

evangelischen Kirchen heute verkündet wird“ (323). – Ein Abkürzungsverzeichnis (326), eine Bibliographie (327–335), ein Namenregister (336–338) und ein Sachregister (339–343) schließen dieses hervorragende Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Die Klage des Autors über die nachhinkende Praxis in der Ökumene kann ich verstehen. Diese Bewegung braucht allerdings Zeit und Geduld, damit auch der letzte Christ noch mitgenommen werden kann. Wenn nicht, dann würden sich in der Christenheit (und besonders im Katholizismus) neue Spaltungen an anderen Stellen auftun. R. SEBOTT SJ

VON STOSCH, KLAUS: *Herausforderung Islam*. Christliche Annäherungen. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016 [2., durchgesehene und korrigierte Aufl. 2017]. 208 S., ISBN 978-3-506-78494-0 (Paperback); 978-3-657-78494-3 (PDF) [978-3-506-78783-5 (Paperback); 978-3-657-78783-8 (PDF)].

In den „Berlinschen privilegierten Nachrichten“ macht ab 1751 ein junger Autor von sich reden, der mit spitzer Feder die Literaturgattung der „Rettenungen“ etabliert. In ihnen entlarvt der 22jährige Gotthold Ephraim Lessing vorschnelle Urteile durch eine bewusste strategische Aufwertung – der Antitrinitarier genauso wie der Juden und später auch der Muslime. Auch dem komparativ arbeitenden Paderborner Fundamentaltheologen Klaus von Stosch geht es in seinem Buch „Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen“ darum, „Zerrbildern“ des Islam entgegenzutreten, „Differenzierungsarbeit zu leisten“ und den „Islam möglichst überzeugend zu präsentieren“ (8 f.), um sich nicht durch bloße Abwertung des Islam dessen wichtiger Fragen zu entledigen. Sein zentrales Anliegen ist deshalb, kontrastierende Abgrenzung in bereichernde Differenz zu verwandeln. Dennoch geht es von Stosch nicht allein um „strategische Aufwertung“. Sein Ansatz realisiert vielmehr entschieden die Einsicht von Catherine Cornille, dass man ohne Einfühlung (*empathy*) wenig von einer anderen Religion verstehen wird. Methodisch konkretisiert sich die Einfühlung in der Kombination verschiedener Zugänge: Der islamische Glaube erschließt sich einerseits durch Rekurs auf spezifische islamisch-theologische Autoren (die drei K's: Kermani, Karimi, Khorchide) bzw. auf ausgewählte islamwissenschaftliche Ansätze (Bauer, Neuwirth) und andererseits durch die Deutung der eigenen Erfahrung mit muslimischer Glaubenspraxis auf einer allgemein religiös-anthropologischen Grundlage. Hinzu treten explizit christlich-theologische Stellungnahmen.

Der Aufbau des Buches, das in seinen sieben Kapiteln zwar auf bereits publizierte Artikel zurückgreift, sie aber systematisch neu konzipiert, ist durch spezifische theologische Einsichten und islamwissenschaftliche Optionen charakterisiert: Von Stosch setzt am Verständnis des Koran als Wort Gottes an (I), so dass seine Haltung zu Muhammad und der Frage der Prophetologie wesentlich an die Einschätzung des Koran zurückgebunden wird (II). In der Wahrnehmung des Koran setzt von Stosch zudem zwei Akzente, die die weitere Darstellung maßgeblich bestimmen: Mit Bezug auf Angelika Neuwirths Arbeiten versteht er erstens den Koran wesentlich als eine mündliche Rede, die nur in ihrer dialogischen Interaktion mit christlichen, jüdischen und altarabischen Traditionen zu begreifen ist. Damit weist er zweitens ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis, das den Koran als Mitteilung göttlicher Informationen in unveränderlicher Form ohne menschliche Mitwirkung annimmt, grundsätzlich ab. Weitergehend hält er auch eine „ethische Rekonstruktion“ (24) des Koran (Fazlur Rahman und Ankaraner Schule), mit der er das dynamische und dialogische Koranverständnis teilt, aus offenbarungstheologischen Gründen für zu kurz gegriffen und stellt ihr einen an Navid Kermani orientierten „ästhetischen Interpretationszugang“ (33) gegenüber. Dieser ästhetische Interpretationszugang ist nicht am Text, sondern rezeptionsästhetisch an der Wirkung der mündlich vorgetragenen Koranrezitation auf den Hörer orientiert: In der überwältigenden Erfahrung sprachlicher Vollkommenheit zeigt sich die spezifisch islamische Gegebenheitsweise der Offenbarung als Schönheit Gottes. Diese stellt zugleich den Schlüssel zur christlich-offenbarungstheologischen Deutung von Stoschs dar: „Auch wenn Jesus Christus die einzige Mensch gewordene Gestalt des Logos Gottes ist, schließt das nicht aus, dass im Koran die Schönheit des Logos hörbare Wirklichkeit wird“ (34), so dass dies „eine christliche Anerkennung des Koran als Wort Gottes denkbar erscheinen lässt“ (33).

Aus diesen Schlüsselmomenten heraus sind die argumentativen Linien des Buches auszuziehen: Erstens macht ein solcher Ansatz auch die Anerkennung Muhammads als Propheten möglich. Da die prophetische Rolle Muhammads jedoch traditionell mit dem Idealbild eines Leiters des medinensischen Gemeinwesens und einer expansiven religiösen Gemeinschaft verbunden wurde, ist von Stosch daran gelegen, einerseits die kritischen Elemente der traditionellen Prophetenbiographie durch Rückfrage nach ihrer historischen Tatsächlichkeit sowie nach ihrem historischen Kontext, andererseits die Reichweite der Person Muhammads selbst durch den Verweis auf eine (selbst-)kritische Perspektive des Koran gegenüber Muhammad zu begrenzen. Demgegenüber sucht er über die sozialreformerische Dimension der Prophetie den Anschluss an ein christliches Prophetenverständnis. Diese Lektürierichtung, ergänzt durch eine kontextualisierende Koranhermeneutik, setzt von Stosch später auch in Bezug auf die Geschlechter- und Gewaltfrage fort, der er ein eigenes Kapitel widmet.

Das Verständnis des Koran als eine im Kern dialogische Rede in Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum leitet zweitens die wesentlichen theologischen Überlegungen in den Kapiteln III, V und VII. Die wahrgenommenen Differenzen im koranischen Gottes- (Trinitätskritik), Christus- (Gottessohnschaft und Kreuzestheologie) und Menschenverständnis (Erbsünde und Erlösungsbedürftigkeit) sind nicht als kontradiktorische Aussagen eines sich als überbietende Substitution des Christentums verstehenden Islam, sondern als komplementäre, auch innerchristlich hilfreiche Klärungen wahrzunehmen. Von Stosch bietet zudem in Bezug auf die Frage des Koranverständnisses und der Willensfreiheit eine knappe Einführung in klassisch schultheologische Auseinandersetzungen, die bei einer nicht ungewöhnlichen Option für die mu'tazilitische Position auch das Anliegen der a's'arischen Theologie würdigt.

Der spezifisch ästhetische Interpretationszugang prägt drittens die Darstellung der islamischen Glaubenspraxis sowie des islamischen Rechts (IV). Die einzelnen Elemente der religiösen Praxis werden jenseits der bekannten Erklärungsversuche als Stilisierungen einer muslimischen Identität durch expressiv-ganzheitliche Vollzüge gedeutet. Ihre kollektive Dimension wird in der Analyse des Kopftuches sowie des islamischen Rechts herausgehoben. Um nicht in Gefahr zu geraten, die „widerlichen“ (103) Körperstrafen auch als ästhetische Identitätsstilisierungen zu erklären (allerdings sind sie wohl in der Geschichte und in der Gegenwart genau dies – nämlich eine demonstrativ-eklektische Umsetzung koranischer Normen zum gruppenstabilisierenden Beweis besonderer Rechtgläubigkeit von ansonsten oft durch wenig Gläubigkeit ausgezeichnete Herrschaft), wird eine ethische Fundierung des islamischen Rechts als notwendig erachtet und durch den bekannten Verweis auf die *maqāsid*- (Rechtsziel-)Diskussion eher oberflächlich ergänzt.

Insgesamt bleibt die Kreuzestheologie und damit die Zuordnung von Macht und Ohnmacht als theologischer Differenzpunkt bestehen (VII), der nicht in eine versöhnte Verschiedenheit aufzulösen ist. Von Stosch verschiebt diese Differenz bewusst bis zum Schluss, um die bereichernde Eigenständigkeit islamischen Denkens möglichst breit auszuschöpfen. Dem Leser, der in der Lektüre nicht nur durch fesche Formulierungen wie „Mehr Scharia wagen“, sondern auch durch ein zwischenzeitlich reduktives Verständnis des neutestamentlichen Zeugnisses mitunter zum Widerspruch gereizt werden mag, sei also dringend eine Lektüre des gesamten Buches bis zum Ende anempfohlen.

Im Blick auf das ganze Buch können einige theologische Akzentsetzungen nur positiv hervorgehoben werden. Zu nennen sind die Vorordnung des Koran vor Muhammad, die differenzierte Deutung koranischer Trinitäts- und Christuskritik, die nuancierte und lesenswerte Behandlung des Theodizeeproblems sowie schließlich die Einsicht, dass die so oft gestellte Frage nach „demselben Gott“ in ihrer Allgemeinheit kaum weiter führt.

Nichtsdestotrotz können kritische Anfragen an die islamwissenschaftliche sowie an die christlich-theologische Positionierung von Stoschs nicht ausgeblendet werden. Kleinlich wäre es, einem Buch, das das Wagnis eingeht, in knappem Umfang und allgemeinverständlicher Form eine „christliche Annäherung“ an den Islam zu bieten, nun mit Hinweisen auf Umschrieffehler und einzelne Ungenauigkeiten zu begegnen. Insgesamt muss man jedoch methodisch fragen, ob auch kritischere Positionen wirklich ernst genommen werden. Neben sprachlichen Abwertungen erscheint problematisch, dass alle Anfragen

an Muhammad schon im Aufbau des Buches als rein „westlich“ gekennzeichnet und den objektiven „Eckdaten zur Biographie Muhammads“, aus der alle problematischen Überlieferungen entfernt sind, gegenübergestellt werden. In gleicher Weise werden in der historischen Rekonstruktion der Entstehung des Koran alle abweichenden Positionen entweder ignoriert oder in einem halben Absatz disqualifiziert. Diese entschiedene Einseitigkeit setzt sich in einer diskussionswürdigen Grundtendenz fort: Einerseits versteht von Stosch die islamische Tradition in ausschließlichem Rückgriff auf Thomas Bauers „Kultur der Ambiguität“ als wesentlich pluralitätsfreundlich und deutet die Problematik von Diskurshomogenisierung und Exklusivismus ausschließlich als Phänomen der Modernisierung. Andererseits bezieht sich von Stosch auf diejenigen gegenwärtigen Positionen, die alle Elemente der Überbietung vorangegangener Religionen sowie jeden Anspruch auf politische und gesellschaftliche Hegemonie hinter sich gelassen und religiös begründetes Recht normativ auf die Regelung gottesdienstlicher Handlungen begrenzt und im gesellschaftlichen Bereich zur ethischen Gerechtigkeitsfrage verwandelt haben. Nun ist es unbenommen, diejenigen Positionen zum Gespräch auszuwählen, die man für produktiv hält. Doch im Zusammenspiel beider Eklektizismen mündet von Stoschs Darstellung in die fragliche Gegenüberstellung eines ambiguitätstoleranten, pluralitätsfreundlichen und hermeneutisch durchdachten „wahren Islam“ gegenüber einem „Zerrbild“, das wesentlich durch die westliche Modernisierung (inklusive fundamentalistischer Positionen) und die falsche Wahrnehmung der Islamkritiker erzeugt ist. Folglich schwankt die Position zwischen einer Traditionsidealisation und einem kompletten Traditionsabbruch: Der Islam von Stoschs kennt keine Schriftverfälschung, keine enteiernende Ankündigung Muhammads als letzten Propheten, keine Gegenüberstellung von jesuanischer Urreligion und der paulinischen Religion des Christentums und auch keine dezidierte Trinitätskritik mehr, die sich intensiv mit den verschiedenen christlichen Positionen auseinandergesetzt hat und trotzdem zu dem Ergebnis kommt, dass die Christen gegen den Monotheismus verstoßen. Er beschränkt zudem die Bedeutung Muhammads wesentlich auf die Rolle als Prophet und ethisches Vorbild und sieht im medinensischen Gemeinwesen außerhalb der frühen Gemeindeordnung kein normatives Ideal (obwohl es durch von Stosch an anderer Stelle [147] gerade als Beleg für ein heilsgeschichtliches Denken im Islam angeführt wird). Natürlich ist dies denkbar und wird auch gedacht. Allerdings wäre alles, was aus diesem eigentlichen Islam getilgt ist, in keiner Weise per se fundamentalistisch oder abseitig.

Neben dieser Anfrage an die Islamdeutung ist es von theologisch entscheidender Bedeutung, den ästhetischen Interpretationszugang zu diskutieren. Kritisch ist zu sehen, dass Ästhetik bei von Stosch wie bei Kermani wesentlich als Rezeptionsästhetik gedacht wird. Neben der diskussionswürdigen Konsequenz, dass sich die „Schönheit Gottes“ so wesentlich als Stabilisierung einer Gruppenidentität realisiert, kann man die Ästhetik des Koran nicht von der Eigenheit des koranischen Textes in seiner spezifischen sprachlichen Struktur trennen und allein in die überwältigte Erfahrung des Hörers auflösen. Schon die klassischen Theoretiker des *i'gāz* sind ausgesprochen wenig an der Rezeption des Textes, sehr wohl aber an der rhetorischen und literarischen Struktur des Textes interessiert. Fruchtbarer als der rezeptionsästhetische Ansatz wäre es, aus der literaturwissenschaftlichen Untersuchung des Textes heraus islamische Theologie zu betreiben. Auch diese Untersuchung kann sich unter anderem durch Neuwirth anregen lassen, müsste aber zum Beispiel die appellativen und paränetischen Akzentsetzungen in der sprachlichen Eigenart des Textes bedenken. Damit bleiben jedoch der normative Anspruch sowie die Übermittlung von verlässlichem Wissen auch aus ästhetischer Perspektive durchaus konstitutiv für das islamische Offenbarungsverständnis. Auf dieser Grundlage wäre einerseits zu bedenken, ob die „fortschrittlichere“ (19) Tendenz der Mu'taziliten nicht nur durch eine Aufklärung von oben diskreditiert ist, wie von Stosch richtig festhält, sondern ihre Problematik auch in einer Zuordnung von Rationalität und Glauben liegt, in der Unvernunft und Unglauben dicht beieinander sind. Liegt nicht hierin genau eine mögliche Problematik des islamischen Modernismus, die also längst nicht so anti-traditionell wäre, wie von Stosch meint? Insgesamt stellt sich mithin die Frage, ob die vehement vertretene Rationalitäts- und Aufklärungsforderung nicht im Hinblick auf eine argumentativ verantwortete Unterscheidung von Glauben und Wis-

sen geschärft werden müsste. Andererseits ist zu diskutieren, ob von Stoschs Kritik des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses, seine Abgrenzung gegen die „ethische Rekonstruktion“ und seine Inklusion des Koran in ein Offenbarungsverständnis personal-dialogischer Selbstmitteilung (27; 64) tatsächlich im christlich-islamischen Gespräch haltbar sind. Zu einer „überzeugenden Theologie des Islam auf christlicher Seite“ (153) bedarf es also wohl detaillierterer Analysen klassischer islamischer Texte auch aus christlicher Perspektive und durchaus auch eine Wahrnehmung dessen, was eine islamwissenschaftliche Tradition aus katholischer Perspektive in den Spuren der Kairoer Dominikaner oder der Weißen Väter bereits geleistet hat. Von Stoschs Buch ist sicherlich ein produktiver Schritt, auch dort, wo es zum Widerspruch herausfordert.

T. SPECKER SJ

LOSINGER, ANTON: *Orientierungspunkt Mensch*. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners. Mit einem Geleitwort von *Karl Kardinal Lehmann*. Sankt Ottilien: EOS 3. Aufl. 2016. 166 S., ISBN 978-3-8306-7767-3.

Karl Rahners Œuvre gehört zweifellos, wie Anton Losinger einleitend festhält, „zum bleibenden Grundbestand einer Bilanz der Theologie des 20. Jahrhunderts“ (9). Darüber besteht weitgehend Konsens, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – bei Bewunderern des Jesuitentheologen ebenso wie bei seinen Verächtern und Kritikern. Auseinander gehen die Meinungen und Wertungen bei der Frage, ob sein Schaffen auch unserer, oft als „theologiearm“ bezeichneten Zeit etwas zu sagen hat und ob es für die Zukunft der Theologie „anwendbar“ ist. Daran lässt diese Veröffentlichung keinen Zweifel – nicht nur, weil, mit einem Wort Romano Guardinis gesprochen, den Jesuitentheologen zeitlebens die „Sorge um den Menschen“ (ebd.) umtrieb, sondern weil seine anthropologisch gewendete transzendente Theologie wirklich (und wirksam) epochemachend war und aus einem engen, steril gewordenen neuscholastischen Korsett befreite.

Rahner-Kenner bemerken es vermutlich sofort, andere vielleicht erst auf den zweiten oder dritten Blick: Diese Veröffentlichung erschien erstmals 1992, noch im selben Jahr bereits in zweiter, erweiterter Auflage – und nun in dritter Auflage. Vor diesem Hintergrund ist das Buch mehr als Momentaufnahme in der Wissenschaftsbiographie des nunmehrigen Augsburger Weihbischofs und Bischofsvikars für Bioethik und Sozialpolitik zu werten denn als neuer, weiterführender Beitrag, zumal es sich um eine unveränderte Neuauflage handelt. Was ganz praktisch bedeutet, dass die Literaturangaben die Rahner-Rezeption der letzten 25 Jahre nicht berücksichtigen. Das mag man bedauern, es schmälert in gewisser Weise den Wert der Publikation. Andererseits konnte der Autor den früheren Bischof von Mainz und Vorsitzenden des Kuratoriums der Karl-Rahner-Stiftung, *Karl Kardinal Lehmann*, für ein Geleitwort (5–7) gewinnen. Dieser betont: „Die Vorzüge des Buches gelten auch noch heute. Es ist auf eine überraschende Weise verständlich, ohne Karl Rahner zu simplifizieren. Losinger versteht es, treffliche Zitate Rahners und auch der erläuternden Literatur auszuwählen. Er ist fair und nobel in den notwendigen Anfragen, die man an das Denken Karl Rahners stellen muss. Dafür kennt er auch sehr gut die umfassende Sekundärliteratur zu Karl Rahner“ (6).

Aufgebaut ist das Buch wie folgt: Auf eine „Vorbemerkung“ (15–24), die die Fragestellung und die Methode der Darstellung klärt sowie die seinerzeitigen Quellen (v. a. „Geist und Welt“, „Hörer des Wortes“ und Texte aus den „Schriften zur Theologie“) und Sekundärliteratur (K. P. Fischer, P. Eicher, H. Vorgrimler, K. Lehmann, K.-H. Weger SJ) nennt, folgt eine knappe „Einführung“ (25–27). In einem ersten Teil (29–54) wird Rahners Forderung nach einer „anthropologischen Wende“ in der Theologie referiert, unter Rückgriff auf den philosophischen Hintergrund, zu dem Descartes, Kant und Heidegger gehören. Teil 2 (55–91) präsentiert in vier Schritten präzise die inhaltliche Basis: Theologie als Anthropologie. Teil 3 (93–129) bespricht den formalmethodischen Ansatz: Theologie als transzendente Reflexion, wieder gut belegt und mit einem Hinweis auf die Bedeutung der ignatianischen Exerzitien und, damit verbunden, der von Rahner entfalteten „Logik der existentiellen Erkenntnis“ (vgl. 124–127). Es folgt ein kleiner Exkurs (131–137) zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. Das Nachwort