

ZWISCHEN GEWISSHEIT UND KONTINGENZ - AUF DEM WEG ZU EINEM NEUEN VERSTÄNDNIS VON ISLAMISCHER THEOLOGIE UND RELIGIONSPÄDAGOGIK IM EUROPÄISCHEN KONTEXT

Autor/in: Univ.-Prof. Mag. Dr. Zekirija Sejdini

Datum: 26.04.2024

Link:

<https://www.islamportal.at/beitraege/artikel/zwischen-gewissheit-und-kontingenz-auf-dem-weg-zu-einem-neuen-verstaendnis-von-islamischer-theologie-und-religionspaedagogik-im-europaeischen-kontext>

Rechtlicher Hinweis für die Wiederverwendung dieses Dokuments:

Texte, Bilder, Grafiken und Tabellen in diesem Dokument unterliegen dem Urheberrecht, insbesondere den Nutzungs- und Verwertungsrechten sowie Gesetzen zum Schutz geistigen Eigentums.

Die nicht kommerzielle Nutzung und nicht kommerzielle Weitergabe in elektronischer oder ausgedruckter Form sind erlaubt, wenn der Inhalt unter Quellen- und Autorenangabe

unverändert bleibt. Eine Veränderung des Inhaltes sowie die kommerzielle Nutzung bedarf ausschließlich der schriftlichen Genehmigung von Univ.-Prof. Mag. Dr. Zekirija Sejdini.

1. Einleitung¹

»Zwischen Gewissheit und Kontingenz« als Titel für eine Antrittsvorlesung zu wählen, mag angesichts aller – insbesondere bei der Diskussion von religiösen Themen vorhandenen – Bestrebungen nach Klarheit, Sicherheit und Wahrheit ungewöhnlich und unerwartet erscheinen.

Betrachtet man jedoch die allgemeine Lage, in der wir uns befinden, so wird die Notwendigkeit der Problematisierung von Klarheit, Sicherheit und Wahrheit rasch ersichtlich. Denn vor dem Hintergrund vieler Diskussionen, die im Kontext von Religion, speziell im Kontext des Islams, aus der Innen- und Außenperspektive, geführt werden, wird bei genauerem Hinsehen eine Spannung sichtbar zwischen Gewissheit und Kontingenz, die als Möglichkeit, so oder so und damit auch jeweils anders zu sein, verstanden werden kann.

Entlang dieser Problemstellung ist dieser Beitrag aufgebaut. Er gliedert sich in fünf Abschnitte: An die Einleitung schließt ein Blick auf den Ist-Zustand an, aus dem im nächsten Abschnitt Konsequenzen abgeleitet werden, die im Rahmen dieses Beitrages in Ansätzen für ein neues Verständnis von islamischer Theologie und Religionspädagogik im europäischen Kontext fruchtbar gemacht werden sollen. In diesem Zusammenhang lege ich mein Verständnis von Anthropologie, Offenbarung und von der Bedeutung des Kontexts als Grundkomponenten einer neu interpretierten islamischen Theologie und Religionspädagogik dar. Dies wiederum erlaubt die Formulierung von Grundätzen für die islamische Religionspädagogik im europäischen Kontext. Der letzte Abschnitt beschäftigt sich mit der Bedeutung dieser Grundlagen für die wissenschaftliche Auseinandersetzung in der islamischen Theologie und Religionspädagogik der Gegenwart.

Entsprechend meiner wissenschaftlich-methodologischen Haltung bietet dieser Beitrag zunächst einen Überblick über die aktuellen Diskurse im Hinblick auf den Islam.

2. Beschreibung des Ist-Zustandes

Es gibt kaum ein Thema, das gegenwärtig so breit, so intensiv, so kontrovers und emotional diskutiert wird, wie das Thema Islam, kaum einen gesellschaftlichen Bereich, der nicht von der Diskussion um den Islam durchgedrungen wäre. Mit anderen Worten: Der Islam ist heutzutage in aller Munde.

Dabei fällt auf, dass der Diskurs um den Islam seit den Terrorattacken des 11. September 2001 in New York generell – um nicht zu sagen ausschließlich – negativ beladen und weit von einer – in anderen Bereichen durchaus gepflogenen Sachlichkeit

- entfernt ist. Dies hat zur Folge, dass das Thema Islam, speziell in den Medien, tendenziell unreflektiert und undifferenziert diskutiert wird. Dies aber erschwert mögliche Lösungen und reißt die Gräben innerhalb unserer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft weiter auf. Eine dringend notwendige konstruktive Auseinandersetzung mit dem Thema scheint damit ferner denn je.

Betrachtet man die laufenden Diskussionen rund um den Islam, tut sich eine Vielzahl an Themen auf, die in diesem Zusammenhang angesprochen werden: Dabei geht es einmal um den politischen Islam, ein anderes Mal um die Kompatibilität des Islams mit der Demokratie und der rechtsstaatlichen Säkularität, wieder ein anderes Mal um Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit, dann wieder um Frauenrechte und den Umgang des Islams mit Homosexualität und nicht zuletzt um das Gewaltpotenzial des Islams - und diese Liste ließe sich problemlos fortsetzen. Angesichts der vorgebrachten, oft monokausalen Erklärungen zu den erwähnten Problemfeldern nimmt es nicht wunder, dass dabei die Sachlichkeit und mit dieser eine auf multikausalen Erklärungen basierende Analyse oft ausbleibt und die Religion im Allgemeinen und der Islam im Speziellen als Problem und Gefahr für die Gesellschaft dargestellt werden.

Dieser Diskurs um den Islam wird zurzeit von - grob gesprochen - zwei festgefahrenen Positionen dominiert, die eine sachliche Auseinandersetzung verunmöglichen:

Die eine Position, die hauptsächlich von Musliminnen und Muslimen eingenommen wird und als »apologetisch« oder als eine Art »Opferrolle« bezeichnet werden kann, bestreitet jeglichen Reformbedarf der eigenen Religion und sucht die Gründe für die Probleme stets bei den anderen. Für diese Gruppe ist der Rat zu »Selbstkritik« unerwünscht und beleidigend. Kritik von außen wird entweder als Ausweis der Islamophobie von Nichtmuslimen oder, wenn es sich um Muslime handelt, als Häresie qualifiziert. Im Hinblick auf die Letzteren werden von Vertretern dieser Position nicht selten Verschwörungstheorien entwickelt und die Kritiker als Handlanger dunkler Mächte begriffen, die den Islam durch Reformen bis zur Unkenntlichkeit entstellen wollten. Die Lösung wird in einer rückwärtsgewandten »*back to the roots*«-Bewegung in blinder Nachahmung der prophetischen Zeit gesehen, die eindeutige Orientierungen und klare Wahrheiten verspricht.²

Die zweite Position, die den Diskurs über den Islam beherrscht und der erstgenannten diametral entgegensteht, wird hauptsächlich von Nichtmuslimen vertreten und suggeriert eine essenzialistische Verwobenheit des Islams mit Gewalt, Politik und Intoleranz.³ So sind die Verfechter dieser Position der

Ansicht, dem Islam fehle es aufgrund der genannten Verwobenheit prinzipiell an Kompatibilität mit den westlichen Werten. Daher könne vom Islam weder die Achtung der Menschenrechte noch die Anerkennung einer demokratischen, säkularen Gesellschaft erwartet werden, da diese ihm wesensfremd seien. Jeglicher Versuch einer Harmonisierung der demokratischen Werte mit dem Islam stellt für die Protagonisten dieser Position eine Abweichung von »dem Islam« (d.h. von ihrem Verständnis vom Islam) dar und wird in Widerspruch zu einem vermeintlichen »Urislam« gesehen. Daher sind für die Vertreter dieser Ansicht diejenigen, die von mehreren, unterschiedlichen Prägungen des Islams ausgehen, entweder blauäugige Nichtmuslime, die die Wahrheit nicht durchschauen, oder Muslime, die sich entweder tarnen, um Europa von innen zu unterwandern und zu islamisieren, oder muslimische Häretiker, die sich so sehr säkularisiert haben, dass sie nicht mehr im Namen des Islams sprechen können.

Vergleicht man die Überzeugungen der Protagonisten beider Gruppen, kann man hinter den Positionen eine ähnliche Geisteshaltung entdecken: Beide gehen von der Existenz und Eindeutigkeit nur eines (des eigenen) Islamverständnisses aus und negieren die Perspektivität ihrer eigenen Wahrnehmungen, Aussagen und Überzeugungen. Damit beharren sie auf statischen, unveränderbaren und für alle Zeiten gültigen Wahrheiten, in deren Besitz sie sich sehen, leugnen indirekt oder direkt das Vorhandensein von Anderem und entziehen sich der Auseinandersetzung mit Pluralität. Es handelt sich hier um eine Geisteshaltung, die in der Menschheitsgeschichte in ihren verschiedenen Entwicklungsphasen sehr viel Leid verursacht hat.

Genau dieser Geisteshaltung gilt das Anliegen der Antrittsvorlesung, indem sie der Gewissheit das Kontingenzbewusstsein gegenüberstellt und die Spannung thematisiert. Kontingenz wird hier im Sinne von Möglichkeiten/ Möglichkeitsbewusstsein verstanden – ganz im Geiste von verschiedenen philosophischen, theologischen und literarischen Positionen, die Kontingenz in dem Sinn, dass etwas auch anders möglich ist, als es ist, fassen. Gemäß diesem Verständnis hat Kontingenz Pluralität zur Folge, Pluralität zieht wiederum Ambivalenz und Ambiguität nach sich.⁴

Ähnliches hat wahrscheinlich auch der deutsche Mathematiker und Physiker Max Born erkannt, dessen Worte ich an dieser Stelle gern zitiere:

Ich glaube, daß Ideen wie absolute Richtigkeit, absolute Genauigkeit, endgültige Wahrheit usw. Hirngespinnste sind, die in keiner Wissenschaft zugelassen werden sollten [...] Diese Lockerung des Denkens scheint mir als der größte Segen [...] Ist doch der Glaube an eine einzige Wahrheit und deren Besitzer zu

sein, die tiefste Wurzel allen Übels auf der Welt.⁵

Ausgehend von diesen Überlegungen lassen sich auch Grundhaltungen für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit theologischen und religionspädagogischen Themen nachzeichnen. Mit Blick darauf sehe ich mich als muslimischer Religionspädagoge herausgefordert, die eigenen traditionellen Grundlagen theologischen und religionspädagogischen Denkens im Lichte der Spannung von Gewissheit und Kontingenz zu hinterfragen.

Als diesem Anspruch verpflichtet soll auch dieser Beitrag verstanden werden. Entgegen den Bestrebungen, Spannungen und Ambivalenzen zu negieren, soll die islamische Religionspädagogik als eine eigenständige Art des Theologisierens begriffen werden, die aus den genannten Spannungen konstruktiv und aktiv Potenziale hebt und damit gangbare Wege auslotet, um den europäischen Musliminnen und Muslimen einen dem europäischen Kontext entsprechenden Zugang zu ihrer Religion zu ermöglichen. Es erscheint äußerst wichtig, in diesen schwierigen Zeiten durch die universitäre Verankerung religionspädagogische Ansätze anbieten zu können, die durch Mehrperspektivität, wissenschaftliche Reflexion und interdisziplinäre Zugänge gekennzeichnet sind.⁶

Solche Ansätze erfordern ein Theologieverständnis, das anschlussfähig für die religionspädagogischen Anliegen ist und ein hohes Maß an Kontingenzsensibilität im Sinne von Möglichkeitsbewusstsein aufweist. Dabei stellt sich – mit Blick auf den Titel, der von einem neuen Verständnis von Theologie und Religionspädagogik spricht – die Frage, worin die Innovation besteht und ob diese angestrebte Innovation sich aus der islamischen Innenperspektive entwickeln lässt. Denn der Versuch, eine islamische Theologie und Religionspädagogik von außen und durch Hinzufügung von ihr fremden Komponenten zu erneuern, würde nur Gegenwehr und Isolation erzeugen und wäre somit zum Scheitern verurteilt.

3. Eine kontingenzsensible Theologie und Religionspädagogik

Eine Theologie, die religionspädagogisch anschlussfähig ist, kann sich nicht als abgeschlossenes, statisches Gebilde verstehen, das sich im Besitz der absoluten Wahrheit wähnt bzw. diese zu vermitteln trachtet. Denn eine Theologie, die sich, wie Norbert Mette und Friedrich Schweizer zu Recht meinen, »als eine auf ewige und unverrückbare Wahrheiten gegründete und damit zeitlichen und kontextuellen Zufälligkeiten enthobene Spekulation versteht, für deren Einsichten universale Gültigkeit beansprucht wird, kann nur zur Indoktrination und zur Unmündigkeit der von ihr indoktrinierten Personen führen«.⁷ Eine derartige Theologie ist für die Ausführung des

Bildungsauftrags, den wir zu erfüllen haben, unbrauchbar. Leider trifft dies – mit einigen Ausnahmen – auf eine Reihe von gängigen theologischen Ansätzen zu.

Die folgende Darstellung wird also versuchen, Theologie nicht als ein abgehobenes, von verschrobene Gelehrten im Elfenbeinturm betriebenes Geschäft zu präsentieren. Es soll darin vielmehr deutlich werden, wie Theologie, in diesem Fall die islamische Theologie und Religionspädagogik, zum einen aus einer bestimmten gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit erwächst, aber auch, wie sie auf die Gesellschaft zurückwirkt, indem sie die für jede Gesellschaft elementar wichtige Funktion der Welterklärung und Sinnstiftung erfüllt.

Doch wie kommen wir zu einem möglichkeitssensiblen Verständnis in der islamischen Theologie und Religionspädagogik? Welche Argumentationslinie kann diesbezüglich verfolgt werden? Wie sehr lässt sich diese Linie mit den Quellen des Islams vereinbaren und wie kann eine theologische Verengung vermieden werden?

Um – im Sinne der erwähnten Fragen – aus den islamischen Quellen authentische theologische und religionspädagogische Ansätze entwickeln zu können, wird im Folgenden auf drei Hauptsäulen eingegangen, die die Grundvoraussetzungen jeder anschlussfähigen islamischen Theologie und Religionspädagogik bilden sollten. Betrachtet man die gängigen islamischen theologischen und religionspädagogischen Diskussionen, so zeigen sich die größten Hindernisse für ein anschlussfähiges Verständnis genau in den angesprochenen Grundsäulen. Diese (Anthropologie, Offenbarung, Bedeutung des Kontexts) sind programmatisch für mein eigenes Theologie- und Religionspädagogikverständnis, da sie meiner Meinung nach Maßstab für eine qualitätsvolle Theologie und Religionspädagogik sind.

3.1 Anthropologie als Ausgangspunkt

Alle theologischen und religionspädagogischen Überlegungen gründen auf bestimmten Menschenbildern, die zumeist von den jeweiligen heiligen Texten abgeleitet werden. Auch wenn diese anthropologischen Grundannahmen nicht immer reflektiert werden, sind sie doch immer vorhanden. So geben die theologischen und religionspädagogischen Ansätze Aufschluss über die ihnen zugrunde liegenden Menschenbilder. So ist es beispielsweise nicht schwer zu erschließen, welches Menschenbild einer Theologie zugrunde liegt, die Frauen das Autofahren mit theologischen Argumenten, also im Namen Gottes, verbieten will, wie es bis vor Kurzem in Saudi-Arabien der Fall war.

So gesehen ist es Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie und

Religionspädagogik, die zumeist impliziten Menschenbilder zu untersuchen und zu explizieren. Diese Art von Explikation und »Dekonstruktion« ist eine notwendige Maßnahme, um Reflexionsdistanz zu gewinnen und neue Zugänge zu schaffen.

Theologie und Religionspädagogik sind menschliche Produkte, die – aufgrund von Kontext- und Subjektbezogenheit – subjektive und kontingente Charakteristika beinhalten. Das bedeutet, dass im Rahmen einer anthropologischen Analyse plurale Menschenbilder sichtbar werden, auch wenn die religiösen Quellen dieselben sind. Doch nicht nur die Perspektivität des Menschen ist Ursache der unterschiedlichen anthropologischen Annahmen, es sind auch die religiösen Quellen, die unterschiedliche, ambivalente, ja teilweise sogar widersprüchlich erscheinende Aussagen beinhalten. Besonders im Islam wird die Vielfalt der Quelleninterpretation durch das Fehlen einer institutionalisierten Autorität gefördert.

Auch wenn das Fehlen einer höchsten theologischen Autorität innerhalb des Islams, die die Deutungshoheit über die Quellen innehat, im gegenwärtigen Kontext für viele als eine Schwäche erscheint, kann angesichts der in den mehrheitlich muslimischen Ländern herrschenden theologischen Positionen Gott für die Nichtexistenz einer verbindlichen islamischen »Kirche« nicht genug gedankt werden. Nicht nur weil viele Kolleginnen und Kollegen, die an den europäischen Universitäten forschen kein »nihil obstat« bekommen würden, sondern weil es keines institutionellen Beschlusses bedarf, um aus den islamischen Quellen Menschenbilder zu gewinnen, die dem gegenwärtigen Kontext entsprechen, das humanistische Menschenbild bekräftigen und neue theologische Ansätze im europäischen Kontext ermöglichen.

Wenn wir nun zu den inhaltlichen Bestimmungen neuer anthropologischer Ansätze kommen, die gleichfalls kontext- wie kontingenzsensibel und authentisch anschlussfähig an die muslimische Tradition sind, sollen drei Merkmale erwähnt werden, die sowohl in den islamischen Quellen wie auch im Verständnis mancher Gelehrter vorzufinden sind. Dabei handelt es sich um die menschliche Würde, Vernunft und Freiheit, aus denen sich auch die menschliche Verantwortung ableiten lässt.

Die Würde des Menschen

In den islamischen Quellen gibt es sehr viele direkte und indirekte Hinweise auf die Würde des Menschen. Den wichtigsten direkten Hinweis auf die gottgegebene, unantastbare Würde des Menschen liefert der Vers (17:70), in dem Gott darauf hinweist, dass alle Menschen, nicht nur die Muslime, von Ihm mit Würde ausgestattet sind. Worin die Würde des Menschen liegt, wird zwar im Koran explizit nicht weiter ausgeführt, dennoch ist sie die wichtigste Grundlage für ein

inklusivistisches Verständnis, aus dem dann auch die Menschenrechte begründet werden können.

Dieser Ansatz, die Würde des Menschen in den Mittelpunkt zu stellen, hat sich wie in vielen anderen Theologien auch in der klassischen islamischen Theologie leider oft nicht durchgesetzt. Lediglich in der islamischen Mystik lassen sich Spuren finden.⁸

Neben den direkten Hinweisen finden sich im Koran, vor allem in der koranischen Schöpfungsgeschichte, viele indirekte Hinweise, die auf die Würde des Menschen hindeuten, von denen ich die folgenden exemplarisch erwähne. Da wären die Erschaffung des Menschen in der bestmöglichen Form (32:7), die Einhauchung des göttlichen Geistes (32:9) sowie die Ernennung des Menschen zum Stellvertreter Gottes auf Erden in (2:30). Dies sind nur einige koranische Stellen, die auf die Besonderheit aller Menschen hinweisen, aus der die Würde aller Menschen abgeleitet werden kann.⁹

Die Verankerung der gottgegebenen und unantastbaren Würde des Menschen in den theologischen und religionspädagogischen Überlegungen ist eine unabdingbare Voraussetzung zur Entwicklung einer kontingenz- und kontextsensiblen Theologie und Religionspädagogik. Dies bedeutet im heutigen Kontext, dass eine Theologie ohne die Berücksichtigung der Menschenrechte, in denen die besondere Würde aller Menschen in der Gegenwart ihren Ausdruck gefunden hat, undenkbar ist.

Vernunft

Ein weiteres entscheidendes anthropologisches Merkmal ist die Vernunft des Menschen. Gott hat den Menschen mit Vernunft ausgestattet und ihn sich dadurch zum Kommunikationspartner gewählt. Aufgrund der Vernunft ist der Mensch in der Lage, sich von der göttlichen Botschaft ansprechen zu lassen und auf diese zu antworten. Gleichzeitig ist er aber auch aufgefordert, seine Umwelt zu erforschen, in Kommunikation mit anderen Menschen zu treten und zu neuen Erkenntnissen zu gelangen, die wiederum in den Dienst der Menschheit gestellt werden können. Daher fordert der Koran den Menschen immer wieder auf, seine Vernunft zu gebrauchen, um sich und die Gesellschaft weiterzuentwickeln (6:32). Obwohl die Vernunftbegabung ein Wesensmerkmal des Menschen und die Voraussetzung für die Kommunikation mit Gott ist, wird diese in der islamischen Theologie und Religionspädagogik vielfach missachtet. Damit aber wird die für den Glauben konstitutive Vernunft, die eine Gabe Gottes ist, als Hindernis dargestellt und nicht selten auch bekämpft.

Freiheit

Eng an die Vernunft gebunden ist die Freiheit des Menschen,

womit wir zum dritten anthropologischen Merkmal kommen. Die menschliche Freiheit ist ebenfalls ein wesentliches und den Menschen von anderen Geschöpfen unterscheidendes Merkmal. Grundsätzlich ist sie ambivalent, sie kann zum Heil oder zum Unheil führen. Obwohl die Freiheit des Menschen als mögliche Quelle von Unheil schon von den Engeln erkannt wurde, ist Gott aus eigenem Wunsch dieses »Risiko« eingegangen, ein Lebewesen zu erschaffen, das aufgrund seiner Merkmale, wie Würde, Vernunft und Freiheit in der Lage ist, seinen Weg zu gehen und sich auch für oder gegen Gott zu entscheiden. Dies wird im Koran folgendermaßen geschildert:

30. UND SIEHE! Dein Erhalter sagte zu den Engeln: »Seht, ich bin dabei, auf Erden einen einzusetzen, der sie erben wird.« Sie sagten: »Willst Du auf ihr einen solchen einsetzen, der drauf Verderbnis verbreiten und Blut vergießen wird - während wir es sind, die Deinen grenzlosen Ruhm lobpreisen und Dich preisen und Deinen Namen heiligen?« (Gott) antwortete: »Wahrlich, ich weiß, was ihr nicht wißt.« (2:30-34)¹⁰

Die drei angesprochenen anthropologischen Aspekte - Würde, Vernunft, Freiheit - dürfen nicht isoliert betrachtet werden, denn sie sind eingebunden in die Verantwortung, die Gott dem Menschen für sich und seine Umwelt übertragen hat, und sie zeigen, dass der Mensch selbst für seine Handlungen verantwortlich ist.

Dementsprechend bedarf es - wie Karl Rahner formuliert hat - einer »anthropologischen Wende« in der islamischen Theologie und Religionspädagogik, die den Menschen in seiner Verantwortung berücksichtigt und ihn in den Mittelpunkt seiner theologisch-religionspädagogischen Überlegungen stellt.

Diesen Ansatz vertritt auch Kenneth Cragg, wenn er sagt: »As reverent theists we can be sure that we shall never be far away from a living theology if we are radically and honestly committed to understanding man.«¹¹

Nach den Anmerkungen zur Anthropologie kommen wir nun zur erwähnten zweiten Grundkomponente:

3.2 Offenbarung: von der Wissensvermittlung zur Kommunikation

Trotz der anthropologischen Vorstellung von einem freien und vernunftbegabten Menschen sieht der Islam - wie im Übrigen alle monotheistischen Religionen - die göttliche Offenbarung als Voraussetzung für ein verantwortungsvolles Handeln des Menschen an.

Dabei stellt sich die Frage, wie die Offenbarung beschaffen sein muss, damit sie den erwähnten anthropologischen

Bestimmungen entsprechen kann. Eine auf Würde, Vernunft und Freiheit ausgerichtete Offenbarung kann nur als eine Art von Kommunikation verstanden werden, die darauf abzielt, durch Rechtleitung den Menschen Orientierung zu geben.¹²

Dies impliziert, dass die Offenbarung nicht als Bevormundung des Menschen in Form einer Instruktion, nicht als »objektive« Wissensvermittlung und nicht als ausschließlich autoritätslegitimiert unter Ausschluss der menschlichen Vernunft verstanden werden darf. Vielmehr sollte sie als Kommunikationsprozess aufgefasst werden, der Subjektivität miteinschließt und gerade aufgrund von Vernunft und Freiheit lebendig erhalten, ständig neu interpretiert und fruchtbar gemacht werden kann.

In diesem Kontext muss auch die primäre Offenbarungsquelle des Islams, der Koran, verstanden werden. Auch wenn der Koran als Verbalinspiration betrachtet wird, stellt diese kein Hindernis dar, ihn als kontextbezogenen Kommunikationsprozess aufzufassen.¹³ Denn, wie Harun Behr zu Recht meint: »Es verändert das Denken und vertieft den Glauben, wenn man die Geschichte nicht als Prädikat des Korans, sondern den Koran als Produkt der Geschichte versteht.«¹⁴

Doch in der islamischen Theologie hat sich, generell gesagt, die Vorstellung von der koranischen Offenbarung als Informationsvermittlung und Instruktion durchgesetzt. Speziell in fundamentalistischen Kreisen zeigt sich dies in einer allzu normativen, wortwörtlichen und kontextlosen Lesart mit allumfassendem Anspruch, was zur Folge hat, dass der Mensch nicht ernst genommen wird, dass es Stagnation und keine Weiterentwicklung gibt, und dass die gesamte Wahrheit auf ein offenbartes Buch reduziert wird. So wird die Offenbarung, die den Menschen eigentlich Wege öffnen soll, durch falsche Zuschreibungen zu einem Hindernis für die Entwicklung der Menschheit.

Der Koran selbst fordert den Menschen auf, seine Vernunft zu gebrauchen, und sich den außerkoranischen Zeichen Gottes nicht zu verschließen. Im Koran heißt es:

In der Erschaffung von Himmel und Erde; im Aufeinanderfolgen von Tag und Nacht; in den Schiffen, die zum Nutzen der Menschen auf dem Meer fahren; darin, dass Gott Wasser vom Himmel hat herabkommen lassen, um dadurch die Erde, nachdem sie gestorben war, (wieder) zu beleben; darin, dass er auf ihr allerlei Getier sich hat ausbreiten lassen; darin dass die Winde wechseln; in den Wolken, die zwischen Himmel und Erde in Dienst gestellt sind, (in alldem) liegen Zeichen für Leute, die Verstand haben. (2:164)

In diesem Sinne geht es in einer, wie Thomas Bauer sagt,

pluralitätsoffenen und ambiguitätstoleranten¹⁵ Theologie und Religionspädagogik darum, ein Verständnis und neue Zugänge zur Offenbarung im Sinne der anthropologischen Merkmale von Würde, Vernunft und Freiheit zu finden.

3.3 Der Kontext

Die Kontextbezogenheit ist die letzte der Grundsäulen, auf die ich mich in diesem Zusammenhang beziehen werde, die eine konstitutive Rolle in der Entwicklung neuer theologischer Ansätze spielt. Es ist die Kontextbezogenheit, die Kontingenz, Pluralität, Ambivalenz und Ambiguität in den Blick treten lässt und die Vermitteltheit unserer Zugänge deutlich macht.

So erscheint es – nach Joachim Willems – »notwendig, die Vorstellung einer direkten Abbildbarkeit der Welt zu verwerfen: Was für ein Bild wir uns von der Welt machen, also von unserer natürlichen Umwelt und unseren Mitmenschen sowie von den Werten, die unserer Überzeugung nach höhere oder weniger hohe Gültigkeit besitzen, hängt wesentlich von unserer kulturellen und religiösen Prägung ab. Nicht erst die Interpretation von Erfahrungen und Wahrnehmungen ist demnach kulturell und religiös bestimmt. Vielmehr gibt es gar keine ›reinen‹ Erfahrungen und Wahrnehmungen, die von Kultur und Religion unbeeinflusst wären. Wie etwas und was überhaupt wahrgenommen oder erfahren wird (und was nicht), geschieht im Rahmen kulturell-religiöser Prägungen und ist bereits Folge von vorangegangenen Wahrnehmungen und Erfahrungen, die wiederum auf eine bestimmte (kulturell und religiös kontingente) Art und Weise gemacht wurden«¹⁶. Aus diesem Gedankengang wird deutlich, dass ein Verstehen ohne Mitbedenken des Kontextes nicht möglich ist.

Die islamische Theologie war in der Tradition vielfach an die entsprechenden Kontexte gebunden und konnte Impulse an diese zurückgeben. Dies war auch der Grund, warum die islamische Welt es zustande brachte, zwischen dem achten und zwölften Jahrhundert das zivilisatorische Zentrum der Welt zu sein und die Welt in künstlerischer, philosophischer und anderer wissenschaftlicher Hinsicht zu bereichern.

Erst im Zuge der Begegnung mit der säkularen Gesellschaft, die in manchen Regionen aufgrund der Kolonialisierung sehr unglücklich verlaufen ist, wurde die Interpretation des Islams aus dem säkularen Kontext als Niederlage und Kapitulation und eine daraus resultierende Erniedrigung verstanden, was eine Resistenz gegenüber der Kontextualisierung zur Folge hatte, so, als ob die Schuld bei der Zeit und nicht bei der Unfähigkeit, sich den Umständen anzupassen, läge. Diese Aversion gegenüber der Kontextualität hält in weiten Teilen der islamischen Theologie und Religionspädagogik noch immer an. Speziell in einem, ihnen von der eigenen Tradition her fremden, säkularen

Umfeld sehen die Muslime die Kontextbezogenheit als eine Verwässerung der islamischen Theologie und nehmen eine apologetische Haltung ein.¹⁷

Im europäischen Rahmen, der durch eine demokratische säkulare Rechtsstaatlichkeit gekennzeichnet ist, sollten Demokratie und Säkularität konstitutiver Bestandteil einer islamischen Theologie und Religionspädagogik sein, um deren Beheimatung in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft zu gewährleisten.

4. Grundätze für die islamische Religionspädagogik im europäischen Kontext

Ausgehend von den erwähnten Grundsäulen, die mein theologisches und religionspädagogisches Konzept repräsentieren, stellt sich die berechtigte Frage, welche Auswirkungen die vorgeschlagenen Transformationen in der Anthropologie, im Offenbarungsverständnis und in der Kontextbezogenheit innerhalb der islamischen Theologie und Religionspädagogik haben können. Es geht um die Entwicklung einer den wissenschaftlichen Standards und dem europäischen Kontext entsprechenden islamischen Religionspädagogik als Theorie religiöser Bildung. »Die Interpretation einer lebendigen religiösen Tradition will nicht nur ihre Genese und ihr historisches Verständnis rekonstruieren, sie zielt vielmehr in ihrer praktischen Auslegung, ihrer ›Anwendung‹ auf eine gegenwärtige Situation. Denn die nächste Generation steht immer vor der Frage, ob diese Tradition ihr selbst auf Zukunft hin Lebensmöglichkeiten eröffnet oder verschließt.«¹⁸, so der deutsche Pädagoge und Theologe Helmut Peukert.

Eine so konzipierte islamische Religionspädagogik sollte sich an folgenden Grundsätzen orientieren:

- *Alle Menschen sind in ihrer Würde gleich:* Niemand darf aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer Religion oder auch Nichtreligion benachteiligt oder bevorzugt werden. Wenn ich religionspädagogisch denke, dann darf Studierenden/Lernenden nicht vermittelt werden, die eigene religiöse Gruppe sei aufgrund der religiösen Zugehörigkeit oder den anderen Menschen überlegen.
- *Glaube ist ein Angebot Gottes:* Als solches kann der Glaube aufgrund der von Gott verliehenen Freiheit angenommen oder abgelehnt werden. Religionspädagogisch gedacht, muss jedem Menschen diese Entscheidungsmöglichkeit zugestanden werden, ohne dass er/sie dabei befürchten muss, die Rechte oder das Ansehen als Mensch zu verlieren.
- *Zwang vernichtet den Glauben:* Eine reflektierte Religionspädagogik hat die Unverfügbarkeit des Glaubens zu

achten. Den Glauben aufzuzwingen ist weder gestattet noch erwünscht noch im Sinne des Erschaffers. Freiheit ist die Voraussetzung für wahre Religiosität. Nur dort, wo es Freiheit gibt, für oder gegen Gott zu sein, kann von einer authentischen Religiosität ausgegangen werden. Dies wird auch im Koran verdeutlicht. Dort heißt es: »(Es ist) die Wahrheit (die) von eurem Herrn (kommt). Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge nicht glauben! ... « (18:26)

- *Der Glaube ist eine persönliche Erfahrung:* Davon ausgehend braucht es aus islamisch-religionspädagogischer Perspektive eine anerkennende und respektvolle Haltung gegenüber anderen Glaubensvorstellungen und Weltanschauungen. Dieser Ansatz bildet den Schlüssel zu einer wertschätzenden Haltung gegenüber dem Anderem in einer multikulturellen und multireligiösen demokratischen Gesellschaft.
- *Glaube schließt Vernunft und Wissenschaft nicht aus:* Eine wissenschaftliche Religionspädagogik muss sich eines stets vor Augen halten: Der Glaube darf nicht auf der Missachtung der Vernunft und der Verbannung der Wissenschaft aufgebaut werden. Die Aufgabe der Offenbarung besteht in der Stimulierung der Menschen zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung und nicht in der Übermittlung einer eigenen Art von wissenschaftlichen Erkenntnissen. Oft wird übersehen, »...dass es zwischen den religiösen Institutionen und ihren eigenen Traditionen des Wissensmanagements einerseits und den akademischen Fachkulturen andererseits zu einer produktiven Spannung kommen muss. Die islamische Theologie kann ihrer kulturpolitischen Aufgabe nur gerecht werden, wenn sie sich in den religionsbezogenen Diskurs begibt«¹⁹.
- *Nicht alles lässt sich in den Offenbarungstexten finden:* Die wissenschaftlichen Ergebnisse müssen weder von der Offenbarung bestätigt noch von ihr abgeleitet werden. Der Versuch, wissenschaftliche Ergebnisse theologisch zu verifizieren, wäre nicht nur eine theologische Verengung, sondern entstellt gewissermaßen die Grundintention der Offenbarung und kann zu Indoktrination und folglich zu Unmündigkeit führen.²⁰
- *Mündigkeit im Sinne von Eigeninitiative als Prinzip der religiösen Bildung:* Durch den Wunsch, theologische Inhalte zu vermitteln, ist die Gefahr, andere in Unmündigkeit zu halten und für andere zu entscheiden, groß. Eine islamische Religionspädagogik in unserem Sinne versteht sich nicht als Belehrung über bestimmte Wahrheiten, sondern als Begleitung der Menschen auf dem Weg der Wahrheitssuche.
- *Säkularität und Demokratie als konstitutive Ideen der Religionspädagogik:* Säkularität garantiert Religionsfreiheit und

ermöglicht die Entfaltung verschiedener Weltanschauungen und Religionen. Damit wird religiöse Vielfalt erst möglich. Es bedeutet eine große Herausforderung für die Religionspädagogik, religiöse Vielfalt zu pflegen, sich in der religiösen Vielfalt zu bewegen, diese zu fördern und als Bereicherung zu betrachten. Damit sind, »Veränderungsbereitschaft und Neuanpassung«²¹ verbunden und weniger »das Perpetuieren alter Gewohnheiten, Gebräuche und Traditionen«²². Einer derartigen Religionspädagogik ist eine demokratische Gesinnung inhärent. Diese sollte » ... sozialen Wandel nicht nur ermöglichen und zulassen, sondern herausfordern und fördern. Es geht um die Ausbildung eines Habitus, sich vorlaufend mit sich selbst, der Welt und anderen auseinanderzusetzen«²³, was im Grunde genommen nichts anderes sagt, als sich einen bildenden Habitus oder einen Habitus der Bildung anzueignen.

- *Universitäre Auseinandersetzung mit dem Islam:* Islamische Selbstausslegung muss sich transformieren, wenn sie den Bedingungen der säkularen Universität entsprechen will. Dabei geht es nicht um eine »Perpetuierung bisheriger islamischer Wissensbestände«, so der deutsche Islamwissenschaftler Reinhard Schulze, »sondern die säkulare Universität bedingt eine Ordnung von ›islamischem‹ Wissen, die dem Charakter einer säkularen Universität entspricht«²⁴. Voraussetzung ist, dass beide Ordnungen, »Religion und Gesellschaft, als komplementär, sich gegenseitig anerkennende Ordnungen angesehen werden«²⁵.

5. Wahrheit, Gewissheit, Kontingenz

Im Lichte des bisher Gesagten zeigt sich klar, dass die Frage nach der Wahrheit und der Gewissheit in der einen oder anderen Weise das Kernanliegen aller erwähnten Diskurse bildet. Daher soll es in der islamischen Theologie und Religionspädagogik der Gegenwart, wie auch in jeder anderen Theologie und Religionspädagogik, unter anderem um die Auslotung eines kontextsensiblen Zugangs zur Problematik der Wahrheit und der Gewissheit gehen.

Die religionspädagogische Aufgabe besteht darin, die Kontingenzsensibilität zu stärken und das Bewusstsein der eigenen Beschränktheit nicht defizitär zu qualifizieren, sondern produktiv zu gestalten.

Gerade in diesem Zusammenhang muss deutlich gemacht werden, dass es nicht um Kontingenzbewältigung gehen kann, sondern darum, sich in Auseinandersetzung mit der Kontingenz begeben zu können.

Religionspädagogisch betrachtet erweist sich »der tiefere Glaube ... nicht in der Abwesenheit des Zweifels, sondern in

dessen steter Bearbeitung«. Die »islamische Theologie sollte folglich mehr die Haltung des Fragens kultivieren. Ihre Aufgabe läge weniger darin, Antworten vorzugeben als vielmehr Antworten zu ermöglichen.«²⁶ Denn nicht Antworten öffnen die Welt, sondern Fragen. »Nicht von Antwort zu Antwort wachsen wir, sondern von Frage zu Frage.«²⁷, so Lotte Ingrisch.

Eine solche Haltung würde der Religion, in diesem Fall dem Islam, seine zurzeit verlorene Kompetenz, die ganze Menschheit anzusprechen, wiedergeben und ihm ermöglichen, theologische und religionspädagogische Konzeptionen zu entwickeln, die, wie einer meiner Kollegen sagte, »sowohl Hassan als auch Hans« ansprechen.

Auch wenn diese kontingenzsensible Haltung auf den ersten Blick, speziell im religiösen Bereich, als unzumutbar erscheint, so stellt sie doch eine Maxime jeder theologischen und religionspädagogischen Überlegung dar, die ihre primäre Aufgabe darin sieht, die eigene Religion als eine besondere Weise, Mensch zu sein, zu verstehen. So gesehen sollte auch der Islam als eine der hervorragenden Möglichkeiten und Wege, »Mensch zu sein«²⁸, verstanden werden.

Dass die Entwicklung einer Kontingenzsensibilität, trotz aller Schwierigkeiten machbar ist, zeigen auf beeindruckende Weise die Gedanken eines Schamanen, mit deren Wiedergabe ich meinen Vortrag auch beenden will:

Frage: »Warum sollte man einen spirituellen Weg einschlagen, wenn man am Ende nur zu dem Wissen gelangt, dass man nichts weiß?«

Schamane: »Es liegt eine Schönheit in dieser Art des Nichtwissens. Es ist ein bewusstes Nichtwissen und kein ahnungsloses. Und mit der Zeit gelangst du an einen Punkt, an dem du dich mit der Vorstellung, dass du nichts weißt, anfreundest. Du hast dich so weit entwickelt, dass dieses Nichtwissen tatsächlich zum Vergnügen wird, weil du dadurch offen bleibst, um deine Wahrnehmung ständig zu erweitern.

Das ist wie ein Tanz, zur selben Zeit gefestigt und offen zu bleiben. Es ist wirklich ein interessanter Tanz, da er eine Fertigkeit ist. Jeder kann eine Fertigkeit erlernen, aber *diese* Art der Fertigkeit ist sehr schwer zu erlernen, da sie so gegensätzlich zu unserer gewohnten Denkweise ist.

Du musst wissen, dass du im Grunde nichts weißt und dich damit zufriedengeben. Auf diese Weise bleibst du immer offen für das Mysterium. Meiner Ansicht nach ist es das, was jeder gute spirituelle Weg lehren sollte.«²⁹

Endnoten

¹ Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um die redigierte Fassung der vom Verfasser am 13.01.2016 an der Universität Innsbruck gehaltenen Antrittsvorlesung.

² Vgl. Behnam T. Said/Fouad Hazim (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2014.

³ Vgl. Rhonheimer, Martin: Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft, Freiburg im Breisgau: Herder 2012, S. 329; Raddaz, Hans-Peter: »Allah im Westen. Islamisches Recht als demokratisches Risiko«, in: Hans Zehetmair (Hg.): Der Islam im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005, S. 49-66.

⁴ Zum Kontingenzbewusstsein im Sinne von Möglichkeitsbewusstsein vgl.: Kraml, Martina, Dissertation gestalten im Raum der Möglichkeiten. Eine theologiepädagogische Studie zu Dissertationsprozessen mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Entwicklung empirischer Forschung. Unveröffentlichte Habilitationsschrift, Innsbruck 2013, S. 397-414, bes. S. 412.

⁵ Born, Max: Physik im Wandel meiner Zeit, Braunschweig: Vieweg 1957, S. 265.

⁶ Vgl. Sejdini, Zekirija: »Grundlagen eines theologiesensiblen und beteiligtenbezogenen Modells islamischer Religionspädagogik und Religionsdidaktik im deutschsprachigen Kontext«, in: Österreichisches Religionspädagogisches Forum 23 (2015), S. 21-28.

⁷ Mette, Norbert/Schweitzer, Friedrich: »Neuere Religionsdidaktik im Überblick«, in: Christoph Bizer/Roland Degen/Rudolf Englert et al. (Hg.), Religionsdidaktik, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002, S. 21-40, 37.

⁸ Vgl. Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Frankfurt am Main-Leipzig: Insel Verlag 1995.

⁹ Vgl. Renz, Andreas: Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie (= Christentum und Islam. Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen, Band 1), Würzburg: Ergon-Verlag 2002.

¹⁰ Übersetzung von Asad, Muhammad: Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Ostfildern: Patmos 2011.

¹¹ Cragg, Kenneth: The Christian and Other Religion. The Measure of Christ, London & Oxford: Mowbrays 1977, S. 3.

¹² Vgl. Thurner, Martin: »Von der Information zur Kommunikation. Das Offenbarungsverständnis der beiden Vatikanischen Konzilien«, in: Richard Heinzmann/Mualla Selçuk (Hg.), Offenbarung in Christentum und Islam, Stuttgart: Kohlhammer 2011, S. 128-143.

¹³ Vgl. Abu-Zaid, Naṣr Ḥ.: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran (= Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung Religion und Gesellschaft, Band 3), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2008.

¹⁴ Behr, Harry Harun: »Keine Angst vor Kritik. Wie viel Glaubenszweifel verträgt die islamische Theologie?« (= Herder Korrespondenz 1-2014), S. 57-60, hier S. 59.

¹⁵ Vgl. Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.

¹⁶ Willems, Joachim: Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011, S. 65.

¹⁷ Vgl. Bielefeldt, Heiner: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit (= Globaler lokaler Islam), Bielefeld: transcript Verlag 2003.

¹⁸ Peukert, Helmut: »Erziehungswissenschaft-Religionswissenschaft – Theologie – Religionspädagogik Eine spannungsgeladene Konstellation unter den Herausforderungen einer geschichtlich neuartigen Situation«, in: Engelbert Gross (Hg.), Erziehungswissenschaft, Religion und Religionspädagogik, Münster: Lit 2004, S. 51-93, hier S. 83.

¹⁹ H. Behr: Kritik, S. 58.

²⁰ Özsoy, Ömer: »Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?«, in: Urs Altermatt/Mariano Delgado/Guido Vergauwen (Hg.), Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag, Stuttgart: Kohlhammer 2006, S. 153-160.

²¹ Krainz, Ulrich: Religion und Demokratie in der Schule. Analysen zu einem grundsätzlichen Spannungsfeld, Wiesbaden: Springer VS 2014, S. 61.

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ Schulze, Reinhard: »Islamische Studien und Islamwissenschaft: Sieben Thesen zur notwendigen Differenzierung«, in: Mouhanad Khorchide/Marco Schöller (Hg.): Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und islamischer Theologie. Beiträge der Konferenz Münster, 1.-2. Juli 2011, Münster: agenda 2012, S. 183-191, hier S. 183.

²⁵ Ebd.

²⁶ H. Behr: Kritik.

²⁷ Zitiert nach: Brunner, Hans/Knitel, Dietmar/Resinger Paul J./Mader Robert: Leitfaden zur Bachelor- und Masterarbeit: Einführung in wissenschaftliches Arbeiten und berufsfeldbezogenes Forschen an Hochschulen und Universitäten, Marburg: Tectum Wissenschaftsverlag 2015, S. 129.

²⁸ Smith, Wilfred C.: On understanding Islam (= Selected studies, Band 19), The Hague, Paris, New York: Mouton 1981, S. 12.

²⁹ Kalisch, Sven: »Religion und Gewissheit – Anmerkungen zu einem epistemologischen Problem und eine schamanische Lösung«, in: Jürgen Werbick/Muhammad Sven Kalisch/Klaus von Stosch (Hg.), Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 2010, S. 31-52, hier S. 51.