

Tobias Specker SJ

P. Dr. Tobias Specker SJ vertrat nach seinem Ordenseintritt zunächst die Bereiche „interreligiöser Dialog“ und „biblische Theologie“ am Heinrich-Pesch Haus in Ludwigshafen. Nach mehrjähriger Tätigkeit als Islambeauftragter der Diözese Speyer studierte er von 2010 bis 2013 „Islamische Studien“. Zurzeit ist er Juniorprofessor der Stiftungsprofessur „Katholische Theologie im Angesicht des Islam“ an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.



Tobias Specker SJ

Von Mitdenkern, Vordenkern und Nachdenkern

Eindrücke aus dem Studium der „Islamischen Theologie“

„Ist hier das Seminar ‚Einführung in die französische Syntax?‘“ fragt mich eine Studentin, nachdem sie eine Zeitlang in dem sich langsam füllenden Hörsaal gesessen und anscheinend kein vertrautes Gesicht erkannt hat. Nein, ist es nicht. Es ist zwar eine Einführung, doch eingeführt wird in die „Sira“, in die Texte der islamischen Tradition, die über das Leben Muhammads berichten. Die Verwechslung beruhigt: Es ist also nicht auf den ersten Blick erkennbar, dass hier eine besondere Lehrveranstaltung im Gange ist. Denn gelehrt wird innerhalb der neuen „islamischen Studien“, die das Frankfurter „Institut für Studien der Religion und Kultur des Is-

lam“ seit 4 Jahren als Bachelor- und seit einem Jahr auch als Masterstudium an der Goethe-Universität Frankfurt anbietet. Es ist also ein „normales“ Unifach, das man mit der Romanistik verwechseln kann. Ja, es mag sein, dass etwas mehr Frauen mit Kopftüchern in der Lehrveranstaltung sind (aber keineswegs alle und es zeigt vor allem, wie gut das Studium gerade von weiblichen Studenten, die deutlich über die Hälfte der Studierenden ausmachen, angenommen wird). Ja, es mag sein, dass die Studenten doch etwas bunter und internationaler sind als in der Lateinischen Philologie (aber die große Mehrheit ist mindestens in zweiter Generation in

Deutschland). Ja, es mag sein, dass mehr Studenten als in der Betriebswirtschaft vor der Vorlesung in ihrer Koran-App herumschauen oder in türkischen frommen Büchern blättern. Tatsächlich ist die deutliche Mehrheit der Studierenden islamischen Glaubens, ja, genauerhin gab es unter den ca. 300 Vollstudierenden außer mir kaum einen anderen Christen. Dies verwundert bei einem bewusst theologischen Studiengang kaum, vor allem, wenn man einen Blick auf die Berufsaussichten wirft: Die Religionslehrer und zukünftigen Mitarbeiter der islamischen Verbände sind verständlicherweise konfessionell gebunden, doch auch im Journalismus und anderen vagen Berufsaussichten dürfte es ein nichtmuslimischer islamischer Theologe schwer haben, sein genaues Profil zu definieren. Konzeptuell jedoch steht das Studium als staatliches Studium natürlich jedem offen, auch allen Anders-, Halb- oder Nichtgläubigen. Zudem ist der Studiengang bereits strukturell mit anderen Studiengängen verzahnt: Zum einen können auch Studierende der Religionswissenschaft ihren Schwerpunkt „islamische Religion“ am Institut wählen. Zum anderen müssen alle Studierenden der islamischen Studien ein Modul in einer nichtislamischen Theologie belegen. Zur Wahl stehen hierfür die beiden christlich-theologischen Fächer sowie die (nichttheologische) Judaistik. So mischen sich nicht nur die Studierenden verschiedener Religionen, sondern es werden auch andere Fragen in den theologischen Lehrveranstaltungen gestellt: Mitunter berühren sie innerreligiöse Selbstverständlichkeiten („Warum gibt es vier Evangelien, wenn Gott doch eine Botschaft an die

Menschheit senden wollte?“), mitunter bringen sie fundamentale methodologische Fragen noch einmal von außen in den Blick („Inwiefern ist die Bibel verlässliche Quelle theologischer Aussagen?“), mitunter diskutieren sie einzelne Figuren und Themen des Glaubens („Konnte David wirklich sündigen und doch eine zentrale Person der Heilsgeschichte sein?“). Selbst wenn nun wirklich nicht alle Fragen neu sind, so schafft es dennoch eine neue Herausforderung, wenn sie mit einer eigenen Stimme gestellt werden. Tatsächlich spricht es sich anders über „den Islam“ und „das Christentum“, wenn dies in der Gegenwart des realen und nicht nur imaginierten Anderen geschieht.

Es ist also die eigene Stimme im Konzert der Theologien, die das Experiment, ein neues theologisches Fach an der staatlichen Universität zu etablieren, so interessant macht. Und diese eigene Stimme ist nicht nur die eine Stimme des in der medialen Wahrnehmung zunehmend homogen erscheinenden Islam, sondern in bundesweiter Perspektive bereits eine gewisse Vielstimmigkeit. Das Frankfurter Zentrum, das in der Lehrerbildung mit Gießen zusammenarbeitet, ist nur ein Ort von mehreren, die in der Folge der Empfehlungen des Wissenschaftsrates von 2010 etabliert worden sind: Neben das Frankfurter Zentrum, das auf die Vorgeschichte einer seit 2003 in Kooperation mit dem türkischen Präsidium für Religiöse Angelegenheiten etablierten Stiftungsprofessur für „islamische Religion“ zurückblicken kann, treten die Zentren in Tübingen, in Erlangen, in Münster und in Osnabrück, wobei die letzteren formal kooperieren. Alle Zentren entwickeln das neue Fach auf unterschiedli-

chen Wegen, mit unterschiedlichen Akzentsetzungen: Erlangen hat eine etablierte religionspädagogische Tradition, die auch Osnabrück teilt. Zugleich legt Osnabrück einen Schwerpunkt auf das islamische Recht und arbeitet wohl am engsten mit den muslimischen Verbänden zusammen. Münster bietet mit Mouhanad Khorchide einen auch medial sehr aktiven Wissenschaftler, der sich dezidiert einer gegenwartsorientierten „Theologie der Barmherzigkeit“ verschrieben hat. Während Frankfurt einen Akzent mit dem international beachteten Koranexegeten Ömer Özsoy setzt, kann Tübingen sowohl eine Expertin in christlich-islamischer Kontroversliteratur als auch einen Fachmann für islamische Mystik aufbieten. Die christlichen Theologien sind an fast allen Standorten ermunternde Wegbegleiter und unterstützende Kooperationspartner – eine Situation, die sich auch international bestätigt: So hat in Frankreich das Pariser „Institut Catholique“ die allerdings rein gesellschaftspolitisch orientierte Imamfortbildung übernommen und die katholisch-theologische Fakultät der Universität Fribourg plant die Einrichtung eines „Zentrums für Islam und Gesellschaft“, das auch eine dezidiert islamisch-theologische Perspektive integriert.

Dennoch bringt die Nähe zu den christlichen Theologien auch Fragen hervor: Die sichtbarste und medial aufmerksam behandelte Frage betrifft die institutionelle Seite, wie nämlich die Verantwortung der theologischen Studien gegenüber der Glaubensgemeinschaft organisiert ist. Sehr deutlich ist, dass die Zuordnung der christlichen Theologien zu den jeweiligen Kirchen nicht so einfach reproduziert werden kann.

Nicht nur, dass zur Zeit keine umgreifende muslimische Repräsentation etabliert ist, von verschiedenen Seiten wird wiederholt gefragt, ob eine solche überhaupt der Konzeption der islamischen Religion entspreche. Die Zwischenlösung eines Beirates, in dem Repräsentanten der großen muslimischen Verbände und institutionell ungebundene muslimische Personen des öffentlichen Lebens mit Vertretern des Staates zusammenwirken, ist an manchen Standorten auf erhebliche Umsetzungsschwierigkeiten gestoßen.

Autoreninfo

Kontaktdaten zum Autor finden Sie in der Druckausgabe

Neben die institutionellen Fragen treten jedoch auch inhaltliche Themen: Inwiefern ist die Kennzeichnung der islamischen Studien als „Theologie“ überhaupt zutreffend? Traditionell wird am ehesten allein der Teilbereich der rationalen Kontroverstheologie (des kalām) als „Theologie“ und die Gesamtheit der Studien eher als „islamische Wissenschaften“ bezeichnet. Aber was ist das „Islamische“ zum Beispiel einer „islamischen Philosophie“ oder einer „islamischen Ästhetik“? Worin liegt umgekehrt das „Theologische“ im Vergleich zur etablierten religionswissenschaftlichen Methodik der Islamwissenschaft? Gegenwärtig wird dies mit dem Verweis

auf die „Binnenperspektive“ abgehandelt.¹ So plausibel dieser Verweis ist, was bedeutet er mehr als dass Muslime vom „Forschungsgegenstand [...] zu den tragenden Subjekten der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Islam“² geworden sind? Bedeutet die „Binnenperspektive“, dass „islamische Studien“ nur von Muslimen betrieben respektive gelehrt werden können – die Realität zumindest in Frankfurt beweist das Gegenteil. Bedeutet sie, dass bestimmte Glaubensvoraussetzungen – man denke an die Untersuchung des vielfältigen Überlieferungsmaterials über die Gestalt Muhammads – nicht ergebnisoffen behandelt werden können? Macht sie sich an bestimmten Inhalten und Gegenstandsbereichen fest? Aber was wäre ein „Inhalt“, den nur die islamische Theologie und nicht die Islamwissenschaft zu behandeln hätte? Eine weiterführende Perspektive in dieser schwierigen Frage boten die Überlegungen von Reinhard Schulze und Bekim Agai auf dem ersten bundesweiten Kongress der islamischen Theologie Anfang September 2014 in Frankfurt. Der Berner Islamwissenschaftler Reinhard Schulze sprach hier von einer „islamischen Absicht“, der Frankfurter Institutsdirektor Bekim Agai von einer spezifischen „Konstellation der Forschungsfragen“. Es ist mithin weder der besondere Gegenstand noch die einzigartige Methodik, sondern die intentionale Ausrichtung der Forschung auf den Glauben der Muslime hin, die die islamische Theologie ausmacht. Sie kann eine neue Zusammenstellung von Fragen und Untersuchungen hervorbringen, die methodisch jeweils durchaus auf andere Wissenschaften zurückgreifen können (u.a. der Geschichts-

wissenschaft, der Philologien und der Philosophie). In dieser Richtung denken auch Frankfurter islamische Theologen, die in der neugegründeten „Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien“ einen programmatischen Artikel verfasst haben: „Unterschiede zwischen der theologischen und nichttheologischen Islamforschung liegen in erster Linie in der Relevanz des Forschungsgegenstandes und der erzielten Ergebnisse für die Konstituierung von muslimischer Subjektivität. Aus einem muslimischen Blickwinkel heraus, einer Innenperspektive also, ergeben sich Fragen an die islamischen Quellen, Traditionen und an die islamische Geschichte, die einen Rückbezug der gefundenen Antworten auf die persönliche Ebene und Lebensgestaltung implizieren können.“³ Die islamische Theologie ist damit eine engagierte Wissenschaft, ohne die wissenschaftliche Distanz aufzugeben. Zugleich ist sie auf das Glaubensleben muslimischer Gläubiger hin orientiert, ohne einen „Anspruch auf normative Verbindlichkeit“⁴ zu erheben. Die islamische Theologie ist – trotz der hohen Autorität der Gelehrtenkultur in der traditionellen islamischen Gesellschaft – kein islamisches Lehramt. Doch insgesamt ist diese Frage keinesfalls abgeschlossen, und es wird deutlich, dass mit den islamisch-theologischen Studien nicht nur fehlende Textbücher, Lehrinhalte und Sprachvoraussetzungen entwickelt werden müssen, sondern dass sich das Fach sowohl inhaltlich als auch methodisch und institutionell selbst zu entwerfen hat. Zu klären sind diese Fragen nur im Prozess des Forschens und Lehrens selbst, so dass der Student der islamischen Theologie die einmalige Chance – und Herausforde-

nung hat – studierend an der Geburt eines neuen Faches teilzuhaben. Denn das Fach ist tatsächlich neu und keine bloße Adaption des Studiums an den großen Institutionen der islamischen Welt, von denen die theologischen Fakultäten der Türkei sicherlich die intellektuell agileren sind. Auch dies formulieren wiederum Frankfurter islamische Theologen: „Eine gegenwärtige Islamische Theologie in Deutschland muss sich sowohl mit modernen Wissenschaften als auch mit traditionellen Methoden und Vorgehensweisen auseinandersetzen und nicht zuletzt eine Neubegründung der islamischen Wissensordnung in universitärer Umgebung reflektieren.“⁵

Doch was studiert nun konkret, wer islamische Theologie studiert? Neben den sprachlichen Voraussetzung, die in Frankfurt in Anlehnung an das islamwissenschaftliche Studium als Studium des klassischen Arabisch und einer weiteren Sprache der islamischen Welt (zur Zeit sind Osmanisch und Persisch im Angebot) bestimmt werden, treten zunächst Module, die sich an die klassischen *‘ulūm ad-dīn* (bzw. türkische *ilahiyat*) Fakultäten anlehnen: Koranexegese (*tafsīr*), Haditwissenschaft(en) (*‘ulūm al-ḥadīth*), Islamisches Recht (*fiqh*) und seine Methodik (*uṣūl al-fiqh*), systematische Theologie (*kalām*), Prophetenbiographie (*sīra*) und Geschichte des Islam (*tarīḫ al-islām*). Die klassischen Studienfächer Ethik (*adab*), Mystik (*taṣawwuf*) und Philosophie (*falsafa*), die an traditionellen Fakultäten mitunter umstritten sind, genießen ein großes Gewicht. Hinzu kommen neue Module der Religionspädagogik, der eher sozialwissenschaftlich orientierten Studien über „Muslime

in Europa“, der „islamischen Ästhetik“ und vor allem das bereits benannte interreligiöse Modul. Neben dem vom Bachelorstudenten verlangten Überblicksmodul in jedem dieser Fächer ist eine Vertiefung in einem ausgewählten Bereich vorgeschrieben, zu der auch Themen wie „islamic banking“, „Religionsphilosophie“ und „feministische Theologie“ zur Wahl stehen.

So ist die Grunderfahrung des Studiums sicherlich die Konfrontation mit der innerislamischen Vielfalt. Diese Erfahrung beginnt schon mit der Vielfalt unter den Studenten – und Studentinnen! – selbst: Anders als in den zumeist ethnisch relativ homogenen Moscheegemeinden, die zudem verschiedene Schattierungen eines konservativen Mainstream vertreten, sind die Islamvorstellungen und -praktiken im Studium sehr heterogen, bis hin zur Begegnung mit innerislamisch umstrittenen Gruppierungen wie z.B. der *Aḥmadiya* und den Aleviten. Unterstützend wirkt hierbei sicherlich, dass die Studierenden zum ersten Mal auf eine Auseinandersetzung mit dem Islam treffen, der sich methodisch an ihre Schulbildung anschließt (Methoden der Textanalyse und des Geschichtsunterrichtes) und kritische Nachfragen, ja, Zweifel und Unsicherheiten duldet. Zudem dürfen sie in diesem Kontext ihre eigenen Fragen stellen und müssen nicht auf Fragen an den Islam reagieren, die ihnen von außen gestellt werden. Eine apologetische Einigkeit fällt damit von Beginn an weg. Beides fördert entschieden die Vielfalt der Positionen und Fragen.

Die Erfahrung setzt sich fort mit der Vielfalt unter den Lehrenden, die schiitische wie sunnitische Denktraditionen genauso wie die unterschiedlichen me-

thodischen Akzentsetzungen – historische, philologische, philosophische – zusammenbringt. Am Wichtigsten jedoch ist wohl die Erfahrung der Vielfalt in der islamischen Tradition. Man muss sich deutlich vor Augen führen, dass anders als in der christlichen Theologie eine Vielzahl von Texten nicht editorisch erschlossen, geschweige denn übersetzt ist. Dies hat zur Folge, dass sich das Islambild nicht nur der Medien, sondern auch muslimischer Gläubiger selbst (besonders der jetzigen Elterngeneration) oftmals auf ein vereinfachendes und vereinheitlichendes Katechismuswissen und die Lektüre frommer Erbauungsschriften beschränkt. Das Studium konfrontiert demgegenüber mit der Breite der Denkmöglichkeiten, die in der Tradition selbst angelegt, aber weitgehend verschüttet ist. So relativiert das Studium der Tradition manche Verengung und scheinbare Eindeutigkeit der Gegenwart durch das Wissen um die Fülle des Gedachten – allerdings nicht mit dem Interesse einer musealen Bewahrung, sondern mit Blick auf neue Anknüpfungsmöglichkeiten. Auf diese Weise geschieht gleichsam ein Bruch mit der „Tradition“ der frommen Erbauungsschriften um der Tradition willen, ja, das Studium lässt die subversive Kraft der Tradition entdecken.

Dass dies nicht ohne Konflikte von staten geht, lässt sich leicht vorstellen. In ihnen treten normativ vorgetragene Glaubensvorstellungen mit argumentativ verpflichtetem theologischen Denken aufeinander – eine Spannung, die ja nicht nur der islamischen Theologie bekannt ist. Sie äußert sich zumeist in den Befürchtungen, dass „das Studium den Glauben zerstöre“, unziemlichen

Zweifel sähe, die etablierten Autoritäten in Frage stelle. In allen Vorwürfen gilt es zu verhandeln, was denn das „Islamische“ und was das „Theologische“ an der islamischen Theologie ist – und dass man es überhaupt verhandeln kann! Um einige Beispiele zu nennen: Es beginnt mit vermeintlichen Äußerlichkeiten, die aber das Herz der religiösen Gewohnheiten treffen: Kann das Referat mit der basmallah, der Anrufungsformel Gottes begonnen und dem jeweiligen Namen der Propheten die entsprechende Lobpreisformel hinzugesetzt werden? Wie wird Gott benannt – „Gott“ oder „Allah“? Kann die Vorlesung zugunsten des Pflichtgebetes verlassen werden? Und sind Lehrende, die dies kritisch sehen, noch „wirkliche Gläubige“, wo ihnen doch oftmals die Erwartung einer besonderen Vorbildlichkeit entgegen tritt? Auch inhaltlich bleiben Konflikte nicht aus, die auch Unterrichtenden der christlichen Theologie nicht ganz fremd sind: Wie sind die Berichte von Wundern zu verstehen? Handelt es sich bei den koranischen Erzählungen und Figuren um historische Fakten und Personen – und welche Bedeutung hat Historizität überhaupt in der Glaubensbegründung? Wie weit darf die Kritik gehen, wenn die Theologie einerseits auf den Glauben bezogen sein soll, andererseits als akademische Disziplin im universitären Rahmen der ergebnisoffenen Forschung wie der permanenten Suche verpflichtet ist?⁶ Auch wenn die Konflikte nicht gelöst sind, kann man die Auseinandersetzungen auch sehr positiv sehen: Sie zeigen, dass es hier tatsächlich um Theologie, das heißt um eine existenziell betreffende Auslegung des Glaubens, und nicht nur um distanzierte Is-

lamwissenschaft geht. Problematisch sind dementsprechend wohl weniger die Konflikte selbst, als die Formen, in denen sie geführt – beziehungsweise nicht geführt – werden: Mitunter wird wenig offen im Seminar oder in der Vorlesung diskutiert. Oft wird geschwiegen oder die Mitarbeit auf „Scheinbedingungen“ beschränkt. Viel diskutiert wird dafür – mitunter auch zeitlich parallel – auf facebook, WhatsApp und anderen sozialen Medien. Dies zeigt nicht nur, dass die Diskussionsorte aus der akademischen Öffentlichkeit auswandern. Vielmehr unterwandern die Diskussionsformen (oftmals, nicht immer), die Idee der Universität als Lerngemeinschaft, die eine offene, disziplinierte und differenzierte Argumentation einübt. Denn in den sozialen Medien schließen sich eher Zirkel der Gleichgesinnten zusammen, die sich in ihrer Empörung gegenseitig bestätigen, als dass es zu einer argumentativen und geduldigen Auseinandersetzung mit Andersdenkenden kommt. Hier sind die Studierenden der islamischen Theologie – leider – ganz am Puls der Zeit.

Was bedeuten nun diese Erfahrungen, die neuen Inhalte und die neuen Akteure für einen „Dialog der Religionen“? Zunächst ist meine Erfahrung, dass der „Dialog“ unter den Studierenden fast ausnahmslos affirmativ-positiv gesehen wird. Inwiefern diese Offenheit mit einem echten Interesse an der selbständigen Perspektive christlicher Theologie auch über (und mitunter gegen) die im Koran postulierte Gemeinsamkeit hinaus einhergeht, muss die Zukunft noch zeigen. In den Promovierenden, Lehrenden und Forschenden der islamischen Theologie jedoch gewinnen die christliche Theologie und die nach-

denklichen christlichen Gläubigen sicherlich ein neues Gegenüber: Der Islam ist nun nicht mehr nur ein interessantes Studienobjekt für Leute mit Orientinteresse, sondern ein direktes Gegenüber, das selbst spricht und gerade auch die Christen anredet: So können die Studierenden der christlichen Theologie erleben, wie die christologischen Diskussionen der ersten Jahrhunderte auf einmal ins 21. Jahrhundert rücken. Zugleich stehen die Christen mit dem Anspruch auf religiöse Deutung gesellschaftlicher Phänomene nicht mehr alleine. Noch – und aufgrund der weltpolitischen Lage wohl auch noch einige Zeit – sind die Repräsentanten des muslimischen Lebens mit eher defensiven Erklärungen ihrer Systemkompatibilität beschäftigt. Doch ein nicht unwesentlicher Teil der nachwachsenden Generation möchte über die berechtigte Frage der Vereinbarkeit von Demokratie und Islam hinaus auch eigene Fragen an die ethische und religiöse Realität Deutschlands stellen: Es sind dies Fragen der Bioethik (in der übrigens auffallend viele der Bachelorarbeiten der ersten beiden Abschlussjahrgänge geschrieben wurden!), Fragen nach ökonomischer Gerechtigkeit, Fragen nach der Effizienz und Selektivität des Bildungswesens, Fragen auch an die scheinbare Selbstverständlichkeit eines mitunter recht dogmatischen emanzipatorischen Individualismus. Wie sich ein christliches Denken in und zu dieser neuen Mehrstimmigkeit verhält, ist noch nicht ausgemacht: Meines Erachtens führt eine selbstgewisse Behauptung eines kulturchristlichen Fundamentes der Gesellschaft, die zur Zeit oft mit einer emphatischen Behauptung des (Groß-)Elternrechts an der „Aufklä-

rung“ einher geht, genauso auf Abwege wie der Versuch, einer zunehmend religions-skeptischen Öffentlichkeit zu beweisen, dass Religion auch ganz harmlos sein kann.

Denn dass Religion nicht harmlos ist, beweisen die massiven Konflikte der Gegenwart, die den „Dialog“ stark bedrängen. Sicherlich kann eine islamische Theologie den Zerfall des Islam und den Weltuntergang einer geteilten Lebenswelt verschiedener Religionen in der arabischen Kultur des Nahen Ostens nicht einfachhin aufhalten oder umkehren. Die weltpolitische Lage kann sich sehr leicht gerade für die Ernsthaften unter den Lehrenden und Studierenden als Überforderung darstellen. Gerade weil die institutionelle Repräsentanz des Islam schwach ist, sind jene genötigt, ihr Leben mit Stellungnahmen und Distanzierungen, Talkshows und Interviews zu verbringen. Immer wieder habe ich zudem erlebt, dass die Hitze der Diskussion und vor allem die Macht der Bilder eine ernsthafte Auseinandersetzung blockiert – wie ist zur Zeit sinnvoll über *šarī‘a*, über den Begriff der *salaf*, über die Ausbreitung des frühen Islam zu diskutieren? Die undifferenzierte Empörung der einen Seite führt oft nur zur defensiven Problemlösung der anderen.

Dennoch sind die Konflikte durchaus mit religiösen und theologischen Fragen verbunden – und wer behauptet, das „habe mit Islam nichts zu tun“, macht es sich zu einfach. Es sind eben doch interpretatorische Entscheidungen, die – sicherlich unter den Bedingungen von Staatenzerfall, massiver Einflussnahme politischer Akteure und schlechter ökonomischer Lage – zur extremen Gewalt im Namen der Religi-

on führen. Auch wenn die Theologie keine Armeen hat, macht sie langfristig doch einen Unterschied. Zu nennen sind z.B. die Fragen: Ist der Koran wesentlich auf sein vorkoranisches Umfeld bezogen oder ist er ein Text, der im Niemandsland eine neue, eigene Welt schafft? Wie gehe ich um mit der Gewalt in der Biographie Muhammads? Ist die Orientierung am Gemeinwohl ein umgreifendes Prinzip in der Rechtsfindung und ermöglicht es damit auch die Revision von getroffenen Rechtsurteilen – oder sind die Quellen der Rechtsfindung unveränderlich vorgegeben? Entgegen einem seltsamen Einverständnis zwischen muslimischen Fundamentalisten und scharfen Kritikern des Islam halte ich diese Fragen tatsächlich für diskutierbar – und „den Islam“ nicht auf eine bereits gegebene Antwort festgelegt. Mein Optimismus ist gegründet darin, dass die islamisch-theologischen Studien sehr intensiv mit „Verflüssigung“ eines statischen und überzeitlichen Textverständnisses beschäftigt sind, so z.B. in der Betonung des mündlichen Charakters und der Kontextualität des Koran, in der Vervielfältigung des Textes durch die Wertschätzung traditionell verschiedener Lesarten oder in der Betonung der konstitutiven Meinungsvielfalt in der Exegese und Rechtswissenschaft.

Wenn auch die Themen und Methoden spezifisch an die islamische Theologie gebunden sind, so kann sich die christliche Theologie die Zielrichtung durchaus zu Eigen machen. In systematischer Hinsicht lohnt es sich, nach gemeinsamen Themen zu suchen, die der Gewalt der fundamentalistischen Kurzsichtigkeit innerreligiös entgegenstehen: Zu nennen wäre hier eine theologische

Wertschätzung des Zweifels, der auch eine innerreligiöse Religionskritik motivieren kann. Hinzuzufügen ist sicherlich eine interreligiös verantwortete Schöpfungstheologie, die dem Menschen als Abbild und Stellvertreter Gottes eine unverlierbare Würde zuspricht und damit noch einmal relativierend hinter die Differenz von „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ zurückgeht. Zu denken ist schließlich auch an eine Theologie, die sensibel ist für die Unverfügbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes. Wie schön wäre es, wenn eine wechselseitige Erkundung der Traditionen negativer Theologie im „Gott ist größer“ (Allahu akbar) nicht mehr die Spur eines „Mein Gott ist größer als Deiner“ mithören ließe!

Dies setzt jedoch vor aller einzelnen thematischen Arbeit die Pflege von geistlichen Haltungen gegenüber dem Anderen voraus, die jedem Unterton der Verachtung entgegenstehen, der sich zur Zeit auf beiden Seiten immer stärker in der Wahrnehmung des Anderen hörbar macht. Die Stereotypisierung ist nicht harmlos. Sie ist Gewalt gegen die Vielfalt der Lebenswelt, egal ob man im anderen „den Missionar“ oder den „Gotteskrieger“ sieht. Die Abkehr von Stereotypen ist nicht leicht. Sie ist eine wirkliche Konversion, eine wirkliche

Metanoia, eine Änderung des Denkens. Sie bedarf eines Bewusstseins der Armut im Besitz der Wahrheit, eine keusche Intention, die gereinigt ist von Gefühlen der Überlegenheit, der Abgrenzung und der Egozentrik in der Begegnung mit dem Anderen und ein gehorsames Hören auf Gottes Geist, „der mit den Gläubigen aller Religionen in ständigem Dialog ist.“⁷ Doch wer, wenn nicht die Ordenschristen, sind berufen, diesen Weg zu gehen?

.....

- 1 So zum Beispiel Erdal Toprakyan, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für die Islamische Theologie in Deutschland. Für eine historische Theologie des Islam, 124, in: Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien 1 (2014), 122-134.
- 2 Bekim Agai (u.a.), Islamische Theologie in Deutschland. Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen, 15, in: Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien, 1 (2014), 7-28.
- 3 Ebd., 16.
- 4 Vgl. ebd.
- 5 Ebd., 11.
- 6 Vgl. ebd., 10.
- 7 Vgl. 34. Generalkongregation der Jesuiten. Dekret 5: Unsere Sendung und der interreligiöse Dialog, Abs. 5.