



Graduiertenkolleg
Islamische Theologie
*Post Graduate Program
Islamic Theology*

2

Schriftenreihe Graduiertenkolleg
Islamische Theologie

Harry Harun Behr
Fahimah Ulfat
(Hrsg.)

Zwischen Himmel und Erde

Bildungsphilosophische
Verhältnisbestimmungen von
Heiligem Text und Geist

WAXMANN

Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie

herausgegeben von

Katajun Amirpur,
Harry Harun Behr,
Mouhanad Khorchide,
Ömer Özsoy,
Klaus von Stosch,
Erdal Toprakyan,
Bülent Ucar

Koordination:
Jan Felix Engelhardt

Band 2



Waxmann 2014
Münster • New York

Harry Harun Behr
Fahimah Ulfat (Hrsg.)

Zwischen Himmel und Erde

Bildungsphilosophische
Verhältnisbestimmungen
von Heiligem Text und Geist



Waxmann 2014
Münster • New York

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie, Band 2

ISSN 2198-5537

Print-ISBN 978-3-8309-3076-1

E-Book-ISBN 978-3-8309-8076-6

© Waxmann Verlag GmbH, 2014

Postfach 8603, 48046 Münster

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Gregor Pleßmann, Ascheberg

Satz: Sven Solterbeck

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhalt

Vorwort.	7
Du und Ich. Zur anthropologischen Signatur des Korans	11
<i>Harry Harun Behr</i>	
Lernen und Religion. Vom globalen spirituellen Lernen	31
<i>Martin Engelbrecht</i>	
Gott und Kind. Von Urvertrauen und religiöser Sozialisation	49
<i>Hans-Jürgen Fraas</i>	
Zwischen Tradition und Innovation. Von der Funktion der Theologie in symbolischen Sinnwelten	63
<i>Winfried Gebhardt</i>	
Mensch und Gott. Von islamisch-philosophischen Menschenbildern.	77
<i>Reza Hajatpour</i>	
Der Gesandte Muhammad. Zwischen Vergötterung und Verehrung	91
<i>Tuba Işık</i>	
Zwischen Moral und Religion	107
<i>Lutz Koch</i>	
Mensch und Schrift. Von der Anthropologie des Textes aus der Perspektive eines katholischen Bibelwissenschaftlers	121
<i>Joachim Kügler</i>	
Das islamische und das subjektive Gottesbild. Von identitätstheoretisch begründeten Diskrepanzen	139
<i>Fahimah Ulfat</i>	
Der Tahrir-Platz im Revolutionsjahr 2011. Vom Ort autonomen ethischen und religiösen Lernens	161
<i>Frank van der Velden</i>	
Autorinnen und Autoren	189

Vorwort

Wie ordnet man sinnvoll die Beiträge, die von starken Referenten auf zwei interdisziplinären Symposien gehalten wurden, ergänzt um weitere Fachartikel? Man könnte sie thematisch bündeln, aber das ist im vorliegenden Falle schwierig, weil es sich bei den Autorinnen und Autoren bereits um Grenzgänger zwischen den Disziplinen handelt. Wir haben uns als Herausgeber am Ende schlicht für die alphabetische Reihenfolge der Autoren entschieden.

Beide Symposien wurden am Interdisziplinären Zentrum für Islamische Religionslehre (IZIR) an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg abgehalten, im schön restaurierten Saal der gründerzeitlichen „Falk-Villa“ in Nürnberg. Das erste, im Sommer 2011, fand als kooperative Veranstaltung zwischen der Schulpädagogik am Institut für Bildungswissenschaften der Universität Wien und dem IZIR statt. Dem angeregten Austausch mit Frau Prof. Dr. Barbara Schneider-Taylor ist es zu verdanken, dass diese Idee eines gemeinsamen Symposiums überhaupt ihren Weg fand.

Geboren wurde die Idee aus der Zusammenarbeit im wissenschaftlichen Beirat für die Islamische Religionspädagogik an der Universität Wien heraus. Dabei standen Unlust und Lust Pate: Zunächst die Unlust, das pädagogische Denken immer in die Enge der dezidiert technokratischen Verfasstheit islamisch-religionspädagogischer Diskurse zwängen zu lassen. Und dann die Lust, die Sache mit der vordergründig glaubensgemeinschaftlichen, programmatischen und schulbezogenen Rahmung von Islam und Schule einmal philosophisch zu vertiefen.

Dabei ging es darum, die zu Grunde liegenden theologischen, pädagogischen und anthropologischen Bilder ans Licht zu holen und in der Diskussion mehr aus der Tiefe der jeweiligen Traditionen zu schöpfen. Aus der zu diesem Zwecke ursprünglich geplanten Ringvorlesung an der Universität Wien wurde dann die erste Tagung in Nürnberg. Sie trug den Titel „Zwischen Himmel und Erde. Religionspädagogische Zugänge zu Heiligen Schriften“. Im Zentrum stand die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Text und Geist.

Im Zentrum der zweiten Tagung unter dem Titel „Mensch, Sei! Bildungsphilosophische Zugänge zu Menschenbildern“ stand die Verhältnisbestimmung von Mensch und Gott in ihrer textlichen Rahmung. Die Thematik ergab sich beinahe naturgemäß aus dem ersten Vorstoß ein Jahr zuvor. In der Zwischenzeit hatte das Graduiertenkolleg Islamische Theologie der Stiftung Mercator seine Arbeit aufgenommen. Die Verantwortlichen zeigten reges Interesse an der Fortführung und Vertiefung der Thematik und traten als Mitveranstalter auf den Plan.

Als Ergebnis beider Tagungen liegen nun diese Beiträge vor. Und nun nochmal zurück zu der Frage ihrer Anordnung in diesem Buch. Ihre interdisziplinären Grundli-

nien verlaufen entlang den christlichen und islamischen Theologien, der Philosophie, der Soziologie und der Pädagogik. Jeder Beitrag bezieht sich auf mehr als nur einen dieser kriterialen thematischen und disziplinären Horizonte. Deshalb vereinen die Beiträge insgesamt viermal einen islamischen, dreimal einen christlichen, viermal einen theologischen, viermal einen philosophischen, zweimal einen soziologischen und fünfmal einen pädagogischen Bezug.

Die ganze Sache ist wie ein Haus mit zehn Räumen, und jeder Raum hat zu jedem anderen Raum mehr als eine Tür. Die beiden Symposien halfen dabei, sich von gewohnten Fluchtpunkten des Denkens zu lösen, den Blickwinkel zu öffnen und die eigenen Perspektiven zu verschieben. Wir hoffen, dass sich das anhand dieser Publikation nachspüren lässt.

Harry Harun Behr vertieft sich über philologische und philosophische Zugänge in die Gottes- und Menschenbilder des Korans; er fragt nach Potenzial, Entwicklungsbereitschaft und Rollenentwurf des göttlichen und des humanen Subjekts und kommt zu überraschenden Ergebnissen, die auf den ersten Blick nicht recht den gängigen Klischees islamischer Theologie und Religionspädagogik entsprechen wollen.

Martin Engelbrecht verbindet die beiden Aspekte Spiritualität und Lernen; mit Rückgriff auf wissenssoziologische Befunde geht er der Frage nach, inwieweit sich diese beiden Aspekte über soziale Netzwerke und in globaler Perspektive ineinander verflechten – dies mit kritischem Blick auf die Gegenständigkeit von homogener Selbstverfasstheit religiöser Gemeinschaft und der vorfindlichen Heterogenität von Wissen.

Hans-Jürgen Fraas entwirft eine Systematik religiöser Sozialisation aus dem Blickwinkel evangelischer Religionspädagogik; er verbindet, ausgehend von Begriffen des Urvertrauens, der Umwelt und des Selbst, psychologische und pädagogische Zugänge und wendet sie auf das Phänomen der religiösen Entwicklung des Subjekts an.

Winfried Gebhardt befragt die Theologie nach ihren Strukturen und Funktionen hinsichtlich ihrer Wirkungszusammenhänge innerhalb und zwischen gesellschaftlichen Teilsystemen; er blickt dabei besonders auf den inneren Widerstreit von theologischen Transmissions- und Progressionsmotiven und auf die damit verbundene Notwendigkeit, Religion immer wieder von Grund auf zu reformulieren.

Reza Hajatpour nähert sich der Frage nach der Natur des Menschen aus dem Blickwinkel unterschiedlicher islamischer Philosophietraditionen; er geht dabei besonders auf die damit verbundenen Konzeptionen der menschlichen Seele ein.

Tuba Işık beleuchtet die Person Muhammads in ihrem Spannungsverhältnis als Gegenstand geschichtlicher Wirklichkeitskonstruktion und theologischer Wahrheitskonstruktion; sie spannt dabei den Bogen von einem stringenten Rückgriff auf das

unter Muslimen bevorzugte essenzialistische Schriftverständnis hin zu Wittgensteins Sprachphilosophie und gelangt so zu einer differenzierten Bewertung der im Islam tradierten prophetischen Traditionen (die so genannte „Sunna“).

Lutz Koch diskutiert die Verhältnisbestimmung von Moral und Religion, vor allem mit Blick auf die Bestimmung vernünftiger Regeln für die Religionskritik und die Religionshermeneutik; er orientiert sich dabei maßgeblich an der Religionslehre Immanuel Kants.

Joachim Kügler entfaltet seinen Diskurs um die Frage von Heiliger Schrift und ihrer Rezeption mit Blick auf auslegungsgeschichtliche, systematische und leserbezogene Aspekte; er versteht sein Referat auch als Beitrag zu einem vertieften Religionsgespräch zwischen Christentum und Islam mit Blick auf das jeweilige Verständnis von Schrift und Hermeneutik.

Fahimah Ulfat ist auf der Suche nach der Genese von Gottesbildern bei muslimischen Kindern; auf diese Spur gebracht haben sie die Merkmale kindlicher religiöser Identitätskonstruktion in der Situation der Erzählung.

Frank van der Velden beleuchtet das Wirkungsgefüge von struktureller und innerer Autorität einerseits und ethischer sowie spiritueller Substanz des Subjekts andererseits in realen Bewährungssituationen; dabei geht er von den Umwälzungen des arabischen Frühlings auf dem Kairoer Tahrir-Platz im Frühjahr 2011 und seinen Auswirkungen auf die pädagogische Situation an einer der größten deutschen Auslandsschulen in Kairo aus.

Wir danken den Referenten, die uns mit ihren Beiträgen zu den Symposien und zu dieser Publikation bereichert haben. Wir danken den Teilnehmern der beiden Tagungen, die uns mit ihrer Freude an lebhafter wie achtsamer Diskussion glücklich gemacht haben. Wir danken unseren Teams, ohne deren exzellente Organisation die Planung und Durchführung der Tagungen nicht möglich gewesen wäre. Und wir danken dem Graduiertenkolleg Islamische Theologie der Stiftung Mercator, das uns bei dieser Publikation unter die Arme greift.

Die Herausgeber

Du und Ich. Zur anthropologischen Signatur des Korans

Harry Harun Behr

1. Vorrede

„Kami mempunyai semangat tinggi untuk belajar – bukan buat sekolah saja, mala kita mempunyai cita-cita perkembangan kepribadian dirinya sendiri. Untuk menggapai cita-cita semua butuh proses belajar yang lebih dalam lagi dan memiliki wawasan yang luas terhadap dunia.“

Dieser Satz stammt von Ahmad Zaki, einem jungen Indonesier. Die deutsche Bedeutung wird noch verraten. Ahmad lebt mit seiner Familie in Jakarta, im Kampung Bonang. Das ist ein kleines Viertel, das sich zwischen Cikini und Manggarai östlich der Bahnleise erstreckt. Westlich davon liegt das Regierungsviertel Menteng, Hort postkolonialer Romantik mit seinen holländischen Villen, trendigen Läden und Restaurants. In der bedrückenden Enge Bonangs hingegen leben Familien, die sich jeden Morgen aufs Neue fragen, ob sie etwas Richtiges essen werden, oder ob nicht ein weiterer Verzicht dabei hilft, das wenige Geld zusammenzuhalten. Ahmad Zaki leitet dort eine Lerninitiative, die von den Jugendlichen des Viertels selbst ins Leben gerufen wurde. Er ist einer der Kontaktleute vor Ort, der von hier aus unterstützt wird.¹

Ahmad Zaki hat einmal schriftlich zusammengestellt, was die Kids im Viertel am dringendsten brauchen. Vorrangig geht es um Kosten im Zusammenhang mit Bildung. Gemeint sind Schulgeld, Bücher und Schreibmaterial, Computer und ein Internetanschluss, oder die Kosten für Nachhilfe durch Fachlehrer. Einige der jungen Leute haben auf Grund der strukturellen Benachteiligung und der damit verbundenen körperlichen Belastungen größere Schwierigkeiten mit dem Lernen. Besonders mit den kognitiv anstrengenden Fächern wie Mathematik und Fremdsprachen kommen sie nicht so gut zurecht. Schlechte Zähne tragen zur höheren Infektanfälligkeit und zu schulischen Ausfallzeiten bei.

In Ahmad Zakis Brief geht es erwartungsgemäß um Sachposten und Zahlen. Neben allem aber steht dort dieser Satz, der auf maßgebliche Bildungsdimensionen verweist. Hier nun die angekündigte Übertragung ins Deutsche:

„Wir haben eine sehr hohe Motivation zu lernen – nicht bloß für die Schule, nein, wir haben vielmehr das Ziel vor Augen, uns selbst zu entwickeln, in unserer Persönlich-

1 Siehe dazu die Indonesien-Beiträge in der *Zeitschrift für die Religionslehre des Islam (ZRLI)* 12, 2012; download via www.izir.de.

keit, so wie wir sind. Damit wir dahin kommen, müssen wir noch vertiefter lernen, und vor allem mit mehr Offenheit gegenüber der Welt.“

Was hier zur Sprache gebracht wird, ist nicht so pathetisch wie es zunächst klingt. Ahmad bringt etwas Einzigartiges zum Ausdruck – etwas, das vielleicht zu sehr als gegeben vorausgesetzt wird und das im Zeitalter der Bildungstechnokratie nach und nach ins Abseits zu geraten droht: Gemeint sind das Bewusstsein eines jungen Menschen von sich selbst, die Ahnung eines eigenen inneren Reichtums, den es zu schöpfen und dem es Struktur zu geben gilt – das innere Bild eines Zielgebiets, in das er vorstoßen will. Das alles deutet auf die Gewissheit, dass die Entwicklung des Selbst nicht nur möglich, sondern erstrebenswert ist, und dass die Bildung die Verwirklichung eines menschlichen Wesenskerns bedeutet – und dass Ausbildung zur Einbildung wird, wenn sie nicht an die innere Wahrhaftigkeit adressiert ist.

Es ist nicht einfach nur der Schatten des einstigen geisteswissenschaftlichen Bildungsideals, welcher hier zu Tage tritt, sondern die Art und Weise, in der das geschieht, nämlich gleichsam aus der Froschperspektive, aus dem Blickwinkel von unten nach oben, gegen das gnadenlose soziale Gefälle einer 20-Millionen-Metropole. Und es geht hier auch um den Blickwinkel von innen nach außen, aus der inneren Topografie, der psychischen Weltkarte hin auf die Möglichkeiten konkreter Entwicklung zum Besseren. Und genau das verweist auf etwas Eigentliches des Menschseins.

2. Der entwicklungsfähige Mensch im Koran

Schon in früheren Jahrhunderten blickten muslimische Denkerinnen und Denker auf den Menschen als ein Wesen, das sowohl der Entwicklung bedarf als auch ihrer fähig ist. Dabei begegnete ihnen früher oder später die arabische Vokabel *kamāl* mit ihren zahlreichen Ableitungen. Eine gewisse Berühmtheit in Islamdiskursen mit anthropologischer Signatur hat deshalb die Rede von *al-insān al-kāmil* erlangt, für die immer wieder die Übersetzung „der vollkommene Mensch“ erhalten muss. Die ist indes nicht unproblematisch, weil sie in der Utopie erstarrt. Mit Blick auf exklusivistische Tendenzen in religiös aufgeladenen sozialen Szenarien gehören Querbezüge zur Idee des Vollkommenen womöglich besser doch in den Giftschränk. Schließlich können sie zur Konstruktion des Unvollkommenen als Gegenhorizont zur Vollkommenheit der eigenen Gruppe verführen, und damit zur Ausgrenzung des „Anderen“ aus den Geltungsbereichen ethischer Standards.

Als Konfliktlinie tritt das im Koran in einem in dieser Hinsicht paradigmatischen Redestück zwischen Gott und dem Satan zu Tage, und zwar in Q 17:61–65.² Die Taxonomie der Selbst- und Weltwahrnehmung des großen Widersachers entwickelt

2 Lies „Sure 17, Verse 61 bis 65“; in Klammern sind gelegentlich auch arabische Fachbegriffe der islamischen Theologie angegeben.

sich um die Achse der eigenen Vollkommenheit, in der er sich wähnt. Das satanische Drehmoment entfaltet sich entlang des Irrtums, das unverrückbar und absolut gegebene Momentum der Würde (*karāma*; Q 17:70; siehe auch unten) des Gegenübers ließe sich skalieren und in ein relatives Moment umwandeln. Es ist der Dämon selbst, der den grundlegenden Algorithmus der Dämonisierung verrät, wenn er mit dem Finger auf Adam zeigt und Gott vorhält:

„Schau dir den da an! Und dem hast Du mehr Würde gegeben als mir?“

Aber es gibt noch weitere Verwandte in diesem semantischen Feld des Korans, die sich durch die Ableitungen der unterschiedlichen arabischen Verbalstämme herstellen lassen: Auf den bereits angesprochenen Aspekt der Entwicklung im Sinne von „Reifung“ deutet der Begriff *iktīmāl* hin. Ein Wort wie *istikīmāl* hingegen bedeutet so viel wie „eine Sache zum Abschluss bringen“. Die Vokabel *kamāl* meint zwar „Vollkommenheit und Vollendung“, in profaneren Zusammenhängen aber auch einfach nur *body building*. Auch die Wörter *takmīl* und *ikmāl* meinen so etwas wie Vervollkommnung, bieten dabei aber die beiden Mitbedeutungen des „Notwendigen“ und des „Hinreichenden“ an.

Das allerdings erinnert an eine korrespondierende Begrifflichkeit in der Mathematik, nämlich die Unterscheidung zwischen der „notwendigen“ und „hinreichenden Bedingung“. Und tatsächlich geht es bei der Wortgruppe ursprünglich um Zahlen und ihr Verhalten in mathematischen Operationen, im Anschluss daran aber auch um die übertragenen Bedeutungen. So kommt es, dass ein Wort wie *takāmūl* einerseits so viel wie „Summe“ oder „Integral“ bedeuten kann, zugleich aber auch „Ganzheit“ und „Integration“. Das alles passt ganz gut zu Ahmad Zakis Brief, in dem es zwar vordergründig um Zahlen geht, im eigentlichen Sinne aber um die dahinter liegende Frage, was das Menschsein in der Summe eigentlich ausmacht und hervorhebt.

Die Suche nach den Spuren dieser Wortfamilie im Koran lässt den Interpreten am Ende aber etwas ratlos zurück. Die in Rede stehende Wortgruppe kommt dort so gut wie nicht vor, ausgenommen in einigen wenigen Zusammenhängen, die aber nicht recht passen wollen. Andererseits ist es aber auch beruhigend, dass die frühe Religionslehre des Islams und ihre philosophische Durchdringung eben nicht zwangsläufig nur philologisch waren. Nichts gegen die sprachwissenschaftliche Theologie, so lange sich die theologische Auslegung nicht allein wie an einem Gerüst an der lexikalischen Textur des Korans entlang hangelt – ängstlich darauf bedacht, bloß nicht durch eigenes Nachdenken den Absturz zu riskieren. Der Glaube, man könne mittels der sprach- und literaturwissenschaftlichen Analyse so etwas wie eine substanziell objektivierbare Form des Korans als „essenziellem Text“ ermitteln, geht fehl: Die Kunst einer ganzheitlichen Hermeneutik des Korans besteht darin, in seiner geronnenen graphemischen Struktur die in ihm enthaltene autonome Rede zu entdecken, also den Koran gleichsam zur Sprache zu bringen.

Und doch lohnt es sich, genauer auf den mageren Befund im Koran zu blicken, dem Buch des Islams, dessen Bezeichnung im Deutschen deshalb nichts anderes als „Rede“ bedeutet, weil da einer sagt, was er zu sagen hat. Im Zuge der Stelle Q 5:3 gibt der, der sich da mitteilt, in der ersten Person Singular zu Protokoll:

„Al-yauma akmalta lakum dīnakum [...]“

Die einschlägigen Übersetzungen lauten: „Heute habe ich euch eure Religion vervollkommnet“ oder so ähnlich. Dies dürfte wohl die prominenteste Textstelle des Korans sein, in der eine Vertreterin der Wortgruppe *kamala* hervortritt. Die vier anderen in Q 2:185, 2:196, 2:233 und 16:25 sind auf den ersten Blick kaum noch der Rede wert: *tukmilū* im Sinne von „ihr vervollständigt die Anzahl der Fastentage“, *kāmilain* im Sinne von „zwei volle Jahre Stillen“ und *kāmila* im Sinne der Addition („drei Fastentage und noch sieben Fastentage dazu machen insgesamt zehn Fastentage“) oder aber „die volle Schulterlast am Tage des Gerichts“.

Und doch steckt in diesen kleinen Episoden mehr, als es den Anschein hat. Es geht nur vordergründig um die scheinbar banale Ergänzung von Anzahlen, denn offenbar hat sogar eine simple Addition im Koran ihren spirituellen Mehrwert. Um als Beispiel die Sache mit den Fastentagen zu nehmen: Erst die vollständige Anzahl macht das Fasten zum Fasten im eigentlichen Sinne. Was der Koran zur Frage der Anzahlen mitteilt, ist also wichtig, denn sonst käme das so nicht zur Sprache. Die zehn Tage anstatt der drei oder der sieben in diesem besonderen Falle führen nämlich zu einer vollständigen Gesamtheit, die im mathematischen Sinne nur eine willkürliche Setzung zu sein scheint.

Die Setzung dieser Gesamtheit führt deshalb zu besonderer Ganzheit, als damit ein Ziel erreicht wird, welches jenseits aller Rechenspiele steht. Der göttliche Urheber des Korans nimmt das derart Vervollständigte an und multipliziert es. Er holt mehr heraus als rein rechnerisch drinsteckt. Dadurch gewinnt die Sache an zusätzlicher Bedeutung, die Ganzheit ist am Ende mehr als die ihr zu Grunde liegende numerische Gesamtheit.

Das hat auch eine moralische Komponente: Das Böse mag sich vermehren, aber das Gute wird verdoppelt, multipliziert, potenziert. Diese Komponente verweist aber weniger auf einen kosmogonischen Algorithmus als vielmehr auf die ethische Haltung des Subjekts. Hierin liegt eine der zentralen Signaturen des Korans, denn in diesem Zusammenhang und bezogen auf das Subjekt geht es um die Erlösung des Selbst. Das beinhaltet auch die Folgsamkeit gegenüber einfachen religiösen Regeln in ihrer Gestalt als Gebote, denen bestimmte Anzahlen zu Grunde liegen. Das bezieht sich auf den Glauben und das gute Handeln, welche der Koran gelegentlich mit dem Begriff der „Dankbarkeit“ (*šukr*) als Gegenbegriff zur „Verweigerung“ (*kufṛ*) erfasst (Q 31:12):

„[...] Wer dankbar ist, der ist dankbar für sich selbst [...]“

Ein verwandter Aspekt kommt in der im Islam so berühmten Sache mit der „Waage“ (*mīzān*, Q 21:47, 55:7 und Sure 101) zum Vorschein: Am Tage der Begegnung mit Gott, am Tage der Abrechnung, wird die Waage errichtet, mit welcher die Taten der Menschen gewogen werden. Die guten Taten kommen in die rechte und die schlechten in die linke Waagschale. Und doch bleibt die Bewertung des Lebens letztlich unwägbare. Im Gegenteil: Es mangelt nicht an Hinweisen aus den tradierten Weisheiten Muhammads, dass ohnehin bei jedem Menschen die linke Schale schwerer wiegt – „bei wem Gott nachrechnet, der hat schon verloren“ (vgl. auch Q 2:201–202). Der einzige Grund dafür, dass sich am Ende doch die rechte Schale neigt, liegt in der Vermehrung des Guten durch Gott. Er legt sozusagen etwas drauf.

Das bedeutet aber: Die Einhaltung des religiösen Gebots auch in seiner Dimension der Numerik – von den Perlen des Gebetskettchens über die Anzahl der Gebete oder Fastentage bis hin zur jährlichen Berechnung der Sozialabgabe als Pflichtteil des eigenen Vermögens – lohnt sich doch. Sie begründet den Mehrwert des Guten im Sinne seiner eigenen Autonomie, Gestalt und Ästhetik, und im Sinne des Absoluten, das sich nicht skalieren oder durch Eichgewichte bestimmen lässt.

Diese merkantilistische Anmutung zeigt sich immer wieder auch in der sprachlichen Diktion des Korans, welche gelegentlich eher an den Marktplatz als an die Moschee denken lässt: An einigen Stellen ruft der Koran sogar auf, Gott ein „gutes Darlehen“ (*qard ḥasan*) zu geben, indem Verzicht geübt und für die Bedürftigen gespendet wird. Damit wird in Aussicht gestellt, den Kreditgeber im Jenseits mit just dem auszuzahlen, was der Islam hinsichtlich der Auswüchse eigentlich kritisiert und ablehnt, nämlich mit Zins und Zinseszins. Das geht so weit, dass sich diejenigen, die nachrechnen, von Gott übervorteilt wähnen (auf Arabisch *taḡābun*, zugleich der Titel der 64. Sure des Korans; dort die Verse 64:9 und 64:17), auch wenn sie für ihren eigenen Verlust selbst verantwortlich sind (Sure 103):

„[...] Der Mensch verliert. Nur nicht, wer glaubt und gute Werke tut [...]“

Was als Ganzheit entsteht, gründet zunächst in dem Summarischen, welches von der Gegenständlichkeit des Rechnerischen hin auf Gott verweist. Die Vervollständigung bezieht sich also auf die religiöse und spirituelle Dimension, die hinter dem Aspekt des Zuwachses liegt, wenn er von Gott gegeben wird. Diese Art des Zuwachses unterscheidet sich von der bloßen materialen Anhäufung (*takāthur*), so wie das in Sure 102 skizziert wird:

„Das Anhäufen nimmt euch ein bis ihr die Gräber erreicht [...]“

Aber auch in Stellen wie Q 97:3 wird darauf verwiesen, dass der spirituelle Ertrag des Gebets etwa in einer Nacht wie der „Nacht der Nächte [...] besser ist als tausend Monate“ (damit ist die Nacht vom 26. auf den 27. Ramadan gemeint). Tausend Mo-

nate entsprechen zum einen rund 80 Jahren und damit ungefähr der Spanne eines erfüllten Menschenlebens; zum anderen bringt das arabische Zahlwort für „Tausend“ (*alf*) die potenziell infinite Gesamtheit aller Vorstellungen zum Ausdruck, womit ein Leben zu füllen wäre, so dass es schließlich im ideellen Sinne als „erfüllt“ gelten darf. Damit ist das Wesentliche dessen angesprochen, was oben bereits kurz unter dem Stichwort *al-insān al-kāmil* zur Sprache kam. Um das bisher Gesagte erfassen zu können, müsste die Übersetzung aber leicht angepasst werden, hin auf die mit der Formulierung implizierte Dynamik des Begriffsfeldes *kamāl*, und zwar so:

„Der Mensch, der mehr ist als er zu sein scheint, und der mehr erreichen kann, als in ihm steckt, und der mehr besitzen kann, als er anhäufen kann – der Mensch, dessen Sinn im Sein und nicht im Haben liegt und sich nicht in seiner selbst erfüllt.“³

Allerdings wirft die Sache mit *kamāl* auch Probleme auf. Aus dem Blickwinkel der pädagogischen Anthropologie stellt sich nämlich die Frage nach der Bezugsnorm dessen, was mit Begriffen wie „Ergänzung“, „Erfüllung“, „Verbesserung“ oder „Vervollkommnung“ angezeichnet wird. Hier sind grundsätzlich drei Bezugsnormen denkbar, die der Einfachheit halber als die objektive, die subjektive und die soziale bezeichnet werden sollen. Die Wirklichkeit ist komplexer als diese Formel, aber sie erleichtert das Schreiben. Da die gerade erwähnte Wendung vom Statischen hin zum Dynamischen bereits auf die subjektive Dimension verweist, soll diese zuerst anformuliert werden.

3. Der subjektive Bezugshorizont

Die mit der Formulierung *al-insān al-kāmil* angebotene Denkfigur verweist zunächst einmal auf das im Subjekt ruhende Potenzial. Die Entwicklungsidee setzt dabei an der Vorstellung an, dass jedem Menschen als Individuum alles mitgegeben wurde, was er zu seiner Vervollständigung braucht. Er kann, wenn er will, dieses Potenzial in sich entdecken, er kann es freilegen, schöpfen, entwickeln, pflegen, ausbauen. Erziehung hätte dann die Aufgabe, genau das zu ermöglichen.

Dabei hätte sie aber die Heterogenität der Potenziale zu berücksichtigen, vor allem in pädagogischen Szenarien, die sich auf Kollektive beziehen, zum Beispiel im islamischen Religionsunterricht. Didaktische Konzepte wie etwa die innere Differenzierung könnten dann vor dem Hintergrund einer Theorie des religiösen Lernens eine eigene Charakteristik und zudem ihre theologische Begründung erhalten.

3 Freie literarische Übertragungen des arabischen Korantextes knüpfen einerseits an Grundsätze der narrativen Hermeneutik an, andererseits erleichtern sie es, das implizit immer regierende Prinzip der „absichtsvollen Lesart“ (*intentional reading*) transparent und damit handhabbar zu machen, indem es der Formulierung seiner Regelmäßigkeit zugeführt wird.

Die unter Muslimen sattsam bekannte Geschichte mit der so genannten „Natur“, „Erschaffung“ oder „Ordnung“ (*fiṭra*) des Menschen müsste daran anknüpfend allerdings noch einmal eingehender diskutiert werden. Dieser Begriff, übrigens eine singuläre Erscheinung im arabischen Korantext, erfasst nach Auffassung muslimischer Bildungstheoretiker die scheinbar naturgegebene Disposition des Menschen, Gott zu suchen und zu finden; der Mensch wird als *bedürftig* nach Religion und zugleich als *fähig* zur Religion angesehen (Q 30:30):

„Stehe fest zur Religion in aufrichtigem Glauben. Es ist die Ordnung Gottes, nach der Er dem Menschen Ordnung gegeben hat. Hierin ist die Schöpfung unveränderlich gegeben, und diese Religion ist unverrückbar. Aber die meisten Menschen erkennen das nicht.“

Der gelegentlich unterschlagene Nachsatz dieser berühmten Koranstelle, nämlich *lā tabdīla li ḥalqil-lāh*, könnte sich dann nämlich auch auf anderes beziehen: Nicht die „Schöpfung“ in ihrer Substanz oder die wesenhafte Statik des Menschen (*insān*) als „Geschöpf“ (*bašar*), sondern genau diese Dynamiken der individuellen Entwicklungspotenziale sind „unveränderlich gegeben“. Das hat Folgen für die Pädagogik: Jeder Mensch ist im je Gegenwärtigen vollständig und vollkommen. Besonders Kinder müssen auf den ihnen je gegebenen Stufen der Entwicklung auch als religiös vollständige Menschen angesehen werden, und zwar ungeachtet möglicher Defizite im Hinblick auf die Systematik der tradierten Religionslehre. Hier liegt sicher auch für den Islam ein spannendes Differenzkriterium zwischen praktischer und systematischer Theologie.

4. Der objektive Bezugshorizont

Wenn der Satz *al-insān al-kāmil* auf eine objektive Bezugsnorm hin gedacht wird, dann greift damit die Vorstellung Raum, bei Gott sei so etwas wie ein Idealbild im Sinne des Absoluten hinterlegt, auf das hin sich der Mensch entwickeln soll. Somit träte aber auch die faktische Unerreichbarkeit eines solchen Ideals auf den Plan. Das ist zunächst gar nicht so negativ wie es klingen mag, sondern hat seinen berechtigten Platz in muslimischen Denkwelten. Ob sich diese Norm aber auf das Individuum oder auf die Gemeinschaft bezieht, ließe sich noch zuspitzen.

Damit hält allerdings ein anderes Denkprinzip Einzug in die Pädagogik, und zwar die Vorstellung eines die persönliche Entwicklung stets begleitenden Defizits und seiner religiös-erzieherischen Kompensation: Kinder wären so lange unvollständige und unvollkommene Menschen, bis sie erwachsen sind – nur um dann festzustellen, dass am Ende dann doch jeder unvollständig und unvollkommen bleibt. Jeder Mensch träte also mit seinem in Teilen sträflich vernachlässigten Potenzial vor seinen Schöpfer. Das ist keine schöne Vorstellung. Hierin stecken die Motive für zwei grundsätzliche psychologische Dispositionen: Erstens ist Misstrauen angebracht, und zwar sich

selbst gegenüber, und zweitens gründet hierin der Gedanke, dass es sich lohnt, sich in der Religion anzustrengen, einem spirituellen Leistungsmotiv gleich.

Oder aber auch nicht, denn die hässliche Schwester der Erfolgsmotivation ist die Misserfolgsvermeidung. Die Variante mit der objektiven Bezugsnorm birgt schließlich auch das Risiko des religiösen Scheiterns und damit der Bereitschaft des Subjekts, mit der eigenen religiösen Tradition und ihrem Symbolgefüge lieber zu brechen, bevor man selbst an ihr zerbricht. Das wird leider immer wieder zur Realität im Lebensgefüge junger Musliminnen und Muslime, die bei ihren ersten Schritten hin auf ein selbstbestimmtes Leben straucheln und sich selbst ob der einen oder anderen „Sünde“ bereitwillig stigmatisieren (der Koran spricht eher von „Fehler“ statt von „Sünde“, und der Verfasser dieses Beitrags bevorzugt von „Krise“).

Muhammad knüpft mit seinem Spruch „Rechnet nach, bevor über euch abgerechnet wird!“ (*ḥāsibū qabla an tuḥāsabū*) genau an diese Norm an, aber nicht ohne dabei zu erwähnen, dass nicht einmal er selbst „rein rechnerisch gesehen“ das Paradies erreicht, sondern nur durch die Vergebung und die Mehrung durch Gott. Im Falle der Gültigkeit des Satzes von der objektiven Bezugsnorm muss die Frage beantwortet werden, aus welcher Quelle sich dann Hoffnung und pädagogischer Optimismus speisen. Andererseits kann genau diese Vorstellung eine erhebliche Entlastung bereitstellen, und zwar vor allem im Erlebensfall des Scheiterns. Der Verfasser vertritt hier eine Art Schwellenhypothese: Ist genügend spirituelle Substanz vorhanden, dann setzt das Scheitern positive Energie frei, daraus zu lernen und wieder aufzustehen und weiter auf Gott zuzugehen. Ist der Schwellenwert zu niedrig, dann bewirkt das Scheitern nichts anderes als eine negative Selbststigmatisierung, es wird nichts dazugelernt. Wer in dieser Verfasstheit strauchelt und auf den Bauch fällt, so wie das im Leben vorkommt, der bleibt liegen und verliert Gott aus den Augen.

5. Der soziale Bezugshorizont

Einen weiteren Standard der Relation gegenüber dem Absoluten böte noch die soziale Bezugsnorm: Die Rede von religiösen Entwicklungspotenzialen im Sinne von *al-insān al-kāmil* würde dann bedeuten, dass sich die damit verbundenen Ideale aus gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen herausbilden. Diese Bezugsnorm wäre dann intersubjektiv. Denkbar sind Diskurse, in denen es zur Verständigung über gemeinsame religiöse Erfahrungen und Interessen kommt. Drei religiöse Schriftquellen, nämlich der jüdische Midrasch, das christliche Neue Testament und der islamische Hadith verweisen deutlicher als andere auf diesen Bezugshorizont. Ein religionspädagogischer Dialog könnte übrigens auch einmal an dieser Idee ansetzen.

Die daraus gewonnenen Zielvorstellungen hinsichtlich des Bildes vom Menschen und den religiösen und ethischen Zielkoordinaten seiner Entwicklung hätten dann vermutlich eine erfrischende Pragmatik – das kann durchaus auch auf inter- und

transreligiös verhandelbare Zielkategorien religiöser Erziehung bezogen werden. Hinzu kommt, dass die damit implizierte Kommunikation Begegnung voraussetzt, und diese wiederum der Bewegung bedarf. Die Folge für die Pädagogik wäre, dass Dialog und Dialektik speziell für das religiöse Lernen unverzichtbare Kompetenzbereiche sind, vor allem mit Blick auf das Religionsgespräch. Insbesondere wenn man die Erfahrung ernst nimmt, dass sich religiöse Identität im Sinne der viel zitierten „Beheimatung“ nicht *trotz*, sondern *an* der Begegnung mit dem religiös Anderen konturiert.

Alle drei Bezugshorizonte haben ihre Berechtigung und lassen sich gut in der Lehre des Islams begründen. Es kann deshalb nicht darum gehen, einen der drei Aspekte aus pädagogischen Bevorzugungen heraus gegen die je anderen beiden auszuspielen; sie müssen zunächst so im Raum stehen bleiben. Damit ist der Aufruf verbunden, die durch ihre dichotomische Wechselwirkung angeregte Spannung zu ertragen und pädagogisch zu nutzen.

In ihrer Zusammenfassung aber deuten diese Zugänge in gewisser Weise auch darauf hin, dass die Erschaffung Adams ein Prozess zu sein scheint, der irgendwann, irgendwo und irgendwie seinen Anfang nahm, der aber noch nicht abgeschlossen ist. An vielen Stellen flüstert das der Koran seinen nachdenklichen Lesern zu: Adam, das bist du. Sein Potenzial ruht in dir. Du bist wie er *nafs al-unsyiyya* und *nafs al-halfiyya* – du weißt, wo du herkommst und wo du ankommst, weil du dich an alles erinnerst. Das, woran du glaubst, kennst du schon (*'ilm al-yaqīn*), du hast es schon gesehen, mit eigenen Augen (*'ain al-yaqīn*), und du hast es mit dem Herzen verstanden (*haqq al-yaqīn*). Glauben heißt sich erinnern, erkennen, verstehen (vgl. Q 56:95, 69:51 oder Sure 102). Gott und du, ihr kennt euch gut. Hier ist der Redner im Koran ganz Platoniker; für ihn führt jeder Weg zur Erkenntnis über die *anamnesis*, über die Narration als Erinnerung.

Ein weiteres Bild bietet sich an, in welchem die drei Bezugsnormen emulgieren: Religiöse Entwicklung kann von daher gesehen auch als ein Prozess verstanden werden, in dem sich der einzelne Mensch und Gott wieder neu begegnen, wieder zur ursprünglichen Vertrautheit zurückfinden und eine für beide tragfähige Beziehung zueinander aufbauen. Die erste Bezugsnorm, die subjektive, erfordert den nötigen Spielraum für den Menschen, in dieser Sache, also in der Religion, seinen eigenen, seinen persönlichen Weg zu finden. Diese Kennzeichnung nimmt der Koran in Sure 92:4 vor, wo weniger vom Weg oder vom Ziel die Rede ist als vielmehr von der persönlichen Gangart (*sa'ī*):

„[...] Ihr geht euren Gang [...]“

Diese Konnotation muss als Ergänzung gesehen werden zu anderen Metaphern des Weges hinsichtlich anderer Mitbedeutungen, wie etwa *milla* für die Spur aus der Vergangenheit, die man aus der Gegenwart heraus aufgreift und auf die Zukunft hin

weiter verfolgt (Q 6:161 ff.), *sabīl* als Gütekriterium der Ausrichtung auf Gott (Q 61:4) oder *ṣirāṭ* (Q 1:6) als „in der Bahn bleiben und nicht aus der Kurve fliegen“.

Der Hinweis, dass diese Beziehung für beide tragfähig sein soll, mag mit Blick auf die paradigmatischen Allmachts- und Absolutheitsbilder des Göttlichen im Islam ungewohnt klingen. Zunächst ist es der eine Gott, der den Menschen trägt, obwohl er mit einem gewissen Maß an Urteilsvermögen (*ḥukm*) und Entschlusskraft (*‘azm*, *quwwa*) versehen wurde – irgendwann soll er wohl mal alleine gehen können. Diese Fähigkeiten bezieht der Koran an zwei signifikanten Textstellen überraschenderweise auf das junge Lebensalter (Q 19:12, 31:17):

„Yaḥyā, halte mit Entschlossenheit an der Schrift fest. Wir hatten ihm die Klarsicht der Jugend gegeben.“ (Q 19:12)⁴

Der Koran greift das daneben auch als ein Charakteristikum Adams auf (Q 20:115). Die Verbindung zwischen beiden Textstellen liegt offenbar in einer Paradoxie: Der Mensch ist sowohl *bedürftig* danach als auch *fähig* dazu, diese Charakteristika zu entwickeln – seine geschöpfliche und charakterliche Unfertigkeit ist vom Schöpfer beinahe didaktisch motiviert. Das Adam gegebene Lernziel lautet womöglich: Lerne, aus deiner Schwäche eine Stärke zu machen!

Hinzu tritt ein weiteres Merkmal des Menschen: Er ist von Gott als einer gedacht, der sich nicht kaufen lässt; ihm ist „Freiheit“ (*barā’a*) im Sinne der Unbestechlichkeit gegeben (*karāma*; Q 17:70):

„Wir haben den Kindern Adams Würde verliehen. Wir tragen sie auf dem Land und auf dem Meer. Wir versorgen sie mit guten Dingen. Wir bevorzugen sie vor vielen anderen, die Wir erschaffen haben.“

Die Wortfelder *karāma* oder *karīm* umfassen Begriffe wie „Ehrenbezeugung“, „Respekt“ oder wie in Q 12:31 (*malakun karīm*) „übermenschlich“ im Sinne von „edel“, „besonders“ oder „außergewöhnlich“, aber auch „liebepoll“, „respektvoll“ oder „gut“ im Gegensatz zu „fies“ (Q 17:23). Der Ausdruck *al-qur’ān al-karīm* kann deshalb mehrere Bedeutungen haben: der echte Koran, der unverfälschte Koran, der edle Koran, der unbestechliche Koran, der gute Koran. Die Übersetzung mit „der Heilige Koran“ ist auch des Öfteren zu hören, stößt aber wegen ihrer christlichen Anmutung bei Muslimen immer wieder auf Kritik. Aber sie ist eigentlich nicht falsch, wenn man den semantischen Tiefenstrukturen des Wortes „heilig“ (englisch *holy*) folgt: „ganz“ (englisch *whole*), „ungeteilt“, „vollständig“, „vollkommen“ oder auch „heil“ im Sinne von „gesund“.

4 Angeredet ist hier Johannes. Nach Meinung vieler Korankommentare ist Zacharias der Redner im ersten Teilsatz und Gott Redner im zweiten, also sinngemäß so: „Zacharias sprach: ‚Johannes, nimm das Buch mit Kraft!‘ Und Gott hatte Johannes die Weisheit des Knabenalters gegeben.“

Der Vers 17:70 entwickelt überdies das Bild vom Menschen als einem, der sich von Gott getragen sieht. Die arabische Vokabel dafür (*hamalnāhum*) konnotiert zu „schwanger gehen mit“, „austragen“, „wiegen“, „pukken“ und verrät das Momentum der mütterlichen Fürsorge und Liebe. Der arabische Begriff *rahma* für diese Art der Liebe bringt zum Ausdruck, dass der Gebende nicht auf Gegenliebe angewiesen ist und die Gabe der Liebe nicht von Zuwendungen abhängig macht.

Gott trägt den Menschen „an Land und auf dem Meer“. Die Vokabel für „Land“ ist an dieser Stelle *barr* – ein Wort aus der Wortfamilie *birr* für „Standfestigkeit“, „Bezugspunkt“, „Frömmigkeit“, aber auch „Aufrichtigkeit“, „Wahrheit“ oder „Rechtfertigung“. Vers 2:177 im Koran füllt diesen Begriff mit Inhalten und hält fest, dass der Islam in seiner formalen Rahmung nicht Ding an sich ist, sondern für etwas steht, das hinter ihm wirkt und das zwischen den Zeilen des Korans zum Vorschein kommt:

„Sicherer Halt (*birr*) besteht nicht darin, die Gesichter nach Osten und Westen zu drehen, sondern im Glauben an Gott, an die Auferweckung am Jüngsten Tag, an die Engel, an die Schrift und an die Gesandten, und im Abgeben aus Liebe, an den Verwandten, den Waisen, den Bedürftigen, den Reisenden, den am Wegesrand, und für die Befreiung der Geknechteten und Gefangenen, und in der Einrichtung des Gebets und der Abgabe, und in der Erfüllung der eingegangenen Verpflichtungen, und in der Geduld in Zeiten der Not und des Leids und der Gewalt. Diejenigen, die das tun, das sind die, die im Innern wahrhaft sind und die Gott achten.“

Man kann hier also herauslesen oder auch hineinlesen: Religion gibt einer älteren, tieferen vorfindlichen Sache Gestalt, sie ist gleichsam auf diese angewiesen. Gemeint ist die Haltung des Subjekts und ihre Verankerung in den normativen ethischen und moralischen Standards (Ethik in Q 2:189, Liebe in Q 3:92 und innere Wahrhaftigkeit in Q 2:44 und Q 58:9). Inwieweit diese zuerst vernunftbegründet und nicht glaubensbegründet sind, hängt von dem jeweils bevorzugten philosophischen Zugang ab.

Das Risiko, dass damit nun gleichsam gegen den Strich tradierter Gottesvorstellungen unter Muslimen gebürstet wird, ist durchaus gegeben. Aber in gewisser Weise gilt hier die Maxime der paradoxen Logik: Der eine Gott, die Hohe Kraft, die frei ist von allem, was Menschen bewegt, hegt offenbar Interesse am Menschen, sie „schaut herab“, so wie Wagner es seinen Helden Rienzi im Gebet singen lässt, und lässt sich auf die je unterschiedliche Gangart der Menschen ein. Beide, Gott und Mensch, schwingen sich gleichsam aufeinander ein, so dass der eine den anderen nicht abhängt. Das bedeutet nichts anderes als wechselseitige Unabhängigkeit.

Nur aus dieser Unabhängigkeit heraus ist es überhaupt möglich, dass Gott und Mensch füreinander da sind. Das arabische *rabb* wird in der Regel mit „Herr“ ins Deutsche übersetzt. Ursprünglich ist mit der Vokabel aber jemand angesprochen, der die Rechte von jemand anderem wahrnimmt und diesen versorgt und gegebenenfalls auch erzieht. Der arabische Begriff *'abd* für „Knecht“ oder „Diener“ oder