

Gott und Befreiung

Eine Theologie der Barmherzigkeit und eine Theologie der Befreiung im muslimisch-christlichen Gespräch

von Klaus von Stosch, Paderborn

Dr. Klaus von Stosch ist Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik sowie Vorsitzender des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn. Er wurde mit einer Arbeit zur Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft im Fach Dogmatik in Bonn promoviert (2001) und hat sich zum Handeln Gottes in der Welt in Münster im Fach Fundamentaltheologie habilitiert (2005). In den letzten Jahren hat er sich in seiner Forschung auf den muslimisch-christlichen Dialog und die Komparative Theologie konzentriert.

1. Einführung

Das Wort „Befreiungstheologie“ ist in europäischen Ohren immer noch christlich und mit Assoziationen zu Lateinamerika besetzt. Zudem scheinen Konzepte einer Theologie der Befreiung für die Gegenwart an Relevanz einzubüßen. Dabei ist das Anliegen der Befreiung des Menschen unverzichtbarer Bestandteil jeder modernen Theologie und kann nicht nur im Christentum, sondern genauso auch im Islam auf eine breite Auswahl an normativen Texten zurückgreifen. Die Befreiung des Menschen ist zentrales Thema der Bibel und des Korans, wie etwa an den Exodustraditionen in beiden Heiligen Schriften abgelesen werden kann.

Mit dieser Diagnose ist allerdings noch nicht geklärt, welche Form von Theologie am ehesten dem Anliegen der Befreiung des Menschen dienen kann und was unter Befreiung eigentlich genau zu verstehen ist. An dieser Stelle haben sich in der Gegenwart recht unterschiedliche Typen von Theologie herausgebildet. Neben den klassischen befreiungstheologischen Ansätzen reklamieren auch einige der gängigen liberalen Spielarten der Theologie für sich, der Befreiung des Menschen zu dienen. Das Programm der Aufklärung und jeder an ihr orientierten Theologie sind ja gerade der Ausgang und die Befreiung des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.

Die Befreiungstheologie richtet dabei den Blick auf die politischen, sozialen und ökonomischen Unrechtsstrukturen, die es dem Menschen unserer Zeit schwer machen, diesen Ausgang zu finden. Sie identifiziert Zusammenhänge, die es Menschen unmöglich machen, sich der befreienden Wirkung der Religionen zu öffnen, und will dazu ermutigen, sich politisch und gesellschaftlich so zu engagieren, dass Befreiung und Subjektwerdung aller Wirklichkeit werden können. Zentrales Mittel dieses Engagements ist der Befreiungstheologie die vorrangige Option für die Marginalisierten, die sie hermeneutisch dazu bringt, sich in ihrem theologischen Denken auf die Seite der an den Rand Gedrängten zu stellen und diese zu Akteuren von Theologie zu machen. Religion dürfe

sich nicht damit begnügen, für die Armen da zu sein, sondern müsse ein Unternehmen sein, das mit den Armen zusammen entwickelt werde – so lautet die einhellige Forderung christlicher und islamischer Befreiungstheologien.

Eben diese auch politisch folgenreiche Option für die Armen wird von der traditionellen Theologie oft mit Argwohn betrachtet. Dabei ist die Sorge leitend, dass genuin theologische Aufgaben mit gesellschaftspolitischen vermischt werden und Theologie und Religion ihr Eigenrecht verlieren. Auch liberale Theologien sind an dieser Stelle oft skeptisch. So sehr sie die emanzipatorischen Anliegen der Theologie der Befreiung teilen, so wenig können sie häufig mit der durch sie behaupteten Umkehrung des Verhältnisses von Theologie und Praxis anfangen und bestehen darauf, dass Theologie aus sich und der eigenen akademischen Tradition heraus Wichtiges zur Befreiung der Menschen zu sagen hat.

Im vorliegenden Beitrag will ich über das Verhältnis von Befreiungstheologie und liberaler Theologie nachdenken, indem ich zwei ihrer herausragenden muslimischen Vertreter miteinander ins Gespräch bringe. Als Gesprächspartner wähle ich auf der einen Seite den südafrikanischen Befreiungstheologen Farid Esack, der vermutlich der wichtigste muslimische Vertreter der Befreiungstheologie der Gegenwart ist, und auf der anderen Seite den Münsteraner Theologen

Mouhanad Khorchide, der mit seinem Konzept einer humanistischen Koranhermeneutik einer der bedeutendsten Vertreter liberaler Theologie in Deutschland ist. Durch die Vorstellung dieser beiden in ihrer Weise jeweils quer zum Mainstream liegenden Positionen islamischer Theologie will ich verdeutlichen, welche spannenden und noch weithin unbekanntem Erneuerungspotenziale sich in der islamischen Theologie der Gegenwart finden lassen. Zugleich will ich andeuten, dass die Auseinandersetzung mit theologischen Positionen einer anderen religiösen Tradition durchaus zur Klärung von Aufgaben aus der eigenen Tradition verwendet werden kann. Ich gehe also auf die beiden muslimischen Positionen nicht nur ein, um neue Perspektiven auf den Islam zu gewinnen, sondern auch, um mein eigenes christliches Verhältnis zu einer Theologie der Befreiung zu finden. Beginnen will ich in meiner Darstellung mit der Theologie Khorchides (2.), gehe dann auf Esack ein (3.), um schließlich in das Gespräch mit beiden einzusteigen (4.).

2. Die Theologie der Barmherzigkeit von Mouhanad Khorchide

Im befreiungstheologischen Kontext ist es immer sehr wichtig, nach den verborgenen Intentionen einer Theologie zu fragen und sie zu kontextualisieren. Von daher möchte ich meine Darstellung der Theologie Mouhanad Khorchides mit einer Vorbemerkung zur Verortung seines Denkens einleiten. Khorchide ist sehr daran gelegen, eine islamische Theologie zu entwickeln, die sich in ein affirmatives Verhältnis zu den humanistischen und emanzipatorischen Potenzialen der Aufklärung stellt und die dem Freiheitsstreben des Menschen werbend entgegentritt. Er sieht sich dabei den verschiedensten, oft klischeehaft vorgetragenen Vorwürfen gegen den Islam ausgesetzt. Ein Standardvorwurf gerade von christlicher Seite lautet immer wieder, dass der Gott des Islam willkürlich ist und man sich nicht im Leben und im Sterben auf ihn verlassen kann. Im Grunde sei dieser Gott nicht sonderlich an der Befreiung des Menschen interessiert, sondern nur an Unterwerfung und Gehorsam. In diesen akademischen Kontext hinein stellt Khorchide seine immer mehr an

Kontur gewinnende Theologie der Barmherzigkeit.

Ausgangspunkt dieser Theologie ist die Einsicht, dass die Barmherzigkeit nicht nur die wichtigste der im Koran genannten Eigenschaften Gottes darstellt (vgl. Khorchide 2012, 87 mit Verweis auf Sure 7:156), sondern in gewisser Hinsicht sogar Aufschluss über das Wesen Gottes für den Menschen gibt. Gott hat sich in seiner Beziehung so sehr auf seine Barmherzigkeit festgelegt, ja geradezu auf sie verpflichtet (vgl. Khorchide 2012, 82 mit Verweis auf Sure 6:12 und 6:54), dass es Khorchide als berechtigt erscheint, die Barmherzigkeit als hermeneutische Leitkategorie für das islamische Gottesverständnis zu verwenden. Gott sei für den Menschen geradezu mit seiner Barmherzigkeit identisch.¹

Schöpfung und Offenbarung sind in dieser Perspektive nichts anderes als Akte der Barmherzigkeit und Liebe, so dass das Handeln Gottes insgesamt als barmherziger Ruf in die Gemeinschaft der Liebe erscheint (vgl. Khorchide 2012, 84f.). Auch die Scharia und alle Gebote Gottes erscheinen Khorchide als Hilfestellungen Gottes, die für den Menschen da sind. Khorchide wörtlich: „Die Gebote dienen dem Menschen, seiner Vervollkommnung und Glückseligkeit und nicht Gott selbst.“² In all seinem Handeln geht es Gott also um die Befreiung und Aufrichtung des Menschen, so dass deutlich wird, dass ich mich in meinem Leben immer und bedingungslos auf die Barmherzigkeit Gottes verlassen kann.

Besonders spannend an Khorchides Überlegungen ist, dass er diese Perspektive auch mit Blick auf das Sterben des Menschen festhält. Selbst die Hölle ist ihm zufolge nicht als Ort der Bestrafung oder gar Vernichtung des Menschen zu sehen, sondern als Ort der Transformation und Läuterung (vgl. Khorchide 2011, 44–47). Selbst die Strafe wird dabei noch einmal zum Versuch, den Sünder zu befähigen, zu sich selbst zu stehen, und dem Opfer

die Möglichkeit der Versöhnung mit dem Täter zu geben (vgl. Khorchide 2012, 87). Das heißt, selbst die drakonischen Strafandrohungen des Korans kommen so in ein humanes Licht und lassen sich aus einer Hermeneutik der Barmherzigkeit verstehen.

Die Barmherzigkeit Gottes bleibt in Khorchides Theologie kein abstraktes Prinzip, sondern ist der Schlüssel für die gesamte Offenbarungsgeschichte und ist zugleich praktischer Aufruf an den Menschen, die Barmherzigkeit Gottes nachzuahmen und durch das eigene Engagement die Barmherzigkeit Gottes in der Welt erfahrbare Wirklichkeit für alle werden zu lassen. Vorbild kann an dieser Stelle der Prophet Muhammad sein, der vom Koran selbst als Barmherzigkeit bezeichnet wird (vgl. Sure 21:107 zit. n. Khorchide 2012, 86) und der die Menschen dazu ermutigen soll, selbst Zeichen der Barmherzigkeit Gottes zu werden. So kann Khorchide sagen: „Jeder Akt der Barmherzigkeit in dieser Welt ist eine Manifestation der Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes, denn die Barmherzigkeit Gottes ‚umfasst alle Dinge‘ (Sure 7, 156). ... Somit erhält die Offenbarung einen dialogischen Charakter, denn der Mensch selbst kann sie hervorrufen und veranlassen, indem er barmherzig und gütig handelt“ (Khorchide 2012, 81f.).

Ein derartiges dialogisches Offenbarungsverständnis passt natürlich sehr gut zur neueren Entwicklung der liberalen Theologie im Christentum, und von daher kann es wenig überraschen, dass sich Khorchide auch explizit und programmatisch in eine humanistische Denktradition stellt. Offenbar ist es ihm ein großes Anliegen, den Koran als Zeugnis der Menschenfreundlichkeit Gottes zu lesen und den Islam als eine Religion zu präsentieren, die Menschen zu ganzheitlichen Befreiungsprozessen verhilft. In der christlichen Theologie sieht er nicht so sehr einen Gegner, den es apologetisch zurückzudrängen gilt, sondern eher einen Partner im Kampf für die Befreiung des Menschen. Das hindert ihn nicht an Abgrenzungen, wo diese um der eigenen Identität willen erforderlich sind, ermöglicht ihm aber auch im eigenen theologischen Denkstil, eben die Haltung der Barmherzigkeit einzuüben, die er als Gottes entscheidendes Wesensmerkmal ansieht.

¹ KHORCHIDE 2012, 82 mit Verweis auf Sure 17:110, sowie KHORCHIDE 2011, 38 mit Verweis auf Sure 7:56.

² KHORCHIDE 2012, 84; zur hier im Hintergrund stehenden humanistischen Auslegung des Korans vgl. bereits KHORCHIDE 2010.

Mit Blick auf die Befreiungstheologie konzediert Khorchide, dass es dem Islam in seiner Geschichte von Anfang an um Befreiung ging, allerdings – so betont er kritisch gegenüber der befreiungstheologischen Option für die Marginalisierten – „*nicht lediglich im Sinne einer Befreiung der Armen und Unterdrückten, sondern in einem weiteren Sinne. Denn der Islam sieht sich nicht nur als Religion der Armen, sondern als Religion der Menschen, aller Menschen*“ (Khorchide 2012b, 85). Jeder Mensch soll Khorchide zufolge also befreit werden, und zwar als ganzer Mensch, also in innerer und äußerer, in geistlicher und sozialer Sicht. Priorität hat dabei offenkundig die Freiheit im Geist (vgl. Khorchide 2012b, 101). Stelle man wie die Befreiungstheologie die Armen in den Mittelpunkt, bestehe die Gefahr, die Theologie zu einem Programm für die politische Opposition zu machen, statt sie als humanisierendes Angebot an alle Menschen zu verstehen (vgl. Khorchide 2012b, 100).

Khorchide geht es also darum zu zeigen, dass Gott im Koran allen Menschen humanisierende und befreiende Lebensmöglichkeiten anbietet. Letztlich soll der Dienst des Menschen an Gott, den die Scharia fordert, Hilfestellung für den Menschen sein, um zu sich selbst und in die innere Freiheit zu finden. Letztlich geht es also um die „*Befreiung des Menschen von allen Abhängigkeiten, die ihn daran hindern, seiner Bestimmung als ‘Abd, also als einen Menschen, der sein Leben auf Gott alleine hin ausrichtet, zu entsprechen*“ (Khorchide 2012b, 101). Sein Leben auf Gott auszurichten, widerspreche an keiner Stelle der Achtung vor der Würde und Freiheit des Menschen. Denn die Anerkennung der Würde des Menschen ist dem Koran zufolge das entscheidende Kriterium dafür, den Glauben des Menschen zu erkennen. Denn – so Khorchide wörtlich im Rekurs auf die Weigerung des Widersachers Gottes, die Würde des Menschen zu respektieren –: „*Jeder, der nicht an den Menschen, an seine Würde, seine Freiheit oder seine Vernunft glaubt, ist ein ‘Iblis’, ein ‘Ungläubiger’ (Käfir), auch wenn er an Gott glaubt und ihn anbetet*“ (Khorchide 2012b, 86).

3. Die Theologie der Befreiung von Farid Esack

Auch meine Überlegungen zur Theologie Esacks will ich mit einer kurzen Verortung seines Denkens beginnen. Esack hat wie Khorchide eine ausgesprochen große interreligiöse Offenheit und hat in seinem Befreiungskampf gegen das Apartheidregime in Südafrika erlebt, dass Theologien unterschiedlicher Religionen nicht in einem agonalen Verhältnis zueinander stehen sollten, sondern gemeinsam an der Befreiung des Menschen arbeiten können. Die gemeinsame Arbeit mit christlichen befreiungstheologischen Kolleginnen und Kollegen in Südafrika dürfte für die Prägung der Theologie Esacks von entscheidender Bedeutung sein. Dabei strebt er allerdings nicht wie der spanische Befreiungstheologe Juan José Tamayo nach einer gemeinsamen islamisch-christlichen Theologie der Befreiung, sondern betont in seinen Reflexionen die genuin islamischen Zugänge zum Befreiungsthema. Zugleich erkennt er aber, dass die vorrangige Option für die Marginalisierten automatisch dazu führt, sich in Weggenossenschaft mit anderen religiösen und nichtreligiösen Befreiungsbewegungen zu begeben.

Gegen liberale theologische Traditionen gibt er zu bedenken, dass die Rede von einer allgemeinen Befreiung und Freiheit leicht dazu führen kann, die Interessen der Starken zu bedienen. Er warnt vor einer Theologie der Anpassung, die herrschendes Unrecht hinnimmt und die es allen recht machen will, und plädiert für eine Theologie, die aneckt und die parteiisch für die Interessen der Marginalisierten eintritt. Auf Khorchides Kritik an der Befreiungstheologie würde er vermutlich entgegnen, dass es der Option für die Marginalisierten ja gerade um die Befreiung *aller* geht. In einer Welt faktischer Ungleichheit kann Gerechtigkeit seiner Theologie zufolge nur verwirklicht werden, wenn theologisch die in den Mittelpunkt gestellt werden, die sonst an den Rand gedrängt werden. Die vorrangige Option für die Marginalisierten wäre also karikiert, wenn man in ihr eine ausschließliche Konzentration auf eine Minderheit sehen würde. Vielmehr geht es darum, eine Gruppe in den Blick zu rücken, die sonst vernachlässigt wird. Eben in dieser exemplarischen, Gerechtigkeit herstellenden

Weise handelt Gott auch im Koran, so dass es Esack zufolge als leichtfertig erscheint, Gott einfach nur auf seine Barmherzigkeit zu reduzieren – eine Einschätzung, die wir weiter unten noch genauer prüfen werden (4.b).

Als hermeneutische Leitkategorie sieht er eher die Gerechtigkeit an als die Barmherzigkeit. Denn Barmherzigkeit könne zu leicht dazu führen, Unrechtsstrukturen bestehen zu lassen. In diesem Sinne argwöhnt der zu Farid Esack arbeitende muslimische Befreiungstheologe Shadaab Rahemtulla: „*Während Barmherzigkeit ein Diskurs der Starken bleibt, die aus Wohlwollen Geld an die Armen spenden, welche als Empfänger dieser Freundlichkeit passive Objekte bleiben, bringt die Befreiungstheologie Widerstand durch Solidarität mit den Unterdrückten mit sich, die die Subjekte ihrer Geschichte werden und sich nehmen, was ihnen rechtmäßig zusteht*“ (Rahemtulla 48). Der Begriff der Barmherzigkeit – so nicht nur die Kritik bei Rahemtulla, sondern auch schon in der Philosophie der Aufklärung – ist in dieser Lesart zutiefst problematisch, weil er das asymmetrische Verhältnis zwischen dem, der barmherzig ist, und dem, der die barmherzige Gabe empfängt, unangetastet lässt. Der Koran wolle aber – so Rahemtulla und Esack – nicht nur Almosen für die Armen, sondern eine gerechte Gesellschaftsordnung, die keine falschen Kompromisse mit den Mächtigen eingeht. Von daher ziehe er auf mehr ab als auf Barmherzigkeit, und es sei theologisch nicht gerechtfertigt, Gott unterschiedslos als barmherzig zu charakterisieren.

Esack warnt deshalb immer wieder vor der Gefahr eines theologischen Liberalismus, der letztlich zu einer bürgerlichen Ideologie verkomme, die Unrechtsstrukturen unangetastet lasse. Barmherzigkeit könne in diesem Kontext zur Ideologie der Sieger der Geschichte werden. Wie der Kampf gegen das Apartheid-Regime gezeigt habe, gebe es eine berechtigte Auflehnung gegen einen ungerechten Frieden, die gerade keine allumfassende Barmherzigkeit dulde. Auch in Deutschland sei es deswegen nicht die primäre Aufgabe islamischer Theologie, im Mainstream des Landes anzukommen und einfach nur eine gleichberechtigte Teilhabe der Muslime einzufordern. Vielmehr gehe es darum, dass die

Muslimen in Deutschland sich für alle Marginalisierten dieser Gesellschaft einsetzen und ihre Theologie mit ihnen und in ihrem Interesse entwickeln. Nur wenn der Islam auf diese Weise als befreiende Botschaft für alle Marginalisierten erfahrbare Wirklichkeit werde, sei überhaupt der Koran erst richtig verständlich. Das Handeln Gottes dürfe also nicht so sehr in der Verwirklichung einer Haltung der Barmherzigkeit gesehen werden, sondern werde erst Wirklichkeit in einer Praxis der Gerechtigkeit.

Im Rahmen dieses kurzen Beitrags ist es nicht möglich, umfassend auf die Implikationen der hier dargestellten unterschiedlichen Optionen einzugehen. Deutlich geworden sein sollte, dass hier Fragen auf dem Spiel stehen, die auch in innerchristlichen Debatten eine große Rolle spielen. Wurde nicht auch Mutter Teresa immer wieder vorgeworfen, durch ihre Barmherzigkeit Unrechtsstrukturen unangetastet zu lassen? Und ist es nicht auch ein gängiger Vorwurf an die christliche Befreiungstheologie durch ihre Fokussierung auf politische Befreiungsprozesse die eigentlichen theologischen Inhalte aus dem Blick zu verlieren? Wie gesagt kann ich diesen Grundsatzstreit hier nicht führen, sondern will eher Perspektiven für ein wechselseitig fruchtbares Gespräch eröffnen, das zeigt, dass beide theologischen Optionen sinnvoll voneinander lernen können.

4. Theologie der Befreiung und Theologie der Barmherzigkeit im Gespräch³

a) Zum Verhältnis von Theorie und Praxis

Ähnlich wie der lateinamerikanische Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez geht auch Farid Esack davon aus, dass

eine befreiende und emanzipatorische Praxis die Voraussetzung für jede (befreiungs)theologische Theoriebildung ist. Ein Befreiungstheologe bzw. eine Befreiungstheologin sollte also nie nur Akademiker/in sein, sondern von der befreienden Praxis mit den Marginalisierten her ihre Theologie entwickeln. Die Praxis gilt ihr als primäre Quelle des Wissens, und Theologie folgt aus dieser Praxis. Dabei geht es um eine Praxis mit einem freisetzenden und partizipatorischen Charakter, die sich auf die Seite der Marginalisierten stellt und deren Kampf um Befreiung theologisch reflektiert und vorantreibt.⁴ Theologie muss deshalb diesem Konzept zufolge mit denen zusammen entwickelt werden, die an den Rand gedrängt werden. Sie entsteht also aus der Solidarität mit den Unterdrückten heraus, wie es Esack, aber auch christliche Befreiungstheologen immer wieder herausarbeiten. „*Theologie für die Marginalisierten ist das Produkt einer Reflexion, die aus einer Praxis der Befreiung folgt*“ (QLP 85). Es braucht also in Esacks Denken eine befreiende Praxis, um authentisch Theologie treiben zu können.

Auch bei dem peruanischen Nestor der Befreiungstheologie Gustavo Gutiérrez wird die Theologie gespeist aus dem Alltag und dem Leben des Volkes. Theologie ist hier nicht möglich ohne Einsatz für die Armen: „*Was Befreiungstheologie will, ist zu verstehen geben, dass sich keiner ohne beständigen Einsatz an der Seite der Armen, die ja im Reich Gottes den Vortritt haben, auf die Botschaft des Christentums beziehen kann*“ (Gutiérrez 40). Theologie ohne befreiende Praxis der Nächstenliebe erscheint hier also als unmöglich – genauso wie umgekehrt die Praxis der Befreiung auf die Interpretation von der Wirklichkeit umfassender Befreiung hindrängt, die wir Gott nennen. „*Orthopraxis und Orthodoxie fordern sich gegenseitig; die eine ohne die andere wäre nichts*“ (Gutiérrez 41). Denn die Wahrheit des Christlichen werde nur durch die Praxis verständlich. Die Grundbegriffe

des Christentums brauchen – so das Credo von Gutiérrez – eine konkrete Einbettung in eine freisetzende Praxis, weil sie sonst blutleer und missbrauchsanfällig bleiben. Denn „*Frieden, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit sind zwischenmenschliche Wirklichkeiten und nicht nur innere Haltungen*“ (Gutiérrez 230). Das heißt, die zentralen Schlüsselbegriffe der Theologie erschließen sich in ihrer Bedeutung erst richtig, wenn sie in einer ihnen entsprechenden Praxisform eingebettet sind.

Ganz ähnlich gilt auch für Khorchides Theologie der Barmherzigkeit, dass sie auf Praxis abzielt und dass Glaube ohne Praxis undenkbar ist. Entsprechend darf auch keine gute Theologie – da dürften sich beide einig sein – die religiöse Praxis außen vor lassen. Theologie muss wesentlich auch Reflexion auf die Praxis des Glaubens sein und sich von ihr inspirieren lassen. Aber muss sie deswegen wirklich an der Praxis teilhaben, die sie beschreibt? Kann ich nur dann glaubwürdig und verständlich für die Befreiung der an den Rand Gedrängten optieren, wenn ich selbst deren Existenzform teile? Esack ist an dieser Stelle vorsichtig, zumal er ja auch selbst reflektiert, nicht an den Rändern seiner Gesellschaft zu leben. Auch wenn Esack an dieser Stelle also nicht so apodiktisch formuliert wie manche lateinamerikanische Befreiungstheologen, so scheint er doch der Meinung zu sein, dass gerade seine Verortung im Süden für das theologische Engagement für die Marginalisierten wichtig ist. So drängt sich die Frage auf, ob man als weißer Mann im Norden, der noch dazu das üppige Gehalt eines Universitätsprofessors bezieht, überhaupt glaubwürdig Theologie treiben kann. Muss man also an der Existenzform der Marginalisierten teilhaben, um Theologie zu treiben oder sich zumindest ihren Befreiungskampf zu eigen machen? Nimmt man diesen Primat der Praxis ernst, dann wird man mit Farid Esack auch darauf beharren, dass die Marginalisierten beim Verstehen der Heiligen Schriften in einer hermeneutisch privilegierten Rolle sind, weil sie eben in genau der Praxis leben, die dem Verstehen der Schrift dienlich ist – zumindest dann, wenn diese Praxis auf die eigene Befreiung abzielt. Auf der anderen Seite können Personen, die an Marginalisierungs-

³ Der nachfolgende Abschnitt übernimmt teilweise wortgleich einige Passagen aus meinem Beitrag: *Befreiung und Kontextualität. Anmerkungen zum befreiungstheologischen Konzept von Farid Esack*. In: STOSCH, Klaus von/TATARI, Muna (Hrsg.), *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum*, Paderborn u. a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 5), 34–45.

⁴ Vgl. ESACK, Farid, *Qur'an, liberation and pluralism. An Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*, Oxford 1997, 83 (künftig abgekürzt im Fließtext als QLP).

prozessen anderer teilhaben, kaum die eigentliche Botschaft des Korans verstehen (vgl. QLP 256). Erst die Teilhabe an der Praxis der Befreiung der an den Rand Gedrängten helfe zum richtigen Verständnis des Korans und der Mitmenschen (vgl. QLP 257). Theologie ohne Einbettung in eine befreiende Praxis führe also in die Irre.

Eine solche Position, die ich wohlgerne Esack gar nicht in dieser Härte unterstellen möchte, die gleichwohl aber immer wieder in der Theologie der Befreiung vertreten wird, würde die Theologie an vielen zentralen Schaltstellen in Aporien führen. Wie sollte interreligiöses Gespräch möglich sein, wenn man religiöse Grundoptionen erst dann verstehen kann, wenn man sie in der eigenen Praxis teilt? Welchen Sinn könnte Apologetik oder Fundamentaltheologie haben, wenn die nicht solidarisch mit den Armen lebende atheistische Gesprächspartnerin sowieso keine Chance hat, mich zu verstehen? Wie sollte Theologie eine hochdifferenzierte Form der Gelehrsamkeit ausbilden, die sich auch noch einmal in ein kritisch-nachfragendes Verhältnis zur Praxis des Glaubens setzen kann und setzen muss, wenn die Eintrittskarte in diesen Beruf das Leben mit den Armen darstellt oder zumindest eine Teilhabe an ihrem Diskurs? Ich kann doch auch eine Praxis des Glaubens und ebenso eine Praxis (oder einen Diskurs) der Befreiung beschreiben, an der ich nicht teilhabe, sondern die ich lediglich deskriptiv zu verstehen versuche. Auch wenn es richtig ist, dass Begriffe wie Barmherzigkeit oder Befreiung erst im Rückgriff auf eine bestimmte Praxis eine klare Bedeutung erhalten, genügt es doch theologisch, solche Praxis klar zu bezeichnen, ohne dass die Theologie Teil von ihr sein müsste.

Andernfalls würde die Möglichkeit entfallen, dass sich kritisches Nachdenken noch einmal der Praxis des Glaubens gegenüberstellen kann, um deren zentrale Optionen zu überprüfen.⁵ Ist die gewählte Praxis wirklich eine emanzipatorische und freisetzende Handlungsform? Und kann man die Wahrheit des Glaubens wirklich immer in pragmatischen Kontexten verifizieren? Gibt es nicht auch Wahrheiten, die einfach festgehalten werden müssen, weil theologisch die Wirklichkeit gewürdigt werden muss,

ohne dass sie sich in einer Praxisform artikulieren müssen? Wie wird man überhaupt auf die verwegene Idee kommen können, Aussagen über das Unbedingte in den Handlungen bedingter Menschen adäquat darstellen zu können? Sicher wird man bei vielen theologischen Themen darauf bestehen können, dass sie zentral auch in menschliche Praxis eingebettet sind. Aber gibt es nicht auch Diskussionen um die Konsistenz und Kohärenz von Attributen Gottes, die keine unmittelbare Auswirkung auf die Praxis haben und dennoch um der Widerspruchsfreiheit des Glaubens willen geführt werden müssen?

Wenn Befreiungstheologie bei solchen Fragen mit Verweis auf die Traditionslinie des praktischen Kant jedes eigenständige theoretische Nachdenken über Gott zurückweist, nimmt sie die dialektische Wechselbeziehung von Theorie und Praxis nicht ernst genug, die eben nicht nur eine Rückwirkung der Praxis auf die Theorie, sondern auch eine umgekehrte Stoßrichtung kennt. Bei allem Verständnis dafür, dass es in der Tat nicht nur darauf ankommt, die Welt neu zu interpretieren, sondern sie wirklich zu verändern, wird man doch zugeben müssen, dass auch eine neue Sichtweise auf die Welt Praxis formen und verändern kann. Es gibt eben nicht nur die Beispiele großartiger Theologen, die aus ihrer befreienden, politischen Praxis heraus Theologie treiben, sondern auch Beispiele von Theologen wie Karl Rahner, die emanzipatorische und befreiende Prozesse einfach nur durch ihr Nachdenken anstoßen. Man sollte daher aufpassen, dass die Verständigung auf eine partizipatorische und emanzipatorische Theologie nicht zu einer latent totalitären Überprüfung der Frömmigkeitspraxis und politischen Ausrichtung von Theologinnen und Theologen führt, die in Christentum und Islam eigentlich niemand wollen kann.

Dennoch liegt in Esacks Herange-

hensweise eine tiefe Wahrheit, die auch Khorchide etwas zu sagen hat. Auch wenn man vor einer Pragmatisierung des Wahrheitsbegriffs nur warnen kann, wird man ihm zugeben dürfen, dass Bedeutung immer neu erhandelt werden muss und immer im Fluss ist. Die Bedeutung der Worte ist in der Tat nie ein für alle Mal festgesetzt, und so gibt es keine Möglichkeit, die Geschichtlichkeit und Relativität der eigenen Position zu überwinden (vgl. QLP 76). Nur Gott selbst, nicht unser Zeugnis von ihm, ist absolut, weil unser Zeugnis sich immer in missverständlichen Zeichen vollzieht. Von daher hat Esack Recht, wenn er gegen falsche Sicherheiten in der eigenen Überzeugung eintritt und betont, dass jede Theologie, auch die Theologie der Befreiung oder die Theologie der Barmherzigkeit, immer auf dem Weg und immer im Entstehen ist. Mit Blick auf die immer neue Erhandlung von Bedeutung erscheint auch die Wahrheit als zu realisierender Weg, bei dem wir nie schon angekommen sind. Man kann Esack nur beipflichten: „*Glaube an die ewige Bedeutsamkeit des Korans ist nicht dasselbe wie Glaube an einen raum- und zeitlosen Text*“ (QLP 49). In der Tat kann man die Unbedingtheit religiöser Geltungsansprüche weiter ernst nehmen, wenn man nur zugibt, dass ihre Artikulationsweisen je neu erhandelt werden müssen. An dieser Stelle ist die Bezugnahme auf religiöse Praxis in der Tat unverzichtbar. Und in der Tat ist in dieser Hinsicht Theorie immer auch durch Praxis kontaminiert – eine Einsicht, die in Khorchides Theologie der Barmherzigkeit noch nicht wirklich eingeholt ist. Aber die Bezugnahme auf Praxis kann rein reflexiv geschehen und setzt nicht voraus, dass der Theologe oder die Theologin selbst Teil befreiender Praxis wird. Denn letztlich ist echte Befreiung immer auch ein unverfügbares Geschenk Gottes, und man kann schlecht etwas Unverfügbares zur Voraussetzung einer akademischen Praxis machen.

5 *Esack bietet mit seiner Rede von einem Zirkel zwischen Theorie und Praxis (vgl. QLP 11) selbst einen Ansatzpunkt für eine eigenständige Profilierung der Theorie, ohne jedoch im Einzelnen zu erläutern, wie diese in seiner Gesamtkonzeption gedacht werden kann.*

b) *Zur Kontextualität von Theologie*
Esack macht also ebenso wie David Tracy zu Recht darauf aufmerksam, dass die Bedeutung religiöser Überzeugungen immer im Fluss ist und von einer bestimmten Sprachspielpraxis abhängt. Damit rückt er ein zweites Prinzip seiner Theologie in den Vor-

dergrund, dem ich ebenfalls bis zu einem bestimmten Punkt voll zustimmen kann: das Prinzip der Kontextualität der Theologie. Esack macht immer wieder darauf aufmerksam, dass der Zugang zum Koran kontextuell sein muss (vgl. QLP 49) – eine Einsicht, die in der islamischen Theologie schulübergreifend akzeptiert werde (vgl. QLP 54). Esack spitzt diesen Grundgedanken so zu, dass er von einer Deutungsbedürftigkeit des Textes spricht und für den Koran wie für jeden Text festhält: Ohne Kontext ist dieser Text wertlos (QLP 63). Khorchide betont mit seiner Betonung der Dialogizität der Offenbarung eigentlich einen ähnlichen Punkt, ohne dass die Kontextualität dadurch leitend für seine Theoriebildung wird.

Gegenstand der Theologie ist Esacks Ansatz zufolge nicht nur Gott, sondern auch der Mensch, der von diesem Gott Zeugnis ablegt und dabei den jeweiligen soziopolitischen Kontext mitbedenkt, in dem er sein Zeugnis artikuliert. Von daher kann ich Esack nur zustimmen, wenn er sich gegen jede Essentialisierung des Islam wendet und darauf besteht, dass es unterschiedliche Zugänge zum Koran gibt. Liberale tendieren nämlich genauso wie Fundamentalisten dazu, den Islam präsentieren zu wollen, und erheben damit den gleichen, letztlich totalitären Alleinvertretungsanspruch. Statt also dem anderen *den* Islam abzusprechen, gelte es, genau nachzuzufragen, welche Form von Islam vertreten wird und wie dieser Islam begründet wird. Mit Ali Shari'ati gelte es zu fragen, wessen Islam vertreten wird und wessen Lebensinteressen durch die jeweilige Koraninterpretation artikuliert werden (vgl. QLP 77). Erst dann wisse man, ob die Position der anderen zustimmungswürdig ist und wie hier von Gott geredet werde.

Wie die liberale Theologie in der christlichen Tradition und wie Khorchide vollzieht Esack also eine anthroporelationale Wende in der Theologie, die die Bedürfnisse, Nöte und Erkenntnismöglichkeiten des Menschen in den Mittelpunkt des theologischen Denkens rückt. Zu Recht betont er, dass der Kontext immer entscheidend für die Interpretation des Textes und dass jede Festschreibung von Bedeutung einseitig ist. Ganz im Einklang mit der christlichen befreiungstheologischen Tradition geht Esack aller-

dings noch einen Schritt weiter, den wir bereits weiter oben zu diskutieren begonnen haben.

Esack besteht darauf, dass der Ort der Befreiungstheologie immer die Peripherie ist. Immer wieder gelte es, die Perspektive der Marginalisierten einzunehmen und in den theologischen Diskurs einzubringen. Die Lebensinteressen, die es zu artikulieren gelte, seien also die Interessen der Ausgegrenzten und an den Rand Gedrängten. Esack macht sich damit die vorrangige Option für die Armen zu eigen, die in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie immer wieder im Anschluss an die Bischofskonferenzen von Medellín und Puebla artikuliert worden ist und an der sich ja auch Khorchides Kritik an der Befreiungstheologie entzündet hatte. „*Der Arme ist Gottes Liebling*“ – so drückt Gustavo Gutiérrez es aus – „*nicht weil er unbedingt moralisch oder religiös besser wäre als sonst jemand, sondern weil Gott Gott ist, weil er der ist, für den ‚die Letzten die Ersten‘ sind*“ (Gutiérrez 32). Diese steile offenbarungstheologische, um nicht zu sagen offenbarungspositivistische Begründung ist natürlich nicht besonders überzeugend, und die Frage ist, ob sie nicht auch bei Farid Esack in ihrer Weise wiederkehrt. Auch der Koran betont, wie beispielsweise Muna Tataari überzeugend herausarbeitet, dass die Armen nicht immer die besseren Menschen sind. Wieso soll ich mich dann aber immer für ihre Interessen einsetzen und vor allem wieso sollte ich immer von ihnen her Theologie treiben? Wieso sollten sie mir helfen, ein angemesseneres Verstehen des Wortes Gottes zu gewinnen, wenn sie selber doch gar nicht bessere Menschen sind als ich? Wie begründet Esack eigentlich die Parteilichkeit seiner Interpretation und Rezeption des Korans zu Gunsten der Marginalisierten?

Bei der Bearbeitung dieser Fragen macht Esack zunächst einmal im Anschluss an Tracy deutlich, dass es eine unschuldige, neutrale Textdeutung nicht gibt (vgl. QLP 75). Ja das Streben nach Neutralität oder Objektivität erweist sich vor dieser Einsicht als Sünde (vgl. QLP 106), weil es eben nur einen standpunktgebundenen Zugang zur Wirklichkeit geben kann. Es gebe also keine andere Wahl, als einseitig an die heiligen Texte heranzuge-

hen. Diese Diagnose ist aber noch nicht geeignet zu begründen, warum man immer aus der Perspektive der Marginalisierten auf die Texte schauen soll. Wird hier nicht in gewisser Weise die hermeneutische Grundoption essentialisiert? Gibt es die Marginalisierten überhaupt in einer klar und allgemein zuschreibbaren Form? Was genau heißt es, ihre Option einzunehmen?

Esack selbst sind diese Probleme sehr bewusst und er thematisiert sie auch immer wieder in seinen Schriften. In der Tat darf man die Marginalisierten nicht essentialisieren und muss sich immer bewusst sein, dass der Marginalisierte nicht in jeder Hinsicht marginalisiert ist. Der Schwarze, der tagsüber ausgebeutet wird, kann nachts seine Frau schlagen und damit vom Opfer zum Täter werden, lautet Esacks sehr einleuchtendes und oft wiederholtes Beispiel. Hier gelte es, befreiungstheologisch kontextsensibel zu bleiben und tagsüber für die Rechte des ausgebeuteten Schwarzen einzutreten und nachts gegen ihn Position zu beziehen und die Rechte seiner Frau zu verteidigen. Es wäre spannend, derartige Kontextualisierungen auch für Khorchides Theologie der Barmherzigkeit vorzunehmen. Vermutlich würden sich dadurch manche scheinbaren Widersprüche zwischen ihm und Esack entschärfen lassen, auch wenn derartige Kontextualisierungen natürlich zu sehr verschiedenen Ergebnissen führen können.

Schließlich möchte ich die Frage aufwerfen, wie Esack seine spezielle hermeneutische Option für die Marginalisierten eigentlich begründet. An dieser Stelle scheint es mir hilfreich zu sein, seine Ausführungen zu den hermeneutischen Instrumenten seiner Theologie zu untersuchen. Die hier von Esack vollbrachte, spezifisch muslimisch-theologische Begründungsleistung eigener hermeneutischer Kategorien der Theologie scheint mir im Übrigen der originellste und stärkste Beitrag seiner Theologie zu sein, zeigt aber zugleich die große Spannung seines Ansatzes zu einer Theologie der Barmherzigkeit.

c) Hermeneutische Instrumente der Theologie

Esack identifiziert insgesamt fünf verschiedene hermeneutische Schlüsselkategorien seiner Theologie, wobei die

ersten beiden – *Taqwa* und *Tauhid* – die theologische Brille entwickeln, die auch für die anderen entscheidend ist. Zugleich ist es Esack trotz ihrer allgemeinen hermeneutischen Erschließungsfunktion wichtig, dass sie nur richtig verwendet werden, wenn der sozio-politische Kontext auch bei ihnen im Blick bleibt.

Kommen wir zur ersten dieser Kategorien, die Esack mit dem schwer zu übersetzenden Begriff *Taqwa* umschreibt. *Taqwa* meint so etwas wie ein Bewusstsein von Gottes Präsenz bzw. eine grundlegende Achtsamkeit gegenüber Gott. Muna Tatari verweist zur Erklärung dieses Begriffs auf die Haltung, mit der man mit einem langen Gewand durch ein Dornengestrüpp gehen würde. So wie man sich hier voller Achtsamkeit für alle Facetten der Wirklichkeit vorantastet, so müsse man dem Leben gegenüber voller Aufmerksamkeit sein, um auf diese Weise den Weg zu einem rechten Sprechen von Gott zu finden. Dabei ist auch die innere Stimme, gewissermaßen das innere Gericht bzw. das Gewissen, von zentraler Bedeutung (vgl. QLP 87–90). Im Hinhorchen auf meine inneren Intuitionen und im behutsamen und achtsamen Wahrnehmen meiner Umgebung gilt es, sich seinen Weg in die Rede Gottes zu bahnen.

Zentrales Prinzip dieser Rede von Gott ist dann die Beachtung seiner Einheit und Einzigkeit, also das Prinzip des *Tauhid*. Ähnlich wie andere islamische Befreiungstheologen versteht auch Esack *Tauhid* als Forderung nach einem ungeteilten Gott für eine ungeteilte Menschheit (vgl. QLP 90–94). Dieser Einsatz Gottes für das Lebensrecht aller führe dazu, sich auf die Seite derer zu schlagen, deren Rechte eingeschränkt werden. Sie zwingt gewissermaßen zur vorrangigen Option für die Marginalisierten, damit alle das ihnen von Gott her zustehende gleiche Recht und die gleiche Würde verwirklichen können. Denn weil Gott die Einheit aller will, ist er parteiisch für diejenigen, deren Möglichkeit eingeschränkt wird, an dieser Einheit zu partizipieren.

Subjekt des Kampfes um diese gleiche Würde für alle ist für Esack das Volk, und so ist *Nas* auch die nächste hermeneutische Schlüsselkategorie seiner Theologie. Nicht nur die Propheten, sondern alle Menschen werden hier als Statthalter Gottes ge-

würdigt und in den Befreiungskampf für die Marginalisierten verstrickt. Esacks Theologie bietet an dieser Stelle eine Art Legitimation eines basisdemokratischen Aufbruchs, in dem alle Menschen in ihrer Verantwortung angesprochen werden, den guten Willen Gottes in der Welt Wirklichkeit werden zu lassen (vgl. QLP 94–97). Und natürlich geht es dabei darum, die Unterdrückten dieser Erde im Blick zu behalten und ihre besondere Perspektive hermeneutisch für die Theologie fruchtbar zu machen. Entsprechend sind auch *al-mustad'afun fi'l-ard* und damit die Betonung der Perspektive der Entmachteten und Marginalisierten Teil seiner hermeneutischen Positionsbestimmung (vgl. QLP 98–103). Schließlich betont Esack noch das Prinzip der Gerechtigkeit, *'adl* und *qist*. Religion ist in seiner Perspektive dazu da, um Gerechtigkeit herzustellen (vgl. QLP 103–106).

Natürlich kann an dieser Stelle die Frage Khorchides aufkommen, wie diese Gerechtigkeit näher bestimmt ist und ob sie wirklich als Gerechtigkeit aller gedacht wird, wenn Gott hier zum Parteigänger der Marginalisierten wird. Immerhin gibt es bei Esack an dieser Stelle aber durch das Prinzip des *Tauhid* ein hermeneutisches Hilfsmittel, das allzu schnellen Vereinfachungen vorbeugt. Wenn es immer um die Einheit und Unteilbarkeit Gottes und der Menschheit geht, dann kann ein solches Denken nicht zum bloßen Klassenkampf werden, sondern setzt sich für die Subjektwerdung aller ein. Auch der schuldhaft in Marginalisierungsprozesse Verstrickte wird dann weiter in seiner Würde gesehen und dennoch wirksam an seinem Unterdrückungshandeln gehindert.

Ähnlich wie der biblische Monotheismus sich in seinen Ursprüngen als Waffe der Marginalisierten entwickelt hat und entsprechend zu Recht auch so durch die Befreiungstheologie rezipiert wird, kann also auch das islamische Denken des *Tauhid* verwendet werden, um die Befreiungstheologie hermeneutisch zu orientieren. *Tauhid* könnte auf diese Weise einen Weg anzeigen, der entschiedenes Engagement für die Einheit aller Menschen und der ihnen von Gott verliehenen Würde mit dem Respekt vor ihrer ebenfalls von Gott verbürgten Vielfältigkeit verbindet. Allerdings bedarf es dazu einer eigenen theologischen Reflexion, die

nicht selbst daran zu messen ist, ob sie aus einem Befreiungskampf entstanden ist, sondern daran, ob sie die Einheit und Einzigkeit Gottes, der Menschheit und der Wirklichkeit angemessen zu würdigen vermag. Denn insbesondere das Verhältnis der Einheit zur Differenz und die damit verbundene Würdigung menschlicher Freiheit und Individualität scheinen mir eigene theoretische Denkanstrengungen zu erfordern. Gelingen sie, so vermögen sie demokratische Praxis zu orientieren, so dass es ein wenig voreilig wäre, dieses kritische Potenzial durch Einbettung in eine vermeintlich befreiende Praxis zu entschärfen. Genauso voreilig wäre es freilich, die kritisch-konstruktive Kraft befreiender Praxis aus der Theologie zu verbannen, so dass man von der Befreiungstheologie – bei aller Vorsicht gegenüber der Behauptung eines Primats der Praxis – durchaus lernen darf und lernen muss, theologische Denkbewegungen immer wieder dialektisch mit Glaubenspraxis in Verbindung zu bringen.

Umgekehrt scheint es mir auch mehr als fruchtbar für die Theologie der Befreiung zu sein, wenn sie die befreiende Perspektive der theologischen Betonung der Barmherzigkeit mehr in den Blick nehmen würde. Genauso wie die befreiungstheologische Option davor bewahren kann, die Theologie der Barmherzigkeit geschichtslos zu entfalten, kann die Rede von der bedingungslosen Barmherzigkeit Gottes den Menschen davon entlasten, sich die Zuwendung Gottes selbst verdienen zu müssen und ihn so zum Kampf für die Marginalisierten freisetzen. Von daher scheint mir viel darauf anzukommen, die islamische und die christliche Theologie der Gegenwart so zu entwickeln, dass die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes jeweils ihr eigenes hermeneutisches Recht erhalten und nicht gegeneinander ausgespielt werden. Sie deswegen durch ein übergeordnetes Prinzip wie *Tauhid* oder die Trinität in Beziehung zu setzen, scheint mir ein Erfolg versprechender Weg zu sein, der allerdings zumindest für die islamische Gegenwartstheologie noch der Ausarbeitung harret.

Zitierte Literatur

Fett gedruckt sind die drei Literaturhinweise zur Vertiefung:

ESACK, Farid, Qur'an, liberation and pluralism. An Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression, Oxford 1997.

GUTIERREZ, Gustavo, Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors u. einem neuen Vorwort v. J. B. Metz, Mainz 101992.

KHORCHIDE, Mouhanad, Auf dem Weg zu einer humanistischen Koranhermeneutik. In: MOHAGHERGHI, Hamideh/STOSCH, Klaus von (Hrsg.), Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie, Paderborn u. a. 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 2), 31–58.

KHORCHIDE, Mouhanad, Das Jenseits als Ort der Transformation statt des Gerichts – Eine andere

Lesart der islamischen Eschatologie. In: WERBICK, Jürgen/KALISCH, Sven/STOSCH, Klaus von (Hrsg.), Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, Paderborn u. a. 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 3), 37–48.

KHORCHIDE, Mouhanad, „Ich bin dem Menschen näher als seine Halsschlagader“ (Sure 50,16). Gott und Mensch im Dialog. In: RENZ, Andreas u. a. (Hrsg.), „Der stets größere Gott“. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, Regensburg 2012 (Theologisches Forum Christentum – Islam; 7), 72–90.

KHORCHIDE, Mouhanad 2012b, Theologie der Befreiung statt Theologie der Armen. Eine kritische Reflexion aus islamischer Sicht. In: STOSCH/TATARI 2012, 85–101.

RAHEMTULLA, Shadaab, Im Schatten des Christentums? Die Herausforderung einer Islamischen

Befreiungstheologie. In: STOSCH/TATARI 2012, 46–65.

STOSCH, Klaus von/TATARI, Muna (Hrsg.), Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, Paderborn u. a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 5) (zitiert wird nach dem Typoskript, das inhaltlich dem zurzeit in Drucklegung befindlichen Buch entspricht).

TATARI, Muna, Eine Praxis der Gerechtigkeit und Liebe. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in christlichen und islamischen Entwürfen einer Theologie der Befreiung ausgehend von Gustavo Gutiérrez und Farid Esack. In: STOSCH/TATARI 2012, 228–247.

TAMAYO, Juan José, Unterwegs zu einer islamisch-christlichen Theologie der Befreiung. In: STOSCH/TATARI 2012, 206–227.