

Teil I:
Theologische Anthropologie im Islam – Sondierung
und Problematisierung

2 Theologie, Anthropologie und Islam – kontroverse Ansprüche im Widerstreit?

Um überhaupt über eine theologische Anthropologie im Islam reflektieren zu können, müssen vorgängig einige Grundlagen geschaffen werden, die mitunter die Begriffsbedeutung und -verwendung wie auch die damit einhergehenden inhaltlichen Prägungen betreffen. Denn heutzutage ist der Begriff Anthropologie nicht nur als Bezeichnung einer eigenständigen universitären Disziplin – meist jedoch spezifischer unter dem Namen Sozial-, allenfalls auch Kulturanthropologie – gängig, sondern es verfügt nahezu jede Fachdisziplin über einen anthropologischen Teilbereich. So gibt es unter anderem eine biologische, psychologische, medizinische, forensische, aber auch eine historische, philosophische, pädagogische und theologische Anthropologie, die sich heutzutage auf unterschiedliche Fakultäten und Lehrstühle verteilen. Gleichwohl sind anthropologische Dimensionen auch in Forschungsbereichen wie etwa der Neurobiologie oder Ethik präsent, ohne dass diese die Bezeichnung Anthropologie begrifflich im Titel tragen. Teildisziplinen wie diese stellen naturwissenschaftliche, sozialwissenschaftliche, geisteswissenschaftliche oder Mischformen der Anthropologie dar und bauen teils aufeinander auf, stehen teils isoliert nebeneinander, nehmen teils Bezug aufeinander oder stehen sich teils diametral gegenüber. Sie alle erheben Anspruch auf Teilhabe am anthropologischen Fachdiskurs und konkurrieren damit um die Kontur des Feldes. Da angesichts der je fachspezifischen Fragestellungen, Zielsetzungen und vielfältigen methodologischen Zugänge keine Einigung hinsichtlich einer systematischen Begriffsdefinition erzielt werden konnte, kann von einer Anthropologie im Singular schlichtweg gar nicht die Rede sein. Dies gilt gleichermaßen fachübergreifend wie auch fachintern.

Angesichts dieser Bandbreite und Komplexität des Diskursfeldes ist es angebracht, zu Beginn der Arbeit problemzentriert jene Herausforderungen zu beleuchten, die sich für anthropologische Arbeiten auf der Ebene des Begriffs, der Disziplin und des Untersuchungsgegenstandes stellen. Im Anschluss daran widmet sich das Kapitel spezifischer dem Aufeinandertreffen von Anthropologie und Islam, indem es in notwendiger Kürze die groben Entwicklungslinien dieser Begegnung nachzeichnet. Dieser Schritt ist insofern wichtig, als er wesentliche Formationen und Tendenzen innerhalb

des Feldes aufzeigt, die wiederum zu einer präziseren Verortung des hier zugrundeliegenden Forschungsvorhabens beitragen. Der Fokus liegt hierbei zunächst auf zwei Betrachtungsweisen, denen man im Diskurs unter den Bezeichnungen „Islamische Anthropologie“ und „Anthropologie des Islams“ zwangsläufig begegnet. In Ergänzung dazu wird abschließend ein kursorischer Blick auf den Humanismus als thematisch benachbartes Feld geworfen, um allfällige Parallelen und Grenzen wahrzunehmen.

2.1 Anthropologische Fragestellungen – ein problemorientierter Zugang

Seinen altgriechischen Wortbestandteilen nach setzt sich Anthropologie aus *anthropos* für „Mensch“ und *logos* für „(vernünftige) Rede, Lehre, Wissenschaft“ zusammen und wird für gewöhnlich als Wissenschaft oder Lehre vom Menschen definiert.⁹⁴ In einem engeren Sinn bezeichnet der Begriff das begründete und systematisierte Wissen über den Menschen, in einem breiteren Sinne jedoch wird alles Nachdenken über den Menschen darunter gefasst.⁹⁵ Spezifischere Definitionen, die über das Verständnis von Anthropologie als wissenschaftlich begründete Lehre vom Menschen hinausgehen, finden sich – wenn überhaupt – nur fachintern. So weisen nicht nur Biologie, Geschichte, Philosophie und Pädagogik je unterschiedliche Vorstellungen von Anthropologie auf, die teilweise auf divergierenden Prämissen, Methoden, Perspektiven und Funktionszuschreibungen fußen, sondern auch innerhalb dieser einzelnen Fachdisziplinen konkurrieren teilweise unterschiedliche Anschauungen miteinander.

An fächerübergreifenden Auffassungen mangelt es aufgrund verschiedener Faktoren: In den letzten Jahrzehnten ist das Wissen über den Menschen so exponentiell gestiegen, dass eine integrative Zusammenführung der divergierenden Forschungsrichtungen, Fragestellungen und Wissensbestände in weite Ferne gerückt ist. Eine solche würde eine Systematisierungsleistung voraussetzen, die angesichts der natur-, sozial- und geisteswissenschaftlichen Deutungsvielfalt, des methodischen und thematischen Pluralismus, des zunehmend überbordenden Materialumfangs und dessen erschwerter sachgerechter Beurteilung nicht mehr erbracht werden kann.⁹⁶ Das ist

94 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 41; Oelmüller/Dölle-Oelmüller (1996): Grundkurs, S. 1; Hampe (1999): Anthropologie, S. 521.

95 Vgl. Thies (2013): Einführung, S. 12.

96 Vgl. Bohlken/Thies (2009): Einleitung, S. VII.

nicht zuletzt deshalb der Fall, weil ein klarer, gemeinsamer Gesichtspunkt fehlt, von dem aus alle Erkenntnisse beleuchtet und evaluiert werden könnten. So stellen Handbücher über Anthropologie längst keine Enzyklopädien mehr dar, die das lexikalische Wissen über den Menschen bündeln, sondern geben vielmehr ein Panorama an – teilweise einander entgegengesetzten – Erkenntnissen wieder.⁹⁷ Unter solchen Voraussetzungen lässt sich weder ein Gesamtbild der Anthropologie noch eines vom Menschen erstellen. Wie kaum eine andere Wissenschaft kämpft die Anthropologie mit Identitätsproblemen, die verschiedene Ebenen und Tiefendimensionen betreffen. Dieses Kapitel ist deshalb darauf bedacht, jene Faktoren zu problematisieren, die am Anfang einer jeden Auseinandersetzung mit Anthropologie stehen, und daraus Konsequenzen für die vorliegende Arbeit abzuleiten. Das Ziel ist folglich nicht eine historische Gesamtdarstellung, sondern die Gewinnung eines systematischen Profils, das als wissenschaftliche Diskussionsgrundlage für die Erarbeitung einer theologischen Anthropologie im Islam gelegt werden kann.

2.1.1 Problemfeld Begriff – Anthropologie avant la lettre?

Obwohl sich der Begriff Anthropologie aus altgriechischen Wortbestandteilen zusammensetzt, ist sein heutiger Gebrauch im Sinne einer Wissenschaft über den Menschen nicht antiken Ursprungs. In der klassischen Literatur der Antike findet sich lediglich das entsprechende Verb dazu, allerdings demonstrieren die wenigen Wortbelege dort eine andere Bedeutung, die in Richtung Geschwätz oder Tratsch über andere Menschen geht.⁹⁸ Andere frühe Nennungen – insbesondere in Schriften von Kirchenvätern – konnotieren hingegen eine theologische Rahmung. Dort wird der Begriff verwendet, um die Attribuierung Gottes mittels menschlicher Eigenheiten und Eigenschaften zu umschreiben. Erst als diese Bedeutung allmählich durch das Konkurrenzwort Anthropomorphismus übernommen wurde, verlor der Begriff seine theologische Bedeutung und erfuhr eine semantische Neuaufladung.⁹⁹ Begriffsgeschichtlich betrachtet stellt Anthropologie einen Neologismus aus dem 16. Jahrhundert dar, der sich erstmals in einer Schrift

97 Stellvertretend vgl. Pleger (2017): Handbuch der Anthropologie; Bohlken/Thies (Hrsg.) (2009): Handbuch Anthropologie.

98 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 43.

99 Vgl. Marquard (1971): Anthropologie, S. 362–363.

des deutschen Philosophen, Theologen und Arztes Magnus Hundt aus dem Jahr 1501 nachweisen lässt, in der er den Leib-Seele-Dualismus vor dem Hintergrund der Metaphysik thematisiert.¹⁰⁰ Zur Festigung des Begriffs im Sinne eines wissenschaftlichen Arbeitsfeldes trug dann insbesondere ein Werk des deutschen Philosophen Otto Casmann aus dem Jahr 1594 bei, in dem er Anthropologie als *doctrina humanae naturae* definiert und dadurch die Loslösung von der Metaphysik einleitete.¹⁰¹

Hinsichtlich der Begriffsverwendung stehen sich in der Literatur nun paradigmatisch zwei konträre Ansichten gegenüber: Auf der einen Seite wird für eine enge Begriffsführung plädiert, die sich strikt an der Wissenschafts- und Begriffsgeschichte orientiert und Anthropologie entsprechend als neuzeitliches Phänomen behandelt. Erst mit dem Auftauchen des Begriffs im 16. Jahrhundert, der Herausbildung als eigenständiges Arbeitsfeld und der spezifischen Behandlung der Thematik unter neuzeitlichen Prämissen könne von Anthropologie im eigentlichen Sinne die Rede sein. Dem gegenüber vertritt die andere Seite die Ansicht, dass Anthropologie schlechthin für die Reflexion über den Menschen stehe. Damit gehört sie von Anbeginn zu den Themen des menschlichen Nachdenkens, da der Mensch seit jeher nach seinem eigenen Wesen fragt. Entsprechend stünden neuzeitliche Entwürfe in einer gedanklichen Kontinuität zu vorneuzeitlichen Ansätzen.¹⁰²

Beide Ansichten weisen Vor- und Nachteile auf. Für eine breite Begriffsführung spricht, dass Anthropologie wenn nicht dem Begriff, dann doch der Sache nach bis weit in die Vergangenheit zurückreicht. Bereits in der Frühzeit finden sich Belege dafür: Die berühmte Inschrift „Erkenne dich selbst!“ am Apollotempel von Delphi, Platons in Dialogform verfasster Mythos *Protagoras*, der von der Lehrbarkeit einer tugendhaften Ethik handelt, oder auch biblische Erzählungen etwa von der Schöpfung sind anschauliche Beispiele hierfür. Sie stellen teils versteckte Formen einer Auseinandersetzung mit anthropologischen Kernfragen dar und zeigen sich bisweilen in diverser Gestalt: in Mythos, Tanz, Theater und Dichtung, in Kunst,

100 Vgl. Hundt (1501): *Antropologium*; Bauer (2012/2013): *Was ist der Mensch*, S. 441–444.

101 Vgl. Casmann (1594): *Psychologia anthropologica*; Honnefelder (1993): *Anthropologie*, S. 722; Schoberth (2006): *Einführung*, S. 42–44.

102 Vgl. Hartung (2008): *Philosophische Anthropologie*, S. 9–11; Schoberth (2006): *Einführung*, S. 36–37; Marquard (1971): *Anthropologie*, S. 362; Plessner (1957): *Anthropologie*, S. 410–411.

Kultur, Religion und Gesellschaftsordnungen.¹⁰³ Sie alle enthalten zumindest implizite Deutungen über den Menschen, ohne sich dabei an bestimmten Terminologien oder Wissensformen zu orientieren oder zwingend auf Sprache als Bewältigungsmittel zurückzugreifen. Aus diesem Blickwinkel erscheinen daher jene Ansprüche, die den Beginn der Beschäftigung mit anthropologischen Grundfragen mit der Herausbildung einer mit dem Namen Anthropologie gekennzeichneten Wissenschaftsdisziplin gleichsetzen, problematisch. Denn solche Gleichsetzungen implizieren nicht nur eine Abwertung vorneuzeitlicher Einsichten und Wissensbestände, sondern überhöhen tendenziell auch die Wissenschaft als adäquateste Form, die menschliche Wirklichkeit zu beschreiben und zu erfassen.¹⁰⁴ Ein weites Begriffsverständnis hat folglich den Vorteil, dass es nicht bereits im Ansatz bestimmte Dimensionen, Fragen, Deutungen und Wissensformen als unzulässig deklariert und im Keim erstickt. Diese Offenheit des Begriffs aber stellt gleichzeitig den gewichtigsten Nachteil dar, da zum einen eine Präzisierung und Abgrenzung so enorm erschwert wird. Wenn nun nahezu jedes Reden über den Menschen bereits das Attribut anthropologisch beanspruchen kann, erwächst das Problem einer kaum zu bewältigenden Menge an Themen, angrenzenden Fragen und Materialquellen. Zum anderen ignoriert eine anachronistische Rückkoppelung, welche die begriffsgeschichtlichen Wurzeln völlig übergeht, dass Begriffen durch ihre Genese eigene, teils spezifische Prämissen und methodische Aushandlungen anhaften.¹⁰⁵

Demgegenüber liegt der Vorteil einer begriffsgebundenen Begrenzung in einer klareren historischen Verortung. Wissenschaftsgeschichtlich wurde Ende des 16. Jahrhunderts eine Loslösung der Anthropologie aus einer allgemeinen, theologisch und philosophisch orientierten Metaphysik hin zu einer resp. mehreren eigenständigen Teildisziplinen eingeleitet.¹⁰⁶ Metaphysik kann dabei verstanden werden als Sammelbegriff für verschiedene philosophische Theorien, die in ihrer theoretischen Ausrichtung beabsichtigen, einen umfassenden Erklärungsansatz für Prinzipien und Grund-

103 Vgl. Oelmüller/Dölle-Oelmüller (1996): Grundkurs, S. 16; Wissmann (2010): Mensch, S. 458.

104 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 29–31; Oelmüller/Dölle-Oelmüller (1996): Grundkurs, S. 16.

105 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 36–38; Hofmeiser (1986): Anthropologie, S. 166–167; Marquard (1971): Anthropologie, S. 363–364.

106 Vgl. Hofmeiser (1986): Anthropologie, S. 166–167; Marquard (1971): Anthropologie, S. 363–364.

strukturen der Wirklichkeit zu bieten.¹⁰⁷ Im Zentrum steht daher nicht eine konkrete Wirklichkeit in ihrer faktischen Konstituiertheit, sondern deren Voraussetzungen, Fundamente und Ursachen. Insofern diese grundlegenden Strukturprinzipien mit dem Sein als kleinste Einheit der Wirklichkeit zusammenhängen, sind Metaphysik und Ontologie als Lehre vom Sein und Seienden eng miteinander verflochten.¹⁰⁸ Mit der inhaltlichen Emanzipation erfuhr die Anthropologie nun eine spezifisch neuzeitliche Wendung, wodurch an die Stelle der metaphysischen Verfasstheit der Welt nun die Natur als Legitimationsquelle und Begründungsinstanz trat und zum Bezugspunkt der anthropologischen Definition des Menschen wurde.¹⁰⁹ Eine platte Identifikation von „anthropologisch“ mit „auf den Menschen bezogen“ übersieht folglich die Konnotation eines kritischen Gegenprogramms zu nicht-empirischen Deutungen.¹¹⁰ Ein historisches Bewusstsein über solche Prämissen und Paradigmenwechsel beugt entsprechend der Gefahr vor, Aussagen aus weit auseinander liegenden Epochen – und damit divergierenden Welt- und Wissenschaftsauffassungen – unbedacht zusammenführen zu wollen. Gleichzeitig hat ein begriffsgebundener Zugang den Nachteil, all jene – selbst nach dem 16. Jahrhundert publizierten – Ansätze und Darstellungsformen auszuschließen, die begrifflich nicht mit Anthropologie operieren, inhaltlich aber sehr wohl anthropologische Sachverhalte behandeln.¹¹¹ Mit einer terminologischen Engführung würden zudem jene Sprachräume ausgeschlossen, die historisch ein anderes Verständnis von Anthropologie entwickelt haben und infolgedessen denselben Gegenstand unter anderen Schlagwörtern verhandeln. Entsprechend birgt die alleinige Orientierung an Terminologien die Gefahr, eine womöglich unzutreffende historische, ideengeschichtliche und sprachliche Zäsur zu konstruieren.¹¹² Dies gilt es insbesondere im Kontext islamisch-theologischer Entwürfe einer Anthropologie im Hinterkopf zu behalten.

Angesichts dieses Spannungsfeldes, der systematischen Ausrichtung der Forschungsfrage und der notwendig vorzunehmenden Beschränkungen er-

107 Vgl. Dürnberger (2021): Metaphysik, S. III.

108 Vgl. Dürnberger (2021): Metaphysik, S. III–112.

109 Vgl. Hofmeiser (1986): Anthropologie, S. 166–167; Marquard (1971): Anthropologie, S. 363–365; Schoberth (2006): Einführung, S. 45–46.

110 Vgl. Greshake (1993): Anthropologie, S. 727.

111 Nach solchen Kriterien würde, um nur ein Beispiel zu nennen, etwa David Humes *A Treatise on Human Nature*, das erstmals 1739/1740 erschien, durch die Engmaschigkeit aus dem Raster fallen; vgl. Hume (2010): *Treatise*.

112 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 36–39.

folgt der Einstieg in diese Arbeit zunächst über einen begriffsbezogenen Zugang, der im Sinne eines Türöffners für das Feld fungiert. Darauf aufbauend ist dann zu reflektieren, ob den jeweiligen Verwendungen eine begriffsgeschichtlich oder sachgeschichtlich orientierte Argumentation zugrunde liegt. Da die Arbeit darauf abzielt, eine offenbarungstheologische Begründbarkeit von theologischer Anthropologie systematisch herzuleiten, können die Klärung und Verwendung des Anthropologiebegriffs dieser Arbeit nicht vorangestellt werden, sondern sind elementare Aufgaben von ihr.¹¹³ Ob und inwiefern also der Anthropologiebegriff innerhalb der muslimischen Tradition gebraucht und verankert werden kann, ist folglich erst zum Abschluss adäquat zu beurteilen.¹¹⁴

2.1.2 Problemfeld Disziplin – (k)ein Anspruch für die Theologie?

In ihren Anfängen erfuhr die Anthropologie durch die Loslösung von der Metaphysik und die zunehmende Kritik an vermeintlich philosophisch-theologischen Spekulationen eine naturwissenschaftliche Prägung, die eine systematische Ausarbeitung der Empirie und der objektiven Erfassbarkeit des Menschen anstrebte.¹¹⁵ Sie differenzierte sich jedoch im Geschichtsverlauf immer stärker inhaltlich und institutionell aus: Als eine der ersten Teildisziplinen formierte sich Mitte des 19. Jahrhunderts eine biologische Anthropologie, welche die leibliche Verfasstheit des Menschen unter evolutionsbiologischen Gesichtspunkten zu ihrem Gegenstand erklärte. In den 1920er Jahren bildete sich dann – mitunter in Reaktion darauf – eine philosophische Anthropologie heraus, die mittels eines naturphilosophischen Ansatzes die Debatte um den Faktor Kultur ergänzte und vom Individuum abstrahierend nach übergreifenden Mustern suchte. Als aufgrund offensichtlicher Kulturunterschiede die postulierten menschenübergreifenden Muster immer mehr ins Wanken gerieten, institutionalisierte sich in den 1960ern eine Kultur- und Sozialanthropologie, die sich auf die – durch die Eingebundenheit in verschiedene Gesellschaftsformen und Sozialstrukturen bedingten – Unterschiede fokussierte. Sie erklärte nun vielmehr *ethnos* zu ihrem Gegenstand, was sich fachgeschichtlich darin spiegelt, dass sie

113 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 41.

114 Vgl. dazu Kapitel 7.1.3 dieser Arbeit.

115 Vgl. Honnfelder (1993): Anthropologie, S. 722–723; Hampe (1999): Anthropologie, S. 522.

im deutschsprachigen Raum den Namen Völkerkunde und später dann Ethnologie trug, bevor sie in Anbindung an angelsächsische Diskurse die Bezeichnung Kultur- oder Sozialanthropologie annahm. Ende der 1980er Jahre erstarkte schließlich die historische Anthropologie, die ausgehend von einem diachronen Zugriff die Differenzen im historischen Zeitverlauf betonte und den Wandel sämtlicher Lebensgestaltungsformen hervorhob, wodurch ein in sich geschlossenes Menschenbild kategorisch infrage gestellt wurde.¹¹⁶

Obschon dieser Querschnitt durch die Geschichte sicherlich keine genealogische Abfolge darstellt, zeigt er doch einen Teil der Kritikpunkte, die jeweils für die Entstehung neuer Zugangsweisen und komplementärer Bereiche entscheidend war. Darüber hinaus veranschaulicht er beispielhaft den Streit um die disziplinäre Zuständigkeit, in dem um die Deutungshoheit über den und die Menschen – oftmals auch in höchst polemischer Weise – gerungen wurde. In welcher Form, mit welchen Schwerpunkten, Epistemologien und methodischen Zugängen sich die Anthropologien schließlich etablierten, hing stark von wissenschaftstheoretischen, sprachlich-kulturellen und zeitlichen Faktoren ab.¹¹⁷ Aufgrund unterschiedlicher methodisch und epistemologisch bedingter disziplinärer Unterschiede ist es bis dato noch zu keiner Übereinkunft für eine systematische Definition von Anthropologie gekommen, die über das Verständnis von einer wissenschaftlich begründeten Lehre über den und die Menschen hinausreichen würde.

Im Gegensatz zu jenen Anthropologien, die sich an empirischen Methoden orientierten, gestaltete sich die Situation für theologische Entwürfe deutlich schwieriger. So wurden nicht nur deren Zugangsweisen und Bezugshorizonte fundamental infrage gestellt, sondern seit dem Erstarken der Evolutionsbiologie auch deren Relevanz im Wissenschaftsdiskurs wie auch im gesellschaftlichen Leben oftmals als gering oder vernachlässigbar eingestuft, sodass sich die theologisch ausgerichtete Anthropologie ihre Daseinsberechtigung im Feld erkämpfen musste.¹¹⁸ Theologische Anthropologie steht damit vor einem erhöhten Rechtfertigungsdruck gegenüber anderen Disziplinen und muss so ihre Relevanz und ihre Herangehenswei-

116 Vgl. Meyer/Owzar (2011): Einleitung, S. 7–10; Schoberth (2006): Einführung, S. 52–56, 74–76; Hofmeiser (1986): Anthropologie, S. 166–168; Marquard (1971): Anthropologie, S. 363–365.

117 Für einige Beispiele vgl. Thies (2013): Einführung, S. 12–15.

118 Vgl. Oelmüller/Dölle-Oelmüller (1996): Grundkurs; S. 29–31.

sen legitimieren. Denn aufgrund des historisch bedingten Übergewichts der empirischen Prägung war das europäische Denken lange Zeit von einer tendenziellen Gegensätzlichkeit von Theologie und Anthropologie überzeugt, die von beiden Seiten gleichermaßen postuliert wurde. Dies lag zum einen daran, dass der Theologie durch die Loslösung der Anthropologie von der Metaphysik eine wichtige Bezugsgröße in ihrer Argumentation strittig gemacht wurde. So wurde sie als spekulative Wissenschaft deklassiert, die nicht zu objektiven, sondern nur zu subjektiven Einsichten gelangen könne.¹¹⁹ Zum anderen wurde eine klare und zugleich diametrale Arbeitsteilung suggeriert, die eine Unterscheidung von Theologie und Anthropologie anhand ihres primären Untersuchungsobjekts Gott respektive Mensch proklamierte.

Gegen solche kategorischen Ausschlüsse setzte sich die theologische Anthropologie mit stichhaltigen Argumenten entschieden zur Wehr.¹²⁰ Insofern das menschliche Leben in sich plural ist, bleibt auch die Anthropologie notwendig vielseitig, wodurch jede Zuspitzung auf *eine* Zugangsweise eine Reduktion darstellt und die dahinterliegende Theorie ideologisch werden lässt.¹²¹ Gerade angesichts dessen, dass jede Anthropologie eine eigene Bezugsgröße hat – sei dies nun Natur, Kultur, Geschichte oder Gesellschaft –, erscheint es gerechtfertigt, auch eine transzendental verbürgte Macht als eine solche zugrunde zu legen und als *eine* – gleichzeitig für viele Menschen existentielle – Option der Selbstsicht zu reflektieren. Darüber hinaus birgt eine strikte Trennung zwischen einem erkennenden Subjekt und einem zu erforschenden Objekt, wie sie in manchen naturwissenschaftlichen Ansätzen praktiziert wird, die Gefahr, Vorannahmen nicht mehr zu reflektieren.¹²² Denn diese sind stets auf einer erkenntnistheoretischen und damit theoretisch-philosophischen Metaebene angesiedelt, weshalb sie vom

119 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 12–13.

120 Stellvertretend vgl. zum einen Langenfeld/Lerch (2018): Theologische Anthropologie, S. 15–72, die einen Antwortversuch auf spätmoderne Herausforderungen, darunter Anfragen aus systemtheoretischer, interaktionistischer, psychoanalytischer, kognitionswissenschaftlicher und naturalistisch-metaphysischer Perspektive, geben und in ihrer ökumenischen Ausrichtung auch Referenzpunkte für nicht-christliche Religionen bieten. Zum anderen vgl. Thies (2013): Einführung, S. 18–32, der aus einer philosophischen Warte heraus eine Kritik an der Kritik der Metaphysik, der Normativität, des Konservatismus sowie des Objektivismus formuliert, die theologisch ebenfalls als Argumente geltend gemacht werden können.

121 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 15.

122 Vgl. Hartung (2008): Philosophische Anthropologie, S. 11–12; Thies (2013): Einführung, S. 10.

metaphysischen Rahmen auch nicht gänzlich losgelöst werden können.¹²³ Aus einer solchen Betrachtungsweise heraus stellen alle anthropologischen Antwortversuche keine faktischen Informationen dar, sondern besitzen einen hermeneutischen Charakter, da sie Daten im Kontext des menschlichen Denkens und Handelns einen Sinn verleihen.¹²⁴ Die illusorische Vorstellung einer objektiven Betrachtungsweise des Menschen von außen übersieht zudem, dass jede Anthropologie ihre Relevanz aus der Frage nach der Bestimmung des *eigenen* Lebens bezieht und davon lebt, eine *Selbstreflexion*, also eine Reflexion von innen zu sein.¹²⁵

Nichtsdestotrotz kann die Kritik an der Metaphysik als Kritik an apologetischen Arbeitsweisen, a priori gesetzten Annahmen und methodisch hinterfragbaren Rückgriffen von der Theologie positiv rezipiert werden, um sich die Wichtigkeit der Verwendung intersubjektiv nachvollziehbarer Methoden, rationaler Argumente und epistemologischer Reflexion präsent zu halten. Ihre Diskursfähigkeit stellt die theologische Anthropologie nicht unter Beweis, indem sie aktuell Plausibles übernimmt und ihre eigenen Grundsätze über Bord wirft, sondern indem sie zeigt, dass sie in der Lage ist, ihr fremde Perspektiven angemessen wahrzunehmen und ihre eigene kritisch zu reflektieren. Dazu gehört neben der Kompetenz, im Diskurs mit anderen intersubjektiv nachvollziehbaren Begründungen zu offerieren, auch die Einsicht, die Reichweite, die Grenzen und die Geltungsbereiche der eigenen Sicht anzuerkennen.¹²⁶

Trotz ihres geeinten Anspruchs auf Mitspracherecht nach außen ist die theologische Anthropologie nach innen keineswegs monolithisch, sodass sich in der Art, wie sie letztlich ausgestaltet wird, eine breite Varianz zeigt. Dies lässt sich exemplarisch illustrieren: Innerhalb der christlichen Tradition an europäischen Lehrstühlen wird theologische Anthropologie in der Regel innerhalb der Fundamentaltheologie oder der Dogmatik verhandelt. Ob sie von da aus der Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Schöpfungslehre oder Gnadenlehre oder einer Kombination heraus, ob methodisch durch Einbezug der menschlichen Lebenspraxis oder aber systematisch als Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit von Gotteserfahrung, ob als Traktat, Thema der Exegese oder doch als Horizont der Theologie zu entfalten sei, dazu gibt es unterschiedliche Positionierungen und Vor-

123 Vgl. Oeing-Hanhoff (1980): Metaphysik; Schoberth (2006): Einführung, S. 17, 57.

124 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 27; Thies (2013): Einführung, S. 11.

125 Vgl. Thies (2013): Einführung, S. 10; Schoberth (2006): Einführung, S. 12–13.

126 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 7–8; Thies (2013): Einführung, S. 11.

stöße.¹²⁷ Genauso wenig wie es also für die pluralen Teildisziplinen eine verbindliche Definition von Anthropologie gibt, gibt es eine allgemeingültige Definitionen von *theologischer* Anthropologie, die über das Verständnis einer Deutung des Menschen aus theologischer Sicht hinausreichen würde.

Da theologische Anthropologie in ihrem Selbstverständnis einschließlich ihrer Zuordnungen, Begründungen, Ausgangspunkte, Herangehensweisen und Begrifflichkeiten religionspezifisch und konfessionell geprägt bleibt, kann die Situation für die Islamisch-theologischen Studien aufgrund mangelnder Einführungswerke zur theologischen Anthropologie an dieser Stelle nur erahnt werden. Relevantes zum Menschen und Menschsein findet sich nicht gebündelt an einem Ort, sondern in nahezu allen Disziplinen, die zum klassischen Fächerkanon gehören, allen voran dem *fiqh*, dem *kalām*, der *sīra* sowie dem *tafsīr*. Entsprechend fehlt für die islamische Glaubenstradition sowohl ein disziplinäres und begriffliches wie auch ein genuin arabisches Äquivalent zur theologischen Anthropologie innerhalb der Forschungstradition.

All die genannten Faktoren verhindern es, an dieser Stelle eine systematische Definition von theologischer Anthropologie voraussetzen zu können. Vielmehr muss im Folgenden schrittweise erarbeitet werden, was unter theologischer Anthropologie im Kontext islambezogener Diskurse verstanden wird und wurde und in welcher Konzeptualisierung sie dort vorzufinden ist.¹²⁸ Dafür kann sie sich lediglich behelfsweise an einer Arbeitsdefinition orientieren: Bewusst offen lässt sie Anthropologie im Sinne einer Reflexion über den Menschen stehen, während theologisch in doppelter Hinsicht meint, dass sich diese Reflexion auf religiös-normative Quellen bezieht und in theologischer Absicht erfolgt. Durch eine solche induktive Herangehensweise gesteht diese Arbeit einer theologischen Anthropologie im Islam zu, ihre eigenen Inhalte, Termini, Grenzen und Tragfähigkeit autonom abzustecken.¹²⁹ Zum Einstieg in die vorliegende Arbeit orientiert sie sich deshalb ganz allgemein im Feld eines im deutschsprachigen Raum unter der Bezeichnung „theologische Anthropologie“ verhandelten Forschungsgebiets. Dies ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass sowohl die islambezogene Begriffsverwendung als auch die Zuordnung seitens muslimischer Denker und Denkerinnen ihre höchste Verdichtung im deutschspra-

127 Vgl. Greshake (1993): Anthropologie; Dirscherl (2006): Grundriss, S. 17–18.

128 Vgl. dazu Kapitel 3 dieser Arbeit.

129 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 77.

chigen Raum erfahren hat.¹³⁰ In diesem Spannungsfeld von Voraussetzen und Flexibel-Belassen bedarf es am Ende einer erneuten Prüfung hinsichtlich der Verwendung und Leistungsfähigkeit der vorausgeschickten Begrifflichkeiten sowie deren Verortung innerhalb der Islamisch-theologischen Studien.¹³¹

2.1.3 Problemfeld Untersuchungsgegenstand – Wesenskern oder doch Diskurs?

Vergleichsweise spät erhebt sich also der Mensch infolge der frühneuzeitlichen Problematisierung der Vertrautheit mit sich selbst zum expliziten Gegenstand einer als Anthropologie bezeichneten und später durch weitere Zusätze spezifizierten (Teil-)Disziplin, in welcher der Mensch als methodisch differenzierbarer Gegenstand begriffen wird.¹³² Doch was – oder wer – ist der Mensch? An dieser Kernfrage anthropologischer Forschung scheiden sich seit jeher die Geister. So begegnet man heutzutage für das Definiendum Mensch diversen Definientia wie etwa *zoon politikon*,¹³³ *animal rationale*,¹³⁴ *dominus terrae*,¹³⁵ *homo sapiens*,¹³⁶ *homo sociologicus*,¹³⁷ *homo*

130 Vgl. dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

131 Vgl. dazu Kapitel 7.1.2 sowie 7.1.3 dieser Arbeit.

132 Vgl. Honnfelder (1993): Anthropologie, S. 722.

133 Dieser Begriff geht auf Aristoteles zurück und fasst den Menschen als soziales und politisches Wesen; vgl. Kullmann (1980): Der Mensch.

134 Dieser lateinische Begriff geht ebenfalls auf Aristoteles zurück und hebt den Aspekt der rationalen Vernunft als Unterscheidungsmerkmal etwa zu Tieren hervor; vgl. Beckmann (1993): Animal rationale.

135 Dieser Begriff verweist auf einen alttestamentlichen Herrschaftsauftrag des Menschen gegenüber der Schöpfung, was theologiegeschichtlich früh als Naturbeherrschung, später dann als hütende Verantwortung ausgedeutet wurde; vgl. Rüterswörden (1993): Dominum terrae.

136 Ein Ordnungsbegriff der Biologie, der den Menschen als zur Gattung Homo und zur Familie der Menschenaffen gehörend klassifiziert und wörtlich den vernunftbegabten Menschen meint; vgl. Schrenk (2019): Frühzeit des Menschen.

137 Dieser Begriff fasst den Menschen als gesellschaftlich bedingtes Wesen, der sich in seinem Rollenhandeln unterschiedlichen Ansprüchen beugen muss; vgl. Dahren-dorf (2010): Homo Sociologicus.

ludens,¹³⁸ *homo oeconomicus*¹³⁹ oder *homo religiosus*,¹⁴⁰ ja gar von einem *homo islamicus*¹⁴¹ ist die Rede. All diese Bestimmungsversuche stellen spezifische Eigenschaften, Fähigkeiten oder Dimensionen des menschlichen Daseins und Formen der Weltaneignung in den Vordergrund und veranschaulichen dadurch gleichzeitig, dass es keine allgemeingültige Definition des Menschen gibt – und wohl auch nicht geben kann.

Sämtliche der (Teil-)Disziplinen, die sich im anthropologischen Feld bewegen, versuchen, den Menschen, seine Wesenszüge, Handlungsmuster, Denkformen und Gemütszustände zu beschreiben und Erklärungen für seine Existenzformen zu finden: Durch welche Charakteristika zeichnet sich der Mensch aus? Was ist seine Bestimmung und wonach strebt er? Welche Rolle kommt seiner sozialen Umwelt und seinen Mitmenschen zu? Wie ist sein Körper aufgebaut und welche Beziehung hat er zu ihm? Wie und warum entwickelt er Gefühle? Wie hat er sein Dasein in der Geschichte ausgestaltet? Ab wann kommt ihm überhaupt die Bezeichnung Mensch zu?¹⁴² Obschon sich dieses Panorama an Fragen aus derselben Grundproblematik ergibt, nämlich was der Mensch ist, zielen all diese Fragen augenscheinlich auf ganz unterschiedliche Aspekte des menschlichen Daseins. Sie oszillieren zwischen unterschiedlichen Polen: zwischen einer Fokussierung auf den physikalischen Körper im engeren Sinne und dem Geist als Ebene, die über empirische Beobachtungen hinausgeht, zwischen der Suche nach übergreifenden Mustern, die alle Menschen miteinander teilen, und der Betonung einer Individualität, zwischen der Proklamation invarianter Wesenskonstanten der menschlichen Natur und dem Verweis auf historischen Wandel.¹⁴³

138 Dieser Begriff fasst den Menschen als Wesen, das seine kulturellen Fähigkeiten über das Spiel entwickelt; vgl. Huizinga (2017): *Homo Ludens*.

139 In diesem wirtschaftswissenschaftlichen Modell wird der Mensch als rationaler Akteur gefasst, der die Nutzenmaximierung in den Vordergrund rückt; vgl. Kirchgässner (2013): *Homo Oeconomicus*.

140 Der Begriff fasst den Menschen in seiner Religiosität; vgl. Assmann/Strohm (Hrsg.) (2014): *Homo religiosus*.

141 Dieser Begriff ist insbesondere von den Prinzipien eines islamischen Wirtschafts- und Finanzwesens geprägt; vgl. Furqani/Echchabi (2022): *Who is Homo Islamicus*; Sholihin et al. (2022): *Systematic Review*; Hans (1952): *Homo oeconomicus islamicus*.

142 Vgl. Meyer/Owzar (2011): *Einleitung*, S. 7; Wissmann (2010): *Mensch*, S. 459.

143 Vgl. Meyer/Owzar (2011): *Einleitung*, S. 7; Haefner (2005): *Philosophische Anthropologie*, S. 19–20.

Ein Konsens scheint aus mehreren Gründen nicht greifbar: Bereits angesichts der Grundfrage, was überhaupt im Fokus stehen soll, wenn man nach dem Menschen fragt, divergieren die Ansichten. In der Folge wird dann auch darum gerungen, welche Methoden für die Erschließung dieses Gegenstandes angemessen sind. Erschwerend kommt hinzu, dass sich die Frage nach dem Menschen nicht mit einer simplen Addition aller Erkenntnisse beantworten lässt, da all diese Einsichten verschiedenen Kontexten entstammen und an spezifische Wahrnehmungs- und Sprachzusammenhänge gebunden sind. Im Streit um den Menschen fehlt den Disziplinen oftmals eine gemeinsame Ebene, auf der sich die abweichenden Ansichten argumentativ austragen ließen.¹⁴⁴ Während etwa Fachrichtungen wie Theologie, Philosophie, Rechtswissenschaft und Medizinethik über den Begriff der Menschenwürde in einen fruchtbaren Dialog treten können, ist er in naturwissenschaftlichen Fachdisziplinen wie etwa der Humanbiologie weitaus weniger bedeutsam. Der Streit der Disziplinen wird folglich auf der begrifflichen Ebene durch eine fehlende gemeinsame Sprachbasis verstärkt.¹⁴⁵ All dem steht die Frage voran: Lässt sich der Mensch überhaupt definieren? Sollte die Leitfrage der Anthropologie nicht eher lauten: Welche Bedeutung sprach sich der Mensch im Laufe der Geschichte zu?¹⁴⁶ Oder: Was war es, was der Mensch über sich wissen wollte?¹⁴⁷

Hieraus wird nur allzu deutlich, dass der Untersuchungsgegenstand selbst ein Problemfeld darstellt. So tobt sowohl disziplinübergreifend als auch fachintern ein kontroverser Streit hinsichtlich der Frage, wie das Zentrum der Anthropologie gestaltet werden soll: Manche plädieren dafür, trotz aller Schwierigkeiten nicht auf die Frage nach dem Wesen des Menschen zu verzichten, jedoch „Wesen“ nicht essentialistisch im Sinne einer Substanz zu verstehen, sondern als inhaltsoffene Strukturformel zu entwickeln, die – geschichtlich unabgeschlossen – Gegenstand fortdauernder Diskussion bleibt.¹⁴⁸ Andere wiederum bevorzugen theoretische Modelle, die als begrifflich reflektierte und bewährte wissenschaftliche Konstruktionen vorhandene empirische Daten zusammenfassend interpretieren.¹⁴⁹ Für

144 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 13; Hartung (2008): Philosophische Anthropologie, S. 10; Dirscherl (2006): Grundriss, S. 45–48.

145 Vgl. Meyer/Owzar (2011): Einleitung, S. 7; Haefner (2005): Philosophische Anthropologie, S. 19–20.

146 Vgl. Dirscherl (2006): Grundriss, S. 25.

147 Vgl. Blumenberg (2006): Beschreibung des Menschen, S. 483.

148 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 84.

149 Vgl. Bohlken/Thies (2009): Einleitung, S. 4.

Dritte wiederum besteht die Aufgabe der anthropologischen Reflexion darin, Begründungen, die für das menschliche Selbstverständnis von Bedeutung sind, zu verstehen, wodurch Wesensbestimmungen und Begriffsdefinitionen in den Hintergrund rücken.¹⁵⁰ Ihr Gegenstand ist damit nicht das Objekt Mensch, sondern der Diskurs über den Menschen in seiner Selbstwahrnehmung. Ihr angestrebtes Ziel ist nicht das Wissen über den Menschen, sondern ein fortwährend zu führender und immer neu zu eröffnender Prozess der menschlichen Selbstklärung.¹⁵¹

Doch damit nicht genug. Wiederkehrend werden zwei Kernaspekte heftig debattiert: zum einen, inwiefern Anthropologie holistisch auf den Menschen blicken kann, soll und muss und wie sie dies angesichts der Herausforderungen methodisch bewerkstelligen kann, zum anderen, inwiefern Anthropologie selbst normativ ist. In Anbetracht historischer Erfahrungen mit superioristischen Modellen¹⁵² ist die heutige anthropologische Forschung dafür sensibilisiert, normative Aussagen, Sollens-Bekundungen und Wertungen tunlichst zu vermeiden. Ihr Auftrag wird nicht darin gesehen, normative Aussagen zu postulieren, sondern diese vielmehr zu dekonstruieren und transparent zu machen. Gegenwärtig ist man deshalb dazu geneigt, den Themenkomplex der Normativität in die Verantwortung der Ethik zu legen, ohne sich der Interdependenzen zwischen Anthropologie und Ethik zu verschließen.¹⁵³

Damit ist eine Bandbreite an Problemstellungen aufgezeigt, vor denen jede anthropologisch ausgerichtete Arbeit steht. Dass eine so breit gefasste Frage, wie jene, was der Mensch ist oder sein soll, nicht in einer Dissertation beantwortet werden kann, versteht sich von selbst. Der Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist aber ohnehin nicht der Mensch an sich, sondern der theologisch begründete Diskurs über den Menschen. Die Frage, was konkret als Untersuchungsobjekt einer theologischen Anthropologie fungieren kann, muss an dieser Stelle aufgrund der Ausrichtung der Fragestellung zurückgestellt werden. Statt sich mit potentiellen Wesensdefinitionen des Menschen auseinanderzusetzen oder über die Operationalisierbarkeit des Untersuchungsobjekts Mensch zu reflektieren, erklärt diese Arbeit die theologische Anthropologie zu ihrem Untersuchungsgegenstand. Von da

150 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 84.

151 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 83–84.

152 Etwa in der Rassenanthropologie, vgl. Meyer/Owzar (2011): Einleitung, S. 7–10.

153 Vgl. Dirscherl (2006): Grundriss, S. 38–40; Thies (2013): Einführung, S. 10–12; Schoberth (2006): Einführung, S. 89, ferner auch S. 72 und S. 12.

aus kann sie anhand der gegenwärtigen Debatten klären und problematisieren, was in den dortigen Konzeptionen als Objekt der theologischen Anthropologie ausgewiesen wird. Allerdings ist es nicht ihr angestrebtes Ziel, den Menschen in irgendeiner Form als Untersuchungsgegenstand zu definieren. Ohnehin ist dies kaum a priori zu bestimmen. Denn was für eine Bestimmung des Menschseins – zunächst für die jeweilige Disziplin und von da aus dann anthropologisch übergreifend – von Relevanz ist, lässt sich nicht im Vorfeld definitorisch fixieren, sondern ist Bestandteil der anthropologischen Reflexion selbst, weshalb sich die Elemente aus dem Feld ergeben müssen.¹⁵⁴

2.2 Islam und Anthropologie: Erste Begegnungen, langfristige Spannungen

Angesichts dieser historisch vielfältigen Entwicklungen des großen Feldes Anthropologie stellt sich nun die Frage nach der Begegnungsgeschichte von Anthropologie und Islam. Gerade die Art und Weise, wie der Islam in das anthropologische Feld einbezogen wurde, hat nicht nur zu Spannungen, sondern auch zu neuen Impulsen und Ausdifferenzierungen geführt, die es nachfolgend in aller Kürze aufzuzeigen und einzuordnen gilt. Begibt man sich gegenwärtig auf die Suche nach dem Wortpaar „Islam und Anthropologie“ fällt insbesondere auf, dass in den letzten Jahren eine Tendenz zur Wiederbelebung einiger älterer Aufsätze und Diskurse zu verzeichnen ist, die ihren Niederschlag in Neuauflagen und Nachdrucken gefunden hat.¹⁵⁵ Publikationen wie diese belegen nicht nur eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit anthropologischen Sachverhalten seit mindestens 60 Jahren, sondern tragen auch maßgeblich zu einer spezifischen Sicht auf das Feld bei: So weist die gegenwärtige Forschungslandschaft einen deutlichen Überhang an sozialwissenschaftlich ausgerichteter Literatur auf, sodass im Wissenschaftsdiskurs mit Blick auf die Pfeiler Islam und Anthropologie die Wahrnehmung einer an Lebenswelten anknüpfenden, mit sozialwissenschaftlichen Methoden betriebenen Anthropologie vorherrscht. Spricht man heutzutage von Anthropologie in Verbindung mit dem Islam, werden insbesondere Assoziationen zu Namen wie Akbar Ahmed, Abdul Hamid el-Zein oder Talal Asad geweckt, allesamt Wissenschaftler, deren Arbeiten nachweislich sozialwissenschaftliche Prägungen aufweisen.

154 Vgl. Schoberth (2006): Einführung, S. 41.

155 Stellvertretend vgl. Kreinath (2012): Anthropology; Marranci (2008): Anthropology; Bowen (2012): New Anthropology.

Ein Blick auf diese Ansätze und Diskurse verdeutlicht somit, dass die Modellierung des Feldes Anthropologie bis heute noch stark sozialwissenschaftlich besetzt ist und noch nicht in gebührender Masse als theologische Aufgabenstellung erkannt wurde. Gleichwohl stellt sich angesichts des Grades an Textbezügen zu religiösen Primärquellen sowie des normativen Gehalts, den einige dieser Ansätze aufweisen, die Frage, inwiefern es sich hierbei bereits um eine Art von verdeckter theologischer Anthropologie handelt.

2.2.1 Der Islam als „Feind“ der Anthropologie – Anthropologie als „Feind“ des Islams?

Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein standen sich Theologie und Anthropologie in der Wissenschaftsgeschichte als zwei Disziplinenzweige gegenüber, die gegensätzliche Geltungsansprüche vertraten: Während sich Theologie als Lehre über Gott verstand, welche die auf Gott bezogenen Glaubensinhalte zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht, war die Anthropologie als Lehre über den Menschen mit der Erforschung menschlicher Existenz beschäftigt. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts erhob dann die Anthropologie explizit den Anspruch – neben ihrer eigentlichen Aufgabe im Sinne Kants, den Menschen über sein Menschsein aufzuklären¹⁵⁶ –, auch über Religion, deren Funktion und Bedeutung aufklären zu können und eine Anthropologie der Religionen zu beinhalten.¹⁵⁷

Trotz dieser Hinwendung zum religiösen Feld wurde der Islam bis weit ins 20. Jahrhundert hinein innerhalb der sich zunehmend ausdifferenzierenden, transformierenden und unter verschiedenen Bezeichnungen institutionalisierenden kultur-, sozial- und religionssoziologisch ausgerichteten Anthropologie weitgehend marginalisiert.¹⁵⁸ Dies lag zum einen daran, dass der Islam bei den damaligen Anthropologen, die nach Artefakten und Relikten suchten und ethnographisch arbeiteten, bereits früh in Verruf geraten war, als Eroberungsreligion Reliquien älterer Religionen zerstört zu haben,

156 Kant (1800): Anthropologie: S. IV.

157 Vgl. Schulze (2012): Islam als Feind der Anthropologie, S. 653–654; zur Anthropologie der Religionen vgl. Boddy/Lambek (2013): Companion to the Anthropology of Religion; Quack (2017): Religionsethnologie.

158 Dazu, wie der Gegenstand „Islam“ in die Anthropologie aufgenommen wurde und welche Konkurrenzverhältnisse sich mit der Orientalistik resp. Islamwissenschaft ergaben, vgl. Schulze (2012): Islam als Feind der Anthropologie.

und fortan als Kulturvernichter, Störfaktor und Feind der Anthropologie stigmatisiert wurde.¹⁵⁹ Zum anderen schien sich ihnen der Islam durch den betonten Transzendenzbezug zu entziehen, denn

[d]ie Wahrnehmung der Anthropologen, die das Religiöse ‚sehen‘ wollten, endete eben dort, wo das Religiöse auf einen absolut transzendenten Gott reduziert erschien.¹⁶⁰

In diesem absoluten Transzendenzanspruch fand man folglich einen der entscheidenden Ausschlussfaktoren, denn was nicht beobachtet werden konnte, konnte auch nicht anthropologisch erschlossen werden.¹⁶¹ Damit wurde der Islam also in doppelter Hinsicht als anthropologiefindlich gebrandmarkt: Zum einen sei er der Anthropologie gegenüber feindlich gesinnt, weil er deren Untersuchungsgegenstände in seiner zerstörerischen Eroberungswut vernichtet habe. Zum anderen entziehe er sich aufgrund der fehlenden irdischen Abbildbarkeit Gottes und der Verlagerung in die transzendente Sphäre jeglicher anthropologisch wahrnehmbaren Einsicht.

Obschon punktuell ein fachliches Bedürfnis nach der Erforschung muslimischer Lebenswelten artikuliert wurde, war ihre Implementierung weitgehend politisch motiviert. Mit dem Auftrag der Kolonialherren zur Erforschung der Bevölkerung der kolonial besetzten Gebiete wurde auch der Islam relevant.¹⁶² Erst gegen Ende der 1960er Jahre dann wurde er vermehrt ohne kolonialistischen Hintergrund in das Forschungsfeld miteinbezogen, wobei das Interesse zunächst typischen sozialanthropologischen Forschungsfeldern wie Kultpraktiken mystischer Traditionen und Verwandtschaftsbeziehungen galt.¹⁶³ Allerdings blieb der Anteil an islambezogener Anthropologieforschung bis in die 1990er und auch darüber hinaus vergleichsweise gering.¹⁶⁴

Doch nicht nur die sozialwissenschaftlich orientierten Anthropologen nahmen in der Anfangszeit eine ablehnende Haltung gegenüber dem Islam

159 Vgl. Schulze (2012): Islam als Feind der Anthropologie, S. 655, 660.

160 Schulze (2012): Islam als Feind der Anthropologie, S. 655.

161 Dieses Argument sollte auch für den Zweig der theologischen Anthropologie relevant werden; vgl. dazu Kapitel 3.1.1 dieser Arbeit.

162 Vgl. Schulze (2021): Islam als Feind der Anthropologie, S. 656–658.

163 Vgl. Geertz (1968): Islam Observed; Eickelman (1976): Moroccan Islam; Gellner (1973): Post-Traditional; Gilson (1973): Saint and Sufi in Modern Egypt, die hier zu den ersten Werken gehörten.

164 Vgl. Schulze (2012): Islam als Feind der Anthropologie, S. 660.

ein, umgekehrt gab es auch von muslimischer Seite Vorbehalte gegenüber der als „westliche Anthropologie“ bezeichneten Forschungsdisziplin. Dieses Unbehagen kam jedoch nicht von ungefähr, sondern lag vornehmlich darin begründet, dass der Islam erst im Kontext kolonialherrschaftlicher Expeditionen und Auftragsforschung allmählich in das ethnologisch arbeitende Diskursfeld eingebettet wurde. Entsprechend wurde die Anthropologie als Kind des westlichen Imperialismus und der Kolonialgeschichte begriffen.¹⁶⁵ Die allgemeine Skepsis bringt Elkholy auf den Punkt:

[T]he field [of anthropology, E. I.-A.] attracted two types of people: missionaries and colonial administrators.¹⁶⁶

Die Kritik richtete sich dabei unter anderem an die Prämissen, Terminologien, Methoden und die damit erzeugten Forschungsergebnisse.¹⁶⁷ Im Zuge postkolonialer Entwicklungen forderte man verstärkt ein Korrektiv zu verbreiteten westlichen Sozialtheorien sowie eine Loslösung vom Ethnozentrismus, aber auch von kolonialistischen und imperialistischen Strukturen ein.¹⁶⁸ So häuften sich in den 1980er Jahren jene Publikationen, die nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Islam und Anthropologie verlangten. Infolge des Bedürfnisses nach einer fernab von orientalistischen Verklärungen mit entsprechenden Sensibilitäten für das Feld betriebenen Anthropologie wurde so der Ruf nach einer sogenannten „Islamischen Anthropologie“ laut. Diese machte es sich zur Aufgabe, im Kontext der Kolonialisierungserfahrung und der damit verbundenen Definitionsmacht desjenigen, der erforscht, das Verhältnis zwischen der Disziplin und ihrem Forschungsobjekt zu problematisieren. Im Zuge der Formierung als neuer Forschungsstrang galt es zunächst die definitorische Frage danach, zu klären, was Islamische Anthropologie ist und wie der Islam innerhalb dieser zu gewichten ist.¹⁶⁹

165 Vgl. Davies (1988): *Knowing One Another*, S. 30–33, 72–75.

166 Elkholy (1984): *Towards an Islamic Anthropology*, S. 85.

167 Vgl. Elkholy (1984): *Towards an Islamic Anthropology*, S. 78.

168 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 186.

169 Vgl. Ahmed (1984): *Defining Islamic Anthropology*, S. 2–4.

2.2.2 „Anthropologie des Islams“ oder „Islamische Anthropologie“?

Um die konkurrierenden Anliegen dieser beiden Anthropologieverständnisse besser zu erfassen, hat der britische Sozialanthropologe Richard Tapper eine Differenzierung anhand der Bezeichnungen „Islamische Anthropologie“ versus „Anthropologie des Islams“ vorgeschlagen. Letztere bezeichnet das Studium muslimisch geprägter Gesellschaften und Kulturen einschließlich ihrer Traditionen, Glaubensüberzeugungen und Praktiken. Sie wird als eine Unterdisziplin der Religionsanthropologie klassifiziert, insofern sie kultur- und sozialanthropologische Methoden auf eine spezifische Religion, eben den Islam, anwendet.¹⁷⁰ Ihr Profil lässt sich gemäß Tapper folgendermaßen ausführlicher definieren:

The anthropology of Islam studies how Muslims (individuals, groups, societies, nations) present/construct themselves as Muslims (as a major constituent of their identity), for example, through markers of various kinds: diet (proscription of pork and alcohol), myth and genealogy (holy decent), reverence for the prophet (*mevluds* in Turkey), conflict (Shi'a/Sunni), and discursive traditions. Some of these markers are clearly textual, though all of them could be seen as texts in a broad sense, and hence matter for discussion within the context of anthropological approaches to the study of Islamic texts.¹⁷¹

Die als Anthropologie des Islams bezeichnete disziplinäre Richtung untersucht folglich anhand von empirisch beobachtbaren oder erfragbaren Merkmalen die Selbstdarstellung von Muslimen. Sie übersetzt dabei die Glaubenspraxis in andere Verständnissysteme und analysiert den Gebrauch und die Produktion islamischer Texte, sodass im Kontext der übergreifenden Religionsanthropologie ein Vergleich über verschiedene Kulturräume und Religionen hinweg möglich wird. Fundamental ist dabei, dass die so verstandene Anthropologie des Islams offenkundig nicht mit Entwürfen einer theologischen Anthropologie gleichzusetzen ist,¹⁷² sondern in heutiger Terminologie als *sozialanthropologische Studien über Religion* zu verste-

170 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 185.

171 Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 192.

172 Vgl. Trapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 192.

hen sind. Sie werden im Folgenden deshalb prägnanter als *sozialanthropologische Forschung über den Islam* gefasst.¹⁷³

Doch fühlten sich einige in sozialwissenschaftlichen Fächern ausgebildete Musliminnen und Muslime von dieser in ihren Anfängen orientalistisch geprägten Umsetzungsart der sozialanthropologischen Forschungsperspektive in ihrer Selbstdarstellung und ihrem religiösen Selbstverständnis keineswegs adäquat repräsentiert. Als Reaktion bildete sich unter der Bezeichnung „Islamische Anthropologie“ allmählich ein Forschungsstrang heraus, welcher die bis dato wirkende sozialwissenschaftliche Forschung über den Islam fundamental infrage stellte.¹⁷⁴ Sinnbildlich dafür steht die – auch innermuslimisch – umstrittene Diskussion darüber, ob eine sozialanthropologische Erforschung des Islams aus einer Außenperspektive überhaupt möglich sei. Sie gipfelt in der Frage, ob eine auf den Islam bezogene Anthropologie nur von Muslimen adäquat betrieben werden könne und, wenn ja, welcher Ethnie und konfessionellen Ausrichtung diese angehören sollten.¹⁷⁵ Diese heute befremdlich wirkende Fragestellung spiegelt nur allzu deutlich jene Abgrenzungsversuche wider, mit denen sich die Islamische Anthropologie von einer als westlich-kolonialistisch wahrgenommenen sozialanthropologischen Forschung über den Islam abzusetzen versuchte.

Diese Infragestellung steht auch für einen Versuch von muslimischer Seite, sozialanthropologische Studien nicht nur als Objekt der Wissenschaft über sich ergehen zu lassen, sondern sich einer Subjektposition zu bemächtigen und sich das anthropologische Feld anzueignen.¹⁷⁶ Bis auf wenige

173 Muslime sind hier selbstverständlich mitgedacht, werden aufgrund der Sperrigkeit, welche die Wortverbindung durch diesen Zusatz erhalten würde, sprachlich jedoch weggelassen.

174 Die Begriffsverwendung ist uneinheitlich, so z. B. bei Ahmed (1984): *Defining Islamic Anthropology*, Elkholy (1984): *Towards an Islamic Anthropology*, Ahmed (1986): *Toward Islamic Anthropology*, sowie Davies (1988): *Knowing One Another*, als „Islamic anthropology“, bei Ba-Yunus/Ahmad (1985): *Islamic Sociology*, dagegen „Islamic sociology“. Der leichteren Unterscheidbarkeit wegen folgt die vorliegende Arbeit hier der vorgeschlagenen Differenzierung von Tapper (1995), die im Sinne der Thematik wie erwähnt nochmals spezifischer gefasst wird. Obschon auch Asad Kritik am Umgang mit der Analysekategorie „Islam“ äußert und methodisch den Aspekt der Diskursivität einführt, ist sein Ansatz nicht der Islamischen Anthropologie, sondern der Anthropologie des Islams zuzurechnen – er spricht auch selbst konsequent von „anthropology of Islam“; vgl. Asad (1986): *Idea of Anthropology*. Entsprechend lässt sich keineswegs behaupten, dass alle Muslime Islamische Anthropologie betreiben würden.

175 Vgl. Ahmed (1984): *Defining Islamic Anthropology*, S. 2–3.

176 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 186.

Ausnahmen jedoch weisen viele der Entwürfe normative, teils ideologisierende, teils gar superioristische Züge auf, die sich nicht allein als Resultat der eingenommenen Verteidigungshaltung erklären lassen. Diese waren mitunter ausschlaggebend dafür, dass die Entwürfe seitens nicht-muslimischer Akademiker und Akademikerinnen nur punktuell rezipiert wurden. Solche normativen Aufladungen sind jedoch nicht nur angesichts konsensual erreichter Standards des wissenschaftlichen Arbeitens und insbesondere angesichts der inneranthropologisch formulierten Kritik an superioristischen Entwürfen problematisch, sondern auch hinsichtlich ihrer theologischen Haltbarkeit fragwürdig.

Gleichzeitig gab es aber auch unterschiedliche Bestrebungen, das Verhältnis zur „westlichen“ Sozialanthropologie zu gestalten. Dabei lassen sich drei Positionierungen unterscheiden: Manche erwiesen sich gegenüber der sozialanthropologischen Erforschung des Islam aufgeschlossen, strebten jedoch eine Adaption anhand islamischer Ideale an. Andere Ansätze wiederum ließen eine apologetische Haltung erkennen, indem sie postulierten, dass der Islam sehr wohl Anthropologen hervorgebracht habe und die besten westlichen Ideale bereits in Koran und Sunna zu finden seien. Ein dritter Standpunkt wiederum verwarf jegliche westliche Anthropologie und forderte, mit einem islamischen Zugang über die Sunna von Neuem zu beginnen.¹⁷⁷

Die eigentliche Diskrepanz zwischen der Islamischen Anthropologie und der sozialanthropologischen Forschung über den Islam tat sich in der Auffassung über den Umgang mit dem Forschungsobjekt auf:

This observation clearly also re-introduces the problem of what is the 'Islam' that anthropologist study, on which there has been continuing debate. Is it a unity or a diversity? Is it what professing Muslims say and do? Is it a Koran-based set of ideals, identified by theologians or by sociologists – that is, a Great Tradition? Is the anthropology of Islam the study of Muslim societies; or of Islam as a religion (texts, practice, beliefs, history)?¹⁷⁸

177 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 190.

178 Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 192.

Damit führte die Islamische Anthropologie einen Streitpunkt fort, der bereits andernorts angestoßen wurde.¹⁷⁹ Denn mit dem Einbezug des „Islamischen“ trat die damalige Ethnologie in ein Konkurrenzverhältnis zur Orientalistik angesichts der Frage, wie das geteilte Forschungsobjekt Islam nun analytisch zu fassen sei. Der Grundkonflikt entbrannte infolge der konträren Auffassungen darüber, ob der Islam über Artefakte, die Beobachtung handelnder Muslime oder das Studium von Primärtexten adäquat zu fassen sei. Im Zuge der disziplinären Abgrenzungsversuche wurde ein – bis heute weit verbreitetes – Paradigma zugrunde gelegt, das die Unterscheidung Text resp. Buch versus Mensch resp. Volk zum leitenden Differenzkriterium bei der Institutionalisierung der beiden Wissenschaftsdisziplinen erhob.¹⁸⁰ Während die nun Islamwissenschaften genannte Disziplin ihren Fokus auf die philologische, hermeneutische und historische Erschließung von Texten richtete und den Gegenstand von „oben“ her untersuchte, erforschte die Anthropologie den Sachverhalt von „unten“ her, indem sie sich im Dorf vor Ort beheimatet sah.¹⁸¹ Die dabei erzeugten Interpretationswelten und begrifflichen Zuordnungen unterschieden sich in der Folge so stark voneinander, dass keine systematische Rezeption der Erkenntnisse des jeweils anderen Faches stattfand und entsprechend lange Zeit weder eine Zitiergemeinschaft entstand noch eine akademische Kommunikation darüber aufkam.¹⁸²

Die Streitfragen zwischen der sozialwissenschaftlich ausgerichteten Anthropologie und der Islamwissenschaft einerseits und der Islamischen Anthropologie andererseits zeigen drei analoge Problematiken auf, die sich bei der Implementierung einer theologisch fundierten Anthropologie im Kontext des in Europa neu geschaffenen Faches der Islamisch-theologischen Studien zu wiederholen drohen: die Frage nach der Zusammenführbarkeit von Islam und Anthropologie – diesmal auf einer theologischen Ebene –, die Frage nach der Anbindbarkeit theologischer Erkenntnisse an den Diskurs und deren Rezeption durch andere Disziplinen sowie die Frage, ob nunmehr der Mensch als Untersuchungsgegenstand lebensweltlich oder textuell zu fassen sei.

179 Sie findet ihre Fortführung in gegenwärtigen Diskussionen, was der Islam sei, wobei der Begriff „islamisch“ stark ausgeweitet wird; vgl. Ahmed (2016): What is Islam; Shaw (2019): What is “Islamic” Art.

180 Nach der geisteswissenschaftlichen Wende formierten sich die beiden Disziplinen unter der Bezeichnung (Sozial-)Anthropologie respektive Islamwissenschaft neu.

181 Vgl. Gellner (1981): Muslim Society, S. 99.

182 Vgl. Schulze (2012): Islam als Feind der Anthropologie, S. 662–664, 687–690.

2.2.3 Islamische Anthropologie als theologisches Unterfangen?

Doch wie theologisch sind jene Ansätze, die Tapper als *Islamische Anthropologie* bezeichnet, womit er in seiner Begriffsvergabe bereits in signifikanter Weise auf eine normative Dimension abhebt? Zumindest in ihrem Selbstverständnis verstehen sich diese Ansätze nicht als theologisches Unterfangen. So charakterisiert Marryl Davies die sogenannte Islamische Anthropologie als

the study of mankind in society from the premises and according to the conceptual orientations of Islam. We must begin with the terms of reference of our conception of mankind and this requires going to the source of Islam itself, the Qur'an.¹⁸³

Und präzisiert alsdann:

Islamic anthropology is a social science, concerned with studying mankind in its social communal relations in the diversity of social and cultural settings that exist around the world today and have existed in the past. The focus of its attention is human action, its diversity of form and institutionalization; it seeks to understand the principles that order, organize and give it meaning.¹⁸⁴

Diese explizit gemachte sozialwissenschaftliche Prägung wird an der Orientierung am empirischen Studium muslimischer Gesellschaften und sozialer Beziehungen,¹⁸⁵ funktional in ihrem praktischen Nutzen als Leistungserbringerin für die Lösung gesellschaftlicher Probleme,¹⁸⁶ in der Rezeption soziologisch orientierter Vordenker wie 'Abdurahmān Ibn Ḥaldūn (1332–1406) oder Abū Rayḥān al-Bīrūnī (973–1048),¹⁸⁷ aber auch an Diskussionen der praktischen Umsetzung ethnographischer Methoden im Feld deutlich.¹⁸⁸ Zugespitzter als Davies formuliert es Akbar Ahmed, der Islamische Anthropologie definiert als

183 Davies (1988): *Knowing One Another*, S. 82.

184 Davies (1988): *Knowing One Another*, S. 113.

185 Vgl. Ahmed (1984): *Defining Islamic Anthropology*, S. 2–3.

186 Vgl. Ahmed (1984): *Defining Islamic Anthropology*, S. 4, z. B. in Bezug auf Armut, Überbevölkerung, Umweltschutz, Analphabetismus, aber auch Drogenmissbrauch und familiäre Konflikte.

187 Vgl. Mauroof (1981): *Elements*.

188 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 189.

the study of Muslim groups by scholars committed to the universalistic principles of Islam – humanity, knowledge, tolerance – relating micro village tribal studies in particular to the larger historical and ideological frames of Islam. Islam is here understood not as theology but sociology.¹⁸⁹

Obwohl die Ansätze einer Islamischen Anthropologie keinen monolithischen Block bilden, gibt es gemeinsame Stoßrichtungen, die hier exemplarisch zum Ausdruck kommen: Zum einen eint sie die Verortung innerhalb des sozialwissenschaftlichen Feldes, zum anderen ein bewusst allgemein gehaltener Rückbezug auf islamische Ressourcen. Pointiert fasst Tapper das Anliegen der Islamischen Anthropologie wie folgt zusammen:

Islamic anthropology approaches social and cultural phenomena on the basis of Islamic values/principles and with analytical techniques derived from Islamic texts and traditions.¹⁹⁰

Damit sind diese Entwürfe der sogenannten Islamischen Anthropologie weitgehend als Versuche zu deuten, Sozialwissenschaften aus einer islamischen Perspektive heraus zu betreiben und zu formen, weshalb diese Art präziser als *islamisch geprägte Sozialanthropologie* zu fassen ist. Trotz Divergenzen sind die Vertreter und Vertreterinnen dieser Forschungsrichtung bestrebt, Anthropologie mit Methoden zu betreiben, die von der islamischen Geistesgeschichte einschließlich ihrer Textkorpora inspiriert sind. Ihr Fokus liegt entsprechend auf einem islamischen Zugang für das Studium anthropologischer Sachverhalte und nicht etwa auf einem anthropologischen Zugang für das Studium islamischer Texte.¹⁹¹

Trotz der Überzeugung, dass islamisch geprägte Sozialanthropologie und die theologische Anthropologie Überschneidungen aufweisen und sich gegenseitig befruchten können, behält sich diese Arbeit vor, die Ansätze der islamisch geprägten Sozialanthropologie für den weiteren Verlauf dieser Arbeit nicht im Sinne eines theologischen Beitrags zu berücksichtigen.¹⁹² Drei Gründe sind für diese Entscheidung ausschlaggebend:

189 Ahmed (1986): *Toward Islamic Anthropology*, S. 56.

190 Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 185.

191 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*, S. 185.

192 Braun hingegen schließt sie in seine Diskussion der theologischen Anthropologie mit ein; vgl. Braun (2017): *Dynamics*, S. 8–12, wobei es ihm vor allem um den Einbezug methodischer Konsequenzen – insbesondere im Hinblick auf analytische Erfassbarkeit, strukturelle Beziehung und Diskursivität – geht.

Erstens verorten die betreffenden Autorinnen und Autoren sich und ihre Ansätze explizit innerhalb der Sozialwissenschaften. Sie verstehen ihre Arbeiten damit als Beitrag zu einem spezifischen Fachdiskurs mit je eigener Fachlogik. Dieses berechnete Selbstverständnis möchte die vorliegende Arbeit nicht übergehen. Entsprechend hält sie sich zurück, die Ansätze gegen deren ausdrücklichen Willen als Beitrag zu einer theologischen Anthropologie oder als Vorläufer einer solchen zu werten. Im Wissen um vorhandene Parallelen und das wünschenswerte Ziel diverser anthropologischer Wissenschaftsdisziplinen, die Forschung zum Menschen interdisziplinär zu betreiben, zielt die vorliegende Arbeit von ihrer Ausrichtung her nicht auf eine Integration sozialwissenschaftlich gewonnener Erkenntnisse oder Methoden in die theologische Anthropologie ab.

Zweitens wäre die Realisierung eines solchen Vorhabens zu diesem Zeitpunkt angesichts der Unschärfe der Begriffsverwendungen und Konturen der theologisch ausgerichteten Anthropologie im Islam nur schwer umsetzbar. Obwohl der Mensch als primärer Untersuchungsgegenstand fungiert, gibt es kaum systematische Bezugnahmen, wie sich theologisch und sozialwissenschaftlich – oder auch anders – geprägte Anthropologien zueinander verhalten. Dies hängt zum einen mit teilweise konkurrierenden epistemologischen und methodischen Ansprüchen der jeweiligen Forschungsperspektiven zusammen, die nicht immer widerspruchsfrei miteinander zu harmonisieren sind. Zum anderen handelt es sich insbesondere bei der theologischen Anthropologie im Islam um ein vergleichsweise junges Forschungsfeld, das noch im Werden begriffen ist. Bevor dieser Schritt zum Vergleich nach außen gegangen werden kann, muss das Selbstverständnis der theologischen Anthropologie sich intern hinsichtlich ihrer Ziele, Inhalte, Leistungsfähigkeiten und Vorgehensweisen so weit profiliert und etabliert haben, dass eine Verhältnisbestimmung greifbar erscheint.

Drittens fokussiert sich die sozialwissenschaftlich geprägte Islamische Anthropologie vornehmlich auf die soziale und kulturelle Dimension des Menschen in seinen gesellschaftlichen und institutionellen Interaktionsprozessen, womit sie nur einen Teilbereich der theologischen Anthropologie abdeckt. Obschon sich die beiden Stränge inhaltlich wie auch methodisch gegenseitig befruchten können, ist eine theologische Anthropologie breiter angelegt und reicht weit über die soziale Eingebundenheit des Menschen hinaus. Insofern die Fragestellung der vorliegenden Arbeit nicht in die Richtung einer theologischen Deutung der sozialen Dimension des Menschensein zielt, erscheint es wenig ertragreich, diese Argumentationsstränge

der islamisch geprägten Sozialanthropologie weiterzuverfolgen.¹⁹³ Hierbei handelt es sich freilich nicht um einen kategorialen Ausschluss, sondern um eine notwendige Eingrenzung, die einen Einbezug sozialanthropologischer Erkenntnisse und Bestrebungen zu einem späteren Zeitpunkt offen gegenübersteht.

2.2.4 Humanismus und theologische Anthropologie – zwei Begriffe für ein und dasselbe?

Mit dem Begriff Humanismus ist ein weiteres komplexes Feld angesprochen, das unterschiedliche geistige Strömungen unter sich vereint.¹⁹⁴ Die Relevanz des Humanismus ergibt sich zum einen daraus, dass dessen Themen in sich bereits eine Nähe zur theologischen Anthropologie aufweisen, zum anderen, weil Abū Zayd selbst sich im Kontext humanistischer Diskurse bewegt.¹⁹⁵ An dieser Stelle soll es nun darum gehen, ausgehend von der islambezogenen Humanismusdebatte punktuell und in aller Kürze Verbindungslinien zur theologischen Anthropologie im Islam kenntlich zu machen. Denn Humanismus wird mit Werten wie Menschenwürde, Selbstbestimmung, Gleichheit aller Menschen, Individualität, sozialer Verantwortung, aber auch Rationalität assoziiert und im modernen Gebrauch teilweise auch mit Anthropozentrismus und Menschenrechten identifiziert.¹⁹⁶ Hierbei handelt es sich um Themenblöcke, die ebenso innerhalb der theologischen Anthropologie verhandelt werden.

Diese thematische Inanspruchnahme durch den Humanismus einerseits und die theologische Anthropologie andererseits hat nicht zuletzt eine trennscharfe Unterscheidung beider Begriffe erschwert. Verschärft wird die Problematik darüber hinaus dadurch, dass aufgrund einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber der Existenz und Übertragbarkeit humanistischer

193 Asghar-Zadeh versteht Ḥassan Ḥanafīs Ansatz als kultursoziologisch; vgl. Asghar-Zadeh (2017): *Menschsein*, S. 357, Anm. 426. Im Gegensatz dazu ordnet diese Arbeit Ḥanafī der theologischen Debatte zu, weil er den *kalām* zum Ausgangspunkt seiner Reflexion nimmt und von da aus wichtige offenbarungstheologische Aspekte diskutiert; vgl. dazu Kapitel 3.3 dieser Arbeit.

194 Für einen Überblick vgl. Copson/Grayling (Hrsg.) (2015): *Handbook of Humanism*.

195 Vgl. dazu Kapitel 1.5 dieser Arbeit.

196 Vgl. Reichmuth et al. (2012): *Humanism*, S. 13–17; Leirvik (2020): *Islamic Humanism*, S. 88.

Konzepte auf religiöse Traditionen oftmals auf den Begriff der Humanität ausgewichen und der Humanismuskurs so um eine weitere unklare Bezeichnung erweitert wird.¹⁹⁷ Darüber hinaus gibt es – vergleichbar mit Tappers Unterscheidung zwischen Islamischer Anthropologie und Anthropologie des Islams¹⁹⁸ – Bestrebungen, die zwischen einem humanistischen Islam, der lediglich eine von mehreren möglichen Lesarten der islamischen Geistesgeschichte darstellt, und einem islamischen Humanismus, der eine humanistisch inhärente Komponente im Islam impliziert, unterscheiden.¹⁹⁹

Neben der allgemeinen begrifflichen Unschärfe zeigt sich auch, dass in islambezogenen Diskursen der Begriff Humanismus mehrlagig ist und diffus verwendet wird. Den terminologischen Gebrauch hat der Islamwissenschaftler Marco Schöller nachgezeichnet und dabei vier Bedeutungsebenen identifiziert: erstens Humanismus als geistesgeschichtlicher Begriff, der eine bewusste literarische und philologische Wiederbelebung der griechischen Kultur und Geisteshaltungen zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert meint; zweitens Humanismus als historisch Epoche, die als Überwindung des Mittelalters und der Scholastik rezipiert wird, wodurch der Begriff in der Folge nicht mehr wertneutral ist; drittens Humanismus als normatives Wertekonzept, das den Menschen samt seiner Stellung in der Welt in den Fokus rückt, eine anthropozentrische Prägung impliziert und, zunehmend als Menschlichkeit verstanden, mit dem Begriff der Humanität verschmilzt; viertens Humanismus als Bildungskonzept, dass auf ein Ideal der griechisch-römischen Tradition verweist und auf die Bewusstmachung der menschlichen Würde abzielt.²⁰⁰

Alle diese Bedeutungsebenen lassen in ganz unterschiedlichem Maße Parallelen zur theologischen Anthropologie erkennen: Die Anknüpfung an und Auseinandersetzung mit dem griechisch-philosophischen Erbe zeigt sich etwa im Werk des muslimischen Philosophen Ibn Miskawayh über die Läuterung des Charakters, das der muslimische Theologe Ufuk Topkara auch in den anthropologischen Kontext einpasst.²⁰¹ Die Kritik an scholastisch-mittelalterlichen Herangehensweisen und damit an Beweisführungen

197 Vgl. Würsch (2012): Humanism and Mysticism; Schimmel (1999): Mystik und Humanität. Zur Kritik an einer säkularen Vereinnahmung des Begriffs und den Möglichkeiten eines religiösen Humanismus vgl. Carter (1997): Humanism.

198 Vgl. Tapper (1995): Islamic Anthropology.

199 Vgl. Leirvik (2020): Islamic Humanism, S. 99–100.

200 Vgl. Schöller (2001): Zum Begriff, S. 276–279.

201 Vgl. Miskawayh (1968): Refinement of Character; Topkara (2018): Umriss, S. 2–13; Leirvik (2020): Islamic Humanism, S. 90.

mittels theoretischer Erwägungen war für die Herausbildung einer Anthropologie ebenso leitend wie für den Humanismus.²⁰² Bildungsideale werden heutzutage – wenn auch nicht auf Würde beschränkt – insbesondere seitens der islamischen Religionspädagogik verhandelt, oftmals auch mit explizitem Bezug zum anthropologischen Feld.²⁰³ Die größte Überschneidung mit der theologischen Anthropologie wird derweil der dritten Sinndimension, den Wertekonzeptionen, attestiert und insbesondere innerhalb mystischer Entwürfe gewürdigt:

If, therefore, we understand ‘humanism’ in the sense of ‘humanitas’ as the defining concept of being human i.e. an anthropology determining how humans can attain their full humanity and dignity, then there are no obstacles to linking ‘humanism’ and Islamic mysticism. [...] The key forms of this concept are: Reflections upon the position of man within creation, his relationship with God, the intense preoccupation of the mystic with his own self; the education of the instinct-driven soul (*nafs*) seeking nothing but sensual gratification as a precondition of man’s capacity to attain higher aims; instruction in ethics and a finely tuned system of rules concerning proper behaviour (*adab*).²⁰⁴

An den zugrunde gelegten Beispielen wird sichtbar, dass Humanismus hier weitgehend als Persönlichkeitsentwicklung gefasst wird, die auf einen tugendhaften Charakter abzielt und damit wertende Urteile im Sinne erstrebenswerter Handlungen nach sich zieht. Ergänzend lässt sich festhalten, dass aus heutiger Sicht statt klassischer Tugenden wie Geduld, Dankbarkeit, Mut oder Mäßigung stärker Menschenrechte ins Zentrum rücken, wodurch der islambezogene Humanismuskurs eine noch stärkere Aufladung erfährt.²⁰⁵ Ein solches Verständnis von Humanismus, das von Selbstkultivierung und Aneignung idealer Verhaltensweisen über Grundlegungen menschlicher Würde bis hin zum Einschluss der menschlichen Stellung in der Schöpfung und seiner Beziehung zu Gott reicht, weist unverkennbar Parallelen zum Themenpanorama theologischer Anthropologie auf.

Weitere Überlappungen zeigen sich darin, dass im arabischen Sprachgebrauch für Humanismus, Humanität und Anthropologie der Neologismus

202 Vgl. dazu Kapitel 2.1.2 dieser Arbeit.

203 Vgl. Behr (2014): Menschenbilder; Sejdini et al. (2017): Mensch werden.

204 Würsch (2012): Humanism and Mysticism, S. 93.

205 Vgl. Leirvik (2020): Islamic Humanism, S. 91–92.

insānīya verwendet werden kann.²⁰⁶ Gleichwohl ist eine Gleichstellung dieser Begriffe nicht unproblematisch, zumal im vormodernen Arabisch *insānīya* in seiner philosophischen Terminologie spezifischer auf die Natur des Menschen verwies.²⁰⁷ Aus diesem Grund weicht man des Öfteren auf den bedeutungspluralen Begriff *adab* aus, der mitunter zur Markierung der Verhaltensetikette verwendet wird und den humanistischen Anspruch von Bildung und Ethik spiegelt.²⁰⁸ All diese Faktoren begünstigen entsprechend eine Zuordnung humanistischer und anthropologischer Diskurse zueinander.

Noch weitläufiger werden die Bezüge, wenn man sich die Argumentation für die Zuordnung Abū Zayds zum humanistischen Diskurs vergegenwärtigt:²⁰⁹ Die humanistische Dimension wird einerseits in der angestrebten Reinterpretation islamischer Quellen zu ethischen und politischen Problemen wie Autoritarismus, Sklaverei, Gleichheit der Geschlechter oder Erbverteilung deutlich, die beim Aufeinandertreffen von Tradition und Moderne virulent geworden sind. Andererseits ist sie in der Erarbeitung eines Verständnisses über die menschlichen Züge des Korans präsent. Hierfür werden Aspekte wie die arabische Verfasstheit des Korans, seine Antworten auf Bedürfnisse und Zeitfragen sowie die menschliche Einwirkung auf den Kodifizierungsprozess geltend gemacht.²¹⁰ Während die erste Dimension durchaus Bezüge zu humanistischen Verständnissen enthält und in sich plausibel ist, ist beim zweiten Aspekt zu hinterfragen, ob hier nicht der Bogen des Humanismus allzu sehr überspannt wird und inwiefern die hier zugrunde gelegte Gleichsetzung von humanistisch resp. human und menschlich berechtigt und sachdienlich ist.

Klammert man diesen spezifischen Autorenbezug aus, lässt sich Folgendes festhalten: Trotz der gezeigten Interferenzen gibt es bisher kaum Forschung, die eine Verhältnisbestimmung zwischen Humanismus und theologischer Anthropologie anbietet. Aus der oben skizzierten Synthese werden folgende Parallelen und Differenzen sichtbar, die für die vorliegende Arbeit von Relevanz sind: In ihrem Bedürfnis, den Menschen als zentrale Größe zu würdigen, decken sich humanistische und anthropologische Vorstöße. Jede der vier von Schöller herausgearbeiteten Bedeutungsdimen-

206 Vgl. Kraemer (1986): Humanism, S. 10.

207 Vgl. Schöller (2001): Zum Begriff, S. 312.

208 Vgl. Günther (2016): Bildung und Ethik, S. 219; Günther (2022): Islamische Bildung, S. 149.

209 Vgl. dazu Kapitel 1.5 dieser Arbeit.

210 Vgl. Leirvik (2020): Islamic Humanism, S. 95–97.

sionen findet zumindest partiell Überschneidungen mit Sachverhalten aus dem anthropologischen Feld. Auch thematische und begriffliche Parallelen sind nicht von der Hand zu weisen. Identisch sind sie aufgrund dessen jedoch nicht. Eine Deckungsgleichheit zu behaupten, ist daher in mehrfacher Hinsicht problematisch: Die vielfältigen Bedeutungsdimensionen, die sowohl dem Humanismus als auch der theologischen Anthropologie zu eigen sind, verhindern eine pauschale Gleichsetzung ohnehin. Auch auf der Ebene einer Zuordnung spezifischer Verständnisse zueinander findet man keine Passgenauigkeit vor. So ist etwa die theologische Anthropologie nicht mit Wertkonzeptionen gleichzusetzen. Anthropologie *kann* sich mit der Reflexion aller oben genannten Themen auseinandersetzen, sie ist im Kern jedoch deutlich breiter aufgestellt, da der Mensch nicht nur in seiner Ethik angesprochen ist. Ausrichtungen auf die Würde, die Menschenrechte und erstrebenswerte Charakterzüge mögen Verbindungspunkte sein, sie bergen jedoch – als normative Ideale aufgeladen – die Gefahr einer Ideologisierung. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass dem zugrundeliegenden Adjektiv *human* – und von da aus allen weiteren Wortderivationen – stets eine normative Dimension innewohnt. Während also das Adjektiv *menschlich* sowohl deskriptiv als auch normativ verwendet werden kann, ist *human* stets mit einer Werthaltung belegt. Demgegenüber haftet der Bezeichnung theologische Anthropologie keine normative Wertung an, wodurch sie deutlich neutraler ist. Aus diesen Gründen ordnet sich diese Arbeit nicht dem humanistischen, sondern dem anthropologischen Diskurs zu.

3 Für und wider eine theologische Anthropologie im Islam

Der Blick in die Gegenwartsgeschichte des Wortpaares „Islam und Anthropologie“ hat deutlich gemacht, dass es bereits Versuche gab, eine islamisch geprägte Anthropologie sozialwissenschaftlich zu konfigurieren und voranzutreiben. Nun sollen jene Ansätze im Zentrum stehen, die sich explizit mit einer theologischen Anthropologie im Islam beschäftigen. Doch was ist überhaupt gemeint, wenn von theologischer Anthropologie in Bezug auf den Islam die Rede ist? Bereits hier klaffen die Verständnisse innerhalb der Forschung so weit auseinander, dass sie in diesem Kapitel dargestellt und problematisiert werden sollen. Dabei gilt es, in systematischer Weise die drei übergreifenden Fragen zu klären, was unter theologischer Anthropologie in Bezug auf die islamische Denktradition verstanden wird, mit welchen Argumenten dem Islam eine solche ab- oder zugesprochen wird und welche inhaltlichen Konfigurationen und Schwerpunktsetzungen bisher zu verzeichnen sind.

Die Analyse der wichtigsten Entwicklungen innerhalb dieser Debatten soll exemplarisch anhand einiger besonders pointierter Positionierungen erfolgen, die aufgrund ihres argumentativen Umfangs und ihres Stellenwerts für den zeitgenössischen Diskurs ausgewählt wurden. Angesichts der Größe des Feldes muss die Arbeit in Kauf nehmen, Fragen und Problemstellungen zu benennen, die im weiteren Verlauf nicht beantwortet werden können. Entsprechend widmet sich dieses Kapitel einer problemorientierten Analyse des Status quo. Es leistet somit eine Sondierung und Problematisierung des Feldes der theologischen Anthropologie innerhalb der islambezogenen Diskurstradition sowie ihrer Einbettung im Kontext hiesiger und heutiger Debatten um Anthropologie. Gleichwohl werden am Ende dieses Kapitels die Weichen für Teil II gestellt, indem auf der Basis der bis dahin gewonnenen Erkenntnisse ein dringliches Forschungsdesiderat aufgezeigt wird, das jene spezifisch offenbarungstheologische Forschungslücke skizziert, die weiterverfolgt und vertieft werden soll.

3.1 Theologische Anthropologie – ein Ding der Unmöglichkeit?

Im zeitgenössischen Diskurs wird von manchen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern angezweifelt, ob der Islam Ansätze einer theologischen

Anthropologie kennt oder überhaupt zu entwickeln vermag. Die entsprechenden Fachmeinungen reichen dabei von einem radikalen „inexistent“ bis hin zu einem versöhnlichen „unterentwickelt, aber potentiell möglich“ und sollen hier exemplarisch anhand einiger besonders pointierter Positionierungen erörtert werden. Dabei geht es zunächst einmal darum, zu erfassen, mit welchen Argumenten deren Existenz im Islam problematisiert wird und welche Verständnisse von theologischer Anthropologie sich dahinter verbergen.

So orientiert sich die Auswahl, die einer detaillierteren Argumentationsanalyse unterzogen wird, an den folgenden drei Kriterien:²¹¹ Die Position wird erstens dann einbezogen, wenn sie sich dezidiert auf die Konzeption einer theologischen Anthropologie bezieht – und nicht etwa auf inhaltliche Ausgestaltungen eines bestimmten Menschenbildes – und so Rückschlüsse über den definitorischen Rahmen zulässt. Die zweite Bedingung sieht vor, dass die Argumentationsführung ein Maß an Ausführlichkeit aufweist, das es erlaubt, zum Kern der Kritik überhaupt vorzudringen. Drittens erfolgt eine Berücksichtigung dann, wenn der jeweilige Beitrag einen Neuigkeitswert aufweist und ein neues Argument erschließt. Da primär die Tragfähigkeit der Sachargumente und nicht die Personen im Zentrum stehen, sind der Bekanntheitsgrad der Forschenden sowie deren Gewicht in der heutigen Diskussion an diesem Punkt unerheblich. Aus Transparenzgründen sollen die ausgewählten Autoren und Autorinnen an dieser Stelle dennoch genannt werden: Es handelt sich mit Peter Antes, Ludwig Hagemann, Reinhard Leuze, Monika Tautz sowie Ralph Sauer allesamt um Personen, die ein christlich-theologisches Studium absolviert haben und teilweise auch Abschlüsse in Religions- oder Islamwissenschaft vorweisen oder sich zumindest gelegentlich im interreligiösen Kontext bewegen. Obschon einige der im folgenden betrachteten Positionierungen bereits als überholt gelten mögen, lohnt sich ein ausführlicher Blick auf sie, gerade weil ihre problematisierenden und kritischen Argumentationsführungen vergleichsweise detailliert wie auch zugespitzt ausfallen und so den Kern der Problematik freilegen. Dass internationale Stimmen an dieser Stelle deutlich zu kurz kommen, hängt vordergründig mit zwei Faktoren zusammen: Zum einen ist die Bezeichnung theologische Anthropologie für die islambezogene Forschung außerhalb des deutschsprachigen Raumes erst vereinzelt verwendet

211 Andernfalls wird für vergleichbare Positionen, welche die Kriterien nicht erfüllen, auf die Fußnoten verwiesen.

worden.²¹² Dies ist auf unterschiedliche begriffsgeschichtliche Entwicklungen in den einzelnen Sprachregionen zurückzuführen. So wird etwa im französisch- und englischsprachigen Raum der Terminus Anthropologie tendenziell in seiner naturhistorischen Prägung verwendet oder weist – wie im vorhergehenden Kapitel skizziert – im Kontext islambezogener Auseinandersetzungen überwiegend eine sozialwissenschaftliche Zuspitzung auf.²¹³ Zum anderen hat der Umstand, dass sich diese Diskurse an Ordnungsbegriffen wie *human* orientieren, zur Folge, dass problematisierende Auseinandersetzungen mit dem Begriff theologische Anthropologie kaum anzutreffen sind und die Informationsdichte für eine ausführliche Auswertung nicht gegeben ist.

212 Sie findet sich etwa in den englischsprachigen Schriften der beiden niederländischen Theologen Kraemer (1938): *Christian Message*, S. 218, der jedoch noch von *anthropology* ohne die Spezifizierung *theological* spricht, auch wenn er diese meint, sowie Bakker (1965): *Man in the Qurʾān*, S. XI–XII, der zwar explizit den Begriff *theological anthropology* verwendet, für die Titelvergabe seines Werkes aber – wohl auch aufgrund seiner Resultate und Schlussfolgerungen – auf den Begriff *man* ausweicht. Zeitlich näher sind zwei englischsprachige Sammelbände, zum einen jener der beiden im deutschsprachigen Raum ansässigen Akademiker Braun und Çiçek (2017): *New Approaches*, in dem der Begriff explizit und koranbezogen verwendet wird, zum anderen von Demiri et al. (2022): *Theological Anthropology*, der das Ergebnis einer 2018 in Tübingen durchgeführten Konferenz mit internationaler Beteiligung darstellt. Ferner verwendet David Vishanoff etwa die Bezeichnung *anthropological turn* in seinen Vorträgen, die jedoch nicht als Artikel in einem Verlag publiziert wurden. Tendenziell wird der Diskurs – zumindest in der islambezogenen Forschung – im englischsprachigen Raum weitgehend unter der Bezeichnung *human (being)* oder *man* resp. im französischsprachigen Raum unter *human* oder *homme* geführt; vgl. dazu auch Kapitel 2.1.1 dieser Arbeit. Damit ist in der internationalen Literatur die problematisierende Sichtweise auf die Verwendung der Bezeichnung theologische Anthropologie für die islambezogene Forschung kaum zu finden und kann daher auch nur geringfügig abgebildet werden. Interessanterweise ist für die christliche Tradition keine vergleichbare Entwicklung zu verzeichnen, denn da lässt sich unter dem Terminus *theological anthropology* resp. *anthropologie théologique* einschlägige Literatur finden, wenn auch die Anzahl im französischsprachigen Raum bedeutend geringer ausfällt; vgl. Hinsdale/Okey (Hrsg.) (2021): *Handbook of Theological Anthropology*, sowie Farris/Talaferro (Hrsg.) (2017): *Ashgate Research Companion*.

213 Vgl. Hofmeiser (1986): *Anthropologie*, S. 166, 168; vgl. dazu Kapitel 2.2 und insbesondere 2.2.2 dieser Arbeit.

3.1.1 Theologische Anthropologie und Transzendenz – die gestiftete Distanz zum Menschen als Problem?

Deutlich wie kaum ein anderer hat der katholische Religionspädagoge Ralph Sauer dem Islam das Vorhandensein einer in der Theologie verankerten Anthropologie abgesprochen:

Wegen der absoluten Transzendenz des höchsten Wesens gibt es auch keine theologische Anthropologie im Islam, die Anthropologie ist vielmehr ein Teil der Ethik. Gott wird hier konsequent getrennt vom Menschen betrachtet.²¹⁴

Auch wenn er nicht der Erste war, der ein solches Urteil formuliert hat,²¹⁵ weiß Sauer seine Einwände besonders zugespitzt zu formulieren, sodass sich eine ausführliche Darlegung und Diskussion seines Standpunkts lohnt. Seine Begründung setzt bei der unüberbrückbaren Differenz zwischen Gott und Mensch im Islam an und folgt dabei zwei aufeinander zulaufenden Argumentationssträngen, die sich entlang der eng miteinander verwobenen Gottes- resp. Offenbarungsvorstellungen bewegen. So zeichne sich das muslimische Gottesverständnis durch einen fernen, von der Welt losgelösten und in seiner Transzendenz verborgenen Gott aus.²¹⁶ Die Offenbarung als unmittelbares Wort Gottes bestehe aus Glaubenssätzen und gesetzlichen Weisungen und komme in Form eines Buches daher, dessen inhaltliche Kernbotschaft sich dabei auf die göttliche Transzendenz sowie die knechtschaftliche Beziehung des Menschen zu Gott fokussiere.²¹⁷ Doch gerade dadurch sieht Sauer die Souveränität und Transzendenz Gottes bedroht, insofern – Hegels These zur Dialektik zwischen Herr- und Knechtschaft zugrunde legend²¹⁸ – der Herr seine Position nicht nur dem in Abhängigkeit

214 Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 63.

215 So findet sich bereits 1938 etwa beim niederländischen Theologen Hendrik Kraemer ein vergleichbares Urteil. Dieser macht zum einen die fehlende Auseinandersetzung mit Sünde und Heil und zum anderen die Theozentrik für das Fehlen einer theologischen Anthropologie im Islam verantwortlich; vgl. Kraemer (1938): Christian Message, S. 218–222. Seine Argumentation ist jedoch so knapp gehalten, dass sie für das formulierte Anliegen wenig ergiebig ist.

216 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 61.

217 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 68–69. Unter Ausklammerung des knechtschaftlichen Verhältnisses findet sich ein solches Offenbarungsverständnis aber auch unter muslimischen Theologen; vgl. z. B. Kılıç (2011): Islamische Offenbarung. Zur „knechtschaftlichen Beziehung“ vgl. auch Kapitel 3.2.2 dieser Arbeit.

218 Vgl. Hegel (1807): Phänomenologie des Geistes.

lebenden Knecht verdanke, sondern auch dessen bedürfe, um diese, aber auch andere Eigenschaften wie Barmherzigkeit überhaupt erst entfalten zu können.²¹⁹

Als Gegenmodell dazu entfaltet Sauer sein christologisch geprägtes Gottes- und Offenbarungsverständnis, das durch das trinitarische Moment von dieser Problematik gar nicht betroffen sei. In trinitarischer Gemeinschaft existierend, sei Gott nach christlichem Verständnis in sich beziehungsreich und bedürfe keiner Schöpfung, da er im innertrinitarischen Austausch seine Eigenschaften bereits ausleben könne. Durch die Menschwerdung Gottes in der Person Jesu teile sich Gott nicht nur selbst mit, sondern begründe auch ein Kindschaftsverhältnis, da Gott als Sohn zu den Menschen gekommen sei, um deren Leid zu teilen. Das Christentum vertrete damit einen dezidiert personalen Offenbarungsglauben, der durch die Selbstmitteilung Gottes in Jesus die Distanz zum Menschen überbrücke.²²⁰ Gerade deshalb sei der christlichen Tradition ein anthropologischer Zugang zu Gott offen, während der Islam aufgrund der Unnahbarkeit Gottes lediglich zwei Formen der Rede über Gott kenne: die negative Theologie, die im Grunde nur eine Unwissenheit ausdrücke, und die nach dem Prinzip der stets größeren Unähnlichkeit operierende Analogie, die faktisch eine Nicht-Analogie anstrebe.²²¹

In eine ähnliche Richtung – wenn auch in seiner Gesamtheit deutlich zurückhaltender, wertneutraler und kompromissbereiter – argumentiert der evangelische Systematiker Reinhard Leuze:

Sie [d. h. die Argumentation innerhalb der christlichen Tradition, E. I.-A.] begnügt sich nicht mit der Auskunft, das Gesetz komme von Gott und sei deshalb vom Menschen zu beachten, sondern sie fragt danach, wie dieses Gesetz auf den Menschen wirkt – in der Situation, in der er sich faktisch befindet. Das heißt aber, dass für das christliche Bewusstsein die theologische und die anthropologische Komponente gleichberechtigt nebeneinander treten. Weder die jüdische Religion noch der Islam könnten sich eine solche Betrachtungsweise zu eigen machen. [...] Die gleiche Gewichtung des theologischen und des anthropologischen

219 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 67–68. Diese Gefahr wird auch unter muslimischen Wissenschaftlern selbstkritisch thematisiert; vgl. z. B. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*; für ein revidiertes Verständnis vgl. Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 104–110, insbesondere S. 109, sowie S. 129–137.

220 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 68–69.

221 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 61.

Moments ist wohl nur in einer Religion möglich, welche die Vereinigung von Gott und Mensch zum Zentrum ihrer Heilslehre gemacht hat.²²²

Mit dem gesetzhaften Charakter, der mangelnden Einbettung innerhalb der Lebenswelt des Menschen und der Vereinigung von Gott und Mensch werden deutliche Parallelen zu Sauer erkennbar. Den bisher gewonnenen Eindruck bestätigt auch der deutsche Religionswissenschaftler Peter Antes, der seine Position unter Rückgriff auf ein Zitat des bosnisch-österreichischen Religionswissenschaftlers Smail Balić verdeutlicht:

Entgegen der biblisch orientierten christlichen Theologie, die nicht einfach von Gott, sondern von ‚Gott und Mensch‘ im Zentrum des Geschehens, von einer Personalunion zwischen ‚Gott und Mensch‘ redet, ist der Islam eifrig darauf bedacht, jeden Gedanken an eine Teilhaberschaft des Menschen an der göttlichen Einmaligkeit aus dem Gedächtnis seiner Gläubigen zu verdrängen.²²³

Obwohl die Äußerung von Balić sachlich in Bezug auf Jesusbilder in der islamischen Theologiegeschichte und damit im Kontext monotheistischer Gottesvorstellungen erfolgt, münzt Antes sie auf die theologische Anthropologie per se um. Im Gegensatz zum Christentum stehen Antes zufolge in der islamischen Geistesgeschichte nicht Gott *und* Mensch im Fokus, sondern der Mensch in seiner Verantwortung *vor* Gott.²²⁴ Diese Unverbindbarkeit zeige sich etwa theologiegeschichtlich in den Anthropomorphismusdebatten und insbesondere dem – von der theologischen Denkschule der Aš‘ariya vertretenen – Dogma der Unvergleichbarkeit Gottes mit seiner Schöpfung. Damit wird die theologische Anthropologie heruntergebrochen auf die Frage nach einer genuin islamisch-theologischen Möglichkeit, die Begriffe Gott und Mensch durch die Konjunktion „und“ miteinander zu verbinden.²²⁵

Entsprechend leitet Antes aus der vermeintlichen „Personalunion“ – und einer unterstellten ontologischen Identifikation – für das Christentum eine grundsätzliche Bereitschaft ab, Theologie und Anthropologie als Einheit zu denken, während der Islam aufgrund der Transzendenz Gottes auf eine strenge Separierung der beiden Sphären und in der Folge auch

222 Leuze (1994): Christentum und Islam, S. 252.

223 Balić (1975): Jesusbild, S. 11.

224 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 12.

225 Vgl. auch Bouman (1989): Gott und Mensch, S. 1–2.

der Disziplinen bedacht sei.²²⁶ Die einzige Schnittmenge zwischen Theologie und Anthropologie im Islam, die ein „und“ zwischen Gott und Mensch zulassen würde, sieht Antes in handlungstheoretischen Konzeptionen, die sich auf zweierlei Arten zeigen: erstens im dogmatischen Bereich, wo das menschliche Handeln im Spannungsverhältnis von Prädestinationslehre und Willensfreiheit diskutiert wird, und zweitens im mystischen Bereich, der eine Entwerdung (*fanāʾ*) des eigenen Personseins zugunsten der Einheit Gottes (*tawhīd*) kennt.²²⁷ Alle anderen Themenbereiche – wie etwa die ambivalente Wesensnatur des Menschen, seine Bestimmung, Erschaffung und Auferstehung sowie sein Verhältnis zu Mitmenschen und zu Gott – fielen unter die Programmatik des Menschen vor Gott, weshalb sie eine ethische Verhältnisbestimmung erforderten und entsprechend der Ethik zuzuordnen seien.²²⁸

Bevor dieser Argumentationsfaden, der die disziplinäre Verortung der theologischen Anthropologie innerhalb des islamischen Fächerkanons betrifft, im nachfolgenden Unterkapitel eingehender vertieft werden soll, stellt sich zunächst die Frage nach dem hier zugrundeliegenden Verständnis von theologischer Anthropologie. Was die Autoren genau darunter verstehen, lässt sich aufgrund fehlender definitorischer Aussagen nicht eindeutig bestimmen. Jedoch lassen sich im Umkehrschluss von den Abgrenzungen einige aussagekräftige Orientierungspunkte herleiten. Aus der scharfen Differenzierung der beiden Gottes- und Offenbarungsverständnisse wird deutlich, dass nicht nur die Kernproblematik in der absoluten Transzendenz Gottes verortet wird, sondern implizit der Anteil des Menschlichen am Gottesbild resp. der Eintritt des Menschlichen in die göttliche Sphäre oder vice versa als Kriterium für die Existenz einer theologischen Anthropologie benannt wird. Antes – obschon bedeutend zurückhaltender als Sauer – impliziert diesen Faktor der Gemeinschaft in und mit Gott in seiner Argumentationsführung und seinen spezifischen Beispielen aus dem *kalām* und dem *taṣawwuf*. Am klarsten zeigt sich dies darin, dass er für die inhaltliche Bestimmung der theologischen Anthropologie Gott und Mensch zwingend durch die Konjunktion „und“ miteinander verknüpft sehen will.²²⁹ Die Ver-

226 Vgl. Antes (1989): Gottes-Idee, S. 302.

227 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 13–18.

228 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 18–28. Zur Problematik, die sich für anthropologische Entwürfe insbesondere durch jene Konzepte stellt, die eine Form der Aufgabe menschlicher Eigenschaften oder Identitätsmerkmale zur Folge haben, vgl. Biesterfeldt (2012): Perfect Man, S. III; Schimmel (1977): Anthropologie, S. 148.

229 Vgl. auch Bouman (1989): Gott und Mensch, S. 1.

bannung Gottes aus der irdischen Sphäre wie auch des Menschen aus der transzendentalen Sphäre wird so als maßgeblicher Grund für das Fehlen einer theologischen Anthropologie im Islam gewertet.

Dezidiert positioniert sich Sauer, dessen Verständnis von theologischer Anthropologie auf drei Kriterien beruht: der in der Dreifaltigkeit verbürgten Beziehungshaftigkeit Gottes, der Inkarnation sowie dem personalen Offenbarungsverständnis. Eine solche inhaltliche Bestimmung erscheint nicht zuletzt aufgrund der Wechselwirkungen zwischen den Kriterien als problematisch. Die Existenz einer islamisch geprägten theologischen Anthropologie wird hier folglich mit christologischen Argumenten entschieden zurückgewiesen, da sie maßgeblich als angewandte Trinitätstheologie verstanden wird.²³⁰ Konsequenter weitergedacht wäre die theologische Anthropologie damit auch bei all jenen religiösen Weltanschauungen infrage gestellt, die aus ihrer Denktradition heraus nicht christologisch und/oder trinitarisch argumentieren können. Die Grundlegung und Entwicklung einer theologischen Anthropologie an solche inhaltlichen Bedingungen zu knüpfen, erscheint damit höchst exklusivistisch. Auch Leuze relativiert, dass die theologische Anthropologie gerade nicht auf eine Verschmelzung von Gott und Mensch hinausläuft:

Die Tatsache, dass der Mensch als Objekt des göttlichen Heilswillens [im Christentum, E. I.-A.] eine größere Beachtung erfährt als im Judentum oder im Islam, zieht nun allerdings nicht die Konsequenz nach sich, dass die Distanz zwischen Gott und Mensch geringer würde. Im Gegenteil: Das anthropologische Argument hat gerade die Funktion, auf diese Distanz in ihrem unüberschaubaren Ernst hinzuweisen.²³¹

Im gleichen Atemzug fügt er dann aber hinzu:

Man könnte in diesem Zusammenhang den Unterschied von Christentum und Islam so bestimmen, dass in dieser Religion die Differenz von Gott und Mensch primär theo-logisch artikuliert wird, während sie für jene primär anthro-po-logisch zu verstehen ist. Während der Islam zunächst die Transzendenz Gottes akzentuiert und von da aus die Tatsache erklärt, dass der Mensch Gott niemals erreichen kann, wird für die

230 Vgl. auch Greshake (1977): Menschsein als Berufung, S. 410.

231 Leuze (1994): Christentum und Islam, S. 253.

christliche Theologie die Diastase von Gott und Mensch primär an der verzweifelten Situation des Menschen deutlich.²³²

Was Leuze hier beschreibt, erscheint weniger als kategorische Verweigerung oder grundsätzlicher Mangel, sondern als Würdigung einer Differenz, die für ihren perspektivischen Blick an einem jeweils anderen Ort ansetzt. Leuze sträubt sich hartnäckig gegen eine konfessionelle Monopolisierung der Anthropologie und spricht jeder Religion von vornherein die Möglichkeit zu, Erkenntnisse über den Menschen zu artikulieren, die in anderen Religionen gerade nicht formuliert werden könnten, weil entweder die Voraussetzungen es nicht zuließen oder weil die Gewichtung der Aspekte schlichtweg anders ausfalle.²³³ Angesichts dessen, dass selbst von den polytheistischen Griechen in der Antike die Differenz zwischen Mensch und Göttern aufrechterhalten worden sei, könne das Spezifikum einer monotheistischen theologischen Anthropologie gerade nicht in der kleinstmöglichen Differenz zwischen Gott und Mensch liegen.²³⁴ Theologisch forcierter formuliert es Darius Asghar-Zadeh:

Dem prinzipiellen Ausgang von einer islamischen Transzendenzzentrik, die so stark ist, dass sie die Grenze zwischen dem höchsten Allmachtswesen und dem Menschen zur unüberwindbaren Demarkationslinie werden lässt, darf entschieden widersprochen werden: Über das qur'anisch aufweisbare ‚Nähe-Verdikt‘ [gemeint ist hier Koran 50:16, wonach Gott dem Menschen näher ist als seine Halsschlagader, E. I. A.] hinaus ist die Verbundenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf schon rein schöpfungstheologisch unhinterfragbar, auch wenn die Rede von einem asymmetrischen Dependenzverhältnis indispensibel bleibt und der Wille Gottes als einziger Schöpfungsgrund angenommen werden muss. [...] Der bleibende und zu wahrende Differenz-Status zwischen göttlicher Transzendenz und menschlicher Immanenz ist dabei theologisch angemessen als ontologisches Distinktions-, nicht aber als Distanzverhältnis zu würdigen, was schon allein durch die theologische Notwendigkeit supraphysikalischen Denkens deutlich sein dürfte.²³⁵

Asghar-Zadeh betont hier also die fortwährende schöpfungstheologische Beziehung zwischen Gott und Mensch, die seit dem Schöpfungsakt gege-

232 Leuze (1994): Christentum und Islam, S. 253.

233 Vgl. Leuze (1994): Christentum und Islam, S. 261.

234 Vgl. Leuze (1994): Christentum und Islam, S. 235.

235 Asghar-Zadeh (2017): Menschsein, S. 359–360.

ben ist und aus der heraus Gott dem Menschen seine Zuwendung willentlich zuteilwerden lässt. Gerade deshalb schafft die dieser Beziehung inhärente Asymmetrie nicht Distanz, sondern lediglich Differenz. Leuze und Asghar-Zadeh betonen folglich beide, dass eine theologische Anthropologie keineswegs die Aufhebung der Differenz bezweckt. Nur wenn die theologische Anthropologie diesem Umstand Rechnung trägt und die ontologische Distinktion wahrt, wird sie auch den Anforderungen der Theologie gerecht.

3.1.2 Theologische Anthropologie und Theologie als Gotteslehre – (k)ein Thema für den *kalām*?

Ein weiteres Problemfeld stellt die unklare disziplinäre Zuordnung der Anthropologie innerhalb des islamisch-theologischen Fächerkanons dar. Gemessen am Anteil, wie stark menschenbezogene Sachverhalte behandelt wurden, formulierten manche Autorinnen und Autoren ein Urteil über die Nähe der unterschiedlichen Disziplinen des islamisch-theologischen Wissenschaftskanons zum Feld der Anthropologie: So wurde der *taṣawwuf* grundsätzlich als anthropophile Disziplin klassifiziert, während deren Anteile in *falsafa*, *fiqh* und *kalām* als geringer eingeschätzt wurden.²³⁶ Gegenwärtig hat sich insbesondere die praktisch ausgerichtete Theologie, namentlich die Bereiche Religionspädagogik und Seelsorge, mit je eigener Schwerpunktsetzung hervorgetan, die anthropologische Forschung voranzutreiben.²³⁷

Vergleichsweise häufig wird jedoch für die besagte Anthropologie im Islam eine ethische Prägung geltend gemacht.²³⁸ Mancherorts – wie etwa bei Sauer und Antes, ferner auch bei Hagemann – wird dabei eine scharfe Trennlinie gezogen und Ethik von Theologie, hier spezifischer verstanden als *kalām*, abgegrenzt. Durch die dezidierte Unterscheidung der Kon-

236 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 244–246.

237 Vgl. Sejdini et al. (2017): *Mensch werden*; Behr (2014): *Menschenbilder*; Behr (2010): *Muslim sein*; Ulfat (2019): *Theologisch-anthropologische Grundlagen*; Aslan et al. (2015): *Islamische Seelsorge*; vgl. auch diverse Artikel in folgenden Sammelbänden Behr/Ulfat (Hrsg.) (2014): *Zwischen Himmel und Erde*; Sarıkaya/Bäumer (Hrsg.) (2017): *Aufbruch zu neuen Ufern*; Khorchide/Karimi (Hrsg.) (2016): *Was ist der Mensch*; Badawia et al. (Hrsg.) (2020): *Grundlagen muslimischer Seelsorge*; Uçar/Blasberg-Kuhnke (2013): *Islamische Seelsorge*.

238 Vgl. Antes (1977): *Mensch vor Gott*; Leuze (1994): *Christentum und Islam*; Sauer (2004): *Christentum und Islam*; Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*; aber auch bei muslimischen Autoren, vgl. Boumaaiz et al. (2003): *Bin ich nicht Euer Herr*.

stellationen Gott *und* Mensch, die Antes als theologische Anthropologie identifiziert, versus Mensch *vor* Gott, die er als Ausdruck einer ethischen Anthropologie versteht, wird deutlich, dass er diese beiden Formen nicht miteinander gleichsetzt.²³⁹ Kritisch hinterfragen ließe sich hier, warum eine Verhältnisbestimmung wie jene des Menschen *vor* Gott für den Bestand einer theologischen Anthropologie unzulänglich sein soll oder warum diese nicht zumindest als eine Unterkategorie unter dem Dach der Konjunktion „und“ erachtet werden kann.

Ähnlich verhält es sich bei Sauers Einschätzung, welcher der Anthropologie im Islam lediglich innerhalb der Ethik Entfaltungsmöglichkeiten zugesteht, ohne Letztere jedoch näher zu bestimmen.²⁴⁰ Diesbezüglich bleibt zum einen weitgehend unklar, welche Disziplin oder welcher Strang des islamischen Wissenschaftskanons mit Ethik gemeint ist. In Frage kommen etwa die Disziplin der islamischen Normenlehre *fiqh*, insbesondere innerhalb der *muʿamalāt*-Diskurse,²⁴¹ die als weitgehend autonom erachtete Subdisziplin *ʿilm al-aḥlāq*²⁴² oder auch *adab*,²⁴³ der weitgehend als Literaturgattung über die Verhaltensetikette aufgefasst wird.²⁴⁴ Neben der fehlenden Genauigkeit resp. Referenz auf die Disziplintermini des islamisch-theologischen Fächerkanons wird hier darüber hinaus auch der Eindruck erweckt, dass Ethik der (Systematischen) Theologie entgegenstehen würde, statt sie beide als Bestandteile unter dem Dach der Islamisch-theologischen Studien zu betrachten, die in einer logischen Beziehung zueinander stehen. Denn nach der islamischen Eigenlogik ist etwa *fiqh* genauso Bestandteil theologischen Nachdenkens wie etwa *kalām*, *tafsīr* oder *ʿilm al-aḥlāq*.²⁴⁵

Hinsichtlich der denkbaren Zuordnungsbereiche positioniert sich der katholische Systematiker Ludwig Hagemann hingegen klar. So sieht auch er Anthropologie nicht als Teilbereich der Theologie, sondern verortet sie mit Verweis auf ihre ethischen Konsequenzen dezidiert im Feld des *fiqh*.²⁴⁶

239 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 12.

240 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 63.

241 Vgl. Hagemann (1999): Mein Leben und mein Sterben.

242 Vgl. Tautz (2007) Interreligiöses Lernen, S. 235; Antes (1980): Ethik im Islam, S. 195–197.

243 Vgl. Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 131; Antes (1980): Ethik im Islam, S. 195–197; Kraemer (1986): Humanism, S. 10–11.

244 Derweil stellen sich ähnliche Probleme für die Ethik wie für die theologische Anthropologie; vgl. auch Schmid (2013): Islam im europäischen Haus, S. 184–186; Fakhry (1994): Ethical theories.

245 Vgl. dazu auch Kapitel 1.3 dieser Arbeit.

246 Vgl. Hagemann (1999): Mein Leben und mein Sterben, S. 128, 140.

Seine Zuordnung erfolgt über die Identifikation einiger zeitgenössischer Problemfelder, so etwa der Menschenrechte oder Genderfragen, die er als dringliche Aufgaben für die zeitgenössische theologische Anthropologie im Islam zuspitzt.²⁴⁷ In seiner Terminologie scheint auch er mit Theologie keinen breiten islamischen Wissensbestand im Sinne der *al-ʿulūm al-islāmīya* vor Augen zu haben, unter dessen Dach auch *fiqh* zu verorten wäre, sondern spezifischer *kalām* zu meinen.

Im Kontext dieser Fächergrenzen macht Antes – neben dem bereits präsentierten Argument der Distanz – einen weiteren Punkt stark, der besser nachvollziehen lässt, warum Anthropologie so vehement aus der Theologie ausgeklammert wird:

Anders als im Christentum ist eben im Islam die Anthropologie kein Thema der Theologie (*kalām*). Theologie ist hier ‚die Rede von Gott‘, und dies bedeutet konkret: eben *nur* von Ihm. Anthropologie hingegen ist ‚die Lehre vom Menschen‘. Der Abstand zwischen beiden ist nahezu ebenso groß wie die Kluft, die Gott und die Menschen trennt. Kein Mittler vermag diesen Abstand zu mindern oder gar zu überbrücken.²⁴⁸

Demnach schließen sich Theologie und Anthropologie deshalb aus, weil Erstere die Lehre von Gott und Letztere die Lehre vom Menschen behandelt. In diesem Argument hallt ein begrifflich wie auch inhaltlich problematisches Verständnis von Theologie und Anthropologie wider. Zum einen orientiert sich die postulierte Abgrenzung an hierzulande gängigen Begriffen wie Theologie und Anthropologie und deren griechischer Wortherkunft. Von der Etymologie her geleitet, mag Theologie klar auf eine Gotteslehre verweisen, im arabischen Terminus *kalām* hingegen ist dieser Verweis etymologisch nicht enthalten.²⁴⁹ Damit wird auf begrifflicher Ebene gerade die im *kalām* enthaltene Offenheit ignoriert, insofern in seiner wörtlichen Bedeutung lediglich ein systematisches Streitgespräch angezeigt wird. Damit einher geht zum anderen, dass der Untersuchungsgegenstand lediglich anhand formaler und sprachlicher statt inhaltlicher Kriterien zugeordnet und bestimmt wird, indem schlichtweg – und einzig – *theos* zum Gegenstand

247 Vgl. Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 131–139.

248 Antes (1977): *Mensch vor Gott*, S. 12–13, Hervorhebung im Original.

249 Dennoch sei an dieser Stelle angemerkt, dass im Türkischen der Begriff *ilahiyat* als Lehre von Gott existiert, der als begriffliches Pendant zu Theologie fungiert, sowie im arabischen Raum *ʿilm al-tawhīd* als Synonym zu *kalām* verwendet werden kann und begrifflich etwa einer Wissenschaft vom Monotheismus entspricht. Zur Problematik dieses Begriffs vgl. Öztürk (2018): *Contribution*.

der Theologie und *anthropos* zum Gegenstand der Anthropologie erklärt wird. Die islamische Terminologie orientiert sich daher stärker an der formalen Struktur des – dialektischen – Theologietreibens als am Inhalt.²⁵⁰

Gerechtfertigter hingegen ist Antes in späteren Publikationen formulierter Einwand. Denn was in seinen früheren Aufsätzen noch als etymologische Erklärung wirkt, präzisiert er dort als theologiegeschichtliches Argument, insofern er die inhaltliche Fokussierung des *kalām* auf die Gotteslehre anspricht.²⁵¹ Gerade in der Gegenwart, in der das Christentum wie nie zuvor anthropologische Ansätze verfolge, falle, so Antes, der Unterschied zur Systematischen Theologie im Islam auf, die ihren Fokus immer noch auf die Debatte über das Wesen und die Attribute Gottes richte.

Mag dies tendenziell über weite Teile und lange Zeit für die islamisch-theologische Geschichte gegolten haben, muss klar festgehalten werden, dass der frühe *kalām* breiter aufgestellt war und auch Fragen zu Schöpfung, Prophetie, dem Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum sowie zu Willensfreiheit und Vorherbestimmung und entsprechend auch Menschenbildern, die sich jeweils aus den theologischen Überzeugungen ergaben, erörtert hat.²⁵² Allerdings ist diskutabel, ob diese frühen Diskussionen über diese Themen aus einem anthropologischem Erkenntnisinteresse heraus betrieben wurden.²⁵³ Zweifellos dagegen sind spätestens seit dem 20. Jahrhundert Bestrebungen zu verzeichnen, den *kalām* neu zu formieren und sich verstärkt anthropologischer Fragestellungen anzunehmen.²⁵⁴ Unter dem Namen *‘ilm al-kalām al-ġadīd* wird seither jene Forschung subsumiert, die den Menschen mit seinen Anfragen und Bedürfnissen zum Ausgangspunkt theologischer Reflexionen macht und sich der systematischen Erschließung von zeitgenössisch dringlichen Anliegen, insbesondere gesellschaftlichen Herausforderungen, widmet.²⁵⁵ Spätestens neuzeitlich hat sich also das Themenspektrum (noch weiter) geöffnet, sodass Antes' Argument

250 Vgl. van Ess (2018): Beginnings, S. 857; van Ess (2018): Disputationspraxis.

251 Vgl. Antes (1989): Gottes-Idee, S. 207; dazu auch Kraemer (1938): Christian Message, S. 220–221

252 Vgl. van Ess (1991): Theologie und Gesellschaft, der manche Kapitel seines Standardwerks gar mit „Anthropologie“ betitelt. Dies ist Antes auch bewusst, da er u. a. das Beispiel des Spannungsfeldes von Prädestination und Willensfreiheit selbst anspricht; vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S.13–18.

253 Vgl. Kapitel 3.2.1 dieser Arbeit.

254 Vgl. Kapitel 1.3 für einen kurzen historischen Überblick sowie Kapitel 3.3 für ein Beispiel des neuen *kalām*; vgl. ferner Öztürk (2018): Contribution; Wielandt (2016): Main Trends.

255 Vgl. Wielandt (2016): Main Trends, S. 713.

an Gewicht verliert. Darüber hinaus übersieht die von Antes implizierte Definition von Theologie mittels eines Materialobjekts neuere Entwicklungen, die eine Definition anhand ihres Formalobjekts anstreben, womit nicht mehr der Gegenstand, sondern die Perspektive zum entscheidenden Kriterium wird.²⁵⁶ Damit können potentiell alle Themen Gegenstand der Systematischen Theologie werden – nicht nur *theos*.

Präziser dagegen hält die katholische Religionspädagogin Monika Tautz fest, dass die theologische Anthropologie als eigenständige Disziplin innerhalb der Islamisch-theologischen Studien bedeutungslos und das Problembewusstsein für die Thematik erst vereinzelt aufgekommen sei.²⁵⁷ Diese Beobachtung ist dahingehend zutreffend, dass es unter dem Dach der Islamisch-theologischen Studien keine eigene Teildisziplin gibt, die vom Namen oder von ihren Inhalten her mit einer theologischen Anthropologie gleichzusetzen wäre. Zu hinterfragen hingegen ist, ob sich die theologische Anthropologie notwendigerweise als Teildisziplin konstituiert haben muss, um von ihrer Existenz sprechen zu können.²⁵⁸ Im Gegensatz zu ihren Wissenschaftskollegen umreißt Tautz ihr Verständnis von theologischer Anthropologie expliziter:

Sowohl Muslime als auch Christen wissen sich unter dem An-Spruch Gottes. Damit sind alle Fragen nach dem Menschen Fragen nach Gott und seiner Beziehung mit den Menschen, so wie umgekehrt alle Fragen nach Gott Fragen nach dem Menschen sind. Über den anthropologischen Zugang wird also das Verhältnis von Gott und Mensch beschrieben, wenn auch aus der Perspektive des sich unter dem An-Spruch Gottes verstehenden Geschöpfes Mensch.²⁵⁹

Demzufolge verdankt sich der anthropologischen Wende die Einsicht, dass jede Aussage über Gott auch eine Aussage über den Menschen enthält.²⁶⁰ Warum nun alle Fragen nach Gott gleichzeitig Fragen nach dem Menschen sein sollen, mag für das muslimische Publikum auf den ersten Blick weder

256 Vgl. Sejdini et al. (2017): Mensch werden, S. 72.

257 Vgl. Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 167, Anm. 3; vgl. auch Asghar- Zadeh (2017): Menschsein, S. 355–356. Tautz widmet sich im weiteren Verlauf unterschiedlichen Begriffen, die für das Menschenbild und Ethos wichtig sind und in Kapitel 3.2.2 dieser Arbeit weiter vertieft werden.

258 Vgl. auch Schmid (2013): Islam im europäischen Haus, S. 184–186, der dieselbe Problematik für den Bereich Sozialethik beschreibt.

259 Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 167.

260 Vgl. Renz (2002): Mensch unter dem An-Spruch Gottes, S. 15.

allgemeinverständlich noch schlüssig sein. Womöglich mutet eine solche Formulierung in seinen Ohren gar erneut wie ein christologischer Verweis an. Dies ist jedoch keineswegs gemeint. Vielmehr verweist der vermeintlich kontradiktorische Schluss, dass jede Aussage über Gott auch eine Aussage über den Menschen darstellt, auf drei Einsichten: Erstens kann der Mensch Gott nur in seinen eigenen, eben menschlichen Begriffen ausdrücken. Zweitens haben jegliche Aussagen über Gott nur innerhalb seines menschlichen Erkennens und Verstehens Relevanz und erst von da aus das Potential, für ihn an existentieller Bedeutung zu gewinnen. Drittens bezieht sich Gott in nahezu allem, was er über sich selbst aussagt, auf den Menschen. Spricht Gott also beispielsweise davon, dass er barmherzig ist, erbarmt er sich der Menschen.²⁶¹ Folglich geht es in der theologischen Anthropologie darum, aufzuzeigen, wo und wie das Bild Gottes und das Bild des Menschen aufeinander bezogen sind.²⁶² Dies bedeutet, dass jede Aussage über Gott stets Implikationen über den Menschen beinhaltet, die in Form einer theologischen Anthropologie explizit gemacht werden können. Obwohl ein solcher perspektivischer Zugang für die islamische Tradition unüblich sei, führe, so Tautz, der einzige Weg zu einer Anthropologie im Islam über die Theologie.²⁶³ Damit vertritt sie eine offenere Definition von theologischer Anthropologie, die nicht bei der Transzendenz Halt macht, sondern sich gerade über die Theologie einen Weg zur Anthropologie hin bahnen möchte. Diesem Verständnis zufolge geht es in der theologischen Anthropologie nicht um das Ausmaß einer vermeintlich ontologischen Annäherung von Gott und Mensch, sondern um die Frage nach den gegenseitigen Bezügen wie auch Wechselwirkungen von Theologie und Anthropologie.

3.1.3 Theologische Anthropologie als Theozentrik – ein Selbstwiderspruch?

Auffallend häufig wird die theologische Anthropologie im Islam aus muslimischer wie auch aus nicht bekenntnisorientierter Warte heraus als theozentrisch klassifiziert.²⁶⁴ Besonders prominent findet sich dies etwa beim

261 Vgl. Wild (2001): Mensch, Prophet und Gott, S.15; Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*.

262 Vgl. Wild (2001): Mensch, Prophet und Gott, S. 10.

263 Vgl. Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 167–168.

264 Vgl. Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 170; Khoury (2006): Mensch, S. 416; Renz (2002): Mensch unter dem An-Spruch Gottes, S. 375; Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 103; Takim (2007): *Koranexegese*, S. 293.

katholischen Systematiker Ludwig Hagemann, der die Existenz einer theologischen Anthropologie im Islam wie Tautz nicht grundsätzlich anzweifelt, sondern sich auf deren inhaltliche Merkmale fokussiert. So gesteht er dem Islam eine Zuwendung Gottes in die irdische Sphäre zu, die einerseits mittels Offenbarung erfolge, die eine von Gott initiierte Relation zum Menschen beschreibe und im Koran als seinem Willensausdruck münde, und andererseits mittels Schöpfung geschehe, welche Gott als Zeichen seiner Allmacht und Barmherzigkeit dem Menschen zur Nutznießung bereitstelle.²⁶⁵ Diese schöpferische und erhaltende Tätigkeit stelle Gottes Tor zur Immanenz dar, weshalb sein Verhältnis zur Welt nicht nur transzendent, sondern auch immanent sei.²⁶⁶ Damit nimmt Hagemann eine differenziertere Sicht auf die Transzendenz ein, weshalb bei ihm nicht die Frage, ob überhaupt, sondern welche Art von Anthropologie im Fokus steht. Damit verlagert er den Fragehorizont auf deren Prägung und innere Struktur.

Für Hagemann stellt der Monotheismus nicht nur die Grundlage für das muslimische Gottesverständnis, sondern auch für das Verständnis des Menschen und damit folglich auch für die Anthropologie dar. Deren Kern findet er in einer Weltauffassung, in der Gott von der diesseitigen Schöpfung bis hin zur eschatologischen Vollendung den stetigen Bezugspunkt des Menschen darstellt.²⁶⁷ Er beschreibt so eine Anthropologie, die – wie er in seinem Titel *Mein Leben und mein Sterben gehören Gott* andeutet – wesentlich eschatologisch ausgerichtet ist und auf eine Theozentrik hinausläuft:

Die theozentrische Anthropologie des Islam, die strikte Gottbezogenheit des Menschen, ist der Kerninhalt des islamischen Menschenverständnisses. Sein Menschenbild ist zutiefst geprägt von seiner Gottesvorstellung: Nicht der Mensch an sich steht im Mittelpunkt, sondern Gott in seiner schöpferischen und seinerhaltenden Güte und Barmherzigkeit.²⁶⁸

Theozentrik wird hier als umfassende Hinordnung auf Gott verstanden und auf ein Verständnis vom Menschen bezogen, das gänzlich von Gott her entworfen und bestimmt wird, sodass dieser in seinem Dasein, ja in

265 Vgl. Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 125. Während Asghar-Zadeh (2017): *Menschsein*, S. 359–360, die schöpfungstheologische Zuwendung betont, erwähnt Hagemann auch die offenbarungstheologische, die er jedoch im weiteren Verlauf nicht eigens berücksichtigt.

266 Vgl. Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 124–125.

267 Vgl. Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 125–130.

268 Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 140.

jeglichen Bereichen und Ausdrucksformen seines Lebens von Gott abhängig ist.²⁶⁹

Obschon diese theozentrische Prägung durchgehend stehen gelassen und nicht weiter problematisiert wird, ließe sich kritisch rückfragen, ob die bei der Transzendenz formulierte Problematik dadurch womöglich nur verschoben wird. Klingt eine theozentrische Anthropologie nicht bereits wie ein Selbstwiderspruch? Denn die neuzeitliche Wende zur Anthropologie zeichnet sich gerade durch eine Diesseitsorientierung und Neujustierung der Stellung des Menschen im Kosmos aus, wo er in seiner empirischen wie auch meta-empirischen Qualität zum Dreh- und Angelpunkt wurde.²⁷⁰ Besonders im Kontext der Offenbarungskritik wurde die Anthropozentrik zu einem schlagkräftigen Leitmotiv.²⁷¹ Entsprechend wird die anthropologische Wende von einer Hinwendung zum Menschen getragen, sodass sich zwangsläufig die Frage stellt, ob eine theozentrische Orientierung das Anliegen einer Anthropologie nicht grundsätzlich torpediert.

Bemerkenswert ist, dass sich zur Bedeutung der Begriffe Theozentrik und Anthropozentrik in den islambezogenen Diskursen zur theologischen Anthropologie genauso wenig Reflexionen finden lassen wie zur Frage, wie sich Anthropologie und Anthropozentrik zueinander verhalten und ob das Adjektiv anthropologisch schlichtweg durch anthropozentrisch austauschbar ist. Reflexionen zur Anthropozentrik sind vor allem im Kontext der Umweltethik erarbeitet, kritisiert und weiterentwickelt worden. Ein Blick in die entsprechende Literatur zeigt ein schärferes Profil des Begriffs: So wird mit Anthropozentrik – wie die Wortbestandteile bereits etymologisch andeuten – eine Betrachtungsweise bezeichnet, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt und infolgedessen auf seine Interessen, Bedürfnisse und Vorteile hin ausgerichtet ist.²⁷² Begründet wird diese Position mit der Ansicht, dass der Mensch Person und nicht Sache ist, woraus gefolgert wird, dass der Mensch als moralisches Wesen nicht nur einen Eigenwert besitzt, sondern es auch außerhalb des Menschen keine Handlungsgründe geben kann.²⁷³ Während es nun Vorstöße gibt, die anthropozentrische Sichtweise relational und selbstkritisch zu gestalten und in der Folge unter dem

269 Vgl. Khoury (2006): Mensch, S. 416.

270 Vgl. Seckler/Kessler: Kritik der Offenbarung, S. 15.

271 Vgl. Seckler/Kessler: Kritik der Offenbarung, S. 13–14.

272 Vgl. Brenner (2008): UmweltEthik, S. 121; Spahn-Skrotzki (2010): Bildung zur Verantwortung, S. 23.

273 Vgl. Brenner (2008): UmweltEthik, S. 122.

Neologismus Anthroporelationalität zu verankern,²⁷⁴ ist der *Anthropozentrismus* dort problematisch, wo er dem, was außerhalb des Menschen ist, keinen eigenen Wert mehr zuspricht, sondern alle Sachverhalte stets nach dem Nutzen für den Menschen bemisst und ihn zum Maß aller Dinge erklärt.²⁷⁵ Dadurch wird ein hierarchisierendes wie auch dualistisches Prinzip impliziert, insofern der Mensch von seiner Um-Welt unterschieden wird, ohne in gebührendem Maße als Bestandteil seiner Mit-Welt verortet zu werden.²⁷⁶ Die Gefahr liegt folglich im Potential einer selbstdefinitorischen und egozentrischen Prägung mit all jenen implizierten, potentiell schwerwiegenden Folgen eines selbstverherrlichenden und -überhöhenden Verhaltens. Gleichzeitig birgt die gegenpolige Extremposition die Gefahr, den Menschen als unbedeutend für diese Welt zu diffamieren und zu relativieren.²⁷⁷ So erstaunt es nicht, dass anthropozentrische Modelle vielfach aus einer Benachteiligung oder Abwertung des Menschen heraus entstanden sind.²⁷⁸ Insofern Anthropozentrismus ergo eine Zentrierung auf den Menschen bezeichnet, droht dieser potentiell, seine Ausrichtung auf Gott hin zu verlieren. Entsprechend steht der Islam hier wiederum vor einem vermeintlichen Ausschlusskriterium, der ihn diesen Schritt nicht mitgehen lässt.

Auf diese Abgrenzung zum Anthropozentrismus wird auch von manch einem muslimischen Theologen, etwa dem Koranwissenschaftler Abdullah Takim, dezidiert Wert gelegt:

Der Mensch wird im Koran als ein Lebewesen beschrieben und verstanden, der [sic!] von Gott abhängig ist und sich nur durch Gott definieren kann, weil Gott sein Schöpfer ist und er von Natur aus auf Gott ausgerichtet ist (*fiṭrat Allah*). Aus diesem Grunde ist auch das Weltbild des Korans nicht ‚anthropozentrisch‘ wie in der vorislamischen Zeit (*ḡahilīya*), sondern ‚theozentrisch‘ aufgebaut.²⁷⁹

Die Thematik, inwiefern der Koran theozentrisch ist und ob mit dem vorislamischen Anthropozentrismus nicht eher ein selbstverherrlichender

274 Vgl. Vogt (2021): Christliche Umweltethik, S. 32, 52–53, 329–337.

275 Vgl. Spahn-Skrotzki (2010): Bildung zur Verantwortung, S. 23.

276 Vgl. Spahn-Skrotzki (2010): Bildung zur Verantwortung, S. 23; Brandt (2000): Von der Umwelt zur Mitwelt, S. 47–49, beides anhand des Beispiels zur bioethischen Verantwortung.

277 Vgl. Spahn-Skrotzki (2010): Bildung zur Verantwortung, S. 33.

278 Vgl. Spahn-Skrotzki (2010): Bildung zur Verantwortung, S. 29.

279 Takim (2007): Koranexegese, S. 293, Hervorhebungen im Original.

Egozentrismus gemeint ist, einmal zurückgestellt, stellt sich hier die Frage: Ist die anthropologische Wende aus einer islamisch-theologischen Warte heraus nicht zu vollziehen, weil sie eine Hinwendung zur Anthropozentrik bedingt? Oder anders formuliert: Ist eine theologische Anthropologie mit einer Anthropozentrik gleichzusetzen?

Ein Blick in bereits bestehende theologische Konzeptionen zeigt: Die mit den Schriften Karl Rahners angestoßene anthropologische Wende innerhalb der katholischen Theologie versteht sich gerade nicht als Bestrebung, den Menschen solipsistisch in den Fokus des theologischen Denkens zu rücken. Vielmehr liegt ihr ein Verständnis zugrunde, wonach Theozentrik und Anthropozentrik keine Gegensätze bilden. Zwar kann der Islam der christozentrischen Ausrichtung dieser Begründung nicht folgen, die es dem Christentum ermöglicht, von sich zu sagen, dass es zugleich theozentrisch und anthropozentrisch ist. Doch ist diese Argumentation gerade dann auf den Islam applizierbar, wenn sie nicht als inkarnatorisches Phänomen verstanden wird, sondern in dem Sinne, dass der Mensch sein Menschsein umso stärker verwirklicht, je näher er auf Gott zugeht.²⁸⁰ So widerspricht die theologische Anthropologie fundamental der Auffassung, dass dort, wo Gott ist, der Mensch weichen müsse, wie umgekehrt auch jener, dass dort, wo der Mensch ist, Gott keinen oder wenig Platz habe.²⁸¹ Solche auf gegenseitigem Ausschluss fußenden Betrachtungsweisen entspringen einem Entweder-oder-Denken, das nur Schwarz oder Weiß kennt. Doch ist ein solches Konkurrenzdenken als theologischer Ausgangspunkt hochgradig problematisch. Der Mensch ist keine Konkurrenz für Gott, schon gar nicht für einen allmächtigen. Eine Zuwendung zum Menschen hat keine Abwendung von Gott zur Folge. Vielmehr handelt die Theologie stets auch vom Menschen, genauso wie die Anthropologie implizit die Frage nach Gott enthält, die sich – mit Kant gesprochen – darin ausdrückt, worauf der Mensch hoffen darf.²⁸²

In der Theologie als bekenntnisorientierter Wissenschaftsdisziplin kann es nicht darum gehen, Gott aus ihrer Weltsicht zu verbannen. Deshalb wohnt wohl jeder der monotheistischen Religionen – und vielleicht auch darüber hinaus – ein theozentrisches Momentum im Sinne eines Auf-Gott-

280 Vgl. Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 182.

281 Vgl. Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 182.

282 Vgl. Kant (1968): *Logik*, S. 21–25.

ausgerichtet-Seins inne.²⁸³ Die theologische Anthropologie handelt entsprechend nicht von der Frage, ob Gott Teil des Denksystems ist, sondern vielmehr von der Richtung: Die Blickrichtung wird so umgepolt, dass die Betrachtungsweise ausgehend vom Menschen zu Gott hin geht.²⁸⁴ Sicherlich ist der Koran inhaltlich nicht in dem Sinne anthropozentrisch ausgerichtet, dass er den Menschen als Maß aller Dinge erklärt. Inwiefern er als Offenbarung hingegen auf den Menschen hin ausgerichtet und damit anthropologisch orientiert ist, kann erst in Teil II näher beurteilt werden.

3.2 Theologische Anthropologie als Forschung über den Menschen

Den im vorhergehenden Kapitel vorgestellten problematisierenden bis hin zu negierenden Stimmen steht ein breites Spektrum islamwissenschaftlicher wie auch islamisch-theologischer Positionen gegenüber, die dem Vorhandensein einer theologischen Anthropologie im Islam offener gegenüber eingestellt sind. Gerade in den letzten Jahren ist eine gesteigerte Aufmerksamkeit gegenüber der Thematik zu verzeichnen, die sich etwa in der Durchführung wissenschaftlicher Fachtagungen – wohlgemerkt innerhalb kürzester Zeitintervalle und auf geballtem geographischem Raum²⁸⁵ – oder auch in einem markanten Anstieg akademischer Veröffentlichungen zum Themenfeld zeigt.²⁸⁶

283 Vgl. Renz (2002): Mensch unter dem An-Spruch Gottes, S. 375, der sowohl Islam als auch Christentum als theozentrisch bezeichnet.

284 Vgl. Renz (2002): Mensch unter dem An-Spruch Gottes, S. 1; Krötke (1998): Anthropozentrik, S. 530.

285 Beispielhaft sei verwiesen auf folgende Tagungen: 2015 in Münster unter dem Titel *Menschenbilder – Wertebilder. Christlich-islamischer Dialog zu sozialetischen Fragen*; 2018 in Freiburg i. Üe. unter dem Titel *Between God and Mankind. Chances and Challenges of Islamic Anthropologies*; 2018 in Tübingen unter dem Titel *Theological Anthropology in Interreligious Perspective*; 2019 in Erlangen-Nürnberg unter dem Titel *Das Menschenbild im islamischen Denken – Klassische und moderne Ansätze*; 2022 in Erlangen-Nürnberg unter dem Titel *Menschenbild in der islamischen Theologie zwischen Tradition und Moderne*; vgl. Links zu den Programmen und Konferenzberichten am Ende der Bibliographie.

286 Stellvertretend vgl. folgende Sammelbände und Monographien der letzten Jahre: Selçuk/Thurner (Hrsg.) (2019): *Mensch in Christentum und Islam*; Sperber (2018): *Die anthropologischen Aspekte*; Braun/Çiçek (Hrsg.) (2017): *New Approaches*; Sejdini et al. (2017): *Mensch werden*; Asghar-Zadeh (2017): *Menschsein*; Renz (2002): *Mensch unter dem An-Spruch Gottes*; vgl. auch Kapitel 1.1 dieser Arbeit.

In der bejahenden Literatur wird unter dem Schlagwort „Anthropologie“ – mal alleinstehend,²⁸⁷ mal als islamisch,²⁸⁸ religiös²⁸⁹ oder theologisch²⁹⁰ betitelt, in manchen Fällen gar als theologisch-anthropologisch²⁹¹ umschrieben – eine Bandbreite an unterschiedlichen Themen und Diskursen zusammengefasst. Bis auf wenige Ausnahmen²⁹² wird hier – wie schon bei den Gegenstimmen – der entsprechende Terminus keiner definitorischen Präzisierung unterzogen, sondern kurzum mit dem Begriff Menschenbild gleichgesetzt.²⁹³ Angesichts des immer noch stetig wachsenden und ausufernden Umfangs an Publikationen über den Menschen – sei es in Form von überblicksartigen Gesamtchauen, Rekonstruktionen von Entwürfen konkreter Menschenbilder bei bestimmten Autoren oder spezifischer Einzelaspekte –, muss sich diese Arbeit auf eine exemplarische Darlegung in Form ausgewählter Literatur beschränken. Für die Auswahl erscheinen hier spezifische Autoren weitaus weniger sinnvoll als Argumentationsmuster. Denn der Diskurs lässt zwei Auffälligkeiten erkennen, die auch der Strukturierung dieses Kapitels zugrunde gelegt werden sollen: Zum einen findet sich ein theologiegeschichtlicher Zugang, der vornehmlich, aber keineswegs ausschließlich von der islamwissenschaftlichen Forschung verfolgt

-
- 287 In der Regel mit nachgestelltem „im/des Islam“; vgl. Schimmel (1955): *Anthropologie*, S. 140, 149, veröffentlicht in einem Sammelband, der wiederum von einer *religiösen* Anthropologie spricht; Boumaaiz et al. (2013): *Bin ich nicht Euer Herr*, S. 101, die jedoch auch von theozentrischer, S. 103, und monotheistischer, S. 104, Anthropologie sprechen.
- 288 Vgl. Wielandt (1994): *Mensch*, S. 97; Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 121; Leuze (1994): *Christentum und Islam*, S. 234; Schulze (2015): *Koran*, S. 417.
- 289 Vgl. Bouman (1989): *Gott und Mensch*, S. IV.
- 290 Vgl. Behr (2014): *Menschenbilder*, S. 490; Bakker (1965): *Man in the Qurʾān*, S. XI–XII, insbesondere Anm. 2; Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 167, die jedoch auch auf S. 168, 170, 179 von islamischer Anthropologie, auf S. 169 von monotheistischer Anthropologie und auf S. 170 von theozentrischer Anthropologie spricht.
- 291 Vgl. Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 92; Asghar-Zadeh (2017): *Menschsein*, S. 67.
- 292 Wie etwa Behr (2014): *Menschenbilder*, S. 490, der theologische Anthropologie beschreibt als „religiös begründetes Menschenbild, das sich gesellschaftlich durchsetzt – und zwar nicht so sehr durch kultur- und ordnungspolitische Maßnahmen, sondern durch seine Überzeugungskraft in die jeweiligen Gesellschaften hinein“; oder Sejdini et al. (2017): *Mensch werden*, S. 49, die den Begriff Anthropologie durch die Klammerbemerkung „unser Menschenbild“ erklären.
- 293 Jedoch nicht mehr wie bei Behr (2014) und Sejdini et al. (2017), wo „Menschenbild“ als explizites Definiens aufgeführt wird, sondern implizit im Fließtext; vgl. etwa Schimmel (1955): *Anthropologie*, S. 140; Wielandt (1994): *Mensch*, S. 97.

wird und diskursive Bezüge zu Personen oder Themen aufweist, zum anderen eine exegetisch-systematische Ausrichtung, die mehrheitlich, aber ebenso wenig ausschließlich im Forschungsinteresse der Islamisch-theologischen Studien steht und die Herausarbeitung von Begriffen und Konzepten anstrebt. Entsprechend kann es im Folgenden in keiner Weise darum gehen, all jene inhaltlichen Ergebnisse und Diskurslinien zusammenzutragen, die jemals innerhalb der islamischen Denktradition über das Menschsein entwickelt wurden. Vielmehr liegt der Fokus darauf, die vorhandene Literatur danach zu sichten, was vom affirmierenden Standpunkt aus als theologische Anthropologie identifiziert wird und welche definitorischen Verständnisse, inhaltlichen Strukturierungen und perspektivischen Schwerpunktsetzungen anzutreffen sind.

3.2.1 Theologische Anthropologie als theologiegeschichtliches Unterfangen?

Ein Teilbereich der affirmativen Forschung kennzeichnet sich durch die gezielte Bezugnahme auf muslimische Persönlichkeiten aus unterschiedlichen Epochen der Geschichte, die in ihren Schriften Ansichten über den Menschen formuliert haben. Mit Verweis auf Referenzwerke von Ibn Sīnā (980–1037),²⁹⁴ al-Ġazālī (1058–1111),²⁹⁵ Ibn ‘Arabī (1165–1240),²⁹⁶ ‘Abdulkarīm al-Jīlī (1365–1424),²⁹⁷ Muḥammad Iqbal (1877–1938),²⁹⁸ ‘Ā’iša ‘Abd ar-Raḥmān (1913–1998), die unter dem Pseudonym Bint aš-Šāṭi’ schrieb,²⁹⁹ oder Murtazā Muṭaḥhari (1919–1979)³⁰⁰ – um nur einige mehr oder minder bekannte Namen zu nennen – wird der Beleg erbracht, dass sich Muslime kontinuierlich durch die Geschichte hindurch mit dem Menschen und seinen Charakteristika auseinandergesetzt haben.

Ein weiterer Teilbereich der affirmativen Auseinandersetzung erfolgt durch Bezugnahme auf theologiegeschichtliche, meist frühislamische Diskurse. Mit Blick auf die islamisch-theologische Geistesgeschichte wird aufgezeigt, dass – trotz verbreiteter theozentrischer Fokussierung – bereits

294 Vgl. Adamson (2023): Ibn Sīnā.

295 Vgl. Al-Daghstani (2015): Al-Ghazzālī und die transzendente Anthropologie.

296 Vgl. Rahmati (2007): Mensch.

297 Vgl. Biesterfeldt (212): Perfect Man; Morrissey (2020): Sufism.

298 Vgl. Iqbal (1962): The Reconstruction.

299 Vgl. Nagel (1977): Menschenbild, S. 561–564.

300 Vgl. Muṭaḥhari (1983): Human Being in the Quran.

in frühislamischer Zeit Fragestellungen behandelt wurden, die heute klassischerweise dem anthropologischen Feld zugeordnet werden. Hierzu gehören etwa Fragen nach der Willensfreiheit des Menschen, seiner Ontologie, seiner (Sonder-)Stellung im Kosmos, dem Sitz und Stellenwert der Vernunft, aber auch nach Verhältnisbestimmungen wie etwa jener von Körper, Geist, Seele, Herz und Intellekt.³⁰¹

Solche autorenzentrierten und diskursorientierten Forschungsstränge sind weitgehend historisch sowie deskriptiv-analytisch angelegt und präsentieren Deutungen über den Menschen in Geschichte und Gegenwart.³⁰² Simpel wie effektiv wird die Existenz einer theologischen Anthropologie mit dem Argument besiegelt, dass es in der islamischen Geistesgeschichte sowohl Denker und Denkerinnen wie auch Diskurse gab und gibt, die eine Reflexion über unterschiedliche Aspekte des Menschseins erkennen lassen. Ergo erfolgt der Beleg für die Affirmation nicht explizit begründend, sondern implizit durch Verweise auf die Geschichte.

Mag eine solche Sichtweise auf theologische Anthropologie auf den ersten Blick plausibel erscheinen, birgt sie doch drei Schwierigkeiten in sich: So stellt sich erstens die grundsätzliche Frage, inwieweit sich die Ansichten von Denkern und Denkerinnen, die in einer anderen Zeit und anderen Kontexten gelebt haben, auf die Gegenwart und hiesige Kontexte übertragen lassen. Hier bedarf es folglich immer eines systematischen Blicks darauf, wie es um die Aussagekraft dieser Entwürfe angesichts der immer voranschreitenden Erkenntnisse aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Zweigen der Anthropologie bestellt ist. Denn eine systematisch ausgerichtete theologische Anthropologie kann im Gegensatz zu einer historisch ausgerichteten nicht bei einer retrospektiven Darstellung verharren, sondern muss sich stets darum bemühen, auch Gegenwart und Zukunft zu integrieren.

Zweitens stellt sich die Problematik der Eingrenzung. Denn streng genommen ließe sich in nahezu jedem geschichtlichen Zeugnis etwas über den Menschen in Erfahrung bringen. Sicherlich ist es ein Phänomen der Moderne, dass ganze Monographien den Menschen als alleinigen Gegen-

301 Vgl. etwa Schimmel (1955): *Anthropologie*; Wielandt (1994): *Mensch*; weiterführend dazu siehe das nachfolgende Kapitel 3.2.2 dieser Arbeit.

302 Stellvertretend vgl. Schimmel (1955): *Anthropologie*; Nagel (1977): *Menschenbild*; Wielandt (1994): *Mensch*; Wielandt (1994): *Weltverantwortung*; Nagel (2006): *Anthropologie*; für eine Auswahl an Publikationen zwischen den 1930ern und 1960ern vgl. Bakker (1965): *Man in the Qur'an*, S. XIII.

stand ihres Erkenntnisinteresses betrachten. Doch findet man davor mannigfaltige Schriften, in denen der Mensch als Gegenstand eines eigenständigen Kapitels fungierte oder zumindest eingebettet in andere Erkenntnis-horizonte erscheint.³⁰³ Die vorneuzeitliche Thematisierung des Menschen erstreckt sich deshalb auf unterschiedliche islamische Wissenschaftsdisziplinen und ist auf vielfältige literarische Gattungen verteilt.

Drittens stellt sich das Problem der Rückdatierung der Anthropologie und damit die Frage, ob diese frühislamischen Debatten bereits als anthropologische Fragestellungen zu klassifizieren sind. Um dieser Frage nachzuspüren, ist es angebracht, sich den Entstehungskontext solcher Debatten zu vergegenwärtigen. Dies soll an dieser Stelle exemplarisch anhand der Frage zu Freiheitskonzeptionen erfolgen,³⁰⁴ der heute – sowohl gemessen an der Häufigkeit der Thematisierung bei aktuellen Veröffentlichungen als auch am Stellenwert innerhalb gesellschaftlicher Diskurse in der Moderne³⁰⁵ – ein gewichtiger Rang in anthropologischen Debatten zugeschrieben wird. An dieser Stelle soll es nun nicht darum gehen, die einzelnen, teils gegensätzlichen, teils synthetisierenden Standpunkte, Begründungen und Konzeptionen wiederzugeben,³⁰⁶ sondern zu reflektieren, inwiefern sie bereits als Beitrag zu einer theologischen Anthropologie erachtet werden können.

So ist hinsichtlich der Kontextualisierung dieses frühislamischen Disputs zunächst einmal festzuhalten, dass die menschliche Freiheit zwar als Frage des Zustandekommens von menschlichen Handlungen debattiert wurde, jedoch einem mehrschichtigen Diskurshorizont entsprang. Diesem lag einerseits eine theologische Dimension zugrunde, insofern sich die Fragestellung aus der Notwendigkeit ergab, das Verhältnis zwischen der Allmacht

303 Vgl. van Ess (1961): *Gedankenwelt*, S. 31–159; Böwering (1980): *Mystical Vision*, S. 185–262.

304 In den Quellen und Diskursen finden sich diverse Begriffsbezeichnungen und -verwendungen wie etwa Willensfreiheit, Handlungsfreiheit, Handlungstätigkeit, Handlungsvermögen oder Wahlfreiheit; vgl. Renz (2002): *Mensch unter dem An-Spruch Gottes*, S. 393–402. Diese werden hier – da es primär um den anthropologischen Stellenwert und nicht um das Detail in den Einzelaussagen geht – aus pragmatischen Gründen alle unter dem Oberbegriff Freiheit subsumiert.

305 Stellvertretend vgl. Sejdini et al. (2017): *Mensch werden*; Khorchide (2019): *Gottes Offenbarung*; Kiesel/Ferrari (Hrsg.) (2019): *Willensfreiheit*; Karimi/Dziri (Hrsg.) (2015): *Freiheit im Angesicht Gottes*; De Cillis (2014): *Free Will and Predestination*.

306 Für einen konzisen Überblick über unterschiedlichste muslimische Positionierungen, Entwürfe und Begrifflichkeiten vgl. Renz (2002): *Mensch unter dem An-Spruch Gottes*, S. 378–411 sowie Watt/Marmura (1985): *Politische Entwicklungen*, S. 72–114.

Gottes und der individuellen Verantwortung des Menschen zu bestimmen. Einer der zentralsten Streitpunkte dieser Debatte drehte sich um die Frage, wie die koranische Aussage, dass Gott den Menschen „in die Irre führe“,³⁰⁷ angesichts der zugesicherten Gerechtigkeit Gottes zu verstehen sei.³⁰⁸ Hintergründig spielten dabei zweierlei Anliegen zusammen: Zum einen ging es den Diskutanten um die exegetische Klärung von Begriffen und deren Bedeutungen. Zum anderen lag ihnen ein systematisches Interesse nach tragbaren Lösungen für eine Palette an theologischen Problemkomplexen zugrunde, darunter etwa dem menschlichen Anteil am Zustandekommen von Handlungen, der Entstehung von Glaube und Unglaube oder auch den Konsequenzen für das Gottesbild im Falle einer Annahme der Aussage, dass Gott in die Irre leite. Insbesondere der theologischen Strömung der Mu'tazila, die für eine Willensfreiheit des Menschen einstanden und von zeitgenössischen Theologen oftmals als Referenzpunkt für ihre eigene Begründung der Freiheit des Menschen herangezogen werden, ging es darum, angesichts des Theodizee-Problems das zentrale Prinzip der Gerechtigkeit Gottes zu rechtfertigen und zu bewahren.³⁰⁹ Folglich war nicht nur ihr Ausgangspunkt, sondern auch ihre Zielsetzung dezidiert theozentrisch³¹⁰ – ein Umstand, der von der zeitgenössischen Theologie und Islamwissenschaft trotz Kenntnis darüber noch zu selten in ihre Reflexionen zur theologischen Anthropologie einbezogen wird.

Darüber hinaus haftete dem Diskurskontext um die Freiheit nachweislich auch eine politische Dimension an, insofern er von der Streitfrage nach einer göttlich legitimierten Herrschaft geprägt war.³¹¹ Ausgelöst durch innerpolitische Spannungen, darunter etwa eine bestehende Uneinigkeit über den rechtmäßigen Nachfolger des Propheten, speiste sich die Debatte auch aus der Frage nach den – auch theologischen – Konsequenzen, einem unrechtmäßigen Herrscher zu folgen.³¹² Selbst spätere Freiheitsentwürfe – etwa jener von Muḥammad 'Abduh (1849–1905) aus dem 19. Jahrhundert – enthielten noch eine wenn auch anders geartete politische Komponente. So resultierte etwa 'Abduhs Entwurf nicht zuletzt aus den zermürbenden

307 Vgl. etwa Koran 4:119, 14:4, 6:125 oder 61:5.

308 Vgl. Schimmel (1955): *Anthropologie*, S. 142; Renz (2002): *Mensch unter dem An-Spruch Gottes*, S. 381–385.

309 Vgl. Renz (2002): *Mensch unter dem An-Spruch Gottes*, S. 395–399.

310 Vgl. Renz (2002): *Mensch unter dem An-Spruch Gottes*, S. 396.

311 Vgl. Renz (2002): *Mensch unter dem An-Spruch Gottes*, S. 393–395; Watt/Marmura (1985): *Politische Entwicklungen*, S. 72–80.

312 Vgl. Berger (2010): *Islamische Theologie*, S. 60.

Kolonialisierungserfahrungen und sollte maßgeblich der Identitätswahrung dienen, auf die eine zu deterministische Sichtweise fatale Auswirkungen gehabt hätte.³¹³

Sicherlich enthalten diese Diskurse ertragreiche Impulse für eine zeitgenössische theologische Anthropologie, doch sind sie wohl kaum in anthropologischer Absicht entstanden. Ob dies für die anderen Themenkomplexe ebenso gilt, muss im Einzelnen noch geprüft werden. In Anbetracht dieser Diskursfaktoren lässt sich hinsichtlich der Identifizierung von theologischer Anthropologie mit innerislamischen Debatten vormoderner Zeit doch bereits kritisch festhalten: Die frühislamischen – aber auch späteren – Diskurse operieren begriffsgeschichtlich nicht mit dem Terminus (theologische) Anthropologie, doch lassen sie sich sachgeschichtlich als historische Fußabdrücke auch nicht gänzlich vom Diskursfeld lösen. Sie können folglich weder sachlich übergangen werden, noch lässt sich ihnen ohne vorherige Prüfung pauschal ein Stempel im Sinne eines Beitrags zu einer theologischen Anthropologie aufdrücken. So gilt es Vorsicht walten zu lassen, wenn es darum geht, den spätantiken, mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Debatten in einer retrospektiven Betrachtungsweise eine Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen Verständnis des Feldes theologische Anthropologie zu attestieren. Denn angesichts des exemplarischen Beispiels ist zunächst einmal zu spezifizieren, dass die Ausgangssituation keineswegs von der klassischen anthropologischen Fragestellung geleitet war, was der Mensch ist. Ebenso wenig taucht sie als autonome Fragestellung nach der Freiheit des Menschen auf. Vielmehr war die Frage nach der Freiheit des Menschen in einen mehrdimensionalen politischen wie auch theologischen Diskurskontext eingebettet. Die formulierten Erkenntnisse dienen hier noch keiner anthropologischen Wissenserweiterung, sondern sind im Kontext politischer und theologischer Debatten zu situieren, die ihr primäres Ziel darin sahen, eine stringente wie auch widerspruchsfreie Gotteslehre zu begründen und spezifische Aspekte des Gottesbildes – wie etwa Gerechtigkeit oder Allmacht – zu wahren, weshalb sie im Kern theozentrisch ausgerichtet bleiben. Angesichts dessen wäre es verfrüht, die eingenommenen Blickwinkel und Zielsetzungen dieser Debatten als anthropologisch zu bezeichnen, wenn auch zweifelsfrei anthropologisch relevantes Wissen dabei entstand.

Der bisherige Usus, Debatten ausschließlich anhand des Kriteriums zu bemessen, ob relevantes Wissen über den Menschen als (Neben-)Produkt

313 Vgl. Nagel (1977): Menschenbild, S. 559–561; Wielandt (1994): Mensch, S. 104, 123–124.

resultiert, erscheint zu kurz gegriffen und nicht zufriedenstellend. Denn sobald der Mensch denkt, schreibt oder handelt, entsteht unumgänglich mehr oder minder explizites anthropologisches (Bei-)Wissen. Aus diesem Grund plädiert diese Arbeit dafür, den anthropologischen Gehalt nicht nur am Ergebnis zu messen, sondern weitere Kriterien wie etwa Diskurskontexte, Prämissen und Zielsetzungen miteinzubeziehen.

3.2.2 Die vielen Facetten des Menschen: Begriffliche und thematische Zugänge

Neben den theologiegeschichtlichen Argumentationslinien, die mittels Verweis auf muslimische Denker und Denkerinnen oder Diskurse operieren, ist ein weiterer Forschungsstrang auszumachen, der ein exegetisch-systematisches Interesse verfolgt und das Feld weitgehend begrifflich zu erschließen sucht.³¹⁴ Dieser Forschungsstrang, der zwar gleichermaßen, aber doch in je eigener Weise von der Islamwissenschaft wie auch von den Islamisch-theologischen Studien bedient wird, fokussiert sich auf die Darstellung exegetischer Erkenntnisse anhand von Begriffen und Themenkomplexen. So gibt es eine Reihe an Publikationen, die in Gestalt einer einführenden Überblicksliteratur daherkommt und den Menschen in einem breiten Panorama erfasst.³¹⁵ Dabei lassen sich modellhaft acht große, ineinander verwobene und teilweise überlappende Diskursfelder ausfindig machen, die wiederkehrend explizit Erwähnung finden:

Das erste Diskursfeld, das gleichzeitig das umfassendste darstellt, lässt sich unter dem Dach der *Schöpfung* fassen, die den Menschen unter dem Aspekt der Erschaffung und Geschöpflichkeit beleuchtet.³¹⁶ Als angrenzende Unterthemen tauchen die Erschaffung Adams, die Form- und Gestaltgebung des Menschen, seine Beseelung, seine potentielle Gottesebenbildlichkeit und Sündhaftigkeit, seine Rangerhöhung – jeweils unterschiedlich begründet etwa mit Verweis auf seine Ehrung (*karāma*), auf das ihm anver-

314 Stellvertretend vgl. Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr; Hagemann (1999): Mein Leben und mein Sterben; Farstad (2016): Anthropology; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen.

315 Stellvertretend vgl. Boumaaiz et al. (2003): Bin ich nicht Euer Herr; Behr (2014): Menschenbilder; Wielandt (1994): Mensch; Schimmel (1995): Zeichen Gottes; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen.

316 Als themenspezifische Literatur vgl. stellvertretend Sievers (2020): Schöpfung zwischen Koran und Kalām.

traute Gut (*amāna*), auf die Belehrung über die Namen der Dinge oder auf den göttlich eingehauchten Lebensatem (*rūḥ*) – und seine gleichzeitige Schwäche auf.³¹⁷ So fungiert die Kategorie der Geschöpflichkeit oftmals als Ausgangspunkt jeglicher anthropologischer Diskussionen, wodurch ihr der Status eines Leitkonzepts zugeschrieben wird. Dennoch wurden Aspekte, die auf die – besondere – Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung verweisen, oftmals als eigene Themenkomplexe behandelt, auch wenn sie sich unter dem Dach der Schöpfung einfügen ließen.

Einer dieser autonomen Themenkomplexe stellt die *fiṭra*³¹⁸ dar, die im Koran als Hapaxlegomenon mit lediglich einer einzigen Nennung belegt ist.³¹⁹ Ihr theologiegeschichtlich bis heute dominierendes Verständnis von ursprünglicher Veranlagung, natürlicher Konstitution und angeborener Natur im Sinne einer muslimischen Religionszugehörigkeit ist von der Auslegung eines bekannten Hadith geprägt, wonach jedes Kind gemäß seiner *fiṭra* geboren und später dann von seinen Eltern zu einem Christen oder Andersgläubigen erzogen wird.³²⁰ In diesem Zuge wird der Begriff – obschon er unterschiedliche Ausdeutungen in einem Panorama von religiöser Veranlagung über die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis bis hin zu einem inneren ethischen Kompass zur Unterscheidung von Gut und Böse erfahren hat³²¹ – zeitgenössisch im Kontext anthropologischer Debatten insbesondere dafür genutzt, einen islamischen *homo religiosus* und damit eine religiöse Disposition des Menschen im Sinne einer – nicht unproblematischen – anthropologischen Grundverfasstheit zu begründen.³²²

Ein weiteres, daran angrenzendes Diskursfeld lässt sich unter dem Oberbegriff *ḫalīfa* fassen, der gemeinhin im Sinne eines Stellvertreters oder Nachfolgers verstanden wird. Worauf sich diese Stellvertreter- oder Nach-

317 Vgl. Behr (2014): Menschenbilder; Schimmel (1955): Anthropologie; Wielandt (1994): Mensch; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 176–177.

318 Angesichts der Interpretationsvielfalt verzichtet diese Arbeit darauf, arabische Termini wie diese in deutscher Sprache wiederzugeben. Denn eine Übersetzung zieht auch immer Gewichtungen und Wertungen nach sich. Da sich das Feld der theologischen Anthropologie in einer Konsolidierungsphase befindet, sind gegenwärtig weder ein Konsens noch Tendenzen erkennbar, die eine Einheitsübersetzung legitimieren würden.

319 Vgl. Koran 30:30.

320 Vgl. Macdonald (1991): *Fiṭra*, S. 932; Hoover (2016): *Fiṭra*.

321 Für eine fundierte Aufarbeitung vgl. Gobillot (2000): *La fiṭra*; Hoover (2016): *Fiṭra*.

322 Vgl. Krehl (1893): Das islamische Dogma von der *Fiṭra*; Behr (2014): Menschenbilder, S. 493–494; zur Problematik und Kritik solcher Konzeptionen vgl. Schulze (2014): Gottesdienerschaft.

folgeschafft genau bezieht – etwa auf Gott, Adam, Engel oder gar andere, vor der Erschaffung des Menschen lebende Wesen, später im Kontext der Herrschaftsgeschichte auch auf Muḥammad – und was sie alles umfasst, wurde innerhalb der Theologie- und Geistesgeschichte unterschiedlich ausgelegt.³²³ Im Kontext anthropologischer Diskurse wird insbesondere die Stelle 2:30 im Hinblick auf die Erschaffung Adams hervorgehoben, sodass als häufige Bezugsgrößen dieses Felds die Konzepte *karāma* und *amāna*, die Belehrung über die Namen von Dingen und damit die geistige Durchdringung der Lebensumwelt, die Niederwerfung vor Ādam sowie das Verhältnis des Menschen zur übrigen Schöpfung mitsamt seiner potentiellen Teilhabe an der schöpferischen Macht Gottes fungieren. Auch wurde dem Begriff eine Nähe zur biblischen Ebenbildlichkeit attestiert, dies jedoch im Sinne einer auf das Handeln Gottes und nicht auf dessen Gestalt bezogenen Korrespondenz und damit als funktionales Pendant dazu.³²⁴ Im zeitgenössischen anthropologischen Diskurs wird insbesondere das Verantwortungsbewusstsein des Menschen darauf zurückgeführt sowie die damit vorausgesetzte Möglichkeit zur autonomen Entscheidungsfindung.³²⁵

Das vierte Themenfeld in der Diskussion um den Menschen lässt sich unter dem Begriff *ʿabd* fassen. Obschon hier der Konsens hinsichtlich der konventionellen Bedeutung im Sinne einer Gottesdienerschaft weitaus größer ist als bei *fiṭra* und *ḫalīfa*, zeigen sich dennoch in der Rezeption deutliche Unterschiede in der Wahrnehmung und Attribuierung dieses Begriffs. Hier stehen sich zwei konträre Standpunkte gegenüber: Die islamisch-theologische Forschung ist bemüht, den Kern des Konzepts positiv zu fassen, indem sie ihn als verehrende Anbetung im Sinne einer freiwilligen und willentlichen Hingabe des Menschen unter die liebevolle Fürsorge Gottes versteht.³²⁶ Die nicht bekenntnisorientierte Forschung hingegen deutet ihn teilweise als Sklaverei und Knechtung mit dem fahlen Beigeschmack einer Herabsetzung des Menschen, seiner Abhängigkeit und eines blinden Gehorsams. Die dabei alles überschattende Leitkategorie der Allmacht Gottes wird als radikaler Kontrast zum christlichen Konzept der Gotteskindschaft

323 Vgl. Sievers (2015): Mensch als Statthalter.

324 Vgl. Schreiner (2003): Kalif; Wielandt (1994): Mensch, S. 109–110.

325 Vgl. Sievers (2015): Mensch als Statthalter.

326 Vgl. Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 175–182; Schulze (2014): Gottesdienerschaft, insbesondere S. 221; Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 108, 114–117.

rezipiert, in der die Liebe als Leitmotiv fungiert.³²⁷ Als angrenzende Themen tauchen hier die Zeugenschaft des Menschen sowie der primordial geschlossene Urvertrag zwischen Gott und Mensch auf.³²⁸ In den heutigen anthropologischen Diskursen wird die Konzeption der Gottesdienerschaft oftmals als islamspezifische Leitkategorie der Beziehung zwischen Gott und Mensch schlechthin erachtet.

Der Begriff *umma* lässt sich als fünfter Pfeiler im anthropologischen Diskurskontext identifizieren, der auf das menschliche Gemeinschaftsverhältnis verweist. Häufig gestreifte Unterthemen sind dabei das Beziehungsgeflecht der Mitglieder untereinander, identitäre Gruppenmerkmale im Sinne gemeinschaftsbildender Verhaltensformen und Rituale wie auch Abgrenzungen nach außen hin, das Verhältnis von Gemeinschaft und Individualität wie auch der Geschlechter untereinander.³²⁹ Während die letzteren Themen insbesondere in normativen, ethischen und juristischen Diskursen vertreten sind und Identitätsmerkmale insbesondere im sozialanthropologischen Kontext erforscht werden, scheint der Begriff der *umma* für den aktuellen anthropologischen Kontext keine primäre Rolle mehr zu spielen, da er selten auftaucht.

Eigens erwähnt wird auch ein Bereich, der sich nicht einem einzigen Schlagwort zuordnen, sondern sich zum Quintett von *nafs*, *rūḥ*, *ʿaql*, *qalb* und *ḡism*, also Seele, Geist, Verstand resp. Intellekt, Herz und Leib resp. Körper, verzahnen lässt.³³⁰ Als potentielle Alleinstellungsmerkmale des Menschen werden hier deren Beschaffenheit, Eigenschaften und Potentiale, deren Verhältnisbestimmungen untereinander, Abstufungen moralischer Begierden als auch Aspekte zur menschlichen Emotionalität, zum Gewissen, zur Psychologie und zur Ratio thematisiert.³³¹ Jedoch erfährt dieser Themenkomplex in der heutigen Forschung vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit. Zeitgenössisch erhalten geblieben sind zum einen die Ratio – etwa im Kontext der Debatten um die Begründbarkeit von Offenbarung angesichts von Naturwissenschaft und Empirismus oder im Diskurs um

327 Vgl. Sauer (2004): Christentum und Islam, S. 63–68; Schimmel (1955): Anthropologie, S. 147–148; Wielandt (1994): Mensch, S. 100, 112–113.

328 Vgl. Wielandt (1994): Mensch, S. 100–101; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 179–180.

329 Vgl. Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 180–182, 261–267; Behr (2014): Menschenbilder, S. 491.

330 Vgl. Schimmel (1955): Anthropologie, S. 143–147.

331 Vgl. Schimmel (1955): Anthropologie, S. 143–147; Wielandt (1994): Mensch, S. 117–118; Boumaaiz et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr, S. 120–121.

die Legitimation von Handlungen und Verantwortungsethik³³² – sowie zum anderen die Körperlichkeit etwa im Kontext genderbezogener oder menschenrechtlicher Debatten. Die Diskurse um die Konzepte *nafs* und *rūh* finden gegenwärtig insbesondere im Feld der Seelsorgeforschung und Philosophie statt.³³³ Hinzugekommen sind jedoch auch neue Bezeichnungen wie etwa *dāt* oder *šāhs*, die nicht dem Koran entstammen, sondern ihren Ursprung in der modernen Philosophie haben.³³⁴

Das siebte Diskursfeld lässt sich unter dem Dach der *Handlungstheorien* fassen, die den Menschen als handelndes Wesen in den Blick nehmen. Im Gegensatz zu den bisherigen Feldern geht dieses Schlüsselement weniger auf eine nominale Nennung im Koran zurück, sondern formierte sich durch die Bedeutung ganzer Verse als Thema. Debattierte Unterthemen stellen dabei Willensfreiheit, ethisches Handeln und damit Fragen zur Lebensführung, Moral, Sünde und Verantwortung sowie daran angrenzend zur *amāna* und Ratio dar.³³⁵ Aktuell gehört dieser Themenkomplex zu den Dauerbrennern im anthropologischen Diskursfeld.³³⁶

Ein weiteres gängiges Element in den anthropologischen Debatten ist achtens schließlich das Konzept *al-insān al-kāmil*. Hierbei handelt es sich um eines der wenigen Konzepte, das seinen Ursprung nicht im Koran hat, sondern nur in den Hadithen und der exegetischen Literatur belegt ist. Seine Wurzeln werden auf das Konzept *ḥalīfa* zurückgeführt, jedoch baut es auch auf Elementen wie der Gottesebenbildlichkeit und der Vereinigung mit Gott auf. Inhaltlich handelt es sich dabei um Entwürfe eines universalen, perfekten oder vollkommenen Menschen, der sodann primär mit dem Propheten Muḥammad, aber auch im schiitischen Umfeld mit Imamen oder im mystischen Umfeld mit Sufimeistern personifiziert wird.³³⁷

332 Vgl. Wielandt (1994): Weltverantwortung; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 210–211.

333 Vgl. Hundhammer (2020): Nafs im Koran; Hajatpour (2020): Islamische Seelenvorstellungen.

334 Vgl. Lahbabi (2011): Mensch; Faridzadeh (2016): Vom Mensch-Sein zum Person-Sein.

335 Vgl. Wielandt (1994): Mensch; S. 102–105; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen, S. 207–212.

336 Prominent zu finden etwa beim muslimischen Religionspädagogen und Theologen Mouhanad Khorchide, der die Gott-Mensch-Beziehung als Freiheitsverhältnis deutet; vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 78–151.

337 Vgl. Biesterfeldt (2012): Perfect Man, S. 101–103; Schimmel (1955): Anthropologie, S. 150–153.

Dieser Schnelldurchlauf, der auf einer literaturbasieren Identifikation der Diskursfelder beruht, zeigt nicht nur die inhaltliche Konfiguration und innere Strukturgestalt der theologischen Anthropologie auf, sondern auch deren Breite und Verflochtenheit. Dass bestimmte Begriffe an mehreren Orten erscheinen und unterschiedlich zugeordnet werden können, hat nicht zuletzt damit zu tun, dass sie im Verlauf der Theologiegeschichte ganz unterschiedlich interpretiert wurden. Trotz Bemühungen, sie wechselseitig aufeinander zu beziehen, wirkt eine solche überwiegend begrifflich resp. thematisch antizipierte theologische Anthropologie weiterhin fragmentiert. So wird das komplexe Beziehungsgeflecht dieser Diskursfelder zueinander sichtbar, ohne dass ein Gesamtbild entstehen kann, das über eine Addition der Felder hinausgeht. Obschon es sich bei dieser vorausgeschickten Einteilung nicht um eine systematisch erprobte und begründete Klassifikation der Diskursfelder handelt – und diese deshalb nur provisorischen und veranschaulichenden Charakter besitzt –, ist die gewählte Darstellungsweise ein Spiegelbild des gängigen Zugriffs auf und Umgangs mit theologischer Anthropologie, die nachfolgend kritisch reflektiert werden soll.

3.2.3 Theologische Anthropologie als exegetisches Unterfangen?

Die in der Forschung weitgehend praktizierte Zugangsweise über Begriffe und Konzepte stellt das Feld der theologischen Anthropologie vor einige Herausforderungen, die an dieser Stelle problematisiert werden sollen. Denn neben den Vorteilen birgt eine begriffs- und konzeptfokussierte Herangehensweise, die theologische Anthropologie exegetisch anhand einer thematischen Binnenstrukturierung angeht, auch Schwächen, die offengelegt werden müssen.

Zunächst einmal stellt sich die zentrale Frage, anhand welcher Kriterien das Feld begrifflich und/oder thematisch erschlossen werden kann. Denn eine begriffsorientierte Zugangsweise presst nicht nur die theologische Anthropologie weitgehend in eine Form nach dem Muster „der Mensch als ...“, sondern trägt auch – gewollt oder ungewollt – zu einer Herausbildung von Leitkonzepten bei. Noch scheint der Umgang mit diesen Leitkonzepten zu unbedacht, denn in den seltensten Fällen wird transparent gemacht, weshalb gerade diese bestimmten Begriffe zu leitenden Interpretationskategorien erkoren werden. Zweifelsohne bringt jeder Rückgriff auf Leitkonzepte stets Wertungen mit sich, sodass jegliche Strukturierungsversuche zu begründen sind, da sie fundamentale Weichenstellungen mit jeweils

entsprechenden Konsequenzen vornehmen. Dies lässt sich anhand eines Beispiels zur Geschöpflichkeit, die anthropologisch als zentral erachtet wird, verdeutlichen. Wie bereits festgehalten, ließe sich jede der oben erwähnten Kategorien auf die Schöpfung als Grundkategorie zurückführen, was beispielsweise eine temporale oder gar kausale Leseart aller nachfolgenden Konzepte ermöglichen würde. Dies hätte dann zur Folge, dass alle Kategorien der Schöpfung nach- oder nebengeordnet würden. Nun bildet die Geschöpflichkeit gewiss einen wesentlichen Pfeiler der theologischen Anthropologie. Angesichts des Umstandes aber, dass alles außer Gott als geschaffen ausgewiesen wird, stellt sich die Frage, inwiefern die Geschöpflichkeit zur besonderen Kennzeichnung des Menschen taugt. Ebenso verhält es sich mit anderen Konzepten wie etwa *‘abd* oder *umma*, die funktional ebenfalls auch auf andere Schöpfungsgruppen angewandt werden. Offensichtlich basieren in diesen Fällen die Leitkonzepte nicht auf dem Kriterium des Alleinstellungsmerkmals des Menschen. Jedoch wird auch nicht ersichtlich, auf welchen Kriterien sie beruhen.

Hierin wird der vielschichtige Klärungsbedarf deutlich: So ist wissenschaftstheoretisch über die Grundsatzfrage nachzudenken, ob die theologische Anthropologie im Islam nach Alleinstellungsmerkmalen sucht – und wenn ja, ob dieses Alleinstellungsmerkmal in Bezug auf den Menschen als Spezies oder unter Umständen auch auf die Theologie im Sinne einer konfessionellen Unterscheidung zu denken ist. Ebenso ist darüber zu reflektieren, ob theologisch eine Bestimmung von Leitkategorien und damit eine Hierarchisierung von Begriffen überhaupt begründbar ist und wie sich eine Verhältnisbestimmung der unzähligen Teilaspekte modellieren ließe. Erst wenn dies gegeben sein sollte, kann in einem zweiten Schritt über Kriterien für Leitkategorien nachgedacht werden, wobei sich hier unterschiedliche Möglichkeiten eröffnen. Denkbar wären unter anderem eine Bestimmung anhand einer chronologischen Entfaltung von Begriffen und Themen innerhalb des Korans, aber auch anhand der Häufigkeit wie auch umgekehrt anhand der Singularität eines Begriffs. Die bisherige Umgangspraxis scheint sich mit drei Lösungswegen zu begnügen: einer Orientierung an der bloßen nominalen Nennung in den Primärquellen,³³⁸

338 Indem beispielsweise die Konzepte Geschöpf, *ḥalifa* oder *‘abd* als zentral erklärt werden. Wie aber eruiert wurde, dass diese prioritär sind, wird nicht weiter spezifiziert.

einer Schwerpunktsetzung anhand der Forschungsdisziplin³³⁹ und einer Ausrichtung entlang gegenwärtig kontrovers debattierten Themen und damit entlang einer neuzeitlich geleiteten Dringlichkeit.³⁴⁰ Die Wichtigkeit bestimmter Begriffe als Prämissen vorauszusetzen und nicht zu reflektieren, hat folgenschwere Konsequenzen. Denn ob der Mensch nun vorrangig anhand einer spezifischen Primärgröße – einstufig etwa als Geschöpf oder als *ḥalīfa* – bestimmt wird, zu der sich alle anderen Größen dann beigeordnet verhalten, oder aber komplexer anhand einer Zusammenführung mehrerer Kategorien – zweistufig etwa als rationaler Gottesdiener oder dreistufig als sprachbegabtes, ethisches und soziales Wesen –, kann zu ganz unterschiedlichen Erkenntnissen und Konfigurationen führen. Selbst Nuancen wie etwa die Bestimmung des Menschen als Gottes Geschöpf im Kontrast zu einem von Gott *angesprochenen* Geschöpf können weitreichende Konsequenzen haben.

Mit der weitgehenden Fokussierung auf Begriffe wird lediglich eine theologische Anthropologie *expressis verbis* betrieben. Auch wenn die Entwürfe bereits eine große thematische Bandbreite abdecken und in sich eine bunte Interpretationsvielfalt spiegeln, zeigt sich doch ein Überhang zur Beschäftigung mit dem Offensichtlichen. Im Zentrum stehen wesentlich jene Begriffe und Themen, die nominal in den Primärquellen auftauchen oder zumindest einen sichtbaren Bezug zum Menschen haben. Eine so ausgerichtete theologische Anthropologie wird jedoch blind für all das, was auf den ersten Blick keinen augenscheinlichen Direktbezug zu anthropologischen Sachverhalten aufweist oder namentlich nicht genannt wird. Gerade etwa die so wichtige Rolle des Menschen als Empfänger der Offenbarung gelangt so kaum in den Blick, weil dies nicht nominal verschlagwortet ist und entsprechend nicht als explizite Terminologie im Koran erscheint. Dies birgt zusätzlich die Gefahr, dass auch der Bezugsrahmen zwischen Gotteslehre

339 Mit je eigener Fokussierung beispielsweise in der Seelsorge (z. B. *nafs, rūh*), islamischer Normenlehre (z. B. handlungstheoretische und ethische Themen) oder der Religionspädagogik (z. B. Entwicklungspotentiale, die Fähigkeit, zu verstehen, der Prophet als Lernfigur oder Verantwortungsbewusstsein). Obschon diese Fokussierungen wissenschaftlich nicht nur notwendig, sondern auch gerechtfertigt erscheinen, tragen sie zu einer Fragmentierung bei, die von einer gemeinsamen Bezugsgröße dieser Felder systematisch zusammenzuhalten ist.

340 So z. B. Willensfreiheit, Menschenrechte oder Genderfragen, die aufgrund der fehlenden induktiven Herleitung aus dem Feld mancherorts als Setzung erscheinen.

und theologischer Anthropologie nicht erkannt und Erstere entsprechend ausgeklammert wird.³⁴¹

Anhand der vorausgegangenen Darstellungen lässt sich also festhalten, dass innerhalb der Islamisch-theologischen Studien die theologische Anthropologie überwiegend als thematische Forschung über den Menschen konzeptualisiert vorzufinden ist: als Menschenbild, das wahlweise mit Fokus auf Autoren, Diskurse oder Begriffe oder einer Mischung davon anhand von Primär- und Sekundärquellen eruiert wird. Aber ist die theologische Anthropologie gleichbedeutend mit Menschenbildern?

Die zeitgenössische Forschung, die eine Binnenstrukturierung mit Hilfe von Begriffen und Themen anstrebt, suggeriert genau dies. Doch wird damit die theologische Anthropologie nicht nur auf die Erforschung von Menschenbildern heruntergebrochen, sondern auch auf offensichtlich mit dem Menschen zusammenhängende Konzepte reduziert. Gewiss bildet die Erforschung des Menschen, seiner Selbstdarstellungen und deren historischer Genese einen wesentlichen Bestandteil von theologischer Anthropologie. Doch wäre es verfehlt, sie darauf zu begrenzen. Die Leistungsfähigkeit von theologischer Anthropologie reicht viel weiter, als „nur“ Menschenbilder aus Koran, Sunna und der daraus resultierenden exegetischen Tradition zu erarbeiten. Obschon der Begriff Menschenbild gerade für den Transfer von Wissenschaft in die Gesellschaft gern benutzt wird, ist er weniger tragfähig als der Begriff theologische Anthropologie.³⁴² Denn erstens ist der Begriff Bild statisch, sodass er lediglich eine Momentaufnahme, aber nur schwerlich Dynamiken oder Entwicklungen abzubilden vermag. Zwar lässt sich ein Wandel von Menschenbildern diachron über einen Zeitverlauf erfassen, doch wird in einer solchen Betrachtungsweise tendenziell die prospektivische Ausrichtung auf die Zukunft hin geschwächt, weil die Bilder, welche die Menschen von sich hatten oder haben, nur retrospektiv erfasst werden können. Zweitens verliert sich im Begriff Menschenbild der Blick auf die Kehrseite, nämlich das Gottesbild, während im Terminus theologische Anthropologie beide Sphären zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Der Begriff Menschenbild vermag daher nur partiell abzubilden, was theologische Anthropologie zu leisten vermag. Ein genauer Blick auf die Argumentationsführung der kritisierenden Standpunkte zeigt drittens, dass dem Islam nicht abgesprochen wird, über Menschenbilder zu verfügen, die

341 Vgl. Kapitel 3.1.2 dieser Arbeit.

342 Vgl. Kapitel 2.1, 7.1.1 und 7.1.3 dieser Arbeit.

vom Menschen selbstdeutend und ausgehend von Koran, Sunna und exegetischer Tradition aufgegriffen und reproduziert werden. Negiert werden nicht Menschenbilder, negiert und problematisiert wird eine theologische Anthropologie im Islam.³⁴³ Gerade in dieser Denomination wird deutlich, dass es nicht darum gehen kann, einseitig aus einer religiösen Perspektive auf das Menschenbild zu blicken, sondern einen systematische Bezug der vermeintlich konkurrierenden Felder Theologie und Anthropologie zueinander herzustellen.

Ein begriffszentrierter Zugang, der sich insbesondere an einer Anthropologie *expressis verbis* orientiert, ist nicht nur angesichts der Erkenntnisse anderer Fachdisziplinen langfristig nicht wettbewerbsfähig, sondern schöpft auch das theologische Potential bei weitem nicht aus. Deshalb plädiert die vorliegende Arbeit dafür, noch tiefer zu graben. Um Missverständnissen vorzubeugen ist es jedoch wichtig, an dieser Stelle zu betonen, dass diese Art von Forschung, die Begriffe in den Fokus rückt, nicht einzustellen, sondern zu ergänzen ist. Das Verständnis und die Reflexion von menschenbezogenen Begriffen und Konzepten bleibt nach wie vor ein wesentlicher Bestandteil jeglicher Anthropologie. Es bedarf jedoch einer Ausweitung, die den wissenschaftstheoretischen Rahmen mitbedenkt und selbst setzt. Einige muslimische Intellektuelle haben hierzu wichtige Impulse geliefert und Reflexionen angestoßen, die im nachfolgenden Kapitel präsentiert und evaluiert werden sollen.

3.3 Für eine theologische Anthropologie im Islam – Plädoyers für eine Programmatik

Während die Forschung über den Menschen üppig ausfällt, gab es bisher vergleichsweise nur wenige Vorstöße, die über die Beschäftigung mit konkreten Menschenbildern hinaus eine theologische Anthropologie im Sinne einer systematischen Programmatik zu entwickeln und als Zugang zu begründen versucht haben. Mit welchen Argumenten sie die Entwicklung einer theologischen Anthropologie im Islam befürworten und welches Verständnis von theologischer Anthropologie sie vertreten, soll auch hier anhand einiger weniger, jedoch aussagekräftiger Ansätze exemplarisch aufgezeigt werden. Im Gegensatz zu den bereits vorgestellten Positionen, welche die Umsetzbarkeit einer theologischen Anthropologie im Islam infrage

343 Vgl. dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

stellen, stehen einige prominente muslimische Denker gerade für deren dringliche Notwendigkeit ein.

Einer, der wagemutig nach einem anthropologischen Perspektivenwechsel innerhalb des *kalām* gerufen hat, ist der ägyptische Philosophieprofessor Ḥassan Ḥanafī.³⁴⁴ Sein Vorstoß zeichnet sich dabei durch einen scharfsinnigen Problematisierungsversuch aus, der mancherorts auch von Überspitzungen lebt. Obwohl sein Ansatz angesichts der komplexen und umfassenden Problematik immer noch rudimentär erscheinen mag, soll er dennoch aufgrund seines Stellenwerts für die zeitgenössische Diskussion zur theologischen Anthropologie eingehender vertieft werden.³⁴⁵ Zwar liefert Ḥanafī keinen umfassenden Gesamtentwurf, wohl aber ausbaufähige Gedankenanstöße, denn er formuliert nicht nur eine schonungslose Kritik, sondern macht auch Modellierungsvorschläge für die Entfaltung einer theologischen Anthropologie im Islam.³⁴⁶

Daneben hat sich im deutschsprachigen Raum insbesondere der muslimische Religionspädagoge Mouhanad Khorchide einen Namen damit gemacht, offensiv für einen anthropologischen Perspektivenwechsel innerhalb des Islams zu werben.³⁴⁷ Obschon in seiner Gesamtausrichtung auf eine Weiterentwicklung der Koranhermeneutik fokussiert, fußt die Begründung seines anthropologischen Perspektivenwechsels im Kern insbesondere auf Vorarbeiten christlicher Theologen.³⁴⁸ Zugutehalten muss man ihm, dass er sich in den entscheidenden Schritten auf die transzendental-philosophische Argumentation des katholischen Dogmatikers Thomas Pröpper stützt, der gerade nicht konfessionell, sondern philosophisch argumentiert und dadurch überkonfessionell Anschlussmöglichkeiten bietet.³⁴⁹ Die eigentliche Problematik bei Khorchides Ansatz liegt denn auch nicht in diesem Rückgriff selbst, sondern im Umgang damit. Denn er unterzieht Pröpfers Argumentation keiner ersichtlichen Reflexion oder Diskussion, sondern offeriert lediglich eine Darstellung und Reproduktion derselben. Entsprechend schwierig ist es, diese Begründung islamisch-theologisch

344 Forderungen zur Neuausrichtung des *kalām* gab es bereits seit der Wende zum 20. Jahrhundert hin; vgl. Öztürk (2018): Contribution; Wielandt (2016): Main Trends. Ḥanafī war also nicht der erste, jedoch hat er seine Ideen auf eine Anthropologie hin zugespitzt, weshalb die vertiefte Betrachtung seiner Ideen für die vorliegende Arbeit lohnend ist.

345 Vgl. Wielandt (2016): Main Trends, S. 750.

346 Vgl. Hanafi (1972): Théologie ou anthropologie.

347 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, insbesondere S. 78–147.

348 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 92–104.

349 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 97–104.

auszuwerten, weshalb Khorchides Ansatz nur punktuell einbezogen werden kann, und zwar dort, wo es um die Zusammenführung muslimischer Ideenvorschläge für die Konzeption einer theologischen Anthropologie geht.

Ähnliche Bestrebung der Akzentuierung einer hermeneutischen Neuorientierung verfolgt auch der indonesische Koranwissenschaftler Aksin Wijaya, der hierzulande noch weitgehend unbekannt ist.³⁵⁰ Seine Argumentationsbasis setzt bei einer epistemologischen Reflexion an und ist um einen kontinuierlichen Rückbezug auf die islamische Geistes-tradition bemüht. Jedoch sind seine Ideen in der europäischen Forschungslandschaft noch wenig erschlossen, da seine Publikationen die Beherrschung der indonesischen Sprache voraussetzen. Aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse kann Wijayas Ansatz bedauerlicherweise nur über beschränkt vorhandene Sekundärquellen rezipiert werden, weshalb auch seine Position in den nachfolgenden Ausführungen nur am Rande berücksichtigt werden kann.

Angesichts dieser Sachlage verfährt dieses Kapitel so, dass Ḥanafīs Reflexionen als Leitargumentarium zugrunde gelegt und jeweils um andere Positionen ergänzt werden. Den Fokus so auszurichten, scheint aus vier Gründen gerechtfertigt: Erstens legen Wijaya wie auch Khorchide ihren Schwerpunkt stärker auf die konkrete Umsetzung und Ausdeutung unterschiedlicher Koranstellen, während bei Ḥanafī auch eine ausführlichere – wenn gleich nicht vollends ausgereifte – Beschäftigung mit den Bedingungen und Konsequenzen des programmatisch angestrebten Perspektivenwechsels zu finden ist. Zweitens bietet sich Ḥanafī auch deshalb als Exempel an, weil sich in seiner Argumentation besonders viele Anknüpfungspunkte zu den bereits präsentierten kritischen Positionen finden, sodass eine – wenn nicht in der Kapitelgliederung, so doch inhaltlich gespiegelte – Kohärenz hergestellt wird.³⁵¹ Drittens ist Ḥanafī auch deshalb von besonderem Interesse, da er ideengeschichtlich als wichtiger historischer Knotenpunkt für die Entwicklung anthropologischer Ideen erachtet wird.³⁵² Viertens gehörte Abū Zayd, dessen Ansatz in der Arbeit in Teil II untersucht wird, zu seinen Studenten.

350 Darüber hinaus finden sich in Indonesien weitere Stimmen, die in unterschiedlich starker Ausprägung und Akzentsetzung nach einem anthropologischen Perspektivenwechsel streben, darunter etwa Nurcholish Madjid, Abdurahman Wahid, Kuntowijoyo, Amin Abdullah oder Amin Suprayogo; vgl. Vishanoff (2016): *Anthropological Turn*, S. 3–4.

351 Vgl. dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

352 Vgl. Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 750.

3.3.1 Anstöße für die Loslösung von einer theozentrisch orientierten Theologie

Ḥassan Ḥanafī versteht Anthropologie nicht in einem naturhistorischen Sinne als evolutionsbiologische Entwicklung des Menschen, sondern definiert sie breiter als Wissenschaftsdisziplin, die sich den zeitgenössischen Herausforderungen widmet, vor denen der Mensch steht:

Par anthropologie, je ne veux pas désigner la science bien connue sous ce nom, qui étudie l'histoire naturelle de l'homme comme on voit dans les musées de l'homme, mais je veux dire simplement une science de l'homme au sens le plus large du terme, c'est-à-dire une étude des problèmes humains [...] Bref, anthropologie veut dire la recherche de l'homme dans notre vue contemporaine.³⁵³

Diese zunächst schwammig anmutende Definition grenzt er weiter ein, indem er einen Mangel an phänomenologischen Analysen über wahrnehmbare Gegebenheiten konstatiert und die bis heute weitgehend andauernde theozentrische Prägung der gesamten islamischen Geistesgeschichte problematisiert, in der Gott selbst in rational orientierten Disziplinen wie der Systematischen Theologie, Philosophie, Mystik oder Normenlehre üblicherweise – wenn auch in unterschiedlich starkem Maße – als wissenschaftliches Leitobjekt fungiere.³⁵⁴ Ohne Gott oder dessen Wert zu bestreiten, plädiert er für die Notwendigkeit, dem Menschen und dessen Bedürfnissen künftig ebenfalls ein hohes Gewicht beizumessen.³⁵⁵ Damit schließt er sich einer Auffassung an, die seit der Wende zum 20. Jahrhundert von einer Vielzahl muslimischer Akteure im Rahmen einer Neuausrichtung zu einem *‘ilm al-kalām al-ġadīd* elaboriert wurde und auch von Khorchide und Wijaya eingefordert wird.³⁵⁶

In geistiger Fortführung dieser Forschungstradition³⁵⁷ fordern alle drei auf je eigene Weise einen Perspektivenwechsel, der die theozentrische Aus-

353 Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 234.

354 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 234.

355 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 234.

356 Vgl. Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 750; Öztürk (2018): *Contribution*, S. 110; Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 81–82; für Wijaya vgl. Vishanoff (2016): *Anthropological Turn*, S. 3–4.

357 Es ist zu präzisieren, dass sich die genannten Autoren selbst nicht explizit innerhalb dieser Forschungstradition verorten, aber offenkundig Berührungspunkte mit deren Ideen aufweisen.

richtung hinter sich lässt. So strebt Khorchide in neuzeitlicher Manier und mit entsprechendem Vokabular eine „Wende vom Extrinsezismus zum Intrinsezismus“ an,³⁵⁸ welche die von außen kommenden, abstrakten Glaubenssätze aus einer menschlichen Selbsterfahrung von innen heraus für den eigenen Lebensentwurf deutet.³⁵⁹ Auch Wijaya setzt bei den menschlichen Erfahrungen an, argumentiert jedoch aus einer islamischen Tradition heraus, indem er an die Epistemologie des andalusischen Philosophen Ibn Rušd (1126–1198) und deren Weiterentwicklung durch den schiitischen Philosophen Mahdi al-Ḥa'irī al-Yazdī (1923–1999) anknüpft.³⁶⁰ Mit der Verankerung in der menschlichen Lebensrealität markiert er eine Verschiebung des Fragehorizontes: von der metaphysischen Frage danach, was Gott von den Menschen will und welche Normen er ihnen mitteilt, hin zur subjektiven Frage danach, welche normative Bedeutung der Mensch als historisch und kulturell bedingtes Wesen aus der Offenbarung ableiten und was diese für ihn leisten kann.³⁶¹ Ebenso setzt Ḥanafī bei der partikularen Erfahrung an, von wo aus sich jeder Einzelne zu den in der Offenbarung beschriebenen Erfahrungswelten in Bezug setzen kann, um sie für das eigene Leben relevant zu machen.³⁶² Entsprechend pocht Ḥanafī auf eine Transformation der Theologie hin zu einer Anthropologie:

Il ne s'agit donc pas d'abolir la théologie pour faire de l'anthropologie mais il s'agit de transformer la théologie en anthropologie, c'est-à-dire de changer l'axe de la culture et son point culminant.³⁶³

Für diese unter geänderten Vorzeichen betriebene Theologie benutzt er in der Folge die terminologisch unübliche Bezeichnung „anthropologische Theologie“ (*théologie anthropologique*).³⁶⁴ Die Umkehrung der Achsen stößt er an, indem er die Wissenschaftlichkeit einer theozentrisch orientierten Theologie, hier verstanden als *kalām*, fundamental infrage stellt:

358 Diese Begrifflichkeiten wurden von dem französischen Philosophen Maurice Blondel in Anknüpfung an die katholische Glaubenstradition geprägt und später von den katholischen Theologen Karl Rahner und Max Seckler in eigenem Verständnis weitergetragen; vgl. Teifke (2012): Offenbarung und Gericht, S. 86.

359 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 82.

360 Vgl. Vishanoff (2016): Anthropological Turn, S. 3–4; Yazdi (192): Principles of Epistemology.

361 Vgl. Vishanoff (2016): Anthropological Turn, S. 1, 4.

362 Vgl. Hanafi (1965): Méthodes d'exégèse.

363 Hanafi (1972): Théologie ou anthropologie, S. 234.

364 Vgl. Hanafi (1972): Théologie ou anthropologie, S. 241.

[L]a théologie n'est pas une science. Elle n'a ni un objet, ni une méthode, ni un but à atteindre ou des résultats à obtenir. Elle n'est pas une science car il n'y a pas une 'science de Dieu', c'est-à-dire, une science qui a Dieu comme objet. Dieu n'est pas un objet. Dieu n'est pas un objet rationnel et la raison humaine est sujette à la complexité humaine qui est un ensemble de physiologie, de psychologie et de sociologie.³⁶⁵

Seine Fundamentalkritik lässt sich in fünf Kernaussagen zusammenfassen: Erstens argumentiert Ḥanafī, dass Gott kein Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis sein könne, da er jegliche Realität und Rationalität übersteige und nicht reell erfasst werden könne. Einzig erfassbar seien Gottesbilder und damit menschliche Vorstellungen über Gott, nicht jedoch Gott selbst.³⁶⁶ Dieser Punkt nimmt in seiner Argumentation wohl den wichtigsten Stellenwert ein, weshalb er im nächsten Kapitel gesondert vertieft werden soll. Zweitens betont Ḥanafī mehrfach, dass die Theologie keine Methode kenne. Der *kalām*, der seiner Wortherkunft nach „Rede“ oder „Dialog“ bedeute, könne nicht schlichtweg mit der Logik gleichgesetzt werden, da die kontrovers geführte Rede und Gegenrede einzig der Überzeugung diene.³⁶⁷ Diese apologetische Haltung hält er drittens dezidiert für unwissenschaftlich, da die Aufgabe der Wissenschaft nicht darin bestehe, Wahrheiten zu verteidigen, sondern Realitäten in aller Neutralität und Objektivität zu analysieren und theoretische Grundlagen auf der Basis von Konvergenzen statt dogmatischen Differenzen zu schaffen.³⁶⁸ Verknüpft mit den angestrebten Zielen der Forschung bemängelt er viertens auch die Erkenntnisse des *kalām*, die er als dürftig bezeichnet, da sie aufgrund ihrer Abstraktion für die Masse nur schwer zugänglich seien. Die Aussagen seien zu theoretisch formuliert, als ob sie von jeglichem Praxisbezug unabhängig wären.³⁶⁹ Fünftens sei das spezifische Vokabular stark religiös gefärbt, sodass ein Transfer von Begriffen wie Gott, Prophet, Kult oder Engel in andere disziplinäre Kommunikationssysteme nur sehr schwierig machbar sei, ohne

365 Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 235.

366 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 236.

367 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 236–237.

368 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 237, 259–260; Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 749.

369 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 237, S. 241–242; Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 81–82; Öztürk (2018): *Contribution*, S. 109.

dass die Wörter ihre Funktion verlören.³⁷⁰ Für den Perspektivenwechsel fordert er entsprechend die Aufgabe theologisch geprägter Begrifflichkeiten:

L'anthropologie est une théologie sans ce vocabulaire traditionnel.³⁷¹

Die Transformation der Theologie in eine Anthropologie ist demnach nur durch eine Neuorientierung in Bezug auf Untersuchungsobjekt, Sprachgebrauch und Analyseebene möglich.³⁷²

In dieser fundamentalen Kritik am *kalām*, die mancherorts selbst apologetische Züge aufweist, finden sich sowohl bedenkenswerte wie auch problematische Aspekte. Ohne im Einzelnen auf die Überzeichnungen Ḥanafīs einzugehen, fällt insbesondere hinsichtlich der Methodenkritik die Undifferenziertheit auf, mit der er über eine langjährige Theologiegeschichte hinweggeht. Auch wenn man der Theologie keine eigene Methode *per se* zubilligen möchte, lassen sich über die Epochen hinweg unterschiedliche methodologische Ansätze finden, auch wenn sie nicht explizit die Namen heutiger Methoden tragen.³⁷³ Ḥanafī lässt so nicht nur jegliches methodologisch geleitete Vorgehen als inexistent erscheinen, sondern bettet die apologetische Motivation beispielsweise auch nicht als historisch bedingte und kontextuell geprägte Form einer damals üblichen Theologiepraxis ein. Vielmehr argumentiert er für eine Anthropologie, indem er dem *kalām* durch Objekt-, Methoden- und Terminologiekritik jegliche Grundlage und Glaubwürdigkeit zu entziehen trachtet. Nur wenn er dem *kalām* jegliche Legitimation abstreitet, wird für ihn die Transformation zu einer Anthropologie umsetzbar. Weder eine produktive Verhältnisbestimmung, in der die beiden ineinandergreifen, noch eine Erweiterung des bisherigen disziplinären Verständnisses, welche die bisherige Leistung des *kalām* würdigt, scheinen für ihn gangbare Wege zu sein. Eine so formulierte Transformation stellt jedoch in letzter Konsequenz faktisch eine Auflösung des *kalām* dar, insofern die Beschäftigung mit der Gotteslehre gänzlich aus dem Repertoire der Islamisch-theologischen Studien zu verschwinden droht. So

370 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 237. Umgesetzt hat er dies in seiner Dissertation, in der er arabische Termini aus dem Bereich des *fiqh* in eine phänomenologische Sprache überführt hat, z.B. *aḥkām* zu aktivem Bewusstsein oder Konsensus zu intersubjektiver Erfahrung; vgl. Hanafi (1965): *Méthodes d'exégèse*.

371 Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 238.

372 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 256–257.

373 Vgl. Ghandour (2015): *Fiqh*, S. 53–54; Dziri (2015): *Ars Disputationis*.

erstaunt es auch nicht, dass er mit einer solch polarisierenden Position in der islamischen Welt bisher noch keine Mehrheit für sich gewinnen konnte.³⁷⁴

Gleichwohl ist Ḥanafī dahingehend zuzustimmen, dass eine zeitgenössische Systematische Theologie weder sich mit einer apologetischen Funktion begnügen und auf diese beschränken noch die heute konsensual geltenden wissenschaftlichen Standards unterschreiten darf. Hervorzuheben ist zum einen das Anliegen, dass die Theologie die Anschlussfähigkeit an andere Disziplinen nicht verlieren darf – dies umso mehr, wenn man bedenkt, dass es sich beim Menschen um ein interdisziplinär von unterschiedlichen Seiten reklamiertes Forschungsobjekt handelt. Darüber hinaus ist es im Interesse der muslimischen Religionsgemeinschaft selbst, den *kalām* weiterzuentwickeln und als Reflexionsraum zu gestalten, der – vor Mensch und Gott – rational vertretbare und damit konkurrenzfähige Deutungsangebote generiert. Auch die Anbindbarkeit der theologisch gewonnenen Erkenntnisse an die Lebenswelt des Menschen ist unabdingbar, will das theologische Nachsinnen nicht zu einer abstrakten Wissenschaft ohne lebensweltlichen Bezug verkommen. Dies erfordert entsprechend eine Bereitwilligkeit, perspektivische Zugänge, Inhalte und Forschungsobjekte innerhalb des *kalām* wie auch anderer Disziplinen der Islamisch-theologischen Studien zu reevaluierten und neue Wege zu ergründen.

3.3.2 Zur Aussagbarkeit über Gott: Vom Transzendenzbezug zum Immanenzraum

Wenn auch dieser Rundumschlag gegen den *kalām* in seiner Zuspitzung und seiner punktuellen Undifferenziertheit problematisch ist, zeigt Ḥanafī doch Tendenzen auf, die in ihrem Kern zu würdigen sind. Positiv gewendet hält Ḥanafī Gott zum einen für nicht objektivierbar und zum anderen jegliche Aussagen und Erkenntnisse über ihn immer noch an menschliche Denkkategorien gebunden. Die fehlende Definierbarkeit Gottes verhindert denn auch, dass sich Gott in eine Form pressen ließe. Mit der Problematisierung des Objekts betont er die zentrale Fragestellung, was denn überhaupt als Forschungsgegenstand theologischer Studien fungieren kann. Mit

374 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 26.

seinem Plädoyer gegen eine „Wissenschaft von Gott“ nimmt Ḥanafī Stellung zur wichtigen Frage, was über Gott überhaupt aussagbar ist.³⁷⁵

Die gängige Ausrichtung des *kalām*, sich essentiell mit dem Wesen Gottes zu befassen, hält Ḥanafī dezidiert für verfehlt. Denn die Frage nach Gottes Wesen und damit seiner Einheit und seinen Attributen sei falsch gestellt, da sie sich nur aus einer menschlichen Logik heraus ergebe.³⁷⁶ Ob man über Gott nun in Form einer positiven oder negativen Theologie spreche, entpuppt sich für Ḥanafī bei näherer Betrachtung als gleichermaßen problematisch, da beide auf ihre Weise Projektionen auf Gott darstellen. Positive Formulierungen, die vor allem Attribute Gottes wie z. B. Wissen oder Macht betreffen, hält er für menschliche Werte, die verabsolutiert und schließlich als Maximalwerte wie Allwissenheit oder Allmacht auf Gott projiziert werden. Das Bild, das daraus von Gott entsteht, bleibe notwendigerweise ein in menschlichen Kategorien und Grenzen gedachtes Gottesbild.³⁷⁷ Diese Projektion gründet gemäß Ḥanafī auf zwei problematischen Grundannahmen: Ausgehend davon, dass sich der Mensch als relativ, nämlich relativ wissend oder mächtig, betrachte, verkehre er zum einen die Relativität superlativisch ins Absolute und attribuiere anschließend Gott damit als allwissend und allmächtig. Zum anderen verwirklichen sich diese Werte nur im Kontext des menschlichen Lebens, d. h., die Attribute zeigen sich nur, wenn sie innerhalb der irdischen Sphäre auch umgesetzt werden, da sie transzendental keine ersichtliche Relevanz besitzen.³⁷⁸

Ähnlich verhalte es sich mit der negativen Theologie. Die in Abgrenzung formulierten Aussagen stellen eine Umkehrung negativ rezipierter menschlicher Eigenheiten wie der Endlichkeit oder des Leides dar. Die nun unter umgekehrten Vorzeichen betriebene Projektion wurzelt in der – für Ḥanafī bedauernswerten – Wahrnehmung einer Mangelhaftigkeit des Menschen, die gerade deshalb positiv zu würdigen wäre, weil sie ihn erst menschlich mache. Charakteristika wie der Tod, die Körperlichkeit oder das Leiden werden als fehlerhaft wahrgenommen und in der Folge als eines Gottes unwürdig betrachtet. Die eigentliche Problematik der negativen Theologie liegt aber darin, dass sie keine adäquaten Aussagen über Gott zu generieren vermag. Denn eine Aussage darüber, was Gott nicht ist, ist nur begrenzt im-

375 Vgl. auch Karimi (2018): Warum es Gott nicht gibt, S. 74–76.

376 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 238–239.

377 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 240

378 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 240; vgl. auch Sauer (2004): *Christentum und Islam*, S. 67–68.

stande, etwas darüber auszusagen, was Gott ist.³⁷⁹ Damit ist die Rede über Gott für Ḥanafī ein Wechselspiel von Projektion und Negation, woraus er schlussfolgert, dass

tout discours de Dieu (parole de Dieu) est un discours sur Dieu (parole de l'homme).³⁸⁰

Da der Mensch aus seinem menschlichen Verständnis- und Redehorizont nicht ausbrechen kann, bleibt die vermeintliche Rede über Gott stets eine menschliche Rede über Gott.³⁸¹ Aus diesen Gründen hält Ḥanafī es für angemessener, über Gott zu schweigen.³⁸² Dies kann dahingehend gedeutet werden, dass Ḥanafī nicht einmal Aussagen über Gott in Form einer negativen Theologie für gerechtfertigt hält, sondern komplett einen Verzicht auf Aussagen über Gott anstrebt, da er die Aussagbarkeit auf die immanente Welt beschränkt sieht. Auf diese Weise regt Ḥanafī hier zu einer demütigeren Haltung gegenüber dem an, was über Gott ausgesagt werden kann. Dabei lässt er das Spannungsfeld, wie etwa die reflexiv verwendeten Attribute dann zu verstehen sind, mit denen sich Gott z. B. als barmherzig, allwissend oder allmächtig beschreibt, bewusst bestehen.

Da die Rede des Menschen über Gott nur im Horizont eines menschlichen Verständnisses erfolgen kann, betrachtet er den Anthropomorphismus als logische Konsequenz einer Rede über Gott. Erst in Reaktion auf die Problematiken der anthropomorphen Redeweisen über Gott entstand der Diskurs über die absolute Transzendenz Gottes und verdrängte sie. Die größte Schwäche des Anthropomorphismus sieht Ḥanafī in der Wahrnehmung Gottes in menschlicher Gestalt und personifizierten Zügen, seinen Vorteil hingegen in der Funktionalität für den Menschen.³⁸³ So mahnt Ḥanafī zur Vorsicht, die Transzendenz zum Charakteristikum des Islams par excellence zu sterilisieren und gegen eine christliche Immanenz zu propagieren, da die Transzendenz nur in ihrem Immanenzbezug einen wirklichen Sinn erhält und sich in den Handlungen der Menschen realisiere:³⁸⁴

379 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 240.

380 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 240.

381 Vgl. auch Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 78–79.

382 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 236.

383 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 241.

384 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 262; vgl. auch Kapitel 3.1.1 dieser Arbeit.

On peut objecter que Dieu dans sa révélation parle de lui-même. Erreur d'interprétation! Dieu ne parle de lui-même qu'en fonction de l'homme, sa vie et son existence. Dieu n'a aucune portée théorique en ce qui concerne sa personne, sa nature ou son essence, mais Dieu a uniquement une portée pratique en ce qui concerne l'homme. Les philosophes, les mystiques et les juristes ont toujours interprété les textes en fonction de l'homme: imagination, sentiment ou action.³⁸⁵

Diese Funktionalität bestimmt Ḥanafī befreiungstheologisch, indem er Gott auf der Ebene der existentiell-praktischen Lebenswirklichkeit verankert. Die Lebenswirklichkeit, die Ḥanafī hier adressiert, hat mit den Folgen der Kolonialisierung Ägyptens, der Ausbeutung und der Armutsproblematik zu kämpfen.³⁸⁶ Dies als Hintergrundfolie zugrunde gelegt, wird verständlicher, warum er sich angesichts der prekären Weltprobleme kritisch hinsichtlich eines abstrakt-theoretischen Sinnierens über Gottes Wesen äußert und stattdessen handlungs- und zukunftsorientiert Gott im Fortschritt, in der Überwindung dieser Probleme situiert.³⁸⁷ So mündet sein Ansatz der Transformation der Theologie in eine Anthropologie schließlich in einer – von ihm positiv interpretierten – Ideologie, die mittels geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse Impulse für die Veränderung der Realität liefern soll.³⁸⁸

Damit besiegelt auch Ḥanafī die Abkehr von der Metaphysik und die Hinwendung zu humanwissenschaftlichen und damit praxisbezogenen Herangehensweisen. Gleichzeitig wird hier deutlich, dass seine Anthropologie in einer Befreiungstheologie mündet, wodurch sie eine sozialetische und politisch motivierte Färbung erhält. Aufgrund der überaus starken Verknüpfung mit politischen Anliegen bietet sein Entwurf entsprechend eine große Angriffsfläche. Denn obschon ein befreiungstheologischer Ansatz ein legitimer Weg zu einer theologischen Anthropologie sein kann,³⁸⁹ stellt sich im Falle Ḥanafīs die Problematik einer Instrumentalisierung der Theologie für politische Anliegen.³⁹⁰ Mit der Einmündung in die Befreiungstheologie erfolgt darüber hinaus eine Zwecksetzung für die theologische Anthropologie, die weit über ihre eigentliche Aufgabenstellung hinausgeht und so

385 Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 243.

386 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 242, 234–235; Wielandt (1994): *Weltverantwortung*, S. 204.

387 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 241–242.

388 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 247.

389 Vgl. Antes (1989): *Gottes-Idee im Islam*. S. 304.

390 Vgl. Wielandt (2016): *Main Trends*, S. 750.

wieder von ihr wegführt. Da jeder Befreiungstheologie wie auch jeder Ethik eine Anthropologie zugrunde liegt, wird der Kern wiederum nicht erfasst, sondern die Problematik erneut verlagert.

3.3.3 Von der Theologie als Rede über Gott zur Offenbarung als Rede zu und über den Menschen

Fruchtbarer als der befreiungstheologische Pfad erweist sich für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit allerdings Ḥanafīs Reflexion darüber, was in der Theologie ins Zentrum zu rücken sei, wenn nicht das Wesen Gottes:

[T]oute théologie a une anthropologie renversée. La théologie étant une science de la parole de Dieu, non de sa personne, est donc la science de la révélation car la révélation est la parole de Dieu. La révélation, c'est-à-dire la parole de Dieu est envoyée à l'homme. Dieu s'adresse à l'homme. Dieu a pris l'homme comme interlocuteur. L'objet de la révélation, parole de Dieu, est l'homme. Le centre de la révélation, science de Dieu, est l'homme. La révélation est donc la science de l'homme car elle a pris l'homme comme objet et comme interlocuteur. L'objet de la science de Dieu est l'homme. Comment se fait-il alors que la théologie, cette 'science de Dieu' prenne Dieu comme objet? Voilà le renversement fait par la théologie: de la révélation comme science de l'homme à la révélation comme science de Dieu, bien que la science de Dieu ne s'occupe pas de Dieu mais de l'homme. La seule théologie véritable est donc celle qui s'accorde à la science de Dieu, c'est-à-dire à la révélation, à la parole de Dieu qui est une anthropologie. Dieu dans sa révélation, dans sa parole et dans sa science fait de l'anthropologie, en parlant de l'homme, non de la théologie en parlant de lui-même.³⁹¹

In diesem überaus dichten Zitat trifft Ḥanafī drei zentrale Kernaussagen: Entgegen der Suggestion von Antes, *theos* als Untersuchungsgegenstand der Theologie zu erklären,³⁹² plädiert er genau für das Gegenteil, indem er erstens *kalām* nicht im Sinne einer spekulativen Rede über Gott betreiben möchte, sondern rückgebunden an die konkrete Offenbarungsgestalt als Rede Gottes versteht, die den *anthropos* zum eigentlichen Zentrum erhebt.

391 Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 243.

392 Vgl. Antes (1977): *Mensch vor Gott*, S. 12–13; vgl. dazu auch Kapitel 3.1.2 dieser Arbeit.

Indem Gott den Menschen als Empfänger dieser Rede adressiert, spricht er zweitens folglich *zum* Menschen und drittens auch *über* ihn, wodurch Gott nicht sich selbst, sondern den Menschen zum Gegenstand seiner Rede macht. Damit reiht sich Ḥanafī nicht nur in jene Gruppe von Forschenden ein, die eine systematische Hinwendung des *kalām* zur koranischen Offenbarung fordern,³⁹³ sondern eröffnet auch eine Argumentation für einen offenbarungstheologischen – statt begriffszentrierten – Zugang zur Anthropologie.

Dieser Gedankengang findet sich auch beim Islamwissenschaftler Reinhard Schulze. So stimmt dieser damit überein, dass der Koran auf sich selbst als automimetische Rede Gottes und nicht als Rede über Gott rekurriert. Zwar beinhaltet dies durchaus, dass Gott Aussagen über sich selbst trifft, im Kern aber teilt Gott weniger mit, *was er ist*, als *dass er ist* und was es mit dem Menschen auf sich hat.³⁹⁴

Da der Mensch das Objekt der *qurʾān*-Rede ist, vollzieht die ‚Rede Gottes‘ im konkreten Sinne des Wortes eine Anthropologie, also eine Rede über den Menschen. Natürlich ist damit keine rationalistische Begründung menschlichen Seins gemeint, die durch deduktive Erkenntnisse gewonnen wurde. Vielmehr soll hier Anthropologie, ein Neologismus des 16. Jahrhunderts, wortwörtlich verstanden werden: als Logos Gottes hinsichtlich des Menschen.³⁹⁵

Dennoch warnt Schulze davor, auf ahistorische Weise wissenschaftssystematische Programmatiken in solchen historischen Texten identifizieren und mit modernen Taxonomien wie etwa Anthropologie belegen zu wollen und damit Eisegese zu betreiben.³⁹⁶ Statt einander ausschließende Alternativen zu proklamieren, die den Koran ontologisch einzufangen und im einen *oder* anderen einzufrieren versuchen, behält er beide Optionen offen:

Der Koran *ist* damit weder theologisch noch anthropologisch, sondern kann theologisch oder anthropologisch gelesen werden.³⁹⁷

393 Vgl. Öztürk (2018): Contribution, S. 110; Wielandt (2016): Main Trends, S. 752; Sievers (2019): Schöpfung zwischen Koran und Kalām.

394 Vgl. Schulze (2014): Gottesdienerschaft, S. 217.

395 Schulze (2014): Gottesdienerschaft, S. 217.

396 Vgl. Schulze (2014): Gottesdienerschaft, S. 219.

397 Schulze (2014): Gottesdienerschaft, S. 219, Hervorhebung im Original.

Dadurch wird die Rezeption seitens des Menschen noch einmal stärker gewichtet. Trotz unterschiedlicher Argumentationsbasis und jeweiliger Fortführungen und Einmündungen treffen sich an diesem Punkt die Ansätze von Ḥanafī, Khorchide und Wijaya, wenn auch alle drei im Gegensatz zu Schulze einen anthropologischen Zugang klar favorisieren. Zwar äußert sich Khorchide nicht eindeutig dazu, ob die Offenbarung von Gott oder vom Menschen handelt,³⁹⁸ doch streift er diese Thematik in seinen Ausführungen implizit. Für ihn stellt der Koran eine Selbstoffenbarung Gottes dar,³⁹⁹ in deren rezitatorischem Klang sich Gott vergegenwärtigt. Insofern Gott selbst dem Menschen im Koran begegnet, ist dieser folglich auch mehr als nur ein Sendschreiben Gottes, in dem nachlesbar ist, wie Gott ist und was er dem Menschen mitteilen möchte.⁴⁰⁰ Da der Koran folglich nicht nur eine Willensbekundung ist, plädiert Khorchide für einen Zugang, der den Koran nicht ausschließlich als monologischen Redetext, sondern als Ereignis von Gottes Selbstoffenbarung und damit nicht aus einer instruktionstheoretischen, sondern einer dialogisch-kommunikativen Perspektive wahrnimmt.⁴⁰¹

Expliziter hingegen äußert sich Wijaya, wenn er argumentiert, dass das menschliche Wissen über Gott in seiner phänomenologischen Epistemologie nicht metaphysisch sei, sondern nur vom Menschen und von dessen Lebenserfahrungen handle. Damit knüpft er an ein Sachargument des mu'tazlitisch geprägten Theologen 'Abd al-Ġabbār (935–1025) an, wonach Offenbarung nur über das menschliche Handeln, nicht aber über Gott selbst lehren kann, da Gott bedürfnislos sei und Offenbarung so nur einem

398 So sagt er einerseits: „In dieser Offenbarung ‚enthüllt‘ Gott den Menschen sein innerstes Wesen“; Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 78; auch erklärt er eines der Attribute Gottes, nämlich die Barmherzigkeit, zum Schlüssel seiner anthropologischen Hermeneutik; vgl. ebd., S. 1. Gleichzeitig hält er aber fest, dass diese „Beziehungszusage des Korans, die Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes ist – verstanden als die bedingungslose Zuwendung zu und Zusage Gottes an die Menschen –, [...] den eigentlichen Inhalt des Korans dar[stellt]“; ebd., S. 84–85; dabei strebt er ein anthropologisches Verständnis von Offenbarung an; vgl. ebd., S. 81. Damit vertritt Khorchide im Vergleich zu Ḥanafī und Wijaya eine Mittelposition.

399 Diese christlich vorgeprägte Bezeichnung versucht Khorchide islamisch zu füllen, indem er sie mit dem Konzept der Selbstgegenwart Gottes (*al-ḥaḍra al-ilāhiya resp. taḡālli*) aus der islamischen Tradition gleichsetzt; vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 80.

400 Vgl. dazu Kapitel 6 dieser Arbeit.

401 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 78; dazu auch das nachfolgende Kapitel 3.4 dieser Arbeit.

menschlichen Nutzen dienen könne.⁴⁰² Dies bekräftigt Ḥanafī in einer seiner direktiven Ideen für die Entwicklung einer theologischen Anthropologie:

L'Essence divine ne se manifesta ni dans la parole, ni dans la nature, sous forme de miracle, ni en personne sous forme humaine. La parole divine contient des idées ou une description des réalités humaines. L'Essence divine n'est même pas un mystère inconnaissable, mais elle est mise entre parenthèse. La religion c'est la révélation, en tant que parole, non en tant que personne, Dieu ou Prophète. La source de la révélation est le réel lui-même qui fit appel à la parole.⁴⁰³

Wie bei anderen zeitgenössischen Denkern aus dem Feld der theologischen Anthropologie fungiert Gott bei Ḥanafī zugleich als zweifellos gesetzt und in Klammern gestellt. Die Offenbarung gibt seiner Meinung nach nicht Auskunft über das Wesen Gottes, sondern macht vielmehr ein Angebot, wie die menschliche Realität idealerweise zu gestalten sei. Für Ḥanafī liegt das eigentliche Problem entsprechend nicht in der fehlenden Inkarnation Gottes in der Immanenz,⁴⁰⁴ sondern in der Akzentsetzung der Themen und Untersuchungsobjekte innerhalb der Islamisch-theologischen Studien, insbesondere des *kalām*. Gerade indem der Fokus weg vom Wesen und hin auf die Rede Gottes gerichtet wird, gelinge ein Perspektivenwechsel, da durch die Rede Gottes ein Immanenzbezug hergestellt werde. Aufbauend auf seinem ersten Direktiv einer solchen Fokusverschiebung fordert Ḥanafī einen Perspektivenwechsel von der göttlichen hin zur menschlichen Rede:

La parole divine étant prononcée par le langage humain, elle devient *ipso facto* une parole humaine sujette à toutes les sciences humaines autour du langage. On divise la parole ainsi en termes, sens et choses désignés. Ou bien on étudie le sens, l'image et les différentes formes d'expression symbolique. Le sens est psychique; ainsi on étudie les motivations et on arrive à un nouveau sens de vérité, celle de la motivation et non l'*Adequatio ratio in Rei*. Cela ne veut pas dire que Dieu s'exprime par la parole humaine, l'Esprit Saint via le scribe ou l'évangéliste, mais que

402 Vgl. Vishanoff (2016): *Anthropological Turn*, S. 4–5; Vishanoff (2015): *Hermeneutics*, S. 4–5; Vishanoff (2015): *Qur'anic Interpretation*, S. 4–6; Peters (1976): *God's Created Speech*.

403 Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 257.

404 Vgl. Sauer (2004): *Christentum und Islam*, S. 63–67; dazu auch Kapitel 3.1.1 dieser Arbeit.

Dieu s'exprime en parole et que cette parole est lue et comprise par la raison humaine. L'humanisation de la parole divine ne vient pas de la tradition ou de l'histoire comme c'est le cas dans le christianisme, mais de la lecture et de la compréhension. C'est l'affaire de la conscience éidétique [sic!] non la conscience historique.⁴⁰⁵

Auffallend ist hierbei, dass Ḥanafī den Terminus *langage* und nicht *langue* benutzt. Innerhalb der Linguistik gilt seit der Theoretisierung von Ferdinand de Saussure *langage* als Begriff für das menschliche Sprachvermögen im Sinne des Sprechapparates.⁴⁰⁶ Damit verweist Ḥanafī auf einen Transformationsvorgang, in dem das göttliche Wort durch das menschliche Sprachvermögen zu einem menschlichen Wort wird.⁴⁰⁷ Anders formuliert: Damit Gottes Wort nicht transzendent bleibt, sondern sich in der Immanenz realisieren kann und für die Menschen hörbar und damit erfassbar wird, ist das menschliche Sprachvermögen diejenige Instanz, die das fundamentale Nadelöhr bildet. Die Humanisierung der Rede Gottes, wie sie Ḥanafī nennt, ergibt sich also allein durch die Aussprache und bezieht sich auf den Umgang mit der Offenbarung in Form von menschlicher Lektüre und menschlichen Verständnisbemühungen. Damit begrenzt Ḥanafī die Vermenschlichung, wie er es nennt, auf diese spezifischen Ebenen, ohne den Inhalt als menschlich zu deklarieren – was er auch in seinem Zitat durch die Abgrenzung zum Christentum deutlich zu machen versucht. Ebenso spielt für Khorchide und Wijaya die Sprachlichkeit des Korans eine entscheidende Rolle. So heißt es bei Khorchide:

Gott hat sich im Akt seiner Selbstoffenbarung der menschlichen linguistischen wie psychologischen und kulturellen Sprache sowie der Narrative seiner Erstadressaten bedient. Gott spricht also nach dieser islamischen Vorstellung im Koran durch den Menschen, er lässt sich auf den Menschen ein. Das heißt, dass nun die Erstadressaten samt ihrer Lebenswirklichkeit, zu denen Gott spricht, konstitutiv an der Rede Gottes beteiligt sind.⁴⁰⁸

405 Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*, S. 258, Hervorhebungen im Original.

406 Vgl. de Saussure (2005): *Cours*.

407 Vgl. dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

408 Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 85–86.

Aufgrund dieser beiden Ebenen der Involvierung menschbezogener Aspekte spricht Khorchide expliziter von „Gottes-Menschenwort“.⁴⁰⁹ Ohne hier Kapitel 5 vorzugreifen und weiter ins Detail vorzudringen, lässt sich festhalten, dass Wissenschaftler wie Ḥanafī, Khorchide oder Wijaya theologische Anthropologie weder begriffszentriert angehen noch im Sinne einer thematisch gebündelten Unterdisziplin ausgestalten, sondern als perspektivische Ausrichtung zu formen versuchen. Während insbesondere Ḥanafī der Reflexion, wie der geforderte Perspektivenwechsel zu erreichen ist, viel Platz einräumt, münden die Ansätze der anderen beiden Denker in einer Ausdeutung konkreter Stellen. Doch schaffen sie eine Grundlage für eine offenbarungstheologisch orientierte Anthropologie und regen zur weiteren Reflexion über das Wechselspiel von Theologie und Anthropologie im Offenbarungsakt an, das zum Schwerpunkt des nachfolgenden Teils II werden soll.

3.4 Theologische Anthropologie, quo vadis? Vom Menschenbild zum programmatischen Anliegen von Offenbarung

Die vorgelegten Befunde verdeutlichen zwei Forschungsdesiderata: Zum einen bedarf es – noch bevor es um konkrete hermeneutische Umsetzungen gehen kann – systematischer Überlegungen, wie eine theologische Anthropologie im Kontext gegenwärtiger Anforderungen und Diskurse ihre Grundlagen erhalten und unter islamisch-theologischen Prämissen begründet werden kann. Zum anderen ist zu klären, wie diese Bezugnahme von Theologie und Anthropologie – über den gängigen Weg der theologiegeschichtlichen und begriffsorientierten Erforschung von Menschenbildern hinaus – aus einem offenbarungstheologischen Blickwinkel heraus bewerkstelligt werden kann. Dass diese Arbeit genau an dieser spezifischen Schnittstelle ansetzt, hat durchaus seine Berechtigung. Denn gerade im Offenbarungsvorgang – und nicht erst in den menschbezogenen Inhalten aus Koran und Sunna – zeigt sich das Aufeinandertreffen von Theologie und Anthropologie paradigmatisch. Bereits in der Art, wie Gott mit den Menschen in Kontakt tritt, sind sowohl anthropologisch relevante Aussagen über den Menschen als auch Grundlagen für die Konzeption einer theologischen Anthropologie im Islam enthalten.

409 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 85, wobei sowohl die Argumentation als auch die Wortwahl an Abū Zayd angelehnt sind; vgl. dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

Ausschlaggebend ist dabei freilich, wie Offenbarung überhaupt verstanden wird. Obschon religionsphilosophisch und theologiegeschichtlich verschiedene Typisierungen von Offenbarung vorgenommen wurden, wird in der gegenwärtigen Rezeption – insbesondere im interreligiösen Dialog und mit Bezugnahme auf den Islam – überwiegend auf die Unterscheidung zweier Typen Bezug genommen: das doktrin- resp. empfehlungszentrierte und das personenzentrierte Modell.⁴¹⁰ Gemäß dem ersten Modell offenbart Gott direktive Empfehlungen, die alsdann in einem Buch kanonisiert werden, um das herum sich eine Gemeinschaft zu bilden beginnt. Demgegenüber offenbart Gott dem zweiten Modell zufolge sein eigenes Wesen, wobei die Zeugen, die dieses Geschehen als Inkarnationsakt deuten, sich zu einer Gemeinde formen und im Anschluss die Deutung dieser Selbstoffenbarung in Buchform dokumentieren. Dadurch fungiert im ersten Fall das Buch selbst als Offenbarung, während es im zweiten das Zeugnis der Offenbarung darstellt.⁴¹¹ Dass bei einer solch bescheidenen Anzahl von Modellen die Einordnung der koranischen Offenbarung – notgedrungen – im empfehlungszentrierten Modell münden muss, ist wenig verwunderlich. So schreibt etwa selbst der muslimische Theologe Recep Kılıç:

Wenn wir berücksichtigen, dass die Offenbarung von oben in arabischer Sprache herabgesandt wurde und dass sie wörtlich, buchartig und lesbar ist, dann wird deutlich, dass die islamische Offenbarung der traditionelleren Position, nämlich der empfehlungszentrierten Offenbarung entspricht. Denn Gott offenbart nicht seine Person, indem er sich in einem Menschen (Jesus) inkarniert, so wie es in der These von der personenzentrierten Offenbarung der Fall ist, sondern teilt manche Wahrheiten seinem Propheten wörtlich, also in Form von Empfehlungen mit.⁴¹²

Auch Versuche, die Personenzentriertheit auf den Propheten zu beziehen, schließt Kılıç mit der Begründung aus, dass der Prophet weder an der Produktion der Offenbarung beteiligt war noch eine göttliche Identität angenommen habe.⁴¹³ Beide Male überlagert Kılıç also die Leitfrage, *was* Gott offenbart, mit dem Umstand, *wie* Gott dies (nicht) tut, wodurch er die Frage nach dem Inhalt über die Form zu beantworten sucht. Jedoch

410 Vgl. Dulles (1983): *Models of Revelation*; Seckler (1981): *Dei verbum*; Bernhardt (2021): *Offenbarungsmodelle*.

411 Vgl. Dulles (1983): *Models of Revelation*; Seckler (1981): *Dei verbum*; Bernhardt (2021): *Offenbarungsmodelle*; Kılıç (2009): *Islamische Offenbarung*, S. 39.

412 Kılıç (2011): *Islamische Offenbarung*, S. 39.

413 Vgl. Kılıç (2011): *Islamische Offenbarung*, S. 41–43.

birgt sowohl die religionsphilosophische Theoriebildung der Modelle als auch deren Applikation auf die islamische Glaubenslehre in sich Schwierigkeiten: Erstens ist bereits die Namensgebung der Modelle der christlichen Tradition entliehen, sodass eine adäquate, religionsübergreifende Übertragung von Beginn an grundsätzlich erschwert wird. Insofern zweitens ein personenzentriertes Modell unmittelbar mit Inkarnation gleichgesetzt wird, verkommt die Zuordnung zu einer Scheinübung, da innerhalb der islamischen Tradition kein Denkstrang bekannt ist, der eine menschliche Inkarnation Gottes im Menschen theologisch zu begründen versucht hätte.

In Weiterentwicklung der beiden Ausgangsmodelle ist man dazu übergegangen, idealtypisch zwischen einem instruktionstheoretischen und einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsmodell zu unterscheiden.⁴¹⁴ Obwohl diese beiden Modelle in einer solch zugespitzten Form in der Realität kaum anzutreffen sind, zeigen sie gerade prototypische Differenzen auf: Dem instruktionstheoretischen Verständnis nach handelt es sich bei der Offenbarung um eine göttliche Belehrung in Form einer Mitteilung von satzhaften Wahrheiten und Weisungen. In der Annahme, dass Gott in der Offenbarung alles gesagt hat, was es zu sagen gab, wird Offenbarung zu einer abgeschlossenen Sammlung von überzeitlich geltenden Instruktionen, die lediglich philologisch korrekt erschlossen werden müssten, um zu wissen, was Gott wolle. In seiner zugespitzten Form wird hier Offenbarung folglich zu einer abgeschlossenen Selbstrede Gottes, einem Monolog.⁴¹⁵ Im kommunikationstheoretischen Modell hingegen wird Offenbarung nach muslimischem Verständnis als ein in der Geschichte stattgefundener, über mehrere Jahre andauernder Kommunikationsakt zwischen Gott, Prophet und Adressaten erfasst. Dieses Modell betont den dynamischen Charakter, indem es auch kontextuelle Faktoren der damaligen Redesituation mitein-

414 Zwar gibt es differenziertere Modelle und Ansichten zu Klassifizierungsmöglichkeiten von Offenbarung – auch anhand unterschiedlicher Kriterien wie etwa Form, Inhalt, Art, Funktion oder Empfangsmodus – in der religionswissenschaftlichen wie auch in der theologischen Literatur; vgl. Dulles (1983): *Models of Revelation*, sowie Bernhardt (2021): *Offenbarungsmodelle*, S. 123–124. Allerdings finden sich innerhalb der Islamisch-theologischen Studien kaum systematische Referenzwerke, welche die in der muslimischen Geistesgeschichte vertretenen unterschiedlichen Modelle theoretisch zu fassen versuchen. Entsprechend fehlen auch konsensuale Bezeichnungen für diese idealtypischen Modelle.

415 Vgl. Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 83; Seckler (1981): *Dei verbum*; Bernhardt (2021): *Offenbarungsmodelle*, S. 123–124.

schließt.⁴¹⁶ Der dialogische Redecharakter ist dabei bereits in der Struktur abgebildet, da Gott den Menschen in seiner Offenbarung zu Wort kommen lässt und ihn konstitutiv an der Rede beteiligt. Dadurch wird Offenbarung nicht primär als kanonisiertes Buch, sondern als Kommunikations- und damit Beziehungsangebot an den Menschen wahrgenommen.⁴¹⁷

Fünf Beweggründe sprechen dafür, ein solch kommunikatives Offenbarungsverständnis als Ausgangspunkt für die Reflexion einer theologischen Anthropologie zu wählen: Erstens steht eine kommunikative Grundlegung im Einklang mit den zeitgenössischen Tendenzen innerhalb der koranwissenschaftlichen Forschung, die sowohl in der muslimisch-theologischen als auch innerhalb der islamwissenschaftlichen und christlich-theologischen Forschung ihre Verankerung hat.⁴¹⁸ Zweitens wird gerade von muslimischer wie auch islamwissenschaftlicher Seite dem kommunikativen Modell ein besonderer Stellenwert für die Entwicklung einer theologischen Anthropologie zugeschrieben.⁴¹⁹ Drittens zeigt sich in der kommunikativen Ansprache durch Gott eine – wenn nicht gar die wichtigste – Besonderheit der Beziehung zwischen Gott und Mensch.⁴²⁰ 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 Offenbarungsverständnisse auch religionsspezifische Besonderheiten sichtbar, sodass dadurch das Charakteristische für den Islam mit herausgearbeitet werden kann. Fünftens eröffnet darüber hinaus ein kommunikatives Modell eine Horizonterweiterung, indem es den Menschen nicht nur als Thema für die Exegese wahrnimmt, sondern seine Rolle als Angesprochener und Rezitator der Offenbarung würdigt und seine Beziehung in dieser Interaktion dialektisch bestimmt. Insofern Kommunikation Beziehung herstellt, erscheint dieses Modell besonders tragfähig für die Zielsetzung der behandelten Fragestellung.

Aus diesem Grund wird im nachfolgenden Teil II der Fokus nicht auf die Erforschung konkreter Menschenbilder und damit auf den Menschen als Gegenstand der Reflexion gerichtet, sondern auf die islamisch-theologische

416 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 84–85; Özsoy (2006): Geschichtlichkeit.

417 Vgl. Khorchide (2018): Gottes Offenbarung, S. 85–86.

418 Vgl. Özsoy (2006): Geschichtlichkeit; Şeker (2019): Koran als Rede und Text; Khorchide (2018): Gottes Offenbarung; Zirker (2018): Koran; Neuwirth (2013): Koran als Text der Spätantike.

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

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

Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie aus einer offenbarungstheologischen Perspektive. Der vorliegenden Arbeit geht es also nicht um die Bestimmung des Menschen im Sinne einer inhaltlichen Ausgestaltung, sondern sie stellt als eine der ersten ihrer Art eine exemplarische Auseinandersetzung dar, die als Prolegomenon zu einer theologischen Anthropologie und als Anstoß für deren Weiterentwicklung zu verstehen ist. In Anbetracht der Vielfalt an Entfaltungsmöglichkeiten kann es daher auf den folgenden Seiten nicht um eine erschöpfende systematische Aufarbeitung der theologischen Begründbarkeit einer in der islamischen Geistesgeschichte fußenden Anthropologie gehen, weshalb die Untersuchung auf gezielte Zuspitzungen anhand von Autoren und Themenblöcken angewiesen ist.⁴²¹ Um zu gewährleisten, dass die Aufgabe bewältigbar ist, orientiert sich die Arbeit an den Sachargumenten des zeitgenössischen Autors Abū Zayd und versucht aufzuzeigen, wo dieser bereits einen anthropologischen Perspektivenwechsel eingeschlagen und umgesetzt hat. Aus Abū Zayds thematischem Panorama sind insbesondere drei Kernideen für die Reflexion einer theologischen Anthropologie unter offenbarungstheologischen Gesichtspunkten von Interesse, denen in Teil II je ein eigenes Kapitel gewidmet wird:

Erstens liegt gerade in seiner eigentlichen Originalität, den Offenbarungsprozess kommunikationstheoretisch erschlossen zu haben, ein großes Potential für die theologische Anthropologie, insofern mit der Grundlegung eines kommunikativ-diskursiven Modells ein grundsätzlicher Spielraum für Wechselwirkungen zwischen Theologie und Anthropologie eröffnet wird. Während Abū Zayd die kommunikationstheoretische Reflexion von Offenbarung für seine Begründung der Textualität des Korans benötigt, aus der er wiederum seinen sprachwissenschaftlich-hermeneutischen Ansatz konzipiert, geht es in der vorliegenden Arbeit darum, aus dem kommunikationstheoretischen Modell Einsichten für die Konzipierbarkeit einer theologischen Anthropologie zu gewinnen.

Zweitens wird mit Abū Zayd die polarisierende Bezeichnung des Korans als Gottes Menschenwort konnotiert, durch die er im deutschsprachigen Raum mitunter Bekanntheit erlangt hat. Mit dieser Denomination wird nicht nur eine Parallele zum christlichen Konzept der Menschwerdung Gottes in Jesus suggeriert, die für die theologische Anthropologie im Christentum zentralen Charakter besitzt, sondern auch eine Suche nach menschlichen Spuren im Offenbarungsprozess. Die Thesen rund um die

421 Vgl. dazu insbesondere Kapitel 1.2 und 1.5 dieser Arbeit.

Menschlichkeit des Textes bieten daher in konzentriertem Maße Diskussionsmöglichkeiten zu den in der Problematisierung zur theologischen Anthropologie thematisierten Aspekten wie Transzendenz oder Theozentrik.⁴²²

Drittens endet Abū Zayds Reflexion nicht etwa in der Dokumentation einer historischen Kommunikationssituation zwischen Gott, dem Propheten und der Urgemeinde sowie in dem hermeneutischen Verständnis ihrer Inhalte im Geschichtsverlauf, sondern führt ihn zur Wahrnehmung des ästhetischen Erlebens und der gemeinschaftsbildenden Charakteristika des Korans.⁴²³ Damit wird eine Erweiterung von der historischen Kommunikation zu einem stetigen Kommunikationsvollzug zwischen Gott und Menschen angezeigt, die sich insbesondere in der rituellen Praxis manifestiert, wodurch die immanent wahrnehmbaren Konsequenzen von Offenbarung stärker hervortreten.⁴²⁴ Auch wenn Abū Zayd diese Dimension keineswegs ausführlich erarbeitet hat, waren seine Überlegungen doch Impulsgeber für Weiterentwicklungen. Gerade in der Rezitation der koranischen Offenbarung wird ein Begegnungsraum für Gott und Mensch eröffnet und Gottes Präsenz immanent erfahrbar. So werden entsprechend auch innerhalb dieser Dimension Interdependenzen von Theologie und Anthropologie nahegelegt, die es weiter zu ergründen gilt. Entgegen den bisherigen Tendenzen, Abū Zayd im Kontext seiner entwickelten koranhermeneutischen Methodik zu untersuchen, bringt diese Arbeit nun gezielt sein Offenbarungsmodell – fokussiert auf die drei genannten Aspekte – mit der Reflexion hinsichtlich der Konzipierbarkeit einer theologischen Anthropologie ins Gespräch.

422 Vgl. dazu Kapitel 3.1.1 und 3.1.3 dieser Arbeit.

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

424 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 29.

