

Gunda Werner
Matija Vudjan
Kathrin Ritzka *Hrsg.*

Legitimität der Moderne

Historische, rechtliche und
systematisch-theologische
Reflexionen



Springer VS

Legitimität der Moderne

Gunda Werner • Matija Vudjan •
Kathrin Ritzka
Hrsg.

Legitimität der Moderne

Historische, rechtliche und
systematisch-theologische
Reflexionen

 Springer VS

Hrsg.

Gunda Werner
Katholisch-Theologische Fakultät,
Lehrstuhl für Dogmatik und
Dogmengeschichte,
Ruhr-Universität Bochum
Bochum, Deutschland

Matija Vudjan
Zentralinstitut für Katholische Theologie,
Lehrstuhl für Systematische Theologie,
Humboldt-Universität zu Berlin
Berlin, Deutschland

Kathrin Ritzka
Zentralinstitut für Katholische Theologie,
Lehrstuhl für Systematische Theologie,
Humboldt-Universität zu Berlin
Berlin, Deutschland

ISBN 978-3-658-49697-5 ISBN 978-3-658-49698-2 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-49698-2>

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

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert an Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2026

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jede Person benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des/der jeweiligen Zeicheninhaber*in sind zu beachten.

Der Verlag, die Autor*innen und die Herausgeber*innen gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autor*innen oder die Herausgeber*innen übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Wenn Sie dieses Produkt entsorgen, geben Sie das Papier bitte zum Recycling.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Gunda Werner, Matija Vudjan und Kathrin Ritzka	
Legitimationsstrategien von ‚Modernität‘: historische Reflexionen – Kontinuitäten – Innovationen	
Das „Religiöse Wissen“ der Moderne. Eine Problemskizze der Modellierung von Neuzeit	15
Andreas Holzem	
Populäre Religiosität im Verhältnis von Moderne und Geschichte – dogmatische Beobachtungen am Beispiel US-amerikanischer Latinx-Theologie	33
Gunda Werner	
Theologie als Renitenz? Konfessionelle Identitäten frühmoderner Ordensfrauen	53
Gisela Muschiol	
Legitimität der Moderne – Legitimität der Freiheit? Systematische und problemgeschichtliche Perspektiven auf eine Achillesferse moderner Theologie	69
Magnus Lerch	
„...interessiert an der Unvergänglichkeit alles Vergänglichen“ Theologie im Zeitregime der Moderne	83
Gregor Maria Hoff	

„Die Wahrheit ..., die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DV 12)	101
Johanna Rahner	
Verlust und Trost: Beobachtungen am Beispiel von Julian Barnes’ Memoiren <i>Levels of Life</i> (2013)	125
Kathrin Ritzka	
Abhängigkeit, Befreiung und Freiheit	139
Jean-Pierre Wils	
Wie viel Säkularisierung kann sich Theologie heute leisten?	157
Hans Ulrich Gumbrecht	
Legitimationsfragen zwischen Dogmatik und (Kirchen)recht	
Natürliche Autorität und naturalisierte Theologie: Das Problem der kirchlichen Souveränität und Repräsentation innerhalb eines modernen social imaginary	165
Daniel Minch	
Inside-Out. Zur erkenntnismäßigen Bedeutung devianter Insider:innen in der wissenschaftlichen Theologie	185
Judith Hahn	
Treue Gottes und Gewaltenteilung. Eine These zur Grundlegung des Rechts der Kirche	205
Michael Böhnke	
Islamisches Recht neu verorten? Einblicke in islamisch-theologische Entwicklungen in Deutschland	221
Serdar Kurnaz	
Von der Theologie zu den Theologien? Alte und neue Formen universitärer Theologie im pluralistischen Verfassungsstaat	237
Christian Waldhoff	
„Wir sind das Volk! Oder doch nicht?“ – Abseitige Gedanken zu Politik und katholischer Kirche	257
Thomas Schüller	

Kollektive Identitäten und/oder Autonomie als Thema politischer Theologie

- Werdende Konstellation statt Identität. Theodor W. Adornos Kritik am Identitätszwang politisch- theologisch gelesen** 273
Saskia Wendel
- Überschätzte Autonomie? Eine alteritätstheoretische Auseinandersetzung in politiktheologischer Absicht** 283
Bernhard Grümmel
- Immer modern sein wollen: nur wie? Nachdenken über den notwendig umstrittenen Begriff der Moderne** 299
Magnus Striet
- Von den Autonomiewelten der Moderne zu den Sinnwelten der Religion** 309
Maureen Junker-Kenny
- Wie kann die Theologie der Freiheit befreiend werden?** 325
Sarah Rosenhauer
- Die biblische Subversion des Krieges. Ironie und Opfer als biblischer Beitrag zu einem europäischen Friedensnarrativ** 343
Kurt Appel
- Horizontenerweiterungen der Autonomie in der Spätmoderne. Theologisch-ethische Strukturierung zur Generierung von Orientierung** 363
Benedikt Schmidt
- Wer verbessert die Menschen? Die Menschen?** 383
Felix Körner, Daniel Fabian und Muhammed Mansur Doğan
- Kollektive Identitäten als Gegenstand politischer Theologie – das Beispiel der amerikanischen Zivilreligion** 395
Marcus Sommer-Krick

Ekklesiologische Plausibilisierungen und Konsequenzen

Kirche als Mysterium 409

Jonas Maria Hoff

**Eine hermeneutische Sicht auf Kirche. Kirche von ihrer Funktion
der Glaubensvermittlung verstanden** 425

Stephan Plettscher

**Synodalität auf paradoxem Weg? Eine Kartografie des Pontifikates
von Papst Franziskus in dogmatischer Absicht** 435

Matija Vudjan

Hypostatische Union in neuzeitlicher Christologie 453

Bruno Hünerfeld

Ausblick

**Ein Gespräch zwischen Georg Essen und Christoph Marksches in
der Akademie der Wissenschaften über die Moderne** 469

Christoph Marksches und Georg Essen

Wer verbessert die Menschen? Die Menschen?

Ein christlich-jüdisch-islamisches Gespräch

Felix Körner, Daniel Fabian
und Muhammed Mansur Doğan

Wir machen im Folgenden drei Schritte. Felix Körner trägt als katholischer Theologe knapp und scharf einige Thesen vor; sie münden in eine Frage, die dann zwei nichtchristliche theologische Gesprächspartner aus ihrem eigenen Blickwinkel beantworten: der orthodoxe Rabbiner Daniel Fabian aus jüdischer Sicht und der sunnitische Muslim Muhammed Mansur Doğan aus islamischer Sicht.

Zwischendurch verwenden wir mitunter Ausdrücke wie „Im Judentum ist ...“ oder „Das Christentum vertritt ...“. Zwar deckt keiner von uns das gesamte Meinungsspektrum einer Religion ab. Das ist nicht beabsichtigt – und auch kaum möglich. Wir sprechen nicht religionswissenschaftlich, sondern treiben Theologie. Jeder äußert sich aus seiner besonderen Perspektive. Doch entwickeln wir unsere jeweilige Sicht aus den Texten, Auslegungsverfahren und Gemeinschaftsüberzeugungen unserer eigenen Tradition. So begründen wir unsere Sicht als nicht bloß privat Meinung.

F. Körner (✉)

Humboldt-Universität zu Berlin, Zentralinstitut für Katholische Theologie,
Berlin, Deutschland

E-Mail: felix.koerner@hu-berlin.de

D. Fabian · M. M Doğan

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Nikolaus-Cusanus-Lehrstuhl für Theologie der Religionen am Zentralinstitut für Katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin, Deutschland

E-Mail: daniel.fabian.1@hu-berlin.de; muhammed.mansur.dogan@hu-berlin.de

1 **Felix Körner: Theologische Anthropologie. Ein Aufschlag**

Theologische Anthropologie fragt nach der „Bestimmung“ des Menschen im doppelten Sinne: Was *ist* der Mensch, und was *soll* er?¹ Ein Zentralthema christlich-theologischer Anthropologie läuft unter dem missverständlichen Stichwort „Erb-sünde“. Gemeint ist damit: Der Mensch hat eine Bestimmung, die zu erfüllen er zu schwach ist. – Was bedeutet das? „Bestimmung“ heißt hier: Lebensziel, Berufung.² Worin besteht sie?

Der Mensch soll als dasjenige Wesen leben, das (philosophisch gesagt) „im anderen zu sich kommt“ (z. B. Hegel 1821/1986, § 167; Pannenberg 2011, S. 264); als dasjenige Wesen, das (christlich-theologisch gesagt) seine Erfüllung darin findet, zu lieben, wie Jesus geliebt hat (Joh 13,34). Jedoch: Zu lieben, wie Jesus geliebt hat, ist eine Überforderung. Wir können es nicht – nicht aus eigener Kraft. Wenn wir diese Unfähigkeit allerdings anerkennen, wenn wir sozusagen unsere leeren Hände hinhalten, dann wird uns das alles entscheidende (Mt 25,40) Liebenkönnen von Gott geschenkt. Paulus kann deshalb sagen: „Wenn ich schwach bin, bin ich stark“ (2 Kor 12,9 f.). Die Stärke kommt seinem Zeugnis zufolge daher, dass er nicht mehr aus eigener Kraft lebt, dass vielmehr Christus „in ihm“ lebt (Gal 2,20) oder – erstaunlicher und häufiger seine Formel: dass er und seine Adressatinnen und Adressaten „in Christus“ leben. Was bedeutet das konkret?

In Christus zu sein meint, in der Tradition Jesu leben, im Geist Jesu, ja, mehr noch: Man tritt durch die Taufe in die neue Lebenssphäre ein, die Christus selbst ist (Röm 6,4.11). Die christliche Gemeinschaft bezeugt Jesus Christus als neu Lebendigen, als den Auferweckten (1 Kor 15,4), den Auferstandenen (Mk 16,6). Wer in diesem Sinne in Gemeinschaft mit ihm lebt, kann aus der Vorfreude darüber leben, dass die entscheidende Geschichtswende bereits eingetreten ist: Gottes neue Zeit ist angebrochen, das von Jesus angekündigte Reich ist tatsächlich unterwegs (Mk 1,15), die Gottferne ist überwunden (Eph 2,13; Hebr 7,19). So, von Christus

¹ Man kann ein Lebewesen „bestimmen“ im Sinne von klassifizieren, beschreiben; und man kann davon reden, was z. B. „meine wahre Bestimmung“ ist.

² 1 Kor 1,9: „Treu ist Gott, durch den ihr berufen worden seid zur Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn.“ – Mt 5,48: „Seid [...] vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!“ – Lk 6,36: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist!“ Und in 2 Petr 1,4 heißt es, dass die Adressat:innen durch die Verheißungen „Anteil an der göttlichen Natur“ erhalten. Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils sieht den Menschen als berufen „zur Gemeinschaft mit Gott“ (Gaudium et spes 19).

ergriffen (Phil 3,12), können wir mehr und mehr lieben, wie Jesus geliebt hat, in dieser geschenkten Kraft.

Wie ist das nun in Ihren beiden Traditionen? Genauerhin: Wird das menschliche Grundproblem, dass wir nicht einfach so, wie wir sind, gut handeln, gesehen? Wenn ja, wie wird es benannt? Und schließlich vor allem: Wie wird das Grundproblem dann durch Ihre Religion behoben? Also: Was schenkt Gott, und wie eignet man sich das Geschenk an?

Sie können nun zwei Referate mit Antworten auf die Grundproblematik des Menschen neben meinen Aufschlag stellen. Solange es dabei bleibt, treiben wir nur „komparative Theologie“. Wir wollen allerdings einen Moment „interaktiver Theologie“ anbrechen lassen: Wir wollen aufeinander eingehen und schauen, was aus der Infragestellung durch die anderen – und auch aus möglichen Missverständnissen des anderen – an Neuem für das Denken unserer eigenen Religionsgemeinschaft entsteht. Dafür aber wird der Platz hier nicht reichen. Daher im Folgenden zunächst, als Gesprächsgrundlage für Weiteres, der jüdisch- und islamisch-theologische Beitrag.

2 Daniel Fabian: Wer wahrhaft frei ist. Eine Anthropologie des Thorastudiums

Das Christentum vertritt die Meinung, der Mensch habe eine Bestimmung, die zu erfüllen er zu schwach ist. Die Bestimmung, „im andern zu sich zu kommen“ und zu lieben, wie Jesus geliebt hat, stellt für den Menschen eine Überforderung dar.

Kann man auch im Judentum von dem Verständnis ausgehen, dass der Mensch zu schwach ist, seine Bestimmung zu erfüllen?

Zunächst ist zu fragen: Wie lautet gemäß dem Judentum die Bestimmung des Menschen? Gibt es im Judentum überhaupt eine zentrale Bestimmung?

Der große italienische Religionsphilosoph Rabbi Mosche Chaim Luzzato (Akronym: Ramḥāl, 1707–1746) formuliert es in seinem Werk *Derek Ha-šem* wie folgt:

„Siehe, die Wurzel aller Angelegenheiten des (G'tt-)Dienstes (*la'ābōd*) ist, dass der Mensch sich stets seinem Schöpfer zuwenden (*lapannōt*) soll. Und das heißt, zu wissen und zu verstehen, dass er nur geschaffen wurde, um sich mit seinem Schöpfer zu verbinden (*lāhitdabbēq*), und dass er nur in diese Welt gesetzt wurde, um seine [böse] Neigung (*yēšer*) zu unterdrücken (*likbōš*) und sich seinem Schöpfer mit der Kraft des Verstandes (*šēkel*) unterzuordnen – das Gegenteil des Verlangens der Materialität (*hōmer*) und ihrer Neigung. Daher sollte er alle seine Handlungen darauf ausrichten, dieses Ziel zu erreichen und sich nicht von ihm abzuwenden“ (Luzzato 1999, S. 66).

Die Erfüllung der Bestimmung des Menschen, nämlich eine innige Verbindung mit G'tt einzugehen, besteht darin, sich der bösen Neigung zu widersetzen und die intellektuellen Fähigkeiten zu nutzen, um sich dem Willen G'ttes unterzuordnen.

Die folgende talmudische Passage stellt jedoch die Eignung des Menschen für genau diese Aufgabe in Frage:

„Ferner sagte R. Yəhōšua‘ b. Levi: Der böse Trieb [*yēšer*] des Menschen übermächtig sich seiner tagtäglich gegen ihn und trachtet ihn zu töten, denn es heißt: (Ps. 37,32) ‚der Frevler [*rāšāʿ*] lauert auf den Gerechten und trachtet ihn zu töten‘, und wenn der Heilige, gepriesen sei Er, ihm nicht beistehen würde, könnte er sich seiner nicht erwehren, denn es heißt: (ibid., 33) ‚der Herr läßt ihn nicht in seine Hand geraten‘“ (bKid 30b).³

Mit anderen Worten: Der böse Trieb im Menschen ist so übermächtig, dass der Mensch nicht gegen ihn bestehen kann. Damit ist zunächst gezeigt: Der Mensch ist alleine, ohne G'ttes Hilfe, nicht in der Lage, seine Berufung zu erfüllen.

Gemeinsam mit dem Christentum haben wir nun ein grundlegendes Problem: Welchen Sinn hat es, den Menschen so zu erschaffen, dass er seine Bestimmung nicht selbst erfüllen kann? Wozu den Menschen prüfen, wenn er die Prüfung nicht bestehen kann? Geht es wirklich nur darum, den Menschen Demut zu lehren, indem er seine eigene Überforderung anerkennt? Vielleicht soll der Mensch in G'ttes Hilfe zur Überwindung des bösen Triebes ein Geschenk erkennen und es bewusst und dankbar annehmen?

Zunächst ist nach klassischer jüdischer Auslegung zu betonen, dass die im Talmud beschriebene Überforderung des Menschen bei der Schöpfung nicht vorgesehen war. Im Paradiesnarrativ wird der böse Trieb (in Gestalt der Schlange) als etwas Externes dargestellt, das sich nicht *im* Menschen befand. Die Versuchung der Sünde können wir uns als eine Stimme außerhalb des Menschen vorstellen, die ihm etwas zuflüstert und ihn in Versuchung führt: eine Stimme, die man beachten, oder aber auch ignorieren kann. Erst als Adam und Chava (Eva) sich der Sünde zuwandten und von der Frucht des Baums der Erkenntnis aßen, wurde der böse Trieb verinnerlicht und dadurch zum Teil des Menschen. Somit ist der problematische Zustand der Überforderung ein Resultat der Handlung des Menschen und nicht

³ Übersetzung dieses talmudischen Zitats aus: Der Babylonische Talmud; siehe Literaturverzeichnis.

G'ttes Verschulden.⁴ Zugegebenermaßen klingt diese Erklärung aber eher wie eine Spitzfindigkeit, denn: Wenn dieser Zustand keinen intrinsischen Sinn hätte, so würde G'tt ihn wohl abschaffen. Wir müssen also weitersuchen. Die Meinung von Rabbi Jehošu'a b. Levi scheint in der klassischen Bibelexegese⁵ Beachtung zu finden. Rabbi Schlomo Ephraim Luntschitz (Akronym: Kālī Yāqār, 1550–1619) kommentiert die biblische Textstelle, „Am ersten Tage des ersten Monats sollst du die Wohnung des Stiftszeltes aufstellen“ (Ex 40,2), mit folgenden Worten:

„Im Wochenabschnitt⁶ steht dreimal eine Formulierung von ‚Aufstellen‘: (1) ‚Stelle das Stiftszelt auf‘; (2) ‚Das Stiftszelt wurde aufgestellt/stellte sich auf‘; (3) ‚Und Moses stellte auf‘. Unsere Weisen führen aus (Midrasch Vayikra Rabba 52,4), dass ganz Israel und alle, die weise im Herzen waren, versuchten das Stiftszelt aufzustellen, jedoch ohne Erfolg. Daraufhin sprach G'tt: Beschäftige dich [*ʿāsûq ʿattāh*] mit dem Aufstellen und es wird sich von alleine aufstellen, so wie es heißt: *Es stellte sich auf*. Hierin ist eine Andeutung für alle menschlichen Bemühungen zu sehen, denn der Mensch ist nicht in der Lage, sie (erfolgreich) zu vollenden. Vielmehr soll der Mensch beginnen, und G'tt vollendet sie durch seine (=Menschen-)Hand. Und so sagen unsere Weisen (bKid 30b) bezüglich des bösen Triebes: ‚Und wenn der Heilige, gepriesen sei er, ihm nicht beistehen würde, könnte er sich seiner nicht erwehren‘“ (Luntschitz 1990, S. 905–907).

⁴Zwei Einwände ließen sich hiergegen vorbringen: Wieso hat G'tt es zugelassen bzw. bewirkt, dass die beiden ersten Menschen in diese Falle tappen (können)? Und wieso sollten heutige Menschen wegen der Schwäche der beiden ersten mitschuldig sein? Eine mögliche Antwort hierauf würde das Judentum folgendermaßen formulieren: Es gab für den Menschen mehrere alternative Wege zur geistigen Vervollkommenung, um die messianische Erlösung zu erreichen. Der eine und wohl direkteste Weg wäre die uneingeschränkte Befolgung des g'ttlichen Gebots gewesen, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen. Sofort mit Beginn des Schabbat wäre die Welt unter der Führerschaft Adams als Messias in das messianische Zeitalter eingetreten (Rabinowitz 1966, S. 118–119). Adam und Chava wählten einen anderen Weg. Die zuvor externe verlockende Stimme der Versuchung in sich aufzunehmen, indem sie vom Baum der Erkenntnis aßen, und sich von da an trotz der Versuchung für G'ttes Willen zu entscheiden, bewirkte eine ungleich größere Heiligung des Schöpfers in der Welt. Es war also keine Falle, sondern ein alternativer Weg mit ungleich größerem Potenzial. Damit haben auch alle nachfolgenden Generationen die Möglichkeit, bis zum messianischen Zeitalter an der Offenbarung G'ttes in dieser Welt mitzuwirken.

⁵Im Judentum wurden biblische Verse zum besseren Verständnis kommentiert und erklärt. Dabei griffen die Kommentatoren häufig auf Textstellen aus dem Talmud oder dem Midrasch zurück, um eine biblische Passage zu erklären. Die meisten als klassisch geltenden Bibelkommentare wurden im Mittelalter und in der Renaissance in Europa und Nordafrika verfasst.

⁶Der Text der fünf Bücher Mose wurde im 3. Jh. entsprechend den Wochen des Jahres in 54 Leseabschnitte eingeteilt, wobei aufgrund von Feiertagen oder in Schaltjahren manchmal beim G'ttesdienst zwei Abschnitte zusammengelesen werden.

Der Midrasch, den Rabbi Luntschitz zitiert, ist vor allem deshalb interessant, weil er beschreibt, dass G'tt den Menschen zuerst selbst versuchen ließ, das Stiftszelt aufzustellen. Offensichtlich war es G'tt wichtig, dass das Volk seine Unzulänglichkeit erkannte, bevor Er half. Wäre dem nicht so, hätte G'tt auch sofort helfen können. Anschließend versuchte das Volk gemäß G'ttes Aufforderung erneut das Stiftszelt aufzurichten, diesmal aber im Bewusstsein der eigenen Überforderung; Nun funktionierte es. Es klingt wie eine Partnerschaft, wobei der Mensch den ersten Schritt machen muss: „Bā' liṭṭāhēr, māsayyā'in 'ōtō – wer sich reinigen will, dem verhilft man dazu“ (bJum 38b).

Ungewöhnlich ist in dem Midrasch auch das Wort *'āsûq* – beschäftige dich (mit dem Aufstellen) –; es hätte auch *tāqîmû* – stellt es auf – heißen können. Wahrscheinlich soll darin bereits die Unzulänglichkeit des Menschen ausgedrückt werden: Du kannst dich lediglich mit dem Aufstellen beschäftigen, dich darum bemühen. Ob es sich am Ende aufstellen lässt, entscheidet G'tt. Auffällig ist aber auch, dass das Wort *'āsûq* im Talmud weitaus häufiger im Zusammenhang mit der Erfüllung von Geboten oder dem Studium der Thora verwendet wird: „Lə'ôlām ya'āsôq 'ādām bə'tôrāh ūmišwōt – Der Mensch beschäftige sich stets mit der Thora und den Geboten“ (bPes 50b). Die Bewandnis hiervon führe ich gleich unten auf.

Wir können nun behaupten: Zwar müssen und sollen wir anerkennen, dass wir auf G'ttes Hilfe angewiesen sind; gleichzeitig aber dürfen wir uns nicht auf der Einsicht ausruhen, zur Überwindung des Triebes nun einmal selbst nicht in der Lage zu sein. Der Mensch könnte nämlich fragen: Warum muss ich diesen Zustand so hinnehmen? Kann und muss ich mir nicht selbst helfen?

Die eigene Unzulänglichkeit von sich aus und freiwillig anzuerkennen und damit das Geschenk G'ttes anzunehmen, reicht aus der Sicht des Judentums nicht aus. Der Empfang eines Geschenkes (hier: die erfolgreiche Überwindung des bösen Triebes) wird zwar sicherlich als liebevolle Güte (*hesed*) am Menschen anerkannt, aber eine passive Annahme wird nicht als ideal angesehen.

Wie kann man also selbst die Abhängigkeit von G'ttes Hilfeleistung überwinden? Lesen wir die oben zitierte talmudische Textstelle im Kontext:

„Ebenso sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu Jisra'el: Meine Kinder, ich habe den bösen Trieb erschaffen, und ich habe die Thora als Mittel gegen ihn erschaffen; wenn ihr euch mit der Thora befasst, so werdet ihr nicht in seine Hand ausgeliefert, wie es heißt: (Gen 4,7) ‚wenn du gut handelst, wirst du dich erheben‘; und wenn ihr euch mit der Thora nicht befasst, so werdet ihr in seine Hand ausgeliefert, wie es heißt: (ibid.) ‚an der Tür lauert die Sünde‘. [...] Wenn du aber willst, kannst du über ihn herrschen, wie es heißt: (ibid.) ‚du wirst über ihn herrschen‘“ (bKid 30b; ibid, 3).

Das Lesen des gesamten Talmudabschnittes offenbart, womit eine menschliche Einflussnahme auf die Übermacht des bösen Triebes möglich ist und wie weit diese potenziell reicht: In dem Maße, in dem man sich mit der Thora befasst, muss G'tt bei der Überwindung des Triebes weniger nachhelfen.

So bezeugt derselbe Rabbi Jehošua^c ben Levi in den Sprüchen der Väter: „Denn du findest keinen wahrhaft Freien als den, der sich mit der Thora befasst“ (mAvot 6,2). Frei sein heißt hier wohl: Freiheit von der Unmöglichkeit, den Trieb zu überwinden. Wie wird man so frei? Indem man von sich aus entscheidet, sich dem höheren Ziel der Beschäftigung mit der Thora zu verschreiben. Dieses Studium darf dabei aber nicht oberflächlich oder rein intellektuell sein. Eine vertiefte Beschäftigung mit der Lehre bekundet die Anerkennung des g'ttlichen Ursprungs der heiligen Schrift und den Wunsch, dass das Studium die in der Thora vorhandenen Werte zeigen möge. Ein Leben gemäß dieser Werte kann den Menschen vor der korrumpierenden Wirkung des bösen Triebes schützen und dessen Einflussmöglichkeiten reduzieren. Somit erweist sich das Thorastudium als diejenige Beschäftigung, die den Menschen am besten vor dem Bösen schützt und ihn rüstet, seiner Berufung gerecht zu werden.

Durch die Auferlegung des Gebots des Thorastudiums gibt G'tt dem Menschen die Möglichkeit, sich bewusst aus Passivität und Abhängigkeit zu befreien. Indem der Mensch die Thora studiert, die Gebote befolgt und die damit einhergehenden persönlichen Veränderungen vollzieht, baut er nicht nur die gebotene Verbindung zu G'tt auf, sondern wird zugleich zu einem Zeichen für G'ttes Präsenz und Wirken in der Welt.

Damit ist auch die Doppelfrage „Was ist der Mensch“ und „Was soll der Mensch“ beantwortet. Genauer gesagt, beantwortet das „Was soll der Mensch“ die Frage nach dem „Was ist der Mensch“. Meines Erachtens ist es charakteristisch für das Judentum, die eine Kant'sche Frage mit der anderen zu beantworten, da das bewusste Handeln immer im Vordergrund steht.

Die Bestimmung des Menschen besteht darin, in freier Willensentscheidung durch Beschäftigung mit der Thora die Fähigkeit zu erlangen, die ihm auferlegten Prüfungen und Versuchungen zu bestehen und dadurch eine Verbindung mit G'tt einzugehen.

Wir haben jetzt festgestellt, dass im Christentum eine starke Abhängigkeit des Menschen betont wird. Im Judentum hingegen kann und soll der Mensch den ersten Schritt tun und sich damit ein Stück weit aus der Abhängigkeit lösen. Meine Frage an Maṅsur lautet: Ist der Islam hier ein Mittelweg, oder tendiert er stärker in die eine oder andere Richtung, also zu Abhängigkeit oder Selbstfähigkeit?

3 Muhammed Mansur Doğan: Anthropologie und die Rolle des Individuums im Islam. Eine theologische Perspektive

3.1 Einleitung

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen und seiner Rolle innerhalb der Gesellschaft stellt tatsächlich auch in der islamischen Theologie einen zentralen Punkt dar. Während säkular-philosophische Konzepte oft auf Individualismus und persönliche Freiheit fokussiert sind, legt die islamische Anthropologie – wie sie von vielen Gelehrten vorgetragen wird – großen Wert auf die Balance zwischen individueller Entwicklung und sozialer Verantwortung. Meine Antwort befasst sich mit ausgewählten Aspekten der islamischen Anthropologie. Dabei berücksichtige ich, dass es unterschiedliche Interpretationen und alternative Sichtweisen gibt. Ein Konzept, das häufig zur Beschreibung des Verhältnisses von persönlicher Freiheit und sozialer Verantwortung herangezogen wird, ist die *fiṭra*, die angeborene Disposition zur moralischen Integrität. Diese natürliche Veranlagung des Menschen soll es ihm, gemäß islamischer Auslegung, ermöglichen, ein gottgefälliges und moralisches Leben zu führen sowie sich als aktiver Teil einer gerechten Gemeinschaft zu verstehen.

3.2 Die Frage der Erbsünde im Vergleich zur islamischen Anthropologie

Im christlichen Verständnis wird das menschliche Grundproblem oft unter dem Stichwort der Erbsünde behandelt. Dabei wird nicht etwa der Sündenfall einer gewissen Person impliziert, sondern eine Beschreibung des Menschen schlechthin geliefert, der nicht aus eigener Kraft die Herausforderung bewältigen kann, wirklich liebevoll zu leben (Röm 5,12). Diese Sichtweise ist seit Langem in der Theologie verwurzelt und erklärt, warum jeder Mensch auf göttliche Gnade und Erlösung angewiesen ist. Im Gegensatz dazu besteht im Islam kein Konsens hinsichtlich der Annahme einer „Erbsünde“ oder einer angeborenen moralischen Schwäche des Menschen. Diese Sichtweise wird vielmehr von zahlreichen islamischen Gelehrten abgelehnt. Denn sie betrachten die Menschheit als durch die *fiṭra* grundsätzlich auf das Gute und die Rechtschaffenheit ausgerichtet. Dies stellt eine andere Sicht auf die menschliche Natur dar.

Innerhalb der islamischen Theologie wird von einer Vielzahl von Gelehrten, wie beispielsweise al-Ġazālī (gestorben 1111), die These vertreten, dass die menschliche Natur zwar Schwächen aufweise, jedoch durch göttliche Führung korrigiert und ge-

stärkt werden könne. Der Mensch wird mit der Verantwortung geschaffen, seinem inneren moralischen Kompass zu folgen und die Tugenden auszubilden, die in der *fiṭra* angelegt sind. Die Frage, ob der Mensch aufgrund seiner inneren Neigungen stets eine göttliche Führung benötigt oder ob er in der Lage ist, ethische Entscheidungen unabhängig zu treffen, wird innerhalb der islamischen Theologie unterschiedlich beantwortet. Viele Gelehrte sehen die *fiṭra* als zentrales Prinzip, das den Menschen in seiner moralischen und spirituellen Eigenständigkeit stärkt, ohne jedoch die Notwendigkeit göttlicher Gnade auszuschließen (al-Ghazali 2000).

In seiner Beschreibung des Menschen verwendet der Koran eine Vielzahl von Begriffen, die diesen als „edel“ hervorheben, gleichzeitig jedoch auch auf seine Vergesslichkeit und die Notwendigkeit moralischer Herausforderungen verweisen. Diese Beschreibungen lassen eine Deutung zu, die mit der christlichen Sichtweise über die menschliche Schwäche korrespondiert, wobei jedoch keine „angeborene“ Sünde angenommen wird. In Suren wie der Sure al-Ḥiğr (15:26–29) wird die Erschaffung des Menschen und dessen hohe moralische Stellung betont. Hier kommt Gott zunächst in der 1. Person Plural zur Sprache, dann in der 1. Person Singular:

„Wahrlich, Wir erschufen den (ersten) Menschen aus einem Lehm, der aus schwarzem Schlamm geformt wurde. Und wahrlich, Wir erschufen die *Ginn* (übersinnliche (Geist)-Wesen) zuvor aus dem Feuer eines glühenden Windes. Und (gedenke,) als dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich werde einen Menschen erschaffen, aus Lehm, geformt aus schwarzem Schlamm. Wenn Ich ihn wohlgeformt und ihm von Meinem (Lebens)geist eingehaucht habe, dann werft euch vor ihm nieder in Niederwerfung‘“ (al-Ḥiğr 15:26–29).

Diese Darstellung impliziert, dass der Mensch mit einer grundlegenden Würde und einer moralischen Verantwortung erschaffen wurde. Während die Engel Gottes Willen zwangsläufig ausführen, besitzt der Mensch die Freiheit, sich für oder gegen diesen zu entscheiden – eine Fähigkeit, die ihn über die Engel stellt, aber zugleich anfällig für Schwäche und Fehlentscheidungen macht. Nach der Interpretation einiger Gelehrter, darunter al-Ġazālī, ist die *fiṭra* eine natürliche Veranlagung zum Guten. Ihre Entwicklung hängt jedoch sowohl von der bewussten Entscheidung des Menschen als auch von äußeren Einflüssen wie Erziehung und gesellschaftlicher Prägung ab, die seine moralische Ausrichtung formen. Ibn Khaldūn (gestorben 1406) vertieft diese Überlegungen, indem er die Gesellschaft als wesentlichen Faktor betrachtet, der die moralische Orientierung eines Menschen maßgeblich prägt. Die These, dass das Individuum in der Gemeinschaft zu seiner vollen moralischen und spirituellen Reife gelangen kann, lässt den Schluss zu, dass der Islam eine soziale Ethik verfolgt, welche die individuelle Verantwortung mit der kollektiven Verantwortung verbindet (Ibn Khaldun 2005).

3.3 Theoretische Grundlagen der islamischen Anthropologie

In zahlreichen Auslegungen der islamischen Anthropologie wird eine Balance zwischen individueller und sozialer Verantwortung betont. In der islamischen Anthropologie wird vielfach die Auffassung vertreten, dass der Mensch von Gott geschaffen wurde und eine besondere Rolle innerhalb der Schöpfung einnimmt. Diese Auffassung findet sich beispielsweise auch bei dem Mystiker Rumi (gestorben 1273). Er betrachtet den Menschen als ein Wesen, das durch Liebe von und zu Gott zur Vollkommenheit gelangen kann, indem es die Einheit aller Geschöpfe und die Pflicht zur Barmherzigkeit erkennt. Für Rumi ist der Mensch zwar frei in seinen Entscheidungen, jedoch eingebunden in die kosmische Ordnung, die ihm eine moralische und spirituelle Verpflichtung auferlegt (Rumi 2004). Innerhalb des islamischen Diskurses lassen sich jedoch auch Positionen ausmachen, welche die menschliche Autonomie sowie die Notwendigkeit einer persönlichen spirituellen Entwicklung betonen.

Die dargelegten Deutungen lassen erkennen, dass im islamischen Denken die menschliche Natur nicht als „gefallen“, sondern als selbstständig zur moralischen Reife fähig betrachtet wird. Fazlur Rahman (gestorben 1988) erkennt in der „Anlage zum Guten“ eine tiefgreifende Verpflichtung zur ethischen Selbstdisziplin sowie zur Förderung des Gemeinwohls. Er beschreibt die islamische Anthropologie als ein Zusammenspiel von individueller Verantwortung und kollektiver Gerechtigkeit, wobei die individuelle Freiheit stets durch die Notwendigkeit des Gemeinwohls begrenzt wird. Diese Auslegung eröffnet alternative Lesarten, die das Individuum als moralisches Wesen mit eigener Entscheidungsfreiheit begreifen, das jedoch in seinen Handlungen sowohl von der göttlichen Führung als auch von den Prinzipien der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit beeinflusst wird (Rahman 1982).

3.4 Integration von Individualismus und Gemeinschaft

In der islamischen Anthropologie gibt es ein breites Spektrum an Auffassungen, die von verschiedenen Gelehrten vertreten werden. Heute lässt sich jedoch eine weit verbreitete Sichtweise feststellen, die die persönliche Freiheit idealerweise mit einer moralischen Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft verknüpft. In der Sure al-Baqara (2:177) werden die Bedeutung von sozialer Gerechtigkeit und Gemeinschaftsdienst als zentrale Elemente der Frömmigkeit hervorgehoben:

„Die Frömmigkeit besteht nicht darin, eure Gesichter gegen den Osten oder den Westen zu wenden. Die (wahre) Frömmigkeit besteht darin an Gott, an den Tag des Gerichts, an die Engel, an (alle) Schrift(en) und an (alle) Propheten zu glauben; und von seinem Besitz zu geben – ungeachtet seiner Wertschätzung –, für den Verwandten, die Waise, den Bedürftigen, den Reisenden in Not, den Bittenden, und für (den Freikauf) der Gefangenen; und dass man das Gebet verrichtet und die *Zakāt* (Almosensteuer) entrichtet.“ (al-Baqara 2:177).

3.5 Flexibilität und Dynamik in der islamischen Ethik

Die islamische Theologie erlaubt durch Konzepte wie *fiṭra* (die natürliche Veranlagung des Menschen zum Guten) und *iğtihād* (die juristische Anstrengung, neue Lösungen für rechtliche oder ethische Fragen zu finden) eine dynamische Anpassungsfähigkeit, welche traditionelle Werte mit modernen gesellschaftlichen Bedürfnissen verbindet. So dürfen und können die Gelehrten neue Interpretationen entwickeln, um den sich wandelnden sozialen und individuellen Anforderungen gerecht zu werden. In der Tat lassen sich Unterschiede in der Auffassung erkennen, da manche Gelehrte den Vorrang sozialer Normen betonen, während andere auf die Weiterentwicklung der individuellen Freiheit setzen (Kamali 2003).

3.6 Schlussfolgerung

In der Auslegung durch zahlreiche Gelehrte präsentiert der Islam ein Menschenbild, das eine ausgewogene Berücksichtigung individueller Bedürfnisse und kollektiver Verpflichtungen anstrebt. Die Betonung der *fiṭra* als natürliche Disposition zur Rechtschaffenheit kann als Lösungsansatz für das menschliche Grundproblem betrachtet werden, welches sowohl die individuelle Tugendhaftigkeit als auch die soziale Verantwortung umfasst. Diese anthropologische Sichtweise präsentiert den Menschen als zwar schwaches, jedoch moralisches Wesen, welches durch göttliche Unterstützung in seinem Streben nach Gutem bestärkt wird.

Ein interreligiöser Dialog zwischen Islam und Christentum weist hier offenbar einen deutlichen Unterschied zwischen dem islamischen Konzept der *fiṭra* und dem christlichen Konzept der Erbsünde auf. Während im Islam die *fiṭra* die natürliche Neigung zum Guten betont, verweist das christliche Verständnis auf die Notwendigkeit göttlicher Gnade angesichts der menschlichen Sündhaftigkeit. Diese Perspektiven könnten zu einem vertieften Verständnis der menschlichen Natur und göttlichen Unterstützung führen. Eine interreligiöse Auseinandersetzung darüber

kann nun weiterfragen, wie religiöse Traditionen universelle ethische Werte wie Mitgefühl und Verantwortung stärken und in einen Kontext setzen, der es dem Menschen ermöglicht, sowohl persönliche Tugenden als auch soziale Pflichten zu erfüllen.

Literatur

- Al-Ghazali, Abu Hamid. 2000. *The Incoherence of the Philosophers*. Provo: Brigham Young University Press.
- Goldschmidt, Lazarus. 1996. *Der Babylonische Talmud*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1821/1986. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin: Nicolai/Frankfurt: Suhrkamp.
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. 2005. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Princeton: Princeton University Press.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Luntschitz, Shlomo Ephraim. 1990. In *Mikraot Gedolot*. Jerusalem: Machon Hamaor. (Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen.)
- Luzzato, Mosche Chaim. 1999. *The Way of God*. Jerusalem: Feldheim Publishers. (Eigene Übersetzung aus dem Englischen.)
- Pannenberg, Wolfhart. 2011. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rabinowitz, Zadok ben Yakov haCohen. 1966. *Machshevot Charutz*. Bnei-Brak: Jachdut Verlag.
- Rahman, Fazlur (Fazlur Rahman). 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rumi, Jalal al-Din (Jalal al-Din Rumi). 2004. *The Masnavi, Book One*. Oxford: Oxford University Press.

Felix Körner SJ, DDr., Stiftungsgastprofessor am Nikolaus-Cusanus-Lehrstuhl für Theologie der Religionen der Humboldt-Universität zu Berlin.

Daniel Fabian, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Nikolaus-Cusanus-Lehrstuhl für Theologie der Religionen am Zentralinstitut für Katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin.

Muhammed Mansur Doğan, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Nikolaus-Cusanus-Lehrstuhl für Theologie der Religionen am Zentralinstitut für Katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin.