

1 Theologische Anthropologie als Anliegen und Herausforderung Islamisch-theologischer Studien im zeitgenössischen Diskurs

Wer sich mit theologischer Anthropologie im Islam beschäftigt, steht zunächst vor einer großen, mit Mosaiken bestückten Leinwand: farbenfroh, pittoresk, mit viel Liebe fürs Detail, und doch auch abstrakt, fragmentiert und unruhig. Neben intensiv leuchtenden Steinen liegen genauso geklebte und herausgebrochene Stücke. Und wer einen Schritt zurücktritt, sieht auch, dass die Leinwand wohl mehr weiße Flecken hat, als die Mosaikstücke abzudecken vermögen. Theologische Anthropologie ist kein fertiges Kunstwerk, sondern ein Atelier. Von einer Vielzahl an Personen mit diversen Utensilien und Werkzeugen von unterschiedlichen Seiten her bearbeitet – und doch will sich noch nicht so recht ein stimmiges Gesamtbild zeigen.

Diese Metapher beschreibt sehr treffend den gegenwärtigen Stand einer theologischen Anthropologie im Islam. Sie ist noch keine etablierte Größe, sondern im Werden begriffen und in den Islamisch-theologischen Studien erst noch zu beheimaten. Derweil gilt sie als eine der dringlichsten Aufgaben, derer sich die Islamisch-theologischen Studien anzunehmen haben.¹ Wie spät auch die nicht bekenntnisorientierte Forschung die Relevanz von Anthropologie erkannt hat, zeigt ein Blick in eines der wichtigsten englischsprachigen Lexika, die *Encyclopaedia of the Qurʾān*: In der fünfbändigen Druckausgabe, die zwischen 2001 und 2006 erschien, gibt es keinen eigenständigen Eintrag zum Menschen.² Erst 2016 wurde die Online-Ausgabe um einen Artikel zu *Anthropology of the Qurʾān* ergänzt, der, ausgehend von

1 Vgl. Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 132; Behr (2014): Menschenbilder, S. 490; Topkara (2018): Umriss, S. 2–3, 286.

2 Die *Encyclopaedia of the Qurʾān* folgt in ihrer Einteilung nicht arabischsprachigen Termini, sondern englischen Begriffen. Unter den Suchbegriffen *human*, *humankind*, *man* und *mankind* sind keine eigenständigen Artikel verzeichnet. Unter dem Suchbegriff *human being* wird auf die Einträge *Community and Society in the Qurʾān*, *Ethics and the Qurʾān*, *Politics and the Qurʾān*, *Social Interactions*, *Religion*, *Social Sciences and the Qurʾān*, *Gender*, *Feminism*, *Patriarchy*, *Family*, *Kindship*, *Tribes and Clans*, *Freedom and Predestination*, *Fate* und *Destiny* verwiesen; vgl. Bd. II, S. 464. Lediglich zu *Fall of Human* und *Social Science and the Qurʾān* gibt es einen eigenständigen Eintrag; vgl. Bd. II, S. 172 und Bd. V, S. 65–76. *Insān* und ähnliche Wortderivate kommen in allen Bänden zusammen lediglich 21 Mal vor; vgl. McAuliffe (2006): *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Index-Bd. VI, S. 238.

Begriffen und Themen, unterschiedliche Aspekte des menschlichen Lebens skizziert und entlang der Kategorien Schöpfung, Anthropogonie, Sündenfall, Ethik, Reinheit, Soteriologie sowie Sozialstrukturen und Hierarchie arrangiert.³ Auch im *Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, einem beliebten Referenzwerk für zeitgenössische Geistesgeschichte im Islam, ist Anthropologie lediglich in zwei Artikeln mit insgesamt drei Nennungen nur marginal vertreten.⁴

Derzeit erlebt die theologische Anthropologie einen Aufschwung. Kein Wunder, besitzt doch die Reflexion über den Menschen theologisch eine immense Wichtigkeit. Denn aus der Sicht eines bekennenden Gläubigen ist die Frage nach dem Menschen nicht nur eine Frage des *wer* und *woher*, sondern auch des *wohin*, weshalb sie neben der Gegenwart auch für die Zukunft konstitutiv ist. Und doch stellt die Erörterung einer theologischen Anthropologie im Islam ein mehrfach schwieriges Unterfangen dar. Es beginnt mit der simplen und doch entscheidenden Frage, was theologische Anthropologie überhaupt ist und bezweckt. Möchte sie das Alleinstellungsmerkmal des Menschen herausarbeiten oder ist sie um eine möglichst holistische Beschreibung des Menschen bemüht, und wie will sie diese erreichen? Wenn es ihr um das Alleinstellungsmerkmal geht, welche ontologische Kategorie zieht sie dazu vergleichend heran: Tiere, Engel oder gar Gott? Handelt theologische Anthropologie von der Bestimmung des Menschen oder vom Diskurs über die Bestimmung des Menschen?

Und die Herausforderungen reichen noch viel weiter. Denn obschon der Begriff Anthropologie und dessen Inhalt seit jeher Gegenstand kontroverser Debatten waren, hat sich die Problematik in der Spätmoderne nochmals verschärft. So haben in den letzten Jahren und Jahrzehnten anthropologische Fragestellungen derart an Popularität gewonnen, dass mittlerweile nahezu alles, was in irgendeiner Weise mit dem Menschen zusammenhängt, als anthropologisch taxiert wird. Dadurch ist nicht nur der Begriff Anthropologie immer unschärfer geworden, sondern angesichts der vorherrschenden Definitions- und Abgrenzungsprobleme auch die Konturierung und Strukturierung des Feldes massiv erschwert worden. Hinzu kommt, dass die Kopplung von Theologie und Anthropologie, die sich ja lange Zeit anhand ihres jeweiligen Untersuchungsgegenstandes, sprich Gott versus

3 Vgl. Farstad (2016): Anthropology.

4 Hier noch als philosophische Anthropologie ausgewiesen und im Sinne einer Disziplin verstanden; vgl. El-Mesawi (2006): Religion, Society and Culture, S. 219, sowie Alatas (2006): Islam and the Science of Economics, S. 587, 591.

Mensch, voneinander abgegrenzt haben, selbst spannungsgeladen ist. Bis heute wird angesichts so mancher naturalistischer, empiristischer und positivistischer Weltanschauungen die Relevanz und Existenzberechtigung der Theologie innerhalb des anthropologischen Feldes fundamental infrage gestellt. Dies gilt insbesondere für den Islam, dem ein Mangel an geeigneten Prämissen attestiert wird, um das Feld überhaupt erst zu betreten.⁵ Neben diesen weitgehend erkenntnistheoretisch und philosophisch orientierten Problemstellungen gibt es auch inhaltliche Fragen zum konkreten Untersuchungsobjekt, wie etwa: Kennt der Koran Prototypen des Menschen, und wenn ja, wie werden diese beschrieben? Was meint der Begriff *nafs* und in welcher Beziehung steht er zum Begriff *ḥalīfa*? Welche Rolle spielen der Prophet Muḥammad und seine überlieferte Lebensweise, aber auch anderen Propheten in ihrer Vorbildfunktion für die menschliche Daseinsbestimmung? Dieser Aufriss zeigt nur ansatzweise und doch unverkennbar, wie viele offene Fragestellungen es in der anthropologischen Forschung gibt.

1.1 Theologische Anthropologie als Gegenstand islambezogener Forschung

Welche Zugänge und Interessenschwerpunkte in den letzten Jahren im Fokus standen, lässt sich selektiv anhand einiger kürzlich erschienener Monographien nachvollziehen, die sich – ganz unterschiedlich – zum Feld der theologischen Anthropologie in Beziehung setzen:

Als einer der wohl bekanntesten Protagonisten und Pioniere im Feld der Anthropologie gilt der hierzulande unter dem Namen Lahbabi bekannte marokkanische Philosoph Muḥammad ‘Azīz Ḥabbābī, der bereits in den 1950ern und 1960ern mehrere Schriften dazu verfasst und in französischer Sprache publiziert hat.⁶ Seine Ideen sind insbesondere seit der 2011 erschienenen Publikation *Der Mensch: Zeuge Gottes – Entwurf einer islamischen Anthropologie*, die der katholische Theologe und Islamwissenschaftler Markus Kneer zusammengestellt und übersetzt hat, verstärkt diskutiert geworden.⁷ Lahbabi hat sich ausgehend von existenzialphilosophischen Fragen

5 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam; Antes (1977): Mensch vor Gott; vgl. Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

6 Vgl. insbesondere Lahbabi (1956): *Liberté ou libération* sowie Lahbabi (1964): *Le personalisme musulman*.

7 Vgl. auch Kneer (2019): *Double dialogue*.

insbesondere mit Formen eines islamischen Personalismus beschäftigt und eine freiheitsphilosophische Begründung anhand des Glaubensbekenntnisses entworfen. In bewusster Entscheidung für oder gegen dieses Zeugnis sieht er das Heraustreten des Individuums aus einer von Stammesstrukturen bestimmten, kollektiven Bevormundung artikuliert und damit den Gang zur Personwerdung angestoßen. Damit bewegt sich Lahbabis Ansatz im Horizont einer philosophisch orientierten Anthropologie, die ein Personenkonzept *avant la lettre* zugrunde zu legen sucht.⁸

In seinem 2016 veröffentlichten *al-islām wa-l-insān – Min natāʾiḡ al-qirāʾat al-muʾāṣira*⁹ stellt sich der studierte Ingenieur Muḥammad Šahrūr hochaktuellen politischen, sozialen und ethischen Fragen, die den Menschen gegenwärtig umtreiben. Anhand einer binnenkoranischen Exegese erarbeitet er dabei eine am Humanismus orientierte Lesart von Religionspluralismus, Staatsangehörigkeit, religiöser Identität wie auch von einer Ablehnung despotischer Herrschaftsformen, ohne jedoch explizit mit dem Begriff Anthropologie zu operieren.¹⁰

Einen historisch-kontextuellen Ansatz dagegen verfolgt Jacqueline Chabbi in ihrem 2016 erschienenen *Les trois piliers de l'Islam – Lecture anthropologique du Coran*. Für ihre anthropologische Lesart des Korans setzt sie im soziokulturellen Umfeld des 7. Jahrhunderts der arabischen Halbinsel an, in dem der Prophet gelebt und gepredigt hat. Überzeugt davon, dass der Koran die Weltsicht der damaligen Stammeskultur spiegelt, entfaltet sie anhand dreier Leitkategorien, nämlich des Bündnisses, der Rechtleitung und der Gaben, eine Lesart im Lichte damaliger Weltanschauungen. Über die Ermittlung der sozialanthropologischen Begebenheiten zur Zeit der Offenbarung möchte sie den Koran aus dem Korsett späterer, sich einschreibender Interpretationen lösen und in seinem genuinen Entstehungskontext verstehen.¹¹

Die 2017 erschiene Monographie *Menschsein im Angesicht des Absoluten – Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie* von Darius Asghar-Zadeh will sich dagegen als Beitrag zu einer christlich-muslimischen, dialogtheologischen Anthropol-

8 Vgl. Lahbabi (2011): Mensch, S. 23–25.

9 Die englischsprachige Übersetzung folgte zwei Jahre später unter dem Titel *Islam and Humanity – Consequences of a Contemporary Reading*, die französische Übersetzung *Pour un Islam humaniste – Une lecture contemporaine de Coran* legte 2019 Makram Abbès vor.

10 Vgl. Shahrour (2018): Islam and Humanity, S. VII.

11 Vgl. Chabbi (2016): Trois piliers, S. 9–40.

gie verstanden wissen.¹² Mit Fokus auf schiitische Autoren untersucht Asghar-Zadeh Aspekte einer Gott-Mensch-Relationstheologie im Sinne einer Theologie der Interpersonalität resp. Intersubjektivität zwischen Gott und Mensch.¹³ Dabei wagt er den Versuch, eine theologisch-anthropologische Dialogagenda zu profilieren, die sich auf schöpfungs- und subjekttheologische Aspekte im Rahmen von Kategorien wie Freiheit, Wille, Macht und Liebe fokussiert.¹⁴ Auf seinem Weg dahin skizziert er spätscholastische Verbindungslinien und Impulse aus der islamischen Geistesgeschichte auf die Genese anthropologischer Ideen im Christentum.¹⁵

Dem interreligiösen Dialog ist auch die 2018 erschienene Habilitationsschrift *Die anthropologischen Aspekte in den christlich-muslimischen Dialogen des Vatikan* von Jutta Sperber zuzuordnen.¹⁶ In den weitgehend nach den untersuchten Dokumenten der römisch-katholischen Kirche und seiner Dialogpartner geordneten Kapiteln spannt sie einen weiten thematischen Bogen, der von schöpfungstheologischen Aspekten wie Heil, Beziehungshaftigkeit und Theoziee bis hin zu gesellschaftspolitischen Themen wie dem Status der Frau, der Menschenwürde, der Erziehung und den Kinderrechten reicht.¹⁷ Dabei zeichnet sie anhand der Materialquelle eine theologische Anthropologie, die sich auf Seiten der muslimischen Dialogpartner weitgehend als juristisch-normativ erweist.¹⁸

Von interreligiöser Relevanz ist auch der 2019 unter der Herausgeberschaft von Mualla Selçuk und Martin Thurner erschienene deutsch-türkische Sammelband mit dem Titel *Der Mensch in Christentum und Islam*.¹⁹ Dieser verortet sich im Rahmen einer interreligiösen Anthropologie und ergründet retro- und prospektiv, welchen Beitrag die beiden Glaubenstraditionen für das Verständnis vom Menschsein leisten können.²⁰ Ausgehend vom jeweiligen Offenbarungsverständnis wird eine auf Anthropologie bezogene Theologie präsentiert, die sich an Grundthemen der menschlichen

12 Vgl. Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 27.

13 Vgl. Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 27.

14 Vgl. Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 15, 21.

15 Vgl. Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 506–507, ferner auch S. 109–192.

16 Für die englischsprachige Übersetzung vgl. Sperber (2019): *Anthropological Aspects*.

17 Vgl. Sperber (2018): *Die anthropologischen Aspekte*, S. 10–16, 20–21.

18 Vgl. Sperber (2018): *Die anthropologischen Aspekte*, S. 19, 635.

19 Allerdings schreiben für die muslimische Seite lediglich drei Autoren, Mualla Selçuk, Halis Albayrak und Nahide Bozkurt, die alle der Theologischen Fakultät der Universität Ankara angehören. Für die christliche Seite sind fünf Autoren zu verzeichnen.

20 Vgl. Thurner (2019): *Warum christlich-islamische Anthropologie*, S. 15, 18.

Existenz orientiert und die Autoren von der Geburt des Menschen über dessen Geschlechtlichkeit und soziale Beziehungen, Emotionen wie Liebe, Dankbarkeit und Vertrauen sowie Arbeit und Verantwortung bis hin zu Schuld, Vergebung, Leiden und Tod führt. Die von muslimischer Seite entfaltete Anthropologie erscheint dabei insbesondere durch den Schöpfungsgedanken und eine Hinwendung zur Eschatologie geprägt.²¹

Ähnlich verfährt der 2022 von Lejla Demiri, Mujadad Zaman, Tim Winter, Christoph Schwöbel und Alexei Bodrov herausgegebene Konferenzband *Theological Anthropology in Interreligious Perspective*, der Impulse zu Kernthemen wie Gottesebenbildlichkeit, Leben und Tod, Glaube und Andacht, Kindsein, Würde und Sünde, aber auch Grenzen der Existenz und der Fassbarkeit Gottes bietet. Die stärker theologiegeschichtlich ausgerichteten Beiträge fokussieren sich neben Koran und Bibel auch auf Quellen von Gelehrten wie al-Ġazālī (1058–1111), Ibn ‘Arabi (1165–1240), Martin Luther (1483–1546) oder Thomas von Aquin (1225–1274).²²

Dahingegen erarbeitet der 2017 von Rüdiger Braun und Hüseyin Çiçek herausgegebene Sammelband *New Approaches to Human Dignity in the Context of Qur’anic Anthropology – The Quest for Humanity* entlang anthropologischer Narrative aus dem Koran (z. B. über Ādam und Iblīs) und der dazugehörigen Exegese Erkenntnisse zum spezifischen Themenfokus Würde. Aufgezeigt werden dabei die dynamischen Wechselbeziehungen zwischen theologischer Anthropologie, Koranhermeneutik und europäisch geprägter Rechtsphilosophie. Der Band bewegt sich dabei im Feld einer „theological anthropology of religions“,²³ also einer theologisch ausgerichteten Religionsanthropologie.

Dieses knapp umrissene Panorama der aktuellen Forschungslandschaft zeigt unverkennbar: Wer sich mit theologischer Anthropologie im Islam beschäftigt, betritt ein ungeahnt großes Forschungsfeld. Dieses beheimatet nicht nur unterschiedliche Reflexionen über den Menschen und dessen Existenzformen, sondern umfasst auch eine große Spannweite, wie der Begriff Anthropologie im Feld der islambezogenen Forschung verwendet und ausgefüllt wird. Von Themenkonkordanzen zu Leitkategorien menschlichen Daseins über komparative Forschung zum freien Willen bis hin zum sozialanthropologischen Milieu zur Zeit der koranischen Offenbarung – die zeitgenössischen Diskurskontexte im Horizont einer theologischen

21 Vgl. Dahlgrün (2019): Ertrag der Begegnung, S. 360, 365.

22 Vgl. Winter (2022): Introduction, S. 1–19.

23 Braun (2017): Dynamics of Theological Anthropology, S. 2.

Anthropologie sind nicht nur umfangreich und komplex, sondern zeigen innerhalb der jeweiligen Thematiken weitere Forschungslücken auf. Und doch – so viel sei an dieser Stelle aus den nachfolgenden Kapiteln vorweggenommen – setzt die vorliegende Arbeit an einem anderen Punkt an: Denn in ihrem Fokus stehen weder Vertiefungen bestimmter Aspekte des Menschen noch interreligiöse Berührungspunkte, sondern die systematische Begründbarkeit von theologischer Anthropologie aus einer offenbarungstheologischen Perspektive. Denn bevor theologische Anthropologie überhaupt inhaltlich ausgestaltet werden kann, muss die Möglichkeit einer solchen unter islamisch-theologischen Prämissen zunächst grundlegend herausgearbeitet werden. Die Arbeit setzt also nicht stillschweigend ein Konstrukt von theologischer Anthropologie voraus, sondern leitet deren Machbarkeit her. Eine solche Aufgabenstellung ist folglich den oben präsentierten Ansätzen thematisch vorgelagert, weshalb sie quer dazu im Feld steht. Sie fungiert gewissermaßen als Bindeglied, das die thematischen Leerstellen zwischen den oben präsentierten Arbeiten nicht gänzlich aufzufüllen, aber doch die Puzzlestücke des Diskurses so zu ordnen vermag, dass die erschlagende Masse an Inhalten und Verständnissen an Profil gewinnt.

*1.2 Offenbarung als Ausgangspunkt für eine theologische Anthropologie:
Frage- und Problemstellung*

Ein Blick in die Geschichte zeigt: In der bisherigen Auseinandersetzung mit anthropologischen Fragestellungen dominierten innerhalb der Islamisch-theologischen Studien idealtypisch gesprochen zwei Zugangsweisen. Der erste Forschungsstrang nimmt die prophetische Sunna als Ausgangspunkt, um anhand des Charakters des Propheten vorbildhafte Verhaltensweisen zu rekonstruieren und so Rückschlüsse über das – meist ideale – Menschsein zu ziehen.²⁴ Die zweite, weitaus häufigere Forschungsperspektive setzt beim Koran an, um anhand inhaltlicher Begriffe ein Menschenbild zu skizzie-

24 Stellvertretend vgl. Vimercati Sanseverino (2022): *The Prophet is Closer*; Yavuzcan (2014): *Muhammad*; Işık (2015): *Bedeutung des Gesandten*, S. 205–220; Topkara (2018): *Umrisse*, S. 288–289; ferner Schimmel (1981): *Muhammad*, S. 21–50; Hock (2008): *Freiheit aus dem Geiste des Propheten*. Die genannten Titel sind jedoch nicht alle in anthropologischer Absicht entstanden.

ren.²⁵ Charakteristisch für diese beiden Arten der Forschung ist eine Auseinandersetzung mit einzelnen oder mehreren Aspekten des menschlichen Daseins, die mosaikartig zu einem Gesamtbild zusammengefügt werden, indem Aspekte, Begriffe und Themen, die letztlich auf den Koran und/oder prophetische Hadithe zurückgehen, addiert werden. Mit primär sprachwissenschaftlichen, textanalytischen und philosophisch geleiteten Methoden ist so eine Bandbreite an exegetischen wie auch historischen Deutungen entstanden, die den Menschen in seiner Daseinsform beispielsweise als rationales, religiöses, sprachliches, willensfreies oder soziales Wesen zu fassen versuchen.²⁶ Dabei geht es in solchen Arbeiten in der Regel um die Ausdeutung konkreter Stellen aus Koran und Sunna. Entsprechend liegt ihnen ein exegetisches Forschungsinteresse zugrunde, das eine Deutung des Menschen, seines Wesens oder seiner Bestimmung anstrebt. Diese überwiegende Fokussierung auf die Erforschung spezifischer Aspekte des menschlichen Daseins hat dazu geführt, dass gerade die Literatur zum Menschenbild innerhalb der islamischen Denktradition in der Gegenwart exponentiell gestiegen ist.

Im Kontrast zu diesem Übergewicht stehen nun zwei Forschungsdesiderata, die in der bisherigen Forschung kaum Beachtung gefunden haben und in dieser Arbeit angegangen werden sollen: Zum einen bedarf es systematischer Überlegungen, wie im Kontext gegenwärtiger Anforderungen und Diskurse eine Anthropologie islamisch-theologisch zu fundieren und zu verankern ist, zum anderen stellt sich die Frage, wie diese Verhältnisbestimmung von Theologie und Anthropologie aus einem offenbarungstheologischen – statt lediglich inhaltlich-thematischen – Blickwinkel heraus gestaltet werden kann. Im Gegensatz zum bisher dominanten Usus innerhalb der Forschung, theologische Anthropologie primär als Erforschung von vergangenen und gegenwärtigen Menschenbildern mittels Rückgriff auf die prophetische Lebensweise und koranische Aussagen zu behandeln, geht diese Arbeit einen dritten Weg: Von einem systematischen Interesse geleitet, wagt sie sich an eine strukturelle Entfaltung einer Begründungsgrundlage für eine theologische Anthropologie. Dafür setzt sie nicht wie bisher üblich an der Sunna oder den Inhalten des Korans an, sondern geht dahin zurück, wo Theologie und Anthropologie erstmals aufeinandertreffen: zum

25 Stellvertretend vgl. Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr; Behr (2014): Menschenbilder; Dogan (2014) Nature of Man; Farstad (2016): Anthropology; ferner Schimmel (1955): Anthropologie; Wielandt (1994) Mensch.

26 Vgl. dazu Kapitel 3.2 dieser Arbeit.

Offenbarungsvorgang.²⁷ So liegt der Untersuchung die These zugrunde, dass sich nicht erst in den auf den Menschen bezogenen Aussagen in Koran oder Sunna, sondern bereits in der Art, *wie* Gott sich offenbart, neben relevanten Aussagen über den Menschen auch grundsätzliche Eckpfeiler für die Konzeption und Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie finden lassen.

Obschon es im anthropologischen Feld viele potentiell mögliche und noch offene Frage- und Problemstellungen gibt, richtet die vorliegende Forschung ihr Augenmerk auf einen weißen Fleck, welcher der inhaltlichen Diskussion vorgelagert ist: die Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie aus einer offenbarungstheologischen Perspektive. Damit kommt sie einerseits einem innerislamisch formulierten Bedarf nach, der die Entwicklung einer theologischen Anthropologie als dringliches Anliegen betont, andererseits reagiert sie auf die kritischen Stimmen und schwerwiegenden Zweifel, ob der Islam Ansätze einer theologischen Anthropologie kennt oder überhaupt zu entwickeln vermag.²⁸ Dadurch wird ein Grundstein gelegt, der sowohl für das Feld der theologischen Anthropologie im Islam als auch für die Disziplin der Islamisch-theologischen Studien hohe Priorität besitzt. Dies tut die vorliegende Arbeit, indem sie nicht nur ihren Blick auf eine bisher wenig beachtete Problemstellung richtet, sondern auch, indem sie diese über einen neuen Weg zu ergründen sucht. Denn die Konstellation, den Offenbarungsvorgang und nicht etwa koranische Konzepte über den Menschen zum Ausgangspunkt zu machen, erfordert ein weiteres Umdenken: Der hier vertretene Ansatz hinterfragt – wie noch zu zeigen sein wird – die bisher vorgenommene und wenig reflektierte Gleichsetzung von theologischer Anthropologie und religiös begründeten Menschenbildern.²⁹ Damit arbeitet sie entlang der These, dass es innerhalb der Islamisch-theologischen Studien ein Potential von theologischer Anthropologie gibt, das über die gängige exegetische Erforschung von Menschenbildern hinausgeht und sich im Sinne eines Paradigmas konstituieren lässt.

Mit dieser Zielsetzung ist umgekehrt auch ausgesagt, was diese Arbeit nicht leistet: Sie beabsichtigt weder die frühesten anthropologischen Bestrebungen innerhalb der Islamisch-theologischen Studien zu lokalisieren oder zu datieren, noch ist sie darauf bedacht, Erkenntnisse *über* den Men-

27 Zur Einordnung und Problematisierung des Begriffs Offenbarung vgl. Kapitel 4 dieser Arbeit.

28 Vgl. dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

29 Vgl. dazu Kapitel 3.2, 3.3 und 7.1.1 dieser Arbeit.

schen zu generieren. Folglich ist dies *keine* Arbeit darüber, *was* der Mensch ist oder wie seine Bestimmung etwa anhand des koranischen Vokabulars gedeutet werden kann oder *welches* Menschenbild ein spezifischer Denker oder gar „der“ Islam vertritt. Vielmehr befragt die vorliegende Arbeit die von einem spezifischen Autor, namentlich Naşr Hâmid Abū Zayd (1943–2010), vorgelegten Ansätze und Ansatzpunkte einer als Kommunikation verstandenen Offenbarung auf ihr Potential für eine konzeptionelle Entwicklung einer theologischen Anthropologie hin.³⁰ Infolgedessen ist sie auch nicht als inhaltliche Ausgestaltung einer theologischen Anthropologie zu werten, sondern im Sinne eines Prolegomenons als Reflexion über die theoretischen Rahmenbedingungen und konzeptionellen Umsetzungsmöglichkeiten einer solchen.

Für den wissenschaftlichen Fachdiskurs ist die vorliegende Forschungsarbeit so aufgrund mehrerer Faktoren von besonderer Relevanz: Erstens leistet sie eine Sondierung wie auch Problematisierung der theologischen Anthropologie im Islam, die in dieser Form und Ausführlichkeit anderweitig nicht zu finden ist. Zweitens lässt sie sich auf eine schwerwiegende und ernst zu nehmende Kritik ein, der sie jedoch nicht apologetisch begegnet, sondern die sie produktiv zu bearbeiten sucht. Drittens ist sie bemüht, einen Lösungsansatz für ein zeitgenössisches und damit hochgradig aktuelles und dringliches Problem aufzuzeigen. Denn gerade wenn man die heutige Zeit als Zeitalter der Anthropologie betrachtet,³¹ gehört die Partizipation an diesem Diskurs zu den theologisch prioritären Aufgaben. Viertens vereint die vorliegende Arbeit zwei zentrale Themen der Theologie, nämlich Offenbarung und Mensch, und versucht sie systematisch aufeinander zu beziehen. Dadurch werden Einsichten generiert, die etwa für die Erarbeitung neuer hermeneutischer Zugänge fruchtbar gemacht werden können. Fünftens ergeben sich darüber hinaus weitreichende Implikationen und Konsequenzen für die sich in Europa neu konstituierende Disziplin der Islamisch-theologischen Studien etwa hinsichtlich der Frage,

30 Vgl. dazu Kapitel 1.4 dieser Arbeit. Während für den deutschsprachigen Raum die Transliteration Abu Zaid und für den englischsprachigen Raum Abu Zayd üblich ist, findet sich sein Name hier gemäß den Regeln der DMG konsequent als Abū Zayd transliteriert. Für den Nachweis der Quellen und innerhalb von Zitaten wurden der wissenschaftlichen Nachvollziehbarkeit halber jedoch jene Schreibweisen und Transliterationen beibehalten, die in den entsprechenden Quellen tatsächlich verwendet werden. Entsprechend begegnet man in dieser Arbeit allen drei Schreibweisen; vgl. dazu auch Kapitel 1.5 dieser Arbeit.

31 Vgl. Pannenberg (1972): Was ist der Mensch, S. 5; Körtner (2007): Ethik und Anthropologie, S. 175.

ob diese künftig mit Fokus auf Gott, den Menschen oder die Beziehung zwischen Gott und Mensch zu betreiben sind.

Der Nutzen der Arbeit liegt also zum einen in der fundierten Aufarbeitung gegenwärtiger Verständnisse von theologischer Anthropologie,³² zum anderen in einem Denkanstoß für die Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie im Islam aus offenbarungstheologischer Perspektive, die über die gängige Erforschung von Menschenbildern hinausgeht.³³ Wenngleich es nicht die Aufgabe einer einzigen Arbeit sein kann und sein sollte, eine Definition von theologischer Anthropologie zu liefern, bietet die vorliegende Reflexion dennoch einige Anregungen für Grenzziehungen, die im Umgang mit dem Begriff theologische Anthropologie, seinen Inhalten und seiner Leistungsfähigkeit bedenkenswert sind. Dadurch schafft sie womöglich erste Kriterien, die nicht nur zu einer Verständigung über die Thematik beitragen, sondern auch für die Weiterentwicklung einer theologischen Anthropologie im Islam sachdienlich sind. Die Arbeit legt damit einen Grundstein für die kommenden inhaltlichen Ausgestaltungen einer zeitgenössischen theologischen Anthropologie. Sie verfolgt damit ein doppeltes Anliegen, das sich im Aufbau der Arbeit niederschlägt: Sie zielt darauf, Klärungsprozesse für die Definition, Funktion und Leistungsfähigkeit einer theologischen Anthropologie anzustoßen, um dann darauf aufbauend systematische Argumentationen für die Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie aus einer offenbarungstheologischen Perspektive herauszuarbeiten.

1.3 Zur disziplinären Verortung einer zeitgemäßen theologischen Anthropologie – Weichenstellungen I

Gegenwärtig ist theologische Anthropologie innerhalb der Islamisch-theologischen Studien weder eine eigene etablierte Subdisziplin, noch hat sie einen fix zugewiesenen Platz im Panorama islamischer Kanonskonzeptionen. Vielmehr stellt sie ein Querschnittsthema dar, das in unterschiedlichen Subdisziplinen unter dem Dach der Islamisch-theologischen Studien – etwa der Systematischen Theologie, *‘ilm al-kalām*, der Philosophie, *falsafa*, der Normenlehre, *fiqh*, der Mystik, *taṣawwuf*, der Koranexegese, *tafsīr*, der Prophetenbiographie, *sīra*, oder auch neueren disziplinären Strängen

32 Vgl. dazu Teil I dieser Arbeit.

33 Vgl. dazu Teil II und III dieser Arbeit.

wie etwa der Seelsorge oder Religionspädagogik – aufscheint und eine Vielzahl an möglichen Zugängen inkludiert. Gleichzeitig stellen die Islamisch-theologischen Studien in Westeuropa eine junge Disziplin dar, die erst im Werden begriffen ist.³⁴ Damit steht die Arbeit vor einer doppelten Herausforderung: der Beschäftigung mit einer erst noch zu entwickelnden theologischen Anthropologie und deren Verortung innerhalb einer Disziplin, die sich selbst noch in wissenschaftstheoretischen, epistemologischen und methodologischen Klärungsprozessen befindet.

Unter diese Klärungsprozesse fällt mitunter die Suche nach einer geeigneten Fachbezeichnung. So kennt die entsprechende Disziplin in der arabischsprachigen Fachterminologie neben der geläufigen Bezeichnung *al-ʿulūm al-islāmīya* (dt. Islamische Wissenschaften) auch andere Namen wie *al-ʿulūm aš-šarʿīya* (dt. Offenbarungswissenschaften), *ʿulūm al-islām* (dt. Wissenschaften des Islams), *ad-dirāsāt al-islāmīya* (dt. Islamische Studien) oder *uṣūl ad-dīn* (dt. Grundlagen der Religion).³⁵ Wenngleich die entsprechende Wissenschaftsdisziplin an deutschsprachigen Universitäten vorwiegend unter der Fachbezeichnung Islamische Theologie geführt wird,³⁶ optiert die vorliegende Arbeit aus systematischen wie auch programmatischen Gründen für die Bezeichnung Islamisch-theologische Studien. Denn einerseits ist der Terminus Theologie – obschon philosophisch-vorchristlichen Ursprungs – begriffsgeschichtlich stark von der christlichen Theologie geprägt und geformt worden, deren Strukturen und Fachlogiken nicht gänzlich auf islamische Wissensbestände übertragbar sind.³⁷ Andererseits wird in der islambezogenen Forschung mit dem Begriff Islamische Theologie häufig lediglich auf die Subdisziplin *ʿilm al-kalām* rekurriert und dadurch der theologische Wissensbestand auf die Systematische Theologie verengt, obschon nach muslimischem Selbstverständnis Disziplinen wie islamische Ethik, Normenlehre oder Sufismus genauso auf theologischen Reflexionen

34 Vgl. Engelhardt (2017): Islamische Theologie; Tatari (2016): Gott und Mensch, S. 15; Topkara (2018): Umriss, S. 5, 283.

35 Vgl. Bakker (2012): Normative Grundstrukturen, S. 697; Dziri et al. (2020): Islamisch-theologische Studien, S. 17; Engelhardt (2017): Islamische Theologie, S. 71–74.

36 So etwa an den Standorten Berlin, Münster, Osnabrück, Paderborn, Tübingen und Innsbruck. Eine Ausnahme dagegen bilden die Bezeichnungen Islamische Studien in Frankfurt am Main, Islamisch-religiöse Studien in Erlangen sowie Islamisch-theologische Studien in Wien und in Freiburg i. Üe.

37 Vgl. Schulze (2010): Islamische Theologie; Şahin (2021): Determinanten des Etablierungsprozesses, S. 162; Agai et al. (2014): Islamische Theologie, S. 14; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām, S. 26–27.

füßen und daher auch konstitutiver Teil des theologischen Fächerkanons sind.³⁸ Darüber hinaus wird etymologisch mit dem Substantiv *Theo-logie* eine Dominanz der Gotteslehre suggeriert, wohingegen ein adjektivischer Gebrauch mehr Raum für alternative Konzeptionen und Klassifizierungen eröffnet. Während also mit dem Substantiv Theologie stärker die Assoziation zum Gegenstand *theos* erfolgt, kann mit dem Adjektiv *theologisch* vielmehr eine Perspektive angezeigt werden – ein Umstand, der in programmatischer Hinsicht nicht zuletzt für eine theologische Anthropologie von Relevanz ist. Gleichwohl wird durch das Adjektiv die Richtungsanzeige beibehalten und dadurch ein Differenzierungskriterium gegenüber nicht bekenntnisorientierten Fächern sowohl aufrechterhalten als auch transparent gemacht. Die Bezeichnung Islamisch-theologische Studien fungiert in dieser Arbeit folglich als Überbegriff für eine universitäre Disziplin, die als Dach diverse Subdisziplinen wie etwa *tafsīr* (Exegese), *ʿilm al-kalām* (Systematische Theologie), *taṣawwuf* (Mystik) oder *falsafa* (Philosophie) unter sich vereint.

Von den nicht-theologischen Zugängen zum Gegenstand Islam unterscheiden sich die Islamisch-theologischen Studien durch drei Charakteristika: Erstens zeichnet sich die Arbeit ihrer Vertreterinnen und Vertreter durch eine theologische Absicht aus, mit welcher der *eigene* Glaube anderen gegenüber erklärbar gemacht werden soll. Diese Intention schließt nicht nur eine Offenheit gegenüber theologischen Prämissen wie beispielsweise der Möglichkeit von Offenbarung mit ein, sondern erfordert auch zwingend deren Begründung.³⁹ Zweitens zeichnet sich der theologische Zugang durch den Willen zur Fortschreibung der islamischen Wissensbestände aus, wobei das tradierte Wissen nicht nur verwaltet, sondern auch innovativ weiterentwickelt werden soll. Neue Deutungsangebote schafft die theologische Arbeit dadurch, dass sie Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft trianguliert.⁴⁰ Drittens heben sich Islamisch-theologische Studien von anderen, nicht bekenntnisorientierten Wissenschaften durch den dreifachen Bewährungsort in Wissenschaft, Gesellschaft und Glaubensge-

38 Vgl. Engelhardt (2017): Islamische Theologie, S. 73; Winter (2008): Introduction, S. 3–4; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām, S. 26.

39 Vgl. Dziri et al. (2020): Islamisch-theologische Studien, S. 22; Özsoy (2015): Islamische Theologie, S. 60; Topkara (2018): Umriss, S. 283.

40 Vgl. Topkara (2018): Umriss, S. 5; Dziri et al. (2020): Islamisch-theologische Studien, S. 21–22; Schulze (2010): Islamische Theologie.

meinschaft ab.⁴¹ Entsprechend müssen sie die Autonomie anderer Fächer respektieren, Informationsleistungen gegenüber der Gesellschaft erbringen wie auch eine Rezeption aus muslimischen Kreisen erfahren. Denn ohne diese Rezeption bleiben jegliche Entwürfe – auch jene einer theologischen Anthropologie – reine Theorie ohne praktische Verortung und Relevanz. Gleichzeitig können sie an allen drei Bewährungsorten keine dogmatisch-normative, sondern nur diskursive Legitimität beanspruchen.⁴²

Gleichwohl können sich die Islamisch-theologischen Studien erst in der fachlichen Auseinandersetzung mit angrenzenden Disziplinen, wie etwa den christlichen Theologien oder der Islam- und Religionswissenschaft, aber auch anderen Disziplinen, welche den Gegenstand Islam zumindest partiell bearbeiten, wie etwa Sozialanthropologie, Soziologie oder Geschichte, gehaltvoll formieren und profilieren. Sie sind daher immer in interdisziplinäre, institutionelle, aber auch länderspezifische Kontexte eingebunden.⁴³ Eine kontextuell betriebene theologische Reflexion ist sich nicht nur dessen bewusst, dass sie durch vorgefundene Ideen philosophischer oder weltanschaulicher Art beeinflusst wird, sondern sie verfügt auch über das Potential, in und für diesen Kontext einen eigenständigen Beitrag zu leisten.⁴⁴ In dieser charakteristischen Ausprägung können die Islamisch-theologischen Studien in eine produktive Auseinandersetzung mit globalen islamisch-theologischen Diskursen treten und diese mitgestalten.⁴⁵

Die kontextuelle Einbettung und die wissenschaftstheoretische Verankerung Islamisch-theologischer Studien als neue Fachdisziplin im Rahmen säkularer Universitäten in Europa erfordert auch eine Reflexion über die dazugehörigen Subdisziplinen samt ihrer Fachverständnisse, Inhalte und auch begrifflichen Entsprechungen für den hiesigen Sprachraum. Ein Blick auf die bisher geschaffenen Lehrstühle im deutschsprachigen Raum zeigt diesbezüglich einen heterogenen Umgang: Teilweise wurden klassische Subdisziplinen und Bezeichnungen wie Koranexegese, Systematische Theologie oder Normenlehre übernommen, teilweise Subdisziplinen wie Glaubensgrundlagen, Philosophie und Ethik zusammengekommen und teilwei-

41 Vgl. Dziri et al. (2020): *Islamisch-theologische Studien*, S. 21–23; Topkara (2018): *Umriss*, S. 283; Agai et al. (2014): *Islamische Theologie*, S. 16.

42 Vgl. Dziri et al. (2020): *Islamisch-theologische Studien*, S. 21–23; Topkara (2018): *Umriss*, S. 283; Agai et al. (2014): *Islamische Theologie*, S. 16.

43 Vgl. Tatari (2016): *Gott und Mensch*, S. 15; Engelhardt (2017): *Islamische Theologie*, S. 69; Agai et al. (2014): *Islamische Theologie*, S. 8–9.

44 Vgl. Topkara (2018): *Umriss*, S. 5; Özsoy (2015): *Islamische Theologie*, S. 66–67.

45 Vgl. Agai et al. (2014): *Islamische Theologie*, S. 10.

se auch neue Subdisziplinen wie Religionspädagogik geschaffen.⁴⁶ Dabei sind noch Klärungsprozesse im Gange, wie deren Bezeichnung in deutscher Sprache lauten sollen und ob die besagten Einheiten eigenständige Disziplinen, Subdisziplinen oder Teilbereiche innerhalb der Subdisziplinen darstellen.⁴⁷

Indes ist die historisch gewachsene Einteilung des Kanons samt seiner Fachdefinitionen auf diese Arbeit nur begrenzt übertragbar. Zum einen, weil die theologische Anthropologie noch immer einen geeigneten Platz unter dem Dach der Islamisch-theologischen Studien sucht. Zum anderen, weil sich die Subdisziplinen selbst in ihrem fachlichen und methodologischen Verständnis weiterentwickelt haben. So ist diese Arbeit zweifelsohne als systematisch-theologische Forschung zu verorten, ohne dass sie gänzlich mit der Subdisziplin der Systematischen Theologie, dem *‘ilm al-kalām* oder abgekürzt auch nur *kalām*, identisch wäre.

Gängige Fachdefinitionen beschreiben den *‘ilm al-kalām* der vormodernen Zeit als Disziplin, die sich der rationalen Herleitung und Verteidigung der Glaubens- und Gotteslehre zum Zwecke der Kohäsion der Glaubensgemeinschaft widme.⁴⁸ Ihr wird daher ein reflektierender, rationalisierender, summierender sowie apologetischer Charakter zugeschrieben.⁴⁹ In methodologischer Hinsicht ist insbesondere die Disputationstechnik charakteristisch – *‘ilm al-kalām* wörtlich als Wissenschaft der dialektischen Rede analog zum griechischen *dialexis* –, mit der die Beweisführung erfolgt: In einem vernunftbasierten, logischen Verfahren werden Fragestellungen mittels theoretischer Abwägungen erörtert, indem Argumente für und wider

46 Siehe dazu etwa die Lehrstuhlbezeichnungen an den Instituten für Islamisch Theologie resp. Islamische Studien und Islamisch-religiöse Studien in Berlin, Münster, Paderborn, Tübingen, Frankfurt am Main und Erlangen.

47 Vgl. Şahin (2021): Determinanten des Etablierungsprozesses, S. 157, 163.

48 Vgl. Gardet (1979): *‘Ilm al-kalām*, S. 1141–1142. Mit Blick auf den gegenwärtigen Stand der Forschung ist davon auszugehen, dass der *‘ilm al-kalām* beide Funktionen übernahm und es den kontextuellen Umständen geschuldet war, ob die Rationalisierung oder die Apologetik mehr betont wurde. Dementsprechend kommt dem *kalām* sowohl eine Relevanz nach innen gegenüber binnenislamischen Klärungen wie auch nach außen zur Abgrenzung von anderen weltanschaulichen Positionierungen zu; vgl. van Ess (2018): *Beginnings*, S. 884–887, sowie Sievers (2019): *Schöpfung zwischen Koran und Kalām*, S. 27–28. Zur Geschichte des *kalām* sowie verschiedener Denkströmungen und -schulen vgl. van Ess (2018): *Beginnings*; Gardet (1979): *‘Ilm al-kalām*; Schmidtke (2016): *Rationale Theologie*.

49 Vgl. van Ess (2018): *Kalām*, S. 903; van Ess (2018): *Disputationspraxis*, S. 912; van Ess (2018): *Beginnings*, S. 892.

eine Ansicht nacheinander dargelegt und abgewogen werden.⁵⁰ Obschon diese formale Struktur des Theologietreibens für das disziplinäre Selbstverständnis stärker gewichtet wurde als der zu behandelnde Gegenstand, ist theologiegeschichtlich eine thematische Fokussierung auf das Wesen Gottes, seine Attribute und das Jenseits zu verzeichnen, weshalb sich auch Bezeichnungen wie *al-‘ilm al-ilāhī* (dt. göttliche Wissenschaft) oder auch *‘ilm al-tawhīd* (dt. Wissenschaft der Einheit Gottes) finden.⁵¹ Bereits ein kurzer Blick in die frühe Geschichte des *kalām* reicht jedoch aus, um festzustellen, dass dies keinesfalls die einzigen Themen sind, die in diesem Rahmen diskutiert wurden. So gehörten menschliche Handlungen insbesondere im Spannungsfeld von Prädestination und Willensfreiheit ebenso zum gängigen Themenrepertoire des *kalām* wie das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum oder Fragen zu Schöpfung und Prophetie.⁵² Allerdings ist die Art, wie diese Themen verhandelt wurden, weitgehend von einem metaphysischen, kosmologischen und ontologischen Erkenntnisinteressen geleitet.⁵³ Die dialektische Herangehensweise und die damit verbundene logisch-theoretische Argumentationsführung sowie die inhaltliche Fokussierung auf das Göttliche waren mitunter ausschlaggebend dafür, dass sich in den deutschsprachigen Raum für *‘ilm al-kalām* die Übersetzungen scholastische, spekulative, dialektische, rationale, aber auch systematische Theologie verbreitet haben.⁵⁴

Mit der Wende zum 20. Jahrhundert wurde in Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne wie etwa Positivismus, Materialismus und Humanismus in unterschiedlichen geographischen Kontexten wie etwa Indien, dem Osmanischen Reich und Ägypten der Ruf nach einer Neuausrichtung

50 Vgl. van Ess (2018): Early Development, S. 883–885; van Ess (2018): Disputationspraxis, S. 911–913; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām, S. 28–29.

51 Vgl. van Ess (2018): Disputationspraxis, S. 911–912; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām, S. 26–29; Gardet (1986): ‘Ilm al-kalām, S. 1142; Öztürk (2018): Contribution.

52 Vgl. Schmidtke (2016): Rationale Theologie, die den Disput um die Willensfreiheit des Menschen als einen der zeitlich ersten datiert; vgl. auch van Ess (1991): Theologie und Gesellschaft.

53 Vgl. dazu Kapitel 3.2.1 dieser Arbeit.

54 Andere wiederum warnen davor, *kalām* überhaupt mit dem Wort Theologie wiederzugeben, und plädieren dafür, es aufgrund seiner spezifischen Merkmale bei der arabischen Bezeichnung zu belassen; vgl. van Ess (2018): Beginnings, S. 872–881; Poya (2023): Islamische Theologie, S. 3–5; Gardet: ‘Ilm al-kalām; Frank (1992): Science of Kalām, S. 27; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām, S. 27–28.

des *kalām* laut.⁵⁵ Angesichts der wahrgenommenen Stagnation formierte sich unter dem Namen *yeni ilm-i kelam* (tr.) resp. *‘ilm al-kalām al-ġadīd* (arab.), also neue Systematische Theologie, ein Strang, der imstande sein sollte, kreative theologische Antworten auf herausfordernde Fragen der Zeit zu formulieren und gesellschaftliche Anliegen aufzunehmen. Gefordert wurde eine diskursive und systematische Auseinandersetzung mit fundamentaltheologischen und dogmatischen Grundlagen, aber auch mit zeitgenössischen Anfragen unter Einbezug wissenschaftlicher Erkenntnisse der jeweiligen Zeit.⁵⁶

Dieser neue *kalām* zeichnete sich unter anderem durch die Erweiterung der methodischen Herangehensweisen (z. B. durch Rückgriff auf philosophische, sozialwissenschaftliche und empirische Methoden), die Bezugnahme auf gesellschaftliche Fragestellungen, einen starken Rückbezug auf den Koran als eine tragende Säule sowie eine Aufwertung des Menschen, die mancherorts gar in einen Anthropozentrismus mündete, aus.⁵⁷ Die theologiegeschichtlich dominante Zuspitzung auf das Wesen Gottes und seine Attribute wurde infolgedessen zugunsten anderer Themen aufgebrochen, die es nun zu Erkenntnissen und Theorien der jeweiligen Zeit in Bezug zu setzen galt.

Obschon sowohl die inhaltliche wie auch die methodische Ausrichtung dieser Arbeit viele Überschneidungen mit den Anliegen des *‘ilm al-kalām al-ġadīd* aufweist, soll auch gegenüber dieser neuen Ausrichtung eine kritische Distanz gewahrt werden. Denn erstens ist der *‘ilm al-kalām al-ġadīd* in sich plural und als vergleichsweise junges Feld noch nicht klar konturiert. Auch wenn dessen Protagonisten und Protagonistinnen gegenwärtig in der Haltung vereint sind, dass der *kalām* neu auszurichten ist, gehen die einzel-

55 Zu den Vorreitern gehören Šibli Nu‘mānī (1857–1914) in Indien, Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) in Ägypten und İsmail Hakkı İzmirli (1869–1946) im Osmanischen Reich; vgl. Poya (2023): *Islamische Theologie*, S. 5–8.

56 Vgl. Öztürk (2018) *Contribution*; vgl. Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 749–752; Poya (2023): *Islamische Theologie*, S. 3–5.

57 Vgl. Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 708, 749–752; Öztürk (2018) *Contribution*; Poya (2023): *Islamische Theologie*, S. 3–5.

nen Ansätze, wie dies zu bewerkstelligen ist, bisweilen stark auseinander.⁵⁸ Aufgrund der Konfrontation mit einer Vielzahl von Herausforderungen, darunter Kolonialisierungserfahrungen, technische Errungenschaften und positivistische Welt- und Wissenschaftsverständnisse, sind die Diskussionen um eine Neuausrichtung des *kalām* zudem häufig in Reformdiskurse eingebettet. Diese Kopplung an Reformdiskurse ist jedoch gleich mehrfach problematisch: Indem spezifische Anliegen verfolgt werden,⁵⁹ wird eine Zielsetzung für den *kalām* vorgegeben. Dadurch besteht zum einen die Gefahr einer Vereinnahmung und Verengung des *kalām*, insbesondere dort, wo dem *kalām* der vormodernen Zeit jegliche Existenzgrundlage abgesprochen wird.⁶⁰ Zum anderen können sich für Ansätze mit konkreten Zielsetzungen Spannungsfelder zu einer wissenschaftlichen Herangehensweise mit ergebnisoffenem Ausgang ergeben. Aufgrund des innovativen Charakters wie auch mancher radikaler binnenislamischer Kritik begegnet man dem neuen *kalām* in der muslimischen Welt vielerorts auch mit Skepsis und Zurückhaltung.

Die vorliegende Arbeit ist zwar als systematische Arbeit innerhalb der zeitgenössischen *kalām*-Diskurse beheimatet und weist Schnittstellen zu einigen Ziel- und Schwerpunktsetzungen – insbesondere einem stärkeren Koranbezug und einer am Menschen orientierten Theologie – des neuen *kalām* auf. Gleichzeitig steht die Arbeit jeglicher a priori definierten – unabhängig davon, ob humanistisch, anthropozentrisch oder anderweitig formulierten – Zielsetzung für den *kalām* kritisch gegenüber. Vielmehr geht sie von einer Komplementarität der vor- und postmodernen Zugangsweisen aus und betont die *systematische* Perspektive als Bindeglied. Aufgrund der hier verfolgten Fragestellung und Methodik ist es für diese Arbeit daher treffender, von einem *systematischen Forschungsansatz* statt von einer

58 Während es beispielsweise Šiblī selbst um den Einbezug gesellschaftlich-zeitgenössischer Fragen, die Vereinfachung der theologischen Sprache sowie die Anerkennung von innerislamischer Diversität und Pluralität geht, plädiert der schiitisch-irakische Theologie 'Abd al-Ğabbār ar-Rifā'ī für ein fundamentales Umdenken im Lichte moderner Rationalität und Hermeneutik und strebt angesichts erlebter Gewalterfahrungen eine humanistisch geprägte Theologie an, die das Individuum würdigt. Neben einenden Merkmalen gibt es also auch kontextuell und biographisch bedingte Faktoren in den jeweiligen Entwürfen. Vgl. Poya (2023): *Islamische Theologie*, S. 6–23.

59 Diese reichen von einer Vereinbarkeit von Islam und Moderne über befreiungstheologische Ansätze bis hin zu humanistischen und anthropozentrischen Zielsetzungen; vgl. Poya (2023): *Islamische Theologie*.

60 Vgl. Kapitel 3.3, wo exemplarisch Ḥassan Ḥanafī (1935–2021) als Verfechter eines neuen *kalām* dargestellt und problematisiert wird.

Identifikation mit einer Disziplin oder ihrer modernen Ausgestaltung in Form des *‘ilm al-kalām al-ġadīd* zu sprechen. Insofern in dieser Arbeit eine offenbarungstheologische Perspektive eingenommen wird, fungieren die zeitgenössischen Koranwissenschaften als wichtigste Bezugsgröße für die systematische Argumentation, indem aktuelle Ergebnisse – insbesondere zu den vier offenbarungstheologisch leitenden Begriffen *wahy* (Offenbarung), *tanzīl* (Herabsendung), *qur’ān* (Rezitation) und *kitāb* (Buch) – einbezogen werden, ohne dass jedoch selbst Exegese betrieben würde.

1.4 Zur systematischen und methodischen Ausrichtung dieser Arbeit – Weichenstellungen II

Diese Grundlegungen sind methodologisch leitend: Die Arbeitsweise innerhalb der Systematischen Theologie ist primär textwissenschaftlich ausgerichtet und verfolgt das Ziel, Argumente auf eine Frage hin sowohl zu analysieren als auch zu entwickeln.⁶¹ Die zu untersuchenden Texte, die selbst nicht zwingend systematischer Art sein müssen, werden dabei kontextualisiert, argumentativ re- und dekonstruiert, in Kontrast zu anderen Positionen gesetzt und auf die eigene Fragestellung hin evaluiert. Darauf aufbauend werden Denkmodelle entwickelt, welche die vorgefundenen Spannungen in ein produktives Verhältnis zu setzen vermögen.⁶² Die systematische Herangehensweise folgt dabei einem Vierschritt: Erstens werden Vorüberlegungen getroffen und Thesen formuliert. Zweitens wird der zu untersuchende Text dekonstruiert, indem Kernargumente herausgearbeitet, interpretiert und gewürdigt werden. Drittens wird eine eigene Position entwickelt, indem die Argumente auf die zugrunde gelegten Leitfragen bezogen und Denkmodelle als Lösungsvorschläge für die vorgefundenen Probleme entwickelt werden. Viertens werden Dekonstruktion und Konstruktion in einer Konklusion als Ergebnis zusammengeführt.⁶³ Ziel dieses systematischen Arbeitens ist die wissenschaftliche Bewertung von Geltungsansprüchen, die es vernünftig und hinreichend zu begründen sowie intersubjektiv nachvollziehbar darzulegen gilt.⁶⁴

61 Vgl. Ohly (2019): Arbeitsbuch Systematische Theologie, S. 37.

62 Vgl. Ohly (2019): Arbeitsbuch Systematische Theologie, S. 37–38.

63 Vgl. Ohly (2019): Arbeitsbuch Systematische Theologie, S. 38–41.

64 Vgl. Werbick (2015): Theologische Methodenlehre, S. 385; Özsoy (2015): Islamische Theologie, S. 64.

In ihrer systematischen Ausrichtung folgt die vorliegende Arbeit diesem methodologischen Vierschritt, wenn sie in einer Pendelbewegung textbasiert unterschiedliche Verständnisse theologischer Anthropologie diskurskritisch und analytisch herausarbeitet sowie Argumente für und gegen deren Begründbarkeit evaluiert und so in Grundzügen eine eigene systematische Position entfaltet und zur Diskussion stellt. Im Unterschied zu einer exegetischen Arbeit strebt sie indes keine eigene Deutung koranischer Textstellen an, sondern erarbeitet ihre Argumentation gestützt auf aktuelle Ergebnisse hermeneutischer, literatur- und sprachwissenschaftlicher Koranforschung.

Angesichts dessen, dass die theologische Anthropologie ein noch sehr junges Forschungsfeld darstellt und sich muslimische Denker erst seit kurzer Zeit explizit darin verorten, kann keineswegs vorausgesetzt werden, dass bereits klar ist, was theologische Anthropologie ist oder zu sein hat. Dies ist mitunter dem Umstand geschuldet, dass der Begriff (theologische) Anthropologie allein schon im deutschsprachigen Raum unterschiedlich gebraucht wird, sodass hier bereits verschiedene Verständnisse, Prämissen und Zugänge miteinander ringen. Diese unterschiedlichen Verständnisse gilt es in dieser Arbeit sichtbar zu machen und in geeigneter Weise zu systematisieren.⁶⁵ Darüber hinaus hat der Begriff in verschiedenen Sprachregionen unterschiedliche inhaltliche Prägungen, epistemologische Rahmungen und theoretische Modellierungen erfahren, sodass das deutsche Begriffsverständnis nicht ohne Weiteres mit dem französischen *anthropologie*, dem englischen *anthropology* oder dem arabischen *‘ilm al-insān* gleichgesetzt werden kann.⁶⁶ Aus diesem Grund soll angesichts der Komplexität des Gegenstandes zunächst der deutschsprachige Diskursraum zum Ausgangspunkt genommen werden, um von da aus Brücken in andere Kontexte zu schlagen.

Für die offenbarungstheologische Perspektive legt diese Arbeit ein kommunikationsorientiertes Offenbarungsmodell zugrunde. Ausschlaggebend hierfür sind die folgenden Beweggründe: Erstens steht eine solche Grundlegung im Einklang mit den zeitgenössischen Tendenzen innerhalb der koranwissenschaftlichen Forschung, die sich an dynamischen Konzepten

65 Vgl. dazu Kapitel 3 dieser Arbeit.

66 Vgl. Thies (2013): Einführung, S. 12–15; Hampe (1999): Anthropologie, S. 522.

wie Kommunikation, Rede oder Diskurs orientiert.⁶⁷ Zweitens wird gerade dem kommunikativen Modell ein besonderer Stellenwert für die Entwicklung einer theologischen Anthropologie zugeschrieben, weil es in seiner Beweglichkeit Beziehung abzubilden vermag.⁶⁸ Drittens zeigt sich in der kommunikativen Ansprache durch Gott eine – wenn nicht gar die wichtigste – Besonderheit der Beziehung zwischen Gott und Mensch.⁶⁹ Dass Gott überhaupt zu den Menschen spricht und wie er dies tut, hat also höchste Relevanz für die theologische Anthropologie. Viertens werden gerade anhand der jeweiligen Offenbarungsverstände auch religionsbezogene Spezifika sichtbar, sodass dadurch das Charakteristische für den Islam sichtbar wird. Fünftens eröffnet ein kommunikatives Modell darüber hinaus eine Horizonterweiterung, indem es den Menschen nicht nur als Thema wahrnimmt, sondern seine Rolle als Akteur in einem Kommunikationsgeschehen würdigt. Im Fokus der systematisch-theologischen methodischen Herangehensweise steht also explizit die kommunikationsbezogene Argumentation.

Obschon das übergeordnete Ziel der Forschung eine Herausarbeitung und Prüfung systematischer Grundlagen für eine theologische Anthropologie ist, legt diese Arbeit im Sinne der Bewältigbarkeit einen Zwischenschritt ein, indem sie ein spezifisches Verständnis als Basis legt, um von dort aus weiter zu reflektieren. Da die kommunikationstheoretische Fundierung ihre stärkste Verdichtung erstmalig beim ägyptischen Literatur- und Koranwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zayd erfahren hat, dient sein Ansatz im Folgenden als Grundlage, um von da aus seine Ideen in einen breiteren Diskurskontext zu stellen und deren Eignung für die Grundlegung einer theologischen Anthropologie zu evaluieren.⁷⁰

67 Stellvertretend vgl. Gheituri/Golfam (2009): *God-Man Communication*; Özsoy (2006): *Geschichtlichkeit*; Şeker (2019): *Koran als Rede und Text*; Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*; Ebrahim (2020): *Diskurs mit dem Qur'an*; Zirker (2018): *Koran*; Neuwirth (2010): *Koran als Text der Spätantike*.

68 Vgl. Boumaaiz et al. (2013): *Bin ich nicht Euer Herr*, S. 138.

69 Vgl. Schabestari (1994): *Die theologischen und rechtlichen Grundlagen*, S. 193.

70 Zur Begründung der Relevanz von Abū Zayd sowie zu den Vertiefungsaspekten vgl. Kapitel 1.4 und 3.4 dieser Arbeit.

1.5 Abū Zayd als Pionier für eine theologische Anthropologie? – Weichenstellungen III

Obschon es eine Reihe potentieller Autoren gibt, die für die Vertiefung einer theologischen Anthropologie fruchtbar gemacht werden können, eignet sich für die offenbarungstheologisch orientierte Reflexion einer theologischen Anthropologie einer besonders gut: der ägyptischen Literatur- und Koranwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010). Von manchen als Pionier für die Entwicklung einer humanistischen Koranhermeneutik gefeiert, von anderen als Häretiker verschrien, gehört Abū Zayd nicht zuletzt aufgrund seiner polarisierenden Thesen zu den umstrittensten Persönlichkeiten des zeitgenössischen Islams. Gleichwohl vereint er in seiner akademischen Tätigkeit zwei Aspekte, die für die vorliegende Fragestellung reizvoll sind: seine Reflexion zur Offenbarung als Kommunikation und seine unkonventionelle Weise, die Rede Gottes und den Menschen miteinander in Beziehung zu setzen.

Von seinem Panorama an wissenschaftlichen Auseinandersetzungen sind vier Publikationen von besonderem Interesse: In seinem Hauptwerk *mafhūm an-naṣṣ* (dt. Das Konzept des Textes)⁷¹ legt er seine Thesen zur Textualität des Korans nieder, indem er ausgehend von einem kommunikativen Offenbarungsmodell den Koran als linguistischen Text begründet, der mittels sprach- und literaturwissenschaftlicher Methoden vom Menschen erschlossen werden kann.⁷² Heftige Reaktionen hat dabei nicht etwa die darin enthaltene Grundlegung von Offenbarung als Kommunikation ausgelöst, sondern einige Aspekte jener Hermeneutik, die er daraus ableitet: darunter etwa die Anwendbarkeit des Begriffs *naṣṣ* auf den Koran und die damit verbundene Wahrnehmung als literarischer Text oder die dialektische Beziehung zwischen Text und kulturellem Kontext und die damit verbundene Historizität.⁷³ Für Aufsehen hat auch sein Werk *naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī* (dt. Kritik des religiösen Diskurses) gesorgt, in dem er eine ungeschönte Kritik an die klerikale Elite richtet, den Diskurs über Religion zu vereinnahmen und ihre Interpretation religiöser Quellen als verbindlich zu

71 Es gibt hier auch die Übersetzung *Das Verständnis des Textes*. Da diese Schrift Abū Zayds während seines Aufenthaltes in Japan entstanden ist und er sich auf Izutsu bezieht, der sich mit semantischen Konzepten im Koran beschäftigt hat, ist eine Übersetzung mit „Konzept“ naheliegender.

72 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm an-naṣṣ*.

73 Vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 101–118.

ideologisieren. Obschon viele seiner Kritikpunkte machtpolitische Strukturen betreffen, ist besonders seine dort ausgeführte These von der Menschlichkeit des Textes von theologischer Relevanz und Brisanz.⁷⁴

Gegen Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn hat sich Abū Zayd dann im niederländischen Exil einer stärker diskursorientierten Betrachtungsweise des Korans zugewandt. Seine Antrittsvorlesung für den Ibn-Rushd-Lehrstuhl für Humanismus und Islam an der Universität Utrecht erschien 2004 unter dem Titel *Rethinking the Qurʾān – Towards a Humanistic Hermeneutics*. Darin begründet er exemplarisch anhand von textimmanenten Dialogsituationen die These, dass der diskursive Charakter bereits in der Struktur des Korans angelegt ist.⁷⁵ Auch wenn die Hinwendung zur Diskursivität keine Abkehr von der Exegese mittels sprachwissenschaftlicher Methoden darstellt, kann sie doch als selbstkritische Revision einiger seiner älteren Standpunkte gedeutet werden. Obschon kein Sinneswandel, vollzieht er hier einen Perspektivenwechsel, indem er nicht mehr die Textualität und damit den Begriff *naṣṣ* in den Mittelpunkt rückt, sondern über die mündliche Dimension des Begriffs *qurʾān* den Fokus auf die vorkanonische Gestalt legt, die er als diskursiv beschreibt. Dieser vermeintliche Bruch im Übergang von der Textualität hin zur Diskursivität erscheint weniger hart, wenn man Abū Zayds Vorlesung zum Antritt am Cleveringa-Gedächtnislehrstuhl für Religions- und Gewissensfreiheit an der juristischen Fakultät der Universität Leiden aus dem Jahre 2000 mitberücksichtigt, die auch biographisch zwischen den beiden Herangehensweisen liegt.⁷⁶ Unter dem programmatischen Titel *The Qurʾān – God and Man in Communication* thematisiert er dort am Beispiel von Ritualen und sprachlichen Redewendungen, wie der Koran das Alltagsleben der Muslime durchdringt. Obwohl die Beschäftigung mit dem Umgang und der Bedeutung des Korans für das alltägliche Leben zunächst einen unerwarteten Sprung innerhalb seiner Forschungsschwerpunkte suggeriert, lässt sie sich dennoch harmonisch in das Gesamtgefüge einordnen: Noch lange vor der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Koran war Abū Zayds Bewusstsein aufgrund seiner persönlichen Frömmigkeit dafür geschärft, dass der Koran nicht nur ein durch stilles und rationales Lesen zu erschließendes Buch darstellt, sondern

74 Vgl. Abū Zayd (1994): Naqd; Abu Zaid (1996): Islam und Politik.

75 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking.

76 Vgl. Abu Zayd (2002): Everyday Life; Abu Zayd (2000): God and Man.

ein in seiner sinnlichen Ästhetik lebendiges Phänomen des kollektiven Erlebens ist.⁷⁷

In all diesen vier Publikationen sind Denkanstöße enthalten, die im Rahmen der formulierten Fragestellung evaluiert werden sollen. Allerdings verfolgt die vorliegende Arbeit eine andere Schwerpunkt- und Zielsetzung als Abū Zayd selbst: Während es ihm im Kern stets um die Begründung und Ausarbeitung eines sprachwissenschaftlich-hermeneutischen Zugangs zum Koran geht, richtet sich der Fokus dieser Arbeit auf die kommunikationsbezogenen Impulse, die er in seinen Schriften bereitstellt oder zumindest tangiert. Vom Panorama an Themen, die Abū Zayd bedient, ist folglich nur ein Bruchteil für diese Arbeit von Relevanz. Infolgedessen geht es nicht um eine Gesamtauswertung all seiner Werke, sondern um die Erschließung der für die Fragestellung entscheidenden Gesichtspunkte und die damit verbundene Neubewertung ideengeschichtlicher Aspekte. Im Zentrum dieser Arbeit stehen daher weder das bewegte Leben Abū Zayds⁷⁸ noch seine hermeneutische Theoretisierung, sondern seine kommunikationsbezogenen Sachargumente, die im Kontext der Debatte um eine theologische Anthropologie ausgewertet werden sollen.

Eine Fokussierung auf Abū Zayd ist dabei aus mehreren Gründen sinnvoll: Erstens fällt sein Name gleich mehrfach, wenn es um das Potential von Ansätzen geht, die für einen anthropologischen Zugang zur Theologie fruchtbar gemacht werden können.⁷⁹ Angesichts des Umstandes, dass theologische Anthropologie ein vergleichsweise junges Forschungsfeld darstellt, birgt er als zeitgenössischer Autor zweitens nicht die Gefahr, dass bei der Lektüre seinen Texten ahistorisches Gedankengut eingeschrieben wird.⁸⁰ Drittens stellt Abū Zayd eine Referenzfigur innerhalb der heutigen koranwissenschaftlichen Forschung dar, sodass seine Ideen sowohl von muslimischen Theologinnen und Theologen wie auch von Islamwissenschaftlerinnen und Islamwissenschaftlern in kritischer Reflexion rezipiert werden.⁸¹

77 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 28–29.

78 Zur Biographie Abū Zayds vgl. Abu Zaid (2006): Ein Leben; Schmid (2013): Islam im europäischen Haus, S. 202–210; Özsoy (2017): Pioniere, S. 36–37.

79 Vgl. Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 167, Anm. 3; Wild (2001): Mensch, Prophet und Gott, S. 9; Wild (2012): Concept of Man, S. 29–30, 36; Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 138.

80 Vgl. dazu Kapitel 2.1.1 dieser Arbeit.

81 Vgl. Neuwirth (2015): Die vielen Namen, S. 230; Şeker (2019): Koran als Rede und Text, S. 120–125; Işık (2015): Bedeutung des Gesandten, S. 186–197; Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation; Kermani (2015): Gott ist schön, S. 162–168.

Viertens ist er einer der ersten und wenigen Denker, der die koranische Offenbarung kommunikationstheoretisch reflektiert und erschlossen hat.⁸² Fünftens lassen sich in seinen Schriften drei bedeutsame Felder identifizieren, die eine gehaltvolle Bezugnahme zu jenen Problematisierungen, die im dritten Kapitel erarbeitet werden, zulassen: die koranische Offenbarung als Kommunikationsakt zwischen Gott und Mensch, die ihm zugeschriebene kontroverse These vom Koran als Menschenwort und die Rezitation als irdische Manifestation der göttlichen Präsenz. Dadurch ist nicht nur eine Kohärenz in Bezug auf die Gesamtarbeit gegeben, sondern auch eine Konsistenz der Ideen gewährleistet, da alle Themen aus der Feder eines Autors stammen oder zumindest angerissen werden. Gerade dieser Punkt der Gesamtkohäsion der Arbeit ist ausschlaggebend dafür, dass Abū Zayd der Vorzug vor allen anderen Autoren gegeben wird.

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Abū Zayd lag der Fokus bisher hauptsächlich auf dessen Koranhermeneutik. Diese wurde insbesondere unter dem Gesichtspunkt der Methodik wie auch der gesellschaftspolitischen Reformen als praktische Folgen ebendieses theoretisch-methodischen Zugangs diskutiert.⁸³ Darüber hinaus wurde sein Ansatz auch innerhalb humanistischer Diskurse erörtert, insofern Abū Zayd selbst seine Koranhermeneutik als humanistisch bezeichnet hat.⁸⁴ Die Bedeutung dieser Zuordnung und Denomination wurde jedoch unterschiedlich beurteilt: So wurde etwa darauf hingewiesen, dass es sich hierbei nicht um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der epochalen Bildungsbewegung und Denkströmung handle, die einen Umbruch von der mittelalterlichen Deutungshoheit der Theologie hin zur neuzeitlichen Philosophie mit Fokus auf Natur und Mensch impliziert. Vielmehr sei Abū Zayds Begriffsverwendung auf die institutionelle Namensgebung seines Lehrstuhls, des Ibn-Rushd-Lehrstuhls für Humanismus und Islam an der Universität Utrecht, zurückzuführen, den er von 2004 bis zu seinem Ableben 2010 bekleidet hat.⁸⁵ Für andere wiederum gilt Abū Zayds Ansatz gerade deshalb als humanistisch, weil er einen Zugang zum Koran anbietet, der einerseits auf das menschliche Potential für das Verständnis von Offenbarung setzt und

82 Vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 103–104.

83 Vgl. Şeker (2019): *Koran als Rede und Text*; Behr (2018): *Koranauslegung*; Özsoy (2017): *Pioniere*; Völker (2017): *Qur'an and Reform*; Thielmann (2003): *Naşr Ḥāmid Abū Zayd*; Salman (2017): *L'islam politique*.

84 Vgl. Heimbach-Steins/Wielandt (Hrsg.) (2008): *Was ist Humanität*; Reichmuth et al. (Hrsg.) (2012): *Humanism*; Leirvik (2020): *Islamic Humanism*.

85 Vgl. Abu Zaid (2008): *Gottes Menschenwort*, S. 14.

andererseits die menschlichen Bedingungen von Offenbarung mitberücksichtigt.⁸⁶ Ebenso ließe sich sein Interesse an einer Deutung des Korans im Einklang mit den Menschenrechten als humanistisches Bestreben deuten.⁸⁷ Trotz solch divergierender Ansichten besteht Einigkeit darüber, dass Abū Zayd in seinen Werken deutlich den Drang nach einer stärkeren Betonung des Menschen im islamischen Denken zum Ausdruck bringt. Dieser wegweisende Impuls soll nun für die vorliegende Arbeit nicht bereits mit dem normativ aufgeladenen Adjektiv „humanistisch“ taxiert, sondern wertneutraler zunächst als ein Bedürfnis und Anliegen gewürdigt werden, das auch die theologische Anthropologie verfolgt.⁸⁸ Durch diese spezifische Zielsetzung werden die wissenschaftlichen Ergründungen seines Offenbarungsmodells, die bisher überwiegend in einer am Humanismus orientierten sprach- und literaturwissenschaftlichen Methodenreflexion eingebettet erfolgten, folglich um eine neue Dimension erweitert.

1.6 Ein roter Faden: Zum Aufbau dieses Buches

Will man sich inhaltlich an der Erforschung des Feldes theologische Anthropologie im Islam beteiligen, müssen zunächst die Grenzen des Feldes abgesteckt und Unklarheiten problematisiert werden. Deshalb beginnt diese Arbeit in Teil I, Kapitel 2 mit einer kurzen Einführung in die historische Genese des Begriffs Anthropologie sowie des entsprechenden Forschungsfeldes, um zu verdeutlichen, mit welchen Dilemmata anthropologische Fragestellungen konfrontiert sind. Hierfür wählt die vorliegende Arbeit statt einer lückenlosen begriffs- und fachgeschichtlichen Darstellung einen problemzentrierten Zugang, indem sie basale Kernfragen und Problemstellungen auf der Ebene des Begriffs, der Disziplin und des Untersuchungsgegenstandes erörtert. Darauf folgend soll es darum gehen, das Verhältnis des Begriffspaars Anthropologie und Islam in seinen Grundzügen zu skizzieren. Dies dient dazu, allfällige Vorprägungen des Begriffs und des Feldes zu kontextualisieren und Abgrenzungen im Sinne der Fragestellung vorzunehmen. Besonderes Augenmerk wird dabei jenen Diskursen geschenkt, die unter der Bezeichnung „Islamische Anthropologie“ sowie „Anthropologie

86 Vgl. Völker (2015): Two Accounts, S. 271, 284; Leirvik (2020): Islamic Humanism, S. 95–100.

87 Vgl. Leirvik (2020): Islamic Humanism, S. 95–100.

88 Vgl. dazu Kapitel 2.2.4 dieser Arbeit.

des Islams“ Eingang in die Literatur gefunden haben. Ergänzend dazu wird ein Blick auf den Humanismus als thematisch benachbartes Feld geworfen, das sachliche Überschneidungen mit der theologischen Anthropologie aufweist, ohne jedoch gänzlich in dieser aufzugehen.⁸⁹ Diese Thematisierung ist aufgrund häufiger Gleichstellungen und Verwechslungen insofern relevant, als sie erörtert, inwiefern anthropologische und humanistische Ansätze deckungsgleich sind.

Danach werden in Kapitel 3 jene Ansätze analysiert, die sich explizit mit einer theologischen Anthropologie im Islam befassen. Angesichts des Gewichts, die ein solches Schlagwort in sich trägt, gilt es hier zunächst zu klären, was überhaupt gemeint ist, wenn von einer islamisch geprägten theologischen Anthropologie gesprochen wird. Was auf den ersten Blick trivial klingen mag, ist ein notwendiger erster Schritt, der bisher in den meisten Arbeiten nicht unternommen wurde. Ausgehend von einigen einschlägigen Werken werden dabei zuerst Sachargumente jener Positionen herausgearbeitet, die einer theologischen Anthropologie im Islam kritisch bis negierend gegenüberstehen. Anschließend werden jene Ansätze analysiert, die der theologischen Anthropologie im Islam affirmativ gegenüberstehen. Dazu gehören zum einen Arbeiten, die durch eine Anbindung an historische und thematische Diskurse sich an der Debatte beteiligen. Zum anderen sind dies Entwürfe, die programmatisch die Notwendigkeit einer theologischen Anthropologie zu begründen versuchen. In einer methodischen Doppelbewegung werden dabei sowohl bestehende Positionen diskurskritisch analysiert als auch eigene systematisch-theologische Argumente entwickelt.⁹⁰ Damit leistet Teil I in komprimierter Form nicht nur jene längst überfällige Sondierung des Feldes für die Islamisch-theologischen Studien, sondern auch deren Problematisierung. Durch die erbrachten Analysen wird darüber hinaus auch ein Versuch der Klassifizierung ermöglicht. Damit schafft die vorliegende Arbeit erstmalig einen Überblick über das so verwinkelte Feld und bietet dadurch eine fundierte Diskussionsgrundlage für künftige Forschungsvorhaben und Weiterentwicklungen.

Teil II stellt eine solche Weiterentwicklung in exemplarischer Weise dar, indem er systematisch einen in Teil I identifizierten Forschungsstrang als Erweiterung der bisher gängigen Forschungspraxis vertieft. Ausgehend von

89 Für Bezüge zwischen Humanismus und theologischer Anthropologie vgl. Hampe (1999): *Anthropologie*, S. 521; Lahbabi (2011): *Mensch*, S. 35, 58; Khorchide (2010): *Humanistische Qur'anhermeneutik*.

90 Vgl. dazu auch Kapitel 1.3 dieser Arbeit.

einer als Kommunikation verstandenen Offenbarung wird anhand eines zeitgenössischen Denkers, des bereits vorgestellten Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010), das Potential für die Fundierung einer theologischen Anthropologie aus offenbarungstheologischer Perspektive diskutiert. Dabei werden drei charakteristische Aspekte seines Wirkens ausgewählt, um deren Eignung für die Grundlegung einer theologischen Anthropologie kritisch zu prüfen: seine Reflexion zur Offenbarung als Kommunikation, seine polarisierende These zum Status des Gotteswort als menschlicher Text sowie die Rezitation als bewahrte Rede Gottes im Munde des Menschen.⁹¹ Innerhalb dieser thematischen Schwerpunkte, die je ein eigenes Kapitel (4–6) einnehmen, werden jene Aspekte und Ideen aufgegriffen, die Erkenntnisse zum Aufeinanderwirken von Theologie und Anthropologie zulassen. Da es hierbei um systematische Argumente und nicht um die Person Abū Zayd an sich geht, erlaubt sich diese Arbeit im Dienste der Zielsetzung allfällige Inkonssequenzen wo nötig mit entsprechenden Hinweisen zu glätten. Ausgehend von einer Würdigung und Kritik werden alsdann jeweils im Anschluss an alle drei thematischen Kapitel Erträge und Impulse für eine theologische Anthropologie festgehalten. Entsprechend folgt auch dieser Teil der Arbeit einer methodischen Doppelbewegung, indem er textorientiert die Position Abū Zayds darstellt, evaluiert und schließlich auf die theologische Anthropologie bezieht, um sachbezogene, systematische Argumente zu entwickeln, die sich vom Autor abkoppeln lassen.

Zum Abschluss werden in Teil III die vorausgegangenen Teile in einer Argumentationsverkettung und mit systematischem Blick auf die Forschungsfrage ausgewertet und zusammengeführt. Basierend auf den Einsichten aus den Teilen I und II werden die Erkenntnisse mit Blick auf die theologische Anthropologie anhand von Kernfragen aufbereitet. Auf diese Weise erhofft sich diese Arbeit, Anstöße für die gegenwärtig anstehende Konzeption einer theologischen Anthropologie wie auch für eine Etablierung Islamisch-theologischer Studien zu leisten. Sie versteht sich dabei ausdrücklich nicht als Zurückweisung bisheriger Konzeptionen, sondern als deren Ergänzung.

Zu guter Letzt sei darauf hingewiesen, dass zugunsten des Leseflusses wo immer möglich bekannte Begriffe wie etwa Koran ohne Umschrift wiedergegeben werden. Dies gilt unter Vorbehalt jener Stellen, denen ein spezifisches Verständnis eines Begriffs – z. B. *qurʾān* zur Betonung einer spezi-

91 Vgl. dazu auch Kapitel 3.4 dieser Arbeit.

fisch mündlichen Dimension⁹² – zugrunde liegt. Wo eine eingedeutschte Wiedergabe aus systematischen oder programmatischen Gründen nicht sinnvoll erscheint, werden die Begriffe nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) transliteriert. Auf die Transliteration muslimischer Namen wird dann verzichtet, wenn die betreffende Person lediglich in einer europäischen Sprache publiziert hat. Trotz Sensibilität für eine geschlechtergerechte Sprache wurde des einfacheren Leseflusses halber weitgehend darauf verzichtet, beide Geschlechter explizit zu nennen. Wo die männliche Form steht, ist die weibliche – sofern theologiegeschichtlich zutreffend – selbstverständlich mitgedacht. Die deutsche Wiedergabe von Koranstellen folgt der Übersetzung von Ahmad Milad Karimi aus dem Jahr 2009.⁹³ Dabei handelt es sich um eine der wenigen Übersetzungen in deutscher Sprache, die von einem muslimischen Theologen angefertigt wurde und dabei auch die ästhetische-poetische Dimension des Korans mitberücksichtigt.

92 Vgl. Kapitel 5.3 und 6 dieser Arbeit.

93 Vgl. Karimi (2009): Koran.

