

als sehnsüchtiges Erstreben nach Einheit in Gestalt einer Vereinigung mit dem einen Gott beschrieben wird. Allerdings stellt sich im Hinblick auf die von HAAS fokussierte christliche Tradition die Frage, ob damit wirklich das zentrale Merkmal christlicher Mystik erfasst wird. Umfasst diese in ihren prägendsten Gestalten nicht ebenso ein radikales Differenzmoment, das in einer Einigungsmetaphorik, die unverkennbar neuplatonische Züge trägt, nur ungenügend zum Tragen kommt? Die mehrfach auftretende inklusive Rede von Mystik »in allen Kulturen und Religionen« (431; vgl. auch 310 oben, 492 unten), die sowohl Zen-Buddhistische Einheitserfahrungen als auch die gottlose Mystik Fritz Mauthners und Paul Valéry's umfasst, zeigt zudem, dass in HAAS's Mystikverständnis das anthropologische Moment das grundlegende ist. Der Vorteil eines solchen weitgefassten Mystikbegriffs bei gleichzeitiger Betonung der historischen und sprachlichen Bedingtheit von mystischen Artikulationen, ist nicht zu unterschätzen: Wie die Beiträge dieses Sammelbandes zeigen, lassen sich dadurch heterogene innerchristliche Traditionsstränge ebenso wie verschiedene (a-)religiöse Traditionen miteinander ins Gespräch bringen, ohne sie vorschnell auf den kleinsten gemeinsamen Nenner hin zu verkürzen. Das in verschiedenen Beiträgen auftauchende Weisheitsthema deutet jedoch darauf hin, dass HAAS der Vorstellung einer religionsübergreifenden *philosophia perennis* in Gestalt einer Suche nach Vereinigung mit dem alle Namen übersteigenden Göttlichen (und evtl. sogar einem »gemeinsamen Kern[.] mystischer Erfahrung«, 437) näher zu stehen scheint, als seine abgrenzenden Bemerkungen vermuten lassen. Diese diskussionsbedürftigen religionsphilosophischen Positionsbestimmungen verschwinden jedoch weitgehend hinter dem originell geführten interpretatorischen Gespräch mit den Texten und ihren Autoren und Kontexten. Die Mischung zwischen geduldiger philologischer Erschließung, umfassender Sichtung der Quellen und neuerer Sekundärliteratur sowie einfallsreichen Fragestellungen und Zugangsweisen lassen auch die Gesamtlektüre dieses umfangreichen Sammelbandes zu einer kurzweiligen Angelegenheit werden, die weiterzupfehlen ist.

Simon Peng-Keller / Fribourg

Küng, Hans

Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft
Piper / München 2004, 891 S.

Mit diesem fast 900 Seiten umfassenden Werk vollendet der katholische Theologe Hans KÜNG seine Trilogie über die drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam. Die Trilogie ist die Frucht einer jahrzehntelangen

Beschäftigung und der konkreten Begegnung mit den Weltreligionen, angespornt von dem Bestreben, einen Zusammenprall der Kulturen zu verhindern (19), die Menschen dialogfähig zu machen (23) und aktiv zum Frieden in der Welt beizutragen.

KÜNG beginnt seine Islamdarstellung mit einer kritischen Analyse der bestehenden »Feindbilder« (30-43) und »Idealbilder« (43-48) vom Islam und sucht demgegenüber im »Realbild« nach dem Wesen des Islam und seinen stets wandelbaren geschichtlichen Erscheinungsformen und Gestalten (49-55). In einem zweiten vorbereitenden Schritt gibt er einen knappen Abriss der politischen, religiösen und sozialen Geschichte des vorislamischen Arabiens und seines Umfeldes (56-62), arbeitet die jüdischen, christlichen und vor allem judenchristlichen Einflüsse in Arabien heraus (62-78) und verweist auf Abraham als den Stammvater der drei semitischen Religionen nahöstlichen Ursprungs, den Archetypen der prophetischen Religionen und des glaubenden Menschen vor Gott (78-91). Dabei übersieht er nicht das Konfliktpotential, das gerade in der gemeinsamen Bezugnahme liegt.

Im 2. Hauptteil nähert sich KÜNG dem Zentrum der islamischen Religion: dem Koran (92-112), dem islamischen Glaubensbekenntnis (113-169) und den »fünf Säulen« (170-187). Der Koran ist »Ursprung, Quelle und Unterscheidungsnorm alles Islamischen, allen islamischen Glaubens, Handelns und Lebens« (95), »ist Buch gewordenes Wort Gottes« (vgl. 100), »wenn auch nicht Selbstmitteilung Gottes« (124). Etwas vorschnell und zuwenig begründet erscheint an dieser Stelle bereits das theologische Urteil, Muhammad auch christlicherseits als echten Propheten und den Koran als Gotteswort (112) anzuerkennen. Eine Begründung dafür folgt eigentlich erst im folgenden Abschnitt über die »praktische Theozentrik des Islam« (113ff). Im Glauben, dem unbedingten vertrauenden Sich-Einlassen und Sich-Verlassen des ganzen Menschen auf den einen und einzigen Gott sieht KÜNG die grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Juden, Christen und Muslimen (vgl. 127). Als Glaubensreligionen besitzen diese darüber hinaus ein gemeinsames Grundethos, wie es im jüdisch-christlichen Dekalog (Ex 20,1-21) und islamischen Pflichtenkodex (Sure 17,22-38) enthalten ist (vgl. 131). Der Islam ist nach KÜNG von Haus aus keine »Gesetzesreligion«, sondern eine »Religion des Ethos« (195). Erst später habe sich ein »Gesetzesislam« entwickelt (vgl. 397). KÜNG stellt allerdings hier wie im gesamten Buch nicht die Frage, welche Konsequenzen die mehrheitliche Leugnung des historischen Kreuzestodes Jesu Christi und damit auch von dessen Heilsbedeutung für eine christliche Anerkennung des Korans und Muhammads haben müsste.

Die Beurteilung von Person und Wirken Muhammads aus christlicher Perspektive war immer schon eine heikle Angelegenheit: KÜNG versucht Muhammad gerecht zu werden, indem er seine Leistungen und Tugenden als Propheten herausstellt (bes. 159f), ohne seine problematischen Seiten als Staatsmann und Kriegsherr zu verschweigen (vgl. 145ff). Muhammad wurde durch die Umstände der Zeit nach KÜNG gleichsam in die politische Tätigkeit gezwungen und musste darin auch Gewalt anwenden, um selbst zu überleben (vgl. 164f). So habe der Islam im Gegensatz zum frühen Christentum »vom Ursprung her einen militanten gotteskämpferischen Charakter« (207), doch der Kampfbereitschaft stehe zugleich »eine unübersehbare muslimische Friedfertigkeit zur Seite« (208).

Nach der Ergründung des Wesens und der Strukturen des Islam unternimmt KÜNG im 3. und längsten Hauptteil eine ausführliche Beschreibung und Analyse der islamischen Geschichte (188–523). Als Instrumentarium der Periodisierung und Charakterisierung dient ihm dabei das bereits in seinen Bänden über das Judentum und Christentum angewandte »Paradigmenmodell« nach Thomas Kuhn. KÜNG macht auch in der islamischen Geschichte fünf bzw. sechs Paradigmen aus: (1) Das »ur-islamische Gemeinde-Paradigma« des Propheten und der rechtgeleiteten Kalifen (610–661 n. Chr.), (2) das »arabische Reichs-Paradigma« der Umayyaden (661–750), (3) das »klassisch-islamische Weltreligions-Paradigma« des Abbasidenkalifats, indem sich der sunnitische Islam herausbildet und etabliert (750–1258), (4) das »Ulama-Sufi-Paradigma« (13.–17. Jh.), in der sich die mystischen Orden und Rechtsschulen ausbreiten, (5) das »Modernisierungs-Paradigma«, ausgelöst durch die Konfrontation mit Europa (17.–20. Jh.) und schließlich (6) das zeitgenössische, evtl. »nachmoderne Paradigma«.

Das gesamte Kapitel bietet eine solide und verständliche Zusammenfassung der Entwicklungen der fast 1400-jährigen islamischen Geistes- und Theologiegeschichte. Das Paradigmenmodell mag im Einzelnen sicherlich auch kritische Fragen aufwerfen, doch hilft es einem besseren Verstehen, nicht nur der Geschichte, sondern besonders auch der islamischen Gegenwart, die durch ihre verschiedenen Strömungen (arabischer Nationalismus, Pan-Islamismus, Traditionalismus, islamischer Reformismus, Säkularismus), denen sich KÜNG im nächsten Hauptteil widmet, immer noch von den früheren Paradigmen her mitgeprägt ist (550–561).

Die Stagnation des Islams im Vergleich zur europäischen Moderne und zum neuzeitlichen Christentum liegt nach KÜNG nicht nur in äußeren Faktoren, sondern auch in geistig-intellektuellen Tiefendimensionen des Islam selbst, deren Beginn er bereits im 12. Jh. mit der Verabschie-

dung der islamischen Philosophie und damit der Autonomie der profanen Wissenschaften ausfindig macht (vgl. 478). Schuld daran aber sei nicht der Islam an sich und auch nicht ein bestimmtes Paradigma, vielmehr »die Perpetuierung (>Verewigung<) eines Paradigmas über die hier angemessene Epoche hinaus« (480). Fest steht für KÜNG allerdings, dass die islamische Welt in der Gegenwart dennoch kein einheitlicher Block ist, sich in ständiger Veränderung befindet und deshalb auch die Zukunft des Islam im 21. Jh. keineswegs einlinig prä-determiniert ist (vgl. 561f). KÜNG selbst schwebt ein nachmoderner, ein religiös-emanzipierter Islam vor, der seine religiöse Substanz (Wesen) mit modernem Weltbezug vereint (vgl. 564). In einem solchen Paradigma, so hofft er, sei auch der Nahostkonflikt friedlich lösbar (568–582).

In den letzten Abschnitten des 4. Hauptteils wendet sich KÜNG speziell den zentralen theologischen Dialogthemen zwischen Christen und Muslimen zu. Im Dialog über Jesus könne das heutige Christentum vom koranischen Jesusverständnis her verschüttete jüdenchristliche Traditionen wieder entdecken und vor den Monotheismus gefährdenden Christologien warnen, die »Gottessohnschaft« in sexuell-physischem oder auch metaphysisch-ontischem Sinne verstehen (vgl. 595ff). »Das koranische Jesusverständnis ist christlich nicht mehr länger als muslimische Häresie zu verstehen, sondern als eine urchristlich gefärbte Christologie auf arabischem Boden!« (602). Umgekehrt könnten Muslime in diesem Lernprozess die religiöse Bedeutung Jesu auch aus der Perspektive des Neuen Testaments betrachten, »um so die authentische Gestalt Jesu umfassender zu verstehen und Verengungen und Einseitigkeiten zu vermeiden« (602). Doch Jesus Christus ist und bleibt das »unterscheidend Christliche« (609). Jede christliche Rede vom dreieinigen Gott aber muss sich am biblischen Monotheismus messen lassen (604–619). Die Muslime ihrerseits werden von KÜNG aufgefordert, auf breiter Basis zu einer historisch-kritischen Koran-kritik vorzustoßen (620–640), von der durchaus bemerkenswerte Ansätze seit Mitte des 20. Jhs. im Islam vorhanden sind (z. B. Amin al-Huli, Muhammad Ahmed Halafallah, Fazlur Rahman, Ankaraer Schule).

Das Buch endet mit einem fünften Hauptteil »Möglichkeiten der Zukunft«, in dem KÜNG prägende Tendenzen, bestimmende Trends und Konstellationen eines sich abzeichnenden Paradigmas, eines nachmodernen Islam skizziert (641–762). »Erneuerung« ist dafür das Programmwort, eine Erneuerung als Rückkehr zu den Grundlagen des Islam (Koran und Sunna), nicht im Sinne jedoch der Traditionalisten und Fundamentalisten. KÜNG sieht in der Türkei ein mögliches Laboratorium für eine nachmoderne islamische Demokratie (647–650). Die traditionellen islamischen Rechtssysteme frei-

lich sind durch die Modernisierung zu einer radikalen Reform herausgefordert (656-687), wobei die modernen Menschenrechte die Testfrage darstellen (Gleichberechtigung von Mann und Frau, Religionsfreiheit). Nicht die Abschaffung der Scharia fordert KÜNG, sondern eine »differenzierende und korrigierende Interpretation« (682). Den Muslimen könnte man diese Zumutung erleichtern, so KÜNG, wenn man den Menschenrechten »Menschenpflichten« an die Seite stellte und mit den individuellen Freiheitsrechten auch die soziale Verantwortung betonte (684).

Der Islam müsse außerdem wie das Christentum von einem aggressiven Universalanspruch Abstand nehmen (698f) und die Trennung von Staat und Religion vollziehen (700), wozu der Islam von seinem Wesen her durchaus fähig sei. Der Radikalisierung der Dschihad-Idee, in kleinen extremistischen Gruppen seit den 1970er Jahren muss der Islam eine Hermeneutik, Pädagogik und Pragmatik der Friedfertigkeit entgegen setzen (715-719).

Fragen, wie und in welchem Maße die Religion die Bereiche der Wirtschaft und der Lebensordnung (Kleidung, Religion in der Öffentlichkeit) durchdringen kann, darf oder soll, schließen diesen letzten Hauptteil ab, bevor der Autor im Epilog ein »Hoffnungsbild Islam« zeichnet (763-783). KÜNG sieht die Gefahren der weiteren Entwicklung des Islam (Selbstblockierung, Defensivkultur, Frustration, Fundamentalismus), aber auch die Chancen und Möglichkeiten eines aufgeklärten demokratischen Islam, der den einzelnen Menschen als Lebenshilfe dient und zur Lösung von Weltproblemen wie auch zum Dialog der Kulturen und zu einem Weltethos beiträgt.

KÜNG hat sich mit diesem Abschluss seiner Triologie nicht weniger vorgenommen als bei seinen Studien über Judentum und Christentum. Das Vorhaben, diese Weltreligionen in ihrer Entstehung, Geschichte und Gegenwart, in ihrer Vielfalt und Komplexität verständlich und umfassend monographisch darzustellen, ohne ungebührnd zu vereinfachen und zu pauschalisieren, ist gewagt, aber doch weitgehend gelungen. Die Monographie zum Islam stellt ein kompaktes Kompendium islamischer Geschichte und islamischen Denkens dar und gibt den gegenwärtigen Forschungsstand in wichtigen Fragen zuverlässig wieder.

Zahlreiche Schaubilder, eine klare Gliederung, textliche Hervorhebungen und grau unterlegte Kästen mit kritischen Anfragen sowohl an die Muslime wie an die eigene christliche Tradition machen die Lektüre trotz des Umfangs zu einer anregenden Sache. Kritisch muss abschließend jedoch gefragt werden, ob die Unterscheidung von unaufgebarem Wesen und geschichtlichen Ausformungen des Islam prinzipiell und dann auch noch von der Außenperspektive her möglich ist. Außerdem muss die Zukunft erweisen, wie KÜNGS Vor-

stellung von einem zukünftigen Islam von Muslimen selbst beurteilt und verwirklicht wird, oder ob sie nicht doch nur Wunschvorstellung eines christlichen Theologen bleibt.

Andreas Renz / Hildesheim

Quack, Anton

Heiler, Hexer und Schamanen.

Die Religion der Stammeskulturen

Primus Verlag / Darmstadt 2004, 182 S.

Wer bei dem zugkräftigen Titel *Heiler, Hexen und Schamanen* an eine vergleichende Analyse der Rolle religiöser Spezialisten in Stammeskulturen denkt, sieht sich getäuscht: im Mittelpunkt der Erörterungen stehen keineswegs diese ebenso aufsehenerregenden wie malerischen Protagonisten traditioneller Religionen, noch bilden die Beschreibungen ihres Wirkens das Kernstück der Erörterungen. Es handelt sich bei dem vorliegenden Buch vielmehr, wie erst der Untertitel deutlich macht, um eine Darstellung der Religionen der Stammeskulturen, die in einem knappen, repräsentativen und anschaulichen Überblick präsentiert werden.

Zunächst führt QUACK in einer informativen und präzisen Einleitung in die theoretischen Grundlagen der Religionsethnologie ein und begründet gleichzeitig die Wahl einer bestimmten Terminologie (»Stammesreligionen«). In diesem Zusammenhang werden wesentliche Stichworte wie Religion, Kultur, Magie, Schamanismus, Mythen, Kult und Riten erläutert, einander gegenübergestellt und voneinander abgegrenzt, wobei sich der Autor nicht mit einfachen Erklärungen begnügt, sondern jeden Begriff sorgfältig diskutiert. Das Ergebnis ist nicht nur eine klare Begrifflichkeit, sondern eine ebenso umfassende wie knappe Darstellung des gegenwärtigen Diskussionsstandes einschließlich der Forschungsgeschichte. Zahlreiche Belege und Literaturverweise erleichtern hier dem Nicht-Spezialisten den Einstieg in die Materie, dem Fachmann eine Auffrischung in Sachen religionsethnologischer Theoriebildung. Mit »Theoriebildung« ist das nächste Stichwort bereits angesprochen: Obwohl der Autor, wie die sorgfältige Einleitung zeigt, theoretischen Entwürfen keineswegs prinzipiell feindlich gegenübersteht, zeichnet sich sein Beitrag dennoch durch eine, wie ich finde, äußerst wohlthuende Distanz zu jener Gattung hochspekulativer und theorieüberfrachteter Literatur aus, die in der Reihe neuerer anthropologischer und religionsethnologischer Veröffentlichungen immer wieder einmal kurzfristig für Aufsehen sorgt, um dann vergessen zu werden. Damit mag er sich in der Religionswissenschaft gelegentlich dem Vorwurf aussetzen, neuere internationale Forschungstendenzen nicht zu berücksichtigen, gewinnt aber unbestreitbar an Solidität und Anschaulichkeit.