

Harry Harun Behr
Fahimah Ulfat (Hrsg.)

Zwischen Himmel und Erde

Bildungsphilosophische
Verhältnisbestimmungen
von Heiligem Text und Geist



Waxmann 2014
Münster • New York

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie, Band 2

ISSN 2198-5537

Print-ISBN 978-3-8309-3076-1

E-Book-ISBN 978-3-8309-8076-6

© Waxmann Verlag GmbH, 2014

Postfach 8603, 48046 Münster

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Gregor Pleßmann, Ascheberg

Satz: Sven Solterbeck

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhalt

Vorwort.	7
Du und Ich. Zur anthropologischen Signatur des Korans <i>Harry Harun Behr</i>	11
Lernen und Religion. Vom globalen spirituellen Lernen <i>Martin Engelbrecht</i>	31
Gott und Kind. Von Urvertrauen und religiöser Sozialisation <i>Hans-Jürgen Fraas</i>	49
Zwischen Tradition und Innovation. Von der Funktion der Theologie in symbolischen Sinnwelten <i>Winfried Gebhardt</i>	63
Mensch und Gott. Von islamisch-philosophischen Menschenbildern <i>Reza Hajatpour</i>	77
Der Gesandte Muhammad. Zwischen Vergötterung und Verehrung <i>Tuba Işık</i>	91
Zwischen Moral und Religion <i>Lutz Koch</i>	107
Mensch und Schrift. Von der Anthropologie des Textes aus der Perspektive eines katholischen Bibelwissenschaftlers <i>Joachim Kügler</i>	121
Das islamische und das subjektive Gottesbild. Von identitätstheoretisch begründeten Diskrepanzen <i>Fahimah Ulfat</i>	139
Der Tahrir-Platz im Revolutionsjahr 2011. Vom Ort autonomen ethischen und religiösen Lernens <i>Frank van der Velden</i>	161
Autorinnen und Autoren	189

Vorwort

Wie ordnet man sinnvoll die Beiträge, die von starken Referenten auf zwei interdisziplinären Symposien gehalten wurden, ergänzt um weitere Fachartikel? Man könnte sie thematisch bündeln, aber das ist im vorliegenden Falle schwierig, weil es sich bei den Autorinnen und Autoren bereits um Grenzgänger zwischen den Disziplinen handelt. Wir haben uns als Herausgeber am Ende schlicht für die alphabetische Reihenfolge der Autoren entschieden.

Beide Symposien wurden am Interdisziplinären Zentrum für Islamische Religionslehre (IZIR) an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg abgehalten, im schön restaurierten Saal der gründerzeitlichen „Falk-Villa“ in Nürnberg. Das erste, im Sommer 2011, fand als kooperative Veranstaltung zwischen der Schulpädagogik am Institut für Bildungswissenschaften der Universität Wien und dem IZIR statt. Dem angeregten Austausch mit Frau Prof. Dr. Barbara Schneider-Taylor ist es zu verdanken, dass diese Idee eines gemeinsamen Symposiums überhaupt ihren Weg fand.

Geboren wurde die Idee aus der Zusammenarbeit im wissenschaftlichen Beirat für die Islamische Religionspädagogik an der Universität Wien heraus. Dabei standen Unlust und Lust Pate: Zunächst die Unlust, das pädagogische Denken immer in die Enge der dezidiert technokratischen Verfasstheit islamisch-religionspädagogischer Diskurse zwingen zu lassen. Und dann die Lust, die Sache mit der vordergründig glaubensgemeinschaftlichen, programmatischen und schulbezogenen Rahmung von Islam und Schule einmal philosophisch zu vertiefen.

Dabei ging es darum, die zu Grunde liegenden theologischen, pädagogischen und anthropologischen Bilder ans Licht zu holen und in der Diskussion mehr aus der Tiefe der jeweiligen Traditionen zu schöpfen. Aus der zu diesem Zwecke ursprünglich geplanten Ringvorlesung an der Universität Wien wurde dann die erste Tagung in Nürnberg. Sie trug den Titel „Zwischen Himmel und Erde. Religionspädagogische Zugänge zu Heiligen Schriften“. Im Zentrum stand die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Text und Geist.

Im Zentrum der zweiten Tagung unter dem Titel „Mensch, Sei! Bildungsphilosophische Zugänge zu Menschenbildern“ stand die Verhältnisbestimmung von Mensch und Gott in ihrer textlichen Rahmung. Die Thematik ergab sich beinahe naturgemäß aus dem ersten Vorstoß ein Jahr zuvor. In der Zwischenzeit hatte das Graduiertenkolleg Islamische Theologie der Stiftung Mercator seine Arbeit aufgenommen. Die Verantwortlichen zeigten reges Interesse an der Fortführung und Vertiefung der Thematik und traten als Mitveranstalter auf den Plan.

Als Ergebnis beider Tagungen liegen nun diese Beiträge vor. Und nun nochmal zurück zu der Frage ihrer Anordnung in diesem Buch. Ihre interdisziplinären Grundli-

nien verlaufen entlang den christlichen und islamischen Theologien, der Philosophie, der Soziologie und der Pädagogik. Jeder Beitrag bezieht sich auf mehr als nur einen dieser kriterialen thematischen und disziplinären Horizonte. Deshalb vereinen die Beiträge insgesamt viermal einen islamischen, dreimal einen christlichen, viermal einen theologischen, viermal einen philosophischen, zweimal einen soziologischen und fünfmal einen pädagogischen Bezug.

Die ganze Sache ist wie ein Haus mit zehn Räumen, und jeder Raum hat zu jedem anderen Raum mehr als eine Tür. Die beiden Symposien halfen dabei, sich von gewohnten Fluchtpunkten des Denkens zu lösen, den Blickwinkel zu öffnen und die eigenen Perspektiven zu verschieben. Wir hoffen, dass sich das anhand dieser Publikation nachspüren lässt.

Harry Harun Behr vertieft sich über philologische und philosophische Zugänge in die Gottes- und Menschenbilder des Korans; er fragt nach Potenzial, Entwicklungsbereitschaft und Rollenentwurf des göttlichen und des humanen Subjekts und kommt zu überraschenden Ergebnissen, die auf den ersten Blick nicht recht den gängigen Klischees islamischer Theologie und Religionspädagogik entsprechen wollen.

Martin Engelbrecht verbindet die beiden Aspekte Spiritualität und Lernen; mit Rückgriff auf wissenssoziologische Befunde geht er der Frage nach, inwieweit sich diese beiden Aspekte über soziale Netzwerke und in globaler Perspektive ineinander verflechten – dies mit kritischem Blick auf die Gegenständigkeit von homogener Selbstverfasstheit religiöser Gemeinschaft und der vorfindlichen Heterogenität von Wissen.

Hans-Jürgen Fraas entwirft eine Systematik religiöser Sozialisation aus dem Blickwinkel evangelischer Religionspädagogik; er verbindet, ausgehend von Begriffen des Urvertrauens, der Umwelt und des Selbst, psychologische und pädagogische Zugänge und wendet sie auf das Phänomen der religiösen Entwicklung des Subjekts an.

Winfried Gebhardt befragt die Theologie nach ihren Strukturen und Funktionen hinsichtlich ihrer Wirkungszusammenhänge innerhalb und zwischen gesellschaftlichen Teilsystemen; er blickt dabei besonders auf den inneren Widerstreit von theologischen Transmissions- und Progressionsmotiven und auf die damit verbundene Notwendigkeit, Religion immer wieder von Grund auf zu reformulieren.

Reza Hajatpour nähert sich der Frage nach der Natur des Menschen aus dem Blickwinkel unterschiedlicher islamischer Philosophietraditionen; er geht dabei besonders auf die damit verbundenen Konzeptionen der menschlichen Seele ein.

Tuba Işık beleuchtet die Person Muhammads in ihrem Spannungsverhältnis als Gegenstand geschichtlicher Wirklichkeitskonstruktion und theologischer Wahrheitskonstruktion; sie spannt dabei den Bogen von einem stringenten Rückgriff auf das

unter Muslimen bevorzugte essenzialistische Schriftverständnis hin zu Wittgensteins Sprachphilosophie und gelangt so zu einer differenzierten Bewertung der im Islam tradierten prophetischen Traditionen (die so genannte „Sunna“).

Lutz Koch diskutiert die Verhältnisbestimmung von Moral und Religion, vor allem mit Blick auf die Bestimmung vernünftiger Regeln für die Religionskritik und die Religionshermeneutik; er orientiert sich dabei maßgeblich an der Religionslehre Immanuel Kants.

Joachim Kügler entfaltet seinen Diskurs um die Frage von Heiliger Schrift und ihrer Rezeption mit Blick auf auslegungsgeschichtliche, systematische und leserbezogene Aspekte; er versteht sein Referat auch als Beitrag zu einem vertieften Religionsgespräch zwischen Christentum und Islam mit Blick auf das jeweilige Verständnis von Schrift und Hermeneutik.

Fahimah Ulfat ist auf der Suche nach der Genese von Gottesbildern bei muslimischen Kindern; auf diese Spur gebracht haben sie die Merkmale kindlicher religiöser Identitätskonstruktion in der Situation der Erzählung.

Frank van der Velden beleuchtet das Wirkungsgefüge von struktureller und innerer Autorität einerseits und ethischer sowie spiritueller Substanz des Subjekts andererseits in realen Bewährungssituationen; dabei geht er von den Umwälzungen des arabischen Frühlings auf dem Kairoer Tahrir-Platz im Frühjahr 2011 und seinen Auswirkungen auf die pädagogische Situation an einer der größten deutschen Auslandsschulen in Kairo aus.

Wir danken den Referenten, die uns mit ihren Beiträgen zu den Symposien und zu dieser Publikation bereichert haben. Wir danken den Teilnehmern der beiden Tagungen, die uns mit ihrer Freude an lebhafter wie achtsamer Diskussion glücklich gemacht haben. Wir danken unseren Teams, ohne deren exzellente Organisation die Planung und Durchführung der Tagungen nicht möglich gewesen wäre. Und wir danken dem Graduiertenkolleg Islamische Theologie der Stiftung Mercator, das uns bei dieser Publikation unter die Arme greift.

Die Herausgeber

Du und Ich.

Zur anthropologischen Signatur des Korans

Harry Harun Behr

1. Vorrede

„Kami mempunyai semangat tinggi untuk belajar – bukan buat sekolah saja, mala kita mempunyai cita-cita perkembangan kepribadian dirinya sendiri. Untuk menggapai cita-cita semua butuh proses belajar yang lebih dalam lagi dan memiliki wawasan yang luas terhadap dunia.“

Dieser Satz stammt von Ahmad Zaki, einem jungen Indonesier. Die deutsche Bedeutung wird noch verraten. Ahmad lebt mit seiner Familie in Jakarta, im Kampung Bonang. Das ist ein kleines Viertel, das sich zwischen Cikini und Manggarai östlich der Bahngleise erstreckt. Westlich davon liegt das Regierungsviertel Menteng, Hort postkolonialer Romantik mit seinen holländischen Villen, trendigen Läden und Restaurants. In der bedrückenden Enge Bonangs hingegen leben Familien, die sich jeden Morgen aufs Neue fragen, ob sie etwas Richtiges essen werden, oder ob nicht ein weiterer Verzicht dabei hilft, das wenige Geld zusammenzuhalten. Ahmad Zaki leitet dort eine Lerninitiative, die von den Jugendlichen des Viertels selbst ins Leben gerufen wurde. Er ist einer der Kontaktleute vor Ort, der von hier aus unterstützt wird.¹

Ahmad Zaki hat einmal schriftlich zusammengestellt, was die Kids im Viertel am dringendsten brauchen. Vorrangig geht es um Kosten im Zusammenhang mit Bildung. Gemeint sind Schulgeld, Bücher und Schreibmaterial, Computer und ein Internetanschluss, oder die Kosten für Nachhilfe durch Fachlehrer. Einige der jungen Leute haben auf Grund der strukturellen Benachteiligung und der damit verbundenen körperlichen Belastungen größere Schwierigkeiten mit dem Lernen. Besonders mit den kognitiv anstrengenden Fächern wie Mathematik und Fremdsprachen kommen sie nicht so gut zurecht. Schlechte Zähne tragen zur höheren Infektanfälligkeit und zu schulischen Ausfallzeiten bei.

In Ahmad Zakis Brief geht es erwartungsgemäß um Sachposten und Zahlen. Neben allem aber steht dort dieser Satz, der auf maßgebliche Bildungsdimensionen verweist. Hier nun die angekündigte Übertragung ins Deutsche:

„Wir haben eine sehr hohe Motivation zu lernen – nicht bloß für die Schule, nein, wir haben vielmehr das Ziel vor Augen, uns selbst zu entwickeln, in unserer Persönlich-

¹ Siehe dazu die Indonesien-Beiträge in der *Zeitschrift für die Religionslehre des Islam (ZRLI)* 12, 2012; download via www.izir.de.

keit, so wie wir sind. Damit wir dahin kommen, müssen wir noch vertiefter lernen, und vor allem mit mehr Offenheit gegenüber der Welt.“

Was hier zur Sprache gebracht wird, ist nicht so pathetisch wie es zunächst klingt. Ahmad bringt etwas Einzigartiges zum Ausdruck – etwas, das vielleicht zu sehr als gegeben vorausgesetzt wird und das im Zeitalter der Bildungstechnokratie nach und nach ins Abseits zu geraten droht: Gemeint sind das Bewusstsein eines jungen Menschen von sich selbst, die Ahnung eines eigenen inneren Reichtums, den es zu schöpfen und dem es Struktur zu geben gilt – das innere Bild eines Zielgebiets, in das er vorstoßen will. Das alles deutet auf die Gewissheit, dass die Entwicklung des Selbst nicht nur möglich, sondern erstrebenswert ist, und dass die Bildung die Verwirklichung eines menschlichen Wesenskerns bedeutet – und dass Ausbildung zur Einbildung wird, wenn sie nicht an die innere Wahrhaftigkeit adressiert ist.

Es ist nicht einfach nur der Schatten des einstigen geisteswissenschaftlichen Bildungsideals, welcher hier zu Tage tritt, sondern die Art und Weise, in der das geschieht, nämlich gleichsam aus der Froschperspektive, aus dem Blickwinkel von unten nach oben, gegen das gnadenlose soziale Gefälle einer 20-Millionen-Metropole. Und es geht hier auch um den Blickwinkel von innen nach außen, aus der inneren Topografie, der psychischen Weltkarte hin auf die Möglichkeiten konkreter Entwicklung zum Besseren. Und genau das verweist auf etwas Eigenliches des Menschseins.

2. Der entwicklungsfähige Mensch im Koran

Schon in früheren Jahrhunderten blickten muslimische Denkerinnen und Denker auf den Menschen als ein Wesen, das sowohl der Entwicklung bedarf als auch ihrer fähig ist. Dabei begegnete ihnen früher oder später die arabische Vokabel *kamāl* mit ihren zahlreichen Ableitungen. Eine gewisse Berühmtheit in Islamdiskursen mit anthropologischer Signatur hat deshalb die Rede von *al-insān al-kāmil* erlangt, für die immer wieder die Übersetzung „der vollkommene Mensch“ herhalten muss. Die ist indes nicht unproblematisch, weil sie in der Utopie erstarrt. Mit Blick auf exklusivistische Tendenzen in religiös aufgeladenen sozialen Szenarien gehören Querbezüge zur Idee des Vollkommenen womöglich besser doch in den Giftschrank. Schließlich können sie zur Konstruktion des Unvollkommenen als Gegenhorizont zur Vollkommenheit der eigenen Gruppe verführen, und damit zur Ausgrenzung des „Anderen“ aus den Geltungsbereichen ethischer Standards.

Als Konfliktlinie tritt das im Koran in einem in dieser Hinsicht paradigmatischen Redestück zwischen Gott und dem Satan zu Tage, und zwar in Q 17:61–65.² Die Taxonomie der Selbst- und Weltwahrnehmung des großen Widersachers entwickelt

2 Lies „Sure 17, Verse 61 bis 65“; in Klammern sind gelegentlich auch arabische Fachbegriffe der islamischen Theologie angegeben.

sich um die Achse der eigenen Vollkommenheit, in der er sich wähnt. Das satanische Drehmoment entfaltet sich entlang des Irrtums, das unverrückbar und absolut gegebene Momentum der Würde (*karāma*; Q 17:70; siehe auch unten) des Gegenübers ließe sich skalieren und in ein relatives Moment umwandeln. Es ist der Dämon selbst, der den grundlegenden Algorithmus der Dämonisierung verrät, wenn er mit dem Finger auf Adam zeigt und Gott vorhält:

„Schau dir den da an! Und dem hast Du mehr Würde gegeben als mir?“

Aber es gibt noch weitere Verwandte in diesem semantischen Feld des Korans, die sich durch die Ableitungen der unterschiedlichen arabischen Verbalstämme herstellen lassen: Auf den bereits angesprochenen Aspekt der Entwicklung im Sinne von „Reifung“ deutet der Begriff *iktīmāl* hin. Ein Wort wie *istikmāl* hingegen bedeutet so viel wie „eine Sache zum Abschluss bringen“. Die Vokabel *kamāl* meint zwar „Vollkommenheit und Vollendung“, in profaneren Zusammenhängen aber auch einfach nur *body building*. Auch die Wörter *takmīl* und *ikmāl* meinen so etwas wie Vervollkommnung, bieten dabei aber die beiden Mitbedeutungen des „Notwendigen“ und des „Hinreichenden“ an.

Das allerdings erinnert an eine korrespondierende Begrifflichkeit in der Mathematik, nämlich die Unterscheidung zwischen der „notwendigen“ und „hinreichenden Bedingung“. Und tatsächlich geht es bei der Wortgruppe ursprünglich um Zahlen und ihr Verhalten in mathematischen Operationen, im Anschluss daran aber auch um die übertragenen Bedeutungen. So kommt es, dass ein Wort wie *takāmūl* einerseits so viel wie „Summe“ oder „Integral“ bedeuten kann, zugleich aber auch „Ganzheit“ und „Integration“. Das alles passt ganz gut zu Ahmad Zakis Brief, in dem es zwar vordergründig um Zahlen geht, im eigentlichen Sinne aber um die dahinter liegende Frage, was das Menschsein in der Summe eigentlich ausmacht und hervorhebt.

Die Suche nach den Spuren dieser Wortfamilie im Koran lässt den Interpreten am Ende aber etwas ratlos zurück. Die in Rede stehende Wortgruppe kommt dort so gut wie nicht vor, ausgenommen in einigen wenigen Zusammenhängen, die aber nicht recht passen wollen. Andererseits ist es aber auch beruhigend, dass die frühe Religionslehre des Islams und ihre philosophische Durchdringung eben nicht zwangsläufig nur philologisch waren. Nichts gegen die sprachwissenschaftliche Theologie, so lange sich die theologische Auslegung nicht allein wie an einem Gerüst an der lexikalischen Textur des Korans entlang hangelt – ängstlich darauf bedacht, bloß nicht durch eigenes Nachdenken den Absturz zu riskieren. Der Glaube, man könne mittels der sprach- und literaturwissenschaftlichen Analyse so etwas wie eine substanziell objektivierbare Form des Korans als „essenziellem Text“ ermitteln, geht fehl: Die Kunst einer ganzheitlichen Hermeneutik des Korans besteht darin, in seiner geronnenen graphemischen Struktur die in ihm enthaltene autonome Rede zu entdecken, also den Koran gleichsam zur Sprache zu bringen.

"

]00"

]00"

Wird diese Idee der Unmittelbarkeit hinter der Mittelbarkeit wirklich ernst genommen, dann kann nicht a priori verneint werden, dass sich Gott auf den Menschen einlässt und sich seinerseits verändert. Die oben erwähnten positiven Namen Gottes im Islam, die irgendwie auch auf seine wesenhafte Unveränderlichkeit verweisen, scheinen allerdings dagegen zu sprechen. Aber sie sind vermutlich weniger als eine Aussage über die objektive Wirklichkeit Gottes zu verstehen, sondern über die historische Wirklichkeit von Theologie: Sie verweisen offenbar auch auf einen Abwehrreflex gegen übersteigerte Formen der Vermenschlichung Gottes zu Zeiten Muhammads. Keinesfalls jedoch betreibt der Koran die Entmenschlichung Gottes. Womöglich ist es einfach so, dass Gott den Menschen in all seinen Veränderungen umfasst; er selbst verändert sich eben genau darin nicht. Aber er lässt sich auf den Menschen ein; über seine Motive hat er weiter oben ja schon die Engel im Unklaren gelassen.

7. Der lernfähige Mensch im Koran

Damit aber muss notwendigerweise auch die Religion den mit diesen Dynamiken gegebenen Veränderungen unterliegen. Verse wie der eingangs zitierte 5:3 werden zwar gerne so gelesen, als sei der Islam nun fertiggestellt, stabilisiert und damit für alle Zeiten unveränderlich. Aber unter dem Vorzeichen des hier Dargestellten eröffnet sich eine andere Lesart dieses Verses, nämlich eine, die sich nicht damit begnügt, die arabische Vokabel *dīn* mit „Religion“ zu übersetzen, sondern als das, was sie eigentlich bedeutet, nämlich im engeren Sinne „Lebensweise“ und im weiteren Sinne nichts anderes als „das Leben“:

„Jetzt habe ich Euer Leben in Gang gesetzt.“

Das könnte so gelesen werden: Ebenso wie die Erschaffung Adams noch im Gange ist, ist der Islam noch in der Entstehung. Mit Versen wie diesem endet nicht die Genese des Islams, sondern sie nimmt ihren Anfang. So wie der Koran erst durch das Lesen zum Koran wird und nicht als Bündel Papier, so wird auch erst in den hier dargelegten Dynamiken der Islam zum Islam, in seiner Reformulierung hin auf den Menschen in seiner Zeit und auf die ihm gegebene Situation.

Ahmad Zaki hat die Essenz des Islams offenbar verstanden. Ob sie ihm bewusst ist, steht auf einem anderen Blatt. Hier sollte vielleicht erwähnt werden, dass er niemals einen Religionsunterricht besucht hat, sondern er hat seine Lektionen auf der Straße gelernt. Für die hauptberuflichen Pädagogen aber stellt sich nun die Frage, welche Erkenntnisse sich aus dem hier Erörterten für die pädagogische Programmatik und für das religiöse Lernen gewinnen lassen. In der Reduktion auf die Essenz lassen sich vielleicht die folgenden Indikative benennen:

1. Religiöse Erziehung zielt auf die Verwirklichung des Selbst im Sinne des Gegebenen und des darüber hinaus Möglichen.
2. Die persönliche Entfaltung des eigenen Potenzials im Sinne von *iktimāl* erfordert den dafür nötigen Bewegungsraum.
3. Diese Möglichkeit der Bewegung in der realen und der spirituellen Topografie ist die Voraussetzung für die Beweglichkeit im Denken, zum Beispiel mit Blick auf die Bereitschaft zum Perspektivenwechsel.
4. Religiöse Erziehung soll helfen, den Zusammenhang zwischen äußerer Topografie der Welt und innerer Topografie der Domäne zu verstehen und zu nutzen (für den Aspekt der mentalen Präsenz verwendet die islamische Tradition den Begriff *ihsān*).
5. Ungeachtet der systematisch und ethisch fassbaren Gütekriterien des religiösen Lebensweges im Sinne der Spur, die der Mensch aufgreift (*milla*) und des Zieles, das die Religion verfolgt (*ṣirāt, sabīl*), muss Raum bleiben, die persönliche Gangart (*sa'ī*), den eigenen Takt in der Religion zu finden.
6. Religiöse Erziehung muss den Raum geben, sich selbst als Gegenüber zu entwerfen; sie muss hier dem Spielerischen, dem Explorativen Raum geben.
7. Religiöse Erziehung behält im Blick, dass es einen Unterschied gibt zwischen dem wirklichen Gott und der objektiven Wahrheit einerseits und der Rolle, in die Gott schlüpft, und der damit verbundenen subjektiven Dramaturgie von Wahrheit. Letztere ermöglicht aber einen Zugang zu ersterer.
8. Religiöse Erziehung soll auf die innere und äußere Dialektik als Motor der Kommunikation verweisen, was besonders für solche Kompetenzen wichtig ist, die das interreligiöse Gespräch zu guten Ergebnissen führen.
9. Religiöser Unterricht darf ruhig deutlicher als bisher die habitualisierenden Elemente stärken. Erst die Klarheit hinsichtlich der angemessenen religiösen Praxis hilft, die Entlastungsfunktion des Ritus zu nutzen. Das hat auch mit dem Recht der Kinder zu tun, sich vom Ritus tragen lassen zu dürfen. Die ungeerdete Intellektualisierung der Religion im Religionsunterricht führt allein für sich genommen nicht zu tragfähigen Haltungen der Person. Dazu gehört es auch, das Gebet als das unmittelbare Gespräch mit Gott einzuüben (Gebeterziehung).
10. Religiöses Lernen verweist zudem darauf, dass *dīn* im Sinne des persönlichen religiösen Lebensstils der Gestaltung bedarf. Es gibt einen Unterschied zwischen der Religion als Lehre, der Religion in funktionalen Zusammenhängen und der persönlichen Lebensgestaltung.

Lernen und Religion. Vom globalen spirituellen Lernen¹

Martin Engelbrecht

„Sandmännchen, Pippi Langstrumpf,
Hermann Hesse, Annemarie Schimmel,
Mevlana und Kafka“²

1. Globales spirituelles Lernen – (k)ein Widerspruch?

*Globales spirituelles Lernen.*³ Ein Begriff wie dieser dürfte bei vielen religiösen Menschen ambivalente Assoziationen auslösen. Zwar hat der Terminus *Globalisierung* angesichts neuerer und bedrohlicherer Schlagworte wie „Banken-“ oder „Eurokrise“ derzeit weniger Konjunktur als noch vor ein paar Jahren, doch steht er in den Augen vieler nachdenklicher Menschen ungebrochen für einen hochproblematischen Prozess, dessen wirtschaftlichen, ökologischen und ethischen Konsequenzen bis heute unübersehbar sind. Ihre Spiritualität⁴ und ihre religiösen Traditionen bilden für nicht wenige dieser Menschen einen Gegenpol zur Globalisierung. Sie suchen und finden in ihnen Wurzeln. Sie finden einen Ankerplatz, der ihnen Schutz gibt, und einen Kompass, der ihnen Orientierung bietet. (Anders als viele Religionskritiker halte ich das für eine eher vorwärts- als rückwärtsgewandte Haltung.) So dürften die

-
- 1 Für den Titel dieses Aufsatzes und die damit verbundene Anregung zu diesem Text sei Harun Behr gedankt.
 - 2 Antwort, die eine von der Journalistin Hilal Sezgin befragte türkischstämmige Immigrantin auf die Frage nach ihren spirituellen Leitbildern gab. Vgl. Hilal Sezgin, *Typisch Türkin? – Portrait einer neuen Generation*. Freiburg i. Brsg. 2006, 118.
 - 3 Im Rahmen dieser Argumentation soll unter *Lernen* ganz einfach die Aufnahme und Verarbeitung von Information verstanden werden. Die Qualität und das Gewicht der Information spielt in dieser Definition keine Rolle. Es ist also zunächst egal, ob die Information belanglos ist oder existenziell, ob sie angenehm ist oder unangenehm. Es ist zunächst schlicht Information.
 - 4 Als Arbeitsdefinition: Unter *Spiritualität* verstehe ich eine Haltung, die davon ausgeht, dass es so etwas wie eine letzte Wirklichkeit gibt und die den fortgesetzten Versuch unternimmt, sich dieser Wirklichkeit zuzuwenden. Bewusst ist bei dieser Definition die konkrete Gestalt der letzten Wirklichkeit völlig außen vor gelassen. Ob sie immanent oder transzendent gedacht wird, ob personal oder apersonal, ob in irgendeiner Form inkarniert oder nicht, all diese Fragen spielen für das hier vorgetragene Verständnis von Spiritualität keine Rolle. Den Begriff *Religion* verwende ich dagegen wenn irgend möglich nur im Plural und meine damit die Vielfalt der weltweiten Traditionen und Gemeinschaften, die sich selbst als religiös verstehen und die Menschen, die sich einer dieser Traditionen oder Gruppen zuordnen. (Ähnliche Abgrenzungen der beiden Begriffe sind im englischsprachigen Raum mittlerweile weit verbreitet, vgl. beispielhaft Paul de Blot, „Religion and Spirituality“, in: Luk Bouckaert u. a. (Eds.), *The Palgrave Handbook of Spirituality and Business*. Basingstoke/NY 2011, 11–17.

Begriffe „global“ und „spirituell“ in den Augen zahlreicher Menschen eher für einen tiefgreifenden Gegensatz stehen.

Doch es gibt noch andere Wege, diesen Begriff inhaltlich zu füllen. Für die weitere Argumentation definiere ich globales spirituelles Lernen einfach als *die Summe der spirituellen Lernbemühungen aller Menschen auf dieser Erde*. Es gibt weltweit zahllose spirituelle Menschen (beheimatet in den unterschiedlichsten Religionen, aber auch jenseits von ihnen), die auf vielfältige Weise versuchen, sich spirituell weiterzuentwickeln. Ich addiere sozusagen die Lernanstrengungen dieser Menschen auf spirituellem Gebiet und etikettiere die Summe mit dem Begriff *globales spirituelles Lernen*. Dabei lernen diese Menschen nicht nur von Gott (egal, unter welchem Namen), sondern auch voneinander – und das weltweit und über die Grenzen der Kulturen und religiösen Traditionen hinweg. Auch dieses Verständnis von globalem spirituellem Lernen dürfte ambivalente Reaktionen auslösen: Ist das tatsächlich so, und wenn ja, ist das wünschenswert?

Dass es weltweit spirituelles Lernen über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg gibt, ist unbestreitbar. Dass es wünschenswert ist, ist meine persönliche spirituelle Überzeugung. Der folgende Text soll daher als eine spirituelle Argumentation verstanden werden, die sich aber in entscheidenden Punkten auf meine wissenschaftlichen Erkenntnisse und Theorien stützt. Bevor ich mit dieser Argumentation beginne, deshalb noch ein Abschnitt zu meiner spirituellen Position und meiner wissenschaftlichen Grundlage.

2. Spirituelle Soziologen? Gibt es das?

Für Christen und Muslime, die ihre religiöse Tradition an einer Universität hierzulande studieren, ist es selbstverständlich, dass sie sowohl eine persönliche Spiritualität als auch eine wissenschaftliche „Seite“ aufweisen und dass diese beiden Seiten der eigenen Person und Tätigkeit in einer engen Beziehung stehen (freilich in einer hoffentlich gründlich reflektierten). Für mich als Soziologen ist das alles andere als selbstverständlich. Zu sehr werden in den Diskursen meines Faches empirische Wissenschaft und Spiritualität als Gegensätze angesehen, eine Überzeugung, die hierzulande aber auch tief in unserem „gesunden Menschenverstand“ verankert ist.

Dabei verfügt natürlich jeder Wissenschaftler über eine persönliche Weltsicht, ganz egal, ob es sich dabei (unserer herkömmlichen Unterscheidung folgend) um eine religiöse Weltsicht handelt oder nicht. Anders als bei Theolog(inn)en und Religionspädago(inn)en, denen es sozusagen schon von Geschäfts wegen geboten ist, positionell zu denken, ist es in der Soziologie aber Konsens, dass eine fideistische wissenschaftliche Betrachtung von Religion, d. h. eine Perspektive, „die hinter den positiv beobachtbaren Phänomenen der Religion etwas vermutet, das tatsäch-

lich existiert“, unzulässig ist.⁵ Hubert Knoblauch formuliert dagegen die Haltung des „methodologischen Agnostizismus“: „Wissenschaftliche Untersuchungen [...] können nicht entscheiden, ob es Gott, höhere Wesen und transzendente Wahrheiten gibt oder nicht, sondern nur, ob sie von Menschen als wirklich angesehen werden oder nicht.“⁶ Dieser Position schließe ich mich, was das wissenschaftliche Arbeiten betrifft, uneingeschränkt an. Sie besagt aber nicht, dass man als empirischer Wissenschaftler nicht auch von einer spirituellen Position aus argumentieren darf, nur muss sie a) reflektiert und b) sauber von der wissenschaftlichen Argumentation abgegrenzt sein.

Was meine persönliche spirituelle Perspektive betrifft, verstehe ich mich als einen spirituellen Menschen, fühle mich aber nicht an eine bestimmten Tradition oder Gruppierung gebunden.⁷ Meine wichtigste Inspirationsquelle bildet der Tao Te King. In einer über zwanzigjährigen Forschungstätigkeit unter Menschen aus den unterschiedlichsten religiösen Traditionen habe ich die Erfahrung gemacht, dass es in jeder religiösen Tradition und/oder Strömung Menschen mit echter Spiritualität gibt, Menschen, von denen viel zu lernen ist. Gleichzeitig sagt mir diese Erfahrung aber auch, dass es naiv wäre, daraus zu folgern, eine kritische (intra- wie interreligiöse) Auseinandersetzung mit den Aussagen religiöser Traditionen sei unnötig. Ganz im Gegenteil: Sie ist eine absolut unverzichtbare Voraussetzung lebendiger Spiritualität in allen religiösen Traditionen.

]00]"

5 Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*. Berlin-New York 1999, 14.

6 Ebd.

7 Lange Zeit wurden Haltungen wie die meine im europäischen Denken unter dem Begriff „Synkretismus“ verhandelt. Dieser Begriff, der laut dem *Wörterbuch der Philosophie* ursprünglich einen positiven Beiklang hatte, nämlich „die Vereinigung der streitenden Parteien der Kreter gegen einen gemeinsamen Feind“ (Arnim Regenbogen u. a. (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg 2005, 649), erhielt später die Bedeutung einer „kritiklose(n) Vermischung verschiedener philosophischer oder religiöser Systeme“ (ebd.). Die zeitgenössische Religionsforschung prägte dafür einige neue Begriffe wie z. B. religiöser „Bastler“ (vgl. Ronald Hitzler, „Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz“, in: Anne Honer (Hg.), *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*. Konstanz 1999, 351–368 und Ronald Hitzler, „Verführung statt Verpflichtung. Die neuen Gemeinschaften der Existenzbastler“, in: Claudia Honegger u. a. (Hg.), *Grenzenlose Gesellschaft*. Opladen 1999, 223–233). In meiner eigenen Forschungsarbeit habe ich zu zeigen versucht, dass sich statt der viel kritisierten „kritiklosen Vermischung“ bei zahlreichen spirituellen Menschen (theologischen Profis ebenso wie Laien) vielmehr so etwas wie eine kritische Vermischung religiöser Systeme findet (vgl. u. a. Martin Engelbrecht, „Formen des religiösen Unterwegsseins in Zeiten der Globalisierung“, in: Winfried Gebhardt und Ronald Hitzler (Hg.), *Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart*. Wiesbaden 2006, 244–255 und Martin Engelbrecht, „Netzwerke religiöser Menschen – Die Dynamik von Wissensbeständen und Netzwerken religiöser Traditionen zwischen kollektiver Selbstabgrenzung und individueller Wahl“, in: Betina Hollstein und Florian Straus (Hg.), *Qualitative Netzwerkanalyse. Konzepte, Methoden, Anwendungen*. Wiesbaden 2006, 243–266).

Gott und Kind.

Von Urvertrauen und religiöser Sozialisation

Hans-Jürgen Fraas

Was ist religiöse Sozialisation? Jedenfalls kein materiales Sonderangebot im Rahmen der allgemeinen Sozialisation, wie etwa das Spielen eines Instruments oder das Erlernen einer Fremdsprache – Angebote, von denen man Gebrauch machen kann oder auch nicht. Religiöse Sozialisation ist vielmehr eine unabdingbare Dimension der Sozialisation überhaupt. Dabei ist vorausgesetzt, dass „das Religiöse“, die Religiosität sich als eine menschliche Grundhaltung manifestiert, eine Grundhaltung, die grundsätzlich zum Menschsein gehört. Um das deutlich zu machen, bedarf es eines kleinen Umwegs.

Braucht denn der Mensch notwendig Religion? Früher galt das als selbstverständlich. Bis auf geringe Ausnahmen gehörte jeder einer Religionsgemeinschaft an, die Gesellschaft war religiös geprägt, das Leben religiös determiniert, so dass man leicht zu dem Schluss kommen konnte, der Mensch sei seinem Wesen nach religiös, ein *homo religiosus*.

Offensichtlich stimmt das so nicht. Moderne Statistiken belegen, dass eine immer größere Anzahl von Menschen sich als religionslos bezeichnet, mit Religion nichts anzufangen weiß, Religion als überflüssig erachtet. Man kann offensichtlich auch ohne Religion leben. Der „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (Schleiermacher) scheint verloren gegangen zu sein. Besonders gilt das für Menschen aus den ehemals sozialistischen Gesellschaften, die der religiösen Tradition durch staatliche Maßnahmen entfremdet wurden. Religiöse Vorstellungen wurden dort der Lächerlichkeit ausgesetzt und als unverträglich mit einem modernen wissenschaftsorientierten Leben bezeichnet. Aber kann man ohne Verlust auf Religion verzichten? Offensichtlich nicht, wie denn der Sozialismus selbst quasi-religiöse Formen annahm. Aber fragen wir noch etwas tiefer:

Was ist der Mensch? Im biblischen Verständnis, das zusammen mit dem antiken Erbe das abendländische Menschenbild geprägt hat, ist der Mensch ein Bürger zweier Welten. Er gehört einerseits nach den Schöpfungserzählungen des Alten Testaments, durchaus analog zur Evolutionstheorie, zunächst dem Bereich der Natur an, aus Ackererde genommen, zu der er zurückkehren muss, den Stoffwechselprozessen und den Gesetzen der Arterhaltung unterworfen. Das bedeutet Leiblichkeit, Vergänglichkeit, Sterblichkeit.

Aber der Mensch ist zugleich der Natur entfremdet, instinkt-verunsichert, weltoffen (H. Plessner, A. Gehlen u. a.), nicht festgestellt; in seinem Verhalten tun sich

Spielräume auf. Die Instinkt-Verunsicherung zeigt sich zum Beispiel darin, dass der Mensch eine Pause einzulegen vermag zwischen Reiz und Reaktion, zwischen Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung. Hier wird der Raum des personalen Seins, der Raum der Freiheit, der Raum der Werte, der Kultur erkennbar. Der hungrige Hund stürzt sich auf das Futter – der Mensch kann warten, bis alle bei Tisch sind (kommunikative Werte), er kann zuerst den Tisch decken und schmücken (ästhetische Werte), einen Teil des Essensgeldes für Bücher oder einen Theaterbesuch abzweigen (geistige Werte), ein Tischgebet sprechen (religiöse Werte), Teile seiner Nahrung an Hungerige abgeben (soziale Werte).

Damit tritt der Mensch in Distanz zur Natur und zu sich selbst als Triebwesen, er steht sich selbst gegenüber. Das macht ihn zu einem personalen Wesen, zur Person, zum autonomen Subjekt. Das Tier lebt, der Mensch *führt* sein Leben. Er tritt in eine gestalterische Beziehung zu sich selbst (Selbst-Bewusstsein) und zu seiner Umwelt. Für die Ethik ist es wichtig, dass der Mensch niemals nur als „Gegenstand“ (Prostitution), „Menschenmaterial“ (Krieg), „Nummer“ (KZ) oder „Fall“ (Statistik) angesehen wird. Als Körperwesen wird der Mensch gelegentlich nur scheinbar zum Gegenstand, wenn etwa der Chirurg sein Messer oder der Zahnarzt seinen Bohrer oder seine Zange ansetzen. Aber meist spricht der Zahnarzt während der Behandlung auf den Patienten ein, nicht zuletzt um zu zeigen, dass dieser für ihn eben nicht *nur* zwangsläufig Gegenstand, sondern zugleich immer Person ist.

Indem der Mensch sich als Person aus der Umwelt herauslöst und ihr gegenüber tritt, wird er zum Beziehungswesen. Die Beziehung zur Umwelt ist eine dreifache. Sie ist zunächst eine körperlich-gegenständliche. Wenn das Kind sich am Schrank stößt, wird es gleichzeitig sich seines Körpers, also seines Selbst, und des Nicht-Selbst, dessen, was ihm entgegensteht, der Gegenstandswelt bewusst. Das Leben verläuft generell in der Gegenstandswelt, in einer Welt von Gegenständen, die uns umgeben bzw. mit denen wir uns umgeben. Mit den Händen gestalten wir unsere Umwelt – wir orientieren uns, indem wir die Welt *begreifen*. Am Gegenstand, am Objekt gewinnt der Mensch sich selbst als Subjekt; Subjektbewusstsein und Objektbewusstsein entstehen gleichzeitig.

Der erste „Gegenstand“ ist gewissermaßen der eigene Körper. Mit der Beziehung zur eigenen Leiblichkeit beginnt die Kultur als Gestaltungsaufgabe (Körperpflege, Hygiene, Sport, aber auch Haartracht, Kleidung, körperliche Ausdrucksweise wie Körpersprache, Mimik usw.).

Mit der Gegenstandswelt, der wir als Körper selbst angehören, ist die Örtlichkeit verbunden: Wir befinden uns immer irgendwo (auf einem Stuhl sitzend, an eine Säule gelehnt usw.), an einem bestimmten Platz, in einem bestimmten Wohnort, einem bestimmten Land, einer Landschaft, von der wir geprägt sind und die wir prägen. Daraus ergibt sich die Landschafts-, die Raum-, die Wohnkultur, der zu verantwortende Umgang mit der Natur, aber auch mit der Technik.

Die Beziehung ist zweitens eine soziale. Unsere Zuordnung zum mitmenschlichen Du konstituiert unsere Identität: Wir sind immer Kind bestimmter Eltern und später Eltern bestimmter Kinder, Mann dieser Frau bzw. umgekehrt, Schüler dieser Lehrer, Nachbar dieser Nachbarn usw. Und das alles zugleich: Wir leben in einem Beziehungsgeflecht. Das „Ich“ wird durch seine *Rollen* definiert (Rollentheorie E. Goffmans). Die Rollen wechseln in biographisch-zeitlicher Abfolge, vom Kind-Sein zur Elternschaft, vom Lehrer zum Schüler (in mancher Hinsicht bleiben wir lebenslang Schüler, und Kind unserer Eltern bleiben wir auch noch im Alter). Manches ändert sich nach Belieben (Freundschaften, Zugehörigkeit zu Vereinen), manches bleibt (Geschlechtszugehörigkeit, Staatsbürgerschaft). Daraus entsteht die soziale, gesellschaftliche, politische Kultur. Die Systemische Therapie nimmt auf das soziale Eingebunden-Sein des Menschen Bezug, indem sie Erkrankungen immer auch unter ihrem sozialen Aspekt sieht und das soziale Umfeld des Erkrankten in die Behandlung einbezieht.

Die Austauschbarkeit der Rollen führt zur Frage nach dem Träger dieser Rollen: Wer oder was ist der eigentlich, der da sagt: „Das bin ich“, „Das ist *mein* Körper“, wer ist das „Ich“, das diese verschiedenen Rollen spielt? Was ist unsere Ur-Rolle? Es ist die alte Frage: „Ich bin und weiß nicht, wer; ich komm“, weiß nicht, woher; ich geh“, weiß nicht, wohin“. In jedem Fall ist es eine menschliche Grunderfahrung, sich vorzufinden als der, der ich bin; nicht gefragt worden zu sein, ob, wann, wo und als was ich geboren werden will. Friedrich Schleiermacher hat es das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl“ genannt, das für ihn Grund und Anfang aller Religion ist. Denn die Frage nach dem *Möglichkeitsgrund* der menschlichen Existenz verweist auf die dritte, die transzendente, die religiöse Beziehungsebene, die Beziehung zum Umgreifenden, zur Einheit der Wirklichkeit, zu Gott als dem Grund alles Seins, der außerhalb der Kausalkette steht. „Religio“ kann man mit „Rückbindung“ übersetzen, Rückbindung an den Ursprungs- und Gesamtzusammenhang des Seins.

Nun ist ein Verzicht auf die gegenständliche Beziehungsebene undenkbar. Er würde zum Realitätsverlust und zur Orientierungslosigkeit führen. Menschen dauerhaft in einer leeren (Gefängnis-)Zelle zu halten ist unmenschlich und zieht die Reduktion des Person-Seins nach sich. Der Verzicht auf die soziale Ebene ist gleichfalls unmöglich. Wir erleben das heute vielfach an alten Menschen in der Großstadt. Der Mangel an sozialen Kontakten führt zu Vereinsamung und Ich-Verlust. Sie beginnen Selbstgespräche zu führen und spinnen sich in ihre Sonderwelt ein.

Der Verzicht auf die transzendente Ebene dagegen ist gerade im normal verlaufenden Leben offensichtlich zeitweilig möglich, wie viele Zeitgenossen zu bestätigen scheinen (die Störanfälligkeit des alltäglichen Lebens, Ereignisse wie Krieg, Ausbombung, Umsiedlung, Flucht, Vertreibung lassen den Menschen in der Regel vermehrt nach den Voraussetzungen seines Daseins fragen), führt aber auf Dauer zum Verlust eines wesentlichen Aspekts menschlichen Selbst-Verständnisses, eines Aspekts von Humanität, und damit zu Entfremdung, Verzweiflung, Sinn-Verlust.

"

Zwischen Tradition und Innovation. Von der Funktion der Theologie in symbolischen Sinnwelten

Winfried Gebhardt

Jedes Wissen bedarf der Pflege, will es denn bestehen bleiben. Pflegen heißt aber mehr als organisieren oder verwalten, auch wenn jedes Wissen, das bestehen bleiben will, organisiert und verwaltet werden muss. Pflegen heißt vor allem, den Sinn, die Bedeutung und die Relevanz dieses Wissens weiterzugeben, weil jedes Wissen einer neuen Generation zu vermitteln ist, die den ursprünglichen Sinn, die ursprüngliche Bedeutung und die ursprüngliche Relevanz dieses Wissens nicht kennt. Wissen bedarf also – mit anderen Worten – der steten Rechtfertigung. Diese Aufgabe, die Aufgabe der Legitimierung, wie Max Weber und in Anschluss daran Peter L. Berger und Thomas Luckmann sagen, liegt in den Händen sogenannter Experten, die sich mit fortschreitender sozialer Differenzierung zu ‚professionellen Experten‘ weiterentwickeln, also einen mit eigenen Rechten und Privilegien ausgestatteten ‚Berufsstand‘ bilden und diesen auch gegen jede Form von Widerstand verteidigen.¹

Dies gilt auch, und vielleicht sogar ganz besonders, für die Pflege des sogenannten heiligen Wissens, das jeder symbolischen Sinnwelt, also auch jeder Religion, zu Grunde liegt, ja ihren Kern ausmacht. Ganz besonders vor allem deshalb, weil das ‚heilige Wissen‘ – anders als das ‚partikuläre Fachwissen‘ – immer den Anspruch stellt, eine Gesamterklärung der Welt bereitzustellen, also definitiv anzugeben, wie die Welt entstanden ist, welches ihre innere Ordnung ist, welche Stellung und welche Aufgaben der einzelnen Person, aber auch konkreten Gruppen in ihr zukommen und zu welchem Ziel die Geschichte von Mensch und Welt führt. In ‚einfachen Gesellschaften‘ tritt das ‚heilige Wissen‘ vor allem in der ‚naiven‘ Form des Mythos auf und wird verwaltet und gepflegt von Schamanen, Zauberern und Medizinmännern.² Diese gelten dementsprechend auch als erste spezialisierte Rollen, die es in ‚einfachen Gesellschaften‘ gegeben hat.³ Schamane, Zauberer und Medizinmann sind allerdings mehr als nur spezialisierte Rollen. Sie besitzen auch einen Überblick über einen nicht jedem zugänglichen, weil im ‚Transzendenten‘ verankerten Sonderwissensbereich und sind deshalb in der Lage, prinzipielle Lösungen für alltäglich auftretende Lebensprobleme anzubieten und diese auf Einzelfragen beziehungsweise

1 Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Hg. v. Johannes Winkelmann. Tübingen 1976, 122 ff.; Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main 1970, 98 ff.

2 Vgl. Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985.

3 Vgl. Friedrich H. Tenbruck, *Geschichte und Gesellschaft*. Berlin 1986, 272 ff.

Einzelfälle zu applizieren – und dies vor allem deshalb, weil sie in der Regel als charismatisch qualifizierte Ausnahmepersönlichkeiten über ‚privilegierte Informationszugänge‘ verfügen. Damit entsprechen sie voll und ganz den Definitionskriterien für Expertentum, wie sie in der Organisations- und Professionssoziologie aufgestellt wurden.⁴

Zwar sind auch Schamanen, Zauberer und Medizinmänner aufgrund ihrer ‚privilegierten Informationszugänge‘ bis zu einem gewissen Grad bereits ‚professionelle Experten‘, aber ihr Wissen über die ‚Wahrheit des Mythos‘ ist noch nicht weit entfernt von dem, was jeder weiß. Der Abstand zwischen ‚Alltagswissen‘ und ‚professionellem Sonderwissen‘ ist noch gering und bezieht sich in der Regel auf das Wissen über die Technik der Applikation, sei es in Form von kollektiven ‚Initiationsriten‘ oder in Form individueller ‚Seelsorge‘ oder ‚Heilung‘. Erst mit der Entstehung so genannter Buchreligionen entwickelt sich ein professioneller Berufsstand, die schriftkundigen Theologen, denen jetzt die Pflege des ‚heiligen Wissens‘ anvertraut ist. Ihre Aufgabe ist es, Sinn, Bedeutung und Relevanz des ‚heiligen Wissens‘ zu sichern und weiterzugeben, sowie – im Falle innerer oder äußerer Herausforderungen – theoretische Stützkonzeptionen zu entwickeln, die seinen Bestand immer wieder neu rechtfertigen und so garantieren. Tritt letzterer Fall ein – und er tritt fast immer ein – entsteht ein Bereich von ‚professionellem Sonderwissen‘, das sich von dem, was jeder weiß, oftmals weit entfernt und deshalb – anders als das Wissen in ‚einfachen Gesellschaften‘ in der Regel mit der Aura des Geheimnisvollen, weil für den Laien Unverständlichen und deshalb unter Umständen auch Gefährlichen, umgeben ist. Zwar ist auch das ‚heilige Wissen‘ in ‚einfachen Gesellschaften‘ schon umgeben von einer Aura des Geheimnisvollen und Gefährlichen, aber diese Aura bezieht sich weniger auf das Wissen als solches als vielmehr auf den ‚privilegierten Informationszugang‘ der ‚Experten‘, der in der Regel auf außeralltäglichen Erfahrungen beruhte, also rein charismatisch bestimmt und deshalb auch nicht jedem Mitglied zugänglich war.⁵

Über diese Aufgabe oder Funktion der Theologie, insbesondere darüber, welche Optionen ihr bei der Bewältigung dieser Aufgabe zur Verfügung stehen, soll im Folgenden gesprochen werden. Dies geschieht auf einer explizit kultur- und wissens-

4 Vgl. Walter M. Sprondel, „‚Experte‘ und ‚Laie‘. Zur Entwicklung von Typenbegriffen in der Wissenssoziologie“, in: Ders. und Richard Grathoff (Hg.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart 1979, 140–154; Michael Meuser und Ulrike Nagel, „ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion“, in: Detlef Garz und Klaus Kraimer (Hg.), *Qualitativ-empirische Sozialforschung. Konzepte, Methoden, Analysen*. Opladen 1991, 441–471; Ronald Hitzler, „Wissen und Wesen des Experten. Ein Annäherungsversuch – zur Einleitung“, in: Ders., Anne Honer und Christoh Mäder (Hg.), *Expertenwissen*. Opladen 1994, 13–30; Michaela Pfadenhauer, *Professionalität. Eine wissenssoziologische Rekonstruktion institutionalisierter Kompetenzdarstellungskompetenz*. Opladen 2003.

5 Vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 654 ff.; Winfried Gebhardt, *Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens*. Berlin 1994, 34 ff.

soziologischen Grundlage, die – wie aus der bisher benutzten Terminologie schon ersichtlich – weitgehend auf den religionssoziologischen Schriften Max Webers⁶ und der wissenssoziologischen Grundlagentheorie von Peter L. Berger und Thomas Luckmann über *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* ruht.⁷ Angesichts der Komplexität des Themas will ich mich auf drei – meiner Meinung nach wichtige – Bemerkungen über die Aufgabe und Funktion der Theologie beschränken: Ich beginne mit einigen Worten über das grundsätzliche Spannungsverhältnis, das sich im Zuge einer jeden Religionsgeschichte zwischen den Polen von Tradition und Innovation fast ‚zwangsläufig‘ entwickelt, und das jede Form von Theologie zu bearbeiten hat. Ich werde zweitens jene Strategien thematisieren, mit denen jede Form von Theologie versucht, konkurrierenden Arten des ‚heiligen Wissens‘ zu begegnen. Und ich werde mit einigen Anmerkungen über die Herausforderungen schließen, vor denen (gleich welche) Theologie unter den spätmodernen Bedingungen hochgradig individualisierter, global vernetzter und medial gesteuerter Gesellschaften steht.

1. Theologie im Spannungsfeld von Tradition und Innovation

Religion hat nur dann Bestand, so sagt Max Weber, wenn es ihr gelingt, ihre Lehre systematisch festzulegen, also definitiv abzugrenzen, was als ‚heilig‘ gilt und was nicht. Ist diese ‚Festlegung‘ erfolgreich, zeitigt sie zwei Erscheinungen: kanonische Schriften und Dogmen. „Kanonische Schriften enthalten Offenbarungen und heilige Traditionen selbst, Dogmen sind Priesterlehren über den Sinn beider“.⁸ Beide zusammen beschreiben den Bereich des ‚heiligen Wissens‘ einer Religion. Da dieser immer latent gefährdet ist, bedarf er ständiger Pflege, die durch die gelehrten Kenner der kanonischen Schriften und Dogmen, die Theologen, erfolgt. Diese Pflege des ‚heiligen Wissens‘ bewegt sich in der Regel zwischen den Polen des ‚Bewahrens‘ und des ‚Erforschens‘, oder, um es anders auszudrücken, zwischen den Polen der ‚Tradition‘ und der ‚Innovation‘. Um deutlich zu machen, was Tradition und Innovation bedeuten, bediene ich mich eines bekannten literarischen Beispiels: Umberto Ecos berühmter, später verfilmter Roman *Der Name der Rose*. Nur vordergründig handelt es sich dabei um einen Kriminalroman, der im Mittelalter spielt. Im Kern geht es um einen Streit über den Status des ‚heiligen Wissens‘ und um die Kernaufgabe der Theologie – ein Streit, der dann die Ursache mehrerer grausamer und perfider Morde wird. Der Protagonist der Tradition ist der blinde Benediktinermönch Jorge von Burgos, ehemals der Bibliothekar des Klosters, in dem die Morde geschehen. Er vertritt seine Position in einer Predigt vor seinen Mitbrüdern wie folgt:

]00'"

6 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 245–381; vgl. dazu auch: Winfried Gebhardt, „Die Transformation des Religiösen. Religionssoziologie in der Tradition Max Webers“, in: Agathe Bienfait (Hg.), *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*. Wiesbaden 2011, 177–195.

7 Berger, Luckmann, *Konstruktion*.

8 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 279.

Mensch und Gott.

Von islamisch-philosophischen Menschenbildern

Reza Hajatpour

Die Frage „Was ist der Mensch?“ kann unterschiedlich beantwortet werden. Es kommt auf die diversen Aspekte an, wie der Mensch betrachtet wird. Eine anthropologische Betrachtungsweise des Menschen kann insgesamt auf zweierlei Arten illustriert werden: in einer rein „physischen Anthropologie“ und einer „psycho-physischen Natur des Menschen“.¹ Solche Betrachtungen sind auf wissenschaftliche Ergebnisse angewiesen. In der klassischen und mittelalterlichen Philosophie wie auch in den religiös geprägten Weltanschauungen setzte die Analyse des menschlichen Wesens, auch wenn man darunter keine selbständige Wissenschaft verstand, eine idealisierte Anschauung voraus, die den Menschen als Mikrokosmos des Ganzen sah, als ein kleines Universum, als Prototyp des Makrokosmos.

Um zum Wesensgrund des Menschen zu gelangen (vorzudringen), war man methodisch und inhaltlich auf die philosophische Reflexion angewiesen. Denn sobald sich die Frage nach dem Wesen des Menschen auf die *metanaturliche* Ebene zubewegt, erhält die Anthropologie eine ontologische (*onto-kosmische*) Dimension. Es geht hier nicht allein um die Natur und den Zustand, in dem der Mensch sich physisch und psychisch befindet, sondern es geht bei einer onto-kosmischen Betrachtungsweise vielmehr um das Ganze bzw. um eine transzendente Identität, in der die Selbsterfahrung bzw. Selbsterkenntnis von der Seinserfahrung bzw. Seinerkenntnis nicht zu trennen ist.

Sich seine Natur zum Gegenstand der Betrachtung zu nehmen, wie man dies neuzeitlich unter der Anthropologie versteht, bedeutet bei einer onto-kosmischen Vorstellung, dass die Betrachtung des Menschen eng mit der Betrachtung des Kosmos verbunden ist. Wenn der Mensch aber unabhängig von der metanaturlichen Ebene betrachtet wird, kann er entweder Gegenstand der Naturwissenschaft sein oder Gegenstand einer philosophisch-psychologischen Betrachtung. Im klassischen Sinne sind beide als *Natur- und Seelenlehre* miteinander verbunden. In welcher Form auch immer der Mensch sein Wesen zum Gegenstand seiner Anschauung macht, geht dies immer mit einer *Selbstexperimentierung* und *Selbstfundamentierung* einher.

1 Vgl. Wilhelm Wundt, *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig 41906, 83. Bei der physischen Anthropologie findet sie einen Anschluss einerseits an die reine Naturwissenschaft und alle ihr nahestehenden wissenschaftlichen Teildisziplinen und andererseits an die geisteswissenschaftliche Existenzlehre. In einer Anthropologie im Sinne Wundts setzt man Physiologie und Psychologie voraus, um die Natur des Menschen zu erforschen. Eine „physische Anthropologie“ beschäftigt sich dagegen nach Wundt nur mit rein naturwissenschaftlichen und zoologischen Erkenntnissen und gehört ihrem Charakter nach zur Zoologie.

Im geistesgeschichtlichen Kontext ist eine islamische Anthropologie ohne eine ontologische Fragestellung allerdings kaum vorstellbar. Daher richtet sich hier die Aufmerksamkeit in meinen Anmerkungen zu einem philosophischen Menschenbild im Islam auf die menschliche „Selbstkonstituierung“ (Michel Foucault)² im Kontext seiner Transzendentalität.

Damit verbunden ist allerdings ein methodisches Problem. Denn das nach seinem Wesen fragende Subjekt ist der Mensch selbst. Dies setzt ein Vorwissen bzw. ein Bewusstsein über sich selbst voraus, über seine Person als Individuum und Phänomen und über das Ganze, aus dem sein Wesen hervorgeht. Demnach ist ein methodisches Vorgehen erforderlich, in dem sich das Ganze und das Phänomen Mensch verbinden lassen.³ In einem philosophischen Menschenbild müssen daher diese beiden Aspekte in Betracht gezogen werden: der Mensch in seinem Denken, Wollen und Wirken als physisch-geistiges Phänomen in einer Welt, in der er sich selbst erfährt, über sich selbst aussagt und sich selbst transzendiert: d. h. über eine bloße Erfahrungswelt hinausgehend in eine Bewusstseins Ebene, in der der Mensch als *natur- und geisthaftes Wesen* eine doppelte Bindung an die so genannte „metanaturliche Welt“ herstellt.

Das menschliche Wesen im Islam beansprucht aufgrund seiner transzendentalen Bindung einen besonderen Zugang zum Intellekt und zum perfekten Seinszustand. Damit wurde ihm die Möglichkeit zur *Selbstperfektibilität* aus dem Reich des Perfekten mitgegeben. Wenn man im Islam eine „physiologische Anthropologie“ betreiben würde, so wäre sie nichts anderes als die alte Naturphilosophie, wobei man den Geist voraussetzen würde. Ich bemühe mich hier um die Konstruktion einer Anthropologie im Islam, in der der Stellenwert des Menschen auf der Grundlage der Transzendentalitätsvorstellung von seinem Wesen ergründet wird. Gemeint ist damit ein transzendentes Selbstbild von sich im Kontext seiner Endlichkeit. Es geht zum einen um den *Naturzustand* des Menschen und sein Befinden und Wirken in einer konkreten Welt und zum anderen um den Sinn und Zweck seiner natur- und geistesbezogenen Lebensverbundenheit. Unter diesem Aspekt beschäftigen wir uns quasi mit dem Menschen als geschaffenes Wesen, mit seinem existenziellen Zustand in der Naturwelt und dessen Bedeutung für seine Entwicklung.

Dazu gehört das so genannte „Leib-Seele-Problem“, vor allem die Beziehung von Leib und Seele, insofern der Leib die irdische Welt bzw. die materielle Form für die Seele darstellt. Ferner spielt die Seele eine Rolle bei der menschlichen Entwicklung in der Welt, die das Menschliche im Menschen ausmacht und ihn in der Welt leitet.

2 Marcus S. Kleiner, „Apropos Foucault“, in: Ders. (Hg.), *Michel Foucault. Einführung in sein Denken*. Frankfurt am Main 2001, 20. Siehe auch Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt am Main 2000.

3 Vgl. Emerich Coreth, *Was ist der Mensch*. Innsbruck–Wien 1986, 16.

Dem Koran zufolge ist die physische Schöpfung des Menschen abgeschlossen, und zwar in bester Form, und der Mensch wird mit dem Einhauchen des göttlichen Geistes ein *neues* bzw. *anderes Geschöpf*, als er zuvor war. Denn dadurch verwandelte er sich aus einer reinen feuchten Tonmasse bzw. aus einem körperlichen Fötus in ein geistiges Wesen, d. h. zu einem „neuen Menschen“, der bereits mit göttlichem Geist und seelischen und geistigen Fähigkeiten ausgestattet wurde und dem nichts mehr hinzuzufügen ist.⁴ Der Mensch ist (bleibt) quasi so wie er ist „optimal“, und es gibt keinen Bedarf, sich körperlich zu verändern. Unter diesem Aspekt wäre hier zu sagen, dass der *Mensch eine unüberwindbare Natur* ist. Diese Unüberwindbarkeit betrifft jedoch seine Gattung als Mensch. Der Mensch bleibt immer Mensch, wie er als solcher erscheint.

Dennoch ist das Geschöpf Mensch kein statisches Wesen, wie es im philosophischen und mystischen Kontext ausgelegt wird. Bereits Pico della Mirandola (gest. 1494), beeinflusst von den islamischen Philosophen, äußert zu Beginn seines Traktates „Über die Würde des Menschen“, dass es nichts Bewunderungswürdigeres auf dieser irdischen Bühne gebe als den Menschen.⁵ Als Grund für die Würde (diese Würdigung) des Menschen nennt Pico die Einzigartigkeit des menschlichen Wesens, indem es ihm freistehe, über seine Existenz selbst zu bestimmen. Ihm stehe frei zu sein, „was er wünscht, was er will.“⁶ In Anlehnung an die chaldäische Theologie, wobei er einen Perser mit dem Namen Euanthes zitiert, ist der Mensch für ihn „ein Lebewesen von verschiedenartiger, vielgestaltiger und sprunghafter Natur.“⁷ Das menschliche Wesen sei quasi unbestimmt, womit Pico die Idee der Freiheit impliziert.

Diese besondere Qualität seines Wesens verdankt der Mensch dem Sein, das absolut und frei ist, der Eigentümlichkeit und den Entfaltungsmöglichkeiten seiner Seele, die am Seinsakt teilhat (die in den Seinsakt einbezogen ist). Um diese Verbindung von Sein und Seele näher zu erläutern, möchte ich hier kurz auf die Existenzlehre eingehen. In der klassischen Lehre der Ontologie unterscheidet man zwischen dem notwendigen und möglichen Sein. Während Gott notwendigerweise existiert und der Grund alles Seienden ist, gehört die menschliche Existenz zu den möglichen Entitäten, so wie alle anderen Lebewesen, deren Existenzen kontingent sind.⁸

]00!"

4 Vgl. Q 23:12–14.

5 Giovanni Pico Della Mirandola, *Die Würde des Menschen. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt von Baumgarten. Hg. u. eingeleitet v. August Buck.* Hamburg 1990, 3.

6 Ebd., 7.

7 Ebd., 11.

8 Unter dem Begriff Kontingenz („kontingent“) versteht man zunächst, dass etwas nicht notwendig ist, aber möglich. Im Sinne Duns Scotus: Etwas kann sein oder nicht sein. „Kontingent ist das Seiende, dem es aber auch nicht widerspricht, nicht zu sein.“ Vgl. Ludger Honnefelder, *Duns Scotus.* München 2005, 84. Siehe auch Ders., *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus.* Münster 2018, 142.

Der Gesandte Muhammad. Zwischen Vergötterung und Verehrung

Tuba Işık

1. Thematische Einführung

Der Koran bietet durch seinen sprachlichen Bedeutungsreichtum und der daraus resultierenden Bedeutungsoffenheit dem geschulten Leser ambige und heterogene Interpretationsmöglichkeiten. Der Koran behält sich nicht vor, für alle gesellschaftlichen sowie politischen Gegebenheiten eine detaillierte Antwort zu geben und lässt auch Fragen zu den Details religiöser Riten in der Regel unbeantwortet. Allgemein formulierte Anweisungen und in der Formgebung nicht näher bestimmte gottesdienstliche Handlungen (*‘ibādāt*) werden durch die prophetische *Sunna* präzisiert und sind unveränderbar, während die gesellschaftlichen und politischen Bereiche jeweils im Lichte der Gegenwart zu betrachten sind und die zu entwickelnden Regeln sich am Hauptziel der *Šarī‘a*, der Schaffung von Gerechtigkeit, orientieren müssen.

Um diversen Koranversen einen entsprechenden sowie normativen Bedeutungsinhalt zuzusprechen, wurde oft die prophetische Lebensführung, die ich im Ganzen vorab und nicht näher definiert als *Sunna* betitelt, zu Rate gezogen. Nahezu alle frühislamischen Gelehrten betrachteten die *Sunna* als Erklärung bzw. Ausführung (*bayān*) des Korans.¹ Ohne das praktische Vorbild des Propheten wäre, beispielsweise in Bezug auf die für die Gläubigen verpflichtende Pilgerfahrt (*ḥaǧǧ*), die Chronologie der einzelnen Stationen und die ausgeführten Riten ausschließlich anhand der Koranverse, die explizit von der *Ḥaǧǧ* sprechen (vgl. Q 2:158, 196–198; 9:3, 19; 22:27), nicht ersichtlich. In diesem Zusammenhang stellt sich die entscheidende Frage, ob von der prophetischen Vorbildlichkeit in rituellen Inhalten eine generelle Nachahmung bzw. Aneignung der prophetischen Lebensführung abzuleiten ist. Denn wie al-Ġazālī (gest. 505/1111) in seinem ersten rechtswissenschaftlichen Werk schon zu seiner Zeit konstatierte, waren manche Hadith-Gelehrte wie auch fromme Muslime der Ansicht, dass die Gefolgschaft in *allen* Handlungen des Propheten *Sunna* sei.²

Um damit die Fragestellung und insofern auch die Ausgangsfrage dieses Aufsatzes konkret zu formulieren: Was ist unter die prophetische *Sunna* zu fassen und was nicht? Ist die prophetische Vorbildlichkeit auf alle Lebensbereiche konsequenterweise zu übertragen, oder beschränkt sie sich tatsächlich nur auf die religiös-rituelle Dimension des Muslimseins? Dementsprechend gilt es in diesem Aufsatz, die Be-

1 Vgl. Zakī ad-Dīn Ša‘bān, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, § 57. Benghasi 1995.

2 Vgl. *al-Manḥūl min Ta‘līqat al-Uṣūl*. Beirut 1980, 226.

deutung der Sunna für das muslimische Leben erneut zur Diskussion zu stellen. Vorab wird eine aus islamischer Perspektive als Selbstverständlichkeit angenommene Verbindlichkeit der Person Muhammads als Erstinterpret des Koran sowie auch seine Vorbildlichkeit für die muslimische Lebensführung systematisch theologisch und philosophisch zu begründen versucht.

Im deutschsprachigen Raum haben einige Islamwissenschaftler wie Tor Andrea,³ Annemarie Schimmel⁴ oder Tilman Nagel⁵ mit jeweils unterschiedlichen Schwerpunkten in der Argumentation versucht, die Bedeutung des Propheten Muhammad für die Muslime aufzuzeigen. Mit dem vorliegenden Aufsatz soll nun ein neuer Anlauf aus der theologischen Binnenperspektive gewagt werden. Dafür werde ich zwei Argumentationsstränge verfolgen: den koranischen und den traditionellen. Mit dem koranischen Argumentationsstrang ist der Anspruch verbunden, theologisch und philosophisch Muhammads Rolle für den Muslim zu definieren.

Im Anschluss wird im zweiten Strang zunächst die Entstehung jenes Sunna-Verständnisses des Propheten Muhammad (*traditio muhammadi*) in der klassischen Auffassung, entlang eines historischen Abrisses, bündig aufgezeigt. Anschließend soll ein m. E. in Vergessenheit geratenes Verständnis der Sunna in Erinnerung gerufen und lebendig gemacht werden, das mit dem koranischen und dem prophetischen Selbstverständnis wohl eher zu kongruieren scheint als mit der traditionellen. Ich spreche ganz bewusst von „in Vergessenheit geratenes Verständnis“, da schon in den frühislamischen Werken, wie wir in den folgenden Ausführungen feststellen werden, differenzierte Kategorisierungen und Auffassungen in Bezug auf den Inhalt der prophetischen Sunna zu verzeichnen sind.

2. Theologische und philosophische Darlegung

a) Koranische Beweisführung

Die Verbindlichkeit und Autorität Muhammads und seiner Lebensführung wird koranisch u. a. an folgenden Versen festgemacht:

„Sprich Muhammad: Wenn ihr Allah liebt, dann folgt mir. Dann wird euch Allah lieben und euch eure Sünden verzeihen; denn wenn ihr den Rücken kehrt – Allah liebt die Ungläubigen nicht.“ (Q 3:31 f.; vgl. auch Q 24:54; 4:80).

3 Tor Andrea, „Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde“, in: *Archives d'études orientales*, 16. Stockholm 1918.

4 Annemarie Schimmel, *Und Muhammad ist sein Prophet: die Verehrung der Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. München 1989.

5 Tilman Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*. München 2008.

Muhammad ist eine *leuchtende Lampe* (Q 33:45), ein *Warner* (Q 35:22) und ein *schönes Beispiel* (Q 33:21), eine Rechtleitung für die Menschen (Q 7:158). Die Ethik bzw. den Charakter des Propheten beschreibt seine Ehefrau ‘Ā’iṣā als den lebendigen Koran⁶, d. h. Muhammad *lebte* den Koran und das Offenbarte. An einigen weiteren Koranstellen ergeht der göttliche Befehl, Muhammad Gehorsam zu leisten.

„Sag o Prophet: Gebt acht auf Gott und den Gesandten. Und wenn sie sich abwenden wahrlich, Gott liebt nicht jene, welche die Wahrheit leugnen.“ (Q 3:32) und „Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht Gott. Doch wer den Rücken kehrt – Wir haben dich nicht als ihren Aufpasser entsandt.“ (Q 4:80; vgl. auch Q 8:20; 33:70–71).

Einen entscheidenden Koranvers stellt Sura 33, Vers 21 dar:

„Wahrlich, im Gesandten Gottes habt ihr ein gutes Beispiel für jeden, der (mit Hoffnung und Ehrfurcht) dem Letzten Tag entgegenseht und unaufhörlich Gottes gedenkt.“

Diese Koranstelle betont die „schöne Vorbildlichkeit Muhammads“, die als ein zentraler und genereller Aufruf dazu verstanden wurde und wird, Muhammad in der eigenen Lebensgestaltung zu folgen und nachzueifern. Muhammad selbst wird ferner durch eine andere Koranstelle als der Offenbarungsempfänger und -verkünder (vgl. Q 5:67) autorisiert, in seine Nachfolge zu rufen, und weiterhin wird seine Aufgabe als Prophet nicht nur im Sinne eines Verkünders und Rufers zur monotheistischen Kernbotschaft gesehen, sondern eben zu einer Vorbildposition auch in Bezug auf ethisches Verhalten ausgeweitet:

„Und du bist wahrlich von großartigem Charakter.“ (Q 68:4).

Der Koranvers beschreibt Muhammads ethische Vorzüglichkeit (*aḥlāq*), die einen Teil seiner prophetischen Leitbildfunktion bildet.⁷ In diesen Kontext ist ebenso die Überlieferung von ‘Ā’iṣā einzuordnen: „Die Ethik (*aḥlāq*) des Propheten ist der Koran.“⁸ Muhammad ist also derjenige, der als Auserwählter die Gnade Gottes in besonderer Weise erleben durfte, sich vom Wort Gottes bestimmen lässt, es verkündet und lebt.

Nachdem nun der koranische Rahmen skizziert worden ist, dass Muhammad als authentischer Interpret der Offenbarung Gottes eine exzeptionelle Rolle für den Muslim und sein Koranverständnis einnimmt, möchte ich diese Position zugleich ebenso philosophisch mit Ludwig Wittgenstein zu plausibilisieren versuchen.

"

]00!"

6 Abū Dāwūd, *Sunan, Kitāb aṣ-Ṣalah*, Bāb 316, Hn. 1342. Riad 2007.

7 Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-aẓīm*, Bd.6. Beirut 2011, 253; ar-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*; Bd. 11. Beirut 2005, 73.

8 Vgl. Muslim, *Musāfirīn*, Bāb 18, Hn. 139.

Zwischen Moral und Religion

Lutz Koch

Einleitung

Der Titel lautet „Zwischen Moral und Religion“ und nicht umgekehrt. Dieser Titel ist eine These. Er behauptet die Vorgängigkeit der Moral vor der Religion und stellt sich dem entgegen, was man seit Jahrhunderten, wenn nicht sogar seit Moses Zeiten gewohnt war: der Abkunft der Gesetzestafeln vom Berge Sinai. Die These vom Vorrang der Moral stammt aus Kants religionsphilosophischen Schriften. In ihnen wird nicht nur das Verhältnis zwischen Moral und Theologie, nicht nur das Verhältnis der Vielheit der Glaubensformen zur Einheit der Religion geklärt, sondern auch der Maßstab für Religionskritik und Religionshermeneutik bestimmt. Die folgenden Überlegungen gelten diesen Themen; im Kern handelt es sich um eine auf sie zugeschnittene Zusammenfassung der Religionslehre Kants. Sie ist in drei Kapitel gegliedert. Im ersten wird Kants Ableitung der natürlichen bzw. der Vernunftreligion aus der Moral referiert, im zweiten Kapitel Kants Kritik der empirischen Religion mit ihrem Geschichts- bzw. Kirchenglauben und im dritten Kants Anwendung der natürlichen Religion als Interpret der Offenbarungsreligion

1. Die Ableitung der Religion aus der Moral

1.1 Die Unabhängigkeit der Moral von der Religion

Kant hat in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1786)¹ das traditionelle Verhältnis zwischen Religion und Moral umgedreht und insofern auch auf dem Boden der Religionsphilosophie eine ähnliche Revolution vollzogen, wie er sie 1781 in der *Kritik der reinen Vernunft*² („kopernikanische Revolution“) vorgeschlagen hatte. Er hat als Prinzip der Sittlichkeit die *Autonomie*, d. h. die Selbstgesetzgebung der (praktischen) Vernunft herausgestellt (KpV § 8) und damit die theonome Moral als *Heteronomie* (Fremdgesetzgebung) der Vernunft zurückgewiesen. Die Autonomie der Moral hat die doppelte und kaum überschätzbare Konsequenz, dass erstens die Moral nicht aus dem religiösen Glauben folgt, und zweitens der religiöse Glaube sich umgekehrt aus der Moral ergibt. Theologie ist nicht das Fundament der Ethik, sondern umgekehrt enthält die Ethik die Grundlage der Theologie. Sittliche Vernunft ist kein Ausfluss

1 Im Folgenden abgekürzt „KpV“, zitiert nach Bd. IV der sechsbändigen Kant-Ausgabe von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1963.

2 Im Folgenden abgekürzt „KrV“, zitiert nach der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe (Neudruck der 2. Aufl.), Hamburg 1967.

des Glaubens, sondern der religiöse Glaube ist abhängig von der moralisch-praktischen Vernunft. Diese Revolution hat zahlreiche und gewichtige Konsequenzen, u. a. auch für den Religionsunterricht: Er folgt auf den Ethikunterricht und nicht umgekehrt. „Zuerst muß man,“ heißt es in Kants Pädagogik-Vorlesung³, „bei dem Kinde von dem Gesetze, das es in sich hat, anfangen. Der Mensch ist sich selbst verachtenswert, wenn er lasterhaft ist. Dieses ist in ihm selbst gegründet, und er ist es nicht deswegen erst, weil Gott das Böse verboten hat“ (PV, VI, 756). Ferner lesen wir dort: „Man muß aber nicht von der Theologie anfangen. Die Religion, die bloß auf Theologie gebaut ist, kann niemals etwas Moralische enthalten. Man wird bei ihr nur Furcht auf der einen, und lohnsüchtige Absichten und Gesinnungen auf der andern Seite haben, und dies gibt dann bloß einen abergläubischen Kultus ab. Moralität muß also vorhergehen, die Theologie ihr dann folgen, und das heißt Religion“ (a.a.O.). Und noch eine dritte Bemerkung aus der Pädagogik-Vorlesung: „Religion ohne moralische Gewissenhaftigkeit, ist ein abergläubischer Dienst. Man will Gott dienen, wenn man z.E. ihn lobt, seine Macht; Seine Weisheit preiset, ohne darauf zu denken, wie man die göttlichen Gesetze erfülle [...]. Diese Lobpreisungen sind ein Opiat für das Gewissen solcher Leute, und ein Polster, auf dem es ruhig schlafen soll“ (a.a.O., 757). Wer diese Aussagen anzweifelt, weil sie aus einer Kompilation des Herausgebers der Kantischen Vorlesungsnotizen, Rink, stammen, der kann sich an Kants Religionschrift selbst halten (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793⁴): „Was ist nun natürlicher in der ersten Jugendunterweisung und selbst in dem Kanzelvortrage: die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder diese vor jener (wohl gar ohne derselben zu erwähnen) vorzutragen?“ (Rel, IV, 856). Die Antwort lautet: „Die Tugendlehre [...] besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott), die Gottseligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenstande, den wir uns in Beziehung auf unsere Moralität als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks vorstellen“ (a.a.O.).

Von der Religion führt also nach Kant kein Weg zur Sittlichkeit, aber umgekehrt gilt: Von der Moral aus ergibt sich ein Weg zur Religion. Religion ist überhaupt auf Moral gegründet; wenn das nicht der Fall ist, dann ist sie schlicht Aberglaube! Nicht der Zusammenhang von Moral und Religion ist das Problem, sondern die richtige *Ordnung* beider. In dieser Unterscheidung besteht nach Kant „die wahre Aufklärung“! (Rel, IV, 852) Während die Moral *in sich* fundiert ist, ist die Religion hingegen von Moral abhängig. Das folgt aus dem moralischen Autonomieprinzip. Das Ganze kann zusammenfassend durch die folgenden beiden Sätze Kants so ausgedrückt werden: „Moral ist sich vermöge der reinen praktischen Vernunft selbst genug, sie bedarf weder der Idee eines anderen Wesens, um seine Pflichten zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder, um sie zu beobachten“ (Rel, IV, 649). Andererseits gilt: „Moral

3 Im Folgenden abgekürzt „PV“, zitiert nach Bd. VI der sechsbändigen Kant-Ausgabe von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1966.

4 Im Folgenden abgekürzt „Rel“, zitiert nach Bd. IV der sechsbändigen Kant-Ausgabe von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1963.

also führt unumgänglich zur Religion“ (a.a.O., 652). Woraus aber ergibt sich der Übergang von der Moral zur Religion?

1.2 Die Begründung der Religion aus der Moral

Der Weg von der Moral zur Religion ist ein Weg der *Vernunft* zur Religion, und zwar der Weg der *praktischen* Vernunft. Diese Hervorhebung macht von vornherein klar, dass Religion in Vernunft fundiert ist, „ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität, überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden muß, statt finden kann“ (Rel, IV, 847). Die aus der moralisch-praktischen Vernunft sich ergebende Religion ist *Vernunftreligion*, Kant bezeichnet sie auch, einer seit dem 17. Jh. geläufigen Terminologie folgend, als *natürliche* Religion, „natürlich“, weil in der Natur der praktischen Vernunft fundiert. Der Religionsglaube (von dem noch zu sprechen ist) ist daher *Vernunftglaube* oder *moralischer Glaube*, die entsprechende Theologie eine *Rationaltheologie*. In der praktischen Vernunft fundiert und aus ihr sich ergebend ist sowohl die *Gottesidee* als auch der *Antrieb* (Triebfeder) zur Religion (vgl. das obige Zitat aus der Religionsschrift, IV, 649). Beide Momente sind hier im Grundsätzlichen zu betrachten.

Zunächst zur Frage, wie aus der Vernunft die Gottesidee entspringt. Was hat es mit „Gott als Projekt der Vernunft“ auf sich?⁵ Kant hat auf diese Frage zwei Antworten gegeben, eine in der *Kritik der reinen Vernunft*, die andere in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Die Antwort der ersten Kritik läuft auf einen theoretischen Gottesbegriff („Transzendentes Ideal“) hinaus, d. h. auf die Idee eines *ens originarium*, *ens summum* und einer *summa intelligentia*.⁶ Die *Kritik der reinen Vernunft* prüft die entsprechenden Beweise für das Dasein des höchsten Wesens und kommt zu dem negativen Resultat der Nichtbeweisbarkeit der Existenz Gottes, aber auch der Unmöglichkeit eines Beweises seiner Nicht-Existenz (das letztere ist wichtig, weil sonst auch die praktische Gottesidee unmöglich wäre). Das alles gehört noch in die (theoretische) Metaphysik, und zwar in den ersten Teil der *metaphysica specialis*, in die metaphysische Theologie. Von hier aus führt kein Weg zur Religion und zum religiösen Glauben. Allerdings ist durch das negative Resultat ein Hindernis aus dem Weg geräumt, denn wo es ein Wissen um das Dasein Gottes gibt, ist kein Glaube mehr nötig. Daher gilt der Satz aus der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft*: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (KrV, B XXX). Mehr als dieses negative Resultat ist allerdings aus der ersten Kritik nicht zu gewinnen. Anders steht es im Ausgang von der *Kritik der praktischen Vernunft*, deren Lehre von Gott als einem Postulat der praktischen Vernunft zunächst die moralisch-praktische Gottesidee und dann auch den Antrieb, sie zu beherzigen](OO)“

5 Vgl. Ulrich Barth, *Gott als Projekt der Vernunft*. Tübingen 2005.

6 Immanuel Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. Hrsg. von Karl Heinrich Ludwig Pölitz. Leipzig ²1830, reprographischer Nachdruck Darmstadt 1982, 13 f.

Mensch und Schrift. Von der Anthropologie des Textes aus der Perspektive eines katholischen Bibelwissenschaftlers

Joachim Kügler

„In der Heiligen Schrift wird uns das Göttliche so vorgelegt,
wie es Menschen zu tun pflegen.“
Thomas von Aquin (1225–1274)

Vorbemerkung

Da ich kein Islamexperte bin, maße ich mir nicht an, irgendetwas über das Verhältnis zwischen Mensch und Heiliger Schrift in der islamischen Religion zu sagen. Trotzdem sind meine Anmerkungen als Beitrag zum christlich-islamischen Dialog gedacht. Ich spreche über das Eigene in der Hoffnung, dass die islamischen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner in Zustimmung oder Abgrenzung etwas über ihr Eigenes erkennen können. Die Herausforderung durch die moderne Welt und ihre Aufklärungslogik betrifft schließlich alle Religionen gleichermaßen, auch wenn die einzelnen Gruppierungen ganz unterschiedlich mit dieser Herausforderung umgehen. Ich bestimme darüber hinaus meinen Standpunkt als den eines katholischen Exegeten. Wo ich den Eindruck habe, dass das, was ich sage, auch von protestantischen Theologinnen und Theologen geteilt werden kann, vermerke ich das eigens.

1. Historische Gründe für die Entstehung der wissenschaftlichen Bibelexegese

Der Ursprung der modernen Bibelexegese, die meist als *historisch-kritische Exegese* bezeichnet wird, liegt nicht allein, wie viele meinen, im Protestantismus der Aufklärung, sondern auch im französischen Aufklärungskatholizismus des 17. Jh. Es war nämlich der katholische Priester Richard Simon (1638–1712), der das Alte und das Neue Testament historisch-kritisch analysierte und mit seinen Werken der neuartigen Bibelwissenschaft auch gleich ihren Namen gab.¹ Obwohl die Bezeichnung

1 Vgl. z. B. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament. Nouv. éd., augm. d'une apologie générale, de plusieurs remarques critiques, et d'une réponse par un theologien protestant.* Rotterdam 1685 (Nachdruck: Frankfurt 1967).

„historisch-kritisch“ eine kritisch-distanzierte Einstellung zur Bibel suggeriert, stand im Hintergrund der frühen aufklärerischen Bibelwissenschaft eine klare religiöse Verteidigungsabsicht. Das gilt nicht nur für Richard Simon, der allen Anfeindungen – sein Hauptwerk wurde auf kirchliches Betreiben vom König konfisziert – zum Trotz zeitlebens ein kirchentreuer Priester blieb, sondern auch für die meisten anderen Bibelwissenschaftler jener Zeit.

Um dieses Verteidigungsinteresse zu begreifen, muss man sich klarmachen, dass damals der radikale Rationalismus der frühen Aufklärungsphilosophie mehr und mehr den Zeitgeist bestimmte und viele biblische Geschichten als für das neue historische Denken nicht mehr akzeptabel erscheinen ließ – zumindest nicht so, wie sie in den Texten erzählt wurden. Der historisch-kritische Ansatz stellte in diesem geistesgeschichtlichen Horizont einen Versuch dar, die Heilige Schrift und ihre Autorität zu retten, indem man in den biblischen Erzählungen nach dem „historischen Kern“ fragte. Die Alternative wäre gewesen, die Heilige Schrift *insgesamt* als menschliche Fiktion einzustufen. Das wurde von radikalen Bibelkritikern, die die Bibel als religiöse Autorität ablehnten, auch tatsächlich vertreten. Kirchliche Exegeten wie Simon versuchten dagegen, genau diese Alternative zu vermeiden und die Autorität der Heiligen Schrift zu retten, wobei Simon sogar in einer scharf antiprotestantischen Wendung das Sola-scriptura-Prinzip Luthers ablehnte und zu einer Unterscheidung von Offenbarungs*akt* und Offenbarung*text* gelangte, die erst im 20. Jahrhundert vom katholischen Lehramt aufgegriffen wurde und heute auch in der protestantischen Offenbarungstheologie gang und gäbe ist.²

Der Weg der historischen Kritik erscheint im Rückblick als nahezu alternativlos. Zum einen gab es damals kaum einen positiven Begriff von Fiktionalität bzw. Mythos, den man auf die Bibel hätte anwenden können. Die spezifische Wahrheit des Mythos war damals nicht formulierbar. Mythos war ganz im antiken Sinne nur fassbar als das, was „nicht stimmt“. Zum anderen zwang der historische Anspruch des Christentums, das immer mehr sein wollte als bloßer Mythos (im Sinne von menschlicher Projektion ohne Wahrheitsgehalt), geradezu zur historischen Fragestellung.

Ein theologisches Verteidigungsinteresse steht dann auch im Hintergrund der später entstehenden *Literarkritik*, auch Quellenkritik oder Schichtenkritik genannt. Man unterscheidet in den biblischen Texten ältere Textschichten, die man für historisch

2 Vgl. z. B. Siegfried Zimmer, *Schadet Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts*. Göttingen 2007. Zimmer unterscheidet die Autorität Gottes und die Autorität Jesu Christi von der Autorität der Heiligen Schrift und begreift die Bibel als göttliche Offenbarung, insofern sie die Selbstmitteilung Gottes bezeugt. Da dieses Zeugnis in menschlichen Texten erfolgt, sind auch die üblichen menschlichen Methoden zur Analyse dieser Texte anzuwenden. Ganz ähnlich Wolfgang Schoberth, „Fundament ohne Fundamentalismus. Die Bibel im Protestantismus“, in: Joachim Kügler und Werner H. Ritter (Hg.), *Auf Leben und Tod oder völlig egal. Kritisches und Nachdenkliches zur Rolle der Bibel*. FS Robert Ebner (Bayreuther Forum Transit 3). Münster 2005, 137–148.

zuverlässig hält, von später hinzugefügten Legenden. Im Streit um die historische Zuverlässigkeit der Bibel will man so vermeiden, die biblischen Texte insgesamt für historisch unzuverlässig erklären zu müssen.³ Mit entsprechenden Teilungshypothesen versuchte man, die ursprüngliche Wahrheit des wertvollen Alten zu eruieren und so den Konsequenzen der radikalen Bibelkritik zu entkommen. Leider hat das kirchliche Lehramt, besonders auf katholischer Seite, den Verteidigungscharakter des historisch-kritischen Ansatzes nicht recht verstanden, wie man überhaupt mit der Aufklärung und ihren Auswirkungen nicht gut zurechtkam. Bis ins 20. Jh. hat die Kirchenleitung in Rom die historisch-kritische Exegese erbittert bekämpft. Erst 1943 läutete Papst Pius XII. mit seiner Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“⁴ eine Wende ein, indem er feststellte, dass es in der Bibel verschiedene Gattungen mit unterschiedlichen Formen des Wahrheitsanspruches gibt. Darauf und auf die kulturellen Rahmenbedingungen habe die Auslegung Rücksicht zu nehmen. Damit war der Grund für eine kritische Exegese, die sich als Geschichts- und Literaturwissenschaft entwirft, gelegt. Diese Hinwendung zur Moderne wurde dann vom Zweiten Vatikanischen Konzil (11. Oktober 1962 bis zum 8. Dezember 1965) mit der Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“⁵ vollendet.

2. Ist die historische Kritik heute überhaupt noch aktuell?

Heute mag man über die Probleme der Aufklärungstheologen schmunzeln. Zum einen scheint ihr Vertrauen in die Zuverlässigkeit historischer Erkenntnis heute recht naiv. Zum anderen ist ihre Unfähigkeit, die positive Wahrheitsleistung der Fiktion bzw. des Mythos zu erkennen, kulturwissenschaftlich längst überholt – wird doch in der modernen Kulturwissenschaft dem Mythos ein eigener Wahrheitswert zugeschrieben.

Die Frage ist aber, ob das, was zum Entstehen der historisch-kritischen Exegese beitrug, nicht trotz aller geistesgeschichtlichen Veränderungen heute noch aktuell ist. Die Antwort auf diese Frage hängt sehr davon ab, wie man das Verhältnis zwischen Moderne und Postmoderne bestimmt. Versteht man die Postmoderne als Rückgängigmachen der Moderne, dann wird man den kurzen historisch-kritischen Ausflug der Bibelwissenschaft in die Welt der Aufklärung als traurige Verirrung 100“

3 So stellte etwa einer der Väter der Literarkritik im Hinblick auf das Johannesevangelium die These auf, „dass das Buch dem inneren Werthe nach theils ächt sei, theils unächt“ (Alexander Schweizer, *Das Evangelium Johannes nach seinem innern Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht*. Leipzig 1841, 6).

4 Die amtliche deutsche Übersetzung des Lehrschreibens ist online zugänglich unter: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_ge.html.

5 Der amtliche deutsche Text ist online zugänglich unter: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbunm_ge.html.

Das islamische und das subjektive Gottesbild. Von identitätstheoretisch begründeten Diskrepanzen

Fahimah Ulfat

Im folgenden Beitrag wird der Frage nachgegangen, ob das Bild, welches Kinder und Jugendliche muslimischen Glaubens von Gott entwickeln, dem Gottesbild entspricht, welches der *Kalām* aus dem Koran und der Sunna entwirft. Zunächst ist festzustellen, dass der Koran Gott völlig entbildlicht. Er wird durch seine Attribute beschrieben, und nur so ist er vorstellbar. Daher wäre es angemessen, von einer Gottestheorie bzw. von einer Theorie über Gott zu sprechen, die Kinder und Jugendliche entwickeln. Im Beitrag wird daher der Begriff „Gottesbild“ im Sinne einer „Theorie über Gott“ aufgefasst. Um die Frage nach dem Verhältnis von subjektivem und islamischem Gottesbild beantworten zu können, ist es notwendig, aus entwicklungspsychologischer und soziologischer Perspektive die Bedingungen der Entwicklung eines Gottesbildes zu beleuchten. Hier wird der Schwerpunkt auf den Bereich der Identitätskonstruktion gelegt.

1. Zur Konstruktion von Identität

Der Begriff „Identität“ ist äußerst komplex, die Identitätsfrage sehr problematisch und zugleich faszinierend. Es gibt eine Fülle von Identitätstheorien, die zudem stark umstritten sind. Dennoch ist dieses Feld zur Klärung des subjektiven Gottesbildes von Bedeutung, denn die Entwicklung eines Gottesbildes ist abhängig von der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Sinn menschlichen Seins, insbesondere im Hinblick auf die Endlichkeit der menschlichen Existenz. Diese Auseinandersetzung bedingt die Entwicklung einer religiösen Identität, die entweder positiv (glauben) oder negativ (nicht glauben) verläuft (siehe 2.2.). Bei der Entwicklung einer positiven religiösen Identität wird die Antwort auf die Sinn- und Endlichkeitsfrage im Austausch mit Gott (seiner Botschaft) und anderen Gläubigen gesucht.

Das Gottesbild ist folglich abhängig von der (religiösen) Identitätskonstruktion des Einzelnen, die wiederum personale und kollektive Elemente enthält. Zudem ist das Gottesbild aus entwicklungspsychologischer Perspektive auch abhängig von der subjektiven Wissenskonstruktion und Intelligenzentwicklung. Im Folgenden wird das komplexe Themenfeld der Identitätskonstruktionen beleuchtet und Folgerungen zur Konstruktion des Gottesbildes gezogen.

Bei der Frage der Identität geht es, wie Keupp treffend formuliert, um die Frage der „Gleichheit in der Verschiedenheit“¹, um die Selbstverortung des Menschen in seiner sozialen Umwelt, um die Herstellung einer Passung zwischen der inneren und äußeren Welt.

Lars Allolio-Näcke macht deutlich, dass es bei dem Begriff „Identität“ um zwei Ebenen geht, um die personale und die kollektive Ebene. Demnach geht es um die Passung zwischen der inneren Welt, d. h. der Vorstellung vom Ich, und der äußeren Welt, d. h. der Vorstellung vom Wir.

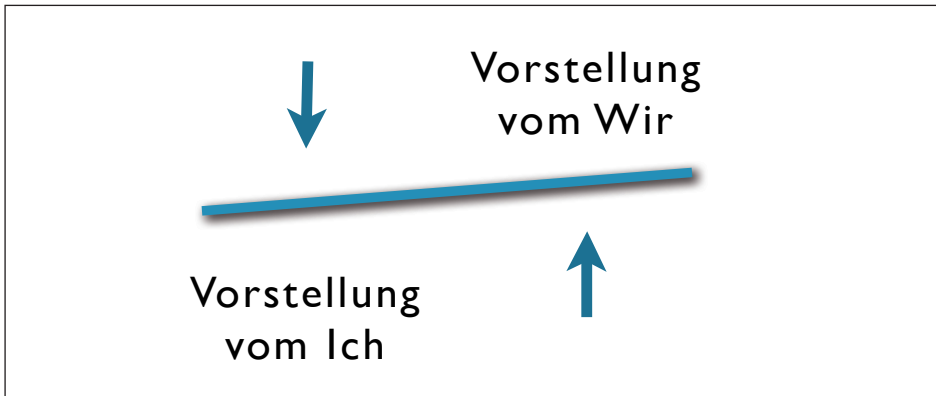


Abbildung 1: Identität als Passung zwischen innerer und äußerer Welt

Zur personalen Identität legt Allolio-Näcke dar, dass sich ein Wandel vollzogen hat von der Theorie Eriksons nach dem Modell „Ein Mensch *hat* Identität“ (am Ende der Adoleszenz) zum Modell „Ein Mensch *gibt sich* Identität(en)“ (Beispiel *Patchwork-Identität* nach Heiner Keupp).² Der Wandel besteht vor allem darin, dass Identitätskonstruktionen nicht mehr von gesellschaftlichen Strukturen bestimmt werden und das Individuum gezwungen ist, eine Identität auszubilden, so dass das Individuum selbst die Konstruktion seiner Identität vornimmt und einen *Willen zur Identität*³ hat. Das Ziel ist Abgrenzung von anderen, Selbstkonstitution und somit Erlangen von Handlungsfähigkeit. Der Wille zur Identität schließt jedoch nicht den Einfluss der sozialen Realität aus. Daher spricht Allolio-Näcke von „doing identity“. Identität entstehe einerseits „als eine Form der Subjektivität“, andererseits „nicht losgelöst von Macht- und Wissensstrukturen“.⁴ Identität wird hier also aus zwei Blickwinkeln

- 1 Heiner Keupp u. a., *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbek bei Hamburg 1999, 28.
- 2 Lars Allolio-Näcke, „Zwischen Person und Kollektiv, Freiheit und Zwang. Beobachtungen zur Identität aus (kultur-)psychologischer Sicht“, in: Alexander Deeg, Stefan Heuser und Arne Manzeschke (Hg.), *Identität. Biblische und theologische Erkundungen*. Göttingen 2007, 239–240.
- 3 Es geht hier nicht um die *freie Wahl*, sondern um den *Willen zur Identität*. Siehe dazu mehr bei ebd.
- 4 Ebd., 243.

betrachtet: als ein adaptiver Prozess und als ein reflexiver Prozess. Fremd-Positionierung und Selbst-Positionieren gehen also Hand in Hand.⁵

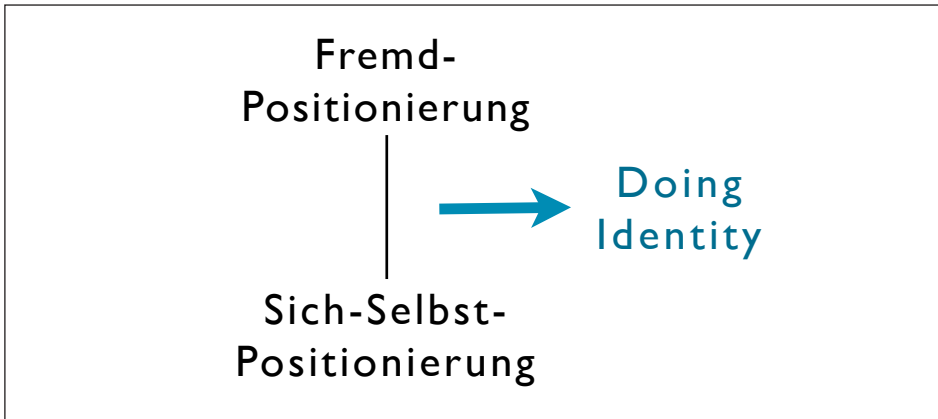
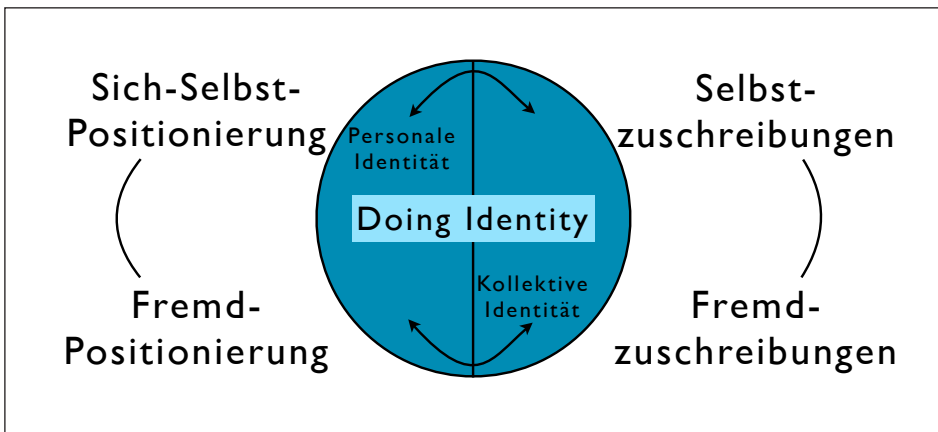


Abbildung 2: Personale Identität als adaptiver und reflexiver Prozess

Auch bei der kollektiven Identität, die hier nicht eingehend betrachtet wird, geht es um das Wechselspiel von Fremd- und Selbstzuschreibungen. Hier existieren nach Jürgen Straub zwei Typen kollektiver Identität; der normierende und der rekonstruktive. Beim normierenden Typus geht es um Merkmalszuschreibungen von außen, beim rekonstruktiven Typus geht es um das Selbstverständnis einer Gruppe. Zwischen beiden Typen besteht ein Zusammenhang.⁶

Weiterhin ist festzustellen, dass auch personale und kollektive Identität sich ebenfalls gegenseitig bedingen und beeinflussen.

"100"



5 Vgl. ebd.

6 Dazu mehr bei Allolio-Näcke, *Zwischen Person und Kollektiv*, 245, 248.

Der Tahrir-Platz im Revolutionsjahr 2011. Vom Ort autonomen ethischen und religiösen Lernens

Frank van der Velden

1. Was ist Autorität? – Wer hat Autorität? Suche nach Orientierung in Abwesenheit der gewohnten Autoritäten

Der folgende Artikel versteht sich als ein theologisch reflektierter Erfahrungsbericht. Er hat die Aufarbeitung einer entscheidenden Lebenssituation zum Thema, welche viele junge ägyptische Muslime und koptische Christen im Jahr 2011 auf dem Tahrir-Platz in Kairo erlebten. Viele dieser jungen Leute haben die Wochen der ägyptischen Revolution und die daran anschließenden langen Monate der innergesellschaftlichen Auseinandersetzung als eine persönliche Initialzündung ins Erwachsenwerden verstanden. Anhand dieser Erfahrungen lässt sich zeigen, wie sie ihr Potential (*kamāl*) erkannten und ausschöpften, indem sie es in den Dialog zur Veränderung der Gesellschaft einbrachten.

Ich möchte an dieser Stelle die islamisch-theologische Analyse von Harry H. Behr in diesem Band aufgreifen, denn dieser Reifungsprozess hatte Folgen für das eigene Idealbild vom Menschen (*al-insān al-kāmil*), nach dem die jungen Leute auf dem Tahrir-Platz sich ausrichteten. Wird Sure 5:3 – „heute vervollkomme ich Euren Glauben“ – dementsprechend existenziell und persönlich verstanden, so stellt sich schnell die Frage, in welchem Verhältnis dazu die überkommenen Autoritäten standen, die normalerweise einen solchen Selbstwertungsprozess anleiten und überwachen oder ihm bestimmte Grenzen setzen und Regeln zuweisen. An dieser Stelle kann keine theologische oder soziologische Definition von Autorität geleistet werden. Vielmehr tritt hier Autorität heuristisch und nach der Erfahrung der jungen Leute auf dem Tahrir-Platz entgegen – als politische und militärische Autorität (*sulṭa*), als religiöse Lehrautorität (*huḡa*) sowie als die Form von Autorität, welche sich durch ihr *standing* auf dem Tahrir-Platz behauptete (*makāna*). Die geschilderte existenzielle Entwicklung zeigte sich in selbständigem Lernen in Auseinandersetzung mit diesen Formen von Autorität. Das Person-Werden äußerte sich in eigenständigem Bezug zu solcher Autorität, und somit auch zur Religion, häufig jenseits der von traditionellen Autoritäten vorgegebenen Wege. In diesem Sinne ist der Tahrir-Platz als existenzieller Lernort beschreibbar, auch des eigenen religiösen Handelns, obwohl – oder vielleicht gerade aufgrund der Bedingung – dass die Januar-Revolution keine explizit religiöse Agenda besaß. Sehr wohl sind dabei aber wichtige persönlichkeitsbildende und in diesem Sinne pädagogische Kompetenzen angesprochen, welche die Funk-

tion der Religion in ihrer anthropologischen Dimension, genauer in der Beziehung von Entwicklung – Beziehung – Lernen betreffen.

1.1 سلطة (*sulṭa*) – die staatliche Autorität

Am einfachsten ist noch die Frage des Verhältnisses zur staatlichen Autorität zu klären, da diese aktiv auf die jungen Revolutionäre reagierte. Wie schauten das alte System und später der Militärerrat aber auf die jungen Eliten? Die jungen Eliten drängten auf Veränderung und wurden notwendigerweise als Gefahr gesehen. Aus Sicht der Revolutionäre verhielt sich die *sulṭa* also ablehnend und bekämpfend. Sie errichtete Mauern in den Straßen der Innenstadt, um Plätze zu schützen und eine Restitution der alten Ordnung herbeizuführen. Schnell ergab sich daher die Frage, welche Orientierung außerhalb des Objektschutzes und der Restitution einer niedergehenden Ordnung der Militärerrat als Autorität eigentlich vorgab. Dabei lässt sich mit Sinn darüber rasonieren, was die veränderte Lebenssicht der jungen Revolutionäre mehr betrieben hat: Die Anwesenheit der militärischen Autorität als potenzieller Gegner oder ihre Abwesenheit als Ordnungsmacht, welche ein Vakuum in der öffentlichen Ordnung zurückließ und die jungen Leute erst recht auf eine Suche nach Orientierung stieß: Woher weiß ich, was in dieser Situation der Orientierungslosigkeit richtig ist zu tun und zu lassen?

1.2 حجة (*ḥuġa*) – die (auch religiöse) Lehrautorität

Im Verlauf der Monate wurde deutlich, dass die Umbrüche des Tahrir-Platzes tief in die eigene Person gingen. Manche und mancher entdeckten in der gemeinsamen Aktion mit Menschen unterschiedlichster Herkunft und religiöser Orientierung für sich selbst ein neues Selbstverständnis als muslimische oder koptische Ägypter. Es darf dabei nicht übersehen werden, dass sich die muslimischen und koptischen Autoritäten Ägyptens – teilweise nach langen Auseinandersetzungen – seit 15 Jahren auf einen stabilen Burgfrieden mit Mubarak geeinigt hatten und nun jede Form der Veränderung als eine Gefährdung dieses Status Quo fürchteten. Die oberste Führung der al-Azhar-Universität brauchte sich unter Mubarak keiner internen islamischen Konkurrenz zu stellen, da Mubarak sowohl die politisch aktive Muslimbruderschaft als auch die salafistische Bewegung abriegelte und selbst die weniger einflussreichen Sufi-Orden zurückdrängte. Die koptische Hierarchie genoss eine stabile öffentliche Position in der Gesellschaft und hatte etliche der für ihre Kirche wichtigen, neuralgischen Punkte in den Jahren vor der Revolution halbwegs zu ihrer Zufriedenheit lösen können: Die als spirituelle Zentren wichtigen Klöster florierten und zahlreiche Kirchenneubauten und –umbauten waren durch eine Änderung des staatlichen Genehmigungsverfahrens im Jahre 2007 ermöglicht worden. Die koptischen Ängste richteten sich daher weniger auf die Person Mubarak als auf die Zeit nach ihm, in der man verstärkte Umtriebe radikaler Islamisten befürchtete, welche bereits an Weih-

nachten 2010 (7. Januar) in Assiut oder im Oktober 2005 in Alexandrien Attentate gegen Kopten verübt hatten. Um den Status Quo aufrecht zu erhalten, hatten daher sowohl die obersten islamischen als auch die obersten koptischen Autoritäten seit Jahren die Devise ausgegeben, dass Ruhe die erste Bürgerpflicht sei. Auf koptischer Seite lief dies zunehmend auf einen selbstverordneten Rückzug aus dem öffentlichen politischen Bereich in eine Parallelgesellschaft hinaus, wo man sich gegen reale oder befürchtete Angriffe abschottete.

Papst Shenouda III. und Großscheich Ahmed al-Tayyib warnten somit unisono vor den Gefahren der Revolution. Sie sahen lange Zeit in der Revolution hauptsächlich die Gefährdung des beschriebenen Status Quo, den sie bewahren wollten, und befahlen Ruhe als erste Bürgerpflicht. Somit ordneten sie auch die eigenen jungen Eliten auf dem Tahrir-Platz in die alten Kategorien einer überkommenen gesellschaftlichen Analyse ein. Die Neugier auf die existenziellen – oder gar auf die theologischen Erfahrungen ihrer eigenen jungen Eliten hielt sich in engen Grenzen. Damit wurden aber auch deren existenziellen neuen Fragen und Erfahrungen nicht beantwortet. Da die obersten religiösen Autoritäten auf dem Tahrir-Platz also nicht präsent waren, fielen sie auch als Orientierungspunkte für ihre eigenen jungen Leute unter den Revolutionären weitgehend aus. Das bereits am Beispiel der staatlichen Ordnungsmacht beschriebene Vakuum an vorgegebener Orientierung und gewohnter Weisungsbefugnis wurde dadurch verstärkt.

Erst nach dem politischen Erfolg gaben die oberen religiösen Autoritäten der Revolution ihren Segen. Bis dahin hatten sie aber bereits viel Kredit bei den eigenen jungen Eliten verspielt, die sich nicht ganz zu Unrecht fragten, was eine religiöse Lehrautorität (*huġa*) oder einen Lehrer, einen Hoca, eigentlich ausmacht. Diese Situation erklärt, wieso die obersten religiösen Autoritäten in Ägypten (teilweise bis heute) keine gemeinsame Sprache mit ihren eigenen jungen Eliten finden können, welche die Revolution durchgefochten haben. Geradezu reflexmäßig wird dabei von den alten Autoritäten die Rückkehr zu gewohnten Interpretationsmustern gefordert, die ein möglichst uniformes Denken und Verhalten unter der Ägide der alten Hierarchien fordern. Die Neugier auf eine neue Öffnung, auf neue gesellschaftliche Koalitionen, auf ein *aggiornamento* in Sozialethik und Theologie – und damit die Neugier auf die Revolutionserfahrung der eigenen jungen Eliten – ist extrem begrenzt und wird zumeist als naives, gefährliches Spiel mit der eigenen Substanz abqualifiziert. Im Prinzip wird damit die Chance vertan, zusammen mit der Muslim diversity – oder Coptic diversity – in den eigenen Reihen flexible Lösungsstrategien zu entwickeln.

[...]

Autorinnen und Autoren

Harry Harun Behr ist Professor für Islamische Religionslehre am Department Islamisch-Religiöse Studien der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Er leitet das Interdisziplinäre Zentrum für Islamische Religionslehre (www.izir.de).

Martin Engelbrecht ist Soziologe, Universität Erlangen-Nürnberg, mit den Schwerpunkten Wissenssoziologie, Methoden empirischer Sozialforschung und Muslimen in gesellschaftlichen Netzwerken.

Hans-Jürgen Fraas ist emeritierter Professor für Evangelische Religionspädagogik an der Ludwig-Maximilians-Universität München mit Schwerpunkt auf Fragen religiöser Sozialisation.

Winfried Gebhardt ist Soziologe an der Universität Koblenz-Landau mit Schwerpunkt Kultursoziologie. Er forscht schwerpunktmäßig zu Fragen der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Menschen.

Reza Hajatpour, Buchautor, muslimischer Theologe und Islamwissenschaftler, ist Professor für Islamisch-Religiöse Studien mit systematischem Schwerpunkt am Department Islamisch-Religiöse Studien der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Tuba İşik ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn. Sie promovierte mit einer Arbeit zum Thema *Muhammad als Gesandter Gottes im Islamischen Religionsunterricht* bei Prof. Dr. Klaus von Stosch.

Lutz Koch ist emeritierter Professor für Allgemeine Pädagogik an der Universität Bayreuth und arbeitet schwerpunktmäßig zur Philosophie Kants.

Joachim Kügler ist Professor für Neutestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg. Er ist Experte in Ägyptologie und forscht zu Fragen von Christologie, Textwissenschaften und im Projekt Bibelwissenschaftliche Afrikaforschung BIAS.

Fahimah Ulfat ist Lehrerin mit Schwerpunkt Islamischer Religionsunterricht und Doktorandin im Graduiertenkolleg Islamische Theologie der Stiftung Mercator. Sie promoviert zur Genese von Gottesbildern und religiösen Selbstentwürfen bei muslimischen Grundschülerinnen und Grundschulern.

Frank van der Velden ist katholischer Theologe und Islamwissenschaftler. Er leitet das Projekt Kooperativer Religionsunterricht Christentum-Islam an der Deutschen Evangelischen Oberschule in Kairo.