

Mobilität des Denkens

Islamic Philosophy, Theology and Science

TEXTS AND STUDIES

Founding editor

Hans Daiber

Edited by

Anna Akasoy
Emilie Savage-Smith
Ayman Shihadeh

VOLUME 128

The titles published in this series are listed at *brill.com/ipts*



Ulrich Rudolph in der Nähe des Mausoleums von Abū Manṣūr al-Māturīdī (d.333/934), Samarkand, 29.06.2024

Mobilität des Denkens

Festschrift für Ulrich Rudolph

Herausgegeben von

Urs Gösken
Patric O. Schaerer
Roman Seidel
James Weaver
Thomas Würtz



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: Image composed of extracts from Ms. Oxford, Laud Or. 260, fols. 115^a, 117^a, 118^b, an illustrated manuscript of the *Rasā'il Iḥwān aṣ-ṣafā'*

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Rudolph, Ulrich, honoree. | Göskén, Urs, editor. | Schaerer, Patric O., editor.
| Seidel, Roman, editor. | Weaver, James (Historian), editor. | Würtz, Thomas,
editor.

Title: Mobilität des Denkens : Festschrift für Ulrich Rudolph / herausgegeben von
Urs Göskén, Patric Schaerer, Roman Seidel, James Weaver, Thomas Würtz.

Description: Leiden ; Boston : Brill, [2025] | Series: Islamic philosophy, theology
and science, 0169-8729 ; volume 128 | Includes bibliographical references and
index.

Identifiers: LCCN 2024055293 (print) | LCCN 2024055294 (ebook) |
ISBN 9789004715424 (hardback) | ISBN 9789004715431 (ebook)

Subjects: LCSH: Islamic philosophy--History. | Islam and philosophy. | Islam and
politics.

Classification: LCC B741 .M593 2025 (print) | LCC B741 (ebook) |
DDC 181/.07--dc23/eng/20241227

LC record available at <https://lccn.loc.gov/2024055293>

LC ebook record available at <https://lccn.loc.gov/2024055294>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0169-8729

ISBN 978-90-04-71542-4 (hardback)

ISBN 978-90-04-71543-1 (e-book)

DOI 10.1163/9789004715431

Copyright 2025 by Koninklijke Brill BV, Plantijnstraat 2, 2321 JC Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill BV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis,
Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system,
or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise,
without prior written permission from the publisher. Requests for re-use and/or translations must be
addressed to Koninklijke Brill BV via brill.com or copyright.com.

For more information: info@brill.com.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort XIII

*Urs Gösken, Patric O. Schaerer, Roman Seidel, James Weaver und
Thomas Würtz*

Beitragende und Herausgeber xxx

Prof. Dr. Ulrich Rudolph: Publikationsverzeichnis xxxvi

TEIL 1

Fī madh al-‘ilm wa-l-‘ālim

- 1 مقامة أُرْش – Eine Maqāma für Ulrich Rudolph 2
Georges Tamer
- 2 Denken in Bewegung setzen: Ulrich Rudolphs institutionelles
Wirken 12
Raji Steineck

TEIL 2

Philosophie und Naturwissenschaften in Bewegung

- 3 Demonstration in Optics
Ibn al-Haytham's Hypothetical-Deductive Experimentation 21
Nader El-Bizri
- 4 A Clash of Mathematics with Physics and Metaphysics
*Al-Fārābī's Criticism of Ptolemy's Theological Excursus in Almagest XIII.2
and Its Role in the Invention of the Tūsī Couple* 42
Johannes Thomann
- 5 Bewegungstheorie in Avicennas *Risāla fī māhīyat al-‘iṣq* 78
Heidrun Eichner
- 6 What Decides the Animals' Court Case against the Humans in the 22nd
Epistle of the Brethren of Purity? 113
Frank Griffel

- 7 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī on Animal Intelligence 146
Peter Adamson
- 8 The “Argument of Superposition” (*burhān al-taṭbīq*) and its Critics in the Medieval Islamic World 165
Khaled El-Rouayheb
- 9 Philosophers as Storytellers
The Fables in the Anonymous Thirteenth-Century Fiqar al-ḥukamā’ 193
Ulrich Marzolph
- 10 Wozu natürliche Ursachen?
Suárez’ Reaktion auf die occasionalistische Herausforderung 210
Dominik Perler
- 11 Verflechtendes Philosophieren
Ernst Bloch, Hermann Ley, Nāyif Ballūz und Ṭayyib Tīzīnī 235
Sarhan Dhouib
- 12 Order and Progress
Epistemic Paradigm Shifts and Entanglements in the Oeuvre of the Iranian Reformer Hovsep Melkumyan/Mīrzā Malkum Ḥān (1834–1908) 259
Urs Gösken
- 13 Persischsprachige Philosophie der Moderne
Auslotung eines transregionalen und transdisziplinären Forschungsfeldes 299
Roman Seidel

TEIL 3

Islam in Europa; Europäer, Säkularismus und ‚abendländische‘ Wissenschaften in der islamischen Welt

- 14 Andrea Alpago in Damascus
Politics and Philosophy around 1517 335
Dag Nikolaus Hasse

- 15 Von Zürich nach Isfahan
Ein Schweizer Uhrmacher am şafavidischen Königshof 362
 Hamid Hosravi
- 16 Religion und Wissenschaft in der frühen Türkischen Republik
*Die Zeitschrift der Dārülfünūn İlahiyyât Fakültesi als Begegnungsort
 verschiedener Wissenschaftstraditionen?* 377
 Tobias Heinzelmann
- 17 Für eine universelle Säkularismustheorie
Âdil Dâhirs philosophische Widerlegung islamistischer Thesen 402
 Kata Moser
- 18 Konstruktive philosophische Reibungen diesseits von Dichotomien –
 ein Essay 429
 Anke von Kügelgen
- 19 Islamische Theologie und moderne Naturwissenschaft – neue Wege aus
 einer verleugneten Beziehungskrise? 448
 Rotraud Wielandt
- 20 Der islamische Orient im Spiegel des Westens
Rückblicke, Perspektiven und neue Herausforderungen 478
 Reza Hajatpour
- 21 Euro-Islam?
Wie die Verflechtungsgeschichte weiter gehen kann 498
 Felix Körner

TEIL 4

Handschriften und Editionen

- 22 Four Ancient Texts from the Sufi Heritage of Abū Bakr al-Warrāq (*Kitāb
 al-maʿrifa*, *Kitāb aṣ-ṣidq wa-l-iḥlāṣ*, *Risāla ilā baʿḍ iḥwānihi*) and Abū al-
 Ḥasan ar-Rustufaḡnī (*Kitāb al-istiḳāma*)
Critical Edition with Introduction and Notes 529
 Mohammed Soori und Ammar Jomah Falahieh Zadeh

- 23 Zur Vorrede der *Abhandlung über Leben, Testament und Werke des Aristoteles* des ‚fremden‘ Ptolemaios 570
Christoph Riedweg und Emanuele Rovati
- 24 Nizār and the Imāmāte in the Time of Ḥasan aṣ-Ṣabbāḥ 608
Eva Orthmann
- 25 Quṭb al-Dīn al-Shirāzī's Response to the Questions of Fakhr al-Dīn al-Kāshī 624
Reza Pourjavady
- 26 Kadi gegen Mufti
Ein Streit um die Rechte von Christen im Jahre 1636 642
Henning Sievert
- 27 Arabische Archivdokumente und Einzeldokumente: ein Überblick 662
Andreas Kaplony

TEIL 5

Begriffe und Hermeneutik

- 28 Reading Gadamer in Tehran 681
Katajun Amirpur
- 29 An Early Attempt at a Theological Justification of the Modern Concepts of Freedom and Justice: *Tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla* 705
Zakieh Azadani
- 30 Reading ‘Ā'īša ‘Abd ar-Raḥmān (1913–1998)
Textures of Islamic Liberation 720
Bettina Dennerlein
- 31 Nur Manierismus?
Der indo-persische Dichter Fayḍī als Koranexeget 735
Regula Forster
- 32 Mensch – Sprache – Denken
Zu Ishāq b. Ibrāhīm b. Wahbs Begriff von bayān 762
Nadja Germann

33	Questions and Responses	
	<i>On a Recent Interpretation of ma'nā in Classical kalām Cosmology</i>	790
	<i>James Weaver und Alexander Key</i>	
	Register der Namens- und Ortsbegriffe	839

Euro-Islam?

Wie die Verflechtungsgeschichte weiter gehen kann

Felix Körner

Es muss nun endlich einen »Euro-Islam« geben, hört man.¹ Aber man hört auch das Umgekehrte: Es könne grundsätzlich keinen wahrhaft europäischen Islam geben.² Was bedeutet eigentlich »Europa« in solchen Behauptungen? Christlich-jüdisches Abendland? Die Fragen um den sogenannten Euro-Islam lassen sich am besten in einem Gespräch klären, das verschiedene Wissenschaften miteinander führen.³ Stellen wir uns eine interdisziplinäre Podiumsdiskussion vor. Es meldet sich zuerst eine Art »abendländische Geistesgeschichte« zu Wort. Ihre Überzeugungen stoßen dann aber auf Widerspruch, ja Widerlegung, und zwar von drei Seiten, von der Islamwissenschaft, der Globalgeschichte und der christlichen Theologie. Letztere und die Islamwissenschaft

- 1 Das ist die Grundforderung bei von Bassam Tibi, *Euro-Islam statt Islamismus: Ein Integrationskonzept* (Stuttgart: ibidem-Verlag, 2020). Frühere Ansichten Tibis referiert Claus Leggewie, »Der Islam im Westen: Zwischen Neo-Fundamentalismus und Euro-Islam,« in *Religion und Kultur*, hg. von Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Opladen: Springer vs, 1993), 271–291.
- 2 Z. B. – allerdings bemerkenswert oberflächlich und einseitig – Laila Mirzo, *Nur ein schlechter Muslim ist ein guter Muslim. Über die Unvereinbarkeit des Islam mit unserer Kultur* (München: Riva, 2018).
- 3 Das gesamte hier vorgetragene »Podiumsgespräch« ist fiktiv. Hätte der Autor nicht auch eine islamisch-theologische Stellungnahme dazuerfinden müssen? Nein, das wäre übergriffig geworden. Denn die Theologie spricht aus der Innenperspektive der Gläubigen. Man sollte nicht versuchen, sie von außen nachzuahmen, sondern dann tatsächlich Andersgläubige zu Wort kommen lassen. Während für den vorliegenden Band monoauktoriale Essays erwünscht waren, habe ich an anderer Stelle sehr wohl einschlägig muslimisch-theologische Stimmen zur Sprache gebracht und das Gespräch mit ihnen aufgenommen. Vgl. Felix Körner, *Alter Text – Neuer Kontext: Koranhermeneutik in der Türkei heute* (Freiburg: Herder, 2006, 2015²); Felix Körner, *Glaube in Gesellschaft: Ankaraner Stimmen zur Politischen Theologie* (Freiburg: Herder, 2019); Felix Körner und Serdar Kurnaz, *Wirtschaft und Gewissen. Eine islamisch-christliche Kontroverse, unter Mitarbeit von Ömer Özsoy* (Freiburg: Herder, 2020). Felix Körner und Serdar Kurnaz, *Identitäten und Kulturen: Kontexte im Konflikt* (Freiburg: Herder, 2021); Felix Körner, Angelika Neuwirth und Serdar Kurnaz, *Heilige Grenzen? Aufgenommen – ausgeschlossen* (Freiburg: Herder, 2022); Felix Körner, Serdar Kurnaz, Angelika Neuwirth und Ömer Özsoy, *Christlich-islamische Interaktion: Theologische Grundlegung* (Freiburg: Herder, 2023).

können abschließend neue Horizonte eröffnen. Das Hauptaugenmerk der hier vorgeführten Auseinandersetzung liegt auf der Europäisierungsforderung. Die sich im deutschsprachigen Raum neuerdings eröffnenden theologischen Interaktionsmöglichkeiten untersuche ich an anderer Stelle eingehender.⁴

1 **Abendländische Geistesgeschichte: Aufschlag⁵**

Was ist europäische Kultur? Sie besteht in einer besonderen Verfasstheit von Gesellschaft, Staat und Religion. Spezifisch abendländisch ist nämlich, dass die Gesellschaft auf ›autonomer Individualität‹ beruht, dass Religion in ›privater Rationalität‹ besteht und der Staat in ›demokratischer Laizität‹ verfasst ist. Ermöglicht wurde dies durch drei Umbrüche: durch den wissenssoziologischen, den konfessionellen und den rechtlichen.

1.1 **Wissenssoziologischer Umbruch**

Der wissenssoziologische Umbruch hat selbst eine doppelte Wurzel: die frühneuzeitliche Medienrevolution und, bereits im Hochmittelalter, die Neuverortung der Wissenschaft. Die Medienrevolution besteht zum einen darin, dass Schriftliches breit zugänglich und erschwinglich wird: mittels Papier und Buchdruck. Mit einem Mal gibt es Massenkommunikationsmittel wie Flugblätter. Aber es gibt auch jene neue Kommunikationsform, die nicht eine ganze Gemeinde gleichzeitig beschallt wie die Predigt, sondern persönliche Inhaltsaneignung außerhalb der Bildungseliten ermöglicht, und dies über große Entfernungen und Zeiträume hinweg: das Buch, das man nun im Privaten lesen kann.⁶ Zum andern besteht die Medienrevolution darin, dass nun eine gemein-

4 Felix Körner, „Islamic University Theology: A Critical Interlocutor in the German-Speaking World,“ in *Gott für die Welt. Festschrift für George Augustin*, hg. von Stefan Laurs, Ingo Proft und Markus Schulze (Freiburg: Herder, 2021), 585–601; Felix Körner, „Interactive Theology: A New Paradigm for a New Constellation,“ in *Witness to a Common Hope*, hg. von Herman Roborgh und Victor Edwin (Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2022): 19–33

5 N.B.: Der weitere Gesprächsverlauf wird die ›okzidentalistischen‹ Überzeichnungen dieser Stellungnahme aufdecken. Zum Okzidentalismus vgl. Gabriele Dietze, „Okzidentalismuskritik: Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung,“ in *Kritik des Okzidentalismus: Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Gender Codes, Band 8, hg. von Gabriele Dietze, Claudia Brunner und Edith Wenzel. (Bielefeld: Transcript, 2009), 23–54.

6 In Europa wurden »einsame Lektüre und kontemplatives Hören« ab etwa 1770 zum »Königsweg der bürgerlichen Individuierung«; Jürgen Habermas, „Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins,“ in *Zur Aktualität Walter Benjamins, aus Anlaß des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, hg. von Siegfried Unseld (Frankfurt am Main: Suhr-

same Sprache bereitsteht, zunächst das Latein, dann – in den deutschen Ländern etwa – ein allgemein verständliches Schriftdeutsch. Soviel zur frühneuzeitlichen Medienrevolution. Die zweite Wurzel für den wissenssoziologischen Umbruch ist die hochmittelalterlich sich selbst neuverortende Wissenschaft. Sie wandelt ihre Institutionsgestalt und ihren Verfahrensstil. Hierauf sei ausführlicher eingegangen.

1.1.1 Institutionsgestalt

Der Hauptort, an dem im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit Wissenschaft geschieht, ist die *Universität*. Sie ist rechtlich – durch Selbstverwaltung – sowie finanziell – durch Eigenkapital – abgesichert. Ihre Mitglieder stehen in einer gegliederten Ordnung zueinander. Damit ist geregelt, was sie wissenschaftlich tun: lernen oder lehren. Es gibt also die scholares und die doctores; sowie eine Zwischenebene, die magistri. Wichtig ist dabei, dass es eine Zugangsbeschränkung mit Qualitätskontrolle für das Unterrichten gibt: Wissen verbreiten darf an der Universität nur, wer nach Ablegung einer geregelten Prüfung eine Lehrbefugnis erhält. Außerdem: Wer das Amt der Universitätsleitung innehat, wird von der Wissenschaftlergemeinschaft selbst gewählt, und zwar nur auf ein Jahr.

Zur institutionellen Gestalt und deren Erfolg gehört entscheidend auch die *Vernetztheit* der universitären Institutionen und Personen über weite Entfernungen hin; und, hier sind wir nun bereits im Übergang zum Verfahrensstil, der *Dissens*. Lehrunterschiede muss man nicht eigens fördern. In Fächern, deren Gegenstand sich empirischem Zugriff entzieht, finden sich mit verschiedenen Wissenschaftlercharakteren und Sprachkulturen sofort auch gegenläufige Meinungen. Richten wir so den Blick auf die Frühneuzeit und ihre wissenschaftlichen Verfahren.

1.1.2 Verfahrensweise

Grundsatz ist nun, dass Wissenschaft keinen feststehenden Erkenntnisstand hütet und weiterreicht, sondern dass Wissen zu erzeugen ist, weil es sich wandelt – nämlich durch neue Erkenntnis. Wissenschaft ist demnach grundsätzlich in *Entwicklung*. Damit erfordert sie ein bestimmtes Ethos. Es wirkt sich auf drei Bereiche aus, die sich unter den drei Schlagwörtern Geschichte, Sprache und Praxis fassen lassen.

kamp), 1972, 173–223: 196, in Auseinandersetzung mit Theodor W. Adorno. Auch zuvor gab es Privatlektüre, seit der Spätantike, allerdings nur in besonders geregelten Lebenszusammenhängen wie im Kloster: Guy Stroumsa, *Das Ende des Opferkults: Die religiösen Mutationen der Spätantike*, aus dem Französischen übersetzt von Ulrike Bokelmann (Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011), 83.

Geschichte. Mit Geschichte sei nochmals dreierlei benannt; einerseits, dass der Gelehrte seinem Denken nicht nur Eigenerkenntnisse zugrundelegt, sondern dass langangelegte Untersuchungen große *Zeiträume* abdecken – anfangen bei den Bewegungen der Gestirne und der Aufzeichnung entsprechender Beobachtungen; weiterhin bedeutet geschichtliches Ethos in der Wissenschaft, dass man genau – und übrigens durchaus nicht verschämt – benennt, woher man seine Theoriegrundlagen bezieht: Man erkennt seine, vor allem schriftlichen, *Quellen* an; und hier rücken nun auch »heidnische« Autoren in den Blick: die griechische und römische Antike vor allem. Aber man übernimmt nicht einfach, was man vorfindet – und verwirft es auch nicht schlechterdings, sondern arbeitet in *kritisch-fairer Auseinandersetzung*. Auf diese Weise wird der bisherige Wissensstand im doppelten Sinne »weitergeführt«: perpetuiert und optimiert. Der Wissenschaftler nimmt so teil an der Geschichte der Erkenntnis.

Sprache. Das gilt auch für den zweiten hier zu nennenden Bereich, die Sprache. Wissenschaftler arbeiten nun mit Terminologien. Das heißt, sie *bestimmen*, was unter einzelnen Wörtern genau zu verstehen sei, *schaffen* je nach Gegenstand neue Fachbegriffe, aber *entwickeln* sie – eben wiederum »geschichtlich« – auch bewusst und begründet weiter.

Praxis. Mit dem Stichwort »Praxis« als Bereich des Wissenschaftsethos sei hier zum einen ein Blickwechsel benannt. Wissenschaftler leiten ihre Erkenntnisse nicht mehr hauptsächlich logisch-begrifflich ab. Vielmehr bauen sie nun Versuchsanordnungen auf. Sie beobachten also unter planmäßig veränderten Bedingungen. Sie gelangen zu Theorien, indem sie von unterschiedlichen selbsterzeugten Fällen ausgehen. Das *Experiment* wird systematisches Mittel der Erkenntnisgewinnung. Induktive Verfahren übernehmen die Führungsrolle. Die Medizin gelangt in den akademischen Fächerkanon.⁷ Damit geht einher, dass der gelehrte Lehrer (doctor!) nun häufig zugleich *Praktiker* ist, gerade als Arzt. Er wendet neue Erkenntnisse professionell an, lernt aus der Erfahrung mit den Patienten und stellt die Einsichten kollegial zur Verfügung.

Soviel zum wissenssoziologischen Umbruch, der den Einzelmenschen zur Vernunft bringt und Gesellschaft so grundsätzlich neu konstituiert. Was dies für die Verfassung von Religion und Staat bewirkte, ist nun noch kurz zu betrachten. Sehen wir also die beiden anderen Umbrüche: denjenigen, den wir soeben als »konfessionell« bezeichnet haben – und schließlich den rechtlichen.

7 Heinrich Schipperges, *Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter* (Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag 1976), 179.

1.2 *Konfessioneller Umbruch*

Bis ins Mittelalter war Religion staatstragender Kult. Ihre Einheitlichkeit musste den Zusammenhalt des Gemeinwesens sicherstellen. Erst mit der Reformation wird Religion zum Glauben. Er stiftet eine geistlich überzeugte, durchprägte Gemeinschaft, die mit der Gesellschaft nicht deckungsgleich ist. Die Gemeinschaft hat nun Überzeugungen, die bei anderen umstritten sind. Unterschiedliche Glaubensgemeinschaften können sich nun dasselbe Territorium teilen, ja ein und dieselbe Gesellschaft bilden. Im Europa nach den Religionskriegen wird das langsam möglich. Religion verliert dadurch ihre gesellschaftliche Prägekraft. Die Aufklärung kann Raum greifen. Öffentlichkeit ist nun nicht mehr kultisch bestimmt, sondern vernünftig. Religion wird zur Privatsache. Die universale Vernunft erhält jetzt auch Einzug in die religiösen Gemeinschaften. Sofern sie überleben, vertreten sie jene allgemeine Rationalität, die ohnehin das öffentliche Miteinander trägt; daher der Formulierungsvorschlag, dass aufgeklärte Religion, typisch abendländisch, ›private Rationalität‹ ist.

1.3 *Rechtlicher Umbruch*

Der rechtliche Umbruch schließlich besteht in der Errungenschaft, dass die Übergriffigkeit der Religion in ihre Schranken gewiesen wird. Sie darf sich nicht mehr des staatlichen Armes bedienen, sie darf nicht mehr politisch wirksam sein, sie hat sich aus allem herauszuhalten, was das öffentliche Leben betrifft. Vorreiter ist die Aufklärungsverfassung der Vereinigten Staaten von Amerika. Seit ihrem ersten Zusatz, dem first amendment von 1791, sind Staat und Religion sauber voneinander getrennt.

2 **Islamwissenschaft: Einspruch**

An dieser Stelle muss die Islamwissenschaft die Darstellung endlich unterbrechen. Denn was die sogenannte abendländische Geistesgeschichte als Spezifika aufzählt, ist keine einsam-europäische Eigenleistung! Jeder der drei soeben skizzierten Umbrüche hat ältere Vorfahren in der islamischen Welt. Fraglos hat es einen wissenssoziologischen, einen konfessionellen und einen rechtlichen Umbruch in Lateineuropa gegeben; aber wie viel wurde dafür aus der islamisch geprägten Kultur übernommen? Nun kommt der Islamwissenschaft nicht die Rolle zu, einer abendländischen Geistesgeschichte einfach eine Huldigung muslimischer Kulturverdienste entgegenzusetzen. Es lohnt sich, mehr zu sehen als einen Wettkampf: etwa Weiterentwicklungen und Wechselwirkungen.

2.1 Wissenssoziologischer Umbruch

Wissenssoziologisch war zuerst von der Medienrevolution die Rede; zunächst vom Papier – einer chinesischen Erfindung, die man in Westasien aufgegriffen hatte, sodass Lateineuropa erst das Produkt, dann auch die Produktion übernehmen konnte.⁸ Ebenso entscheidend für die Wissensübermittlung war neben dem Beschreibmaterial farbechte Tinte: in der arabisch-islamischen Welt erfunden.⁹ Wenn außerdem als europäische Kulturleistung die ausgedehnte lingua franca vorgebracht wurde, sollte man die Rolle des Arabischen sehen. Es wurde seit den islamischen Expansionen des 7. Jahrhunderts für riesige Territorien die Sprache von Gottesdienst, Wissenschaft und Behördenapparat. Weiträumige Vernetzung und Mobilität ermöglichte auch ein ausgebautes Verkehrsnetz. Da man hauptsächlich mit dem Kamel reiste, war kein befestigtes Straßen- oder gar Brückensystem erforderlich.¹⁰

Wie aber steht es um die europäische Universität? Fast alle Strukturen der europäischen Universität haben frühere arabische Entsprechungen. Fünf Charakteristika der hochmittelalterlichen Universität könnte man aufzählen: deren institutionelle Freiheit, die geregelte Lehrbefugnis, die Meinungspluralität, der verfahrensprägende Aristotelesbezug sowie überhaupt der aristotelische Fächerkanon. Gehen wir diese fünf Eigenschaften im Einzelnen durch.

2.1.1 Institutionelle Freiheit

Die finanziell-institutionelle Unabhängigkeit der Universität hat in der islamischen Stiftung (im *waqf*) eine Entsprechung; allerdings wäre es eine Überzeichnung, den *waqf* als das Rechtsvorbild der Universitätenfundierung vorzuführen. Denn Europa kennt eine Institutionsform, die islamischerseits kein Pendant hat: die Korporation als weltlich- und geistlich-rechtlich privilegierte und protegierte Rechtsperson. Im Fall der neuen akademischen Einrichtungen bedeutete dies: König und Papst hielten die Hand über die Angehörigen der *universitas magistrorum et scholarium*.¹¹ Dies hatte zur Folge, dass die Schola-

8 Jonathan Bloom, *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2001). Robert I. Sodann Burns, „Paper comes to the West, 800–1400,“ in *Europäische Technik im Mittelalter: 800 bis 1400: Tradition und Innovation*, hgg. von Uta Lindgren (Berlin: Gebrüder Mann, 1996), 413–422. Einführend auch Angelika Neuwirth, „Licht aus dem Osten,“ *Die Zeit* vom 26. Oktober 2017.

9 Armin Schopen, *Tinten und Tuschen des arabisch-islamischen Mittelalters: Dokumentation – Analyse – Rekonstruktion* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).

10 Michael Mitterauer, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs* (München: C.H. Beck 2009), 39.

11 Vgl. die sogenannte *Authentica Habita* von Friedrich Barbarossa aus dem Jahr 1155, wenige

ren in der Fremde tatsächlich ›Fremde‹ waren; und dies durchaus nicht nur zu ihrem Nachteil. Denn so konnten die weltlichen Behörden ihrer Universitätsstadt sie nicht belangen, weil sie dort keine Bürger waren. Islamischerseits war das undenkbar: Jeder Gläubige war überall in der *umma* gesetzlich gleichgestellt.¹²

2.1.2 Geregelte Lehrbefugnis

Der Verwaltungsaufbau der hochmittelalterlichen Bildungseinrichtung entspricht zum Teil so deutlich arabischer Universitätstruktur, dass ein Transfer vorzuliegen scheint.¹³ Die universitas wählt ihren Präsidenten (*rector magnificus*) selbst und auf ein Jahr – wie bereits davor in der arabischen Welt: den *raʿīs al-madrasa*. Zugang zum Lehramt ist mittels einer *licentia docendi* beschränkt, wie bereits davor arabischerseits: mit der *iğāza at-tadrīs wa-l-iftāʾ*. Nun fällt Arabischkundigen auf, dass die Bezeichnungen der Lernenden und Unterrichtenden sozusagen ›rechtslastig‹ sind. Auch die Benennungen der Ausbildungsstufen – *mutafaqqih*, *faqīh* und *iftāʾ* – hören sich nach Jurisprudenz an. Tatsächlich bilden die Bezeichnungen das Jurastudium ab: *fiqh* ist Rechtsgelehrsamkeit, und *fatwa* heißt das Rechtsgutachten. Ist dies ein weiterer islamisch-christlicher Grundunterschied? Nicht wirklich. Zwar kann der Professor – als *muftī* – ein islamischer Regierungsbeamter sein; aber auch in diesem Fall gibt es Einflüsse auf Lateineuropa; man muss nur etwas weiter ausholen:

2.1.3 Meinungspluralität

Islamischerseits ist bis in die Moderne vom Fehlen eines – hierarchischen oder synodalen – glaubensbezogenen Lehramtes auszugehen. Für die gesellschaftstragende Konsensfindung muss daher die Wissenschaft selbst Verfahren

Wochen vor seiner Kaiserkrönung: *Regesta Imperii* IV, 2,1 n. 300, in: *Regesta Imperii Online* (http://www.regesta-imperii.de/id/1155-05-13_1_0_4_2_1_300_300 – aufgerufen am 8. Mai 2021).

12 George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: University Press, 1981), 225.

13 Student (*scholaris* – *mutafaqqih*), Dozent (*magister* – *mudarris* oder *ṣāhib*, *faqīh*), Professor (*doctor* – *muftī*). Makdisi, *Colleges*, 283f. Auch die rechtliche und finanzielle Unabhängigkeit des lateineuropäischen »Kollegs« entspricht der »Stiftungs«-Struktur (*waqf*) der arabischen *madrasa*, aber hier handelt es sich offenbar um keinen Transfer, den man ja bei anderen gestifteten Einrichtungen – Hospitälern, Fondaci – bereitwillig nannte; vgl. die Rezension von Charles Burnett („G. Makdisi, *The Rise of Colleges*“ in *History of Universities*. Band 4, hgg. von Charles Schmitt und Peter Denley (Oxford: University Press 1984), 187f.). Burnetts Forschungen sind überhaupt hochbedeutsam für die hier behandelten Fragen; vgl. seine Aufsatzsammlung Charles Burnett, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context* (London: Routledge 2009).

bereithalten. Die Darstellung unterschiedlicher Meinungen sowie der Wortstreit übernehmen folglich eine kulturelle Hauptrolle. Zwar bedauert die Theologie die Uneinigkeit (*iḥtilāf*). Doch durchzieht der gepflegte Dissens¹⁴ – *ḥilāf* – in der rechtlich-argumentativen Debatte bald den gesamten islamischen Wissenschaftsbetrieb. Sowie das Universitätssystem europäischerseits greift, durchprägt auch hier die *disputatio* das Bildungssystem. Damit aber rückt das Literarische in eine Dienstfunktion. Zu argumentieren wie die Juristen ist zur Hauptbeschäftigung, zum Goldstandard von Wissenschaft aufgestiegen wie im islamisch-akademischen Diskurs.

2.1.4 Verfahrensprägender Aristotelesbezug

Es sind besonders zwei Gattungen, die die Textproduktion der hochmittelalterlichen Geisteswissenschaften kennzeichnen:¹⁵ Die eigenständige *Abhandlung* eines bereits von Aristoteles behandelten Themengebietes und der einem Aristoteles text folgende *Kommentar*. Für beides lässt sich auf ältere arabische Entsprechungen verweisen. So findet sich das Genre der Abhandlung bereits bei Avicenna (gest. 1037).¹⁶ In seiner *maqāla fī n-Nafs* bezieht er sich ausdrücklich auf Aristoteles' Seelenbuch *περὶ Ψυχῆς/de Anima*. Avicenna fertigt durchaus nicht bloß eine Paraphrase an. Er entwickelt eigene Gedankenstrukturen. Stehen die Lateiner nun, wenn sie als Theologen oder Philosophen die Seele behandeln, unter Avicennas Einfluss? Nicht im literarischen Genus! Ihre Abhandlungen – *summae*, *compendia*, *tractatūs* – sind qua Gattung eine lateinische Eigenbildung. Jedoch ist klar erkennbar, dass diese Seelentrakte Avicennas Aufbau folgen, besonders wenn die Theologen nun nach der Einteilung der Seelenkräfte fragen. Außerdem ist bemerkenswert: Das Genre der

14 Josef van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* (Berlin: de Gruyter 2011), 1306.

15 Die Abschnitte zum Aristotelesbezug und zum Fächerkanon folgen hauptsächlich Dag Nikolaus Hasse, „Der mutmaßliche arabische Einfluss auf die literarische Form der Universitätsliteratur des 13. Jahrhunderts,“ in *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee: Die Begegnung der Wissenskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, hgg. von Ludger Honnefelder (Berlin: University Press, 2017), 241–258: v. a. 242. 247. 257. Hasse gelang auch die Identifizierung der Übersetzungsleistung des unten erwähnten Michael Scotus. Vgl. mit weiterer Literatur Nikolaus Dag Hasse, „Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West,“ *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence> – aufgerufen am 9. Mai April 2021).

16 Der persische Gelehrte, den man lateinisch Avicenna schreibt, heißt mit vollem Namen Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā; zu ihm vgl. Lenn E. Goodman, *Avicenna* (Ithaca: Cornell University Press, 2005²); sowie Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden: Brill, 2014²).

Abhandlung beginnt lateinischerseits genau an dem Zeitpunkt zu ›boomen‹, als sich Avicennas Texte in Europa verbreiten. Und wie steht es um die andere Gattung, den philosophischen Kommentar? Arabische Aristoteleskommentare lernt die lateinsprachige Wissenschaft wohl um 1230 kennen: durch die großen Averroes-Übersetzungen¹⁷ des Michael Scotus († ca. 1235). Genau jetzt beginnt auch der Aufschwung der lateinischen Kommentierung von Aristoteleswerken. Hier setzen sich ebenfalls europäische Eigenentwicklungen fort: die Frage etwa, wie der vorliegende Text zu gliedern ist, sowie überhaupt die thematische Aufteilung eines Kommentarabschnitts in quaestiones. Dass jedoch Aristoteles nun zu dem Philosophen schlechthin aufrückt, ist nachweislich Averroes-Einfluss.

2.1.5 Fächerkanon

Die junge lateineuropäische Universität führt die Sieben-Artes-Struktur ihrer örtlichen Vorgänger nicht einfachhin fort. Sie hat die Disziplinen völlig neu sortiert, und zwar aristotelisch. Hier lässt sich ein klarer Transfer aus der arabischen Welt nachweisen. Man richtete sich nach dem Buch *de Divisione philosophiae* des Erzdiakons Dominicus Gundisalvi († 1181). Nun war dieser – mit Gerhard von Cremona († 1187) – der wichtigste Vertreter der Übersetzerschule von Toledo. Die beiden hatten auch das einschlägig wissenschaftsstrukturierenden Werk al-Fārābīs (gest. 950)¹⁸ ins Lateinische übersetzt; und Gundisalvis eigener Aufbau übernimmt dessen Fächereinteilung: sieben Teile der Grammatik, acht der Naturphilosophie, sieben Teile der Mathematik und acht der Logik. Dass Lateineuropa davon so grundlegend geprägt werden konnte, verdankt sich nicht allein dem Impuls aus der islamischen Welt, auch nicht allein der Übersetzungsleistung Toledos. al-Fārābīs Wissenschaftslehre fiel nämlich auf eine eigenständige lateineuropäische Wissenschaftsentwicklung, die sich zuerst in Paris abzeichnete. In Toledo selbst wäre für eine solche Entwicklung die Bindung der Bildung an die Kathedrale zu eng gewesen. Daher fehlte vor Ort eine eigene »Schulenlandschaft«. In Paris aber hatte sich inzwischen so etwas herausgebildet: Verschiedene Gruppen rangen als je eigene Institutionen miteinander um Meinungsführungsschaft. Dabei betrieben sie mehr und

17 Der andalusische Philosoph, den man in Lateineuropa Averroes nennt, nennt sich: Abū l-Walid Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rušd (gest. 1198).

18 Abū Nasr M. al-Fārābī. *Über die Wissenschaften. De scientiis: Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*. hgg. und übers. von Franz Schupp (Hamburg: Felix Meiner, 2005); Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae. Über die Einteilung der Philosophie*. Lateinisch-Deutsch, hgg. und übers. von Alexander Fidora und Dorothee Werner (Freiburg: Herder 2007).

mehr »eigensinnige« Wissenschaft, die nicht »Verfügungswissen« hervorbringen wollte, sondern erkennen ließ, wie der gesamte Kosmos verfasst ist – Orientierungswissen: nicht mehr Bildung, sondern Wissenschaft, die sich keinem außerwissenschaftlichen Zweck unterstellte.¹⁹ Dennoch sei festgehalten: Was auf diesem Weg aus der arabisch-islamischen Welt nach Lateineuropa kam, war mehr als bloß anregend. Es wurde bahnbrechend; es veränderte die Spielregeln.

Nach dieser ausführlichen Sichtung des Hochmittelalters sei zumindest noch ein flüchtiger Blick auch auf die frühe Neuzeit geworfen. Auch das grundsätzliche Verfahren, das die europäischen Universitäten ab dem 16. Jahrhundert als wissenschaftlich betrachten und betreiben, kann sich durchaus auf islamisch-arabische Vorbilder berufen.²⁰ Der eben noch als spezifisch abendländisch behauptete Bereich der Geschichte – Langzeitdokumentation, Zitation und faire Weiterführung – lässt sich deutlich früher bei arabisch-schreibenden Autoren nachweisen, etwa bei al-Bīrūnī (gest. 1048).²¹ Auch die Entwicklung von Terminologie – qua Schaffung und Nachbesserung – findet sich dort bereits, beispielsweise in der Botanik ad-Dīnawarī (gest. 889 oder 896);²² und ebenso der Praxisbezug: Hier kommt einem sogleich Avicenna in den Sinn; er war ja Naturwissenschaftler, Philosoph – und Arzt.

2.2 Konfessioneller Umbruch

Kürzer seien auch noch die beiden anderen als spezifisch abendländisch behaupteten Umbrüche aufgegriffen, der konfessionelle und der rechtliche. Zwar ist die Bezeichnung »konfessioneller Umbruch« durchaus zutreffend. Er ließe sich ja beschreiben als Übergang von der Religion der Bürgerschaft zur Religion einer Gemeinschaft. Um einen derartigen Wandel zu beobachten, muss man aber nicht auf das reformatorische Europa warten. Es ist vielmehr der

19 Die als Zitate markierten Begriffe und die Gesamtdeutung bei Franz Rexroth, *Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters* (München: C.H. Beck 2019² (2018¹)), 120, 251, 413.

20 Fuat Sezgin, *Einführung in die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 2003), 169f.

21 Vgl. Abū r-Rayhān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī: »Ich habe getan, was jedermann in seinem Beruf tun sollte: Die Leistungen der Vorgänger mit Dankbarkeit entgegennehmen, etwaige Fehler ohne Scheu verbessern, und was bewahrenswert erscheint, den Nachfolgern und späteren Generationen weitergeben.« Zitiert nach Sezgin, *Einführung*, 1.

22 Abū Ḥanīfa Aḥmad ibn Dāwūd ad-Dīnawarī; vgl. Bruno Silberberg, »Das Pflanzenbuch des Abū Ḥanīfa Aḥmed ibn Dā'ūd ad-Dīnawarī: Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik bei den Arabern,« *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* (Straßburg) 24 (1910): 225–265 und 25 (1911): 39–88.

Umbruch, der alle im Denkraum der Spätantike entstehenden Glaubensgemeinschaften kennzeichnet.²³ Gesellschaftliche Stabilität sicherstellende Kulte ohne inhaltlichen Wahrheitsanspruch geraten in Konkurrenz zu Gemeindereligionen von innerlich Überzeugten. Auch das Christentum war zunächst durchaus kein staatstragender Kult; und umgekehrt hatten nachreformatorische Kirchen oft vor Ort weiterhin eine staatstragende Rolle.

2.3 *Rechtlicher Umbruch*

Und der rechtliche Umbruch zur demokratischen Laizität? Hier ist zunächst dreierlei zu bemerken: Der Demokratiebegriff wäre im Sinne allgemein-partizipativer Rechtsstaatlichkeit zu bestimmen. Die Entstehung einer so verstandenen Demokratie verläuft zweitens nicht parallel zur Trennungsgeschichte von Staat und Religion. Drittens nämlich gelangt die Zuordnung beider nicht in einer »Trennung« zu ihrem triumphalen Endzweck, sondern Rechtsstaatlichkeit meint auch Religionsfreiheit und schließt damit das Recht religiös identifizierter Personen und Institutionen auf politische Mitgestaltung im demokratischen Prozess ein.

3 Globalgeschichte: Zugangsfrage

Auch die Geschichtsschreibung muss auf die Behauptungen der abendländischen Geistesgeschichte und die Einwände der Islamwissenschaft eingehen. Erstere hat immerhin treffende Beschreibungen für europäische Prägungen zwischen Hochmittelalter und Frühneuzeit geliefert. Die Islamwissenschaft hinwiederum deutete mögliche arabisch-islamische Einflüsse auf die europäische Kulturgeschichte an. Vor allem benannte sie einen Einfluss institutioneller und methodischer Wissenschaftsformen aus der arabisch-islamischen Kultur. Die historischen Disziplinen sind allerdings mit der Rede von Einflüssen vorsichtig geworden. Hier scheint eine Problematisierung der verwendeten Grundbegriffe angebracht.

Was tut die Forschung, wenn sie mehr als *einen* Kulturbereich in den Blick nimmt? Gerade die Geschichtswissenschaft übt diesbezüglich derzeit Manöverkritik; und das auch mittels mehrfach »überholter« Begriffsvorschläge: Sie

23 Von der »civic religion« zur »communitarian religion«: Guy Stroumsa, „The End of Sacrifice: Religious Mutations of Late Antiquity,“ in *The Roman Empire in Context: Historical and Comparative Perspectives*, hgg. von Johann P. Arnason und Kurt A. Raaflaub (Chichester: John Wiley, 2011), 134–147; sowie bereits Stroumsa, *Ende des Opferkults*, 120–151.

sollen frühere Ansätze verbessern – und erklären dabei regelmäßig die Vorgängermodelle für veraltet. So bekommen historische Untersuchungen zu Begegnungsverhältnissen immer wieder neue Namen, aber eben auch neue Scharfstellungen. Denn jeder Ansatz erweist sich an irgendeiner Seite als unangemessen. Eine kurze Begriffsgeschichte für Verfahren interkultureller Untersuchungen kann dies erläutern.

Man versucht es zunächst mit einem »Vergleich«²⁴: *comparative history*. Aber schafft sich das Vergleichen nicht allererst das, was es dann gegeneinanderstellen will? Außerdem: Da der Vergleich zwei oder mehr Zustände gegeneinanderhalten will, bekommt er das, was die Geschichte doch am meisten interessieren müsste, kaum zu fassen: die Zeitdimension, das Geschehen. Man denke an Vorgänge wie Erfahrungsverarbeitung und Lernen, ja überhaupt an Entwicklungen.

Daher erging die Forderung, man müsse »Übertragungen« untersuchen: *Transferygeschichte*. Damit ließ sich nicht nur beschreiben, was die einen von den anderen aufnahmen, sondern auch Gegenübertragungen rückten in den Blick. Aber lassen sich Einflüsse wirklich so genau ausmachen? Und noch grundsätzlicher gefragt: Lassen sich die im Austausch Stehenden immer als Handelnde verstehen? Ist die Lage nicht unklarer, lenkt sie nicht selbst auch bereits jeden untersuchenden Zugang, kaum entwirrbar?

Daher lautete ein Neuvorschlag: »Verflochtenheit« – *entangled history*. Allerdings lässt sich auch hier erneut Begriffskritik üben: Die zu beschreibenden Vorgänge sind doch in Wirklichkeit plurilateral. Weiterhin müssen die mitunter verwirrend unterschiedlichen Sichtweisen der anderen einfließen in die eigene Beschreibung; und das ineinander Verflochtene lässt sich doch nur selten entheddern.

Daher nochmals ein Neuangebot: *Histoire croisée* – durchkreuzte Überlagerung, verschränkte Begegnung. Wenn aber nun endlich die nötige Begriffsschärfe gefunden scheint, lautet die Rückfrage: Sind die einzelnen benannten Ansätze nicht allesamt in Wirklichkeit Engführungen? Führt nicht gerade ein loserer Zugang weiter, ein Zusammenwirken verschiedener Ansätze und daher auch ein großzügigerer Begriff? Deshalb begnügen sich inzwischen nicht wenige Stimmen interkultureller Forschung mit der offeneren Rede von einer *Beziehungsgeschichte*.

24 Hartmut Kaelble, „Die Debatte über Vergleich und Transfer und was jetzt?“, *Connections. A Journal for Historians and Area Specialists* 574 (2005) (<https://www.connections.clio-online.net/article/id/artikel-574> – aufgerufen am 11. April 2021). *Religion ist keine Insel: Traditionen und Konzepte interreligiösen Austauschs* hg. von Sabine Maurer, Ulrike Bechmann und Peter Ebenbauer (Graz: Uni-Press, 2015).

Diese – allzu knappe – Begriffsgeschichte inter-, nein transkultureller Forschungseinstellungen legt die Untiefen derzeitiger Diskurse offen: Kann man überhaupt von einem Euro-Islam reden? Unsere angeblichen Eigengeschichten sind in Wirklichkeit von jeher verflochten. Es lässt sich kein geschlossenes Europa auf der einen Seite herauspräparieren, und erst recht nicht auf der anderen Seite ›der Islam‹.

4 Islamwissenschaft: Weiterführung (I)

Eine solche Problematisierung gängiger historischen Verfahren ist hilfreich. Betrachten wir mit dieser begrifflich geschärften – und zugleich vor Überschärfe gewarnten – Optik nochmals jene drei Kulturleistungen, die die abendländische Geistesgeschichte als spezifisch westlich herausstellen wollte. Sie betrafen die Gesellschaft, den Staat und die Religion. Dazu wurden drei Schlagworte angeboten. Sie sollten offenbar die drei größten Früchte der Aufklärung benennen. Die abendländische Geistesgeschichte wollte die westliche Gesellschaft für ihre »autonome Individualität« feiern. Vom Staat forderte sie »demokratische Laizität«; und der Religion gesteht sie einen Platz zu, wenn und insofern sie »private Rationalität« ist. Dazu kann die Islamwissenschaft vor allem sagen: Das hier als christlich-abendländische Sonderleistungen Dargestellte lässt sich mit dem Islam mindestens genauso gut verbinden wie mit dem Christentum, manches sogar eindeutig besser mit dem Islam.

4.1 *Autonome Individualität?*

Dem Koran, der Stiftungsurkunde des Islam, zufolge ist jeder Mensch für sein eigenes Tun und sein ewiges Heil selbst verantwortlich.²⁵ Damit bezieht der Koran Stellung gegen eine Theologie der erlösenden Stellvertretung und der den Menschen bestimmenden Sünde; bezieht also Stellung gegen christliche Glaubensgrundsätze.

4.2 *Demokratische Laizität?*

Sowie es islamischerseits eine Monarchie und göttlich legitimierte Herrschaft gab, richtete sie sich eindeutig nach christlichem Vorbild. Die Grenze zwischen Gott und Herrscher zog man in Damaskus allerdings deutlicher als in Konstantinopel.²⁶ Außerdem kennt der Islam bis ins 19. Jahrhundert hinein noch kei-

25 Vgl. z. B. Sure 82:19 und Sure 74:48.

26 Almut Höfert, *Kaisertum und Kalifat: Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter* (Frankfurt am Main: Campus, 2015), 261, 273.

nen eigenen Stand, der Sakralität und Lehrautorität garantierte: keinen Klerus. Zwar wollten sich bereits die Umayyaden (661–750) theologische Religionsbeamte an den Hof holen, scheiterten damit aber.²⁷

4.3 *Private Rationalität?*

Schon der Koran selbst will überzeugen durch die Aufforderung zum Hinschauen und Nachdenken.²⁸ Früh entsteht eine argumentative und kontroversenfreudige Theologie. Die Ratio steht hoch im Kurs;²⁹ der Appell ergeht bald an alle Menschen – und der Selbstanspruch ist nicht, mit dem Islam werde eine einzigartig-neue Heilsgeschichte eröffnet, sondern hier komme die Weltsicht zur Geltung, die jede/r Vernünftige ohnehin einnimmt: von Abraham bis zum einsamen Insulaner.³⁰

5 *Abendländische Geistesgeschichte: Einwand*

Die Islamwissenschaft sollte nicht triumphal die abendländische Wissenschaftsorganisation als Kopie islamischer Vorlagen vorstellen. Der europäischen Universität gehen vielmehr drei Lebens- und Wissensformen voraus, drei Diskurse, die bereits innerhalb der lateinischen Christenheit im Austausch miteinander und in Abgrenzung voneinander standen. Sie ließen sich benennen als Monastik, Scholastik und Humanismus: die theologische Textmeditation der Kloster- und Domschulen, die philosophischen scholae dialektisch-konkurrierender Meister sowie die juristisch-rhetorische Bildung von Verantwortungsträgern, die nach dem Nutzen für die Allgemeinheit fragen. Hieraus gehen Wissensformen, Rechtstitel und sogar Einzelpersonen auf die im 13. Jahrhundert entstehenden Universitäten über.³¹ Dieser Befund führt im Gegenzug

27 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Band 4 (Berlin: de Gruyter 1997), 39–56.

28 Vgl. z. B. Sure 71:15 und Sure 59:21.

29 van Ess, *Theologie und Gesellschaft*. Band 4, 645, 661.

30 Vgl. Sure 3:65 sowie Abū Bakr Ibn Ṭufail, *Der Philosoph als Autodidakt: Ḥayy ibn Yaqzan: Ein philosophischer Insel-Roman*, übers. von Patric O. Schaerer (Hamburg: Meiner, 2019²).

31 Hasse, „Der mutmaßliche arabische Einfluss“: 241. Vgl. auch nochmals Rexrodt, *Fröhliche Scholastik*. Rexrodt spricht bewusst nicht von Universitäts-»Entstehung«, sondern von ihrer »Emergenz« (317). Mit anderen Worten: Die Universität steht nicht am Ende einer nachvollziehbaren Entwicklungsbahn, sondern taucht mit einem Male auf: aus keinem Ursachensystem deutlich erklärbar oder gar vorhersagbar. Von Rexrodt auch die soeben übernommene Charakterisierung der drei »Diskurse« Monastik, Scholastik, Humanismus (265).

zu einer Frage: Wenn die Islamwissenschaft den Islam so grundsätzlich aufklärerisch darstellt, kann sie dann auch beantworten, warum er sich dann heute so häufig als das genaue Gegenteil von aufgeklärterer Menschlichkeit zeigt?

6 Islamwissenschaft: Weiterführung (II)

Der Islamwissenschaft kommt keine apologetische Aufgabe zu. Sie muss den Islam weder als grundsätzlich aufklärerisch noch als unschuldig gefesselt erweisen. Im Übrigen ist die Beschreibung der europäischen Universitätsgeschichte als Transformation von dort entstandenen und bestehenden Wissensformen überzeugend. Was unser Hinweis auf in der islamischen Welt früher nachweisbare Begriffe der Wissenschaftsverwaltung als ihre Entsprechungen in Europa tatsächlich nicht belegt, ist ein Einfluss. Post hoc heißt bekanntlich nicht notwendig propter hoc – aus »später« folgt nicht schon »deshalb«. Dennoch lohnt sich ein kurzer geopolitischer Blick auf die Geschichte mit der Frage, wie die islamische Welt ihre zivilisatorische Führungsrolle verlieren konnte. Fünf Ereignisse trafen im selben Zeitfenster aufeinander, die zusammen den islamisch geprägten Kulturraum überfordern mussten: Drei jahrhundertelange Angriffssequenzen – Kreuzzüge ab 1095,³² Mongolenstürme zwischen 1216–1260 und die Reconquista von 1050–1492 – sowie zwei spanisch-portugiesische Expansionen – nach Amerika und Ostasien – bereicherten Europa und behinderten Westasien, bis die kulturelle Entwicklung dort geradezu stagnierte.

Aber möglicherweise sieht die christlichen Theologie ihre Aufgabe darin, die Nähe des christlichen Glaubens zum Islam aufzuzeigen; oder zur abendländischen Kultur?

7 Abendländische Geistesgeschichte: Einforderung

Letzteres ist höchst angezeigt! Genau das hat unsere Theologie zu leisten! Wir müssen die Werte des Abendlandes verteidigen und ihnen zu neuer Geltung

32 Noch die Reconquista wurde als »Kreuzzug« erklärt. Zur Frage, wie lange die Kreuzzugszeit dauerte, vgl. mit weiterer Literatur: Würtz, Thomas, »Was ereignet sich? Ein Überblick über die Ereignisgeschichte der Kreuzzüge aus muslimischer Perspektive,« in *Der Sultan und der Heilige: Islamisch-Christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–2019)*, hgg. von Amir Dziri, Angelica Hildebein, Mouhanad Khorchide und Bernd Schmies (Münster: Aschendorff, 2021), 95–134: 129 (Fußnote 216).

verhelfen. Schützenhilfe erwarten wir uns von den Kirchen. Es ist ja wohl auch in ihrem Interesse, mit der abendländischen Geistesgeschichte an einem Strang zu ziehen. Das Christentum – sowohl als Prägung wie als Institution – kann sich im Gegenzug vonseiten der Kultur und Politik ebenfalls Rückenstärkung erwarten.³³

8 Christliche Theologie: Einspruch

Die christliche Theologie wird sich tunlichst davor hüten, derlei Abendlands-träumereien Vorschub zu leisten. Deren Geschichtserzählung und deren Agenda widerspricht sie vielmehr entschieden. Um dies zu erläutern, kann sie die Begriffs-Trias nochmals aufgreifen, die die ›abendländische Geistesgeschichte‹ eingespielt hatte. Möglicherweise zu deren Entsetzen wird die christliche Theologie allerdings nun herausarbeiten, wie sie in einigen Fragen grundsätzlich anders denkt. Das Begriffsangebot der ›abendländischen Geistesgeschichte‹ bestand ja in den drei Signaturen: autonome Individualität der Gesellschaft – demokratische Laizität des Staates – private Rationalität der Religion. Hier wird sich die christliche Theologie nun durchaus nicht der Erwartung beugen, weitere christlich–islamische Seelenverwandtschaften nachzuweisen; aber noch weniger wird sie sich dafür hergeben, eine aufklärerische und die christliche Agenda als zielgleich darzustellen. Denn die drei genannten Signaturen sollte man nicht als authentische Ausdrucksweise des christlichen Glaubens anerkennen. Er tritt ihnen vielmehr mit Anfragen, Unterscheidungen und Einsprüchen entgegen. Dies zu verdeutlichen ist an dieser Stelle wohl die Hauptaufgabe der christlichen Theologie. Nehmen wir uns die drei vorgeschlagenen Signaturen ein hoffentlich letztes Mal vor.

33 Der frühere italienische Senatspräsident Marcello Pera fordert, Europa müsse sich christlich nennen. Ihm zufolge hat sich die Identität Europas in einem Punkt »nie gewandelt: in der Dialektik ›wir – sie‹. Wie jede Identität, so ist auch die europäische Identität auf der Basis dieses Binoms konstruiert worden und wird weiterhin so konstruiert. [...] Von der Christianisierung des Römischen Reiches an haben ›wir‹ bei allen Beziehungen zu ›ihnen‹ [...] stets aus dem Christentum geschöpft«. Marcello Pera, *Warum wir uns Christen nennen müssen: Plädoyer eines Liberalen* (Augsburg: Sankt Ulrich, 2010), 113. Hier ist »das Evangelium« (ebd.) zur wir-stiftenden Abgrenzung geworden. Es dürfte zu denken geben, dass Papst Franziskus etwas anderes verkündet: »Es wird keinen Frieden geben, solange die anderen als *sie* bezeichnet werden und nicht als *wir*. – Non ci sarà pace finché gli altri saranno un *loro* e non un *noi*.« (http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210306_iraq-incontro-interreligios_o.html – aufgerufen am 30. April 2021).

8.1 *Autonome Individualität?*

Die christliche Anthropologie fasst den Menschen weder als Individuum auf noch als autonom. Das heißt zwar nun auch nicht, dass das christliche Menschenbild vom Kollektiv ausginge und Fremdbestimmung zum Ideal erklärte. Jedoch beschreibt sie den Menschen anders. Selbstverständlich besteht nicht in allen christlichen Anthropologien der letzten Jahrzehnte Einigkeit. Doch lässt sich an dieser Stelle das klassische Vokabular einbringen. Es spricht weder vom Individuum noch von Autonomie. Die christliche Sicht des Menschen fasst ihn vielmehr als Wesen, das grundsätzlich in Beziehung steht, das auf den Anderen angewiesen ist und das im Andern seiner selbst zu sich kommt. Das klassisch-theologische Wort dafür ist: Der Mensch ist »Person«. Außerdem sieht die christliche Anthropologie den Menschen weder in seiner Grundkonstitution noch in seinem Idealzustand als rein selbstbestimmt und sich selbst verwirklichend. Vielmehr ist der Mensch das Wesen, das aus Selbstverstrickung und Selbstverschließung befreit werden muss und kann – zur Freiheit liebevoller Gemeinschaft. Es handelt sich dabei weder um egoistisches Leben, noch aber auch um altruistisches. Ermöglicht wird hier eine Liebe, die Selbstliebe einschließt. Auf der Grundlage einer solchen Anthropologie bietet die katholische Soziallehre eine Reihe von Gegenbegriffe zur autonomen Individualität an: die Orientierungsbegriffe »Personalität« und »Solidarität«,³⁴ die Forderung einer Gemeinwohlorientierung alles Habens und Handelns – und dies aus der theologischen Einsicht, dass alle Menschen zur Gotteskindschaft berufen sind und sich daher als »Geschwister« verstehen können.³⁵ Gelegentlich bezeichnet die christliche Theologie dieses befreite Leben des Menschen – da weder heteronom noch im engen Sinne autonom – als »Theonomie«,³⁶

34 *Kompendium der Soziallehre der katholischen Kirche*: §§ 192–196. In sechzehn Sprachen – aber aus verlagsrechtlichen Gründen nicht auf Deutsch – online zugänglich (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_compendio-dott-soc_ge.html – aufgerufen am 13. April 2021).

35 Franziskus. *Enzyklika Fratelli tutti* (2020): § 271 (https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html – aufgerufen am 12. August 2021).

36 Folgendes sei begriffsgeschichtlich zum Stichwort »Theonomie« angefügt. Für Paul Tillich ist die Gewissensorientierung »theonom«. Für die zweite Auflage der Enzyklopädie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 5. Tübingen: Mohr Siebeck 1931² verfasst er den Eintrag »Theonomie«, in dem es (Spalte 1128) heißt: »Theonomie ist im Gegensatz zu Heteronomie Erfüllung der selbstgesetzlichen Formen mit transzendtem Gehalt. Sie entsteht nicht durch Verzicht auf Autonomie etwa im Sinne des katholischen Autoritätsgedankens, sondern nur durch Vertiefung der Autonomie in sich selbst bis zu dem Punkt, wo sie über sich hinausweist.« – Aber Tillich hat das Wort schon vor dem Ersten Weltkrieg verwendet. Er sieht eine Spannung im moralischen Imperativ: Er ist zwar absolut,

8.2 Demokratische Laizität?

Die Soziallehre der Kirche bejaht ausdrücklich die Staatsform der Demokratie, tritt für Rechtsstaatlichkeit ein und fördert die Teilnahme der Menschen an den repräsentativen Entscheidungsprozessen des Gemeinwesens.³⁷ Allerdings hatte die ›abendländische Geistesgeschichte‹ als religionsverfassungsrechtliches Ideal die »Trennung« von Staat und Religion benannt. Zunächst ist zu sagen, dass auch die vorhin als aufklärerisch-vorbildlich dargestellten USA hier keine scharfe Trennung vornehmen. Sie leben vielmehr eine selbstverständliche »Zivilreligion« mit »zeremoniellem Deismus«.³⁸ Aber grundsätzlich gesagt: »Trennung« von Staat und Religion ist durchaus kein Ideal. Bereits der islamwissenschaftliche Einwand hatte dies angedeutet: Es gehört zum Recht auf freie Religionsausübung, dass sich auch religiöse Personen und Institutionen als solche an den politischen Gestaltungsprozessen beteiligen. Hier kann die christliche Theologie nun noch dreierlei anfügen.

aber bliebe doch heteronom ohne seine Konkretisierung im Urteilen und Handeln des Einzelnen. Ist die ethische Forderung also doch relativ, lebt der einzelne Mensch folglich in unbedingter Selbstbehauptung und insofern autonom? Die Lösung sieht Tillich im Rechtfertigungsgedanken. Denn wenn der Sünder gerechtesprochen ist, wird der/die Einzelne absolutgesprochen. »Gott spricht den einzelnen absolut; damit aber verliert die unbedingte sittliche Forderung ihren abstrakten Charakter; sie ist aufgenommen in die Sphäre der Einzelheit [...]. Die Autonomie hat sich vollendet zur Theonomie. [...] Der Gerechtfertigte ist der absolut Freie.« Paul Tillich, »Systematische Theologie von 1913,“ in *Paul Tillich: Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*. Band 9: *Frühe Werke*, hgg. von Gert Hummel und Doris Lax (Berlin: de Gruyter, 1998), 273–425: 393. – Alfred Delp erhofft sich von seinem Orden, der Gesellschaft Jesu, in einer kurz vor seiner Hinrichtung 1945 in der Haftanstalt Tegel verfassten Reflexion: »Der Orden müßte wieder ein Grund schöpferischer Quellen werden. Ich hoffe sehr, daß Karl Rahner theologisch das schafft. Ebenso wichtig ist eine neue Konzeption der Philosophie. Und dann eine intensive und schöpferische Mitarbeit an der Idee der neuen Bildung (theonomer Humanismus) und geistigen Grundlegung der neuen Sozialordnung (personaler Sozialismus).«, Alfred Delp, »Die Orden,“ in *Alfred Delp: Gesammelte Schriften*, Band 4: *Aus dem Gefängnis*, hgg. von Bleistein, Roman (Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1984) 324–327: 326 f. Ebenfalls bereits im Gefängnis verfasst Delp einen weiteren kurzen Text, der sogar ausdrücklich »Theonomer Humanismus« heißt, dann allerdings das Wort »theonom« nicht mehr verwendet. Jedoch scheint sich Delps zunächst unerläuterte Überschrift gegen Ende in einem knappen Satz zu klären: »Der Geist, der Mensch muß über sich hinauswollen, wenn er überhaupt Mensch bleiben will« (ebd., 309–311: 311).

37 *Kompendium der Soziallehre*: § 190 f. – Sowie auf reformatorischer Seite die Denkschrift: *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie: Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1990⁴ (1985¹)). Außerdem das Gemeinsame Wort: Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Demokratie braucht Tugenden*, hgg. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutsche Bischofskonferenz (Bonn: DBK, 2006).

38 Vgl. Felix Körner, *Politische Religion: Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam* (Freiburg: Herder 2020), 64.

Zum einen stand die Gemeinschaft der Christen von Anfang an dem Staat gegenüber. Das Christentum entstand in Palästina und damit im Raum von zwei ineinandergreifenden institutionellen Staatsgebilden: Israel und Rom. Im Unterschied zum Islam, wo lange keine klare Grenze zwischen Gesellschaft, Religionsgemeinschaft und institutionellem Gemeinwesen bestand, gibt es christlicherseits von Anfang an eine erkennbare – nämlich von den Staatsorganen *unterschiedene* – Gemeinschaft.

Zweitens gilt, was islamischerseits selbstverständlich ist, auf andere Weise auch für das Christentum: Der Glaube will *weltgestaltend* wirken. Das von Christus verkündete Gottesreich ist durchaus nicht nur etwas fürs stille Kämmerlein: Es ist auch die Hoffnung auf die Verwandlung aller Weltordnungen.³⁹ Das Christentum ist also nichts nur Privates, es ist auch politisch.

Dies ist nun mit der soeben erwähnten Eigenschaft des christlichen Glaubens zusammenzunehmen, der sich von Anfang an als – nicht von Staat und Gesellschaft getrennte, aber doch *unterschiedene* – Gemeinschaft zeigt. So lässt sich drittens sagen: Die Kirche hat in Bezug auf die staatliche Macht eine entscheidende Aufgabe, nämlich ihr *gegenüberzutreten*: die Staatsmacht zu relativieren, weil der politische Idealzustand – »das Gottesreich« – immer noch aussteht und nicht von Menschen herzustellen ist; zu kritisieren, weil das Gottesreich vorweg erlebbar macht, was wahrhaft menschliches Leben im Unterschied zum bisher Vewirklichten ist; zu motivieren, weil die Bezeugung der angebrochenen Gottesherrschaft auch erweist, dass es tatsächlich lebenswerter ist; und so zu orientieren.

Der christliche Glaube in seiner institutionellen Form als Kirche verlangt für sich keine »hard power«: Das Gewaltmonopol gehört dem Staat. Religion soll sich vielmehr als »weiche Macht« verstehen.⁴⁰ Aber da der freiheitliche Staat auf Vertrauensbeziehungen gegenüber und unter seinen Bürgerinnen und Bürgern beruht, sollte er auch die entscheidende Rolle erkennen, die dem Reichgotteszeugnis zukommt, das die Kirche ablegt: relativierend, kritisierend, motivierend und orientierend.

8.3 *Private Rationalität?*

Jede Theologie, ja auch jede Philosophie wird an dieser Stelle zunächst auf einen inneren Widerspruch aufmerksam machen müssen. Wer etwas als rational darstellt, meint, zeigen zu können, es auch denjenigen Menschen nachvollziehbar zeigen zu können, die nicht davon überzeugt sind. Rationalität ist

39 Vgl. Matthäus 6,33.

40 Der Begriff von Joseph S. Nye, »Soft Power,« *Foreign Policy* 80/3 (1990): 153–171.

daher nie privat. Bei christlichen Rationalitätsbehauptungen mag es mitunter um eitle Rechthaberei oder billige Taschenspielertricks gegangen sein. Oft aber stand dahinter die Überzeugung, dass die Annahme der nun verkündeten Botschaft nicht nur für die einzelne Person, sondern für die Öffentlichkeit und für die gesamte Menschheit einen entscheidenden Zugewinn bedeuten könnte. Die Theologiegeschichte des Christentums hat denn auch Denkleistungen von großer Strahl- und Überzeugungskraft hervorgebracht.

Dennoch lässt sich hier ein grundlegender Unterschied aufzeigen zum Theologie- und Rationalitätsbegriff, wie man ihn anderweitig findet – auch zum Vernunftbegriff der islamischen Geistesgeschichte. Der christliche Glaube geht von der Bezeugung eines bestimmten Ereignisses aus. Daher ist auch der Ausgangspunkt seiner Theologie und der Anker seines Vernunftbegriffs nicht logisch-allgemein oder kosmisch-beobachtbar, sondern geschichtlich: ein Geschehenszeugnis. Erstimpuls ist das Osterzeugnis: dass der gekreuzigte Christus der neu lebendige, belebende Herr seiner Gemeinde ist. Die christliche Verkündigung, auch in ihrer rationalen Form als Theologie, will diese Neuigkeit nun aber so vermitteln, dass darin sowohl das Selbstverständnis Israels als auch die Selbstverständigung der Menschheit zu ihrer Erfüllung kommen. Die Christusbotschaft will das Bisherige nicht abschaffen, sondern neu beleuchten. Was das Christentum bietet, ist also weder eine Neuausgabe der stets gleichen universalen Rationalität noch eine Privatratio, die nur einem erleuchteten Zirkel zugänglich ist, weil sie allem Denken einfachhin entgegenstünde. Das Evangelium besteht im Auferstehungszeugnis und ist daher anderswo nicht zu haben; aber es lässt sich als die *Erfüllung* der Menschheitsgeschichte erweisen, nicht als deren Abbruch. Denn was einmal, mit Christus, geschehen und erfahrbar geworden ist – sein Eintritt in die erfüllende Lebensgemeinschaft mit dem »himmlischen Vater« –, tritt in der Verkündigung des Evangeliums nun zugleich allen Geschöpfen als ihre Bestimmung vor Augen.

8.4 *Ergebnis*

Wer autonome Individualität, demokratische Laizität und private Rationalität als die Alleinstellungsmerkmale des Abendlandes herausstellt, als Eckwerte europäischer Leitkultur durchsetzen will oder gar als Bedingungen für Islam in Europa aufstellt, sollte nicht auf Schützenhilfe der Christenheit zählen. Das christliche Denken lehnt die drei Zielvorstellungen nicht rundweg ab. Es zeigt aber deren Untiefen auf. Die christlich-theologische Kritik beansprucht dabei übrigens durchaus nicht, sie könne sozusagen nur einem christgläubigen Geist einleuchten. Zwar erkennt sie im Lichte des kirchlichen Zeugnisses, woran es Individualität, Laizität und Rationalität fehlt. Die in diesem Licht erkennbar gewordenen Probleme lassen sich dann aber auch von anderer Warte aus

sehen. Autonome Individualität, demokratische Laizität und private Rationalität sind nicht nur nicht christlich, sondern nicht menschlich. Auch Aufklärungsgut bedarf der weitergehenden Aufklärung.

9 Islamwissenschaft: Weiterführung (III)

Zunächst hatte sich die Globalgeschichte als fruchtbare Perspektive auf die Fragestellungen um ›Islam in Europa‹ erwiesen. Jetzt deutet sich an: Auch die Kontroverstheologie könnte weiterführen. Wo steht die Debatte augenblicklich? Erst hatte sich gezeigt: Euro-Islam als Islam in Europa – das ist eine längst gewachsene Verflechtungsgeschichte. Nun aber hat die christliche Theologie etwas Weiteres aufgezeigt: Man kann ›die Werte des christlichen Abendlandes‹ dem Islam schon deshalb nicht als Anforderungskatalog für seine Existenzberechtigung in Europa vorhalten, weil sie nicht nur islamisch mitgeprägt, sondern in sich problematisch sind. Aufklärung muss ein Vorgang immer weitergehender Klärungen bleiben. Die Verflechtungsgeschichte birgt offenbar noch großes Wachstumspotential. Unsere Ausgangsfrage lautete, wie die Verflechtungsgeschichte »weiter gehen« kann. Das lässt sich in einem doppelten Sinne verstehen: Wie kann sie weiterbestehen – und über das bisher Erreichte hinauswachsen? Wer kann dazu etwas Weiterführendes sagen?

10 Christliche Theologie: Gesprächsangebot

Kontroverstheologie läuft Gefahr, im statischen Kontrast steckenzubleiben. Bloße Entgegenstellung aber ist seit gut einem halben Jahrhundert nicht mehr der Leitgestus christlich-konfessioneller Theologie. Der Begriff, mit dem das katholische Lehramt 1964 die kirchliche Grundhaltung zu allem – auch zu Staat, Gesellschaft, Kultur, Religionsformen und Wissenschaft – Neubestimmen wollte, lautet: Dialog. Gemeint ist die Dialogforderung als Eröffnung eines Verständigungsprozesses, als umfassende Lernbereitschaft, und: »das Klima des Dialogs ist die Freundschaft, ja der Dienst«. ⁴¹ Diesen Dialogbegriff hatte man aus der Philosophie der Zwischenkriegszeit gelernt. ⁴² Mittlerweile haben

41 Paul VI. *Enzyklika Ecclesiam suam* (1964): § 90 (http://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html – aufgerufen am 10. April 2021).

42 Felix Körner, »Das Dialogverständnis der katholischen Kirche: Eine theologische Grundlegung,« *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 101 (2017): 78–93.

die säkularen Geisteswissenschaften weitergedacht, wie sie ihre Untersuchungsverfahren von mehr als *einer* Kultur anlegen und benennen wollen. Die Globalgeschichte hat den Wettbewerb der Ansätze und Begriffe vorhin kurz dargestellt. Auch der Dialog gehört auf diese Begriffsliste. Zur Benennung einer Grundhaltung und Zuordnung könnte die Rede vom Dialog – als beiderseitiger Lernprozess – sogar nicht bloß eine gewisse Gültigkeit behalten. Über die beschreibenden Verfahren – historischer Vergleich, Transfergeschichte, entangled history, histoire croisée – geht »Dialog« vielmehr sogar hinaus. Im Dialog untersuchen die Wissenschaftler*innen nämlich nicht nur Geschehenes und Geschehendes, sondern sind Beteiligte eines weitergehenden Geschehens. Im Blick auf die wissenschaftliche Theologie muss der Dialog heute weiter gehen – im Sinne einer Fortsetzung und einer Steigerung. Können christliche Theologie und Islamwissenschaft dazu abschließend sogar gemeinsam einige programmatische Thesen formulieren? Vielleicht werden es, wie so vieles in der bisherigen Diskussion, nochmals drei?

11 Islamwissenschaft und Theologie: Interaktion

Die dialogische Grundhaltung muss sich heute auf die religionsbezogenen Wissenschaften als Interaktion auswirken.⁴³ Eine interaktive Theologie hält keine bereits abgeschlossenen Gebilde nebeneinander, sondern bringt dynamische Wirklichkeiten – lebendige Glaubenstraditionen – in Beziehung. Aus einer solchen »interaktiven« Perspektive ergeben sich für die theologisch bedeutsamen Fragen zum Islam in Europa tatsächlich drei Klärungen:

11.1 Unterscheidung und Übergriff

Wer einen Euro-Islam fordert, muss sich fragen lassen: Soll ein Gemeinwesen dadurch dem Dialog mit einer Religion entzogen werden? Weil sie den moralischen Gesellschaftszustand kritisieren und den staatlichen Totalitätsanspruch relativieren könnte? Dahinter stehen wohl verzerrte Vorstellungen: von entflechtbaren Kulturräumen, von einer notwendigen Gewaltbereitschaft des Monotheismus oder von einem übergriffigen Aufklärungsstaat, der Religionen in ein vorgegebenes Wertekorsett zwingen kann – und womöglich noch als

43 Vgl. Felix Körner, »Interaktive Theologie: Wie der Religionsdialog weitergehen kann,« *Lebendige Seelsorge* 70 (2019): 244–249. Auch Autoren, die ihren Ansatz terminologisch als »Komparative Theologie« fassen, sprechen sich für Interaktion aus: Klaus von Stosch, »Zur Lage Komparativer Theologie: Ein Literaturbericht zu ihrer internationalen Entwicklung in den letzten fünf Jahren,« *Theologische Revue* 115 (2019): 355–371, Spalte 360.

Hauptbestandteil dieses Korsetts behauptet, Staat und Religion gehörten nicht nur unterschieden, sondern »getrennt«.

11.2 *Freiraum und Auseinandersetzung*

Sinnvoll an der Forderung, es müsse einen Euro-Islam geben, ist die Frage, wie muslimische Islam-Forscherinnen und -forscher frei arbeiten können, ohne Bevormundung durch einen Staat – den hiesigen oder einen ausländischen. Islamische Theologie, an deutschsprachigen Universitäten und mit deren Wissenschaftsstandards betrieben, ist keine Deradikalisierungsmaßnahme; das wäre eine außerwissenschaftliche Einengung mittels Generalverdacht. Die entstandenen und entstehenden theologischen Institute werden jedoch – genau wenn hier wissenschaftlicher Freiraum außerhalb von staatlicher Bevormundung entsteht – authentisches islamisches Leben fördern: geschichts- und selbstbewusst, dialog- und pluralitätsfreudig. Das ruft aber auch die anderen nach Universitätsmaßstäben betriebenen Theologien – die jüdischen, katholischen, evangelischen und orthodoxen – als Gesprächspartnerinnen auf den Plan. Theologie muss sich als über die Konfessions- und Religionsgrenzen hinausreichende Interaktion verstehen.

11.3 *Verbundenheit und Verschiedenheit*

Theologische Interaktion führt die erwähnten transkulturellen Zugänge – Vergleich, Transfer, Verflechtung, Überlagerung – weiter, weil sie Begegnung nicht nur beschreibt, sondern betreibt. Daher jedoch erfordert sie ein dreidimensionales Arbeiten.⁴⁴ Die erste Dimension geschieht »Rücken an Rücken«: Immer neu aus den Begegnungen mit Anderen heraus unternimmt man eine Relecture der eigenen Tradition. Die zweite Dimension besteht in der Begegnung »von Angesicht zu Angesicht«: Durch gegenseitiges Herausfordern und Hinterfragen, durch Missverständnisse, Neuverständigung und Neuentdeckungen erleben die Beteiligten »Reinigung und Bereicherung«.⁴⁵ Erforderlich ist je-

44 Vgl. Felix Körner, »Rücken an Rücken. Die dritte Dimension interreligiösen Miteinanders,« in *Christentum im Dialog: Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft: Festschrift Günter Rißke* (= Theologie im Dialog, Band 12), hgg. von George Augustin, Sonja Sailer-Pfister und Klaus Vellguth (Freiburg: Herder, 2014), 235–242.

45 Franziskus, *Nachsynodales Schreiben Evangelii gaudium* (2013), § 250 (https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html – aufgerufen am 12. August 2021); vgl. bereits Sekretariat für die Nichtchristen. *L'Atteggiamento della Chiesa Cattolica di fronte ai seguaci di altre religioni, riflessioni e orientamenti su Dialogo e Missione* (1984): § 21 (https://www.dicasteryinterreligious.va/wp-content/uploads/2021/05/Dialogo-e-Missione_IT-.pdf – aufgerufen am 24. Oktober 2024).

doch auch die dritte Dimension, das Stehen und Gehen »Seite an Seite«. Hier sind die Religionen – als Institutionen und einzelne Menschen aus ihrem religiös geprägten Gewissen – miteinander verbunden im Einsatz für mehr soziale Gerechtigkeit; sind verbunden ebenso mit Menschen und Gemeinschaften, die ohne religiöse Prägung arbeiten. Wiederum bleibt es nicht beim reinen Blick nach vorn, Seite an Seite: Es ergeben sich aus der Erfahrung des gemeinsamen Wirkens auch neue Fragen, Begegnungen und Entdeckungen. So wechseln die drei Dimensionen einander immer wieder ab; und erst so geht die Verflechtungsgeschichte auch weiter als bisher: als ein Zusammenwirken, das nicht mehr Übereinstimmung zur Bedingung der Zusammenarbeit macht, sondern bleibende Unterschiede als Gestaltungselemente ins gemeinsame Handeln einbezieht.

Literatur

- Bloom, Jonathan. *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Burnett, Charles. „G. Makdisi, *The Rise of Colleges*.“ In *History of Universities*. Band 4. Hgg. von Charles Schmitt, Peter Denley. Oxford: University Press 1984, 187–188.
- Burnett, Charles. *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*. London: Routledge 2009.
- Burns, Robert I. „Paper comes to the West, 800–1400.“ In *Europäische Technik im Mittelalter: 800 bis 1400: Tradition und Innovation*. Hgg. von Uta Lindgren. Berlin: Gebrüder Mann, 1996, 413–422.
- Delp, Alfred. „Die Orden.“ In *Alfred Delp: Gesammelte Schriften* Band 4: *Aus dem Gefängnis*. Hgg. von Roman Bleistein. Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1984, 324–327.
- Dietze, Gabriele. „Okzidentalismuskritik: Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung.“ In *Kritik des Okzidentalismus: Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Gender. Codes, Band 8. Hgg. von Gabriele Dietze, Claudia Brunner und Edith Wenzel. Bielefeld: Transcript, 2009, 23–54.
- al-Fārābī, Abū Nasr Muhammad. *Über die Wissenschaften. De scientiis*: Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona. Hgg. und übers. von Franz Schupp. Hamburg: Meiner, 2005.
- Papst Franziskus. *Nachsynodales Schreiben Evangelii gaudium*, 2013, § 250 (https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html – aufgerufen am 12. August 2021).
- Papst Franziskus. (http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210306_iraq-incontro-interreligioso.html – aufgerufen am 30. April 2021).

- Goodman, Lenn E. *Avicenna*. Ithaca: Cornell University Press, 2005².
- Gundissalinus, Dominicus. *De divisione philosophiae: Über die Einteilung der Philosophie*. Lateinisch–Deutsch (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 1. Serie, Band 11). Hgg. und übers. von Alexander Fidora und Dorothée Werner. Freiburg: Herder, 2007.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 2014².
- Habermas, Jürgen. „Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins.“ In *Zur Aktualität Walter Benjamins, aus Anlaß des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*. Hgg. von Siegfried Unseld. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, 173–223.
- Hasse, Dag Nikolaus. „Der mutmaßliche arabische Einfluss auf die literarische Form der Universitätsliteratur des 13. Jahrhunderts.“ In *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee: Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*. Hgg. von Ludger Honnefelder. Berlin: University Press, 2017, 241–258.
- Hasse, Dag Nikolaus. „Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West.“ *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence> – aufgerufen am 9. Mai April 2021).
- Höfert, Almut. *Kaisertum und Kalifat: Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter* (= Globalgeschichte, Band 21). Frankfurt am Main: Campus, 2015.
- Ibn Ṭufail, Abū Bakr. *Der Philosoph als Autodidakt: Hayy ibn Yaqzan: Ein philosophischer Insel-Roman*. Überz. von Patric O. Schaerer. Hamburg: Meiner, 2019².
- Kaelble, Hartmut. „Die Debatte über Vergleich und Transfer und was jetzt?.“ *Connections. A Journal for Historians and Area Specialists* 574 (2005) (<https://www.connections.clio-online.net/article/id/artikel-574> – aufgerufen am 11. April 2021).
- Kirchenamt des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.). *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie: Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1990⁴ (1985¹).
- Kompendium der Soziallehre der katholischen Kirche: Compendium of the Social Doctrine of the Church* (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_compendio-dott-soc_ge.html – aufgerufen am 24. Oktober 2024).
- Körner, Felix. *Alter Text – Neuer Kontext: Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner sj (= Buchreihe der Georges Anawati Stiftung. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt, Band 1). Freiburg: Herder 2006, 2015².
- Körner, Felix. „Rücken an Rücken. Die dritte Dimension interreligiösen Miteinanders.“ In *Christentum im Dialog: Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft, Festschrift Günter Rißke* (= Theologie im Dialog, Band 12). Hgg. von George Augustin, Sonja Sailer-Pfister und Klaus Vellguth. Freiburg: Herder, 2014, 235–242.

- Körner, Felix. „Das Dialogverständnis der katholischen Kirche: Eine theologische Grundlegung.“ *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 101 (2017): 78–93.
- Körner, Felix. *Glaube in Gesellschaft: Ankaraner Stimmen zur Politischen Theologie*. Übers. und kommentiert von Felix Körner SJ (= Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt, Band 10). Freiburg: Herder, 2019.
- Körner, Felix. „Interaktive Theologie: Wie der Religionsdialog weitergehen kann.“ *Lebendige Seelsorge* 70 (2019): 244–249.
- Körner, Felix. und Serdar Kurnaz, *Wirtschaft und Gewissen. Eine islamisch-christliche Kontroverse, unter Mitarbeit von Ömer Özsoy* (= Jerusalemer Religionsgespräche, Band 1). Freiburg: Herder, 2020.
- Körner, Felix. *Politische Religion: Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam*. Freiburg: Herder, 2020.
- Körner, Felix. und Serdar Kurnaz, *Identitäten und Kulturen: Kontexte im Konflikt* (= Jerusalemer Religionsgespräche, Band 1). Freiburg: Herder, 2021.
- Körner, Felix. „Islamic University Theology: A Critical Interlocutor in the German-Speaking World.“ In *Gott für die Welt: Festschrift für George Augustin*. Hgg. von Stefan Laurs, Ingo Proft und Markus Schulze. Freiburg: Herder, 2021, 585–601.
- Körner, Felix. „Interactive Theology: A New Paradigm for a New Constellation.“ In *Witness to a Common Hope*. Festschrift Christian Troll SJ. Hgg. von Herman Roborgh und Victor Edwin. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2022: 19–33.
- Leggewie, Claus. „Der Islam im Westen: Zwischen Neo-Fundamentalismus und Euro-Islam.“ In *Religion und Kultur*. Hgg. Jörg von Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann. Opladen: Springer vs, 1993, Text 271–291.
- Makdisi, George. *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: University Press, 1981.
- Maurer, Sabine, Ulrike Bechmann und Peter Ebenbauer (Hgg.). *Religion ist keine Insel: Traditionen und Konzepte interreligiösen Austauschs*. Graz: Uni-Press, 2015.
- Mirzo, Laila. *Nur ein schlechter Muslim ist ein guter Muslim. Über die Unvereinbarkeit des Islam mit unserer Kultur*. München: Riva, 2018.
- Mitterauer, Michael. *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*. München: C.H. Beck, 2009.
- Neuwirth, Angelika. „Licht aus dem Osten.“ *Die Zeit* vom 26. Oktober 2017.
- Nye, Joseph S. „Soft Power.“ *Foreign Policy* 80/3 (1990): 153–171.
- Papst Paul VI. *Enzyklika Ecclesiam suam* (1964): (http://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html – aufgerufen am 10. April 2021).
- Pera, Marcello. *Warum wir uns Christen nennen müssen: Plädoyer eines Liberalen*. Augsburg: Sankt Ulrich, 2010.

- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (Hg.). *Demokratie braucht Tugenden* (= Gemeinsame Texte, Nr. 19). Bonn: DBK, 2006.
- Regesta Imperii Online* (http://www.regesta-imperii.de/id/1155-05-13_1_0_4_2_1_300_300 – aufgerufen am 8. Mai 2021).
- Rexroth, Franz. *Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters*. München: C.H. Beck, 2019² (2018¹).
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 5. Tübingen: Mohr Siebeck, 1931².
- Schipperges, Heinrich. *Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter* (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse, Band 1976/2). Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 1976.
- Schopen, Armin. *Tinten und Tuschen des arabisch-islamischen Mittelalters: Dokumentation – Analyse – Rekonstruktion* (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen: Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Band 269). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Sekretariat für die Nichtchristen. *L'Atteggimento della Chiesa Cattolica di fronte ai seguaci di altre religioni, riflessioni e orientamenti su Dialogo e Missione* (1984) (https://www.dicasteryinterreligious.va/wp-content/uploads/2021/05/Dialogo-e-Missione_IT-.pdf – aufgerufen am 24. Oktober 2024).
- Sezgin, Fuat. *Einführung in die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 2003.
- Silberberg, Bruno. „Das Pflanzenbuch des Abû Ḥanîfa Aḥmed ibn Dâ'ûd ad-Dînawarî: Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik bei den Arabern.“ *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* (Straßburg) 24 (1910): 225–265 und 25 (1911): 39–88.
- Stosch, Klaus. „Zur Lage Komparativer Theologie: Ein Literaturbericht zu ihrer internationalen Entwicklung in den letzten fünf Jahren.“ *Theologische Revue* 115 (2019): 355–371.
- Stroumsa, Guy. „The End of Sacrifice: Religious Mutations of Late Antiquity.“ In *The Roman Empire in Context: Historical and Comparative Perspectives*. Hgg. von Johann P. Arnason, und Kurt A. Raaflaub. Chichester: John Wiley, 2011.
- Stroumsa, Guy. *Das Ende des Opferkults: Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Aus dem Französischen übers. von Ulrike Bokelmann. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Tibi, Bassam. *Euro-Islam statt Islamismus: Ein Integrationskonzept*. Stuttgart: ibidem-Verlag, 2020.
- Tillich, Paul. „Systematische Theologie von 1913.“ In *Paul Tillich: Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*. Band 9: *Frühe Werke*. Hgg. von Gert Hummel und Doris Lax. Berlin: de Gruyter, 1998, 273–425.
- van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Band 4. Berlin: de Gruyter, 1997.

van Ess, Josef. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Berlin: de Gruyter, 2011.

Würtz, Thomas. „Was ereignet sich? Ein Überblick über die Ereignisgeschichte der Kreuzzüge aus muslimischer Perspektive.“ In *Der Sultan und der Heilige: Islamisch-Christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–2019)*. Hgg. von Amir Dziri, Angelica Hilsebein, Mouhanad Khorchide und Bernd Schmies. Münster: Aschendorff, 2021, 95–134.