

Rationalität und Weltverhältnis

Ähnlichkeiten von Islam und Protestantismus

Christiane Paulus

1. Einleitung

Erlösung und Rechtleitung, diese beiden Begriffe scheinen auf den ersten Blick den eigentlichen theologischen Unterschied zwischen Christentum und Islam zu markieren. Dieser Unterschied berührt unter anderem das Weltverhältnis der beiden Religionen, das Verhältnis von Diesseits und Jenseits bzw. das Gewicht der irdischen Welt. Interessanterweise ergeben sich gerade unter diesem Aspekt besondere Bezüge zwischen Islam und Protestantismus, die im Folgenden aufgezeigt werden.

Ganz bewusst ist hier der wittgensteinsche Begriff der Ähnlichkeiten für die folgende Beschreibung der Beziehung der beiden Glaubensrichtungen, der islamischen Religion und der christlich-evangelischen Konfession, gewählt worden,¹ um auf die Komplexität dieser Beziehung hinzuweisen. Komplexität erstreckt sich freilich auf alle Beziehungen zwischen Religionen, was konkrete Erfahrungen mit jeweils Andersgläubigen und neuere ethnologische und empirisch-religionswissenschaftliche, aber auch philologische Studien zu zeigen vermögen. Der bestehende Diskurs zum Thema Dialog der Religionen scheint sich aber nur langsam von den simplen Begriffen der klassischen Moderne lösen zu wollen, die im Grunde lediglich die Funktion haben, die Autopoiesis bzw. die Reproduktion der eigenen Anschauungen und Positionen zu unternehmen, ohne sich des enormen Komplexitätsgefälles zwischen Umwelt und System,

¹ Der ursprüngliche Titel des gehaltenen Referates lautete »Parallelen von Islam und Protestantismus«. Wittgenstein spricht von Familienähnlichkeiten, um die verschiedenen Wortbedeutungen in ihren jeweiligen Sprachwelten, meines Ermessens auch in kulturellen Kontexten, zu unterscheiden. Vgl. *Ludwig Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, in: *ders.*, Werkausgabe, Frankfurt 1984, Bd. 1, 225–580, hier 277f.

hier zwischen den bestehenden Beziehungen der Religionen und ihrer Abstraktion oder Verwaltung im Dialog, bewusst zu sein.² Die unangemessene Identität von Begriff und Gegenstand scheint bis heute die führende Erkenntnisoperation in den entsprechenden Wissenschaftsbereichen darzustellen.

Denn Gemeinsamkeiten – im Modell der Annahme eines gemeinsamen und konstitutiven Kerns (Ethik o.ä.) – lassen sich leicht kommunizieren und zum Schluss einer mehr oder weniger offiziellen Veranstaltung unterschreiben und abheften. Unterschiede hingegen werden gemeinhin als trennend angesehen, als Streitpunkte, da man keine Methoden kennt, die tief greifenden Differenzen angemessen zu problematisieren. Die Folge ist Ignoranz. Daher gehen derartige Dialogmodelle an der Wirklichkeit der Religionen und vor allem der Religiositäten vorbei und produzieren die entsprechenden Probleme von Missverstehen sowie Aggressionen. Dahingegen lassen sich mit den Ansätzen postmoderner Theorien und Philosophien die bestehenden Differenzen adäquater fassen, sogar positiv wenden im Sinne von Bereicherungen.³ Stellt man sich den komplexen Wirklichkeiten der eigenen und der anderen Religion und betrachtet sie als eine unordentliche Gemengelage von Prämissen und Paradigmen, so ergeben sich für die bestehenden Beziehungen Übereinstimmungen und mehr oder weniger tief greifende Differenzen sowie Ähnlichkeiten, Parallelen, Analogien u.a., und dies eben gerade nicht alternativ. Religionen und Konfessionen stehen in einem verflochtenen, komplexen Beziehungsgefüge zueinander, dessen singuläre Beziehungen es zu beschreiben gilt. Sofern ein zentristisches oder hierarchisches Modell für die Ökumene – zunächst die innerchristliche Ökumene und im Anschluss daran der Dialog mit den anderen Religionen – aufgegeben wird, kommen in dem unordentlichen Modell überraschend neue Bezüge in den Blick wie die Affinitäten von Islam und reformatorischem Christentum.

² Zum Begriff der Autopoiesis, dem Luhmann für die Soziologie Bedeutung gegeben hat, vgl. *Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1987, 60ff.

³ Vgl. in diesem Zusammenhang die aus einem empirischen Sachverhalt resultierende Kritik an religionstheologischen Dialogmodellen mit dem Aufweis postmoderner Philosophie für die Klärung der Beziehung zwischen Religionen: *Christiane Paulus, Interreligiöse Praxis postmodern. Eine Untersuchung muslimisch-christlicher Ehen in der BRD*, Frankfurt 1999, 245ff. und 260ff. Zur Postmoderne selbst s.u. Anm. 55.

Ähnlichkeiten, die sich hier auf den ersten Blick oder durch eine erste, unreflektierte Erfahrung wahrnehmen lassen, kristallisieren sich gerade im Kontrast zu katholischen Glaubensauffassungen: ein positives Verhältnis zur Welt aufgrund von Ehe und Familie, Naturfreude und Arbeit, ein direkter Bezug des Gläubigen zu Gott, das Heil ohne Mittlerfunktion einer heiligen Institution, zentrale Stellung des Wortes Gottes bzw. der Schrift, auch hier keine Mittlerfunktion, sondern das Recht des Einzelnen zur Auslegung; keine Bilder und Figuren, Kritik an Mythen wie der Eucharistie. Alles in allem scheint es eine mehr rationale Wirklichkeitsauffassung zu sein, die Protestantismus und Islam näher aneinander rücken lässt.

Die Wahrnehmung dieser Affinitäten gestaltet sich unterschiedlich. Während im Zeitalter der Moderne die Auseinandersetzung mit dem Westen in den arabischen Länder durch Kolonialismus, Industrialisierung und Globalisierung einen gewissen alltäglichen Charakter bekommen hat, ist auf der anderen Seite Arabien dem westlichen Blick fremd und exotisch geblieben. Im akademischen und wissenschaftlichen Bereich gibt es hier die Orientwissenschaften, hingegen wird in den arabischen Ländern kein Okzidentalismus, sondern es werden die Sprachen und Wissenschaften des Westens gelehrt. Auf der Basis dieses mehr alltäglichen Umgangs mit westlicher Kultur scheinen sich die Bezugspunkte von westlicher und muslimischer Kultur deutlicher herauszukristallisieren als im westlichen Kontext und sich der Reflexion eines aufgeschlossenen, muslimisch gebildeten Milieus aufzudrängen.

So werden fernerhin die genannten religiösen Affinitäten im muslimischen, hier ägyptischen, Kontext stärker thematisiert, im Westen schwerlich. Bestimmt spielt in diesem Zusammenhang überdies die jeweilige Geschichtsauffassung in Bezug auf das islamisch-arabische wissenschaftliche Erbe Europas mit hinein, das unterschiedlich rezipiert und eingeschätzt wird: Im muslimischen Kontext ist es *common sense*, dass die geistige und somit die allgemeine Entwicklung des abendländischen Westens durch den Islam initiiert und vorangetrieben wurde. Hingegen hat sich nach der herrschenden westlichen Auffassung im Anschluss an die »größte Katastrophe, von der das Christentum vor dem 20. Jahrhundert betroffen wurde«⁴, an die muslimischen Invasionen auf die Länder rund um das Mittelmeer, die Vernunft von sich aus Bahn gebrochen und Entwicklung in

⁴ Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen ¹⁶1981, 156 f.

Wissenschaft, Technik und Kunst ermöglicht. Der Sachverhalt deutet auf unterschiedliche Interessen und Ideologien auf beiden Seiten.

2. Luther und der Islam

2.1. Im westlichen Diskurs

Die zentralen reformatorischen Glaubensgrundsätze sind natürlich an Martin Luther gebunden, und so fragt man sich im Orient, wie Luther selbst durch den Islam beeinflusst sein könnte. In der europäischen Theologie und Kirchengeschichte ist das Verhältnis Luthers zum Islam fast kein Thema, hingegen wird es eingehend in der Islamwissenschaft thematisiert.⁵ Es ist bekannt, dass zur Zeit der Reformation Deutschland von den osmanischen Türken bedroht wurde, sie standen 1529 vor Wien. Die Jahrzehnte der Reformationsbewegung waren von der Angst geprägt, von den Muslimen erobert zu werden. Wie andere Literaten verfasste auch Luther Schriften gegen die Aggressoren: 1528 hatte er »Vom Krieg wider die Türken« geschrieben, 1529 folgte die »Heerpredigt wider die Türken«, um zum Kampf in Gebet und Gefecht zu motivieren. Beide Schriften sind situationsbedingt zu sehen⁶ und auch nur auf dem Hintergrund der Zwei-Reiche-Lehre zu verstehen, die durch die theologische Deutung der Türken als Strafe oder Zuchtrute Gottes für das durch das Papsttum verdorbene Christentum eine besondere Spannung erhält. In diesem Zusammenhang sieht Luther die Türken als endzeitliche Macht, um ein läuterndes Ringen der Christenheit im Endkampf hervorzurufen. Dennoch hält er »den Mahmet nicht für den Antichristen. Er macht es zu grob und hat einen kindlichen schwarzen Teufel, der weder Glauben noch Vernunft betrügen kann. Und er ist wie ein Heide, der von außen die Christenheit verfolgt, wie die Römer und andere Heiden getan haben. [...] Aber der Papst bei uns ist der richtige Antichrist, der hat den hohen, subtilen, schönen, gleis-

⁵ Das Thema ist eingehend dargestellt bei *Ludwig Hagemann*, Martin Luther und der Islam, Altenberge 1998 sowie bei *Hartmut Bobzin*, Der Koran im Zeitalter der Reformation, Beirut/Stuttgart 1995.

⁶ *Ludwig Hagemann*, Martin Luther und der Islam (s. Anm. 5), 9f.

senden Teufel, der sitzt inwendig in der Christenheit.«⁷ »Aber wie der Papst der Antichrist, so ist der Türke der leibhaftige Teufel.«⁸

Zentral ist Luthers Instrumentalisierung der Türken gegen Rom, seinen eigentlichen Feind. In seinem Bezug zum Islam geht es ihm schon um so etwas wie Aufklärung: Er versucht, in Kontinuität zum Mittelalter, den Islam als falsche, schändliche Religion zu erweisen, als Häresie, obschon er auch von den Muslimen beeindruckt ist, denn man könne bei ihnen »nach dem äußerlichen Wandel ein tapfer Streuge und ehrbares Wesen«⁹ wahrnehmen. Doch dies bleibt letztlich auch nur Werkgerechtigkeit neben den anderen grob-polemischen Verurteilungen, in denen er den Islam nach seinen reformatorischen Glaubensüberzeugungen beurteilt, die bei ihm gerade nicht obige Affinitäten widerspiegeln, sondern die tief greifenden inhaltlichen, theologischen Unterschiede der Christologie bzw. die in Bezug auf die *theologia crucis*. Das instrumentelle Erkenntnisinteresse in Bezug auf die andere Religion erlaubt auch nur dichotomische Kategorien, mit denen Identitäten festgesetzt, das heißt eingeschlossen oder ausgeschlossen werden. Freilich vermag Luther daher die uns heute notwendig erscheinenden Differenzierungen nicht vorzunehmen, wenn er schreibt: »denn Mohamed mit seiner Lehre von den eignen Werken und sonderlich vom Schwert, das ist das Hauptstück des türkischen Glaubens«¹⁰. Diese bedeutet ihm nur eine falsche Vermischung von geistigem und weltlichem Regiment, wie sie auch der römische Katholizismus praktiziert.

Trotzdem oder unter Umständen gerade deswegen hat Luther seinem Freund Bibliander geholfen, den Koran in Basel 1543 herauszugeben. Der Publikation ging eine lange Diskussion der Stadtväter voraus, die die Gefahr der Verführung der Schrift als zu hoch einschätzten. Erst nachdem Luther ein Vorwort dazu geschrieben hatte, das seiner ein Jahr zuvor publizierten Widerlegung des Korans¹¹ entsprach, wurde der Druck genehmigt. Luthers instrumentel-

⁷ *Martin Luther*, Werke, Weimarer Ausgabe (in der Folge zit. als WA), Bd. 53, Weimar 1883, 394,31–395,5.

⁸ WA 30/2, 126,1–2.

⁹ Heerpredigt wider die Türken, WA 30/2, 160–197, hier 190,1.

¹⁰ *Martin Luther*, Vom Kriege wider die Türken, WA 30/2, 122,24. Diese Anschauung hat bis heute vor allem in Bezug auf den so genannten Islamismus leider ihre Aktualität behalten.

¹¹ Hagemann fragt, warum Luther als Vorlage für die Widerlegung die Schrift des Ricoldus de Monte Crucis verwendete und nicht die des Nikolaus von Kues, die doch Verständigungsbrücken oder Hinführungen

les Interesse am Islam galt hier neben der Bekämpfung des Papst- und Judentums auch der Auseinandersetzung mit den innerreformato- rischen Gegnern, den Täufern und Antitrinitariern. Er war über- zeugt, dass nur die genaue Kenntnis ihrer Schriften ihre Bekämpfung ermöglichte.¹² So führte er die Kämpfe auf intellektueller Ebene, im Grunde ein modernes Phänomen. Den Beginn eines sich ausdiffe- renzierenden Blicks auf den Islam bei Luther und anderen For- schern seiner Zeit wertet Bobzin als den Auftakt zur späteren Bil- dung der Islamkunde. Inwieweit sich daraus aber die Begründung einer modernen multikulturellen Gesellschaft, die auf persönlicher Religionsfreiheit beruht, ableiten lässt, bleibt meines Ermessens fraglich.¹³

Gerade deswegen bleibt der Begriff der Vernunft, der insbeson- dere im muslimischen Diskurs bzw. in ihrem Blick auf die europäi- sche Geschichte und die Reformation eine zentrale Rolle spielt, bei Luther ambivalent und spannungsreich. Die Vernünftigkeit des Is- lam war schon seit dem hohen Mittelalter Thema christlicher Ause- nandersetzungen gewesen; Roger Bacon hatte gerade deswegen dem Islam die Wahrheit seiner Offenbarung bestritten. Auch Luther lehnte den Islam unter anderem gerade wegen seiner Vernünftigkeit ab, er bezeichnete den Koran als Lügen, die der Vernunft gut gefie- len.¹⁴ Obschon die reformatorische Bewegung im Grunde auf ver- nünftig rationalen, intellektuellen Einsichten und Kritiken basierte, wie sie auch in den angesprochenen Affinitäten zum Ausdruck kommen, hatte die Auseinandersetzung Luthers mit Gegnern und Konkurrenten nicht diese Qualität. Sie war allein von Polemik be- herrscht, die nicht die Funktion der Erkenntnisgewinnung hatte, sondern die der Schwächung des Gegners.¹⁵ Sicher bedeutet dies

zum Islam biete. Luthers Anschauungen waren schon vollständig fest- gefahren. Vgl. *Ludwig Hagemann*, Martin Luther und der Islam (s. Anm. 5), 31f.

¹² *Hartmut Bobzin*, Der Koran im Zeitalter der Reformation (s. Anm. 5), 154f. Auch auf der Seite der katholischen Wissenschaftler (Postel, Widmannstetter) wurde der Koran gegen das reformatorische Lager in- strumentalisiert.

¹³ Vgl. *Edmund Weber*, Die Bedeutung der Theologie Martin Luthers für die Begründung einer multireligiösen Gesellschaft, in: *Journal für Reli- gionskultur* 1 (1997), www.uni-frankfurt.de/irenik/rekultur01.htm.

¹⁴ *Hartmut Bobzin*, Der Koran im Zeitalter der Reformation (s. Anm. 5), 90 und 95.

¹⁵ Schon in den ersten Jahrhunderten der muslimischen Eroberungen und militärischen Auseinandersetzungen wurden polemische Schriften mit

auch automatisch eine Stabilisierung nach innen, ohnehin bei einer ständigen Wiederholung der Polemiken. Indes lässt sich auch hier wieder einmal feststellen, dass das christliche Dogma von Tod und Auferstehung Christi, in seiner orthodoxen, katholischen oder evangelischen Variation, mit der Vernunft bzw. mit dem im Laufe der Geschichte sich ausdifferenzierenden Bedürfnis nach Wissen und Bildung in einem problematischen Verhältnis stand und steht. Das Verhältnis von Vernunft und Glauben bzw. Vernunft und Offenbarung ist bis heute ein spannendes Thema und ein ungelöstes Problem aber nur abendländischer Theologie, entsprechend ist das Phänomen der Säkularisierung eines des christlichen Westens.¹⁶ In Kontrast dazu hat sich das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung weder in der orthodoxen Theologie noch im Islam als ein zentrales Problem gestellt, freilich aus ganz entgegengesetzten Gründen: Während für die Muslime die Vereinbarkeit beider auf der Hand lag, der spekulativ-philosophische Diskurs hier allein die Grenzen menschlicher Erkenntnis Gottes thematisierte,¹⁷ war für die Orthodoxie die völlige Unvereinbarkeit der Offenbarung mit Weltlichem selbstverständlich. Dies scheint einer der Gründe dafür zu sein, dass das abendländische Christentum anders auf den Islam reagierte als die Orthodoxie: Während sich erstes mit islamischem Gedankengut auseinander setzte, drang der Islam nicht in das orthodoxe Dogma ein, es blieb sozusagen von äußerlichen Diskursen unangetastet.

2.2. Luther im muslimischen Diskurs

Die Polemik Luthers wird in Ägypten unterschiedlich rezipiert und interpretiert, was als beispielhaft für den muslimischen Diskurs insgesamt gesehen werden kann. Distanz und Ablehnung sind ganz normale Reaktionen. So ist die Polemik für die Muslime, deren Verhältnis zu den ansässigen Christen von Tabuisierung religiöser Inhalte sowie von Respekt geprägt ist, äußerst befremdlich und beleidigend.¹⁸ Auf der anderen Seite gibt es Versuche, die Polemiken zu-

dem Ziel der militärischen Schwächung des Gegners eingesetzt. Ich werde unten noch darauf eingehen.

¹⁶ Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt 1973.

¹⁷ Vgl. *As-Sayyid Muḥammad aš-Šāhid*, al-ḥiṭāb al-falsafī al-mu‘āšir, Kairo, 2000.

¹⁸ Christiane Paulus, *Zusammenleben von Christen und Muslimen in Ägypten. Eine empirische Untersuchung und Interpretation*, in: *Hans-Martin Barth/Christoph Elsas* (Hg.), *Religiöse Minderheiten. Potentiale*

rückzustellen und sich auf die theologischen bzw. dogmatischen Ähnlichkeiten zu konzentrieren; auf diese Weise wird Luther in der Rezeption auch stilisiert und idealisiert.

2.2.1. Positionen von Ḥussain Muʿnis, Muḥammad Ḥalīfa Ḥassan und As-Sayyid Muḥammad aš-Šāhid

Ḥussain Muʿnis zeichnet als Historiker die Linien der Reformation nach und beschreibt Luther als einen vorbildhaften Helden der Geschichte, der die europäische Geschichte vorangebracht hat. Allein im Bauernkrieg habe Luther versagt; hätte er politisch auf der Seite der Bauern gestanden, hätte das mittelalterliche feudale System in Europa viel früher abgeschafft werden können.¹⁹

In seiner Religionsgeschichte charakterisiert Muḥammad Ḥalīfa Ḥassan die Reformation als einen innerkirchlichen Veränderungsprozess, der durch die dekadenten Zustände des römischen Klerus hervorgerufen worden sei. Theologie und Dogmatik seien für die materiellen Interessen instrumentalisiert worden, hier vor allem in Bezug auf Bußpraxis und Ablass, was Korruption und einen Niedergang der allgemeinen Moral nach sich gezogen habe.²⁰ Er geht auf die vorreformatorischen Ereignisse ein und thematisiert u.a. die Gruppe der Waldenser und auch die Franziskaner. Sie hätten früh begonnen, Reichtum und Luxus der katholischen Kirche zu kritisieren sowie den Umstand, die Gläubigen in Unwissenheit zu lassen. Die Waldenser seien die erste Gruppe gewesen, die aus der Kirche habe ausbrechen wollen. Der Humanismus habe nach vorn gedrängt, gepaart mit dem humanistisch-reformatorischen Prinzip des ›Zurück zu den Quellen‹. Die Kirche selbst habe die Bewegung nach Wissen bzw. die Wissenschaftler verfolgt, um ihre Position und materiellen Interessen zu sichern, die auf der Ausbeutung der Gläubigen basierte.²¹

Luther habe die Gunst der Stunde genutzt und die politische und religiöse Dimension bei der Reformation verbunden. Er habe sich die Unterstützung des deutschen Adels für die wirtschaftliche Unabhängigkeit und so für die politische und religiöse Freiheit von

für Konflikt und Frieden, Schenefeld 2004, 65–82. Die Kopten in Ägypten sehen Luther äußerst negativ.

¹⁹ *Ḥussain Muʿnis*, *Šuwar min al-buṭūlāt al-ʿarabīya wa-l-ʿağnabīya*, Kairo 2000, 223.

²⁰ *Muḥammad Ḥalīfa Ḥassan*, *Tarīḥ al-ʿadyān*, Kairo 1996, 228.

²¹ Ebd. 229f.

Rom erworben. In diesem Zusammenhang kommt Muḥammad Ḥalīfa auf die Zwei-Reiche-Lehre zu sprechen, die u.a. die Entsakralisierung der Wirklichkeit und eine funktionale Unterscheidung der Zuständigkeitsbereiche von weltlichen und kirchlichen Aufgaben, also von Positionen bzw. Ämtern nach sich zog. Die Arbeit stelle nach der reformatorischen Auffassung die Verbindung zwischen Glauben und Leben dar, der zölibatäre Klerus sei überflüssig geworden. Das natürliche Leben sei nun als gut und richtig angesehen worden. Nach einem kurzen Verweis auf Zwingli und Calvin und einer schnellen Kritik des amerikanischen Pragmatismus fasst er zum Schluss noch einmal die protestantischen Korrekturen zusammen:

1. Die Heilige Schrift ist die einzige Macht, Richter und Maß für die Funktion des Priesters und der Gemeinde, es dürfen keine Aussagen für die Gemeinde gemacht und Riten angeordnet werden, die nicht wörtlich und inhaltlich mit der Schrift übereinstimmen. Daher heiße diese Kirche auch evangelische Kirche, weil alle sich nach dem Wort des Evangeliums ausrichten.
2. Jeder hat das gleiche Recht zum Verstehen und Auslegen der Schrift, der Klerus hat kein besonderes Recht.
3. Jede Gemeinde hat ihren eigenen Vorsitz. Die Kirche hat nicht die Funktion zu mahnen und zu führen, sondern zur religiösen Pflichterfüllung anzuleiten.
4. Ablehnung der Eucharistie, stattdessen Erinnerungsmahl an die Taten Jesu und sein Opfer.
5. Ablehnung des Rechts der Kirche zur Vergebung der Sünden, die an die Werke des Menschen gebunden sind, stattdessen Vergebung und Gnade Gottes bei Buße und Reue des Sünders.
6. Ablehnung des Zölibats bzw. des Mönchtums, da es für beides keine Begründung in der Bibel gibt. Die Heirat ist keine schlechte, sondern eine normale, natürliche Angelegenheit, so hat die Reformation dem Klerus die Erlaubnis zur Heirat gegeben. Das Verbot war eine Erfindung.
7. Das Verbot, Bilder und Statuen zu verehren.²²

Daraus lässt sich nach Muḥammad Ḥalīfa eine Übereinstimmung mit der islamischen Sicht erkennen. Die reformatorische Sicht neige zu der islamischen Kritik am Christentum, die auch der Koran und schon andere islamische Stimmen hervorgebracht hätten. Die protestantische Antwort sei eine auf die innerchristlichen Bedürfnisse gewesen, und die »vollständige Übereinkunft einiger Punkte der

²² Ebd. 235f.

Reformation mit der islamischen Sicht« lasse die Frage aufwerfen, welche faktischen Einflussmöglichkeiten islamischer Art auf einige reformatorische Führer und insbesondere auf Martin Luther zu denken seien. Dieses Thema sei nicht jenseitig und ließe sich wissenschaftlich untersuchen. Es gebe einige westliche Studien, die den Bezug der protestantischen Führer zum Islam thematisiert hätten, bedauerlicherweise nennt Halifa hier keine Quellen. Es gebe aber noch keine ausgleichende Untersuchung von westlichen und islamischen Wissenschaftlern zu diesem Thema.²³

Die Darstellung der Reformation ist im Grunde sachlich richtig, allein die Ausführung des unmoralischen Verhaltens des römisch-katholischen Klerus nimmt einen verhältnismäßig breiten Raum ein. Sie basiert zum hauptsächlichsten Teil auf dem Werk des westlichen Religionswissenschaftlers H.-J. Schoeps, *The Religion of Mankind*, aus dem Jahre 1966, also auf einem religionswissenschaftlichen Entwurf, der von der klassisch modernen Auffassung eines Fortschritts in der Geschichte ausgeht. Dieses theoretische Modell trifft sich mit einer islamischen Geschichtsauffassung, in der die Religionen im Islam kulminieren bzw. in der die islamische Religion den Endpunkt der anderen Religionen schon vorweggenommen hat. Dies entspricht dem Konzept von Muḥammad Ḥalīfas Religionsgeschichte.²⁴ Obwohl der Autor es nicht explizit äußert, ließe sich Luther und die Reformation in diesen Zusammenhang einordnen: Sie steht dafür, dass sich die islamische Wahrheit in der Geschichte weiter durchsetzen wird, sie steht, so könnte man sagen, ein Stück weit für eine Islamisierung des Christentums. Dies wird von dem Autor nun gerade nicht instrumentell polemisch, sondern sachlich akademisch vorgestellt.

Mit der Konzentration auf die Übereinstimmungen von Islam und reformatorischen Grundsätzen vermeidet auch er das Thema der Polemik Luthers gegen den Islam und den Propheten Muhammad, er vermeidet aber damit allgemein schwierige, strittige Punkte bzw. tief greifende Differenzen, was letztlich zu einem sachlich nicht ganz angemessenen Bild führt, sondern zu einer Idealisierung oder gar Vereinnahmung Luthers.²⁵ Wichtig in diesem Zusammenhang

²³ Ebd. 236.

²⁴ Vgl. das Ende des Vorworts zu seiner Religionsgeschichte, ebd., insbesondere 14ff.

²⁵ Unter Umständen kennt er Luther nicht im Original. Ein Quellenstudium hätte den Autor zu differenzierenden Einsichten gelangen lassen müssen. Doch Quantität, Qualität und Systematizität des bibliographi-

ist die unsachliche Feststellung Ḥalīfas, die reformatorische Kritik spiegele die frühislamische Kritik am Christentum wider, der aber insbesondere die Themen Trinität und Christologie zentral sind. Trinität und Christologie, im Sinne der Heilsbedeutung Christi am Kreuz, die berühmte *theologia crucis*, bleiben bei Islam und reformatorischem Christentum indes völlig verschieden, wie von Luther richtig erkannt und ständig wiederholt wurde. Diese Dogmen sind bei Katholizismus und Protestantismus aber qualitativ nicht unterschieden, freilich bekommt die *theologia crucis* bei Luther nochmals einen besonderen Akzent.

Über Muḥammad Ḥalīfa hinaus behauptet der islamische Philosoph As-Sayyid Muḥammad aš-Šāhid, dass Luther mit Sicherheit vom Islam beeinflusst gewesen sei. Luther sei ein Beweis dafür, dass das islamische Denken in einer Phase der wissenschaftlichen Stagnation, in der die katholische Kirche versunken war und in der sie sich der Denker und Kritiker durch Exkommunikation entledigte, eine Wirkung in Europa hatte. Auf die Polemik Luthers gegen den Islam und vor allem gegen den Propheten Muhammad weist der Autor hin und bezeichnet sie als hart und grausam. Inhaltlich geht er aber nicht darauf ein, zitiert indes wie Muḥammad Ḥalīfa die reformatorischen Glaubensgrundsätze als verwandt mit dem Islam. Auch seine Darstellung der reformatorischen Grundsätze ist von Idealisierung bzw. Stilisierung geprägt; er betont den Aspekt der Vernunft und der Natur so stark, dass ein westlicher Leser unmittelbar die natürliche Theologie assoziiert. Ferner unterstellt er Luther, er habe die trinitarischen Formeln im Gottesdienst verboten, was ohne Frage völlig falsch ist.²⁶ Die Tendenz dieser Arbeit indes liegt offen zutage, sie entspricht dem schon zu Beginn genannten *common sense* der arabisch-islamischen Geschichtsauffassung, nach der die islamische Vernunft auch in Europa Entwicklung und Fortschritt vorgebracht hat.

Es scheint typisch für islamische Wissenschaftler kulturwissenschaftlicher Disziplinen, die sich mit dem Westen beschäftigen, dass sie ihre Studien auf westliche Quellen stützen. Dieser Umstand resul-

schen Materials in Ägypten ist mit dem europäischen und vor allem mit dem deutschen Standard nicht zu vergleichen.

²⁶ *As-Sayyid Muḥammad aš-Šāhid*, al-ḥiṭāb al-falsafī al-mu‘āšir (s. Anm. 17), 203f., hier 204. Für die lutherischen Reformatoren gehörte ja doch die Gruppe der Antitrinitarier, wie Michael Servet aus Südfrankreich, zu den zu Bekämpfenden. Vgl. *Karl Heussi*, Kompendium der Kirchengeschichte (s. Anm. 4), 330.

tiert aus der so genannten Unterentwicklung, der Bereich der Bildung und Wissenschaft ist in den arabischen Ländern längst nicht so weit ausgebaut und ausdifferenziert wie in den westlichen Ländern.²⁷ Islamische Wissenschaftler wissen, dass daher ihre Forschungsergebnisse international nur eine bestimmte Relevanz oder Reichweite haben, so sind sie auf westliche Quellen und Informationen, aber auch auf Bestätigungen angewiesen. Die negative Folge auf der anderen Seite, die sicher mit der politischen Zensur, aber auch mit der bibliographischen Lage zu tun hat, ist der innerislamische wissenschaftliche Diskurs, dessen Niveau zu wünschen übrig lässt.²⁸

2.2.2. Die Reformation geht auf islamischen Einfluss zurück – die Thesen 'Amīn al-Ḥūlī

Eine sehr gute Arbeit zu diesem Thema, die die Frage nach den genannten Affinitäten und den *de facto*-Einflüssen, also die Diskussion um das wissenschaftliche Erbe Europas mit dem Phänomen der Reformation zusammenbringt, ist die von 'Amīn al-Ḥūlī, *Ṣilat al-'Islām bi-İşlāḥ al-massihīya*. Diese Untersuchung wurde schon 1936 in Brüssel auf italienisch vorgetragen, die letzte arabische Neuauflage in Kairo ist aus dem Jahre 1993. Der Autor beruft sich auch zu einem großen Teil auf Arbeiten westlicher, v.a. französischer Historiker. Bedauerlicherweise ist diese Arbeit weder von Ḥussain Mu'nis noch von Muḥammad Ḥalīfa Ḥassan noch von as-Sayyid Muḥammad aš-Šāhid rezipiert worden.

'Amīn al-Ḥūlī versucht, historisch einen plausiblen Weg der »Verbindungen«, Berührungspunkte oder Begegnungen des Westens und des Ostens nachzuzeichnen. Hierbei unterscheidet er materielle Verbindungen oder Transmissionen, »al-ittiṣāl al-mādī«, und geistig-inhaltliche, »al-ittiṣāl al-m'anawī«, ferner fragt er nach den Wegen und Trägern der Vermittlung, »ātār ḍalik al-ittiṣāl«. Nachweisen möchte er in seiner Untersuchung, dass der islamische Einfluss auf das europäische Geistesleben, heute würden wir sagen: auf die europäischen Diskurse, ein konstitutives Moment für das Entstehen des

²⁷ Vgl. *Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen* (Hg.), Arabischer Bericht über die menschliche Entwicklung 2003, Berlin 2003.

²⁸ Es gibt zum Beispiel auch kaum Fachzeitschriften, ein notwendiges Desiderat. Weitere Gründe für den Mangel im innerislamischen Diskurs hier anzuführen, ginge an dieser Stelle zu weit, denn es erforderte die Beschreibung und Analyse des wissenschaftlichen Bildungsbereiches, die sich als äußerst komplexe Problematik stellt.

reformatorischen Gedankengutes und so der Reformation selbst darstellt.

Zunächst beschreibt er im Rahmen der materiellen Bezüge die Situation der lang währenden kriegerischen Auseinandersetzungen im Mittelalter zur Verbreitung des Islam, »al-futūḥāt«²⁹. Er weist nach, dass diese Auseinandersetzungen bis in die Mitte des 10. Jahrhunderts andauerten, ohne Karl Martell zu erwähnen, der die Muslime in Tours, also in der Mitte Frankreichs, 732 zurückgeschlagen hatte. Vor allem in den Gebieten Südfrankreichs und Oberitaliens gab es laut al-Ḥūlī über längere Perioden immer wieder Gefechte, ein Teil der Armee sei in den Alpentälern geblieben. Nach Auffassung einiger westlicher Historiker habe eine von den organisierten Eroberungen abgespaltene Gruppe muslimischer Banditen die Passierwege zwischen Frankreich und Italien kontrolliert, mit der Zeit hätten sie dort Verträge und offizielle Passiergenehmigungen etabliert. Diese Gruppe von Muslimen sei dort im Laufe der Zeit einheimisch geworden,³⁰ eben gerade in dem Gebiet Südfrankreichs und Norditaliens, welches als Zentrum der frühreformatorischen Bewegungen bezeichnet werden kann.³¹

Allgemein charakterisiert er die Kriegssituation neben dem Handel als eine der Möglichkeiten des Kontakts und Austausches. Zuerst waren die Muslime bei den Europäern, später, während der Kreuzzüge, war es umgekehrt. Beide kannten den anderen »in seinem Haus«. Konkrete Begegnungssituationen erkennt al-Ḥūlī in der Gefangennahme von Kriegsgefangenen, aus denen sich wiederum Personen für politisch-diplomatische Aufgaben ergaben, sowie in der häufigen Kriegspraxis, die jeweils anderen, also Fremdsöldner oder Gefangene, im eigenen Heer einzusetzen. Ferner führt er die frühe

²⁹ Die wörtliche Übersetzung lautet: Öffnungen. In der arabischen Sprache birgt diese Bezeichnung freilich ganz andere Konnotationen als im Deutschen oder in anderen europäischen Sprachen, nämlich die Öffnung der Länder für den Islam, damit für Wissen und Fortschritt.

³⁰ *ʿAmīn al-Ḥūlī*, *Ṣīlat al-Islām bi-Isḫāḥ al-massīḥīya*, Kairo 1993, 20f.

³¹ Waldenser, Lombarden und Katharer sind in diesen Gebieten bezeugt. Es legt sich nahe, dass die Waldenser, zuerst als die Armen von Lyon bezeichnet, sich nach ihrer Vertreibung bzw. Flucht aus Lyon in den Tälern der Cottischen Alpen niedergelassen haben, die im Laufe der darauf folgenden einhundert Jahre mit dem Begriff »Waldensertäler« bezeichnet wurden. Vgl. *Valdo Vinay/Friedrich E. Vogt*, Art. Waldenser, in: *Religion für Geschichte und Gegenwart* (3. Auflage), Bd. 6 (1962), 1530–1534; *Euan K. Cameron*, Art. Waldenser, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35, 388–402.

Flugschriftenliteratur an, die erstmals auf muslimischer Seite religiöse Inhalte des Christentums thematisierte und denunzierte.³² Die Religion gehörte zum Kriegsalltag unmittelbar dazu. Die gegenseitigen Beziehungen waren trotz bzw. neben den Kriegen in Phasen des Waffenstillstandes oder des Friedens häufig auch sehr gut, Religion spielte dabei immer eine große Rolle. Eigene Diplomaten und Botschafter wurden auf beiden Seiten explizit aus theologisch gebildeten Kreisen ausgewählt.³³

Bei der Darstellung der »geistig-inhaltlichen Verbindungen beider Religionen« erklärt al-Ḥūlī, dass sich viele Europäer für das arabische Wissen und die arabische Sprache interessierten, wie zum Beispiel Friedrich II. von Hohenstaufen, sein Sohn Manfred sei sogar als Übersetzer tätig gewesen. Die Schriften der griechischen Philosophie hatten ihren Weg in die lateinische Welt über die arabischen Übersetzungen gefunden. Drei zentrale Themen eruiert al-Ḥūlī in Bezug auf die »Wissenstransmission« von Ost nach West:

1. Die Europäer erlernten die arabische Sprache, die Sprache des islamischen Wissens und der islamischen Religion.
2. Die philosophische Verbindung beider Kulturkreise stellt eine starke Verbindung dar, da die Philosophie eine große Nähe zum religiösen Leben aufweist.
3. Die Europäer erlernten insbesondere die religiösen islamischen Wissenschaften.³⁴

Durch die kriegerischen Auseinandersetzungen und Kontakte sowie durch Nachbarschaften vor allem in Spanien, Andalusien und Marokko sowie durch die Situation in Südfrankreich habe sich die arabische Sprache verbreitet, die gebildete Elite habe sich sehr dafür interessiert. Roger Bacon sah die Beherrschung des Arabischen als notwendig an, da man die Philosophie von den Arabern in deren Sprache übernommen habe. Thomas von Aquin habe er an diesem Punkt kritisiert, der die griechische Philosophie nur in lateinischer Übersetzung las.

³² *ʿAmīn al-Ḥūlī*, *Ṣilat al-Islām* (s. Anm. 30), 23; Naqfūr Fuqās II., Imperator von Byzanz, war im Krieg mit den Muslimen. Er schickte dem muslimischen Heer ein arabisches Gedicht, bestehend aus 54 Versen, und einer der Soldaten des islamischen Heeres antwortete mit einem Gedicht aus 75 Versen. Neben den politischen gab es hier auch religiöse Themen: die Fehler der christlichen Glaubensüberzeugungen, die Verwirrungen in Bezug auf ihre Bibeln/Evangelen usw.

³³ Ebd. 26f.

³⁴ Ebd. 39.

Al-Ĥūlī weist auch auf Raimundus Lullus hin, der ein Seminar zur Gründung der arabischen und hebräischen Sprache in Miramar gründete mit dem Ziel der Mission der Muslime und Juden.³⁵

In Bezug auf die philosophischen Berührungen führt der Autor an, dass zunächst Theologie und Metaphysik sich unter islamischer Führung befanden, das heißt die Grundlagen für diese Disziplinen seien von den westlichen Wissenschaftlern »aufgesogen« worden. Hier erwähnt er al-Kindi, al-Farābi, ḤIbn Sīna und ḤIbn Rušd sowie al-Ġazzālī neben anderen, deren Arbeiten übersetzt und rezipiert worden seien. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts sei zum Beispiel circa die Hälfte des Werkes von al-Ġazzālī in die lateinische Sprache übersetzt worden.³⁶

In den jeweiligen theoretischen Ansätzen ließen sich direkte Einflüsse wie folgt erkennen: Johannes Duns Scotus sei beeinflusst von ḤIbn Sīna und dessen Aristotelesrezeption, Entsprechendes gelte für Albertus Magnus und Meister Eckhardt. ḤIbn Rušd und al-Ġazzālī hatten eine große Wirkung auf Thomas von Aquin. Von hier ergebe sich der Bezug zur mystischen Bewegung, die einen großen Einfluss auf das religiöse und geistige Leben in Europa hatte.³⁷

Wie die Aneignung der arabischen Sprache sollte auch die des speziellen islamischen Wissens freilich die Funktion haben, Muslime zu missionieren. Auch auf diese Weise sei der Islam in Europa präsent gemacht worden: Mitte des 12. Jahrhunderts wurde der Koran übersetzt. Petrus Venerabilis zum Beispiel habe 1141 Spanien besucht, um dort zu lehren und über Judentum und Islam zu forschen.³⁸

Al-Ĥūlī sieht in Deutschland einen besonderen Einfluss des arabisch-islamischen Denkens, der Sprache und Kultur. Er macht dies unter anderem an Friedrich II. fest, der aufgrund seiner arabischen Einflüsse auf seine Person als sehr merkwürdig angesehen wurde. Der »getaufte Sultan« bevorzugte einen arabischen Lebensstil, auch in Deutschland.³⁹ Besonders das bayrische Königshaus habe große

³⁵ Ebd. 41f.

³⁶ Ebd. 43f.

³⁷ Ebd. 44f.

³⁸ Ebd. 47f.

³⁹ »Friedrich II., »stupor mundi« [...] in Sizilien unter bunten Einflüssen aufgewachsen, bot der Welt in der Tat Stupendes (auf seinen Zügen begleiteten ihn Leoparden und ein Harem mit jungen Orientalinnen und schwarzen Eunuchen) und gemahnt weltanschaulich und politisch bereits an die Renaissance.« (*Karl Heussi*, Kompendium der Kirchengeschichte [s. Anm. 4], 212f.) Es scheint meines Ermessens hier einen Be-

Sympathien für das neue, durch den islamischen Einfluss hervorge-rufene Denken gehabt. Im 14. Jahrhundert habe Ludwig von Bayern den Kritikern der Kirche Schutz geboten, insbesondere den Franziskanern und William von Ockham, dessen Nominalismus von der Philosophie 'Ibn Rušds inspiriert ist.⁴⁰

Als allgemeine Auswirkungen des islamischen Einflusses auf Europa im Mittelalter sieht al-Ḥūlī die Kritik intellektueller Gruppen und Personen an der Macht der Kirche und ihrer Kontrolle des gemeinen Lebens. Dies sei ein Grund für die spätere Reformation gewesen, neben anderen sozialen und politischen Gründen. An diesem Punkt fragt der Autor, warum es in der Ostkirche diese Entwicklung nicht gegeben hat. Er meint, die Macht der Kirche sei durch die frühe politische Herrschaft des Islam im Vergleich mit dem Westen nicht so groß gewesen, es habe mehr Möglichkeiten zur Meinungsäußerung gegeben, so dass die Kirche leichter kritisiert werden konnte.⁴¹

Darüber hinaus ließe sich sagen, dass die Situation der *ḍimma* (vom Staat garantierte Protektion) schon sehr früh in den östlichen Ländern des Mittelmeerraums für die orthodoxen und koptischen Christen zwei deutlich voneinander getrennte Lebensbereiche geschaffen hatte. In diesen gab es keine Begegnungen bzw. keine religiöse Kommunikation, wie sie oben beschrieben wurden im Rahmen der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Muslimen und den abendländischen Christen. Vermutlich ergab sich von hier, religionssoziologisch gesehen, eine besondere Wirkung auf die Dogmen der Orthodoxie, denen die Leidens- und Todesproblematik zentral ist.

Als das Mittel zur Reduktion der Macht der Kirche bezeichnet al-Ḥūlī die »Befreiung des Denkens« von kirchlicher Vorherrschaft. Er spricht von einem Wissensdurst der europäischen Intellektuellen dieser Zeit, die die Kontakte mit Muslimen gesucht hätten. Daraus

zug zu geben zwischen beiden Momenten, zwischen der arabophilen Haltung Friedrichs und seiner Weltoffenheit, seinem Streben nach Unabhängigkeit von Rom und auch seinem Einsatz für die häretischen Lombarden, dem zweiten großen Zweig der Waldenser, die mit den einheimisch gewordenen Muslimen in den Cottischen Alpen im Grenzgebiet zwischen Südfrankreich und Norditalien eine lokale Gemeinsamkeit aufweisen. Vgl. auch 'Amīn al-Ḥūlī, *Ṣīlat al-Islām* (s. Anm 30), 58.

⁴⁰ Ebd. 52f.

⁴¹ Ebd. 56.

ging die philosophische Bewegung des Mittelalters hervor. Philosophie gebe dem Denken Stärke, das zeige sich bei den Franziskanern, den Kritikern der Kirche, die 'Ibn Rušd studiert hatten. Das freie Denken, das durch islamische Einflüsse hervorgerufen worden sei, äußerte sich in den Reformbestrebungen.⁴²

Im letzten Kapitel der Arbeit fasst al-Ḥūlī das Gesagte unter den genannten Affinitäten von Islam und reformatorischen Grundsätzen noch einmal zusammen, um zu zeigen, dass und wie die Transmission islamischen Wissens nach Europa im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit auch zur Reformation führte:

Zurückweisung der Macht der Kirche und der Bedeutung des Papstes und des Klerus: Neben den vorreformatorischen Bewegungen in Südfrankreich führt er an, dass Luther selbst von der Philosophie Ockhams beeinflusst war, was ihn zu einer äußerst kirchenkritischen Haltung führte. Neben dieser nahen philosophischen Verbindung erwähnt er auch das Kalifat der ersten vier (rechtgeleiteten) Kalifen, das Cordobaer Philosophen als die beste Regierungsform bezeichneten, da es uneigennützig sei und keine, vor allem religiöse Macht über den Einzelnen ausübe. Auf diesem Hintergrund kritisierten sie den katholischen Klerus, dessen eigenen Profit, legitimiert aus der theologischen Mittlerfunktion, sie als schlimme Sünde bzw. Ungerechtigkeit charakterisierten. Der islamische Gedanke, dass der Einzelne keine religiöse Macht haben kann, sei auf den Zungen von Muslimen nach Europa eingewandert, wie er sich bildhaft ausdrückt.⁴³

Das Heil bekommt der Mensch direkt von Gott, es gibt keine Vermittlung. In diesen Gedanken spielt nach al-Ḥūlī auch die Mystik mit hinein, die von Verbindungen mit dem islamischen Sufismus zeugt. Einen sehr deutlichen Einfluss gibt es von al-Ġazzālī auf Meister Eckardt; beide sprechen von einer direkten Vereinigung zwischen der menschlichen Seele mit dem Funken Gottes.⁴⁴ Auch in Bezug auf das Verhältnis von Glauben und Werken gebe es einen Bezug zum islamischen Denken: Ein gutes Werk könne nur einem richtigen Glauben entspringen.

Das Wort Gottes ist die einzige Autorität. Der alleinige Bezug auf die Schrift verwirft die Konzilien, die Väter und Traditionen.

⁴² Ebd. 57f.

⁴³ Ebd. 64. Es gibt an dieser Stelle leider keinen Verweis auf bestimmte Philosophen oder Werke.

⁴⁴ Ebd. 65f.

Inspiziert von einem Geist der Erneuerung, geht man zurück zu den Quellen. Alle Reformer, christliche und islamische, seien diesen Weg gegangen, bei bleibenden Unterschieden der Religionen. An diesem Punkt reiche es nicht aus, den fundamentalen Bezug auf die jeweilige Schrift allein als ein religiöses Phänomen aufzuzeigen, sondern die historisch-gesellschaftlichen Gründe und Faktoren müssten eruiert werden: Neben den Waldensern weist al-Ḥūlī auf ein frühes Phänomen von Fundamentalismus im islamischen Andalusien hin. ʿIbn Ḥāsim habe eine Glaubensreformation initiiert, gegen Traditionen und Rechtsschulen, im Einvernehmen mit der islamischen Regierung. Zwischen 1159 und 1199 galt der Vertrag Manṣūr ʿAbu-Yūsuf, in dem einige Disziplinen der Rechtsschulen abgelehnt wurden. Die Rechtsgelehrten wurden aufgefordert, nicht den vier Schulen zu folgen, sondern Fatwas direkt aus Koran und Sunna abzuleiten. Hermeneutisch bedeutete dies, den eigenen *ig̃tihād* (Anstrengung; Bemühung) aus den Folgerungen, die man aus Koran und Sunna zieht, sowie aus Mehrheitsmeinung und Abwiegen zu entwickeln.⁴⁵ Auch im Maghreb wurden die vier Rechtsschulen eine Zeit lang abgeschafft und es gab Bücherverbrennungen der Werke der Rechtsschulen. Insbesondere im und durch den andalusischen Kontext sei das christliche Denken sehr beeinflusst worden. Es habe sich dort in den christlichen Missionsschulen, die Islam und Judentum thematisierten, sowie in islamischen Universitäten, zu denen auch Christen und Juden Zugang hatten, eine gewisse Vertrautheit entwickelt. Die fundamentalistische Idee und die faktischen Kontakte haben nach al-Ḥūlī einen Bezug zum reformatorischen Gedanken des ausschließlichen Rückgangs auf das Evangelium.⁴⁶

Jeder hat das Recht zur Auslegung der Schrift. Dieser Anspruch stellt nach al-Ḥūlī eine späte Stufe der reformatorischen Bewegungen dar, er war zum Beispiel bei den Waldensern so explizit nicht vorhanden, obschon sie die Bibel in der Volkssprache lasen und zu verstehen suchten. Seines Ermessens resultiert die Frage nach der Interpretation der Texte aus der Entwicklung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. Dieses Thema habe im Mittelalter einen großen Raum eingenommen, in dem entsprechend der Einfluss islamischer Philosophie wahrzunehmen sei. Wichtig in diesem Zusammenhang sei die Arbeit von ʿIbn Ruṣd: *al-ḥikma wa-aš-šarīʿa min al-iṭīiṣāl*, die die Widersprüche zwischen Theologie und Philosophie

⁴⁵ Ebd. 68f.

⁴⁶ Ebd. 71.

überwinde und sich u.a. auf die Arbeit von Thomas von Aquin ausgewirkt habe. ^ʿIbn Rušd's Position war, dass niemandem das Recht auf Auslegung bestritten werden könne, sicher war dies in muslimischen Kreisen kein allgemeiner Konsens. Die Frage nach dem Recht der Auslegung, so al-Ḥūlī, hängt mit der nach der Quelle, nach der heiligen Schrift zusammen. Dies wiederum ist an die Zurückweisung der Macht der Kirche, ihrer Autorität und Mittlerfunktion, gebunden, die Interpretationskultur der Muslime kenne entsprechend keine solche Autorität.⁴⁷

Die physische Wirklichkeit der Eucharistie wurde bestritten durch den Glauben an die Realpräsenz Christi im Abendmahl als Glaubenswirklichkeit. Ganz deutlich sei hier der Einfluss philosophischen Denkens, vor allem Ockhams auf die Abendmahlslehre. Es gehe um die mittelalterliche Auseinandersetzung der wissenschaftlichen Prämissen bzw. um das Wirklichkeitsverständnis, die Debatte zwischen ^ʿIbn Rušd und al-Ġazzālī wurde in Europa rezipiert: Die Antwort Ġazzālīs auf ^ʿIbn Rušd, *tahāfut*, in der er ^ʿIbn Rušd's Auffassung einer harmonischen Beziehung zwischen Philosophie und Theologie widerspricht, war im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden.⁴⁸ Bezüglich der Eucharistie indes kann es nach al-Ḥūlī keine Erklärung geben, die die Philosophie befriedige.⁴⁹

Als letzten Gesichtspunkt führt der Autor das Thema Bilder und Figuren an, an dem sich eine starke Parallele zwischen Islam und protestantischen Auffassungen erkennen lasse. Er erwähnt den Bildersturm unter dem Kaiser Leo III. von Konstantinopel 726. Nur einige Jahre zuvor habe es in Ägypten eine islamische Bewegung zur Zerstörung von Statuen unter dem Kalifen al-ʿĀmawī Juzīd bin ʿAbd al-Malik gegeben. Sogar von einem jüdischen Rabbi sei Juzīd gebeten worden, Statuen und Bilder zu zerstören, da sie für die Christen einen Vorteil darstellten! Der eigentliche Anlass aber für diesen Bildersturm sei nicht bekannt. Zumindest gebe es aber eine klare historische Beziehung zwischen Juzīd und Leo III.⁵⁰

Es zeigt sich die Affinität der islamischen Dogmen, der islamischen Praxis und des islamischen Denkens, so resümiert der Autor, mit den Kontexten der christlichen Reform in Europa. Er wünscht

⁴⁷ Ebd. 72f.

⁴⁸ *Al-Ġazzālī*, *tahāfut al-falāsifa*, Kairo ⁷1972 und *ʿIbn Rušd*, *tahāfut at-tahāfut*, Kairo ³1968.

⁴⁹ *ʿAmīn al-Ḥūlī*, *Ṣilat al-Islām* (s. Anm 30), 75.

⁵⁰ Ebd. 76f.

sich, dass an diesem Thema auf beiden Seiten in Religionswissenschaft, Philosophie und Kunst weiter gearbeitet wird. Dies scheint bis heute ein wirkliches Forschungsdesiderat darzustellen.

In seinem Nachwort kommt al-Ḥūlī auf die Genese seiner Forschungsarbeit zu sprechen: Zum ersten Mal hatte Muḥammad ‘Abduh die Nähe von Islam und reformatorischem Christentum erwähnt und dies nur kurz in der siebten Auflage seines Werkes *Risālat at-tauḥīd*. Er habe gemeint, zwischen beiden gebe es viele Gemeinsamkeiten, bis auf die Anerkennung des Propheten Muhammad. Diese Aussage hat al-Ḥūlī zu der vorgestellten Forschung motiviert, für die er, wie es scheint, einige Jahre in Rom verbracht hat.⁵¹

3. Schlussfolgerungen

Zu einigen von al-Ḥūlī dargestellten historischen Sachverhalten dieser Arbeit ließe sich im Lichte heutiger Erkenntnisse manches sagen. In Bezug auf die gesamte Darbietung und auf die zentrale Aussage hingegen beinhaltet sie eine gewisse Plausibilität, die Argumentationen sind überwiegend einleuchtend und verständlich. Bedauerlicherweise, wie es scheint, ist die Wirkungsgeschichte dieser Arbeit bis heute äußerst gering, sowohl in Europa als auch in Ägypten.

Während die Ausführungen in Bezug auf den ägyptisch-muslimischen Kontext aber im Rahmen des *common sense* liegen, der Mangel der Aufarbeitung al-Ḥūlīs so eher, wie oben schon angedeutet, in formalen Umständen zu suchen ist, könnte für die westliche Seite ein inhaltliches Moment vermutet werden:

Denn wie al-Ḥūlī mit der Studie aufweist, konnte die mittelalterliche Rezeption der arabischen Sprache und des islamischen Wissens oder der Philosophie nicht rein instrumentell bleiben, obschon sie freilich von der Intention der christlichen Wissenschaftler getragen war, Muslime (und Juden) zu missionieren und sie in die Kirche einzugliedern. Ferner bediente man sich ja des philosophischen Denkens nur als Magd der Theologie, auch dieser Gedanke findet sich bereits in al-Ġazzālīs Arbeit *Tahāfut*. Dennoch haben laut al-Ḥūlī die durch das islamische Wissen angeregten philosophischen Diskurse manche christliche Dogmen auch qualitativ verändert, was letztlich zur Reformation führte.

⁵¹ Ebd. 79ff.

Die rein ideengeschichtliche westliche Sicht auf die Kirchen- und Dogmengeschichte wird ferner durch die Demonstration der fortwährenden kriegerischen Auseinandersetzungen beider Seiten kritisiert. Gerade diese kriegerische Situation bildete die Basis für kulturellen und religiösen Austausch. Hier präsentiert al-Hūli Material, das einmal darauf hinweist, dass verschiedene Schichten oder Milieus in den kulturellen und religiösen Austausch eingebunden waren: beginnend von einfachen Soldaten bis hin zu professionellen Wissenschaftlern und politisch Herrschenden. Auch Händler wären in diesem Zusammenhang zu nennen. Zum anderen lässt sich aus der lang anhaltenden Kriegssituation eine Art Alltäglichkeit des Austausches erkennen, ein Klima der Normalität, das zum Zusammenleben von Menschen und damit auch im Laufe der Zeit zur Inkulturation mitgebrachter Religiosität führt. In Bezug auf die Waldenser lässt sich in diesem Zusammenhang eine Hypothese formulieren: Valdes war ein wohlhabender Bürger, wahrscheinlich ein Händler, aus Lyon, der Stadt, die von Muslimen in den 20er Jahren des 8. Jahrhunderts erobert worden war und in der sie einige Jahre geblieben waren. Bleiben auf diesem Hintergrund die Überzeugungen der Waldenser, aber auch der anderen frühreformatorischen Gruppen Südfrankreichs und Norditaliens aus heutiger Sicht ein ideengeschichtlicher Zufall oder mag man das Aufkommen dieser Gruppen durch den Verbleib und die Inkulturation von Muslimen erklären, wie es zum Beispiel auch für das Gebiet der Cottischen Alpen der Fall ist, in denen Gruppen versprengter muslimischer Soldaten im 10. Jahrhundert einheimisch geworden waren?⁵²

Die Waldenser als eine der ersten gewichtigen vorreformatorischen Gruppen waren nun keine expliziten Theologen oder Wissenschaftler. Die griechische und islamische Philosophie hat im Gegensatz zu den Schulen in Spanien oder der Pariser Universität die Waldensertäler nicht erreicht, sondern hier, so ließe sich hypothetisch formulieren, könnte in einer Situation der *alltäglichen* Begegnung, des Austausches oder des Zusammenlebens von Einheimischen mit ehemals muslimischen Soldaten über einen längeren Zeitraum von einigen Generationen hinweg diese Bewegung entstanden sein bzw. konnten die Überzeugungen des Lyoner Kaufmanns auf fruchtbaren Boden fallen.

⁵² Sicher erfordert die Beantwortung auch dieser Frage eine genaue Untersuchung.

Auch die Situation in Spanien war jahrhundertlang von einem alltäglichen Umgang mit Andersgläubigen geprägt, in einfachen Schichten des Volkes, aber auch in akademischen Institutionen. Im Gegensatz zu den östlichen Mittelmeerländern war der Islam aber nicht allein vorherrschend, das heißt die westlichen Christen hatten nicht den Schutzbefohlenenstatus, der ihnen eben nur im Privaten, aber nicht in der Öffentlichkeit freie Religionsausübung garantierte.⁵³ Aus diesem Klima der alltäglichen kriegerischen Reibung und der Konkurrenz ist die produktive Begegnungssituation zu erklären. Letztlich bleibt nur die Frage, warum es kaum Rückfluss der Werke abendländischer Theologen und Wissenschaftler in die islamische Welt gegeben hat bzw. warum der Informations- und Wissensfluss nur einseitig war. Oder warum hat er sich erst in der modernen Zeit in säkularer, technischer Form eingestellt?⁵⁴ Diese Frage stellt sich al-Ḥūlī nicht, obschon sie meines Ermessens zu dem Thema direkt dazugehört.

Ferner wird ein anderer Gedanke von al-Ḥūlī ignoriert, und dies ist ihm mit den anderen ägyptischen Autoren gemeinsam: Mit der Idealisierung der Reformation bzw. Luthers sieht man ab von den verbleibenden tief greifenden theologischen Differenzen mit dem Islam. Auch wenn islamisches Gedankengut über die Wege, die al-Ḥūlī aufgezeigt hat, letztlich die Auffassungen Luthers mit beeinflusst haben könnte, so doch nicht vollständig. Luther ist kein latenter Muslim oder ähnliches. Es gibt mehr Unterschiede zwischen Islam und Protestantismus als nur die Anerkennung des Propheten, wie Muḥammad ‘Abduh ebenso idealisierend behauptet hatte. Bei der Darstellung der Affinitäten von Islam und reformatorischen Grundsätzen bleiben die theologischen Differenzen in Christologie und Trinität, aber auch in der lutherischen Auffassung der Rechtfertigung, die vom Existential der Sünde ausgeht, grundsätzlich relevant. Aus den genannten Affinitäten, Parallelen und Analogien sowie aus oberflächlicheren und grundlegenden Differenzen in den Prämissen

⁵³ Im Vergleich zum westkirchlichen Umgang mit Andersgläubigen im frühen und hohen Mittelalter ist die *ḍimmā* in der Tat humaner bzw. überlegener.

⁵⁴ Im Vorwort zu al-Ḥūlīs Arbeit geht der damalige Scheich der ‘Azhār, Muḥammad Muṣṭafa al-Marāḡa, kurz darauf ein, er sieht die Geschichte als wechselnde Phasen von gegenseitigen Einflüssen. Vgl. *‘Amin al-Ḥūlī, Ṣilat al-Islām* (s. Anm 30), 7f.

ergibt sich eine komplexe Gemengelage⁵⁵ der Beziehung zwischen Islam und Protestantismus, die zu erarbeiten eine dringliche Aufgabe wäre, insbesondere von der evangelischen Theologie. Dass sich gerade unter dem Stichwort Fundamentalismus oder auch Puritanismus protestantische und muslimische Phänomene treffen, scheint wiederum eine Affinität zum genannten Themenkomplex zu haben, die Gemeinsamkeiten und Differenzen spiegelt.⁵⁶

Für die beiden theologischen Topoi der Erlösung und Rechtleitung ist das Gesagte von Bedeutung, da das Thema meines Ermessens insbesondere das Weltverhältnis der jeweiligen Religion bzw. Konfession berührt. Während in der katholischen und auch orthodoxen Theologie und Religiosität des Einzelnen die weltverneinenden bzw. weltflüchtenden Elemente im Kontrast zum Islam sehr viel stärker ausgeprägt waren, hat sich durch den Einfluss islamischen Denkens, somit des islamischen Weltverhältnisses, protestantische Theologie und Religiosität hin zu einem positiveren Weltbezug verändert. Insgesamt beschreibt dieser Vorgang einen die Gesellschaft ausdifferenzierenden Bildungsprozess, der die Funktion hat, den einzelnen Gläubigen zu einer bestimmten Souveränität gegenüber seiner diesseitigen Alltagswirklichkeit zu verhelfen und zu einem Vermögen, diese zu genießen. Sicher bleibt der Aspekt des Genusses unter der Perspektive der protestantischen Ethik und der modernen Rationalität wiederum ambivalent. Auch bleibt die Frage nach den tieferen Gründen für die unzulängliche politische, wirtschaftliche und vor allem Bildungssituation der arabischen Länder: Wo ist das wissenschaftliche Denken der Muslime des Mittelalters heute geblieben?

⁵⁵ *Wolfgang Welsch*, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt 1996, vor allem 656ff. Zu dem Begriff der Ähnlichkeit vgl. 404f. Ferner *ders.*, Unsere postmoderne Moderne, Berlin ⁴1993.

⁵⁶ Weiterführende Studien an diesem Punkt sind u.a. die von *Werner Schifauer*, Die Migranten aus Subay, Türken in Deutschland. Eine Ethnographie, Stuttgart 1991. Diese empirisch genaue Arbeit verweist u.a. auf einen migrationstypischen Zusammenhang von Islamismus und Moderne. Ferner *ders.*, Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz, Frankfurt 1997. Die Studie von *Martin Riesebrodt*, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, Tübingen 1990, könnte unter der differenztheoretischen Perspektive ausgewertet werden. Vgl. ferner *Ivesa Lübben*, Die Muslimbrüder als erste Sozialbewegung Ägyptens, Vortrag beim Deutschen Akademischen Austauschdienst Kairo am 12. Mai 2003, in: <http://cairo.daad.de/vortragsreihe/>.