

Katrin Visse

Tradition

Ein christlich-muslimisches
Gespräch



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 19

Katrin Visse • Tradition

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 19

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und
Hansjörg Schmid

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich am Ende dieses Bandes.

Katrin Visse

Tradition

Ein christlich-muslimisches Gespräch

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2019–2020 unterstützt.

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

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich

Druck

ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-18308-0 (Print)

ISBN 978-3-290-18309-7 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18309-7>

© 2020 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch



Creative Commons 4.0 International

Inhalt

Einleitung.....	9
1. Tradition und Moderne.....	12
1.1. Tradition.....	12
1.2. Herausforderungen der Moderne.....	17
2. Theologische Verortung.....	24
3. Der hermeneutische und methodische Rahmen.....	29

TEIL A

1. Zur Auswahl der Autoren.....	41
2. Fazlur Rahman: Koranische Ethik.....	48
2.1. Zur Relevanz des Autors.....	48
2.2. Pakistan, Oxford, Chicago: Biografisches zu Fazlur Rahman.....	52
2.3. Die Vorgehensweise Rahmans.....	55
2.3.1. «Offenbarung» ins Herz des Propheten.....	56
2.3.2. Den Koran lesen.....	59
2.3.3. Drei Kernbegriffe koranischer Ethik: <i>īmān</i> , <i>islām</i> und <i>taqwā</i>	68
2.3.4. Der Status von Hadith und Sunna.....	71
2.3.5. Anwendung der koranischen Ethik in der Gegenwart.....	77
2.4. Würdigung und Kritik.....	81
3. Khaled Abou El Fadl: Das Vergessene aus der islamischen Tradition.....	89
3.1. Zur Relevanz und Resonanz des Autors.....	89
3.2. Kuwait, Kairo, Los Angeles: Biografisches zu Khaled Abou El Fadl.....	90
3.3. Die Vorgehensweise Abou El Fadls.....	93
3.3.1. Islamisches Recht, Scharia und Fiqh.....	94
3.3.2. Die Sunna.....	97

3.3.3. Zur prinzipiellen Möglichkeit von Erkenntnis: <i>ḥikma, ḥaqq</i> und <i>ma'arifa</i>	102
3.3.4. Sprache und Text: Der Koran.....	107
3.3.5. Die Gefahr autoritärer Auslegung	112
3.3.6. Letzter Ausweg: Pause und Gewissen	114
3.3.7. Fünf Kriterien für vertrauenswürdige Autorität.....	116
3.4. Würdigung und Kritik.....	119
4. Seyyed Hossein Nasr: Tradition als «Heilige Tradition»	124
4.1. Zur Relevanz des Autors.....	124
4.2. Teheran, New York, Washington: Biografisches zu Seyyed Hossein Nasr	126
4.3. Die Vorgehensweise Nasrs	132
4.3.1. Erkennen als sakraler Vorgang.....	132
4.3.2. Koran und Sprache: Göttliche Präsenz	139
4.3.3. Wie nun den Koran lesen?.....	140
4.3.4. Der Prophet und die Sunna.....	143
4.3.5. Der Modernismus als Antithese.....	146
4.3.6. Tradition: Bewahrung des Heiligen	150
4.4. Würdigung und Kritik.....	166
5. Zwischenfazit.....	173

TEIL B

1. Gesprächsthemen.....	181
2. Die Weitergabe	185
2.1. Die Gabe.....	187
2.1.1. Der «Empfänger» der Gabe.....	191
2.1.2. Gabe als Beziehungsgeschehen.....	193
2.2. Weitergabe bei Rahman, Abou El Fadl und Nasr.....	196
2.3. Gott in der Weitergabe: christlich.....	202
2.4. Vorschlag: Traditionen als Gaben	207
3. Kontextualisierungen.....	210
3.1. Anwendungen und Ausdeutungen	212

3.2.	Das Gespür der Gläubigen	217
3.3.	Neue Kontexte: Entfaltung und Re-Lektüre.....	226
3.4.	Ein Blick von außen?	233
3.5.	Vorschlag: Kriterien für Veränderungen	244
4.	Schrift aneignen	251
4.1.	Schrift, Offenbarung – und die Rolle der Tradition	253
4.2.	Auslegung als Variation eines heiligen Textes.....	260
4.3.	Die innere Beschaffenheit des Lesers.....	266
4.4.	Der Akt des Lesens	271
4.5.	Die Haltung des Auslegers.....	276
4.6.	Schrift als Gebet	281
4.7.	Vorschlag: Die Freiheit des Anderen	285
	Tradition: Gott im Weitergeben?	291
	Literaturverzeichnis	299
	Danksagung	327

Einleitung

Aus der Perspektive eines Gläubigen ist Tradition nicht nur Vergangenheit, sondern *Herkunft* – und damit auch für die Zukunft konstitutiv. Deswegen ist das Nachdenken darüber, was diese Tradition ausmacht, für Glaubende ein zentrales Moment. Wie verstehen Christen und Muslime ihre Tradition, und wie begründen sie, was in ihr verändert werden muss – und was keinesfalls? Das ist die Grundfrage dieses Buches, die ausgehend von den Positionen der muslimischen Denker Fazlur Rahman (1919–1988), Khaled Abou El Fadl (*1963) und Seyyed Hossein Nasr (*1933) untersucht und anschließend mit christlichen Positionen ins Gespräch gebracht werden soll.

Neben vielen wichtigen Unterschieden teilen beide, Christen und Muslime, einen gemeinsamen systematischen Grundsatz: Sie gehen davon aus, dass ihre Botschaft zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten immer wieder neu ausgedeutet werden kann und muss. Denn nur so können Gläubige diese in ihrem Leben zur Geltung bringen. Eine innovative Glaubensdeutung, so befürchten manche, berge die Gefahr der Relativierung in sich. Andere warnen, dass der Schritt zur Fundamentalisierung und Erstarrung eines Glaubens jederzeit möglich sei. Diese Dialektik, dass die Treue im Verändern besteht, gilt es auszuhalten und produktiv zu füllen. Aber weil Christen und Muslime grundsätzlich davon ausgehen, nicht irgendetwas, sondern zuvor *Empfangenes* weiterzugeben, müssen sie nach Kriterien suchen, anhand derer sich Veränderungen rückbinden lassen an und einfügen lassen in vergangene Ausdeutungen – an und in Tradition. Viele erkennen dabei an, dass diese Tradition selbst wiederum kontingent ist. «Gerade die, die sie [die Tradition; KV] uns am kräftigsten, authentischsten überliefern, färben und biegen sie notwendig. Sie selbst empfangen sie bereits gefärbt durch den Stil ihrer Zeit, prägen ihrerseits ihre Eigenart in sie ein, vermischen sie mit Persönlichem, was nie ohne gewisse Trübungen abgeht.»¹ Wie kann, im Wissen um die kulturelle Bedingtheit der eigenen Tradition als auch um die der eigenen Position, überhaupt noch auf intellektuell redliche Weise davon gesprochen werden, Gottes Wort, ihn selbst oder seinen Willen zu kennen und diesen gar an andere weiterzugeben?

¹ De Lubac (1968), S. 438.

Eine umfassende Rückbindung an Koran und Sunna soll Muslime bei der Auslegung vor Beliebigkeit bewahren; und auch Christen müssen Veränderungen an der Bibel messen und daran, wie ihnen Jesus als Sohn Gottes in dieser Bibel gezeigt wird. Aber diese Kriterien sind nicht sehr konkret – verdankt die Bibel doch selbst ihre Jahrhunderte dauernden Kanonisierungen einem solchen Prozess; und genauso wenig kann der Koran sich zu Themen außerhalb seiner Umwelt verhalten.

Darüber hinaus wird im Koran die Frage nach dem Umgang mit Tradition selbst schon thematisiert. So heißt es in Vers 2:170: «Wenn man zu ihnen sagt: «Folgt dem, was Gott herabgesandt hat!» / Dann sagen sie: «Nein, wir folgen dem, was wir bei unseren Vätern fanden!» / Doch wenn es nun so wäre, dass ihre Väter nichts begriffen / und sich nicht rechtleiten ließen?» Und auch die Bibel erwähnt in verschiedenen Varianten genau diese Ambivalenzen. So betont der die Bergpredigt beispielsweise eine Veränderung gegenüber dem Alten mit «euch ist gesagt worden; ich aber sage euch!»². In 2Makk 7,1 nehmen gesetzes-treue Juden noch Folter und Tod auf sich, weil sie sich weigerten, Schweinefleisch zu essen – 200 Jahre später erklärt Jesus alle Speisen für rein.³ So stellt sich trotz und auch aufgrund dieser Rückbindungen *methodisch* noch immer die gleiche Frage: Welche theologischen Begründungen werden jeweils für Veränderungen gefunden, die unter Umständen auch das Vorherige völlig neu bewerten?

Diese Arbeit geht davon aus, dass Christen und Muslime *gemeinsam* und einander bereichernd über diese Fragen nachdenken können. Die Bereicherung besteht dabei aber nicht etwa in einem möglichen Konsens oder gar einer Antwort, die der eine für den anderen finden könnte. Vielmehr wird vorausgesetzt, dass gerade die Differenzen produktiv gemacht werden können als eine neue Sichtweise auf das Eigene, indem sie hilfreiche Fragen und Antworten evozieren. So ist diese Arbeit sowohl eine Frucht der Beschäftigung mit christlichen und muslimischen Denkerinnen und Denkern, als auch *für* Leserinnen und Leser beider religiösen Traditionen geschrieben. Daher fallen manche Erklärungen oder Hinweise auf weiterführende Quellen und Diskurse auch umfangreicher aus. Sie mögen Lesern als Anregung für weitere Erkundungen dienen, die hier nur begonnen, mitnichten jedoch ausgeschöpft werden.

² Vgl. Mt 5,21 f., 37 f., 33 f., 38 f., 43 f., vgl. auch Mt 28,20.

³ Mk 7,19.

Die Arbeit untergliedert sich in zwei Teile A und B. Teil A besteht darin, die Texte Fazlur Rahmans, Abou El Fadls und Seyyed Hossein Nasrs auf die benannte Frage hin zu untersuchen und die Autoren mit ihren Vorgehensweisen vorzustellen. Von deren Positionen ausgehend wird in Teil B ein Gespräch mit Gedanken christlicher Theologinnen und Theologen zur selben Thematik geführt. «Gespräch» meint in diesem Zusammenhang, dass, assoziativ und vorsichtig vergleichend, Unterschiede und Gemeinsamkeiten benannt werden. Der hermeneutische und methodische Rahmen wird vorher gründlich reflektiert und Leitlinien für das Gespräch erstellt – darunter beispielsweise auch der bewusste Verzicht auf Symmetrie. So kommen in Teil B auch mehr als drei christliche Theologinnen und Theologen zu Wort – jedoch werden weder diese selbst noch ihre Werke ausführlicher dargestellt, sondern lediglich einzelne Gedankengänge extrahiert. Keinesfalls geht es darum, zu bewerten, ob oder wie eine der beiden Religionen «besser» mit den genannten Fragen umgehen kann. Das ist ohnehin nicht möglich. Vielmehr baut das Gespräch auf der Erfahrung auf, dass das gemeinsame Nachdenken für alle Beteiligten ein Gewinn ist, weil es Gedanken, Fragen, Antworten und Sichtweisen evoziert, die in einer monoreligiösen Beschäftigung mit der Thematik sonst so nicht auftreten würden.

Der Beginn mit den drei muslimischen Denkern eröffnete verschiedene Themenfelder für das Gespräch. Um diesem eine Struktur zu geben, wird es in drei verschiedene Schwerpunkte («Gesprächsthemen») unterteilt, die miteinander verwoben sind. So geht es zuerst um den Vorgang der *Weitergabe* selbst, und damit auch um die Frage, wie sich das Verhältnis von Geber, Empfänger und Überliefertem gestaltet. Als Zweites wird der Umgang mit *Kontextualisierungen*, mit denen Gläubige sich von Beginn an auseinandersetzen mussten, thematisiert. Schließlich drängt sich die Frage nach dem Umgang mit der jeweiligen Heiligen Schrift geradezu auf – also drittens, wie sich Gläubige eben jene *Schrift aneignen* und aus dieser Aneignung heraus ihren Glauben deuten und leben.

Den Teilen A («Zuhören») und B («Gespräch») vorangestellt sind Reflexionen über die methodischen, hermeneutischen und theologischen Rahmenbedingungen und eine erste Annäherung an den Begriff Tradition.

1. Tradition und Moderne

1.1. Tradition

Tradition wird überwiegend verstanden als eine Handlung der Übergabe, als individueller und sozialer Prozess und eine selektive Aneignung und kreative Weitergabe.⁴ Der lateinische Begriff *tradere*, gebildet aus *trans dare*, bedeutet, genau wie das griechische *paradidōnai*, zunächst einmal «über- und weitergeben», sowohl von materiellen Dingen als auch von nichtmateriellen Gehalten (z. B. Wissen).⁵

Für Abhandlungen über Tradition aus zeitgenössischen christlichen Federn⁶ ist darüber hinaus zentral, dass zuvor *Empfangenes* weitergegeben wird: Die Argumentation greift hier das antiochenische Glaubensbekenntnis auf: «Denn vor allem habe ich euch überliefert (*parédōka/tradidi*), was auch ich empfangen (*parélabon/accepti*) habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift; und er ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephias, dann den Zwölf.» (1Kor 15,3–59). Tradition wird verstanden als eine «Zeugenschaft, in der das *eine* Wort je gegenwärtig angeeignet wird»⁷ bzw. in der das Alte, eben weil es unerschöpflich ist, immer wieder auf neue Weise gesagt werden kann und muss.⁸ Dabei ist keineswegs eindeutig, ob es sich bei «Tradition» um das Überlieferte oder um den *Vorgang* des Überlieferns handelt – vielmehr hängt beides miteinander zusammen. Denn das zu Überliefernde lässt sich nicht anders weitergeben als in menschlicher Überlieferung, es erschöpft sich aber nicht darin. Wie kann das Überlieferte aber immer wieder neu angeeignet, weitergegeben und so «zum Sprechen gebracht» werden, ohne sich dabei im Kontext zu verlieren? Auf diese Frage haben Christen immer wieder neue Antworten gesucht. Muslimische Antworten auf

⁴ So auch Steenblock (1998) und Winter (2017).

⁵ So werden *tradere* und *docere* (lehren) sowie das griechische *paradidōnai* und *didáskein* auch synonym verwendet.

⁶ Vor allem Pieper (1963); Pottmeyer (2000); Congar (1965); Pieper (2015); Ratzinger (1965); Pottmeyer (1991); Kampling (1991).

⁷ Ratzinger (1965), S. 294.

⁸ «Dicas nove, non dicas nova», also «Sage neu, sage aber nicht Neues», bringt es Vinzenz von Lérins in einem Aphorismus auf den Punkt. Zitiert nach Fiedrowicz (2011), S. 264.

diese Fragen fanden zumeist weitgehend innerhalb des arabischen Sprachraumes statt. So impliziert auch der arabische Terminus *naql* das Übergeben und Weitergeben von Materiellem wie Nichtmateriellem.⁹ Des Weiteren wird *taqlid* in der Bedeutung von «nachahmen und folgen» verwandt – häufig als Begriffspaar: *‘ādāt wa-taqālid*.¹⁰ Jedoch wurden in der islamischen Geistesgeschichte eher Worte wie *madhab* (Weg, Lehre, Schule – vor allem im Recht), *ṭarīqa* (Weg, Gebot – vor allem im Sufismus) oder *qaul* (Gedanke, Meinung) verwendet, um auf historisch überliefertes Wissen und Meinungen hinzuweisen. Es gab, so Burhanettin Tatar, «vor dem Aufkommen des modernen wissenschaftlichen, positivistischen, orientalischen, historisierenden Bewusstseins» keinen Begriff wie «Tradition» als Dachbegriff, der das gesamte, uns aus der Vergangenheit überlieferte Wissen umfasst,¹¹ auch keine systematische Abhandlungen oder eine hermeneutische Reflexion über Tradition, die dezidiert einer muslimischen Ideengeschichte entspringt.¹² In Anlehnung an den Orientalisten Johann Fück (*1894) benennt der muslimische Theologe Amir Dziri die Aussage, «dass jede materielle Handlung und jeder abstrakte Gedanke nur dann eine Gültigkeit besitzen, wenn sie als bereits vorausgegangene Phänomene nachgewiesen worden sind» als Spezifikum islamischen Traditionssinns. Anders als für Fück ist für Dziri

⁹ Wehr (1976), S. 884.

¹⁰ *‘ādāt* bezeichnet «Sitten, Gewohnheiten und Gebräuche». Siehe Wehr (1976), S. 586; die Wurzel lautet: ‘-w-d; d. h. «zurückkehren» und Varianten. In dem Wort *taqlid* schwingt auch die heute pejorativ besetzte Bedeutung von «Nachahmung» mit (wogegen sich Fazlur Rahman vehement wendet). Der Begriff diente in den islamischen Wissenschaften auch als Gegenteil von *ra’y* oder *iğtihād* (also eigene Anstrengung mithilfe der menschlichen Vernunft). Ein weiterer möglicher Begriff für Tradition wäre *‘urf*, der jedoch mehr eine Sitte bzw. einen Brauch bezeichnet, aber nicht dem religiösen Recht entstammt. Siehe Gaebel (1995), S. 60.

¹¹ Tatar (2010), S. 82. Tatar fährt fort: «Das Konzept der Tradition stellt eine Art Wasserscheide dar zwischen der modernen und der alten Zeit. Mit anderen Worten, er verweist direkt auf das gespaltene Bewusstsein der Muslime in der modernen Welt.»

¹² Dziri (2018), S. 14, formuliert vorsichtig: «Systematische Abhandlungen im Sinne einer stimmigen Traditionstheorie oder auch nur einer hermeneutischen Reflexion über Tradition, die Bezug nimmt auf einen muslimischen ideengeschichtlichen Kontext, sind rar, womöglich überhaupt nicht zu finden.»

jedoch das Entscheidende dabei, dass jene «Phänomene» mit dem Tod Mohammeds – dem Siegel des Propheten – endeten und sich die Muslime daraufhin «in der Wahrnehmung, die letzte Offenbarungsgemeinde zu sein», vor dem Verlust der prophetischen *tradita* so sehr fürchteten, dass dies zu einer Haltung des Traditionalismus führte.¹³

Der marokkanische Philosoph Muhammad Abed al-Jabri (1935–2010) hat diese Verengung erkannt und aufgebrochen. Dabei verwendet er für Tradition das Wort *turāt*.¹⁴ Seine Übersetzer merken an, dass «im arabischen Bewusstsein *turāth* nicht einfach nur eine «Sammlung von Spuren der Vergangenheit [ist], sondern vielmehr ein kulturelles Ganzes, das einen Glauben, ein Gesetz, eine Sprache, eine Literatur, eine Vernunft, eine Mentalität, eine Bindung an die Vergangenheit, eine Projektion in die Zukunft usw. umfasst. *Turāth* ist nicht das Vermächtnis, das der verschwundene Vater dem Sohn hinterlässt, sondern ein Vater, der immerzu im Sohn präsent und lebendig ist.»¹⁵ Für al-Jabri geht es nicht darum zu fragen, was aus dem Ganzen einer Tradition übernommen oder fallengelassen werden soll, sondern eine wissenschaftliche Behandlung der Tradition muss sowohl das Verstehen als auch das Aneignen beinhalten: «Auf der ersten Ebene müssen wir in der Lage sein, unsere Tradition als ein Ganzes auf uns zu nehmen, mit ihren verschiedenen Strömungen und historischen Etappen. Doch auf der Ebene der Aneignung müssen wir uns mehr auf den Höhepunkt ihres Fortschrittes konzentrieren [...]. Die Ergebnisse der Tradition, mit denen wir in einen

¹³ Es soll nicht der Eindruck entstehen, Traditionalismus sei ein allein muslimisches Phänomen. Das ist nicht der Fall. Auch das Christentum kennt unterschiedliche Varianten. Mark Sedgwick (2004) unterscheidet zwischen verschiedenen traditionalistischen Gruppierungen (z. B. politische, religiöse unterschiedlicher Religionen u. a.).

¹⁴ *Nahnu wa-at-turāt: qirā'at mu'āṣirah fi turātinā al-falsafī* (Wir und die Tradition/das Erbe: Zeitgenössische Lesarten in unserer Philosophietradition) lautet der Titel seines 1980 (in Beirut) erschienenen Buches. Der Begriff *turāt* ist (obgleich auch koranisch, vgl. 89:19) erst mit Beginn der *nahḍa* (also im 19. Jahrhundert) wiederverwendet worden. Siehe Gaebel (1995), S. 24. Zu al-Jabri und seinem Denken auch Hegasy (2010).

¹⁵ Mahfoud/Geoffroy (2013), S. 39 f. Das westliche Denken hingegen, so Ahmed Mahfoud und Marc Geoffrey, habe eine Überschreitung vollzogen, durch die es die Vergangenheit wie einen jenseitigen Ort betrachte, den man von außen – wenn auch teilnehmend – anschauen könne.

Dialog treten wollen – ja, die einzigen, mit denen ein Dialog heute möglich ist – sind nicht jene, die unsere Vorfahren gelebt haben und die in den Büchern bewahrt sind, sondern das, was von ihnen überlebt, das heißt, was noch vermag, auf einige unserer heutigen Fragen zu antworten, was derart entwickelt und bereichert werden kann, dass es uns in die Zukunft begleiten kann. Für uns ist das die Authentizität (*asāla*).»¹⁶

Das von al-Jabri formulierte Erkenntnisinteresse ist wegweisend.¹⁷ Anders als in Tatars Zitat geht es ihm nicht ausschließlich um historisch überliefertes Wissen (und Meinungen) aus der Vergangenheit, sondern Tradition wird verstanden als ein aneignender *Vorgang* des Überliefers und umfasst deswegen nicht nur Wissen und Meinungen (man könnte noch hinzufügen: Riten, Bräuche, Verhalten, Institutionen), sondern auch die Verknüpfung der Vergangenheit mit der Gegenwart und der Zukunft.

Wie sehr unser Blick auf diese Vergangenheit und Gegenwart auch immer ein selektiver ist, daran erinnert der Anthropologe Talal Asad (*1932). In einem Vortrag, gehalten 1986 an der Georgetown University¹⁸, plädiert Asad dafür, den Islam als *discursive tradition* zu betrachten: «Islam as the object of anthropological understanding should be ap-

¹⁶ Al-Jabri (2009), S. 261 f.

¹⁷ Auch Dziri (2018), S. 15, sieht in dem von al-Jabri vorgeschlagenen Traditionsverständnis der Aneignung durch Dekonstruktion «neue Chancen, einen [...] Prozess der selbstvollzogenen, das heißt kritischen Aneignung von Tradition auf breiter Gemeinde- und Gesellschaftsebene einzuleiten». Ebenso legt das Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Goethe-Universität Frankfurt ein ähnliches Traditionsverständnis zugrunde. Siehe dazu das Positionspapier zur Islamischen Theologie des Instituts: «Eine reflexive theologische Auseinandersetzung mit religiösen Diskursen und Traditionen, wie wir sie in Frankfurt anstreben, kann sich nicht damit begnügen, bestehende Wissensbestände, Konzepte und Lehren zu verwalten. Vielmehr ist darunter die Rekonstruktion von historischen Konstituierungsprozessen, von religiösen Traditionen *und ihre Reflexion und Aktualisierung im Lichte gegenwärtiger kontextueller Bedingungen zu verstehen*.» Agai (2014), S. 11; Hervorhebung KV.

¹⁸ Ahmed (2016), S. 270, schreibt dazu: «I think it is no exaggeration to say that, for many scholars whose training in Islam is philologically –, rather than anthropologically – grounded, Asad's essay came as an eye-opener onto a domain of theoretical discourse.» Die Thesen wurden später unter dem Titel *The Idea of Anthropology of Islam* veröffentlicht. Siehe den Wiederabdruck von Asad (2009).

proached as a discursive tradition that connects variously with the formation of moral selves, the manipulation of populations (or resistance to it), and the production of appropriate knowledges.»¹⁹ Für Asad besteht Tradition im Wesentlichen aus Diskursen, die versuchen, Gläubige über die richtige Form und den richtigen Zweck einer bestimmten Praxis zu unterrichten, die, gerade weil sie etabliert ist, immer auch eine Geschichte hat. Auch für Asad besteht Tradition aus Vergangenheit (von der aus diese Praxis begann und weitervermittelt wurde), Gegenwart (in der sie mit anderen Formen und Bedingungen in Berührung kommt) und Zukunft (in der diese Praxis weiterbesteht oder verändert wird). Asad interessieren nun die historischen Bedingungen, die es den Teilnehmenden am Traditionsgeschehen erlauben, trotz Transformation und Heterogenität Kohärenz zu erlangen bzw. beizubehalten – eine Frage, die auch hier relevant ist.

Dass auch Traditions*kritik* zu einem Bestandteil der Tradition werden kann, darauf verweist George Tamer, der Funktion und Position religiöser Traditionen im Judentum, Christentum und Islam untersucht und argumentiert, dass religiöse (monotheistische) Traditionen Bedeutungssysteme bereitstellen, die es dem Menschen ermöglichen, in einer Gesellschaft mit anderen zusammenzuleben.²⁰ Tamer hält weiterhin beobachtend fest, dass Religion nur durch «ständige Neudefinition ihrer selbst in einem fortlaufenden Transformationsprozess» überlebt²¹ als «eine transformierende, zugleich stabilisierende Kraft, die auf die Vergangenheit zurückgreift, um die Gegenwart zu gestalten».²²

Tradition umfasst die Weitergabe und Wiederholung (die nicht identisch sein muss) – und im Fall von *religiöser* Tradition auch die immer wieder neue Vergegenwärtigung und Aneignung eines «Vermächtnisses», das immer noch (und immer wieder neu) präsent ist. Religiöse Tradition ist damit ein *interaktiver Prozess*, bei dem innerhalb einer *Gemeinschaft* immer wieder neu und aktuell um «die Wahrheit» gestritten wird, und bei dem die Existenz sowohl von Tradenten als auch Adressaten immer wieder neu auf dem Spiel stehen.²³ Denn die Aneignung einer religiösen

¹⁹ Asad (2009), S. 10.

²⁰ Tamer (2015).

²¹ Tamer (2015) S. 8.

²² Tamer (2015), S. 10.

²³ Wegenast (2002), S. 724.

Tradition lebt im besten Fall davon, dass die Teilnehmer dieses Vorgangs *glauben* – im Sinne von vertrauen.²⁴

Dabei ist unbenommen, dass Traditionen auch unverstanden und ungeeignet weitergegeben werden. Das muss nicht unbedingt zu deren Zerstörung oder Negierung führen, sondern kann auch ein Reservoir für spätere Generationen bieten, diese mit (anderen) Inhalten zu füllen. Dabei ist unbenommen, dass Tradition auch immer ihre eigene Verneinung, einen Verrat²⁵, bedeuten kann. Und genauso kann das Klammern an ein bestimmtes geschichtliches Erscheinungsbild gerade die Fortführung von Tradition verhindern. Die darin verweigerte Anerkennung der eigenen Geschichtlichkeit ist eine der Herausforderungen, vor die christliches und muslimisches Nachdenken über Tradition in der Moderne gestellt sind.

1.2. Herausforderungen der Moderne

Welche Parameter, welche Veränderungen sind es eigentlich genau, die uns herausfordern, das Verhältnis zur eigenen Tradition neu zu bestimmen? Dazu ist zunächst zu betrachten, vor welchen Herausforderungen die drei ausgewählten muslimischen Autoren stehen und was sie veranlasst hat, über die Bedingungen ihres Glaubens (neu) zu reflektieren:

Alle drei stammen aus traditionellen muslimischen Gesellschaften (Pakistan, Kuwait, Iran), in denen ein Ethos ganz selbstverständlich muslimisch begründet war und in denen das Zusammenleben durch den gemeinsamen (muslimischen) Glauben strukturiert war. Zwar waren und sind in diesen Ländern auch immer andere Religionsgemeinschaften

²⁴ Hier wird, in Anlehnung an William James (*The Varieties of Religious Experience*, dt.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*), davon ausgegangen, dass der Glaube, wie ihn Tradition beschreibt, bewahrt und fortführt, nicht ein kognitives Für-wahr-Halten ist und durch überzeugende Argumente erschüttert werden kann, sondern vielmehr eine Einstellung zur Wirklichkeit, die vom sicheren Gefühl bestimmt ist, dass eine stärkere Kraft in dieser Wirklichkeit anwesend ist. Glauben heißt dann: «Das Überlieferte auf fremde Autorität hin bejahen.» Pieper (1963), S. 24.

²⁵ «Neben der möglichen und richtigen Entsprechung zur jeweiligen Stunde gibt es in der Kirchengeschichte die nicht zu leugnenden Verweigerungen, Versäumnisse und das Versagen der Kirche, die Tradition als Verrat.» Wiederkehr (2000), S. 73.

heimisch und präsent, doch ging das Interesse an der Religion des Anderen nur in wenigen Fällen über ein apologetisches hinaus.²⁶ Dennoch hat die Präsenz anderer Religionen die eigene Identität – und sei es in abgrenzender Weise – mitgeprägt, diese aber nicht grundsätzlich infrage gestellt.

Alle drei haben darüber hinaus eine traditionelle muslimische Gelehrtensausbildung erhalten, bei der der Schüler von einem Lehrer in einer persönlichen Beziehung unterrichtet wird und die einen hohen Anteil mündlicher Unterweisung beinhaltet.²⁷ Das heißt, alle drei hatten profunde islamische Gelehrsamkeit kennengelernt, bevor sie mit einem anderen Blick auf ihr Eigenes herausgefordert wurden und sich dazu verhalten mussten. Die jeweiligen Umstände der Konfrontation, die sie zu einer intellektuellen Reaktion nötigten, waren jedoch recht unterschiedlich:

Fazlur Rahman wurde 1919 im damals noch ungeteilten Indien geboren. Er wurde neben dem College noch zusätzlich von seinem Vater, einem Gelehrten, der am bekannten Seminar Dār al-'Ulūm-Deoband bei großen und wichtigen Autoritäten studiert und einen Abschluss erlangt hatte, in den klassischen Disziplinen der islamischen Wissenschaften unterrichtet. Im Anschluss an sein Studium in Punjab ging Rahman zur Promotion in Philosophie nach Oxford, wo «die Grundfesten seines

²⁶ Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die Geschichte der muslimischen Beziehungen zu anderen Religionen in Indien (bzw. Pakistan), Iran und Kuwait (bzw. Ägypten, wo Abou El Fadl seine Jugend verbracht hat), auch aufzuzeigen. Es sei verwiesen auf die mittlerweile 36-bändige Reihe *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, die eine Fülle an Quellen (inklusive Einführungen) dazu enthält. Siehe insbesondere den neuesten Band: Thomas (2018a). Generell einführend auch Thomas (2018b) und Goddard (2000). Für Europa betont Joas (2004), S. 36, «daß der europäischen Religionsgeschichte der religiöse Pluralismus schon immer inhärent war. Europa war nie einfach christlich; auch das Judentum und der Islam sind in Europa heimisch, die vormonotheistischen Religionen sind nie einfach verschwunden, sondern haben die folgenden Religionen mit durchdrungen. [...] Die Existenz einer Mehrzahl von Religionsgemeinschaften zur selben Zeit und im gleichen Raum ist in der europäischen Geschichte der Regelfall gewesen.» Dass es in der Geschichte noch niemals nur eine Religion gegeben hat, berücksichtigt auch die Studie von Grünschloß (1999), besonders S. 1–14.

²⁷ Siehe dazu auch Gharaibeh (2014).

theologischen Denkens erschüttert wurden». In seiner weiteren Laufbahn versuchte er, dem jungen Staat Pakistan mithilfe seines Koranverständnisses einen Weg in die Moderne aufzuzeigen, der auf einer koranischen Ethik beruht.

Khaled Abou El Fadl wurde 1963 in Kuwait geboren und ist dort und in Ägypten aufgewachsen. Zusätzlich zur staatlichen Schule erhielt er eine fünf- und später nochmals eine sechsjährige traditionelle Ausbildung nach dem *halaqa*-System, die er als *Shayḥ* beendete.²⁸ Auch er ist als junger Mann zum Studium (zunächst der Rechtswissenschaften) in die USA gegangen. Als Rechtsanwalt entlarvte er vor allem den *Missbrauch* von Traditionsargumenten im islamischen Recht und legte Kriterien für vertrauenswürdige Autorität dar, die insbesondere nach 9/11 nationale und internationale Beachtung fanden.

Seyyed Hossein Nasr, geboren 1933, ist im Iran aufgewachsen und wurde, ähnlich wie Rahman, von seinem Vater, Professor an der Universität Teheran, unterrichtet und durfte auch an privaten Unterweisungen anderer Gelehrter teilnehmen. Nasr wurde schon als Zwölfjähriger (direkt nach Ende des Zweiten Weltkrieges) zu Verwandten nach New York geschickt. Er absolvierte die (christliche) Schule mit Auszeichnung, genauso wie das weitere naturwissenschaftliche Studium – immer in einer Umgebung, in der er der einzige (und erste) Muslim war. Erst die Entdeckung der *Philosophia perennis* während seines Studiums holte Nasr aus der intellektuellen Krise, die er seit seiner Ankunft in den USA verspürte. In seinem weiteren Wirken erweitert Nasr die *Philosophia perennis* um die islamische Perspektive und kommt so dazu, die ihn umgebende Moderne als Antithese zum – allen wahren Religionen innewohnenden – Heiligen zu begreifen.

Die drei Autoren sind also auf unterschiedliche Weise tief in ihrer Tradition verwurzelt. Das ist die Grundlage, auf der sie verschiedenen Herausforderungen der Moderne begegnen und denen sie sich stellen und außerhalb derer zu denken und zu leben gar nicht möglich ist. Denn

²⁸ *Halaqas* sind private Lernzirkel. Siehe ausführlicher dazu die Anmerkung im Kapitel A. 3.2. «Kuweit, Kairo, Los Angeles: Biografisches zu Khaled Abou El Fadl».

auch eine verneinende oder abgrenzende Haltung, so reflektiert Abou El Fadl, versteht sich als eine *Reaktion*.²⁹

Bei dem Begriff «Moderne», der im vorliegenden Zusammenhang von Interesse ist, geht es nicht um Entwicklungen wie das Aufkommen verschiedener Formen von Herrschaft durch das Volk oder der industriellen Wirtschaft, sondern um eine «von innen erlebte» Moderne.³⁰ Dazu zählt auch, dass Religionen nicht mehr primäre «Wirkungsmacht» sind, sondern ebenfalls selbst von der Moderne geprägt werden.³¹ Dass darüberhinaus die Modernisierung sich ganz vielgestaltig formt (nämlich abhängig von verschiedenen Kulturräumen) und eher von einer «multiplen» als von einer einzigen Moderne zu sprechen wäre, hat Shmuel Eisenstadt mit Begriff der *Multiple Modernities*³² hervorgehoben. Diese Erfahrung multipler Modernität machen auch Abou El Fadl, Nasr und Rahman, die nicht nur in unterschiedlichen Gesellschaften groß geworden sind, sondern auch zu verschiedenen Zeiten. Ihr Denken findet innerhalb eines Rahmens statt, der durch tiefgreifende Veränderungen geprägt ist. Wichtige Teile dieses Rahmens, so wie er sich religionssoziologisch beschreiben lässt, sollen im Folgenden kurz skizziert werden:

Ausgehend von den Fortschritten der Geisteswissenschaften (also das enorm gewachsene Wissen über die Geschichte des Christentums,

²⁹ Abou El Fadl notiert diese Erkenntnis so: «Puritans and moderates are opposite poles that are *both products* of modernity and that also *respond* to modernity. Both orientations react to modernity, the one by rejecting it and the other by embracing it.» Abou El Fadl (2007), S. 282. So haben auch mittlerweile viele Autorinnen und Autoren verschiedene Formen des Fundamentalismus als eine Reaktion auf die Moderne bzw. als modernes Phänomen entlarvt. Siehe beispielsweise Göle (2002) oder Roy (2006).

³⁰ Der Begriff «Moderne» kann unterschiedlichste Bedeutungen haben und ist auch als Epoche nicht klar abgrenzbar, zumal er von Autoren als Name für eine Epoche verwendet wurde, an deren Beginn sie zu stehen glaubten. Gumbrecht (1978), S. 120, markiert u. a. die Moderne als «Programm um die Jahrhundertwende», als jenen Wendepunkt, an dem der «Zwang der Tradition» als Orientierung menschlichen Handelns auf breiter Ebene durch den «Zwang zur Selektion» abgelöst wird.

³¹ Vgl. auch Schmid (2012), S. 537. Das Eindringen der Moderne in verschiedene Kontexte – durch die Schaffung von Nationalstaaten, einer säkularen Öffentlichkeit und säkularen Erziehung usw. – geschah oft auch in einer vom Kolonialismus aufgezwungenen Weise.

³² Eisenstadt (2000).