

# falsafa.

5/2022

Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie  
Yearbook for Islamic Philosophy of Religion

Ahmad Milad Karimi [Hrsg.]

## Politische Philosophie

VERLAG KARL ALBER



<https://doi.org/10.5771/9783495994191>

Generiert durch Universität Münster, am 12.03.2024, 16:17:33.

Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.



Gedruckt mit freundlicher Unterstützung  
der Universität Münster.



Redaktionsanschrift | Editorial address:

Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi  
Universität Münster | University of Münster  
Zentrum für Islamische Theologie | Centre for Islamic Theology  
Hammer Str. 95  
48153 Münster  
[www.falsafa.de](http://www.falsafa.de)

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

ISBN 978-3-495-99418-4 (Print)  
ISBN 978-3-495-99419-1 (ePDF)



Onlineversion  
Nomos eLibrary

1. Auflage 2024

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2024. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet  
[verlag-alber.de](http://verlag-alber.de)

<https://doi.org/10.5771/9783495994191>

Generiert durch Universität Münster, am 12.03.2024, 16:17:33.

Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

# Inhaltsverzeichnis / Contents

<b>I. Artikel</b> . . . . .	11
<i>Michael Reder</i>	
<b>Pluralismus der Weltanschauungen als Element der säkularen Demokratie</b> . . . . .	13
<i>Anna Ayşe Akasoy</i>	
<b>More Stories!</b> . . . . .	35
<i>Rüdiger Lohlker</i>	
<b>Der muslimische Herrscher</b> . . . . .	55
<i>Zülkifl Gencer</i>	
<b>Islam und Politik</b> . . . . .	79
<i>Evelyn Bokler-Völkel</i>	
<b>Politisches Handeln und religiöse Gemeinschaft</b> . . . . .	117
<i>Ibrahim Talha Aslandur</i>	
<b>Islam zwischen Ost und West</b> . . . . .	145
<b>II. Gespräche</b> . . . . .	169
<i>Emre Ilgaz</i>	
<b>Gespräch mit Gudrun Krämer über das Verhältnis von Islam und Politik</b> . . . . .	171
<i>Zülkifl Gencer</i>	
<b>Interview with Ahmet T. Kuru on Islamic Political Thought</b>	191

<b>III. Essay</b> . . . . .	207
<i>Felix Körner SJ</i>	
<b>Hic sunt dracones</b> . . . . .	209
<b>IV. Rezensionen</b> . . . . .	221
<i>Ahmad Milad Karimi</i>	
<b>Katajun Amirpur: »Iran ohne Islam. Der Aufstand gegen den Gottesstaat«</b> . . . . .	223
<i>Ariana Jusufi</i>	
<b>Stefan Weidner: »Ground Zero. 9/11 und die Geburt der Gegenwart«</b> . . . . .	229
<i>Laura Pusch</i>	
<b>Felix Körner: »Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam«</b> . . . . .	235
<i>Ferhat Kafali</i>	
<b>Olivier Roy: »Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung«</b> . . . . .	243
<b>Zu den Autorinnen und Autoren</b> . . . . .	249

## Hic sunt dracones

### Forschungsdesiderate der islamischen Religionsphilosophie

#### Abstract

Dialogues beyond one's own particular academic community sometimes succeed in highlighting blind spots of research. The essay identifies three such spots in both classical and current ventures in Islamic Philosophy of Religion: (1) the human abysses that cannot be healed by human measures: an anthropology of our self-incurability, (2) a philosophy of history according to which the good does not simply impose itself over against evil but integrates what is bad in the path towards a reconciled ending; a philosophy inspired by a theology of salvific history, (3) a conceptual focus which can serve simultaneously as criticism of and orientation to human power usage: a political theology based on the dynamics of ›representation‹.

Islamisches Denken stieß schon immer auf Interesse, auch bei der nicht-muslimischen Öffentlichkeit.<sup>1</sup> Diese scheint sich allerdings augenblicklich vor allem für eines zu interessieren: Bringen die islamisch-theologischen Universitätseinrichtungen moderne Muslime hervor? Und »modern« bedeutet dann oft: ungefährlich, unsichtbar, unanstößig, in allem uns gleich außer der Konfession. Wer so spricht, scheint dreierlei zu unterstellen:

- (1) Der Islam sei ohne »unseren« Einfluss gefährlich.
- (2) Es gebe irgendwo ein einheitliches Wir (»uns gleich«); und möglicherweise auch noch: Eine solche gesellschaftliche Einheitlichkeit sei wünschenswert, ja notwendig.
- (3) Modernität sei nun einmal das zivilisatorische Ziel.

---

<sup>1</sup> Vgl. van Ess, J.: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Bd. 4. Berlin 1997, S. 725.

Selbstverständlich ist es erfreulich, wenn Studierende mit religiöser Überzeugung an der Universität ihren Glauben als Geschichte entdecken, als ein Traditionengeflecht, dem kritisches Denken noch nie schadete und das wieder und wieder seine eigenständige, kreativ-kritische Anpassungsfähigkeit erwiesen hat.<sup>2</sup> Ereignisse solcher Entdeckungen und Sinnesänderungen lassen sich im täglichen Betrieb beobachten. Doch ist ein theologisches Institut kein verkapptes Präventionsprojekt gegen Radikalismus und Militanz. An der Universität ist die Islamische Theologie vielmehr wieder zur Teilnehmerin am wissenschaftlichen Diskurs geworden. Hier hat sie sich zu verantworten; und hier kann sie nun Perspektiven vertreten, die ihre Lebendigkeit einbüßen, wenn man sie bloß referiert: Die argumentative Debatte nimmt Fahrt auf, sobald man nicht nur über Perspektiven redet, sondern mit Menschen, die solche Perspektiven tatsächlich einnehmen.

Der Fächerkanon der islamischen Theologie hat ein klassisches Format.<sup>3</sup> Nicht-muslimische Islamwissenschaftler:innen mit ihren Spezialkompetenzen können sich für die Erforschung, Darstellung und Begleitung *jedes* dieser Fächer begeistern. Doch gehört *eine* Disziplin zum islamischen Fächerkanon, bei der die Lage anders ist: die Religionsphilosophie. Sie stößt auf sowohl breites wie auch inhaltliches Außeninteresse. Denn hier lassen sich die Fragen stellen, die jeder Mensch haben kann; und dies aus drei Gründen.

(1) Die religionsphilosophische Thematik ist nicht festgelegt. Alle Gegenstände lassen sich religionsphilosophisch behandeln. Unter islamisch-religionsphilosophische Bearbeitung gelangten so in jeder Epoche Fragen, die sich auch Menschen ohne Spezialinteresse schon einmal gestellt haben; gerade über das sogenannte Existenzielle. In der christlichen Theologie ging ebenfalls zuerst die Religionsphilosophie über die scholastische Einhegung hinaus, die den theologischen Diskurs lange auf Fragen beschränkt hatte, die niemand zu stellen schien. So begann etwa die römisch-katholische Theologie erst Mitte des 20. Jahrhunderts, ihren Themenkanon um bereits christlich-religionsphilosophisch behandelte Gegenwartsprobleme zu erweitern und deren Behandlung nun auch ausdrücklich »Theologie« zu nennen.

---

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Körner, F., Kurnaz, S., Özsoy, Ö.: Identitäten und Kulturen. Kontexte im Konflikt. Freiburg i. Br. 2021.

<sup>3</sup> Vgl. Kurnaz, S.: al-'Ulūm al-islāmīya: Islamische Selbstreflexion, in: Körner, F. u. a.: Christlich-islamische Interaktion. Theologische Grundlegung. Freiburg i. Br. 2023, S. 97–129.

(2) Die religionsphilosophische Methodik war stets innovationsfreudig. Sie hat immer auch Begriffe, Verfahren und Überzeugungen aufgegriffen, die aus anderen geisteswissenschaftlichen Traditionen stammten. Daher ist die Religionsphilosophie besonders anschlussfähig an die jeweiligen Debatten vor Ort.

(3) Die islamische Religionsphilosophie vermittelt naturgemäß zwischen einer bestimmten religiösen Welt – dem Islam – und den Herausforderungen der menschlichen Vernunft. Was eine nichtmuslimische Person daher aus der islamischen Religionsphilosophie zu hören bekommt, ist eben doch nicht bloß das, was sich auch in jedem anderen philosophischen Gedankengang finden ließe: Hier kommt vielmehr eine bestimmte Religion mit ihrer eigenen Geschichte, Ausdruckskraft und Sichtweise zur Geltung. Daher erweist gerade hier das zuvor Fremde sein Inspirations- und Innovationspotential.

So weit, so bekannt.<sup>4</sup> Nun begibt man sich allerdings nicht in die wissenschaftliche Auseinandersetzung ohne Interesse am Unbekannten. Die forschende Aufmerksamkeit lässt sich gerade von den unbeschrifteten Wegen wecken. Mehr noch, ins gänzlich Weglose zieht es die Erkundung; zumindest mit dem Finger auf der Landkarte. Das Unkartierte markierte die frühe Kartographie mitunter mit einer Warnung: *Hic sunt dracones*.<sup>5</sup> »Hier gibt es Drachen!« Man wollte sich offenbar dafür entschuldigen, dass man hierhin noch nicht vorgedrungen war (zu gefährlich!); und gleichzeitig jede nun gerade aufflammende Erkundungslust gleich wieder ersticken (zu gefährlich!). Ein solcher Gefahrenhinweis aber darf wagemutige Wissenschaftsherzen nicht bremsen. Wir wollen uns aufmachen und zusehen, was offenbar noch fehlt im Themenkanon der islamischen Religionsphilosophie. Welche Forschungsdesiderate zeigen sich?

Bevor wir uns aber auf die Reise begeben, wollen wir deren besondere Gefahren einmal vom Schreibtisch aus betrachten. Aus sicherer Ferne sieht man dort Drachen lauern und fürchtet, die Expedition könnte sich gründlich blamieren: Man benennt eine neue Problemstellung, nur um dann etwa zu hören, dass sie bereits benannt, behandelt – vielleicht sogar längst glänzend gelöst – wurde. Man kann dort also die Drachen

<sup>4</sup> Vgl. Özsoy, Ö.: Die koranische Verkündigung. Eine theologische Einführung, in: Körner, F. u. a.: Christlich-islamische Interaktion. Theologische Grundlegung. Freiburg i. Br. 2023, S. 13–50 sowie Körner, F.: Der Begriff der Theologie – Christliche Erkenntnislehre, in: ebd., S. 131–173.

<sup>5</sup> Vgl. van Duzer, C.: Bring on the Monsters and Marvels: Non-Ptolemaic Legends on Manuscript Maps of Ptolemy's Geography, in: *Viator*. 45 (2014) 2, S. 303–334, S. 311.

der Besserwisserei und der Oberflächlichkeit antreffen. Eine zweite Schwierigkeit lässt sich ebenfalls bereits vom trockenen Schreibtisch aus sehen: Wer eine Landkarte zeichnet, hat es verhältnismäßig leicht, festzustellen, was denn noch unerforscht ist, wo die *terra incognita* genau liegt. Sie bleibt ja beim Aufzeichnen des bisher Bekannten von alleine weiß. Die geisteswissenschaftliche Forschung hingegen kann sich ihre Landkarte nicht so einfach zeichnen. Was genau sollte denn oben und was unten, was rechts oder links zu stehen kommen? Die weißen Flecken ergeben sich hier also nicht von selbst. Man muss schon beherzt hinschauen, um das Unerforschte überhaupt zu sehen; und dabei kann man sich wie gesagt peinlich täuschen. Dennoch sei's gewagt. Wir nennen hier also Fragestellungen, deren Behandlung sich für die islamische Religionsphilosophie lohnen könnte.

## 1. Anthropologie

### ***Gibt es ein Grundproblem im Menschen, das er selbst nicht zu lösen vermag?***

Wer den Appellcharakter des Koran vernimmt, wird zu dem Schluss kommen: Der Mensch muss nur gelegentlich daran erinnert werden, das Gute zu tun; man kann ihm mit motivierenden Vorstellungen ein wenig nachhelfen. Dann aber wird der Mensch sein Ziel schon erreichen. Was bei einem derartigen Menschenbild aus dem Blick gerät, ist jene überaus starke Kraft, die – wohl fast – alle erfasst: die Selbstsucht. Man braucht sich keinem verbitterten Bußprediger anzuschließen, um dies einzusehen. Anthropologisch lässt es sich ja nachzeichnen. Wir haben eine Neigung zur Selbsterhaltung. Ohne sie würden wir nicht überleben. Die Neigung aber kippt geradezu zwangsläufig in Selbstverschließung. Das gilt auf der Individualebene ebenso wie für Gruppen. Dann zeigt sich die Selbstverschließung als Rassismus, Chauvinismus und Tribalismus.

Der Koran bietet für die lebenszerstörende Selbstsucht offenbar zwei Therapien an, die eine ist sozial, die andere rational. Als Sozialtherapie stellt der Koran das Leben in neuer Menschengemeinschaft vor. Die gottgewollte *civitas* besteht in der Sorge füreinander. *Civitas* meint hier sowohl den Prozess der »Zivilisation« als auch das Gemeinwesen,



die »Stadt«.<sup>6</sup> Darüber handelt paradigmatisch Sure 90, al-Balad: »die Stadt«. Eine solche Gemeinschaft wirkt anziehend und soll zivilisieren. Die Solidargemeinschaft wird die Menschen schon verwandeln. So offenbar die zugrundeliegende Hoffnung. Wird aber ein solches Menschenumwandlungsvorhaben durch Sozialbezug greifen? Die letzten Jahrhunderte sprechen dagegen.

Das andere koranische Modell zielt auf Einsicht. Menschen lassen sich zum Nachdenken bringen und können dann auch einsehen, dass sie sich bloß selbst schaden, wenn sie die Mitmenschen nicht als solche anerkennen. Auch hier wird man aber eingestehen müssen: Die Selbstsucht des Menschen besiegt häufig seine Vernunft.

Wenn der Mensch sich weder durch Umweltbedingungen noch mittels Überzeugung grundsätzlich verwandeln lässt, bleiben drei Auswege.

- (1) Ein starker Staat soll die Menschen voreinander schützen; aber wer schützt sie dann vor dem Staat?
- (2) Eine Mischung aus Froh- und Drohbotschaft im Blick auf das Jenseits soll die Menschen zum Gutes-Tun anhalten; aber wenn sich die Menschen davon nicht mehr überzeugen lassen?
- (3) Als letzter Ausweg bleibt: Der Mensch braucht Heilung; heilen aber kann ihn nichts in der Welt. Dies anzuerkennen wäre der erste Therapieschritt.

Aus den Grundtexten und Überlieferungen des Islams sowie aus seinen Verkündigungs- und Lebensformen spricht offenbar ein optimistischeres Menschenbild, als es der Mensch verdient. Ein Desiderat wäre: die Abgründe des Menschen auszuloten. Das würde bedeuten, seine Grundproblematik scharf zu benennen. Stichworte hierfür aus religiösen Traditionen wären die menschliche »Schwachheit«, die »Sünde« als Getrenntheit vom Leben Gottes und die »Erlösung« als Befreiung aus der Sklaverei.<sup>7</sup> So ließe sich nach einer Heilung fragen, die anders gelagert ist als das Sozialisieren, Argumentieren, Sanktionieren oder Motivieren. Der Heilungsvorgang muss offenbar ein göttliches Geschenk sein, das allerdings den Menschen in das Heilsgeschehen einbezieht.

<sup>6</sup> Vgl. Körner, F.: Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam. Freiburg i. Br. 2020, S. 99–106, basierend auf den einschlägigen Forschungen von Angelika Neuwirth.

<sup>7</sup> Schwachheit: ἀσθένεια/*astheneia*; Erlösung: λύτρωσις/*lytrōsis* und σωτηρία/*sōtēria*.

## 2. Geschichtsphilosophie *Ist das Weltgeschehen sinnvoll?*

Will man auf koranischer Grundlage ein Geschichtsbild herausarbeiten, so liegt das Grundmuster der »Wiederholung« nahe. Es zeigt sich auf fünffache Weise:

(1) Wiederholung geschieht in Bezug auf die Schriften, die den früheren Propheten anvertraut worden waren. Das früher Verkündete wird einer Wiedervorlage unterzogen, einer »Relecture«. In typisch spätantiker Manier gilt das Alte weiter – es wird sogar bestätigt (*taṣḍīq*), erhält aber eine Neuinterpretation. Diese ist im Koran nun allerdings »Wiederholung« einer besonderen Art:

(2) Das Frühere soll wieder in seinem Ursprungszustand »hervorgeholt« werden. Die Originalbotschaft, die ein Mose, David oder Jesus überbracht hatten, sei ja entstellt (*tahrīf*) und werde nun richtiggestellt.

(3) So unterschiedlich die Völker und Zeiten sein mögen, bestimmte »Muster« treten immer wieder auf. Wenn der Koran eine Figur als Propheten tituliert (*rasūl, nabī*), dann entspricht sie stets demselben Typus:<sup>8</sup> Sendung zu einer bestimmten Gruppe – Empfang einer »Schrift« von Gott – deren Verkündigung mit Institutionalisierung von Gebetszeiten und Sozialsteuern – Gefolgschaft und Gegnerschaft. Auch die koranischen »Straflegenden«<sup>9</sup> verlaufen stets nach demselben Muster. Sie unterstreichen damit die Plausibilität der koranischen Warnung vor Ungehorsam. Eine Strafliegende bringt etwa Sure al-A'rāf 7:59–64: Noah verkündet die große Flut – die Menschen verlachen ihn – die Flut kommt jedoch – die Ungehorsamen werden also bestraft. Erzählungen dieses Musters sollen die nun durch Muḥammad ergehende Prophetie autorisieren: Sie wird ebenso leichtfertig verlacht und wird ebenso sicher eintreten.

(4) Zur Musterwiederholung der Ereignisse gehört auch ihre »Gottgewolltheit«. Gott verfügt, was geschehen soll und geschieht, das Angenehme und das Schlimme. Hinter all dem steht zwar sein weiser Plan. Die Menschen aber sollen nicht versuchen, ihn herauszufinden. Das ist wohl auch die Sinnspitze jener seltsamen koranischen Erzählung, bei der scheinbar Sinnloses nachher als trickreicher Gottesplan erklärt wird.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> So auch Neuwirth, A.: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Berlin 2010, S. 604.

<sup>9</sup> Horowitz, J.: Koranische Untersuchungen. Berlin/Leipzig 1926, S. 10–32.

<sup>10</sup> Vgl. Koran 18:66–82.

Dabei ist das Schlimme allerdings nicht in der Lösung »aufgehoben«, sondern wird lediglich ersetzt: Gläubigen Eltern etwa wird der Sohn erschlagen und durch einen anderen »ersetzt: besser an Reinheit und näher an Barmherzigkeit«<sup>11</sup>.

(5) Angesichts des iterativen Charakters des koranischen Geschichtsbildes verwundert es nicht, dass Einzelfiguren »nivelliert« sind. Niemand bringt eine Geschichtswende zustande. Alles geht bruchlos seine vorgeschriebene Bahn weiter. Die Menschen sind Gottesdiener ohne Drama. Man könnte sogar sagen, die dramatischen biblischen Figuren sind entdramatisiert: Der alttestamentliche Josef erfährt schon im Brunnen das Happy End.<sup>12</sup> David hat keine Affäre mit Batseba. Hiob ruft Gott betrübt, aber nicht verzweifelt an, und sogleich wird ihm ein kühles Bad gewährt.<sup>13</sup> Nach dieser Entdramatisierungstendenz kann auch Jesus nicht am Kreuz gestorben sein.

Will man dies im Blick auf einen Geschichtssinn zusammenfassen, lässt sich sagen: Der Koran suggeriert, dass es zwar einen Grund für alles Geschehen gibt, Gottes ordnenden Willen; seine Absicht aber ist uns noch verborgen.

Die frühe islamische Theologie insistiert dennoch auf der geschichtsphilosophischen Frage. Sie sieht einen gottgewollten Fortschritt, nämlich einen bereits geschehenen: von der Zeit der Unwissenheit – *ğāhiliyya*, »Barbarei« – in die Jetztzeit der Offenbarung, des Buches, der Rechtleitung und daher der Milde; und sie erkennt selbstverständlich eine noch ausstehende Abfolge vom Diesseits zum Jenseits: von der *dunyā* – wörtlich »die Nähere« – zur *āhira* – wörtlich »die Letzte«. Auch kommen in die geschichtstheologischen Reflexionen bald Überlegungen zum Verhältnis zwischen menschlichem Vergehen und dem Ergehen der Glaubensgemeinschaft, insbesondere wegen ihrer früh zerfallenden Einheit. Von dieser Stelle aus ließen sich fünf möglicherweise unbegangene Themenfelder markieren; zunächst eines, das die Schnittstelle zwischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie darstellt:

(1) Durch die offenkundige Freude der frühen islamischen Zeugnisse an der Musterwiederholung scheint auch kein Raum für die Verschiedenheit menschlicher Rollen in der Geschichte zu bestehen. Andere religiöse Begriffstraditionen haben für die Unterschiedlichkeit einzel-

<sup>11</sup> Ebd. 18:81, eigene Übersetzung.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 12:10, 15.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 38:41–42.

ner Menschen in ihren Gaben und Aufgaben Sprachmuster parat: Es gibt etwa unterschiedliche »Berufungen«, »verschiedene Gnadengaben, verschiedene Ämter«<sup>14</sup>. Lassen sich Lebensbahnen islamischerseits nur über eine universalistische Ethik ausrichten? Lässt sich nur sagen, dass alle das Gute tun sollen?<sup>15</sup> Ein Desiderat für die islamische Geschichtsphilosophie wäre eine Klärung ihres Verhältnisses zur Besonderheit verschiedener Berufungen.

(2) Nun ist auf den großen Geschichtsverlauf zu blicken. Es ist zwar für die philosophische Systematik einfacher, wenn alles nach demselben Muster verläuft. Aber dann müsste ja auch überraschend Neues als Bestandteil des ewig Gleichen einsortiert werden. Ein erstes geschichtsphilosophisches Desiderat sollte man folgendermaßen formulieren: Kann die islamische Religionsphilosophie Partikularität, Einzigartigkeit und Neuheit denken? Oder will sie dies bewusst ablehnen? Lässt sich die besondere göttliche Erwählung des biblischen Volkes Israel<sup>16</sup> nur zurückweisen? Ist dann vor dem Geschichtsende keine alles entscheidende Geschichtswende denkbar? Oder will man islamisch-religionsphilosophischer Weise derlei von vorn herein und bewusst für unmöglich erklären?

(3) Es scheint islamischerseits zwar stets vorausgesetzt zu werden, dass Gott in allem, was geschieht, handelt und seinen Plan hat. Jedoch verläuft die Dynamik offenbar wie folgt: Das Böse wird vernichtet, das Gute zum Sieg gebracht. Hier ließe sich ein weiteres Desiderat festhalten: eine Klärung der Frage, wie man sich islamisch-religionsphilosophisch gegenüber einer Geschichtssicht stellt, in der auch das Schlimme unversehens seinen Beitrag zum Guten leistet. Was gemeint ist, lässt sich anhand eines Beispiels aus der Thora erläutern. Aus tödlichem Neid wurde Josef nach Ägypten verkauft; aber aus diesem Verbrechen wurde Rettung, nicht nur für das Opfer, sondern auch für die Täter. Der auch seine Brüder in der Hungersnot miternährende Josef kann ihnen, als sie tief beschämt den einst Verkauften erkennen, versichern: »Jetzt aber schmerze es euch nicht und es brenne nicht in euren Augen, weil ihr mich hierher verkauft habt. Denn um Leben zu erhalten, hat mich Gott vor euch hergeschickt.«<sup>17</sup> Ist islamisch-religionsphilosophisch eine solche

---

<sup>14</sup> 1 Kor 7,17; 12,4–5. – Paulus drückt es substantivisch aus: Er sagt, es gebe *διαρέσεις*/*diahairesis*: »Unterschiede« der Charismen, Dienstämter usw.; vgl. im Übrigen Hebr 5,4.

<sup>15</sup> Vgl. Koran 103:3 usw.

<sup>16</sup> Vgl. Dtn 4,37 usw.

<sup>17</sup> Gen 45,5. Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Freiburg i. Br. 2016.

versöhnende Gesichtssicht mitvollziehbar, in der Gottes Weisheit selbst die Verbrechen der Menschen in seinen Rettungsplan einbaut?

(4) Insbesondere in der deutschsprachigen Religionsphilosophie hat die Kategorie »Sinn« wiederholt Konjunktur. Gerade die Rede vom »Lebenssinn« eignet sich als religionsphilosophischer Ansatzpunkt. In ihm treffen sich ja Lebensfragen nach Richtung, Bedeutung, Funktion und Gespür. Religionsphilosophisch ist hierbei selbstverständlich die geschichtstheologische Grundspannung zu untersuchen. Sie ergibt sich, wenn man zugleich sagen will: die Menschen handeln frei, *und* das Weltgeschehen ist Gottes Geschichte.

(5) Der Jüngste Tag ist koranisch in unmissverständlicher Deutlichkeit angekündigt. Die Gerichtsszene wird allen vor Augen geführt. Jeder Mensch wird für sich antworten müssen.<sup>18</sup> So ist die menschliche Person in ihre individuelle Verantwortung gerufen. Doch was dann als jenseitige Erfüllung vorgestellt wird, ist der Paradiesgarten, *al-ğanna*. Diese Vorstellung hat bisher noch wenig inspirierend-kritisches Potential für heutige Weltgestaltung freisetzen können. Ein Desiderat wäre daher die Klärung des Verhältnisses vom Jenseits zum Diesseits. Handelt es sich schlicht um eine zeitliche Trennung, oder kann das am Ende Erhoffte auf die Gegenwart einwirken?

### 3. Politische Philosophie *Lässt sich Gottes Weltherrschaft menschlich vergegenwärtigen?*

Ein Thema, das islamisches Denken in seiner frühen Geschichte beschäftigte, ja bewegte, war die Vereinbarkeit des offenbarten Grundzeugnisses mit der gegenwärtigen Herrschaftsform. Man konnte nicht die *eine* islamisch richtige Weise der Erlangung und der Ausübung von politischer Macht festlegen. Dagegen stand nicht nur die Uneinigkeit der Gelehrten – und anderer sich zur Frage Äußernder; dagegen stand auch der Herrschaftswechsel: Unterschiedliche Personen kamen an die Macht. Das durfte kaum verwundern; aber sie kamen auch auf immer wieder unterschiedliche Weise an die Macht. Zunächst durch angeblichen Konsens, dann mittels Akklamation, schließlich qua Mitglied einer Dynastie. Das religiöse Denken bei Hofe musste immer neue Begrün-

<sup>18</sup> Vgl. Koran 43:19.

dungen nachreichen, warum die jeweils jetzige Herrschaft islamisch legitimiert – ja die einzig islamgemäße – sei. Die Gelehrten konnten nicht in voller Freiheit argumentieren. Wer sich kritisch äußerte, riskierte wohlmöglich sein Leben. Indem die Denker eine herrschaftskonforme Sichtweise vortrugen, blieben sie in »Deckung«; und damit boten sie dem Herrscher die religiös legitimierende »Deckung«, auch gegen islamisch grundierte Bestreitungen seiner Rechtmäßigkeit. Daher könnte man den Hauptstrang der frühen politischen Theorie des Islams im doppelten Sinn als »Deckungsdenken« charakterisieren.<sup>19</sup>

Auch aus einer solchen Situation heraus hätten sich eindrucksvolle Theorien bilden können. Das geschah aber nicht.<sup>20</sup> Woran lag das? Eine Vermutung lässt sich zumindest anstellen: Außer der Gefährdung der Denker dürfte auch der Koran eine Rolle gespielt haben. Er bietet nämlich kaum Material für eine konstruktive politische Theologie. Die koranische Verkündigung tritt ja jederlei Menschenmacht gegenüber skeptisch auf. Sie vollzieht sozusagen eine *remotio sacri*:<sup>21</sup> Heiliges gebe es nicht auf Erden: Gegenwart Gottes sei weder der Tempel noch eine rettende Messiasfigur noch eben der Machthaber. Heiligkeit gehört allein Gott, und Gott ist im Himmel.<sup>22</sup> Möglicherweise deshalb brachte man eine einschlägige Dynamik nicht zur Geltung, die in der politischen Theologie hätte wirksam werden können: den Gedanken der »Repräsentation«. Sie nämlich eignet sich zur Orientierung, Legitimierung, aber auch zur Relativierung von Menschenmacht über Menschen.<sup>23</sup>

Der Repräsentationsgedanke ist dem frühen islamischen Denken nicht vollkommen fremd. Als Herrschaftsbegründung taucht ja die Vorstellung auf, der gegenwärtige Herrscher sei *ḥalīfa*, also »Stellvertreter« oder »Nachfolger« Muḥammads; und man konnte das Wort später auch

---

<sup>19</sup> Vgl. Körner, F.: Glaubensgemeinschaft und politische Ordnung. Pannenberg's Ekklesiologie im Gespräch mit islamischen Staatstheorien, in: Kirche und Reich Gottes. Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenberg's. Hg. v. G. Wenz. Göttingen 2017, S. 157–180, S. 175.

<sup>20</sup> Vgl. van Ess: Theologie und Gesellschaft. Bd. 4, S. 706–717.

<sup>21</sup> Vgl. Körner, F.: Legitimität und Repräsentation, christlich und islamisch. Zur politischen Theologie nach Pannenberg, in: Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenberg's Anthropologie. Hg. v. G. Wenz. Göttingen 2022, S. 183–200, S. 188.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu eingehend Neuwirth, A., Hartwig, D.: Der Koran. Band 2/2. Spätmittelmeckkanische Suren. Von Mekka nach Jerusalem: Der spirituelle Weg der Gemeinde heraus aus säkularer Indifferenz und apokalyptischem Pessimismus. Handkommentar mit Übersetzung. Berlin 2021, S. 63–203, v. a. S. 107–109; außerdem Bürgel, J. C.: Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam. Mit einem aktuellen Vorwort. Münster 2017<sup>2</sup>, S. 30–34.

<sup>23</sup> Vgl. Körner: Politische Religion, S. 208 f.

so deuten: Der Kalif ist auf Erden Stellvertreter *Gottes*.<sup>24</sup> Entsprechend klinkte man sich dann auch auf islamisch vertretbare Weise in die Motive des sogenannten »imperialen Monotheismus«<sup>25</sup> ein. Zuvor hatten ihn schon die christlichen Herrscher aus dem antiken Rom zur Machtlegitimierung übernommen: Der Kaiser stelle Gott – oder den Gottessohn – dar. Doch stieß, wer dies nun islamischerseits explizieren wollte, auf deutliche theologische Ablehnung bei den Glaubensgeschwistern. An dieser Stelle lassen sich daher zwei abschließende religionsphilosophische Desiderate vortragen.

(1) Wünschenswert erscheint zunächst die Überprüfung einer Gegenfigur zur *remotio sacri*, wie sie oben bezeichnet wird. Lässt sich islamisch-religionsphilosophischerseits dasjenige tiefer ergründen, was man in Entsprechung zur *remotio sacri* die Dynamik einer *repraesentatio sacri* nennen sollte? Eine solche »Repräsentation des Heiligen« muss nicht als Vorstellung eines mächtigen Gottesabbildes in Konkurrenz zum monotheistischen Grundanliegen geraten. Man kann den politischen Repräsentationsgedanken<sup>26</sup> nämlich religionsphilosophisch weiterentwickeln, ohne behaupten zu müssen, das Regierungsoberhaupt sei an Gottes Stelle getreten. Sinnvoll ließe sich hier vielleicht vom – ja auch koranischen – Begriff der Königsherrschaft Gottes ausgehen.<sup>27</sup> Sie kann von den Menschen weder hergestellt noch auch vollständig dargestellt werden; aber die göttliche Herrschaft kann Orientierung und Maßstab aller irdischen Machtausübung werden. Ist mit den begrifflichen Mitteln islamischer Religionsphilosophie nicht eine »geschöpfliche Vergegenwärtigung« göttlicher Geschichtsmacht denkbar? Eine solche Repräsentation wäre keine Vielgötterei. Vielmehr enthielte ja eine so gefasste *repraesentatio* eine dreifache Rücknahme: Es handelt sich um eine bloße Vergegenwärtigung in den endlichen Bedingungen der Geschöpfe; daher auch um eine Vergegenwärtigung, die um die eigene Unvollkommenheit weiß und diese zum Antrieb für ständiges Nachbessern nimmt; und das Vergegenwärtigte ist nicht Gott selbst, sondern die Gottesherrschaft,

<sup>24</sup> Vgl. Crone, P.: *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh 2005. S. 252.

<sup>25</sup> Höfert, A.: *Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter*. Frankfurt a. M. 2015.

<sup>26</sup> Vorbereitet hat dies Eric Voegelin in seiner Chicagoer Vorlesung *The New Science of Politics. An Introduction*, in: *Modernity Without Restraint. The Political Religion, the New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*. Vol. 5. Ed. with an Introduction by M. Henningsen. Columbia, MO 2000, S. 75–241, S. 127.

<sup>27</sup> *Malakūt*: Koran 36:83 u. ö. sowie *mulk*: ebd. 57:2 u. ö.

also seine Auswirkung auf die Geschöpfe, seine weise Rechtleitung.<sup>28</sup> Auf diesem Weg wäre Menschenherrschaft ethisch orientiert, kritisch relativiert und insofern auch islamisch legitimiert.

(2) Die islamische Religionsphilosophie könnte in diesem Zusammenhang auch die grundlegende Zuordnung der Sozialformen neu bedenken: Wie nämlich stehen Gesellschaft, politische Herrschaft und Glaubensgemeinschaft zueinander? Kann sich die *umma* der Gläubigen der Gesamtgesellschaft *gegenüber* sehen – und sie so inspirieren? Und kann sie sich als Gegenüber auch für den Staat sehen, sich also in Beziehung setzen, ohne sich vereinnahmen zu lassen? Damit ist natürlich der gesamte Fragebereich berührt, ob eine Religion »institutionalisiert« sein kann. Institution ist ja das »rechtlich Verfasste«. Damit ist die Institution zwar dem Menschenschicksal Einzelner enthoben, aber doch auf den Staat angewiesen, der den Rechtsrahmen der Institutionen gewährleistet.

Wir haben gleichsam auf drei Kontinenten der islamisch-religionsphilosophischen Weltkarte unkartiertes Gebiet auszumachen versucht und Forschungsdesiderate formuliert: in der Anthropologie, der Geschichtsphilosophie und der politischen Philosophie. Ob das auf unserer Karte somit als unbekannt markierte Gebiet tatsächlich so unbekannt, unbegangen und unentbehrlich ist, wie hier behauptet, steht zur Debatte.

---

<sup>28</sup> Mit einer derartigen Andeutung ist natürlich der gesamte klassisch-ontologische Themenbereich der Analogie aufgerufen. Vgl. Pannenberg, W.: Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis. Göttingen 2007.