

**Sonderdruck aus:**

Rainer Brunner (Hrsg.)

# **Islam**

Einheit und Vielfalt einer Weltreligion

# Inhalt

<b>Vorbemerkung</b> .....	9
<b>Geographie des islamischen Raumes</b> .....	11
<i>Anton Escher</i>	
<b>Anmerkungen zur Geschichte der Islamwissenschaft</b> .....	44
<i>Sabine Mangold-Will</i>	
<b>Geschichte des Vorderen Orients im Überblick</b> .....	57
<i>Lutz Berger</i>	
<b>Muḥammad</b> .....	86
<i>Andreas Görke</i>	
<b>Der Hadith</b> .....	110
<i>Jens Scheiner</i>	
<b>Der Koran</b> .....	132
<i>Nicolai Sinai</i>	
<b>Rationale Theologie</b> .....	167
<i>Sabine Schmidtke</i>	
<b>Philosophie</b> .....	191
<i>Heidrun Eichner</i>	
<b>Bildung und Ethik im Islam</b> .....	210
<i>Sebastian Günther</i>	
<b>Recht I: vormodern</b> .....	237
<i>Christian Müller</i>	
<b>Recht II: Moderne (seit 19. Jh.)</b> .....	258
<i>Mathias Rohe</i>	

<b>Frömmigkeitsvorstellungen im Islam</b> .....	278
<i>Norbert Oberauer</i>	
<b>Sufismus und Volksreligion</b> .....	294
<i>Rüdiger Seesemann</i>	
<b>Die Schia</b> .....	310
<i>Rainer Brunner</i>	
<b>Historiographie</b> .....	338
<i>Konrad Hirschler</i>	
<b>Arabische Literatur</b> .....	349
<i>Beatrice Gründler, Verena Klemm, Barbara Winckler</i>	
<b>Kunst</b> .....	379
<i>Silvia Naef</i>	
<b>Architektur im islamischen Orient</b> .....	396
<i>Lorenz Korn</i>	
<b>Die Naturwissenschaften im Islam</b> .....	413
<i>Ulrich Rebstock</i>	
<b>Politik, Demokratie, Menschenrechte</b> .....	429
<i>Sabine Damir-Geilsdorf</i>	
<b>Wirtschaft und Islam</b> .....	452
<i>Heiko Schuß</i>	
<b>Geschlechterverhältnisse in muslimischen Gesellschaften</b> .....	463
<i>Bettina Dennerlein</i>	
<b>Islam und Nichtmuslime</b> .....	481
<i>Johanna Pink</i>	
<b>Reformismus, Islamismus und Salafismus in der arabischen Welt</b> .....	501
<i>Guido Steinberg</i>	
<b>Islam und abendländische Kultur</b> .....	527
<i>Felix Körner</i>	
<b>Islam in Europa und Amerika</b> .....	550
<i>Albrecht Fuess</i>	

<b>Muslimische Gesellschaften in Afrika</b> .....	574
<i>Roman Loimeier</i>	
<b>Südasiens</b> .....	589
<i>Jan-Peter Hartung</i>	
<b>Südostasiens</b> .....	608
<i>Thoralf Hanstein, Fritz Schulze</i>	
<b>Index</b> .....	629
<b>Umschrift und Aussprache arabischer und persischer Namen und Wörter</b>	657
<b>Autorinnen und Autoren</b> .....	659
<b>Verzeichnis der Karten</b>	
Die islamische Welt: Muslime, relativ und absolut .....	14
Mittlere jährliche Niederschläge und aride Monate im islamischen Raum ....	19
Bevölkerungsdichte und Urbanisierungsgrad im islamischen Raum 2010 .....	22
Detailkarte zur Problematik Wasser im Nahen Osten .....	25
Detailkarte zur Problematik Erdöl und Erdgas im Nahen Osten .....	28
Diagramme zur Problematik Erdöl und Erdgas im Nahen Osten .....	29
Die kolonialen Machtansprüche im islamischen Raum zu Beginn des 20. Jahrhunderts .....	39
<b>Verzeichnis der Abbildungen</b>	
Inschrift, Indien, Agra oder Delhi, 18. Jh. Doha, Museum für islamische Kunst. Foto: S. Naef, 2010 .....	382
Istanbul, Topkapı-Palast, Harem, Wohnräume der Königinmutter, Wanddekoration aus Kacheln mit Inschriften und Blumenmotiven (17. Jahrhundert); Trompe-l'Oeil-Deckenfresko, 18. Jahrhundert. Foto: S. Naef, 2011 .....	384
Weihrauchspender in Vogelform, Iran oder Zentralasien, 12.–13. Jahrhundert, Kuwait, Tareq Rajab Museum. Foto: S. Naef, 2004 .....	385

Wandbild aus Kacheln, Iran, 17. Jahrhundert, Paris, Musée du Louvre. Foto: S. Naef, 2006 .....	386
Maḥmūd Muḥtār, <i>Rückkehr vom Fluss</i> , Ende 1920er/Anfang 1930er Jahre. Kairo, Maḥmūd-Muḥtār-Museum. Foto: S. Naef, 1989 .....	389
Samīr aṣ-Ṣāʿig, Libanon, 1938-, <i>Güte (Niʿma)</i> , Siebdruck, 2004. Genf, Privatsammlung .....	390
Samarkand (Usbekistan), Rigistan-Platz (15.–17. Jahrhundert). Foto: L. Korn ...	402
Ribat-i Šaraf (Iran), Karawanserei (12. Jahrhundert). Foto: L. Korn .....	404
Kairo (Ägypten), Minarett der Moschee Altunbugha al-Maridani (1340). Foto: L. Korn .....	405
Aleppo (Syrien), Madrasat al-Firdaus (1235–41). Foto: L. Korn .....	407
Riyad (Saudi-Arabien), King Faisal Centre for Research mit Moschee (Entwurf Kenzo Tange, 1980). Foto: L. Korn .....	410

# Islam und abendländische Kultur

Felix Körner

## Begegnungen, Auseinandersetzungen, Einflüsse

Wie haben Islam und Abendland aufeinander gewirkt? Die Frage setzt problematische geographische und religionskulturelle Grenzziehungen voraus; und wie kann man geistesgeschichtlich verantwortlich überhaupt von Einfluss oder Herkunft reden? Man denke an den Gebrauch von Perlenschnüren als Gebetshilfe. Die Zuordnung einer Einzelercheinung zu einem bestimmten Herkunftsraum kann vorschnelle Ineinsetzungen vornehmen; etwa von Einzelfund und verbreitetem Brauch, oder von einer Religion mit einer bestimmten Kultur. Man kann oft nur ein Früher-Dort und Später-Hier nachweisen, aber kein Bewirkungsverhältnis. Mit »Einfluss« wird eben eine ganze Reihe höchst unterschiedlicher Zusammenhänge benannt, vom vermutlichen In-der-Luft-Liegen bis zum belegbaren Abschreiben. Außerdem geschieht bei der Begegnung von Kulturen mehr als nur die Übernahme von Errungenschaften. Die Transkodierungs-Forschung erschließt hier begriffliches Neuland. Im Folgenden werden anhand von Textstudien sieben interreligiös-interkulturelle Beziehungsmuster herausgearbeitet: Rezeptionsprozesse können durch Revision oder in der Refutation geschehen, als Reintegration oder Rekonstruktion, zwecks Referenzposition, in der Reaffirmation oder zur Rehabilitation. Allerdings sind die Vorgänge selbst stets sprechender, vieldeutiger und aufschlussreicher als überklare Einordnungen. Im Mittelpunkt der Darstellung stehen daher die Quellen selbst, es handelt sich um arabisch-, persisch-, griechisch-, türkisch- und deutschsprachige Texte des siebten bis 21. Jahrhunderts, um je ein Stück Koran, frühen Kalām und poetische Sufik, um kontroverstheologische Dialogik und Universitätsrhetorik, um deutsch-türkische Exilliteratur und postmoderne Koranexegese.

## 1 Rezeption durch Revision: Koran

An Sure 112 lassen sich mehrere typisch koranische Deutungsvorgänge beobachten und koranauslegende Deutungsmuster erproben. Die Sure lautet in der Nachdichtung Friedrich Rückerts:

- (1) Sprich: Gott ist Einer,
- (2) Ein ewig reiner,
- (3) hat nicht gezeugt, und ihn gezeugt hat keiner,
- (4) und nicht ihm gleich ist einer.

*Kontext Bibel.* Die Sure lässt sich als Widerlegung des arabischen Heidentums verstehen. Aber es bietet sich auch ein anderes Verständnis an. Der erste Vers enthält eine

sprachliche Auffälligkeit. Das Zahlwort in »Gott ist einer« ist nicht das übliche *wāḥid*, sondern das sonst nur in Verneinungen vorkommende *aḥad* (vgl. »anyone«; so auch unten Vers 4). Hier liegt eine Intertextualität vor. Verwiesen ist damit nämlich auf das *šema' Yisrā'el* (Deuteronomium 6,4), in dem Gott ebenfalls am Ende des ersten Satzes als *'aḥād* bekannt wird: Er ist »einer«. Nun weiter: Was das Wort bedeutet, das Rückert mit »ewig reiner« übersetzte, ist bis heute umstritten. Die Vokabel (*šamad*: »massiv«?) wird am besten erklärt als das in der mündlich-arabischen Übersetzungspraxis der Synagoge eingebürgerte Ersatzwort für die alttestamentliche Gottesmetapher »der Fels« (hebr. *šār*). Wenn der Koran schließlich sagt, dass nichts Gott gleiche, erinnert er an ein biblisches Nein: Geschöpfe wollen, aber dürfen nicht sein »wie Gott« (Genesis 3,5); nichts gleicht ihm (Jesaja 40,25: *d-m-h* und *s-m-h*).

*Umakzentuierung.* Die Sure lässt sich also erhellen, wenn sie auf dem Hintergrund der Bibel gelesen wird. Nun ist allerdings weiterzufragen; wer nur aufzeigt, wo sich bereits in der Bibel findet, was dann im Koran steht, übersieht, dass der Koran durchaus eigene Akzente setzt.

Sprich!

Alttestamentlich erteilt der Prophet häufig Gott das Wort: »So spricht der Herr«. Bei dieser biblischen Formel ist noch vorausgesetzt, dass Sprecher vorerst der Mensch ist. Wir kennen biblisch durchaus auch den Befehl »Sprich zu den Israeliten« (etwa Exodus 6,6). Aber selbst hier, wenn Gott der Worterteilende ist, legt die Schrift doch stets einen weiteren Rahmen um den göttlichen Verkündigungsauftrag: Es war zuvor stets ein Erzähler, der die Szene geschildert und von Gott in der dritten Person gesprochen hatte; denn die Einleitung lautete: »Gott redete mit Mose und sprach zu ihm« (Exodus 6,2). Im Koran hat dagegen unmittelbar und durchgängig Gott das Wort. Der Koranwortlaut selbst liefert keinen geschichtlichen Zusammenhang; die Bibel wiederum verortet stets und zitiert dann mitunter Gott. Der Koran will offenbar die überliefernde Mittelbarkeit überwinden und überbieten.

Hat nicht gezeugt, und ihn gezeugt hat keiner.

In Auseinandersetzung mit der biblischen Tradition gelesen, lautet die argumentative Logik wie folgt: Weil Gott qua Gott Ursprung von allem ist, ist er selbst ursprungslos, also niemandes Kind; er steht außerhalb des geschöpflichen Zusammenhangs von Kind- und Elternschaft. Auch die Annahme eines »Sohnes Gottes« ist daher absurd. Gegen die biblische Rede vom Sohn Gottes (Psalm 2,7; Matthäus 3,17 u. ö.) bringt der Koran somit menschliche Logik in Anschlag. Gegen die Heiden setzt die Sure aber gerade biblische Denk- und Ausdrucksweise ein.

Und nicht ihm gleich ist einer.

Der Surenschluss erklärt, dass überhaupt nichts Gott »ebenbürtig« ist. Wörtlich bedeutet der Vers: Gott hat kein Gegenstück. Wir hatten oben das biblische Nein zum geschöpflichen Sein-wie-Gott genannt, das der Koran mitsagt. Nun verläuft in der Bibel selbst aber auch eine Linie, die den Menschen gerade zum »Sein wie Gott« ruft (Levitikus 11,44 etc.). Das greift der Koran nicht auf. Und das Konzil von Nizäa (325 n. Chr.) bekennt Christus als Gott dem Vater »wesensgleich«. Mit »Gott hat keinerlei

Gegenstück« wird offenbar ein solches ebenbildliches und christologisches Denken abgelehnt.

*Deuteronomium*. Mit der Optik, im Koran eine Umakzentuierung der biblischen Tradition zu sehen, kann man das gesamte islamische Gründungsereignis in den Blick nehmen: Im siebten Jahrhundert nach Christus wird von Muḥammad auf der Arabischen Halbinsel eine »Rezitation« vorgetragen, die beansprucht, hiermit komme Gottes Wortmitteilung zur Sprache – der Koran. Bereits für die Motivik des Offenbarungsanspruchs findet man Entsprechungen in der Bibel. Bei genauerer Eingrenzung lässt sich sogar ein einzelnes biblisches Buch benennen, das eine besondere Theologie von prophetischer Wortvermittlung entwirft: das *Deuteronomium*. Bis in die Etymologie hinein kann man eine deuteronomisch-koranische Nähe aufzeigen. Die den *Qurʾān* selbst begründende arabische Wortfamilie *q-r-ʾ* (»rezitieren, lesen«) findet ein Vorbild in Deuteronomium 31,11: die Thora ist den Ohren ganz Israels »vorzutragen« (*q-r-ʾ*). Ein Prophet (*nābiʿ*) wie Mose ist dort 18,18 verheißen – und als solcher wird Muḥammad denn auch koranisch angesprochen (K 66:1, *nabiʿ*). Selbst der bereits erwähnte, in der Rezitation mitzitierte göttliche Verkündigungsauftrag »sag« (*qul*, sureneröffnend 72, 109, 112–114) findet sich deuteronomisch: *ʿmor* (z. B. 5,30). Der Vers, der für das Deuteronomium Quelle seiner Selbstbezeichnung wurde (5,18; in der Septuaginta »δευτερονόμιον« für *mišnat ha-tôrâ*), nennt Schriftbesitz, -lesung und -befolgung als Legitimation des politischen Oberhauptes: geradezu eine Stellenbeschreibung für den Muḥammad Medinas.

*Spätantike*. Die zahlreichen Entsprechungen im Vokabular von Koran und Hebräischer Bibel können auf Entlehnungen hinweisen. Das Umfeld des Koran aber auf das arabische Heiden- und das hebräisch-aramäische Judentum einzuschränken hieße, ihn unterschätzen. Bauwerke bezeichnet der Koran oft mit Worten, die aus dem Lateinischen oder Griechischen stammen: *širāt* (»Straße«) aus spätlateinisch »strata«; *balad* (»Ortschaft«) aus »palatium«: Palast; *qaṣr* (»Schloss, Palais«) aus »castrum«; *burġ* (»Turm«) aus griechisch πύργος. Der sich hier niederschlagende sprachliche Einfluss deutet bereits an, dass der Koran in lebendiger Auseinandersetzung mit der Kulturenviefalt steht, die man Spätantike nennt. Um nur ein inhaltliches Beispiel zu nennen: Dass Gott »unvergleichlich« sei, wie es in Sure 112:4 heißt, betont auch der jüdisch-hellenistische Gelehrte Philo von Alexandrien (st. 40 n. Chr.).

*Zusammenfassung*. Man kann versuchen, den Entstehungsvorgang des koranischen Wortlauts im Innern Muḥammads geschichtlich nachzuzeichnen, übrigens auch wenn man das Verkündete für wahr, ja göttlich hält. Jedenfalls erweist sich der Koran als ein lebendiger Beitrag zu einem vielschichtigen Austausch- und Auseinandersetzungsgeschehen mit abendländischer Beteiligung. Drei unterschiedliche Weisen der Beziehung lassen sich unterscheiden: Die zwangsläufige und unbewusste Mitverwendung von Kulturgut in koranischer Sprech- und Denkweise, das bewusste und ausdrückliche weiterreichende Aufgreifen sowie die Stellungnahme in Ablehnung oder Verteidigung.

## 2 Rezeption in der Refutation: *kalām*

Der Sokrates der platonischen Dialoge überführt häufig Standpunkte seiner Gesprächspartner als unsicher. Diese Überführung heißt ἔλεγχος (wörtlich: »Beschimp-



fung«), lateinisch: *refutatio* – Widerlegung. Der Versuch, die Unrichtigkeit von Behauptungen aufzuzeigen durch den Erweis, dass die Voraussetzungen dafür nicht haltbar sind, bürgert sich ein. Das *Contra ...* oder *Adversus ...*: die *Refutatio* wird in allen Wissenschaftsbereichen zum Denkmuster und Buchtitel. Auch aus den ersten beiden Jahrhunderten der islamischen Theologie wissen wir von gut sechzig Schriften, die sich entsprechend *Naqđ al-...* nennen, sowie von über einhundert, die *ar-Radd ʿalā ...* heißen, also: *Gegen ... beziehungsweise Widerlegung des ...*; und aus dieser Frühzeit sind uns auch ein knappes Dutzend Traktate bekannt, die ihre Absicht schon im Titel führen: *Widerlegung des Christentums (ar-Radd ʿalā n-Naṣārā)*.

Einer der großen Gelehrten des frühen Islams war der Muʿtazilit Abū ʿUtmān ʿAmr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ aus Baṣra (st. 868/9). Sein breites Lebenswerk umfasst neben natur- und sprachwissenschaftlichen auch theologische Schriften, darunter wiederum eine *Widerlegung des Christentums*. Ein Hauptgedankengang daraus soll im Folgenden erschlossen werden.<sup>1</sup> Darin widerlegt Ġāḥiẓ das Christentum mit verschiedenen Strategien. Hier soll beobachtet werden, wie er eine Begründung aushebelt, derzufolge Muslime doch das christliche Glaubensbekenntnis anerkennen könnten. Ansetzen wird er dazu bei der Sicht seines eigenen Lehrers, des muʿtazilitischen Systematikers Ibrāhīm an-Nazzām (st. 845). Im christlich–islamischen Streitgespräch ist seit koranischer Zeit Hauptthema, ob Jesus Gottessohn ist. Ġāḥiẓ antwortet seinen Schülern, die aus den einschlägigen Auseinandersetzungen christliche Gedanken vorgebracht und ihren Lehrer um Klarstellung gebeten haben:

Ihr habt gefragt, was man von ihrem Standpunkt halten soll: Wenn Gott einen Menschen zum Freund nehmen kann, kann er dann auch jemanden zum Sohn nehmen, indem er auf diese Weise zeigen will, wie sehr er ihm gnädig ist und ihn liebt, wie gut er ihn erzieht und bildet und wie hoch er ihn schätzt? Er hat ja ebenso einen Menschen »Freund« genannt, um ihn zu ehren und zu erhöhen und sein besonderes Verhältnis zu ihm deutlichzumachen.

Der koranische Einwand gegen eine Gottessohnschaft lautet ja, dass Gott darüber erhaben sei, sich ein Kind zuzulegen (K 19:35). Dagegen führen christliche Gesprächspartner öfter den Gedanken an, dass »Sohn« ein Hoheitstitel für einen von Gott besonders geschätzten Menschen ist. Denn »Sohn Gottes« sei ganz ähnlich gemeint wie »Freund Gottes«; und »Freund (*ḥalīl*)« ist im Koran tatsächlich Ehrentitel für einen besonders Geschätzten, nämlich für Abraham (K 4:125). Christen wollen also dem Koran entgegenkommen, indem sie einen Zeugungsvorgang aus Gott umgehen. So könnten Muslime doch das Christentum verstehen und gelten lassen. Ġāḥiẓ spricht jetzt zu einem einzeln herausgenommenen Schüler und erinnert an Lehrer Nazzām, der eine solche Deutung des Sohnestitels als korankompatible Ehrenbezeichnung entwickelt hatte:

Du hast gesehen, dass ein gewisser Theologe dies für möglich hält und nicht verwirft, falls man es nicht im Sinne einer Zeugung und des Erwählens einer Gefährtin versteht, sondern nach Art einer Adoption; derart, dass Gott den betreffenden Menschen zu seinem Zögling macht, dessen bevorzugte

1 Ich folge in Übersetzung und Deutung hauptsächlich Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, III/ 397–99, sowie VI/136–40.

Stellung zum Ausdruck bringt und ihm in besonderer Weise Barmherzigkeit und Liebe zukommen lässt.

Er lehrt: Von der Analogie her macht es keinen Unterschied, ob man durch Adoption und Erziehung jemanden als seinen *Sohn* – oder ob man ihn durch Verbundenheit und Liebe als seinen *Freund* ansieht.

Auch Lehrer Nazzām hatte also das bereits in der frühen Koranauslegung beliebte hermeneutische Muster der Entsprechung eingesetzt, nämlich Q : q = N : n; also: Was der Koran für eine bestimmte Sache ausdrücklich regelt, gilt für eine ähnliche dort nicht erwähnte Sache entsprechend. Konkret, »Freund Gottes« heißt: von Gott geliebt; ebenso »Sohn Gottes«. Eine tatsächlich von Christen, wenn auch nicht von den Konzilien, vertretene Christologie ist soeben wie selbstverständlich eingeführt worden: Jesus sei Gottes Sohn, weil adoptiert. Damit ist den koranischen Bedenken gegen göttliche Zeugung Rechnung getragen. – Anschließend führt Ĝāḥiẓ den begründenden Gedankengang seines Lehrers an. Ausgangspunkt ist, dass Gott in jeder Offenbarung bestimmte Nomina für sich selbst verwendet, die »Namen« (*asmāʾ*). So regle Gott, dass die Offenbarungsempfänger diese Wörter als Gottesbezeichnung gebrauchen dürfen, andere nicht.

Nun kehrt Ĝāḥiẓ zum Ausgangspunkt Nazzāms zurück. Grund dafür ist wohl, dass man einwenden könnte: Wenn »Sohn« eine unanstößige Freundschaftsmetapher ist, dann müssten ja auch wir Muslime von Jesus als »Gottessohn« sprechen. Das entkräftete Nazzām, indem er erklärte, verschiedenen Völkern wurden mittels verschiedener Offenbarungstexte verschiedene Gottesbezeichnungen erlaubt; daran hätten sie sich zu halten.

Er lehrte: Die Bezeichnungen wurden so gebraucht, wie sie sinnvoll waren, und je nach der Natur der Völker, auf die sie gemünzt waren.

Der Nazzām in der Darstellung des Ĝāḥiẓ führt das nun aus. Bestimmte Gottesbezeichnungen seien den Muslimen koranisch mitgeteilt und damit erlaubt worden, andere, obwohl fast gleichbedeutend, seien ihnen verboten worden, da sie im Koran nicht vorkommen. Muʿtazilitische Gelehrte folgerten nun aus den vielen fast bedeutungsgleichen Wörtern des Koran und aus Nazzāms Vergleichbarkeitsthese, dass hier eine Verstehensbrücke liege:

Da nun alle diese Bezeichnungen nach seiner Ansicht gleich sind, kann Gott auch einen seiner Knechte ›Sohn‹ nennen, im Sinne einer Erziehung, die keine Pflege wie beim Kind sein muss, und im Sinne der Barmherzigkeit (*rahma*), die nicht von Blutsverwandtschaft (*rahim*) kommen muss.

Nun aber lässt Ĝāḥiẓ alles Zitieren und Referieren hinter sich; er lässt sein eigenes Argument einschlagen. Nazzāms Vergleichbarkeitsthese lehnt er ab.

Denn würde jemand mit einem jungen Hund Mitleid empfinden und ihn aufziehen, so dürfte er ihn nicht ›Sohn‹ und sich nicht dessen Vater nennen. Würde er dagegen ein Findelkind aufnehmen und erziehen, so dürfte er es ›Sohn‹ und sich dessen Vater nennen; denn es ist seinem Sohne gleich, und ihm könnte ein solches Kind geboren werden. Zwischen Hund und Mensch bestehen aber nun keine Blutsbande. Da der Mensch jedoch Gott noch weniger ähnlich ist als ein junger Hund dem Menschen, liegt es umso näher, dass Gott ihn nicht zu seinem Sohne macht und mit sich in Beziehung bringt.

Ġāḥiẓ' Argument gegen seinen Lehrer und gegen einen metaphorisierten Sohn-Gottes-Begriff macht die stillschweigende Voraussetzung ausdrücklich, die in der Gleichstellung von »Sohn Gottes« mit »Freund Gottes« liegt. Ġāḥiẓ überführt damit eine Kompatibilitätserklärung von kirchlicher und koranischer Theologie ihrer Fragwürdigkeit. Sie setzt nämlich voraus, dass eine Ehrenbezeichnung wie »Sohn Gottes« überhaupt auf ein Geschöpf anwendbar sei, und zwar weil irgendeine Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch bestehe. Da aber himmelweite Unähnlichkeit bestehe, sei der Sohnestitel auch klar unzulässig, so Ġāḥiẓ.

Hätte er hiermit aufgezeigt, dass der Schluss vom Freund zum Sohn verbaut ist, wären wir Zeugen einer triftigen Beweisführung. Einen Hund könnte man Freund des Menschen nennen, aber nicht Sohn des Menschen. Doch das ist gar nicht der Gedanke unseres Autors. Er geht viel weiter. Er sagt jetzt, dass die Sohnesbezeichnung in der Gott-Mensch-Beziehung undenkbar sei *wie auch der Freundestitel*. Er tut dies wiederum mit seinem Hunde-Beispiel. Es ist auf dem Hintergrund nahöstlicher Empfindungen gegenüber Hunden zu hören. Man würde einen Hund auch nicht als Freund des Menschen bezeichnen. Darin sind sich Nazzām und Ġāḥiẓ sogar einig. Dieser hatte seinem Lehrer nämlich gesagt, dass »Freund« zwischen Hund und Mensch nicht passe, also erst recht nicht zwischen Mensch und Gott:

Ein Frommer ist Gott weniger ähnlich als ein guter Hund seinem Herrn. Wie also könnte Gott nach deiner Analogie der Freund jemandes sein, der ihm doch in nichts gleicht?

Hier taucht die Verhältnisbestimmung zwischen Schöpfer und Geschöpf wieder auf, wie sie etwa Sure 112 gezeichnet hatte: Nichts gleicht Gott. Nun scheint die Argumentation des Ġāḥiẓ aber über ihr Ziel hinausgeschossen zu sein. Wer behauptet, wegen der Unähnlichkeit zwischen Gott und allem Übrigen sei auch die Bezeichnung »Freund Gottes« verboten, der beweist ja zu viel; sagt doch der Koran, Gott habe sich den Abraham zum »Freund« genommen (K 4:125). Irrt also selbst der Offenbarungstext? Ġāḥiẓ wird natürlich nicht dem Koran widersprechen. Vielmehr wird er sagen, dass das koranische *ḥalīl* gar nicht »Freund« bedeute. Es meine vielmehr »Bedürftiger«. Eine Übersetzungsmöglichkeit ist das auf der Vokabel-Ebene tatsächlich. Allerdings spricht der Verszusammenhang – Abraham wird dort ja als Vorbild gepriesen – gegen dieses Verständnis; außerdem kommt »sich zum *ḥalīl* nehmen« anderswo im Koran eindeutig in der Bedeutung »anfreunden« vor (K 17:73; 25:28), und der biblische Sprachgebrauch legt ebenfalls dieses Verständnis nahe. Auch alt- und neutestamentlich heißt Abraham nämlich »Gottes Freund« (Jesaja 41,8: *ʾōhēbī*; Jakobus 2,23: *φίλος θεοῦ*). So erscheint Ġāḥiẓ' Koranauslegung einigermaßen gezwungen.

Wir haben den Gedankengang eines großen Theologen der islamischen Frühzeit nachvollzogen. Inwiefern ist er Niederschlag interkultureller Begegnungsgeschichte?

*Interreligiös.* Die christlich-islamische Debatte ist hier strenggenommen keine Kulturrebegegnung; denn die christlichen Gesprächspartner nehmen an ihrer arabischen Kultur produktiv teil, und es gab im neunten Jahrhundert keinen Grund, das Christentum als etwas überwiegend Abendländisches zu sehen. Allerdings arbeiteten, etwa an den nestorianischen Hochschulen, Übersetzer, die griechisch-philosophischen Texten eine arabische Rezeption ermöglichten; außerdem finden sich die Themen und Argumente in den west-östlichen Glaubensgesprächen später ganz ähnlich wieder.

*Formal.* Die Freude am Widerlegen und Argumentieren, an der Stringenz des Gedankengangs sowie an der Darstellung von Positionen und Gesprächssituationen trägt den Stempel der antiken Philosophie. Der Aufbau des Begründungsgangs wiederum wird für die scholastische *quaestio* einflussreich: Die *adversarii* kommen ausführlich zum Zug, um schließlich – jetzt heißt es: *dicendum* – mit schlagenden Argumenten zunichte gemacht zu werden.

*Hermeneutisch.* Ġāhiz' Umgang mit dem Korantext hat etwas Rationalistisches: Er unterwirft den Text einem Denkschema – der Analogielosigkeit Gottes – so vollständig, dass sich auch der Wortlaut beugen muss. Die Haltung ist aus der rationalistischen Mythendeutung der klassischen griechischen Philosophie bekannt. Was nicht sein darf, muss anders gemeint sein. Wo allerdings die Griechen seit Theagenes von Rhegion (sechstes Jahrhundert v. Chr.) den Weg der Mythen-Allegorese bahnen, indem sie den Wortlaut der alten Vorlagen für verkehrt halten und umdeuten, geht die rationale Theologie des Islams den Weg philologischer Traditionskritik: der Koran sagt das Richtige, man hat ihn nur bisher falsch verstanden.

*Sprachphilosophisch.* Genau wegen ihrer Gebundenheit an den Text eignet sich für islamische Theologie auch der begriffslogische Ansatz des Aristoteles weniger; diesen interessierte ja in platonischem Fahrwasser die Bedeutung des einzelnen Begriffs, um das bleibende Wesen der Dinge freilegen zu können. Muslime bringen ein anderes Interesse mit: Der einheitsgefährdende Gegner soll widerlegt und der normierende Text mit seinen überraschenden Aussageweisen richtig verstanden werden. Für die frühen islamischen Theologen ist daher erwartungsgemäß die *stoische* Logik die prägendste; denn sie betreibt Aussagenlogik, indem sie sich weniger für den Terminus als für den Satzgehalt interessiert – hier etwa: was heißt »Und sie sagen: ›Gott hat sich ein Kind zugelegt.‹ Gepriesen sei er! Nein!« (K 2:116a), und wie ist das Bekenntnis »Christus ist Sohn Gottes« zu widerlegen? – Die im Ġāhiz-Text zitierte Sicht Nazzāms, dass Gott Wortlaut und Bedeutung der für ihn verwendbaren Bezeichnungen jeweils festlege (*tauqīf*), wahrt die göttliche Verfügungsmacht uneingeschränkt; sie bahnt nominalistische Vorstellungen an. Um Gottes Freiheit sicherzustellen, wird etwa der Franziskaner Duns Scotus (st. 1308) bestreiten, dass es Allgemeinbegriffe gibt: Sie könnten so ja auch Gott binden, der sich dann etwa nach dem Maßstab »das Gute« richten müsste.

### 3 Rezeption als Reintegration: Mystik

Ġalālu d-Dīn-i Rūmī (1209–73) unterrichtete ab 1230/31 wie zuvor sein Vater an der Madrasa zu Konya in Anatolien. Im Jahre 1244 reiste der damals etwa 60-jährige Mystiker Šams-i Tabrīzī durch die Stadt. Zwischen Rūmī und Šams entbrannte sogleich eine innige Freundschaft. Angeregt von dieser neuartigen Begegnung und Beziehung wandelten sich Rūmīs Arbeits- und Denkstil. Er verfasste nun Gedichte, im klassisch-persischen Doppelreim-Schema. So entstand ein umfangreiches mystisches Werk, zum Teil verzückten, zum Teil lehrhaften Gehalts. Nach den Eingangszeilen zu

den gut 25.000 Versen seiner »Geistlichen Doppelreime« *Maṭnawī-i maʿnawī* dichtet Rūmī.<sup>2</sup>

(1,19) Löse die Fessel, sei frei, mein Sohn! – Wie lange willst noch gefesselt bleiben an Silber und Gold?

Dass Reichtum den Menschen bindet, wissen viele geistliche Führer. Der Koran hatte vor der trügerischen Lust auf Besitz gewarnt, unter anderem von »Gold und Silber«. Sie seien nur zur diesseitigen Nutznießung (*matāʿ*) bestimmt; auf die zukünftig-ewige »schöne Einkehr« bei Gott wird koranisch der Blick gelenkt (K 3:14). Rūmīs Warnung ist offen für zwei Deutungen: Er warnt vor dem Besitzvertrauen, das innerlich unfrei und ängstlich macht; oder aber er predigt, über den Koran hinausgehend, Besitzlosigkeit.

(1,20) Wenn du das Meer in einen Krug gießt, – Wieviel davon fasst er? Eine Tagesration!

Das Motiv vom unausschöpfbaren Meer als Zeichen für Gottes Unauslotbarkeit ist weit verbreitet.<sup>3</sup> Eindrucksvoll ist Rūmīs Weiterführung: Was der Krug fasst, ist nicht nur lächerlich wenig; es ist eine »Tagesration«. Für heute reicht also, was der Mensch augenblicklich von Gott zu erfassen mag. Morgen gibt es neue Fragen und neue Antworten. Hier kann eine Intertextualität zum ebenfalls mit der Tagesration zufriedenen *Vater Unser* vorliegen: »Unser tägliches Brot gib uns heute« (Matthäus 6,11). Im Gedichtzusammenhang ist aber noch mehr gesagt. Theologische Erkenntnislehre und asketische Verzichtlehre beleuchten einander. Das Habenwollen führt gerade zum Nichterlangen des Ersehnten, in der irdischen Freiheit wie im Gotteswissen.

(1,21) Der Krug des Auges der Gierigen wird nicht voll, – Solange die Muschel nicht zufrieden ist, füllt sie sich nicht mit einer Perle.

Der eben noch zur Tagesration der Gotteserkenntnis dienende Krug ist nun das rastlos weitersuchende Auge, das sich vor Habgier und Neid keines Anblicks freuen kann. Um dem ehrgeizigen Schüler klarzumachen, dass man nur mit der Haltung des Sichzufriedengebens wirklich weiterkommt, verweist Rūmī auf eine bekannte Vorstellung aus der persischen Dichtung: Die Auster empfängt im Meer einen Regentropfen, den sie dann zur Perle verarbeitet. Der springende Punkt ist: Erst wenn die Muschel das unscheinbare, nun einmal Empfangene annimmt, ohne weiterzugieren, kann das Kostbare zu wachsen beginnen.

(1,22) Wem das Gewand durch eine Liebe zerrissen wurde, – Der ist von Gier und jeglichem Mangel rein.

Im Umgang mit der göttlichen Wirklichkeit ist es umgekehrt, als man erwarten könnte. Eine Liebe (*ʿišq*) zerstört das Kleid des Liebenden. Das lässt die Gier aber nicht erst recht entbrennen, steigert nicht das Besitzenwollen; vielmehr ist dem

2 Ich nehme die Übersetzungen und Kommentare von Nicholson: *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi* und Gramlich: *Islamische Mystik* zu Hilfe.

3 Kany: *Augustins Trinitätsdenken*, S. 306–10; *Enzyklopädie des Märchens*, I, 1017–19. Auch im Falle des Augustinus wird zum Teil der Gedanke überliefert, für das ganze Meer sei doch das Becherlein zu klein: *breve vasculum*, (*Patrologia Latina* XXXIII, 1123, zit. nach Kany).

Liebenden mit der letzten Habe nun auch die Habsucht genommen. Nackt steht er da, jedoch nicht begehrllich, sondern gereinigt. Das Gewand erweist sich so – statt als Schmuck – als Schleier, der die Beziehung der Liebenden behinderte. Fällt es weg, sieht der Suchende Gott unmittelbar; und im Erblicken des Geliebten geschieht auch die Reinigung. Er steht vor Gott ohne Makel, Schande (arabisch *‘aib*). Man kann hier an 1 Johannes 3,2b erinnern: »Wir wissen, dass wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.« Was für den Johannesbrief eine eschatologische Hoffnung ist, verheißt Rūmī dem Schüler für seinen mystischen Weg jetzt. Damit verspricht der Dichter, was auch antike Mysterienkulte und Gnosis in Aussicht stellen: Gottähnlichkeit durch Gottesschau.<sup>4</sup> Zugrunde liegt die Auffassung, dass Anblicken ein Auf- und Übernehmen des Betrachteten ist.

(1,23) Wohlan, o unsere Liebe, die die gute Schwermut bringt, – O Arzt für alle unsere Krankheiten!

Was die Liebe bringt, ist zweideutig. *Saudā*(?) kann für die »Schwarz«-Galle stehen, jenen Körpersaft, den die antike Medizin für die Traurigkeit verantwortlich machte: μελαγχολία (Melancholia). So bedeutet *saudā*(?) denn einerseits »Schwermut«; es kann aber auch »Gewinn« meinen. Beides trifft jedoch zusammen Rūmīs Denken. Die Schwermut selbst ist nämlich wertvoll, weil sie den Menschen auf Gott verweist.

(1,24) O Arznei gegen unseren Stolz und unsere Ruhmsucht, – O du, unser Platon und Galenus!

Galen (Γαληνός) ist der Inbegriff des antiken Arztes (st. zwischen 199 und 216 n. Chr.). Er trug etwa auch eine eigene Melancholie-Lehre vor. Platon ist der Philosoph der Liebe, der im Übrigen seinen Beruf mit einer medizinischen Metapher versieht: Der Sokrates des platonischen *Gorgias* (461a) vergleicht den Philosophen, da es ihm um die – nun seelische – Gesundheit der Menschen geht, mit einem Arzt. Rūmī aber beschwört hier nicht die therapeutische Wirkung eines Lehrers, auch nicht die einer Lehre. Kraft ihrer befreienden Sehnsucht ist es vielmehr die Liebe, die heilt.

(1,25) Der Leib aus Staub erhob sich durch die Liebe über die Sphären, – Der Berg fing an zu tanzen und regte sich hurtig.

An zwei laut Koran in den Himmel emporgestiegene Liebende wird Rūmī hier besonders denken, an Jesus und Muḥammad (K 4:158; 17:1). Dass ein Berg beim Kommen Gottes nicht still bleibt, schildert der Koran ebenfalls (7:143). Tanzende Berge angesichts des Gotteshandelns kennt Psalm 114; Sein Vers 4 verwendet für das Bergetanzen sogar dieselbe Wortwurzel wie Rūmī (hebräisch: *r-q-d* – arabisches Lehnwort im Persischen: *raqṣ*). Der Dichter schildert den Bewegungs- und Freudenausbruch, den die Liebe bewirkt, selbst im scheinbar unbeweglichsten. Wie ein tanzender Berg erscheint dann sicher auch der im langen Gewand wirbelnde Derwisch.

(1,26) Die Liebe, o Liebender, wurde zur Seele des Sinai, – Trunken der Berg, und Mose fiel nieder wie vom Blitz getroffen.

4 »Seliger und Glücklicher, Gott wirst du sein statt eines Sterblichen«: Lamellae Orphicae bei Kern, Otto (Hg.): *Orphicorum Fragmenta*, S. 107, Z. 10; zitiert nach Klauk: *Der erste Johannesbrief*, S. 182.

Das Leblose hat Leben bekommen, wurde liebeserfüllt. Auf Arabisch zitiert Rūmī aus Sure 7:143. Dem zum Leben erwachten Gebirge zum Kontrast sehen wir einen wie tot niederstürzenden Mose. Während im Koran der Sinai zu Staub zerfallen war, ist für den Dichter der Berg »trunken«. Rūmī und viele andere islamische Mystiker nehmen den Weinrausch gern zum Bild für das Verliebt- und Verzücktsein des Gottsuchers. Der Dichter scheint selbst berauscht, so steigert er seine Bildebenen. Nicht genug, dass der Berg von Liebe ergriffen wird, auch für die Liebe wählt Rūmī eine Metapher. Der Berg ist trunken – die Bilder verschwimmen.

(1,27) Wäre ich verbunden mit der Lippe meines Vertrauten, – So würde ich, dem Rohr gleich, so manches erzählen.

(1,28) Wer immer getrennt ist von einem, der die gleiche Sprache spricht, – Der ist ohne Sprache, mögen ihm auch hundert Melodien gehören.

Was sich erst wie ein Kuss anhört – mit der Lippe des andern verbunden – nimmt, wie sich dann erweist, das Eingangsmotiv des *Maṭnawī* wieder auf. Begonnen hatte er nämlich mit dem »Rohr«, vom Schilf getrennt, von dem sich dann herausstellte, dass es Flöte geworden war. Das ganze Gedicht ist damit Musik, der Gesang einer Flöte, die »über die Trennungen klagt« (1,1); der Dichter zeigt sich selbst als Instrument, die Dichtung als Wehklage. Nun aber geht die Klage noch tiefer: Er kann sich nicht verständlich machen, weil nur der Geliebte mit ihm Lippe teilt und Zunge, oder – dasselbe Wort – Sprache. Die Instrumentalmusik wird damit Anzeichen der erbarmungswürdigen Einsamkeit des Dichters, der keine Sprache mehr findet und kein Verständnis. Der Doppelsinn des »geistlich-sinnigen Doppelreimgedichts« (*Maṭnawī-i ma'nawī*) erreicht damit einen neuen Höhepunkt. Rūmī sagt seinen Schülern, dass er ihnen nichts sagen kann; wenn sie ihn verstehen, verstehen sie, dass sie ihn nicht verstehen können.

*Zusammenfassung.* Der mystische Dichter des 13. Jahrhunderts hat mit seinem Doppelreim-Werk eine ganze Welt aufgebaut. Die Leistung Rūmīs lässt sich als neue Integration verstehen. Alt- und Neutestamentliches mit Koranischem zu verbinden, das allein wäre nichts Neues. Der Koran selbst lagert sich ja schon den Schriften an, die er als seine Vorläufer deutet. Auch dass die Antike ausdrücklich und selbstverständlich, etwa mit Platon und Galen, oder zwischen den Zeilen – so in der mysterienkultischen Lehre der Gottesschau – vorkommt, war im Islam längst üblich. Die Muslime in Konya verstanden sich nicht als Neulinge in einer abendländischen Fremdkultur, sondern als rechtmäßige Erben des griechischen Altertums.

Was Rūmī tatsächlich leistete, kann man (i.) im Scharfblick auf jeden Einzelvers erkennen; oder aber, indem man (ii.) den Meister religionssoziologisch kontextualisiert. (i.) Jeder Vers scheint sich zwar seinem Vorredner anzuschließen, baut aber eine neue, überraschende, verkehrte Welt auf. In jeder Zeile möchte man einhalten und einwenden: Das passt ja gar nicht. Aber jedes Mal gelingt es dem Dichter, das scheinbar Unpassende doch noch einzupassen. Der Berg ist trunken, der tausendzeilige Dichter sprachlos, der nackte Liebende ist begierdelos, und dann wieder selbst der Schleier (1,30). Aber alle offenkundige Verrücktheit rückt sich im Gesamt zurecht; Rūmī führt alles immer wieder zu einer großen, wenn auch nicht beruhigenden Lösung. (ii.) Im islamischen Umfeld seiner Zeit betrachtet, steht der Anatolier noch-

mals als schöpferische Integrationsfigur vor uns. Er hat seiner Religion zu neuer Ausdrucksfähigkeit verholfen. Musik und Tanz sind seither keine verweltlichenden Ablenkungen mehr für den Muslim bei seiner Gottsuche; vielmehr sind sie seit Rūmī Ausdrucks-, ja Fortbewegungsmittel auf dem mystischen Weg.

Was Rūmī an Eingliederung gelingt, ist zwar neu, müsste aber nicht überraschen. Seine Leistung beruht nämlich auf einer Grundhaltung des Korans, die man eine natürliche Theologie nennen kann. Der Koran ergeht als korrigierende Bestätigung (*taṣdīq*, K 3:50 u. ö.) alles zuvor Offenbarten, von Adam an und einschließlich arabisch-nichtbiblischer Prophetenfiguren. Es hätte im Islam vor Rūmī gar keines Ausschlusses etwa von Musik und Tanz bedurft; wenn Rūmī Kulturformen der Menschheit in die islamische Lebenspraxis hereinholt, gibt er ihr nur wieder, was ihr nach koranischem Verständnis ohnehin gehörte.

## 4 Rezeption als Rekonstruktion: Debatte

Der zwar politisch fast gänzlich entmachtete, geistig aber überragende byzantinische Kaiser Manuel II. (st. 1425) schildert ausführlich eine interreligiöse Begegnung. Sein Bericht von einer tagelangen Auseinandersetzung des Jahres 1391 mit einem muslimischen Gelehrten ist ein literarisches Glanzstück.<sup>5</sup>

Der Muslim wird als *Muterizes* angedet; das ist die griechische Entlehnung des arabischen *mudarris* (»Lehrender, Doktor«). Der Gelehrte war an einem Religionsgespräch erst nur touristisch interessiert. Doch dann bewegt der Wahrheitsanspruch, den der Kaiser in seinen Darlegungen des christlichen Glaubens aufgestellt hatte, den *Mudarris* in eine lebensentscheidende Beteiligung. Er wird Christ (XXVI.4). Gemeinsam hatten Manuel und der *Mudarris* das zwischen den beiden Religionen Umstrittene auf zwei Fragen eingrenzen können. Beide Male geht es um die »Ökonomie« (XXII.3.13), das heißt um die Logik des Heilsgeschehens. Die eine Frage betrifft die *Vermittlung*: Gott musste die Menschen von sich aus befreien; denn anderswo ist keine Befreiungsquelle. Warum aber sollte diese Befreiung »nicht unmittelbar« geschehen, sondern vermittelt durch das Christusgeschehen? Die andere Frage bezieht sich auf *Veränderung*: Wandelt sich denn Gott nicht und leidet er nicht, wenn der Logos, der Gott ist, Mensch wird und ans Kreuz geht (XXII.3.4)? Der gelehrte muslimische Gesprächspartner fordert Kaiser Manuel nun heraus:

Wenn du klar zeigst, dass, was du behauptest, richtig, vollkommen wahrheitsgebunden und vernünftig ist, dann ist erwiesen, dass ich von diesen Auseinandersetzungen nichts verstehe; dann werde ich dein Schüler und glauben, was du dann darlegst. (XXII.3.6)

Dass der verlangte Aufweis nicht mittels eines klaren Beweises (ἀπόδειξις) gelingen kann, sieht die muslimische Seite ein; Gott sei ja unergründlich. Aber mittels des Wahrscheinlichkeits-Erweises (εἰκός) müsse man doch vorgehen, fordern Freunde des Persers (XXII.3.9). Dagegen führt Manuel nun einen Gedankengang ins Feld, der zwei-

5 Grundgelegt ist die Bearbeitung und Übersetzung von Förstel: Manuel II. Palaiologos, *Dialoge mit einem Muslim*, III/ 133–39.



mal das Wort πίστις für »Glauben« verwendet, das neutestamentlich ja »Vertrauen auf Gott« bedeutet, während es in der griechisch-philosophischen Tradition eine Färbung von »Nichtwissen« hat. Der Perser hatte »glauben« dagegen soeben im Sinne von argumentativem Überzeugtsein verwendet (πεισθήσομαι, XXII.3.6).

Wenn es auf den Glauben und die Erprobung von Geheimnissen ankommt, die über uns hinausgehen und deren bloße Erwähnung uns schaudern lässt, werden wir nicht unbedingt nach Wahrscheinlichkeitsargumenten suchen. Vielmehr werden wir uns auf den unerschütterlichen Felsen des Glaubens stellen und den Wahrscheinlichkeitsbeweis nur zusätzlich gebrauchen. Wenn uns aber das Gesuchte nicht ganz folgerichtig erscheint, wollen wir uns nicht über die Weisheit Gottes ärgern oder sie gar für sträflich halten, weil sie nicht auch uns unnützen Knechten (Lukas 17,10) alle ihre Schatzkammern geöffnet hat. Vielmehr wollen wir unsere Schwäche anerkennen, und uns nicht zu einem Unternehmen ermuntern, das über unseren Kräften liegt. (XXII.3.10)

Manuel vertritt also eine Glaubenshermeneutik der Schwäche. Man kann die Ratio zwar zum helfenden Nachvollzug einsetzen; entscheidend aber ist die Anerkennung, es hier mit der Wahrheit zu tun zu haben, die mich immer übersteigt. Es ist daher vernünftig, nicht allein der menschlichen Vernunft zu trauen.

Daher ist es für vernünftige (νοῦν ἔχων) Menschen nicht vernünftig (εὐλογον), das Gebäude des Glaubenslebens (εὐσέβεια) auf dem Fundament der Wahrscheinlichkeit zu errichten. Ja, sehr wohl können sich auch die besonders Weisen täuschen, wenn sie das Glaubensleben nur im Rahmen von Wahrscheinlichkeit beschreiben. Denn in der Wahrheit ist zwar die Wahrscheinlichkeit mitenthaltend; in dem, was uns wahrscheinlich erscheint, aber nicht immer die Wahrheit. Nun sind die Taten Gottes und noch mehr deren sprachlicher Ausdruck durch Wahrheit ausgezeichnet; daher dürften sie durch ihren hell leuchtenden Wahrheits-Glanz die Strahlen der Wahrscheinlichkeit zurecht überstrahlen und somit dunkel dastehen lassen. (XXII.3.12)

Damit hat Manuel eine eindrucksvolle erkenntnistheoretische Haltung eingenommen. Der christliche Glaube gründe sich auf die Wahrheit, die sich in Gottes Geschichtstaten (τὰ τῷ Θεῷ πεπραγμένα) und deren Wortbezeugung (τὰ περὶ τούτου θεολογούμενα) zeige. Die Wahrheit müsse den Menschen daraus selbst ansprechen. Manuel vertritt also weder ein fideistisches »man muss es halt glauben« noch ein rationalistisches »ich kann es beweisen«. Vielmehr hält er es mit einem auf Geschichts- und Wortereignis gegründeten »man kann von der Wahrheit getroffen werden«. Damit hat der Kaiser eine entschieden andere Position bezogen als die islamische Mehrheitstheologie. Diese geht ja von einer natürlichen Aufweisbarkeit des rechten Glaubens aus. Manuel fährt unmittelbar fort:

Wenn ihr dem zustimmt, bleibt mir noch, nun mit der Erörterung des Heilsgeschehens zu beginnen; und zwar wird man wohl zunächst damit anfangen müssen, dass Gott das Menschengeschlecht mittelbar (ἐμμέσως) befreit hat. Denn das ist geradezu der Kern unserer Debatte über die Religionen (περὶ τὰς πίστεις διαφορά).

Dies?

Ja, gewiss, sagte ich.

Also, sagte der alte Mann, sprich zuerst darüber.

Meine Aussage, dass Gott tatsächlich von sich aus den Menschen zu Hilfe gekommen ist, aber keineswegs unmittelbar, besagt dies, Muterizes: Gott-das-Wort hat einen irdischen Leib getragen und ist vollständig Mensch geworden außer der Sünde; so hat er den Gegner bezwungen. Dieses Geheimnis überführt (ἐξελέγει) allen Scharfsinn und Verstand, der es klar verstehen will, als wertlos. (XXII.3.13 und XXII.4.1)

Manuel II. plädiert keineswegs für die Irrationalität. Seine Sprache und Vorgehensweise sind ja bemerkenswert denkfreudig, die Begründungsgänge seiner Rechenschaft sind beeindruckend scharfsinnig. Der Kaiser zeigt nur auf, wo es irrational wäre, mehr Rationalität zu fordern. Angesichts des Gott-Menschen führt nämlich das scharf scheidende terminologische Denken auf Abwege.

Die Antwort auf die Frage, ob es in Gott nun wegen der Menschwerdung Änderung gegeben habe, verläuft über den Gedanken, dass es Gott zukommt, immer das Gute zu tun, und zwar auf die jeweils beste Weise (XXII.4.8).

Setzen wir voraus: Den Menschen dürften viele Güter zuteil werden und Gott sehr große Ehre durch seine Menschwerdung, wie du auch selbst sagtest und jeder Vernünftige sagen würde; weiterhin dürfte Übereinstimmung darüber bestehen, dass sich für Gott geziemt (πρέπειν), die Gnadengaben, die er verleiht, nicht an die anzupassen, die mit ihm Gemeinschaft haben sollen, sondern an seine ihm eigene Größe. Wenn du jetzt aber meinst, es käme Gott nicht zu, Gemeinschaft mit unserer irdischen Leiblichkeit zu haben, dann ist doch wohl klar: Du sagst von bestimmten Eigenschaften zugleich, sie kämen Gott über alles zu – und dann wiederum nicht. Tu das nicht. Denn es ist deiner nicht würdig, mit Schlussfolgerungen dieselben Prämissen zu bestreiten, die du vorausgesetzt hattest. (XXII.4.14)

*Zusammenfassung.* Unter drei Rücksichten lässt sich das von Manuel Erreichte im Rückblick als Begegnungsleistung eigener Art verstehen.

*Selbstdarstellung.* Der Kaiser war in misslicher Lage; er hatte kaum noch ein Reich zu regieren, er war zum Vasall geworden, und der anatolische Winter 1391 verhinderte nun auch noch die Rückreise ins heimatliche Konstantinopel. Wer die glänzende Darlegung Manuels liest und erfährt, wie glorreich er seinen – selbst als hochgebildet geschilderten – Gegner besiegt, ja zum Christentum bekehrt hat, darf nicht vergessen: Wir haben hier keine Mitschrift Dritter vor uns. Vielmehr stellt sich Manuel selbst dar. Er will offenkundig, bei allen Minderwertigkeitsgefühlen angesichts der politischen Lage, doch als der Überlegene erscheinen. Das ist wohl auch der Grund, warum er seinen muslimischen Gesprächspartner als »Perser« bezeichnet. Der Byzantiner führt, weil er sich in der Nachfolge der antiken Feldherrn sehen will, eben grundsätzlich als Grieche Perserkriege. Während er gegenüber einem römischen Gesprächspartner etwa Mann des Ostens ist, wird er im Gespräch mit dem Muslim unversehens Europäer. Bis in die Attizismen seiner Sprache und bis in die kurzen Wechselreden hinein, die längere Darlegungen unterbrechen, haben wir es außerdem leicht erkennbar mit der Neuauflage eines klassischen Genres zu tun: Das eingeworfene »Durchaus, ja!« etwa erinnert deutlich an die platonischen Dialoge. Der Kaiser scheint sich unabhängig von der zeitgeschichtlichen Wirklichkeit, oder im Gegenzug zu ihr, selbst als dialektischer Held neu zu erfinden. Er hat nicht etwa nur eine interreligiöse Begegnung später schriftlich rekonstruiert; er rekonstruiert sich selbst und damit das Christentum in der Begegnung mit dem Islam.

*Widerlegung.* Ganz wie in den platonischen Dialogen ist ein entscheidendes Verfahren die Aushebelung der stillschweigenden Annahmen und nicht folgerichtigen Begründungen des Gegners, der Elenchos. Allerdings gibt es bei Manuel noch eine weitere Widerlegungsstrategie. Er erweist nämlich nicht nur seinen Gegner als fehlgelagert – die platonische Widerlegung, die wir auch in der islamischen Theologie wiedergefunden hatten. Vielmehr gibt es eine zweite Widerlegung, die man die neu-

testamentliche Überführung nennen kann. Die Welt wird im Johannesevangelium durch den von Christus gesandten Geist in ein neues Licht gestellt, der deutlich macht, was die Wahrheit der Welt ist und was Irrtum (Johannes 16,8). Manuels Widerlegung richtet sich ebenfalls nicht nur gegen eine Position des Andersgläubigen; er will nicht rechthaben. Vielmehr will er dem Geheimnis Gottes, das heißt seinem Wirken, die Wirksamkeit zuerkennen, die ihm gebührt. In der Theologie des Kaisers überführt das Geheimnis Gottes die menschlichen Festlegungen, was sein kann und was nicht, der rechthaberischen Selbstverschließung. Manuels Gegenposition ist nun aber nicht, dass es der Mensch eben nicht wissen kann, weil Gott unergründliches Geheimnis wäre.

*Selbstfindung.* Das Geheimnis Gottes ist in der griechisch-theologischen Tradition nicht seine Verschlossenheit. Mysterium ist vielmehr die Geschichte, mit der Gott sich als siegreich erweist und die die Kirche nun feiernd begehen kann, das Sakrament. Dem Kaiser ist es im Gespräch gelungen, scharf einzugrenzen, wo das Strittige zwischen Islam und Christentum liegt. Die »Ökonomie«, die Wirkweise Gottes, wird unterschiedlich gesehen. Dabei geht es genauerhin um die beiden Fragen der göttlichen Vermittlung und der Veränderung. Wieso sollte Gott nicht unmittelbar wirken? Der Palaiologe kann nun herausstellen: Weil Gott zugleich gnädig und gerecht ist; das aber kann er nur sein, wenn es den zu recht erlösbaren Menschen gibt. Den gibt es in Christus – und an ihm können alle Menschen teilhaben. Nun zur andern Frage: Ändert Gott sich nicht durch die Inkarnation, leidet er nicht sogar, wenn der Gott-Logos am Kreuz stirbt? Das aber würde doch dem Gottesbegriff selbst widersprechen. Manuel zeigt, dass Gott so handeln »muss« (δεῖν, XXII.4.8). Damit wird Gott nicht einem äußeren Maßstab unterworfen, der ihn unfrei machte. Die Notwendigkeit ist hier vielmehr jenes heilsgeschichtliche »musste denn nicht?«, das im Nachhinein die Stimmigkeit des göttlichen Handelns erkennt (vgl. Lukas 24,26). Dass er über die Menschwerdung die Menschheit erlöst, stimmt nun aber mit Gott überein, wie er ist, das heißt, wie er sein will. Gott hat sich also nicht von einem früheren unbeteiligten Zustand in einen neuen gewandelt, sondern seine Weise, Gott zu sein, geschichtlich vollzogen. Selbstverständlich ist mit diesen Antworten nicht ein für alle Mal das Christentum bewiesen. Viele stillschweigende Annahmen sind hier gemacht; wie etwa ist die Logik der Repräsentanz zu klären? Aber Manuel hatte ja selbst gesagt, dass der Aufweis den Glauben nur stützen, also nicht schaffen oder ersetzen kann; und in diesem erkenntnistheoretischen Rahmen sowie der heilsgeschichtlichen Klärung ist ihm eine Fundamentaltheologie des christlichen Mysteriums von außerordentlicher Reflexionstiefe gelungen. Glaube als Anerkennung der Wahrheit, die sich in den Geschichtstaten Gottes und im sprachlichen Bezeugen erschließt und in der Heilsvermittlung erfüllt: das ist eine großartig durchdachte Darlegung des christlichen Zeugnisses. Sie mag im stillen Kämmerlein aufgeschrieben sein; ihre Anregung bekam sie aber aus der Begegnung mit einem Muslim. So ist der Dialog zwischen Manuel und dem Muterizes glänzendes Beispiel für ein Zu-sich-Kommen in der Begegnung. Zwar wird in der Nachstellung (»Rekonstruktion«) des Gesprächsverlaufs aus dem Gedächtnis sicher passender zurechtgezimmert (»rekonstruiert«), als er sich in der lebendigen Begegnung zeigte; aber trotz aller Künstlichkeit gelingt einem Christentum, das sich seiner

Schwäche bewusst wird, hier doch eine fruchtbare »Rekonstruktion«: gedanklicher Nachvollzug des Eigenen und Neu-Aufbau angesichts einer nun auch inhaltlich ernst genommenen Herausforderung.

## 5 Rezeption zwecks Referenzposition: Vorlesung

Papst Benedikt XVI. hat in seiner Regensburger Vorlesung vom 12. September 2006 die soeben untersuchte Debatte zwischen Manuel und dem Muterizes aufgegriffen.<sup>6</sup> Er nahm sie lediglich, wie er ausdrücklich sagt, zum Aufhänger für eine Auseinandersetzung mit der Frage, wie sich der christliche Glaube zur Vernunft verhalte.

Jetzt, in dieser Vorlesung möchte ich darüber [d. h. das Verhältnis der Religionen zueinander; F. K.] nicht handeln, nur einen – im Aufbau des ganzen Dialogs eher marginalen – Punkt berühren, der mich im Zusammenhang des Themas Glaube und Vernunft fasziniert hat und der mir als Ausgangspunkt für meine Überlegungen zu diesem Thema dient. (§ 2)

Benedikt zitiert nun (§ 3) ein Wort des Palaiologen. Der Prophet des Islams habe, so kontrastierte Manuel, Glaubensverbreitung mit dem Schwert vorgeschrieben, Gott dagegen handle stets *σὺν λόγῳ*, das heißt: »durch das Wort« und »vernünftig« (VII.1.5). Im Zusammenhang einer nachträglich von einem schwach gewordenen christlichen Kaiser aufgezeichneten Religionsdebatte zwischen ihm und einem gastfreundlichen Muslim, der ausführlich antworten konnte, verwundert eine solche Gegenüberstellung weniger. In einem anderen Zusammenhang, im Munde des geistlichen Oberhauptes der größten Glaubensgemeinschaft des beginnenden 21. Jahrhunderts, ließ sich Manuels Kontrastierung allerdings als verletzend verstehen – und zwar erst recht, wenn ohne Benedikts Begründungsgang zitiert; seine Vorlesung erwies ja den christlichen Glauben gegenüber neuzeitlichen Denkmustern als vernunftgemäß, nicht im Unterschied zum Islam.

*Zusammenfassung.* Die Regensburger Rede Benedikts XVI. schien eine Winkelepisode zu sein; sie zeigte sich aber als symbolisch, exemplarisch und historisch bedeutsam für Verständnis und Entwicklung des Verhältnisses von Islam und Abendland und dafür, wie beide aufeinander »wirken« – also zum einen empfunden und zum andern wirksam werden.<sup>7</sup> Dies lässt sich unter dreierlei Rücksicht entfalten:

*Absetzung.* Rhetorisch oder didaktisch kann es hilfreich sein, die vorzutragende Sichtweise mittels einer Kontrastfolie herauszuarbeiten. Will man seine Zuhörer gewinnen, wählt man sinnvollerweise eine fernliegende Größe, gegen die man die eigene Überzeugung absetzt – vgl. etwa soeben hier im Text: »schien Winkelepisode zu sein (...) zeigte sich aber als (...) bedeutsam«. Als er Kaiser Manuel zitierte, hatte Papst Benedikt offenbar keine Religion vor Augen, sondern eine Kontrastposition »Religion statt Vernunft«. Er hatte augenscheinlich nicht bedacht, dass aus seinem Munde Manuels Kontrastierung als Kontraststellung zu denkenden, wahrheitssuchenden und sich als religiös verpflichtet empfindenden Menschen aufgefasst werden konnte.

6 Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft*.

7 Vgl. Körner, *Kirche im Angesicht des Islam*, S. 94–106.

*Weiterführung.* Die Reaktionen auf muslimischer Seite schienen zuerst noch Manuels Vorwurf islamischer Gewaltbereitschaft zu bestätigen. Dann aber trafen besonnene, gesprächs- und versöhnungsbereite Antworten ein. Sie führten zur Gründung des »katholisch-muslimischen Forums«; auch die hochrangige Neubesetzung des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog ist als Folge der Regensburger Rede deutbar.<sup>8</sup> Benedikt selbst hat sich später mit starken Formulierungen und Argumenten für einen interreligiösen und insbesondere islamisch-christlichen Dialog ausgesprochen: Dialog als das »face to face«, das zur interreligiösen Zusammenarbeit als »side by side« gehört; interreligiöse Begegnung als Entdeckung des Bruders im jüdischen und muslimischen »autre croyant«, also im Andersgläubigen, der ein anderer Gläubiger ist; das interreligiöse Hören auf den anderen als gegenseitige Reinigung und Bereicherung.<sup>9</sup>

*Anwendung.* Benedikts Plädoyer für die Vernünftigkeit des Glaubens hat ihren Ort nicht in einer rechthaberisch theoretischen Apologetik. Vielmehr steht im Hintergrund die Frage nach theologischen Fakultäten. Der deutsche Papst sprach von einer akademischen Theologie im Gespräch mit anderen universitären Disziplinen. Hier hat die christlich-islamische Auseinandersetzung und die zum Teil über das Arabische verlaufene Vermittlung von antiken Argumentationsmustern für die Theologie große Verdienste in der wissenschaftlichen Qualitätssicherung; und hier trifft sich das Rationalitätsplädoyer mit öffentlichen Stimmen in Deutschland, die eine gesprächsbereite Glaubensreflexion als hilfreich erachten für die Religionsgemeinschaften, aber auch für das gesellschaftliche Leben und sogar für die Hochschulen selbst.<sup>10</sup> Derzeit entstehen dementsprechend an fünf deutschen Universitätsstandorten bekenntnisorientierte muslimisch-theologische Institute.

## 6 Rezeption trotz Reaffirmation: Exilliteratur

Der 1964 in Bolu (Türkei) geborene Dichter Feridun Zaimoğlu kam 1965 mit seiner Familie nach Deutschland. In seiner Textsammlung *Kanaksprach* leiht er zwei Dutzend Deutschtürken die Stimme. Er habe sie interviewt, das ursprünglich stark mit türkischem Vokabular Durchgezogene in eine dem deutschen Leser verständliche Form gebracht und die Tonbandaufzeichnungen anschließend aus Diskretion vernichtet. Ein Stück der Sammlung trägt den Titel »Im Namen des Allerbarbers. Yücel, 22, Islamist«.<sup>11</sup> Es beginnt mit diesen Worten:

8 Felix Körner, »Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum«.

9 Begegnung mit Klerikern und Laienvertretern anderer Religionen im Waldegrave Drawing Room des St. Mary's University College in Twickenham, London Borough of Richmond, am 17. September 2010, § 2; *Ecclesia in Medio Oriente*, § 19; Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der Römischen Kurie und der Päpstlichen Familie, am 21. Dezember 2012, § 8.

10 Wissenschaftsrat, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, S. 56–59.

11 Zaimoğlu: »Im Namen des Allerbarbers. Yücel, 22, Islamist«, in: ders., *Kanak Sprach*, S. 137–41.

Im namen des allerbarbers, des gnadenvollen. Dank sei ihm, der gläubige tatkraft in jede fiber meines leibes hineingeheißen, und einst, als er feuchten schlick im unendlichen handumfang gehalten und gewendet und gedreht und es so befunden, daß ins tote sein fruchtbar odem wehe, auf sein geheiß und dringen, also einst, als er dies tat im anfang des werdens, auch meinen unwürdigen namen ins lebensstammbuch eingeschrieben in die endliche liste seiner ihm ergebenden knechte. Und sein knecht, der ich bekennend, wohlwissend und gar stolz bin, als sein knecht fange ich dies mein reden mit lob auf den großen wirker und woller an, möge er mir wahres wort auf die zunge legen und die lippen stählen und mir die stimme nicht brechen [...] (S. 137).

Bei der Deutung darf nicht vergessen werden, dass Zaimoğlu als Dichter schreibt. Sein angeblicher Tonbandmitschnitt ist selbstverständlich auch literarisches Genre. Er gibt keine sozialpsychologisch reflektierte Antwort auf die Frage nach der Entstehung von religiöser Gewalt; er ironisiert vielmehr gekonnt gegenseitige Wahrnehmungen und ihre Auswirkungen. Der Text steht in drei Motivströmen, der Koranizität, der Klassizität und der Kanaksprak.

*Koranizität.* Zaimoğlu lässt seinen Islamisten mit der *basma* beginnen, wie es der Koran selbst tut, und jeder fromme Muslim zu Beginn einer neuen Tätigkeit. Das Manifest ist mit vielen weiteren koranischen Sprachformen gespickt. Einige Formulierungen Yücel's sind allerdings pseudokoranisch; und sie sind besonders interessant.

Und ich habe es verstanden, so wahr es einen gütigen und herrlichen gott gibt im himmel wie auf erden, ja ich habe es verstanden: die tödlichste waffe des gläubigen gegen baals tempel und das sündige system ist radikale und fundamentale ablehnung all dessen, was krieg führt wider gott, die völlige nichtbeteiligung, und so sollen sie uns hassen als fundamentalisten, das ist eine auszeichnung, das ist uns ganz recht [...] Ich sage dir, mein panzer ist das wort gottes, geheiligt sei sein name, und sind die überlieferungen des propheten, friede sei mit ihm, und keine macht der welt kann mich brechen, denn ich habe das alte kleid abgelegt und zum wahren leben gefunden (S. 139).

Hier kommen mehrere *biblische* Motive zur Sprache. Die Worte »geheiligt sei sein Name« und »im himmel wie auf erden« finden sich bekanntlich im *Vaterunser*. Auch das »wahre Leben« ist neutestamentlich (1 Timotheus 6,19). Baal, als Gegenstand fehlgeleiteter Anbetung, ist alttestamentlich häufig; er kommt aber auch einmal im Koran vor (37:125).

*Klassizität.* Alliterationen wie »wirker und woller«, »gehalten und gewendet und gedreht« (S. 137) zeigen die rhetorische Begabung des Islamisten für einhämmernde Formeln. Ein sicher klassifizierendes Element der Sprache Yücel's/Zaimoğlus findet sich gleich in dem oben zuerst zitierten Eingangssatz. Nicht Gottes »fruchtbarer« Odem weht, sondern »sein fruchtbar odem«. Ein solcher Wegfall der Deklinations-Endung, die Elision der Attribute-Flektion, ist etwa bekannt aus der Verdeutschung der Pfingstsequenz: »dein lebendig Wehn«.

*Kanaksprak.* Diese von Zaimoğlu geschaffene Bezeichnung für einen Migrantensoziolekt greift die Sprache der Diskriminierung – »Kanake« – auf und macht sie sich zu eigen. Was für die Bezeichnung gilt, erleben wir bei Yücel als Lebensprogramm. Seine ganze Identität scheint lediglich eine Projektionsfläche zu sein: Die schlimmsten Befürchtungen abgrenzend-besorgter Verfechter deutscher Leitkultur will Yücel bedienen; umgekehrt wird aus der neu abgesicherten Perspektive des frommen Muslims alles Deutsche ebenso abscheulich, wie er die deutschen Gefühle ihm gegenüber wahrnimmt. Dabei entwickelt die Kanaksprak eine köstliche Kreativität, voller Ma-

cho-Gehabe – Gott soll ihm »die lippen stählen« (S. 137) – und voller treffender Stilbrüche:

gier nach hab und noch mehr hab (S. 138)

findet Yücel im »Westen«. Dem »Hab und« wird also das »Gut« vorenthalten, diese Gier ist eben nicht gut. Außer »hab« will man nur »mehr hab«.

Wird Yücel selbst zum Vollstrecker des Gottesgerichts? Er nimmt seine Jenseitsorientierung zur Begründung, sich ganz aus dem »System« herauszuhalten. Er spricht seine Haltung als »radikal und fundamental« an, macht sich aber nicht zum reaktiven Zurückschläger. Er spielt lieber mit den Worten – an die *radix* will er Hand anlegen – als mit dem Gedanken, tätig zu werden. Hier zeigt sich die Ironie des Opferdaseins: Yücel scheint zu wissen, dass man im Rückschlag nicht aus eigenem Antrieb handelt, sondern vom Gegner bestimmt ist; um derlei Passivität zu vermeiden, verfällt er aber in ein rhetorisch, ja religiös gigantisch begründetes Nichts: die »Nichtbeteiligung« (S. 139). Auch der »Panzer« (ebd.) ist hier keine Kriegsmaschine; wie die Rede vom abgelegten alten Kleid belegt, geht es ihm um den Harnisch; was Yücel vom Gotteswort erwartet, ist stählern, aber nicht zum Zuschlagen, sondern um einem Schutzbedürftigen Sicherheit zu gewähren. Jemand steigert sich hier mittels empfundener Wut in einen aufgeblasenen, aber in seiner Passivität dann doch schon zernagten Exzess hinein. Wir werden Zeugen einer Selbstradikalisierung von Yücel, die ihre eigene literarische Ästhetik hat, und – uns vom Dichter vorgehalten – eine neue Spiegelfunktion erhält. Hier baut sich einer, der sich fremd fühlt, seine Identität auf, weil er sich abgelehnt empfindet; wie der Spiegel wirft er den Ablehnern ihre Ablehnung zurück. Damit aber zeigt Feridun Zaimoğlu »Yücel« dem Leser, wie lächerlich, amüsan, drollig – bei allem Ernst – dieses Spiel aufgebauschter Gegenidentitäten ist.

## 7 Rezeption in der Rehabilitation: Postmoderne

Zwei Wahrnehmungen beeinflussten nach dem Tod des Republikgründers Atatürk (1938) den Weg des modernen Islams in der Türkei. Zum einen meinte man, nach der notwendigerweise vereinheitlichenden Staatlichkeit der Revolutionsjahre könne man jetzt zur Vielstimmigkeit zurückkehren; so werden verschiedene politische Parteien zugelassen. Was nun auch wie die Gelegenheit für eine freie Entwicklung innerislamischer Vielfalt aussah, stieß aber auf eine zweite Wahrnehmung: Es gab kaum noch wissenschaftlich etablierbare religionskundliche Kompetenz im Lande. Deswegen beschloss das türkische Parlament 1949 die Eröffnung einer muslimisch-theologischen Fakultät, und zwar an der den neuen Geist symbolisierenden Universität Ankara. Eine akademisch-theologische Einrichtung quasi westlichen Zuschnitts entstand und wurde bewusst dem kollegial-interdisziplinären Zusammenwirken einer modernen Universität ausgesetzt. In den folgenden Jahrzehnten richteten viele weitere staatlich-türkische Universitäten theologische Fakultäten ein. Im Jahre 2010 durfte auch erstmalig eine private Universität eine solche Fakultät eröffnen: die von der Gülen-Bewegung getragene Fatih-Universität in Istanbul. Inzwischen ist die Zahl theologischer Fakultäten in der Türkei auf über 100 gestiegen.

Ankaras Fakultät ist in Disziplinen wie Religionspädagogik und Koranexegese innerhalb der Türkei ein Vorreiter. Zu ihren bekanntesten Köpfen zählt der Koranexeget Mehmet Paçacı (geb. 1959). Er hat nach der klassisch-theologischen Ausbildung auch biblische Theologie in Manchester und später Philosophie studiert. Seine wissenschaftliche Tätigkeit hat er im Jahre 2006 abgebrochen, um als Religionsattaché an die türkische Botschaft in Washington, DC zu gehen; inzwischen ist er türkischer Botschafter beim heiligen Stuhl. Seine theologischen Arbeiten bleiben einflussreich. Paçacı selbst hat Anfang des 21. Jahrhunderts eine inhaltliche Kehre vollzogen. Hatte er sich noch im Jahre 1999 als islamischen Modernisten bezeichnet,<sup>12</sup> so ist der Modernismus ihm heute zum Lieblingsgegner geworden; Paçacı plädiert für eine Rückkehr zur islamischen »Klassik«.

Diese Umorientierung ist vor dem Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage zu sehen und erweist sich als zeittypisch. Viele türkische Muslime verorten sich selbst in einem Bedrohungsszenario: Aus dem Westen schlage ihnen die Islamophobie entgegen, islamischerseits habe man sich zu lange in einen Minderwertigkeitskomplex drücken lassen, angesichts einer angeblichen abendländischen Überlegenheit. Man habe sich einreden lassen, dass der Grund für die Zurückgebliebenheit der mehrheitlich islamischen Länder der Islam gewesen sei. Mit dieser Islamschmähung sei nun aber nicht nur Geschichtsklitterung betrieben, sondern ein Einlasstor aufgebrochen worden für die abendländische Moderne. Den Muslimen, etwa in der Türkei, sei damit nicht nur der Stolz auf die eigene Vergangenheit geraubt worden, sondern ihre Identität.

Paçacı versucht mit seinen Arbeiten den Lauf der Geschichte mitzugestalten; dabei kommt ihm die gemäßigt-islamistische türkische Regierung am Beginn des 21. Jahrhunderts zupass. Man lehnt nun sogar in den Behörden mehr und mehr die Moderne als Fremdprodukt ab und versucht, an die türkische Geschichte vor Atatürk anzuknüpfen. Auch bei den türkischen Eliten hat zum Teil eine nostalgische Betrachtung des Osmanischen Reiches Platz gegriffen.

Anlass für alle späteren Entwicklungen in der islamischen Tradition war der Koran; seine Adressaten begegneten ihm zuerst als Gotteswort, wie es aus dem Munde des Gesandten Gottes erging, also als mündliche Rede. Diese Worte wurden, nachdem sie dem Gesandten Gottes offenbart und aus seinem Mund geflossen waren, festgehalten, und zwar einerseits durch Auswendiglernen, andererseits durch Verschriftlichung. Gesprochenes Wort oder Rede ist ein Ereignis und trägt alle Eigenschaften eines Ereignisses. Als Ereignis nimmt das gesprochene Wort, die Rede, die Ansprache, wenn verklungen, eine andere Daseins-Struktur an. Was wir nach einer Rede schriftlich festhalten, ist nicht identisch mit dem Ereignis der Rede selbst. Im Kontext des Koran ist die Ansprache, die von Gott kommt, ein Ereignis innerhalb einer Ereignisreihe. Davor hat es schon andere Ereignisse gegeben; und der Augenblick, in dem die Offenbarung durch den Gesandten Gottes verkündigt wird, ist eben ein weiteres Ereignis. Nach diesem Ereignis geschehen andere Ereignisse, die mit dem besagten Augenblick zusammenhängen, ja von ihm bewirkt sind.<sup>13</sup>

Zwei direkte Einflüsse auf Paçacıs hier vorgelegte Gedanken lassen sich ausmachen. Zum einen trifft man bei ihm die von seinem früheren Ankaraner Kollegen Ömer

---

12 Paçacı/Aktay: »75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey«, S. 412.

13 Paçacı: »Klassische Koranexegese – was war das?«, S. 128.



Özsoy seit 1996<sup>14</sup> vertretene Sicht wieder, der Koran sei als mündliche Mitteilung zu verstehen, nicht als Text. Das ist, nach Form und Inhalt (*discours – söylem*), eine ausdrückliche Aufnahme des Denkens von Paul Ricœur. Paçacı folgert aus dieser Einsicht aber nun nicht mehr: Bezog sich der Korantext auf eine frühere Lebenssituation der Muslime, brauchen wir eine kontextualisierende Koranexegese als Schlüssel zum erneuerten Islam. Vielmehr geht es ihm erst einmal um den ernüchternden Punkt: Weil es im Falle des Korans so schwierig sei, den Erstsinn herauszufinden, müsse sich die Koranlegung damit befassen; und nur das sei ihre Aufgabe. Wo die Exegese normierend zu sprechen beginne, maße sie sich eine Macht an, die ihr nicht zustehe. Paçacı beobachtet, dass in der Klassik die Koranexegese eine Hilfsdisziplin für systematische Theologie und Jurisprudenz war, dass sich diese klassische Zuordnung aber

unter dem Einfluss der Moderne sowie von säkularen und protestantischen Weltanschauungen gewandelt hat und wie sich als Folge davon Funktion und Definition der Disziplinen, die in der klassischen Epoche entwickelt worden waren, wandelten. Eine Folge der Moderne ist, dass die notwendige Beziehung unter den genannten Disziplinen zerstört wurde. So gewann beispielsweise die Koranexegese unter dem Einfluss des protestantischen Textualismus (*metincilik*) nun normativen Charakter, während ihre Rolle in der klassischen Epoche deskriptiv gewesen war. Außerdem verloren systematische Theologie und insbesondere Jurisprudenz – in der klassischen Epoche normative Disziplinen – in der Moderne weitgehend ihre Funktion.<sup>15</sup>

So ausgeführt, zeigt sich, dass in Paçacıs moderne-kritischem Neuansatz ein anderes Denken als das Ricœur'sche die Richtung vorgibt: Hans-Georg Gadamer's wirkungsgeschichtliches Bewusstsein. Gadamer plädierte ausdrücklich für eine Rehabilitierung der Tradition.<sup>16</sup> Paçacı zufolge ist ein Rückgriffversuch von heute unmittelbar auf den Ausgangstext zwar verführerisch klärend und erneuerungsmächtig, aber illusorisch, reformatorisch, unklassisch, ja sogar unislamisch. Paçacıs Kritik ist offenkundig eine Weiterführung des Gadamer'schen Rehabilitationsgedankens.

*Zusammenfassung.* Dem türkischen Koranexegeten schwebt eine selbstbewusste, islamisch durchprägte Türkei vor. Er kritisiert die verwestlichende Entwicklung des Islams der letzten beiden Jahrhunderte und seine eigene Disziplin, die Reformation und die Moderne; aber er tut dies mit den Begriffsmustern des Abendlandes.

## Epilog: Rezeption und Reziprozität

Der Lebensstil von Zeitgenossen mag sich kaum unterscheiden. Unversehens aber kann die Frage auftauchen, woher denn die bis dahin selbstverständlich geteilten Errungenschaften und Vorstellungen im Einzelnen kommen. Eine »Wir«-Geschichte soll mit einem Mal von einer Geschichte der andern abgesetzt werden. Herkunftssuche, Abgrenzungswille, Sicherheitsbedürfnis, Vergleichslust – das Bündel der Frage-

14 Vgl. Özsoy: »Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede «.

15 Paçacı: »Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexegese geworden?«, S. 130f.

16 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 281.

gründe mag kaum aufzudröseln sein. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich: die Frage, welche Kultur was woher übernommen hat, richtet Gegenseiten erst künstlich auf; und: fast jeder Rezeptionsvorgang ist etwas Gegenseitiges. Hier konnten sieben verschiedene, stets intertextuell erarbeitete, Rezeptionsmuster in den Blick kommen. Der Umgang des Korans mit auch in der Bibel zu findenden Motiven erwies sich als »Revision«, als Neubewertung und damit als eigene, für Bibelausleger wiederum interessante Stellungnahme. Die scharfsinnige Gedankenfolge des frühen muslimischen Theologen ließ sich als Zusammentreffen von schriftbezogenem Offenbarungsglauben und antiker Argumentationskultur verstehen. Ğāḥiz' in die »Refutation« investierte Denkschärfe wurde aber gleichzeitig zur hilfreichen Problemanzeige. Die auseinandersetzungsfreudige Darstellung ist ihm so rationalistisch geraten, dass er auf seine Hörer eher verbissen streitsüchtig wirkt als überzeugend. Die persische Poesie des Mystikers ließ sich lesen als Ort der Wiedergewinnung einer verlorenen Gesamtheit aus dem gemeinschaftlichen Leben gemäß dem Tiefensinn koranischer Offenbarungsvorgaben, aus dem gesellschaftlichem Leben in den Kulturformen der Zeit sowie aus individuellem Leben in Sehnsucht nach der göttlichen Einheit. Rūmīs »Reintegration« fasziniert daher über die Religionsgrenzen hinweg. Die nachträgliche Darstellung eines Religionsgesprächs, die Debatte des Palaiologen mit dem »Perser« war als »Rekonstruktion« zu deuten: im Nachdenken über verunsichernde Einwände und unbefriedigenden Antworten kann das eigene Glaubensverständnis nicht nur inhaltlich, sondern auch formal Profil gewinnen: als so erst entwickelte spezifisch christliche Fundamentaltheologie aufgrund des Geschichtshandelns Gottes. Werden diese klassischen Debattenberichte heute unter gewandelten Umständen wieder aufgegriffen, zeigt sich, dass man ihren Stil nicht einfach zur Neuauflage bringen kann. Zwar ist eine klare Benennung der Sicht des Gegenübers legitim als Auftakt, als fragender Ausgangspunkt, als »Referenzpositionierung«; aber ein ernsthaftes Religionsgespräch muss bereits im Tonfall erkennbar machen, dass es sich nicht um die Begegnung zwischen einem Wahrheitsbesitzer und einem -leugner handelt, sondern um eine gemeinsame Suche. »Beide Seiten sind so im stückweisen Zugehen auf Wahrheit auf dem Weg nach vorn und zu größerer Gemeinsamkeit, die von der Einheit der Wahrheit gestiftet wird.«<sup>17</sup> Wer sich im Stile eines revivals einer angeblich abgegrenzten Eigentradition Identität verschaffen will, kopiert mit seiner »Reaffirmation« etwas Künstliches, denn Identität ist nicht definitiv-statisch zu haben. Das zeigte die amüsante Selbstinszenierung des sich im Exil fühlenden jugendlichen Islamisten »Yücel«. Schließlich begegnete uns die theologische Umorientierung des modernistischen Exegeten Paçacı zum Advokaten klassischer Islamizität als Versuch einer »Rehabilitation« der Eigentradition, allerdings instrumentiert mit dem begrifflichen Werkzeug kontinentaleuropäischer Denker.

Die gegenseitige Beeinflussungsgeschichte lässt sich wohl am besten verstehen als vielgestaltiges und unabgeschlossenes Austauschgeschehen mit hohem Umsatz, aber auch mit Umwegen, aus denen noch zu lernen ist.

---

17 Benedikt XVI., Weihnachtsempfang 2012, § 10. Die Ansprache endet denn auch nicht argumentativ, sondern meditativ.

## Lesehinweise

Einen Neuzugang zum Koran in und als einem interreligiösen und -kulturellen Wechselwirkungsgeschehen entwirft Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin <sup>2</sup>2010.

Die Zeitschrift *Islamochristiana*, herausgegeben vom Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (Rom) führt neben Dokumentationen und Fachartikeln eine Bibliographie der Begegnungsgeschichte zwischen Christentum und Islam.

Die neugegründete Zeitschrift *Intellectual History of the Islamicate World* (2011–, Sabine Schmidtke) untersucht insbesondere das gegenseitige Einflussgeschehen.

Was theologisch kontrovers ist, zeigt: Troll, Christian: *Unterscheiden um zu klären. Orientierungen im christlich-islamischen Dialog*, Freiburg 2008.

Ein Klassiker der Gegenüberstellung ist: Daniel, Norman: *Islam and the West. The Making of an Image*, Oxford 1960.

Eine kommentierte Linksammlung bietet die Universität Tübingen im Internet: <http://www.mittelalter.uni-tuebingen.de/?q=links/islam-byzanz-osteuropa.htm>. Tischler, Matthias M. (Hrsg.): *Bibliotheca Islamo-Christiana Latina (BICL)*. Elektronisches Verzeichnis der Editionen und Übersetzungen christlich-lateinischer Islamtexte, <http://www.sankt-georgen.de/hugo/forschung/spanien.php>.

## Bibliographie

Ahrens, Karl: »Christliches im Qoran«, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 84/1930/15–65 und 148–90.

Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006.

Brague, Rémi: *Au moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Paris 2008.

Burrell, David B.: *Towards a Jewish-Christian-Muslim Theology*, London 2011.

Daniel, Norman: *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960.

Ende, Werner und Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung, Kultur und Religion. Staat, Politik und Recht*, München <sup>5</sup>2005.

*Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, I–, Berlin 1977–.

van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I–VI, Berlin 1991–97.

Förstel, Karl: Manuel II. Palaiologos, *Dialoge mit einem Muslim*, III, Würzburg 1996.

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen <sup>6</sup>1990.

Gaudeul, Jean-Marie: *Encounters and Clashes. Islam and Christianity in History*, I–II, Rom 1984.

Gioia, Francesco (Hrsg.): *Il dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica (1963–2013)*, Rom 2013.

Glei, Reinhold F. (Hrsg.): *Corpus Islamo-Christianum*, I–, Altenberge 1985–2008, Wiesbaden 2008–.

Gramlich, Richard: *Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*, Stuttgart 1992.

Griffith, Sidney: *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2010.

Güzelmansur, Timo (Hrsg.): *Dokumente der Katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, Regensburg 2009.

Hodgson, Marshall G. S.: *The Venture of Islam. Conscience and History in World Civilization*, I–III, Chicago 1975–77.

Howard, Damian: *Being Human in Islam. The Impact of the Evolutionary Worldview*, London 2011.

Kany, Roland: *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu »De trinitate«* Tübingen <sup>2</sup>2012.

Kern, Otto (Hrsg.), *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922.

Klauck, Hans-Josef: *Der erste Johannesbrief (EKK 23/1)*, Zürich 1991.

- Körner, Felix: *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008.
- Körner, Felix: »Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum«, in: Mariano Delgado und Guido Vergauwen (Hrsg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2009, 229–48.
- Makdisi, George: *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. With Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh 1990.
- Nagel, Tilman: *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994.
- Nicholson, Reynold A.: *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, I–VIII, London 1925–1940.
- Özsoy, Ömer: »Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede«, in: Körner, Felix (Übers.): *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg 2006, 78–98.
- Paçacı, Mehmet und Aktay, Yasin: »75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey«, in: *The Muslim World* 89/1999/398–413.
- Paçacı, Mehmet: »Klassische Koranexegese – was war das?« (übersetzt von Felix Körner), in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 58/2007/127–39.
- Paçacı, Mehmet: »Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexegese geworden?«, in: Körner, Felix (Übers.): *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg 2006, S. 130–59.
- Rudolph, Ulrich: *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2009.
- Said, Edward: *Orientalism*, New York 1978.
- Saliba, George: *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge MA 2007.
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 1995.
- Sezgin, Fuat: *Wissenschaft und Technik im Islam*, I–V, Frankfurt 2003.
- Speyer, Heinrich: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen 1935(?), ND Hildesheim 1988.
- Suermann, Harald: Palästinensische Theologie im Kontext islamischer und jüdischer politischer Theologie, in: Walter Beltz, Jürgen Tubach (Hrsg.), *Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften. Leucorea Kolloquium 2001 = Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 34/2002, Halle 2002, S. 295–306.
- Thomas, David: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, I–, Leiden 2009–.
- Troll, Christian W. Troll und Wielandt, Rotraud (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt*, I–, Freiburg 2006–.
- Watt, William Montgomery: *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1983.
- Wierlacher, Alois und Andrea Bogner (Hrsg.): *Handbuch Interkulturelle Germanistik*, Stuttgart 2003.
- Wissenschaftsrat, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Berlin 2010.
- Yeşilada, Karin E. (Hrsg.): *Kontexte der türkisch-deutschen Literatur*, Würzburg 2011.
- Zaimoğlu, Feridun: *Kanak Sprak. 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg 1995.