

Teil III:  
Theologische Anthropologie als Paradigma  
– Rück- und Ausblick



## 7 Vorerst Geklärtes und Klärungsbedürftiges

Als vergleichsweise junges Forschungsfeld, das innerhalb der Islamisch-theologischen Studien im Werden begriffen ist, steht die theologische Anthropologie gegenwärtig vor einer Reihe an Herausforderungen. Denn klärungsbedürftig ist allein schon der Begriff Anthropologie. Während der sachbezogene Zugang argumentiert, dass Anthropologie bereits seit Menschenbeginn existiert, insofern der Mensch seit jeher daran interessiert ist, zu ergründen, wer er ist, grenzt sich der begriffsbezogene Zugang dezidiert davon ab. Er betont, dass die begriffsgeschichtliche Herausbildung des Neologismus im 16. Jahrhundert auch eine neuzeitliche Prägung nach sich zieht, die dadurch gekennzeichnet ist, dass die bis dahin gängige metaphysische Verfasstheit der Welt durch eine naturalistisch-empirische Betrachtungsweise an den Rand gedrängt wurde.

Noch heute wird darum gerungen, wie denn die Forschung zum Menschen methodisch gestaltet werden und was genau im Zentrum des Forschungsinteresses stehen soll. Angesichts divergierender epistemologischer Annahmen innerhalb verschiedener Fachdisziplinen wie Philosophie, Recht, Theologie, Biologie oder Sozialanthropologie hat sich ein Panorama an Zugängen und Weltdeutungen herausgebildet, das von der Suche nach der *Essenz* des Menschen bis hin zur lebenslangen Reflexion über die *Selbtsicht* des Menschen reicht. Gerade theologische Entwürfe mussten sich aufgrund der Kritik an der Metaphysik ihren Zugang zum und ihre Berechtigung im Feld erkämpfen. Noch heute weisen manche kritische Stimmen darauf hin, dass der Islam aufgrund der absoluten Transzendenz Gottes sowie seiner theozentrischen Ausrichtung keine schlüssige Verzahnung von Theo- und Anthropologie zu einer theologischen Anthropologie leisten könne. Gleichwohl setzen sich die Islamisch-theologischen Studien vermehrt mit der Thematik auseinander und finden eigene Wege zum Feld. Aktuell wird der Begriff Anthropologie von verschiedenen Seiten bespielt und unterschiedlich besetzt. Theologische Anthropologie, Islamische Anthropologie, Anthropologie des Islams sind derzeit gängige Bezeichnungen, die Ähnliches assoziieren mögen, aber mitnichten dasselbe meinen. In den nachfolgenden Kapiteln soll es daher darum gehen, eine Synthese der Erkenntnisse aus Teil I und II zu ziehen und mit einem Blick auf weiterführende Fragestellungen abzurunden.

### 7.1 Rückblick: Eine Synthese

Unter der gängigen Bezeichnung „Anthropologie im Islam“ wird in den islambezogenen Diskursen eine *sozialwissenschaftliche Forschung über den Islam* subsumiert, die mittels empirischer Methoden unterschiedliche Aspekte muslimischer Gesellschaften untersucht. „Islamische Anthropologie“ dagegen kann als eine Gegenbewegung dazu verstanden werden, die in Auflehnung gegen orientalistische und kolonialistische Verklärungen eine *islamisch geprägte Sozialanthropologie* mittels Rückgriff auf die islamische Geistesgeschichte zu entwickeln anstrebt.<sup>752</sup> In Anbetracht dieser starken sozialwissenschaftlichen Färbung konnte der Begriff Anthropologie theologisch bisher noch nicht zufriedenstellend profiliert und eingegrenzt werden.

Die Pluralität an konkurrierenden Verständnissen von theologischer Anthropologie hat in der Folge die Herausbildung unterschiedlicher Bezeichnungen begünstigt: Aktuell wird mit dem Schlagwort „Anthropologie“ – mal alleinstehend,<sup>753</sup> mal als islamisch,<sup>754</sup> religiös<sup>755</sup> oder theologisch<sup>756</sup> betitelt, in manchen Fällen auch als theologisch-anthropologisch<sup>757</sup> umschrieben – eine Bandbreite an unterschiedlichen Themen und Diskursen zusammengefasst, die den Menschen betreffen. Die begriffliche Unschärfe und die begrifflichen Ambivalenzen werden durch eine divergierende inhaltliche Konturierung und Funktionszuschreibung verschärft. In der Folge finden sich ganz unterschiedliche Vorstellungen davon, was theologische Anthropologie ist und zu leisten hat. So wetteifern – idealtypisch gesprochen – drei Grundverständnisse miteinander: theologische Anthropologie als Sammelbegriff für Menschenbilder, die mithilfe von Begriffen und Diskursen rekonstruiert werden, als programmatisches Anliegen einer Subdisziplin innerhalb des islamisch-theologischen Fächerkanons, die manche zu

---

752 Vgl. Tapper (1995): *Islamic Anthropology*; vgl. dazu Kapitel 2.2.1, 2.2.2 und 2.2.3 dieser Arbeit.

753 In der Regel präzisiert durch ein nachgestelltes „im/des Islam“; vgl. Schimmel (1955): *Anthropologie*, S. 140, 149; Boumaaiz et al. (2013): *Bin ich nicht Euer Herr*, S. 101.

754 Vgl. Wielandt (1994): *Mensch*, S. 97; Hagemann (1999): *Mein Leben und mein Sterben*, S. 121; Leuze (1994): *Christentum und Islam*; Schulze (2015): *Koran*, S. 417.

755 Vgl. Bouman (1989): *Gott und Mensch*, S. IV.

756 Vgl. Behr (2014): *Menschenbilder*, S. 490; Bakker (1965): *Man in the Qur'an*, S. XI–XII, Anm. 2; Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 167.

757 Vgl. Khorchide (2018): *Gottes Offenbarung*, S. 92, Asghar-Zadeh (2017): *Menschsein*, S. 67.

einer eigenständigen Subdisziplin weiterentwickelt wollen, sowie – die hier vertretene These – als Paradigma, das einen Perspektivenwechsel nach sich zieht und Konsequenzen für die gesamte Theologie hat.

An dieser Stelle sollen nun die wichtigsten bisherigen Erkenntnisse aus diesen Debatten in systematischer Weise zusammengeführt und mit Bezug auf das Forschungsanliegen evaluiert werden. Dabei wird auf vier Fragen systematisch eingegangen: Wie verhalten sich Menschenbild und theologische Anthropologie zueinander? Wo kann eine theologische Anthropologie innerhalb des islamischen Fächerpanoramas eingeordnet werden? Wie ist es um die Verwendbarkeit des Begriffs theologische Anthropologie innerhalb der Islamisch-theologischen Studien bestellt? Und welche im Offenbarungsprozess identifizierbaren Beziehungsaspekte zwischen Gott und Mensch können für die Stärkung einer theologischen Anthropologie als Paradigma fruchtbar gemacht werden?

### 7.1.1 Zur Frage nach der Äquivalentsetzung von theologischer Anthropologie und Menschenbildern

Innerhalb der Islamwissenschaften wie auch der bekenntnisorientierten Islamisch-theologischen Studien wird theologische Anthropologie im Islam überwiegend als Forschung über den Menschen konzipiert und als Synonym zum Begriff Menschenbild geführt.<sup>758</sup> Diese Forschung gestaltet sich (ideal-)typischerweise – wenn auch nicht sich gegenseitig ausschließend – wie folgt: a) autorenzentriert,<sup>759</sup> indem das Menschenbild aus den Schriften bestimmter Denker rekonstruiert wird, b) diskursorientiert,<sup>760</sup> indem Positionen verschiedener, teils konkurrierender Denkströmungen aufeinander bezogen werden, oder c) begriffsfokussiert,<sup>761</sup> indem ausgehend von bestimmten Begriffen, Konzepten und Themen ein Bild des Menschen abgeleitet wird. Obschon diese Herangehensweisen an die theologische

---

758 Vgl. Behr (2014): Menschenbilder, S. 490; Sejdini et al. (2017): Mensch werden, S. 49; Schimmel (1955): Anthropologie, S. 140; Wielandt (1994): Mensch, S. 97.

759 Vgl. Al-Daghistani (2014): Al-Ghazālī und die transzendente Anthropologie; Nagel (1977): Menschenbild; Biesterfeldt (2012): Perfect Man; Rahmati (2007): Mensch als Spiegelbild.

760 Vgl. weitgehend bei Renz (2002): Mensch unter dem Anspruch Gottes; Schimmel (1955): Anthropologie.

761 Vgl. Boumaai et al. (2013): Bin ich nicht Euer Herr; Wielandt (1994): Mensch; Hagemann (1999): Mein Leben und mein Sterben; Tautz (2007): Interreligiöses Lernen.

Anthropologie äußerst beliebt sind, bergen sie neben Chancen auch nicht zu vernachlässigende Herausforderungen.

Der Vorteil einer autorenzentrierten Herangehensweise liegt in einer – sonst schwer zu bewerkstelligen – klaren Eingrenzbarkeit des Gegenstandes und der Rekonstruktionsmöglichkeit eines spezifischen Menschenbildes. Als potentieller Nachteil hingegen erweist sich das Maß an Übertragbarkeit auf und die Aussagekraft für spätere Epochen. Als geschichtliche Zeugnisse legen sie neben theologischen Ansichten auch historische Rahmungen und charakteristische Denkweisen der jeweiligen Zeit offen. Solche Arten von Forschung sind daher als Beiträge zu einer historisch ausgerichteten theologischen Anthropologie zu würdigen. Allerdings kann sich angesichts der Impulse aus anderen anthropologischen Teildisziplinen und gesellschaftspolitischen Debatten eine systematisch orientierte theologische Anthropologie nicht damit begnügen, bei der retrospektiven Darstellung vergangener Zeiten stehen zu bleiben. Vielmehr ist sie dazu aufgerufen, historische Potentiale freizulegen, deren Wert für heute systematisch zu bestimmen und einen prospektiven Blick zu integrieren, der das *Wohin* und *Woraufhin* einer theologischen Anthropologie nicht vergisst.<sup>762</sup> Historische, systematische und praktische Entwürfe theologischer Anthropologie sind damit komplementär zueinander zu entwickeln.

Eine vergleichbare Situation ergibt sich auch beim diskursorientierten Zugang. Als weitgehend historisch-systematisch ausgerichtete Forschung ist er darum bemüht, mit Verweis auf die islamische Theologiegeschichte vermeintliche anthropologische Wurzeln freizulegen. Dabei wird mit Blick auf die langjährige Beschäftigung mit menschbezogenen Thematiken in der Geistesgeschichte argumentiert, dass bereits früh Fragestellungen behandelt worden seien, die heute klassischerweise dem anthropologischen Feld zugeordnet würden, darunter etwa Fragen zur Willensfreiheit des Menschen, zu seiner Vernunft oder seiner besonderen Stellung innerhalb der Schöpfung. Ein solche Betrachtungsweise, die theologische Anthropologie als weit zurückreichende Reflexion über den Menschen fasst, erkennt sachgeschichtlich die anthropologische Relevanz im tradierten Wissen an. Doch läuft sie gleichzeitig Gefahr, diese frühen Diskurse pauschal und vorschnell als Beiträge zu einer theologischen Anthropologie zu werten.

Eine solche Rückkopplung von theologischer Anthropologie an frühislamische Diskurse ist in doppelter Hinsicht problematisch: Zum einen

---

762 Vgl. dazu Kapitel 3.2.1 und 3.2.3 dieser Arbeit.

stellt sie eine anachronistische Rückdatierung angesichts der Begriffs- und Wissenschaftsgeschichte dar. Denn der Neologismus Anthropologie ist nicht nur erst seit dem 16. Jahrhundert belegt, sondern als neuzeitliches Phänomen auch durch die Loslösung von metaphysischen Diskursen und die verstärkte Forderung nach empirischen Forschungsmethoden geprägt. Darüber hinaus erweist sich in diesem konkreten Fall auch eine sachgeschichtliche Annäherung als trügerisch. So hat die Analyse der frühislamischen Debatte über Freiheitskonzeptionen exemplarisch aufgezeigt, dass die zugrunde gelegten Fragestellungen eben gerade kein anthropologisches Erkenntnisinteresse verfolgten. Die Debatten entstanden nicht etwa in anthropologischer Absicht, sondern aus dem Bedürfnis nach einem widerspruchsfreien, konzisen Gottesbild heraus. Ausgangspunkt, Zielsetzung und Prämissen stehen deshalb im Kontext der Verteidigung einer bestimmten Gotteslehre, weshalb die Gesamtrahmung theozentrisch ausgerichtet bleibt. Die Debatten in einer retrospektiven Betrachtungsweise nun als anthropologische Forschung einordnen zu wollen, wird dem Sachverhalt schlichtweg nicht gerecht. Zeitgenössisch kann eine theologische Anthropologie entsprechend nicht allein daran bemessen werden, ob Wissen in Bezug auf den Menschen entsteht, sondern es müssen weitere Kriterien wie etwa der jeweilige Diskurskontext und die Prämissen, Zielsetzungen oder auch Methoden miteinbezogen werden.<sup>763</sup>

Die begriffsfokussierte Herangehensweise dagegen verfolgt überwiegend eine exegetisch-systematische Argumentationslinie, die das Feld durch spezifische Begriffe und Konzepte wie *fiṭra*, *ḥalīfa*, *ʿabd*, *umma*, *nafs*, *rūḥ*, *ʿaql*, *qalb* oder *al-insān al-kāmil*, aber auch breiter gefasste, wiederkehrende Themen wie Geschöpflichkeit oder Willensfreiheit zu erschließen sucht. Dieser Zugang ist nicht zuletzt aufgrund der Überzeugung dominant, dass der Koran dem Menschen Begriffe an die Hand gibt, um sein Dasein zu deuten und entsprechend zu gestalten. Doch resultiert der Umgang mit der Fülle an Themen vielfach entweder in einer mosaikartigen Anordnung, in der solche Konzepte weitgehend additiv nebeneinanderstehen, oder aber in einer komprimierten Zuspitzung auf einige wenige Leitkategorien. Offen bleibt dabei nicht nur, nach welchen Kriterien diese Leitkonzepte zu bestimmen sind, sondern auch, wie die teils durchaus ambivalenten Aussagen über den Menschen im Koran zu einem kohärenten Gesamtbild zusammengeführt werden können. Eine solche Herangehensweise gießt

---

763 Vgl. dazu Kapitel 3.2.1 dieser Arbeit.

die theologische Anthropologie in eine Form, die nach dem Muster „Der Mensch als ...“ ausgefüllt wird und wenig Raum für Dynamiken bietet. Die damit verbundene Tendenz zu einer Suche nach dem menschlichen Seinszustand wird erst vereinzelt durchbrochen und durch Ansätze komplementiert, in denen der Mensch als ein stets in Bewegung und im Werden begriffenes Wesen verstanden wird.<sup>764</sup> Doch bleibt eine begriffszentrierte Herangehensweise, die lediglich *expressis verbis* nach dem Offensichtlichen sucht, blind für das, was begrifflich nicht abgebildet ist – etwa für den Menschen als Empfänger der Rede Gottes.<sup>765</sup>

Ein solches am Menschenbild orientiertes Verständnis von Anthropologie stürzt sich in die exegetische Aufarbeitung von Begriffen aus Primär- und Sekundärliteratur, ohne überhaupt die Frage nach den Bedingungen von theologischer Anthropologie zu stellen. Im Gegensatz zur islamwissenschaftlichen Forschung, die aus ihrem Fachverständnis heraus die systematische Frage nach der islamisch-theologischen Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie, deren Funktionen und Potentialen aus ihrem Leistungsspektrum ausklammern kann, muss sich eine glaubwürdig betriebene islamisch-theologische Forschung diesen Aufgaben samt ihren Implikationen und Konsequenzen stellen.

Obwohl der Begriff Menschenbild in den wissenschaftlichen Diskursen wie auch im Transfer von Wissenschaft zu Gesellschaft als Synonym zur theologischen Anthropologie fungiert, ist diese verbreitete Äquivalentsetzung nur begrenzt hilfreich. Trotz der Sensibilität dafür, dass Menschenbilder lediglich *Abbilder* und damit Verständnisse sind, können sie als *Bilder* in ihrer Statik nur eine Momentaufnahme abbilden. Dynamiken und Wechselwirkungen lassen sich dabei, wenn überhaupt, nur andeuten, nicht aber in ihrer Bewegung aufrechterhalten. Ein diachroner Zugriff über eine bestimmte Zeitspanne hinweg kann zwar den Wandel von Verständnissen bewusst in den Blick nehmen, doch reicht er faktisch nur bis zum Status quo und kann entsprechend nur begrenzt als Wegbereiter und richtungsweisender Impuls für die Zukunft dienen. Hinzu kommt, dass die Bezeichnung Menschenbild den Blick auf seine komplementäre Kehrseite verstellt, nämlich das Gottesbild. Gegenüber dem Begriff Menschenbild hat der Begriff theologische Anthropologie folglich den Vorteil, Theologie und Anthropologie miteinander zu verschränken, ohne die mit ihnen gegebene

---

764 Vgl. Behr (2014): Menschenbilder, S. 518–520; Sejdini et al. (2017): Mensch werden.

765 Vgl. dazu Kapitel 3.2.2 und 3.2.3 dieser Arbeit.



nen Spannungsfelder vorschnell auflösen zu wollen. Entsprechend vermag das Menschenbild nur ein Bruchstück davon abzubilden, was theologische Anthropologie sein und leisten kann. Die simple Identifizierung mit Menschenbild stellt somit nicht nur eine Verkürzung dar, sondern unterschätzt auch den Leistungsauftrag und damit das Potential einer theologischen Anthropologie. Zudem ist gegenüber einer zu starken Identifizierung von theologischer Anthropologie mit normativ aufgeladenen Diskursen wie etwa dem Humanismus Vorsicht geboten. Obschon im arabischen Sprachgebrauch der Neologismus *insānīya* gleichermaßen für Humanismus wie auch für Anthropologie verwendet werden kann und sich beide Felder thematisch etwa mit der Menschenwürde oder erstrebenswerten Idealen auseinandersetzen, sind die Adjektive „anthropologisch“ und „humanistisch“ gerade deshalb keine Synonyme, weil letzterem eine normative Dimension innewohnt. Gegenüber dem Humanismus, der eine Zielvorgabe kennt, die sich daran bemisst, ob ein als human klassifiziertes Verhalten auch tatsächlich eingelöst wird, ist der Begriff theologische Anthropologie also deutlich wertneutraler und dadurch auch tragfähiger. Trotz unübersehbarer begrifflicher und thematischer Parallelen stellt daher eine Gleichsetzung mit Humanismus eine Vereinnahmung der theologischen Anthropologie dar.<sup>766</sup>

### 7.1.2 Zur Frage nach dem Ort der theologischen Anthropologie in den Islamisch-theologischen Studien

Trotz all dieser historisch-exegetisch geleiteten Bemühungen, ein möglichst präzises und holistisches Bild des Menschen zu zeichnen, wird dem Islam von kritischen Stimmen gegenwärtig vorgehalten, ein stiefmütterliches Verhältnis zur theologischen Anthropologie zu pflegen.<sup>767</sup> Dies hängt mit einem spezifischen Verständnis zusammen, das theologische Anthropologie nicht nur als Menschenbild fasst, sondern die Etablierung als eigenständige Teildisziplin erwartet.<sup>768</sup> Eine Palette an Faktoren wird dabei als Indiz für deren weitgehende Inexistenz und Bedeutungslosigkeit gedeutet. So wird bemängelt, dass Anthropologie nicht als Gegenstand der Systematischen

---

766 Vgl. dazu Kapitel 2.2.4 dieser Arbeit.

767 Vgl. dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

768 Vgl. Tautz (2007): *Interreligiöses Lernen*, S. 167, Anm. 3; ferner auch Asghar-Zadeh (2017): *Menschsein*, S. 355–356.

Theologie (*kalām*) verankert sei und lediglich als Teilbereich innerhalb der Ethik resp. des *fiqh* fungiere. Moniert wird dabei, dass *Theologie* als Lehre über Gott *qua* Etymologie ausschließe, eine Lehre über den Menschen, also eine *Anthropologie*, zu enthalten.<sup>769</sup> Verwehrt bleibe dem Islam auch eine Entwicklung in diese Richtung, weil der *kalām* aufgrund seiner inhaltlich-systematischen Ausrichtung auf Gott und dessen Wesensattribute gar nicht in der Lage sei, den Menschen zu seinem Forschungsobjekt zu erklären.<sup>770</sup> Kurzum: Theologische Anthropologie lässt sich nur schwerlich in bestehende Strukturen des islamisch-theologischen Fächerkanons eingliedern und unter islamisch-theologischen Prämissen entwickeln.

Dass im islamischen Fächerkanon theologische Anthropologie als autonome Teildisziplin *expressis verbis* nicht existiert, ist zunächst einmal noch kein Beleg für deren Inexistenz.<sup>771</sup> Mindestens die letzten 60 Jahre zeugen davon, dass der Gegenstand theologische Anthropologie sowohl themenbezogen wie auch terminologisch ins Bewusstsein der Forschung gerückt ist.<sup>772</sup> Doch ist in der Tat (noch) kein fixer Platz in Sicht, der die theologische Anthropologie zentralisiert und gebündelt an einem Ort in systematischer Weise aufbereitet. Bis heute stellt sie eher eine Art Querschnittsthema dar, das von unterschiedlichen Teildisziplinen des islamisch-theologischen Fächerkanons bearbeitet wird.<sup>773</sup> Besteht hier nun wie gefordert ein Bedarf, theologische Anthropologie etwa in Analogie zur islamischen Religionspädagogik oder zur muslimischen Seelsorge als autonom anerkannten Forschungsbereich oder gar als Teildisziplin zu etablieren oder kann sie in bestehende Fachstrukturen eingepasst werden?

Die Frage nach dem Ort der theologischen Anthropologie ist nicht zuletzt deshalb von Relevanz, weil sie auch eine Frage nach deren Ausrichtung beinhaltet. Denn während eine Verteilung auf unterschiedliche Teildisziplinen die theologische Anthropologie weiter fragmentiert und damit auch potentiell schwächt, funktionalisieren gängige Verortungen innerhalb des *‘ilm al-ahlāq* und des *fiqh* sie auf ethische und normative Belange hin.

---

769 Vgl. Antes (1977): Mensch vor Gott, S. 12–13.

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

771 Vgl. Schmid (2013): Islam im europäischen Haus, S. 181–184, der dieselbe Beobachtung für die islamische Sozialethik macht.

772 Vgl. Lahbabi (1956): Liberté ou liberation; Lahbabi (1964): Le personalisme musulman; Hanafi (1972): Théologie ou anthropologie.

773 Vgl. Fakhry (1994): Ethical Theories, der dieselbe Beobachtung für die Ethik formuliert.

Auch ein Ausschluss aus dem *kalām* nimmt weitreichende Folgen in Kauf, insofern theologische Anthropologie dann weitgehend als exegetische Frage in Geschichte und Gegenwart – wie sich sinnbildlich im Menschenbild zeigt – wahrgenommen wird.

Während die Rekonstruktion von Menschenbildern weiterhin von unterschiedlichen Disziplinen des islamisch-theologischen Fächerkanons übernommen werden kann, gehört die Entwicklung einer theologischen Anthropologie gerade deshalb in den *kalām*, weil sie im Kern hochgradig systematische Problemstellungen beinhaltet. Sie ist der Ort, an dem Erkenntnisse in systematischer Weise gebündelt und evaluiert werden. Mag eine an der Etymologie orientierte Konzeption von *Theologie* als Gotteslehre für die indogermanischen und romanischen Sprachen zutreffend sein, ist sie auf semitische Sprachen nicht übertragbar. Die arabische Terminologie der betreffenden Teildisziplin *kalām* enthält zumindest etymologisch kein Direktiv zu einer Formierung als Rede *über* Gott. Der bisherige theologiegeschichtliche Fokus auf Gottes Wesen innerhalb des *kalām* stellt vielmehr eine historisch gewachsene Größe dar. Gerade die begriffliche Offenheit von *kalām* als dialektischer Rede und ihre systematische Ausrichtung ist seit dem 20. Jahrhundert dafür genutzt worden, eine theozentrische Art des Theologisierens zu überwinden und den Menschen als Forschungsobjekt innerhalb des *kalām* zu verankern.<sup>774</sup>

Rückhalt findet diese Sichtweise zum einen in der modernen Wissenschaftstheorie, in der epistemologisch zwischen Material- und Formalobjekt differenziert wird. Denn während das Materialobjekt jenen Gegenstand bezeichnet, auf den die Erkenntnis gerichtet ist, bezieht sich das Formalobjekt auf den Gesichtspunkt, unter dem das jeweilige Objekt untersucht wird. Während also mehrere Wissenschaftsdisziplinen ein und dasselbe Materialobjekt zum Gegenstand haben können, ist es die durch das Formalobjekt eingebrachte besondere Perspektive, die eine Abgrenzung ermöglicht.<sup>775</sup> Auf den *kalām* übertragen bedeutet dies, dass nicht mehr ein spezifischer Gegenstand im Zentrum der Forschung steht, sondern potentiell alles, was aus einem spezifischen Blickwinkel oder mit einem bestimmten Erkenntnisinteresse untersucht werden kann. Damit ist nicht mehr der Gegenstand *theos* entscheidend, sondern die *theologisch-systema-*

774 Vgl. Öztürk (2018): Contribution; Wielandt (2016): Main Trends.

775 Vgl. Schöndorf (2010): Gegenstand/Objekt; Schlüter (1980): Materialobjekt/Formalobjekt; Sejdini et al. (2017): Mensch werden.

tische Perspektive, unter der etwa ein vermeintlich neuer Untersuchungsgegenstand wie der Mensch betrachtet werden kann.<sup>776</sup>

Zum anderen ist die Aufnahme von *anthropos* in den *kalām* binnentheologisch auch deshalb virulent, weil die Aussagbarkeit über Gott zweifelsohne begrenzt ist.<sup>777</sup> Theologie kann nur aus einer menschlichen Perspektive heraus betrieben werden – vom Menschen für den Menschen. Jedes Nachdenken über Gott bleibt damit nicht nur stets menschlichen Kategorien verhaftet, sondern bezieht seine Relevanz auch immer im Horizont des menschlichen Lebens. *Wie Gott ist*, lässt sich nur über das, *was Gott sagt*, rekonstruieren. Statt Gott selbst ist daher vielmehr seine Rede in den Fokus zu rücken, die in ihrer irdischen Immanenz das Tor zur Transzendenz überhaupt erst öffnet.<sup>778</sup> Damit ist eine Wende angezeigt, die das *theos* in Theologie nicht mehr als Genitivus obiectivus im Sinne einer Rede über Gott rezipiert, sondern als Genitivus subiectivus im Sinne einer Rede Gottes grundlegt. Als Rede *zu*, *mit* und *über* den Menschen besitzt die Offenbarung für die Islamisch-theologischen Studien höchste Relevanz und Priorität, die es auch systematisch abzubilden gilt.

Dies bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass die Gotteslehre aus dem *kalām* verdrängt wird, sondern dass *Theologie* in ihrem wörtlichen Sinne als Lehre über Gott und *Anthropologie* innerhalb des *kalām* dialektisch zu bestimmen sind. Denn sie bilden die Kehrseite des jeweils anderen und können nur in Wechselwirkung zueinander einen geeigneten Platz innerhalb der Islamisch-theologischen Studien finden. Theologie und Anthropologie sind daher nicht als zwei konkurrierende, sondern als komplementäre Größen zu betrachten, die es innerhalb des *kalām* systematisch aufeinander zu beziehen gilt. Im Sinne eines Paradigmas gilt es deshalb weniger, die theologische Anthropologie als neue, eigenständige Teildisziplin oder als Thema im Sinne eines Menschenbildes zu entwickeln und zu festigen, sondern als Perspektive zu konzipieren, die systematisch innerhalb des *kalām* zu entwickelt ist und von da aus in unterschiedliche Disziplinen weitergetragen werden kann.

Für die Koranexegese könnte dies etwa bedeuten, jegliche Aussagen innerhalb des tradierten Textkorpus auf die Konsequenzen für Mensch und Gott hin zu beleuchten, selbst wenn sich die Aussagen inhaltlich allein auf Gott fokussieren. Für die Normenlehre würde der oftmals noch dominie-

---

776 Vgl. dazu Kapitel 3.1.2 und 2.1.2 dieser Arbeit.

777 Vgl. dazu Kapitel 3.3.2 dieser Arbeit.

778 Vgl. Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*.

rende Fokus auf den Willen Gottes zugunsten einer Sichtweise weichen, die verstärkt danach fragt, was der Mensch als Willen Gottes deutet und was er als historisch bedingtes Wesen warum aus der Offenbarung ableiten kann. Für die Gotteslehre würden nicht mehr abstrakte Dogmen stehen gelassen – etwa zu der (Un-)Erschaffenheit des Korans oder dem nicht zu hinterfragenden Hinnehmen anthropomorpher Beschreibungen Gottes, die theologiegeschichtlich unter der Formel *bilā kayf* (ohne zu fragen, wie) anzutreffen sind<sup>779</sup> –, sondern allfällige Glaubenssätze stets mit Relevanz für und unter Bezugnahme zur menschlichen Selbst- und Welterfahrung formuliert. Eine so verstandene theologische Anthropologie wäre dann vielmehr als Paradigma zu fassen, das insofern weitreichende Konsequenzen für den gesamten Fächerkanon mit sich bringt, als die Islamisch-theologischen Studien nicht mit Fokus auf Gott und das verbreitete Konzept des Gotteswillens zu betreiben sind, sondern mit Fokus auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Paradigma kann dabei in Anlehnung an den Wissenschaftsphilosophen und -historiker Thomas Kuhn und dessen Entlehnung aus der Linguistik verstanden werden als ein Wendepunkt, der sich daraus ergibt, dass sich grundlegende Rahmenbedingungen der hier relevanten Voraussetzungen etwa mit Blick auf Begriffsverwendungen, Beobachtungen oder Herangehensweisen verändert haben.<sup>780</sup> Die theologische Anthropologie als ein Paradigma zu entwickeln, würde auch die interdisziplinäre Anschlussfähigkeit sicherstellen. Denn gerade die wissenschaftsgeschichtliche Loslösung der Anthropologie von der Metaphysik und die damit verbundenen geänderten Rahmenbedingungen unterstreichen nochmals ihre paradigmatische Tragkraft.

Dieser Wendepunkt im Kontext einer theologischen Anthropologie zeichnet sich zum einen dadurch aus, dass er die Perspektive des Menschen einnimmt und dadurch dessen Zugänge zur Wirklichkeit zum Startpunkt der Reflexion macht. Zum anderen ist für ihn charakteristisch, dass nicht Gott *oder* Mensch als alleiniges Objekt fungieren, sondern beide gemeinsam in ihrer wechselseitigen Beziehung den stetigen Bezugspunkt der Forschung darstellen.<sup>781</sup> Eine so ausgerichtete islamisch-theologische Forschung müsste in der Folge künftig auch dialektisch bestimmt und geführt werden, d. h., sie würde nicht solipsistisch Gott zum Anfangs- und Endpunkt der Reflexion erklären, sondern die Aufgabe wahrnehmen,

---

779 Vgl. dazu auch Kapitel 5 dieser Arbeit.

780 Vgl. Kuhn (1962): *Structure of Scientific Revolutions*.

781 Vgl. dazu Kapitel 2.1 und 3.3 dieser Arbeit.

in ihren Betrachtungen jeweils anthropologische und theologische Konsequenzen gleichermaßen zu reflektieren.

### 7.1.3 Zur Frage nach der Tragfähigkeit des Begriffs theologische Anthropologie für die Islamisch-theologischen Studien

Obschon theologische Anthropologie noch kein klar umrissener Terminus innerhalb der Islamisch-theologischen Studien ist, bietet er bedenkenwerte Potentiale: Die konfessionelle Aufladung und theologische Vorprägung ist weitaus geringer als etwa beim Begriff Offenbarung, sodass eine Aneignung durch muslimische Fachvertreterinnen und Fachvertreter deutlich vereinfacht wird. Zwar entstammt der Begriff theologische Anthropologie keiner genuin muslimisch geprägten Sprache und ist damit noch nicht etablierter Bestandteil des theologischen Duktus, doch steht seine altgriechische Wortherkunft einer Implementierung in die Islamisch-theologischen Studien nicht grundsätzlich entgegen. Religionsgeschichtlich kennen die Islamisch-theologischen Studien durchaus Übernahmen aus anderen sprachlichen und kulturellen Kontexten, wie allein schon der Koran demonstriert, der Begriffe aus der altarabischen Dichtung aufgenommen und neu semantisiert hat.<sup>782</sup> Die begriffliche Offenheit bietet entsprechend die Möglichkeit, je eigene Inhalte zu bestimmen, Spezifika auszuarbeiten und Grenzen abzustecken. Eine explizite Verwendung des Begriffs erleichtert zudem die Anbindung an bestehende Diskurse und trägt gleichzeitig zu einer erhöhten Sichtbarkeit muslimischer Entwürfe im anthropologischen Konzert bei.

Geteilte Begriffe bedeuten jedoch auch gemeinsame Bewährungsproben: Will man den Begriff theologische Anthropologie für die Islamisch-theologischen Studien fruchtbar machen, kommt man nicht umhin, begriffs- und wissenschaftsgeschichtliche Implikationen sowie diskursiv gewonnene Parameter – auf eigene Weise – mitzutragen.<sup>783</sup> Hierzu gehört erstens das Bewusstsein darüber, dass der auf das 16. Jahrhundert zurückgehende Neologismus Anthropologie von einer Loslösung von metaphysisch orientierten Argumentationsmustern bei gleichzeitiger Hinwendung zu empirischen Methoden charakterisiert ist. Entsprechend lässt sich gegenwärtig ein Beitrag zur theologischen Anthropologie nicht allein daran bemessen,

---

782 Vgl. Izutsu (1998): *God and Man*; ferner auch Engelhardt (2017): *Islamische Theologie*, S. 70–71, für Einflüsse auf das islamische Theologieverständnis.

783 Vgl. dazu Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

ob menschbezogenes Wissen entsteht. Denn eine simple Identifikation von „anthropologisch“ mit „auf den Mensch bezogen“ ist keineswegs zielführend, weil sie ideengeschichtlich die Emanzipation der Anthropologie von einer nicht-empirischen Weltbetrachtungsweise ausklammert.<sup>784</sup>

Aus der Kritik an der Metaphysik kann eine aus islamisch-theologischer Warte betriebene Anthropologie eine Anregung zur Reflexion mitnehmen, ob Gott objektivierbar ist und wie überhaupt über ihn gesprochen werden kann. Auch wenn die Beschäftigung mit Gott eine gänzliche Loslösung von der Metaphysik verweigert, kann die Theologie die Kritik an der metaphysischen Anbindung im Sinne einer Methodenkritik positiv nutzen.<sup>785</sup> Denn eine zeitgemäße theologische Anthropologie im Islam kann sich nicht mit Apologetik begnügen, sondern tut gut daran, ihren Methodenkatalog stetig zu erweitern und von sich selbst rationale, intersubjektiv nachvollziehbare und epistemologisch reflektierte Argumente einzufordern. Gleichwohl muss sie sich angesichts der Empirismus- und Positivismuskritik einer Dominanz empirischer Methoden nicht fügen, sondern darf selbstbewusst mit eigenen Zugängen eine transzendental verbürgte Option der Selbstsicht – gerade weil sie für viele Menschen existentiell ist – reflektieren und gegenüber anderen Anthropologien verantworten. Da diese Selbstsicht konkrete Lebensentwürfe betrifft, kann theologische Anthropologie in letzter Konsequenz nie theoretisch bleiben, sondern gehört stets an die praktische Lebensgestaltung und damit an einen Erfahrungshorizont rückgebunden.

Darüber hinaus erfordert die Implementierung des Begriffs Anthropologie eine Sensibilität dafür, dass die neuzeitliche, anthropologische Wende dadurch gekennzeichnet ist, dass der Mensch sich selbst nicht nur zum Gegenstand, sondern auch zum Ausgangspunkt seiner Reflexion erhebt. Für die Islamisch-theologischen Studien kann dies zunächst einmal als Plädoyer dafür verstanden werden, einen Perspektivenwechsel zu wagen und mit einer neuen Brille auf einen alten Gegenstand zu blicken. Daraus folgt noch keineswegs automatisch ein anthropozentrisches Weltbild, das den Menschen zum Maß aller Dinge erhebt und insofern durch eine theozentrische Orientierung der Anthropologie ausgeglichen werden müsste.<sup>786</sup> Denn theologische Anthropologie rückt gerade nicht solipsistisch den Menschen ins Zentrum, sondern ist um ein produktives Miteinander von Theologie und Anthropologie bemüht. Damit widerspricht sie vehement einem –

---

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

785 Vgl. dazu Kapitel 3.3 dieser Arbeit.

786 Vgl. dazu Kapitel 3.1.3 dieser Arbeit.



auch theologisch problematischen – Konkurrenzdenken, wonach dort, wo Gott ist, alles Menschliche keinen Platz hat, wie auch umgekehrt dort, wo der Mensch ist, kein Raum für Göttliches be- oder entsteht.<sup>787</sup> Ihr Grundgedanke wird nicht von einem Gegensatz getragen, sondern von der Idee, dass der Mensch gerade im Angesicht Gottes sein wirkliches Menschsein erreicht und vollendet. Aus der Änderung der Blickrichtung eine Wegwendung von Gott zu befürchten oder abzuleiten, verfehlt daher das Anliegen einer theologischen Anthropologie.<sup>788</sup> Gerade weil die Begriffe Theo- und Anthropozentrik in ihrer Logik aber einen gegenseitigen Ausschluss nahelegen, sind sie für eine theologische Anthropologie wenig geeignet. Gott bleibt als theologische Größe immer *Bezugspunkt* der Islamisch-theologischen Studien, doch bildet er in seiner ontologischen Verfasstheit nicht den *Anfangspunkt* der Reflexion. Die Implementierung einer theologischen Anthropologie erfordert – wie von manchen unterstellt und von anderen befürchtet – auch keine ontologische Verschmelzung von Gott und Mensch und damit eine Auflösung ihrer Differenz. Vielmehr erfasst sie Inferenzräume, die sich in der Beziehung von Mensch zu Gott und Gott zu Mensch aus der Perspektive des Menschen auf tun. Eine zeitgemäße theologische Anthropologie ist daher weder theo- noch anthropozentrisch, sondern relational ausgerichtet und nimmt Gott und Mensch gleichermaßen in den Blick.

#### 7.1.4 Zur Frage nach der Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie aus offenbarungstheologischer Perspektive

Die hier vertretene Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie aus offenbarungstheologischer Perspektive folgt einem kommunikationsbasierten Ansatz, der die Pole Transzendenz und Immanenz, Gott und Mensch dialektisch aufeinander bezieht, weil Offenbarung fundamentale Beziehung dar- und herstellt. Insofern sich Offenbarung also auf die Formel einer Kommunikationsbeziehung durch Sprache in Geschichte zuspitzen lässt, werden drei Pfeiler offengelegt, die für Offenbarung genauso konstitutiv sind wie für Anthropologie: Beziehung, Sprache und Geschichte. Da die

---

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

788 Diese Befürchtung wird auch neueren Entwürfen von Anthropozentrik nicht gerecht, die gerade auf eine Relationalität ausgerichtet sind; vgl. dazu Vogt (2021): *Christliche Umweltethik*, S. 329–337, der jedoch explizit von Anthroporelationalität spricht.



Kommunikation mit Gott nicht über eine Buchlektüre, sondern über den sakramentalen Vergegenwärtigungscharakter Gottes in der Rezitation verläuft, erfolgt der Beziehungsaufbau in der Anwesenheit Gottes und deswegen auch auf persönliche Weise. Sprecher und Hörer sind so gleichermaßen präsent als auch Zeugen desselben historischen Kontextes. Dadurch schreiben sie gemeinsam die Geschichte fort.

In der Rezeption der Gottesrede wird Gott nicht durch einen Text ersetzt, sondern seine Präsenz im Akt der Rezitationshandlung aktualisiert. Gerade in der Sprachlichkeit wird ein Spannungsfeld eröffnet, das die beiden Pole Andersheit und Beziehungshaftigkeit ineinander verschränkt, da Sprache ein Ort ist, an dem Fremdheit erfahren und gleichzeitig Differenz überbrückt wird. Mit der Sprache bedient sich Offenbarung eines Vehikels, das einerseits höchst fragil ist, da Worte potentiell einem Wandel ausgesetzt sind und der Vergessenheit anheimfallen können. Gleichwohl ist Sprache andererseits eine geistige Ressource, auf die der Mensch jederzeit Zugriff hat. Gegenüber einem materiellen Objekt, das an den physischen Grenzen Halt macht, ist die Rede Gottes in ihrer Sprachlichkeit imstande, bis ins Innerste des Menschen vorzudringen und ihn von da aus zu vervollkommen. Gottes in Rezitationsform präservierte Rede stellt daher eine der intimsten Formen dar, wie sich Gott dem Menschen nähern kann, und ist gleichzeitig für den Menschen einer der intuitiv naheliegendsten und stets griffbereiten Wege, um mit Gott zu kommunizieren.

Eine auf Kommunikation aufbauende theologische Anthropologie ist entsprechend relational ausgerichtet. Dies zeigt sich bereits in den Begriffen *wahy*, *tanzil*, *qurʿān* und *kitāb*, die nicht nur offenbarungsspezifisch unterschiedliche Dimensionen und Modi von Offenbarung anzeigen, sondern auch anthropologische Bezüge enthalten. Auf offenbarungstheologischer Ebene bezeichnet *wahy* eine codierte Botschaft, die für nicht eingeweihte Personen zunächst nicht dechiffrierbar ist, während *tanzil* die räumliche und zeitliche Dimension fokussiert, indem es eine vertikale Vermittlung akzentuiert, die sich sukzessiv im Zeitverlauf ereignet.<sup>789</sup> Der Terminus *qurʿān* dagegen artikuliert die theologisch geforderte rezitatorische Umsetzung und damit den ritualisierten Performanzcharakter von Offenbarung, während *kitāb* auf den transzendentalen Modus der Aufbewahrung verweist, um die göttliche Herkunft zu beglaubigen.<sup>790</sup>

789 Vgl. dazu Kapitel 4.1 und 4.2 dieser Arbeit.

790 Vgl. dazu Kapitel 5.3 und 6.2 dieser Arbeit.

Auf anthropologischer Ebene wiederum impliziert jeder dieser vier Modi je eigene Bezüge zum Menschen: Obschon *kitāb* der stärkste in der Transzendenz verwurzelte Begriff ist, der die Offenbarung gewollt außerhalb des Zugriffs durch Menschenhand platziert, weist er über das Konzept *tafṣīl* Bezüge zum Menschen auf. Denn die im *kitāb* enthaltenen Universalbotschaften werden auf das Hörerpublikum hin zugeschnitten kommuniziert, sodass deren Empfang und Verständnis bestmöglich vorbereitet werden.<sup>791</sup> Das oftmals als eindirektional und vom Menschen losgekoppelt dargestellte *tanzīl* besitzt dagegen insofern einen dynamischen Charakter, als es eine Offenbarungsweise anzeigt, die sich im Zeitverlauf sukzessiv ereignet.<sup>792</sup> Das Aufeinandertreffen von Gott und Mensch bleibt somit kein einmaliges Ereignis, sondern wiederholt sich im Laufe des mehrjährigen Offenbarungsprozesses immer wieder. Dadurch erfolgt ein intensiver Beziehungsaufbau, in dem Gott den Menschen über eine längere zeitliche Periode hinweg begleitet. In seiner semantischen Struktur involviert das koranische *wahy* vier Kommunikationsparteien, weshalb es bereits auf ein Gegenüber ausgerichtet ist.<sup>793</sup> Durch die geforderte Verkündigung wird die Rede aus einer privaten Sphäre herausgehoben und das Gesagte zu einer öffentlichen Botschaft. In seiner anthropologischen Konsequenz wird der Mensch so von Anfang an in den Prozess miteinbezogen – und zwar nicht nur in Form des Propheten, sondern auch in den Empfangsstufen danach. Kommunikation, und damit Offenbarung, ist ein relationaler Begriff, der ohne Gegenüber in sich zusammenfällt. Offenbarung wird deswegen nicht relativ in dem Sinne, dass sie vom Menschen abhinge, doch ist sie relational insofern, als sie in vielerlei Bezügen steht.

Durch den Begriff *qurʿān*, der am stärksten in der Immanenz verwurzelt ist, wird die im *kitāb* geschaffene räumliche Distanz ausbalanciert. In Gestalt der Rezitation wird Offenbarung intrinsisch im Menschen verankert und im menschlichen Wirkungskreis lokalisiert. Um irdisch manifest zu werden, ist sie fundamental auf die menschliche Umsetzung angewiesen, denn erst durch ihre *Verlautbarung* wird die Rede Gottes akustisch wahrnehmbar. Während sich schöpfungstheologisch die naturphänomenologischen Zeichen ohne Zutun des Menschen ereignen, ist offenbarungstheologisch – und damit auch kommunikativ – der Mensch für die verbalen Zeichen unabdingbar. Obschon Gott in seiner Allmacht in keiner Weise

---

791 Vgl. Madigan (2001): Qurʿāns Self-Image.

792 Vgl. Madigan (2004): Revelation and Inspiration.

793 Vgl. Izutsu (1998): God and Man.

vom Menschen abhängig ist, wählt er doch eine Art des Sich-Offenbarens, die sich für die irdische Manifestation und Realisierung den Menschen zum Ausgangs- und Vollzugspunkt nimmt. Gott misst dem Menschen eine solche Bedeutung zu, dass er ihn nicht nur anspricht, sondern ihm seine Rede auch überantwortet – und zwar in doppelter Hinsicht: zum einen, indem er den Menschen zum akustisch-kultischen Realisator seiner Rede erwählt und als solchen beauftragt, zum anderen, indem er die Rede dem Menschen zur Deutung des Gesagten anvertraut.

Diese Rede Gottes stellt zunächst einmal eine unmittelbare Ansprache *an* den resp. die Menschen dar. Engel agieren zwar als Vermittler, sind aber nicht selbst die Adressaten der von ihnen überbrachten Botschaft. Gottes verbale Botschaft ist daher als eine menschenpezifische Kommunikationsart zu lesen. Entsprechend stellt die Rede Gottes auch eine Botschaft *für* den Menschen dar. Denn Offenbarung erfüllt keinen Selbstzweck, sondern steht im Dienste des Menschen, indem sie ihm ein Kommunikationsangebot unterbreitet und soteriologisch Gottes Sorge – in seiner doppelten Bedeutung als Fürsorge und als Besorgnis – zum Ausdruck bringt.

In seiner Rede an die Menschen spricht Gott freilich auch *über* den Menschen. Er beschreibt und wertet seine Handlungen, rügt, lobt, verspricht und begleitet. Die Menschen wiederum hören und reagieren, sie reagieren mit Dank, mit Zweifel, mit Ignoranz, mit Fragen oder mit Ablehnung. Gerade in dieser reaktiven Dimension wird angezeigt, dass Gott auch *mit* den Menschen spricht. Denn statt einer einmaligen wählt Gott eine sukzessive Kommunikationsart, die sich über eine längere Periode erstreckt und so immer wieder situationsspezifisch und bedürfnisorientiert Bezug auf die Geschehnisse nimmt und auf Anfragen reagiert. Gottes Rede ist kein Einreden auf den Menschen ohne Punkt und Komma, sondern ein Reden mit Pausen, das auch seinem Gegenüber Raum schafft.

Mit der initialen Verkündigung durch die Stimme des Propheten – sowie später in den Nachfolgerezitationen nicht mehr eines spezifischen, sondern lediglich *eines* Menschen – spricht Gott auch *durch* den Menschen. Mit der Stimme des Menschen lädt Gott in seinen so geäußerten Reden andere Menschen in eine Beziehung mit ihm ein. Selbst mit dem Tod des Propheten verstummt die Offenbarung nicht. Denn obwohl sprachlich abgeschlossen, ereignet sich Offenbarung kommunikativ immer wieder neu. Zum einen geschieht dies im Rezitationsakt, der in seiner Vortragsart jedes Mal variiert wird, sodass seine Ereignishaftigkeit von einmaliger Natur ist und sich nicht in identischer Weise wiederholt. Durch die Bewahrung der Rede in Form der Rezitation spricht Gott auch *im* Menschen und fungiert so

als innere Stimme, die diesen auf Schritt und Tritt begleitet. Zum anderen findet sich die kommunikative Fortführung der Offenbarung in der Deutung, die dem Gesagten nicht nur Sinn verleiht, sondern seine Relevanz auch für das jeweilige Hier und Jetzt aktualisiert. Zur Offenbarung gehört entsprechend nicht nur der Kommunikationsweg von Gott zu Mensch, sondern auch umgekehrt, dass der Mensch *zu Gott* spricht, individuell wie kollektiv, frei wie ritualisiert. Offenbarung ist infolgedessen nicht als drei-, sondern als vierstufiger Prozess zu fassen. Dadurch wird der Mensch sichtbar als jemand, der auch Gott etwas zu sagen hat und von diesem auch gehört wird. Als Kommunikation nimmt Offenbarung folglich die Form einer Spirale an, die einen Anfangs-, aber keinen Endpunkt kennt. Vielmehr lebt sie vom stetigen Hin und Her – eine Endlosschleife, die von Gott zu Mensch, von Mensch zu Mensch, von Mensch zu Gott, vom Senden zum Empfangen, vom Geben zum Nehmen wandert.

Gott spricht folglich *zu, für, über* und *mit* den Menschen, durch die Rezipitation auch *im* und *durch* den Menschen, aber *nie als* Mensch. In diesem Panorama objektiviert er den Menschen nicht lediglich zum Thema der Offenbarung, sondern spricht ihn als kommunikatives Gegenüber und damit als Subjekt an. So wird der Mensch dazu befähigt, sich über den gesamten kommunikativen Prozess hindurch als Angesprochener, Mitsprechender, Nachsprechender und in der Deutung als Freisprechender zu erfahren, der die Rede Gottes empfängt, mitgestaltet, rituell umsetzt, auslegt und dadurch auf sein eigenes Leben bezieht. Auf diese Weise wird der Mensch als konstitutiver Bestandteil von Offenbarung ausgewiesen und so in eine unmittelbare Beziehung zu Gott und seinen Mitmenschen gesetzt.

## 7.2 Ausblick und weiterführende Fragen

Abschließend bleibt festzuhalten, dass mit der vorliegenden Arbeit nur ein Bruchteil des Mosaiks theologische Anthropologie erschlossen werden konnte. Nur wenn noch weitere Parameter zugrunde gelegt werden, die als Eckpfeiler einer Konzeptualisierbarkeit und Definition fungieren können, kann dem inflationären Begriffsgebrauch entgegengewirkt und stattdessen ein systematisches Profil von theologischer Anthropologie entwickelt werden. Diesbezüglich bedarf es einer Weiterführung der hier angestoßenen Gedanken, die sich im Diskurs bewähren müssen, damit sich in den kommenden Jahren ein Fundament konsolidieren kann.

An Profilschärfe gewinnt die theologische Anthropologie im Islam insbesondere durch Kontrastierungen zu anderen anthropologischen Feldern. Drei Bezugsdisziplinen sind dabei besonders hervorzuheben: Philosophie, christliche Theologien und Sozialanthropologie. Im Diskurs mit der Philosophie können die Islamisch-theologischen Studien insbesondere über post-metaphysische Begründungshorizonte von Anthropologie reflektieren, die auch für naturwissenschaftliche und empirische Forschungsstandpunkte anschlussfähig und überzeugend sind. Im interreligiösen Dialog mit der christlichen Theologie können nicht nur Gemeinsamkeiten etwa hinsichtlich der Stellung des Menschen in der Schöpfung entdeckt, sondern auch komparativ Unterschiede und Alleinstellungsmerkmale ausgearbeitet werden, um so deutlich zu machen, was das dezidiert *Islamische* an einer islamisch geprägten theologischen Anthropologie ist. Vor diesem Hintergrund wäre auch auszuloten, inwiefern eine Konzeption von Anthropologie als Paradigma für philosophische und christlich-theologische Diskurse überzeugend ist und welche Vor- und Nachteile sich etwa im Vergleich zu anderen Konzeptionsformen ergeben. Thomas Pröpfer, der sich als Dogmatiker einer philosophischen Begründung bedient, könnte daher in zweifacher Hinsicht ein interessanter Gesprächspartner für die Islamisch-theologischen Studien sein. Sozialanthropologische Forschungsdesigns mit empirischer Ausrichtung können wiederum komplementär dazu anthropologische Überzeugungen und Selbstbilder von Musliminnen und Muslimen ermitteln und Konvergenzen wie auch Divergenzen zwischen theoretischer Reflexion und praktischem Lebensvollzug sichtbar machen. So zeigen etwa die aufgegriffenen sozialanthropologischen Studien zur Koranrezitation mitunter, wie sich geglaubte theologische Inhalte in der realen Lebenspraxis niederschlagen können. Sie leisten damit eine wichtige Absicherungsfunktion dafür, dass Theorie und Praxis kompatibel bleiben, und sind insbesondere im Hinblick auf die Entwicklung und Sichtbarmachung der praktischen Seite von theologischer Anthropologie unverzichtbar. In der Verkettung interdisziplinärer Forschungseinsichten können daher Konturen und Inhalte einer theologischen Anthropologie im Islam weiter präzisiert werden.

Auch innermuslimische Klärungsprozesse tragen dazu bei, diesem Anliegen nachzukommen. Hierzu gehören insbesondere auch theologiegeschichtliche Analysen, die in dieser Arbeit noch nicht im erforderlichen Ausmaß berücksichtigt werden konnten. Diese können in ihrer Grundlegung gleich mehrere Beiträge leisten: Die Analyse theologiegeschichtlicher Positionen etwa von Denkern wie Ibn 'Arabī (1165–1240), al-Bāqillānī

(950–1013), al-Ġurġānī (1009–1078) oder al-Ġuwaynī (1028–1085) bietet das doppelte Potential, zum einen prägende Vorstellungen über den Menschen zu eruieren und ideengeschichtliche Genesen und Genealogien zu entdecken, zum anderen Anknüpfungspunkte zum Verständnis von Offenbarung als Kommunikation freizulegen. Diese theologiegeschichtlichen Untersuchungen können dann wiederum dazu beitragen, die jeweilige Leistungsfähigkeit wie auch die Unterschiede zwischen einer historisch, systematisch und praktisch orientierten theologischen Anthropologie festzumachen.

In kommunikationstheoretischer Fortführung ließe sich die offenbarungstheologische Reflexion durch sprachfunktionale Ansätze ergänzen, wie sie etwa von dem Linguisten Roman Jakobson, dem Sprachtheoretiker Karl Bühler oder dem Kommunikationspsychologen Friedmann Schulz von Thun entwickelt wurden.<sup>794</sup> Griffig lässt sich dies anhand von Schulz von Thuns bekanntem Kommunikationsquadrat illustrieren: Ihm zufolge besteht jede Äußerung aus einer Sachebene, die über etwas informiert, einer Selbstoffenbarungsebene, die etwas über sich selbst kundgibt, einer Beziehungsebene, die auf das Verhältnis zwischen Sprecher und Hörer verweist, und einer Appellebene, mit der jemand zu einer Handlung aufgefordert wird.<sup>795</sup> Eine Anwendung dieses Modells würde das Feld für mehrere fachrelevante Fragestellungen öffnen: So ließe sich erstens eine Hermeneutik ausarbeiten, mit der jede koranische Aussage auf diese vier Ebenen hin ausgedeutet werden könnte. Darüber hinaus könnte auf der Beziehungsebene das Verhältnis zwischen Gott und Mensch für eine theologische Anthropologie konkret ausbuchstabiert werden. Ferner bieten die Beziehungs- und die Selbstoffenbarungsebene eine geeignete Möglichkeit, das Verständnis des Korans als Gottes Willensoffenbarung kritisch zu beleuchten. Denn die bisherige Dominanz der Sach- und Appellebene – die sich wiederkehrend in den interreligiösen Vergleichen von Offenbarung wie auch in der im Rahmen der theologischen Anthropologie vertretenen Diskrepanz zwischen einer (christlichen) Wesens- und einer (muslimischen) Willensoffen-

---

794 Vgl. Jakobson (1960): *Linguistic and Poetics*; Bühler (1934): *Sprachtheorie*; Schulz von Thun (1981): *Störungen und Klärungen*. Schulz von Thuns Modell gilt als Klassiker und ist daher auch von Popularisierungen nicht verschont geblieben. Da es gelesen werden kann als Synthese von Paul Watzlawicks zweitem Axiom, dass jede Aussage einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt enthält, sowie Karl Bühlers Organon-Modell, wonach Sprache drei semantische Funktionen hat, nämlich Ausdruck, Appell und Darstellung, soll es an dieser Stelle exemplarisch verwendet werden. Freilich bleibt gesondert zu reflektieren, inwiefern dieses Modell für künftige Forschungsvorhaben in wissenschaftlich-qualitativer Hinsicht als adäquat erscheint.

795 Vgl. Schulz von Thun (1981): *Störungen und Klärungen*.

barung spiegeln – könnte durch ein Bewusstsein für die gleichberechtigte Beziehungs- und Selbstoffenbarungsebene ausgeglichen werden.

Im diskursiven Charakter des Korans, der in dieser Arbeit lediglich in Grundzügen präsentiert werden konnte, liegen weitere Potentiale, die Wechselwirkungen theologischer und anthropologischer Dimensionen zu entdecken. Es wäre möglich, den Koran noch stärker in seinem *vor-muṣḥafischen* Zustand – und damit über seine Textgestalt hinaus – als lebendige Rede Gottes ins Auge zu fassen, um über die anthropologische Bedeutung seiner Diskursstrategie(n) zu reflektieren. Wertvoll wäre etwa seine merklich offene Haltung gegenüber menschlichen Beiträgen etwa im Etablierungsprozess ritueller Handlungen oder in der Normenbildung, was einen vielversprechenden Ausgangspunkt böte, um das Geflecht, wie sich Gott und Mensch, Transzendenz und Immanenz aufeinander beziehen, weiter zu ergründen. Freilich besteht dann in der methodologischen Herangehensweise auch die Notwendigkeit, darüber zu reflektieren, wie der Zugang zu einem solchen Forschungsobjekt, sprich einem Text *avant le texte*, überhaupt gelingen kann.

Offenbarungstheologisch ist nochmals ein vertiefter Blick auf die Verhältnisbestimmung von Koran und Sunna zu werfen und die Interaktion von Offenbarungsereignissen und prophetischer Biographie und Tradition zu untersuchen. Gerade der Einbezug der Sunna als menschlich gelebte Praxis ist für die anthropologische Forschung ein wichtiges Standbein, das in dieser Arbeit aufgrund der Forschungsausrichtung noch nicht berücksichtigt werden konnte und zweifelsohne einer vertieften Betrachtung bedarf. Diesbezüglich lohnt sich zum einen die kontinuierliche Erschließung des spätantiken Milieus, um Diskurse und deren Verläufe überhaupt zu erkennen und damit religionsgeschichtliche Ablöseprozesse freizulegen. Zum anderen lohnt sich auch ein rezeptionsgeschichtlicher Blick auf unterschiedliche Sunna-Konzeptionen. Zwei gegenwärtig kontrovers diskutierte Entwürfe zur Verhältnisbestimmung von Koran und Sunna sollen aufgrund ihrer anthropologischen Implikationen an dieser Stelle besonders hervorgehoben werden: die Thesen des tatarischen Theologen Mūsā Ğarallāh (1875–1949), der auch unter dem Nachnamen Bigiev oder Carullah zu finden ist und dafür argumentiert, dass der Koran beim Normen- und Gemeindebildungsprozess der Sunna gefolgt sei und nicht umgekehrt,<sup>796</sup> und die Konzeption des pakistanischen Philosophen Fazlur Rahman (1919–

---

796 Vgl. Zhussipbek/Nagayeva (2019): Epistemological Reform, S. 361.



1988) einer *living sunna*, welche die Handlungen und Erfahrungshorizonte der Urgemeinde miteinschließt und damit über die Anbindung an die Handlungen des Propheten hinausgeht.<sup>797</sup>

Aus kommunikativer Perspektive erscheint darüber hinaus ein weiterer Aspekt klärungsbedürftig, der im Kontext von Offenbarung und theologischer Anthropologie latent mitschwingt: die Frage nach Aktivität und Passivität. So ist etwa zu reflektieren, wie sich die Rezeption im Spannungsfeld zwischen aktiver Teilhabe und zugewiesenem Empfängerstatus bewegt. Ob Offenbarung und infolgedessen auch theologische Anthropologie als Beziehungsgeschehen in ein Muster eingepasst werden kann, das sich von aktiven und passiven Rollen leiten lässt, ist zweifelhaft. Hören etwa stellt keineswegs eine passive Handlung dar, da sie eine Verstehensleistung und Aufmerksamkeit erfordert, die etwa im Verb *hорchen* noch abgebildet ist.<sup>798</sup> Die fehlende Visibilität von Prozessen kann keineswegs mit einer fehlenden Handlung gleichgesetzt werden. Gerade aus kommunikationstheoretischer Sicht erscheint Passivität in seiner geläufigen Definition als Abwesenheit von Handlung fragwürdig. Angesichts des von Paul Watzlawick formulierten Axioms, dass man nicht *nicht* kommunizieren kann, stellt jedes noch so kleine, auch nonverbale Zeichen, jede Gefühlsregung eine Reaktion auf die ergangene Kommunikation dar.<sup>799</sup> Selbst eine Kommunikationsverweigerung kann so als Handlung klassifiziert werden, die in manchen Fällen gar eine bewusste Entscheidung darstellt. Kommunikation ist ergo immer verbindend. Sie stellt eine Beziehung her, auch wenn diese Beziehung nicht gewollt, abgebrochen oder verweigert wird, also ganz unabhängig von ihrem weiteren kommunikativen Verlauf. Der Mensch kann sich Gott entsprechend nicht entziehen; er kann sich gegen die Kommunikation auflehnen, sie ignorieren oder verwerfen, er kann sich aber ihrer Beziehunghaftigkeit nicht verweigern.

Mag auch das rezitativische Nachsprechen auf den ersten Blick als passiver Akt erscheinen, so wird der Akt des Rezitierens doch von einer Vielzahl von Handlungen getragen. Dazu gehört mitunter das Memorieren als Aneignung einer Rede, die nicht die eigene ist, die Aussprache als performativer Akt, die evozierte Mimesis, die keine Kopie ist, oder auch die Aktualisierung, die sich jedes Mal aufs Neue ereignet.<sup>800</sup> Rezitation ist weit-

---

797 Vgl. Rahman (1965): *Islamic methodology*.

798 Vgl. auch Albertini et al. (2010): *Gott hat gesprochen*, S. 34.

799 Vgl. Watzlawick et al. (1969): *Kommunikation*.

800 Vgl. dazu Kapitel 6.2 dieser Arbeit.



aus weniger in Kategorien der Passivität als der Ritualisierung zu verstehen. Durch das Nach-Sprechen wird der sakrale Rahmen aufrechterhalten, ohne den die Rede Gottes Gefahr laufen würde, zur Alltagsrede zu verkommen. Dieser ritualisierte Umgang mit der Rede Gottes ist also elementar. Nur durch besondere Kennzeichnungen, die über die *tağwīd*-Regeln und die rhythmisch-rezitativische Aussprache erfolgen, ist eine Unterscheidung von Alltag und Kultritual überhaupt angezeigt. Diese geballte Ladung an Geschehnis lässt die Bezeichnung Passivität im Kontext einer kommunikativ ausgerichteten Offenbarung deshalb höchst fragwürdig erscheinen.

In diesem Kontext können anthropologische Arbeiten am Konzept des Hörens anknüpfen und dieses aus einer islamisch-theologischen Perspektive weiter entfalten. Denn Hören ist keineswegs gleich Hören, sondern manifestiert sich in unterschiedlichen Modi: So gibt es mimetisches, kathartisches, fasziniertes, heilsames, transformatives, ästhetisches, ignorantes resp. nicht-vernehmendes, antizipatorisches oder ruhendes Hören, um nur einige Beispiele zu nennen.<sup>801</sup> Eine solche Ausdifferenzierung der Hörtypen könnte dann zum einen auf das Kommunikationsquadrat von Schulz von Thun bezogen werden. Zum anderen ließe sich damit auch ein Fundament für eine Theologie des Zuhörens entfalten,<sup>802</sup> die sowohl den Ruf Gottes und seine Einladung zur Kommunikation hört als auch den Menschen in seinen Bedürfnissen, Anliegen und Nöten vernimmt. Eine solche Theologie des Zuhörens könnte sich insbesondere für praktische Felder der Theologie, etwa die Seelsorge, als fruchtbarer Boden erweisen, um im Zuhören das Leid des Gegenübers zu ertragen wie auch es mitzutragen und selbst im Schweigen die göttliche Präsenz, Trost und Heilung zu finden.

Zuletzt sei noch auf ein immens wichtiges Feld hingewiesen, das in dieser Arbeit zweifelsohne zu kurz gekommen ist: die Ausgestaltung einer praktisch ausgerichteten theologischen Anthropologie durch die konkrete Entfaltung von Menschenbildern und deren Konsequenzen für die ethische und praktische Lebensführung. Der hier vorgeschlagene paradigmatische Blickwinkel könnte für die bisher gängige exegetische Ausarbeitung koranischer Begriffe neue Impulse liefern. Gleichwohl wird zu fragen sein, ob eine inhaltliche Spiegelung einer offenbarungstheologisch und systematisch begründeten theologischen Anthropologie, die den Menschen grundlegend

---

801 Vgl. für die christliche Theologie etwa Thomas Nisslmüller (2008): *Homo audiens*, der eine eindruckliche Ausarbeitung zum Hörakt mit 95 Hörmodi in Bezug auf die Predigt vorgelegt hat.

802 Vgl. Topkara (2018): *Umriss*, S. 284.

als Angesprochenen sowie als Mit-, Nach-, aber auch Freisprechenden konstituiert, eine Neuordnung und Fokussierung in der Debatte nach sich zieht und wie sie sich zu Begriffen wie *fiṭra*, *ḥalīfa* und *rūḥ* verhält.

Dieser Ausblick zeigt: Auf der Mosaikleinwand theologische Anthropologie ist einiges in Gange und noch vieles zu tun. Theologische Anthropologie ist kein fertiges Kunstwerk, sondern eine Lebensaufgabe und damit eine Aufgabe auf Lebenszeit. Jedes neue Mosaikstück führt zum nächsten, sodass kaum je ein abgeschlossenes Bild mit scharfen Kanten entstehen wird, sondern die Ränder stets ausgefranst bleiben. Denn der Mensch ist weiterhin zeitlebens ein Suchender nach sich selbst.