

Martti Vaahtoranta:

Das Entstehen der Moderne

Ein Vergleich zwischen dem orthodoxen Luthertum und dem Islam

1. Einleitung

Die Frage, ob die „christliche“ oder „islamische“ Kultur der jeweils anderen überlegen sei, sollte eigentlich keinen Christen zu viel interessieren. Der Kirche wurde von ihrem Herrn nicht die Aufgabe gegeben, etwa der geistige Kern der besten Gesellschaftsform aller Zeiten¹ zu werden oder eine überlegene technisch-soziale Kultur auf der Erde zu entwickeln. Lediglich die Predigt des Evangeliums, das vom Apostel Paulus keineswegs als ein Erfolgsrezept, sondern als die „Torheit Gottes“ (1 Kor 1, 25) charakterisiert wurde, die Taufe sowie der Unterricht der Lehre Christi in aller Welt (Mt 28,18-20), ist im Grunde genommen ihre ureigenste Mission. Den Nächsten ohne Rücksicht auf Person, Geschlecht, Herkunft oder soziale Stellung zu lieben, gehört als die vom Evangelium bedingte christliche Lebensart dazu.

Die Christen sind durch ihr Christsein zu keiner weltlichen Herrschaft berufen worden. Auch innerhalb der christlich geprägten Demokratien ist die wahre Kirche, geistlich betrachtet, eine Minderheit, die ihre kulturelle oder politische Überlegenheit weder beweisen muß noch kann, weil sie anders konstituiert ist und anderen Zielen zu folgen hat. Ihren wirklichen Halt hat sie nicht in dieser Zeit mit ihren, zwar von Gott geschaffenen, aber von der Sünde verseuchten Strukturen, sondern bei *Gott* selbst, in *seinem* Wort und Sakrament und in *seiner* zukünftigen Welt, die in dieser Welt nur unter dem Zeichen des Kreuzes, der *Erniedrigung* des Gottessohnes, in Erscheinung tritt.

Keine irdische Utopie, sondern das eschatologische Reich Gottes ist das Ziel der Kirche. Nicht die Errungenschaften der westlichen Moderne, sondern die Wunden Christi sind ihr Stolz. *Lieben* sollten die Christen ihre Mitmenschen, *diene*n, nicht beherrschen.

Das Reich Gottes ist zwar eine Realität, in Christus nämlich, der als der aufgestandene Mensch und Gott in den Gnadenmitteln wirklich präsent ist. Trotz der gelegentlichen, empirisch erfassbaren Einbrüche seiner endgültigen Erfüllung in die aktuelle Wirklichkeit kann dieses Reich doch im Grunde genommen nicht gesehen, sondern lediglich durch den Heiligen Geist geglaubt werden. Das Reich Christi ist eine *Glaubensrealität*. Was das *Sehen* betrifft, befinden

1 Vgl. dazu den Islam bzw. den Koran: „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die je unter den Menschen hervorgebracht worden ist.“ 3: 110. In diesem Beitrag wird die Koranübersetzung von *Khoury* zitiert (Adel Theodor *Khoury*, Der Koran, 2. durchgesehene Auflage, Gütersloh 1992).

sich die Christen und die Kirche noch in derselben konkreten Welt und leben unter denselben Bedingungen, wie die sonstige Menschheit, im begrenzten Raum und an die Zeit zwischen gestern und heute gebunden.

Diese Tatsache ändert aber auch etwas im Blick auf das Verhältnis des Christentums zur realen Welt. Die Christen müssen z.B. *volens volens* zugeben, daß die strittigen Aussagen des Premierministers von Italien, Silvio *Berlusconi*, über die Überlegenheit der westlichen Zivilisation während seines Deutschland-Besuches im Spätsommer 2001,² zwar verkehrt, aber doch nicht völlig grundlos waren. Dies mag vereinfachend, wenig taktvoll, kaum diplomatisch und sogar gefährlich gewesen sein. Aus dem „ist“ leitet er ein falsches „soll“ oder zumindest ein „es wird“ heraus.

Eine unbestrittene Tatsache bleibt jedoch, daß die Teile der Erde, die mehrere Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende vom Christentum geprägt wurden, heute nicht nur die Welt und die Globalisierungsprozesse mehr oder weniger beherrschen, sondern auch in vielen Lebensbereichen ihren Einwohnern mehr an materiellen, oft aber auch an geistigen Gütern anzubieten haben, als die sonstige, z.B. die *islamische Welt*, welche uns hier besonders interessiert. Auch wenn die vergangenen Kulturen zum Vergleich miteinbezogen werden, darf der jetzige Mensch durchschnittlich den höchsten Wohlstand, die größte soziale Sicherheit und die meisten politischen Freiheiten paradoxerweise da genießen, wo die Kirche mal deutlicher, mal weniger deutlich, aber doch immer irgendwie betont hat, daß Christi Reich nicht von dieser Welt ist. Wohl nicht verkehrt wäre ebenfalls zu behaupten, daß dies besonders da der Fall ist, wo die protestantischen Erweckungsbewegungen mit ihrer Predigt vom Ernst der menschlichen Lage vor dem Gericht Gottes und oft auch von der Flüchtigkeit des irdischen Lebens am stärksten gewirkt haben.³

2 „Wir müssen uns der Überlegenheit unserer Zivilisation bewußt sein, die aus Prinzipien und Werten besteht, die einen breiten Wohlstand für die Allgemeinheit gebracht haben. [...] Bei uns werden die Menschenrechte sowie die religiösen und politischen Rechte respektiert, was es in den islamischen Ländern sicher nicht gibt. Bei uns gibt es Verständnis für die Vielfalt und Toleranz. Die Fähigkeit zur Integration, zur Toleranz, zur Solidarität machen aus unserer Gesellschaft etwas, worauf man stolz sein kann. [...] Der Westen wird weiterhin Völker erobern, so wie es ihm gelungen ist, die kommunistische Welt und einen Teil der islamischen Welt zu erobern, aber ein anderer Teil davon ist um 1400 Jahre zurückgeblieben. [...] Die westliche Gesellschaft hat Werte wie Freiheitsliebe, die Freiheit der Völker und des Einzelnen, die sicherlich nicht zum Erbgut anderer Zivilisationen, wie der islamischen, gehören. Diese sind zu Taten fähig, die mich erschauern lassen. Man muß nur sehen, wie die Frauen behandelt werden. Daher kann man beide Zivilisationen nicht auf dieselbe Stufe stellen.“ Zitiert nach *Spiegel online* 27. September 2001; vgl. auch *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 28.9.2001, Nr. 226, S. 9 und 8.10.2001, Nr. 233, S. 41; *Süddeutsche Zeitung* (Onlineausgabe) 28.9.-29.9.2001.

3 Dies dürfte am Ehesten die reformierten Bewegungen betreffen. Nicht ganz falsch ist wohl die Vermutung Max *Webers* (kurz dazu s. z.B. Arthur *Mitzman*: Weber, Max in: *Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition, Macropaedia 19, S.715-716), daß der Bedarf, die eigene positive Erwählung durch den weltlichen Erfolg unter Beweis zu stellen, in dieser Entwicklung eine – durch den Kapitalismus zumindest indirekte – Rolle gespielt haben könnte. Der, weltlich betrachtet, positive Einfluß auch des alten lutherischen Pietismus oder der ebenfalls ernsthaften

Es ist aber wiederum eine andere Frage, ob diese Entwicklung notwendig immer und überall als positiv betrachtet werden muß. Mehr Wohlstand bedeutet ja nicht unbedingt mehr Glück der Menschen. Es ist sogar nicht logisch notwendig, das „Glück“ immer für etwas individuell oder kollektiv Erstrebenswertes zu halten, so einleuchtend dieser Gedanke den meisten Menschen auch sein mag.

Auf jeden Fall können die Freiheiten und der Wohlstand mißbraucht werden. Es gibt tatsächlich viel Verkehrtes und Verfallenes, ja auch Groteskes, in der „christlichen“ Welt. Auch die bedrohte Lage des gesamten Ökosystems durch den industriellen Fortschritt darf nicht vergessen werden. Hier wird also nicht unkritisch behauptet, daß die von Berlusconi gepriesene „westliche Zivilisation“ wegen der oben genannten positiven Gründe unbedingt in aller Hinsicht besser wäre, als die anderen Kulturkreise der Welt, geschweige denn, daß sie ihren Sieg irgendwie moralisch verdient hätte. Seine unerhörten Aussagen über eine künftige „Eroberung“ der restlichen Welt durch diese Kultur wollen wir hier völlig vergessen. Nein – es geht hier lediglich um Tatsachen, die man nicht umgehen kann. Es geht um die Entwicklungen des christlichen Abendlandes spätestens seit der Renaissance, um die *Moderne*.⁴

Die westliche Moderne ist eine Realität, auch wenn sie dabei wäre, langsam auf die Postmoderne hinauszulaufen. Hinter ihr, wie hinter jedem Kulturphänomen, steckt ihre Entstehungsgeschichte, die uns jetzt in bezug auf unser Thema interessiert. Woher kommt die abendländische moderne Kultur, die heute schon die globale Macht anstrebt? Wo dürften ihre Gründe liegen?

Sicherlich wird man diese z.T. im geographisch-klimatischen Bereich finden. Unheilige Allianzen zwischen Reichtum und rücksichtsloser Machtausübung in der Geschichte bis heute darf man ebenfalls nicht übersehen. Die Ausbeutung der armen oder technisch unterlegenen Länder durch die Europäer und Euroamerikaner hat eine wichtige Rolle in dieser Entwicklung gespielt.

Die Rücksichtslosigkeit und sonstige menschliche Bosheit muß aber wohl grundsätzlich nicht nur den „Christen“, sondern gleichmäßig allen Menschen, den islamisch geprägten Menschen ebenso sehr, wie den Menschen im Bereich des Christentums, zugeschrieben werden – wie auch die vielen Fähigkeiten und die Güte des Menschen. Das Böse, aber auch das Gute, kann ebenso selbstverständlich einen europäischen Hut wie einen orientalischen Turban tragen.

Es wäre also zu einfach und sogar falsch, lediglich mit geographisch-klimatischen Faktoren oder mit der einseitigen Bosheit der Anhänger des Christentums die Unterschiede zwischen der postchristlichen und der islamischen Welt zu erklären. So groß waren die Unterschiede zwischen diesen Kulturkreisen

lutherischen Orthodoxie kann aber ebenso wenig als ein ökonomisch-kultureller Faktor übersehen werden, wenn man die Geschichte besonders der nordeuropäischen Länder, aber auch Deutschlands, sowohl von dem wirtschaftlichen als auch dem sozialen Gesichtspunkt aus betrachtet.

4 Ich verzichte auf eine genauere Bestimmung dieses Begriffs.

nicht, und der Mensch ist überall Mensch. Es muß daher gefragt werden, welche Rolle die ideellen Hintergründe und spezifisch die *Religionen* in diesen Entwicklungen gespielt haben dürften.

2. Christentum und Islam in ihrer Begegnung mit der Antike

Die richtige Unterscheidung zwischen dem Christentum und dem Islam ist keine leichte Aufgabe. Die beiden Religionen haben eine in vielem vergleichbare und zum Teil gemeinsame Geschichte durchlaufen. Das gilt auch in bezug auf ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Antike, die ohne Zweifel nicht nur eine der wichtigsten kulturellen Wurzeln des modernen Abendlandes ist,⁵ sondern auch in der Geschichte des Islam eine wichtige Rolle gespielt hat. Das vom Christentum geprägte Abendland sollte in der Tat der islamischen Hochkultur für die Schätze der antiken Gedankenwelt in vielem dankbar sein⁶ – so aber auch die Muslime ihren christlichen, wie übrigens auch jüdischen Untertanen für den Zugang zu diesen Schätzen, z.T. aber auch für die Möglichkeit ihrer Nutzung.⁷ Die Spuren der Begegnung mit dem antiken Erbe sind auf jeden Fall in beiden Traditionen nicht zu übersehen.⁸

Doch es gibt auch Unterschiede: Trotz der gewissen Verwandtschaft dieser Traditionen hat der islamische Kulturkreis, ungeachtet seiner vielen zukunfts-

5 Vgl. z.B. Bassam *Tibi*, *Der wahre Islam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1996, S. 15, 120, 129-130, 311, 360.

6 Johannes *Hirschberger*, *Geschichte der Philosophie*. Band I. Altertum und Mittelalter. Nachdruck der 12. Aufl. 1980, Frechen, S. 426-430; s. auch z.B. *Tibi* (s. Anm. 6), S. 130; *Rotraud Wielandt*, *Islam und kulturelle Selbstbehauptung*, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1996, S. 718-726, hier: S. 720. Dabei darf nicht vergessen werden, daß der Platonismus bzw. Neuplatonismus seit der Spätantike, d.h. vor der Blütezeit des durch die islamische Kultur vermittelten, aber immerhin neuplatonisch geprägten – s. z.B. *Hirschberger* (ebd.), S. 434-435 – Aristotelismus und ohne Mitwirkung der islamischen Gelehrsamkeit in der christlichen Tradition eine wichtige Rolle spielte; als Hinweise darauf s. z. B. David L. *Balás*, *Metusia Theu. Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966 (*Studia Anselmiana philosophica theologica*, Bd. 55), S. 163-164; Gisbert *Greshake*, *Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht*, in: *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Christlichen Eschatologie von Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink*, Freiburg 1975 (*Quaestiones disputatae*, Bd. 71), S. 82-120, hier: S. 91; *Hirschberger* (ebd.), S. 427.

7 Vgl. z.B. Franz *Taeschner*, *Geschichte der arabischen Welt*, Stuttgart 1964. (Kröners Taschenausgabe, Bd. 359), S. 116-118; *Hirschberger* (s. Anm. 6), S. 426-427; Gerhard *Endreß*, *Einführung in die islamische Geschichte*, München 1982, S. 108; *Tibi* (s. Anm. 6), S. 129.

8 Zur Begründung dieser Behauptung reicht ein kurzer Blick z.B. in die Argumentationsweise solcher in ihren Traditionen maßgebenden Theologen wie des Lutheraners Johann Gerhard oder des islamischen Dogmatikers Abu-Hāmid Muhammad al-Ghazālī; vgl. dazu z.B. Johann *Gerhard*, *Loci Theologici*. Ed. Preuss, Berlinum-Lipsia 1863-1875 (Bibliothek classischer Theologie in wohlfeilen Ausgaben; Neunter bis Achtzehnter Band), *Loci II: De natura Dei et attributis divinis* und Abu-Hāmid Muhammad al-Ghazālī's Werk *Wiederbelebung der Religionswissenschaften* nach Hans *Bauer*, *Die Dogmatik Al-Ghazālī's nach dem II. Buche seines Hauptwerkes*, Halle a.d. S. 1912.

weisenden wissenschaftlichen und künstlerischen Errungenschaften besonders in seiner Blütezeit während des christlichen Mittelalters⁹ und trotz seiner früheren und späteren deutlich aufklärerischen Ansätze¹⁰ doch keine dauerhafte und auch nicht die ganze islamische *Umma* umfassende Moderne im abendländischen Sinn entwickelt.¹¹ Das christliche oder postchristliche Abendland wird dagegen gerade von der „Moderne“ bestimmt.

Warum haben die christlich geprägten Länder mit guten und bösen Mitteln die Welt dermaßen erobern können, wie es die heutige Welt bezeugt? Eigentlich hätte man das eher von der islamischen Kultur erwarten sollen: Es steht ja im Koran geschrieben, daß der Islam nicht nur die beste oder einzig wahre Religion ist,¹² sondern die muslimische Gemeinschaft auch die beste von allen Gemeinschaften auf dieser Welt sein sollte.¹³ Darüber hinaus ist er sehr wohl an der Macht des koranisch verstandenen Gottes auch in der Gesellschaft interessiert und zu deren Verbreitung verpflichtet.¹⁴

Wenn aber die antike Philosophie im Entstehen der Moderne eine Rolle gespielt haben soll, kann die Ursache zum Unterschied zwischen dem „christlichen“ und dem „islamischen“ Kulturkreis auch nicht in der Begegnung einer religiösen Tradition mit der rationalen griechischen Philosophie und im Fehlen dieser Begegnung bei der anderen Tradition an sich liegen. Wie gerade gezeigt wurde, sind das Christentum und der Islam in dieser Hinsicht relativ ähnlich.

Vielmehr wäre zu vermuten, daß Unterschiede im Stellenwert und im Verhältnis dieser Philosophie zur Religion in diesen Traditionen zu finden sind.

9 Die Überlegenheit der arabischen Kultur in manchen, wenn nicht in fast allen Gebieten in der Zeit ihrer ersten Begegnungen mit dem Abendland ist eine Tatsache, die wohl nicht belegt werden müßte. S. trotzdem z.B. Bernard *Lewis*, Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft. Aus dem Englischen von Holger Fließbach, München 1996, S. 23-25, 33.

10 S. z.B. Smail *Balić*, Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechte, in: Werner *Ende* und Udo *Steinbach* (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München 1996, S. 590-603, Rudolph *Peters*, Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, (ebd.) S. 90-128, hier: S. 114-124; *Tibi* (s. Anm. 6), S.129. Zwar dürften diese Ansätze während der letzten zwei Jahrhunderte auf die westliche Aufklärung zurückzuführen und daher als Reaktionen darauf zu verstehen sein; vgl. z.B. *Peters* (ebd.), S. 104; *Balić* (ebd.), S. 593; Beatrix *Caner*, Tendenzen der Moderne im Osmanischen Reich, in: Zeitschrift für Türkeistudien 2 (1999), S. 175-198.

11 So z.B. *Tibi* (s. Anm. 6), S. 129-130.

12 Vgl. Sure 3: 19, 83-85; 30: 30; 48: 28.

13 S. dazu die Anmerkung 1.

14 Vgl. z.B. Gerhard *Konzelmann*, Die islamische Herausforderung, Hamburg 1981, S. 113-120; Bernard *Lewis*, Die politische Sprache des Islam. Aus dem Amerikanischen von Susanne Enderwitz, Berlin 1991, S.51, 56-60, 125-126, 128-129; Hans-Peter *Raddatz*, Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft, München 2001, S.51-55; *Tibi* (s. Anm. 6), S.23-24, 59-61, 84-87, 90-93; s. auch Sure 2: 193. Dieses Ringen muß aber nicht unbedingt einen bewaffneten Kampf bedeuten. Das Ziel ist immerhin der Sieg des koranisch verstandenen Gotteswillens überall auf der Erde; s. z.B. *Tibi* (ebd.), S.83, 87, 93-96.

Die Gründe zu diesen Unterschieden wären auf die religiösen Traditionen selbst zurückzuführen. Unter möglichen anderen Ursachen könnten sie von Bedeutung sein, wenn nach den Ursachen des Entstehens der sich ausbreitenden Moderne gerade im christlichen Abendland gefragt wird.

3. Die lutherische Orthodoxie, der Neuaristotelismus und die Möglichkeit der Moderne

Es liegt außerhalb meiner Möglichkeiten, diesen großen ideengeschichtlichen Fragekomplex hier mit der angebrachten Gründlichkeit zu behandeln. Etwas Licht könnte jedoch ein Exkurs in die Phase der abendländischen Theologiegeschichte bringen, in der – wie im islamischen Kulturkreis immer noch – die Wirklichkeit nicht, wie in der Moderne, in säkulare, gegebene Tatsachen und religiöse bzw. moralische Werte¹⁵ unterteilt, sondern ganzheitlich als Gottes Domäne betrachtet wurde. Es darf gefragt werden, ob die sich heute von der islamischen Kultur unterscheidenden Betrachtungsweisen der Welt durch die Moderne in der *lutherischen Orthodoxie* trotz ihrer Vormodernität schon in Ansätzen vorhanden waren, oder ob es einen gewaltsamen Umbruch vom Alten zum Neuen gab. Wie verhielt sich die aufbrechende moderne Sicht der Welt einerseits zur religiösen Tradition, andererseits zur Pflege der antiken Philosophie, wo alles noch im Keim war?

Besonders gilt unser Interesse hier der von der Reformation zunächst abgelehnten aristotelischen Metaphysik.¹⁶ Sie gehört zum gemeinsamen Erbe der christlichen und islamischen mittelalterlichen Theologie, wobei der Islam der

15 Vgl. z.B. Karl *Holl*: Der Modernismus, Tübingen 1908 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. IV. Reihe, 7. Heft. Hrsg. von D. theol. Friedrich Michael *Schiele*), S. 39-40; Hermann *Ringeling*, Wenn die Kirche weltlich wird. Die sogenannte Säkularisierung des Christentums, Gütersloh 1970 (Aspekte moderner Theologie, Bd.14), S. 61-62; s. auch Simo *Peura*, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Diss., Helsinki 1990 (Reports from the Department of Systematic Theology, University of Helsinki), S. 15; Eeva *Martikainen*: Uskonto arvoelämyksenä. Dogmatiikan praktinen perustelu Wilhelm Herrmannin ajattelussa, Helsinki 1995 (Suomalaisen teologisen kirjallisuuseuran julkaisuja, Bd.193), S. 173-177.

16 Vgl. z.B. Max *Wundt*, Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt, Jena 1932 (Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde, hrsg. von Professor Dr. Georg *Mentz*. Neue Folge, 15; Beiträge zur Geschichte der Universität Jena, Heft 4), S. 24; Wilhelm *Risse*, Die Logik der Neuzeit. 1. Band 1500-1640, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 82-83; Friedrich Wilhelm *Kantzenbach*, Orthodoxie und Pietismus, Gütersloh 1966 (Evangelische Enzyklopädie Bd. 11/12), S. 32-33; Ernst *Lewalter*, Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus (Ibero-amerikanische Studien, Bd. 4, 1935), Nachdruck, Hamburg 1967, S. 7; Horst *Dreizel*, Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die „Politica“ des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636), Wiesbaden 1970 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte, hrsg. von Karl Otmar Freiherr von *Aretin*, Bd. 55), S. 81; *Peura* (s. Anm. 16), S. 89, Anm. 3.

Bahnbrecher war.¹⁷ Sie wurde aber auch gerade während der nachreformatorischen Orthodoxie wieder als sogenannter *Neuaristotelismus* bewußt nicht nur in der Philosophie, sondern ebenfalls in der Theologie eingesetzt.¹⁸

Dabei ist es interessant zu bemerken, daß gerade die Rolle der antiken Philosophie in der abendländischen Geistesgeschichte unterschiedlich durch die Moderne beurteilt wird, und zwar anscheinend je nachdem, ob der Betrachter selbst mehr philosophisch-politologisch oder theologisch orientiert ist. In der modernen protestantischen Theologiewissenschaft ist „die Wiederkehr der Metaphysik“¹⁹ in der nachreformatorischen Theologie oft etwas, was wenigstens der Erklärung bedarf, wenn sie nicht gar sehr kritisch gesehen wird.²⁰ Der Lutheraner Johann Gerhard (1582-1637) gehört zwar zu den Theologen dieser Zeit, die manche Wissenschaftler in der Moderne mit wohlwollenden Augen gesehen haben.²¹ Doch auch er hat Kritiker genug auf den Plan gerufen.

In der Tat wird Johann Gerhard gerade des illegitimen *Aristotelismus* beschuldigt: Schon der Titel der Untersuchung Richard Schröders aus dem Jahre 1983 verrät, worum es geht: „Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik.“²² In der Einleitung bemerkt er:

„Die Metaphysik war christianisiert und die dogmatische Tradition metaphysisch geprägt. Deshalb bestimmte die Metaphysik Gerhards theologische Arbeit als ganze (und nicht etwa nur in der Gotteslehre), aber nur faktisch (und nicht explizit unter dem Namen ‘Theologie und Metaphysik’).

17 Vgl. z.B. Heidi Ekholm, *Filosofia*, in: Heikki Palva ja Irmeli Perho (Hrsg.), *Islamilainen kulttuuri*, Helsinki 1998, S.299-316.

18 S. dazu z.B. Wundt (s. Anm. 17), S. 24-25; Dreitzel (s. Anm. 17), S. 53, 55-58, 62; Kantzenbach (s. Anm. 17), S. 38-39; Martti Vaahtoranta, *Restauratio imaginis divinae. Die Vereinigung von Gott und Mensch, ihre Voraussetzungen und Implikationen bei Johann Gerhard*, Diss., Helsinki 1998 (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Bd. 41), S. 18.

19 Vgl. Walter Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976 (Calwer theologische Monografien, B:4.). Der Titel wird zitiert von Jörg Baur in: (ebd.) *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilung - Kirchentrennung?“* Tübingen 1989, S. 20.

20 Von den Theologen des 19. Jahrhundert s. z.B. Max Koch, *Der ordo salutis in der alt-lutherischen Dogmatik*, Berlin 1899, S. 16-17, 35-36; 184, 189 oder des 20. Jahrhunderts z.B. Richard Schröder, *Altprotestantische Orthodoxie in Angebot und Nachfrage. Wider Carl Heinz Ratschows Darbietungen aus der lutherischen Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, in: *Evangelische Theologie*, 31. Jahrgang, 26. Jahrgang der neuen Folge, München 1971, S. 16-51, hier: S. 36, 50-51.

21 S. z.B. W. Gaß, *Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt. Erster Band. Die Grundlegung und der Dogmatismus*, Berlin 1854, S. 259-260 und Gustav Frank, *Die Jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1858, S.30-31 oder Louis Bouyer, *La Spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris 1965 (*Histoire de la spiritualité chrétienne*, 3,1), S. 139-140 und Erich Beyreuther, *Geschichte des Pietismus*, Stuttgart 1978, S. 18.

22 Richard Schröder, *Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik*, Tübingen 1983.

Die Distanz unseres Zeitalters zu dem Gerhards ist entscheidend durch unsere Distanz zur Metaphysik bestimmt. [...]

Es ist unsere Distanz zur Metaphysik, die uns die Auseinandersetzung mit Gerhards Theologie kritischer führen läßt, als nach dem Maßstab historischer Gerechtigkeit angemessen erscheinen mag.“²³

Ohne diese Behauptungen Schröders genauer zu betrachten, fasse ich kurz zusammen, worauf er zielt: Die aristotelische Metaphysik und die lutherische Theologie passen nicht zusammen. Die lutherische Christologie wird von der Metaphysik eingeengt, der dynamische christliche Glaube durch die statische Ontologie des Aristotelismus schwer behindert, wenn nicht fast gelähmt.²⁴

Schröder geht es zwar vorrangig darum, theologische Kritik gegen Gerhards Aristotelismus zu üben. Dabei spricht er auch allgemein von der „Distanz“ unseres (modernen) Zeitalters zu dem Gerhards, die eben durch „unsere Distanz zur Metaphysik bestimmt“ sei. Folgerichtig muß es bedeuten, daß nicht nur der richtige, biblische und lutherische Glaube durch den Gebrauch der antiken Philosophie bedrängt und eingeengt worden sei, sondern auch die gesamte Weltanschauung der Orthodoxie dem modernen Menschen unverständlich erscheine und einen Bruch zwischen dem Barockzeitalter und der Moderne voraussetze.

Völlig anders scheinen die Politologen die Lage zu schätzen. Z.B. was die politischen Auffassungen von Johann Gerhard betrifft, kann die Gesellschaftswissenschaft von ihm nicht weniger, sondern *mehr* Aristoteles erwarten.²⁵ Weiter setzt der – übrigens selbst aus dem islamischen Kulturkreis stammende – Politikwissenschaftler Bassam *Tibi* voraus, daß gerade die als positiv zu beurteilende Begegnung der christlichen Kultur mit der griechischen Philosophie die Moderne im christlichen Abendland ermöglichte.²⁶ Dieselbe Entwicklung im Islam, die viel früher angefangen habe, sei durch die islamische Orthodoxie angehalten worden.²⁷

23 Ebd., S. 2.

24 S. dazu bes. ebd., S. 214-215.

25 S. Brita *Eckert*, *Der Gedanke des gemeinen Nutzen in der lutherischen Staatslehre des 16. und 17. Jahrhunderts*, Inauguraldiss., Frankfurt am Main 1976, S. 101-102. Äußerst interessant ist der Bericht Dreitzels über das Verhältnis der deutschen Politikwissenschaft des frühen 18. Jahrhunderts zu der neuaristotelischen Tradition: „Noch negativer ist das Urteil über seine [sc. Aristoteles] Schüler im 17. Jahrhundert: sie werden als ‚Sektierer‘ und ‚Scholastiker‘ bezeichnet, ... Osse und Löhneyss seien nützlicher als Aristoteles. Ihr Verdikt gegen die Scholastiker und ‚Aristoteliker‘ der Universitäten nahm einen Gemeinplatz der deutsch-protestantischen ‚Politica‘ auf, ... In ihm verband sich der Protest der Pragmatiker gegen die Philosophen mit der Verurteilung der ‚Heiden‘ durch die lutherische Frömmigkeit, durch die Vorläufer des Pietismus. ... Die Wende ist also gegenüber der Auffassung des Arnisaeus nicht als eine weitere Säkularisierung der ‚Politik‘ aufzufassen, sondern als Rückfall in die undifferenzierte Harmonisierung von Vernunft und Glauben.“ *Dreitzel* (s. Anm. 17), S. 421-422.

26 S. *Tibi* (s. Anm. 6), S. 15, 120, 129-130, 311, 360.

27 Vgl. ebd., S.15, 129-130.

Wer hat da recht? Hat der Neuaristotelismus in der lutherischen Orthodoxie alles Frische und Lebendige verdrängt? Trifft das eventuell nur auf den lebendigen Glauben oder auch auf die Freiheit des Menschen in seiner Betrachtung der Welt zu, wie es in der islamischen Geschichte geschehen sein soll?²⁸

Lassen wir Gerhard selbst zu Wort kommen! So schreibt er im Vorwort zu seinem berühmten Jugendwerk, *Meditationes sacrae*:

„Es sind viele, die – wohl mit Recht – die Theologie mit der Medizin vergleichen. Wie nämlich die Medizin zwei Ziele hat, die Gesundheit des menschlichen Körpers zu bewahren und, wenn sie verloren wurde, wiederzugewinnen, so kennt auch die Theologie, was die Krankheiten der Seele betrifft, ein zweifaches Ziel: Sie zeigt nicht nur, wie wir von den Sünden befreit werden, sondern auch, wie wir in der Gnade erhalten werden. Die beiden Heilkünste, sowohl die Medizin des Körpers als auch der Seele, kommen von GOTT, hat Gregorius gesagt. Daher sind sie auch über ihren Urheber einig.

Die Medizin hat ihre festen Gründe, nämlich die Vernunft und die Erfahrung, die darum ihre Beine genannt werden. Was mit ihnen übereinstimmt, das bejaht sie, was aber nicht, das wird von ihr abgelehnt. So hat auch die Theologie ihr sicheres und unerschütterliches Prinzip, das Wort GOTTES in den prophetischen und apostolischen Schriften. Was mit ihm übereinstimmt, das nimmt sie an; was mit ihm in Widerspruch steht, das lehnt sie ab.“²⁹

In diesem Zitat fällt die zweifache Betrachtungsweise der Wirklichkeit auf: die *praktisch-immanente* und die *theologisch-religiöse*. In religiösen Fragen kommt dem Wort Gottes die höchste Autorität zu. Bei der Medizin, d.h. in der Betrachtung der empirischen Welt, gelten aber Vernunft und Erfahrung. Die ganze Wirklichkeit gehört zwar Gott, aber auch die menschliche Vernunft hat unter Gottes Herrschaft ihre eigenen Aufgaben und ihre eigene Freiheit. Ebenfalls ist in der Bestimmung der Aufgaben der Theologie wenig von irgendeinem metaphysischen Schematismus zu spüren; schon eher ist zu bemerken,

28 Vgl. ebd., S.15, 129-130, s. auch S.360. Es ist mir bewußt, daß dieses Bild von Tibi über den islamischen Kulturkreis und dessen geschichtliche Entwicklung umstritten ist. Es dürfte aber als Versuch verstanden werden, auf Grund offensichtlicher aktueller Tatsachen eine Antwort auf dieselbe Frage zu finden, die uns hier beschäftigt.

29 „Qui Theologiam Medicinae conferuntur, et multi sunt, et rem recte explicare videntur. Ut enim duplex Medicinae finis, sanitatem in corpore humano conservare, eandemque amissam recuperare: Ita Theologia, quoad animae morbos, eodem modo duplicem agnoscit finem, ostendit namque non solum, quomodo a peccatis liberemur, sed etiam, quomodo in gratia conservemur. Utraque Medicina, tam corporis, quam animae, a DEO est, dicebat Gregorius: Ergo etiam in autore consentiunt.

Habet Medicina certa sua principia, λόγον scilicet καὶ παῖσαν, quae ob id crura quaedam eiusdem appellantur, cum quibus, quod consonum, acceptat; quod dissonum, respuit: Sic Theologia certum et immotum habet principium, verbum DEI Prophetis et Apostolicis scriptis comprehendens, eum quo quoad consentit, acceptat; quod dissentit, respuit.“ Johann Gerhard: *Quinquaginta Meditationes sacrae ad veram pietatem excitandam, & interioris hominis profectum promovendum accommodatae, Jamque quarta vice emendatiores editae* [Erstausgabe 1606], Jena 1619, Praefatio, S. 2-3.

daß Einflüsse der *methodischen*, aristotelisch geprägten Prinzipienlehre vorliegen.³⁰

4. Der Mensch als Ebenbild Gottes

In seinem Hauptwerk, *Loci theologici*, setzt Gerhard dagegen die aristotelische Metaphysik bewußt und reichlich ein.³¹ Trotzdem begegnen wir auch hier der gleichen Sichtweise, wie im letzten Zitat. So betont Gerhard zum Beispiel in seiner Anthropologie, daß der eine Mensch von zwei verschiedenen Gesichtspunkten her betrachtet werden kann, nämlich vom *philosophischen* und vom *theologischen*.³²

Beide Betrachtungsweisen des Menschen, die philosophische und die theologische, beziehen sich auf den Menschen als ein *Ebenbild Gottes*. Philosophisch betrachtet ist dieses Ebenbild auch nach dem Sündenfall noch irgendwie auf analoge Weise im Menschen da. Die ursprüngliche Relation des Menschen zu Gott spiegelt sich im gefallenem Menschen, in seinen Eigenschaften und Fähigkeiten, wider. Zu denen gehört auch die Freiheit, weltimmanente Probleme einigermaßen zu bewältigen.³³

Theologisch betrachtet ist diese *imago Dei* dagegen völlig verschwunden. Es gibt nichts mehr im Menschen, auf das er in religiöser Hinsicht bauen könnte.³⁴

So weist Gerhard der Philosophie in seiner theologischen Betrachtung der Wirklichkeit lediglich eine streng instrumentale Funktion zu. Die Theologie, deren Prinzip das Wort Gottes allein ist, soll die Herrin sein. Die Philosophie ist nur ihre Dienerin, wie Gerhard in seiner Methodologie im *Methodus studii theologici* betont. Er scheut sich vor einer *μξοφιλοσοφθεολογία* [MIXOPHILOSOPHTHEOLOGÍA], die Theologie und Philosophie miteinander vermischt.³⁵

30 Dazu s. z.B. Julius *Kaftan*, Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888, S. 163-164; Ernst *Troeltsch*, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891, S. 54; Robert B. *Scharlemann*, Thomas Aquinas and John Gerhard, New Haven 1964 (Yale publications in religion, 7), S. 4; Johannes *Wallmann*, Die Rolle der Bekenntnisschriften im älteren Luthertum, in: Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, hrsg. v. Martin *Brecht* und Reinhard *Schwarz*, Stuttgart 1980, S. 381-392, hier: S. 387; Martin *Greschat*, Orthodoxie und Pietismus. Einleitung, in: Gestalten der Kirchengeschichte, Bd.7, Orthodoxie und Pietismus, hrsg. von Martin *Greschat*, Stuttgart 1982, S. 7-35, hier: S. 11-12. Zur Analogie zwischen der Medizin und der politischen Wissenschaft im Rahmen des Neuaristotelismus beim Zeitgenossen Gerhards, Henning *Arnisaesus*, s. *Dreitzel* (s. Anm. 17), S. 116-117.

31 S. *Vaahtoranta* 1998 (s. Anm. 19), S. 17-18.

32 S. dazu z.B. sein Zugeständnis an Flacius in *Loci* IX, 93 und weiter *Vaahtoranta* 1998 (s. Anm. 19), S. 61-66.

33 *Vaahtoranta* 1998 (s. Anm. 19), S. 62-64.

34 Dazu s. z.B. *Loci* XI, 103-104 und *Vaahtoranta* 1998 (s. Anm. 19), S. 66-78.

35 S. z.B. Johann *Gerhard*: *Methodus studii theologici Publicis praelectionibus in Academia Jenensi Anno 1617 exposita* [Erstausgabe 1620], Jena 1622, II, II, II, S.104-111, 123-126.

Die methodologische Zweiteilung in eine weltliche und in eine religiöse Sphäre geht aber auf tiefere Gründe zurück. Es geht nicht nur darum, daß der Mensch lediglich wegen der Sünde unfähig ist, von sich selbst aus Gott richtig zu erkennen.³⁶ Es geht nicht nur um den richtigen *usus* der Philosophie oder ihren *abusus*,³⁷ sondern um die *Grundstruktur seiner Theologie*. Die Theologie von Johann Gerhard wird in fast allen ihren Bereichen von der Idee einer vereinigenden Relation zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen bestimmt, wie in der *unio personalis* zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christus,³⁸ in der *unio mystica* zwischen Gott und Mensch in der geistlichen Vereinigung³⁹ oder in der *unio sacramentalis* zwischen den irdischen Elementen und dem wahren Leib und Blut Christi im heiligen Abendmahl.⁴⁰

Gott wird in Christus unzertrennlich mit der Menschheit vereinigt, aber keine von den beiden Naturen verliert ihre Identität. In Christus wird der glaubende Mensch mit Gott geistlich vereinigt, und doch verbleibt die Zweiheit der Personen auch in der mystischen Einheit. Aus dem Brot wird sakramental der wahre Leib Christi, aber empirisch und substantial betrachtet ist es auch nach der Konsekration das gleiche Brot, wie es davor war.

Gerhards theologische Ontologie scheint also – trotz möglicher Einflüsse – nicht von der aristotelischen Metaphysik bestimmt zu sein. Der Gedanke von der Einheit zweier unterschiedlicher Größen, die dabei doch ihre Identität bewahren, bzw. der „seinsstiftenden Relation“⁴¹ zwischen ihnen, dürfte nicht auf Aristoteles zurückgehen.⁴² Vielmehr fußt sie auf der *christlichen, inkarnatorisch-soteriologisch bestimmten trinitarischen Ontologie*.

An sich genommen ist die Dreieinigkeit Gottes für Gerhard mehr ein geoffenbartes Geheimnis, das es zu glauben gilt, als etwas, was man untersuchen könnte.⁴³ Es ist jedoch kennzeichnend für seine Theologie, daß die trinitarische Seinsstruktur eben in seiner inkarnatorisch-soteriologischen Christologie⁴⁴ und in seiner Sakraments- und Glaubenslehre zutage tritt: Daß Gott *einer* ist, können zwar auch die Heiden wissen und verstehen.⁴⁵ Gott als den *Dreieinigen*, das heißt wie Einheit und Dreiheit miteinander zusammenhängen, kann dagegen der gefallene Mensch einzig und allein in seinem menschengewordenen

36 S. z.B. Loci II, 233; III, 6.

37 Vgl. Methodus II, II, II, S.104-106.

38 Vgl. z.B. Loci IV, 48-49, 101; s. auch *Vaahtoranta 1998* (s. Anm. 19), S. 79-105.

39 Vgl. z.B. Loci IV, 192, 200; s. auch *Vaahtoranta 1998* (s. Anm. 19), S. 243-267.

40 Vgl. z.B. Loci XXI, 69, 90; s. auch *Vaahtoranta 1998* (s. Anm. 19), S. 133-153.

41 Schröder (s. Anm. 23), S. 71.

42 Vgl. *Hirschberger* (s. Anm. 7), S. 222-225; *Schröder* (s. Anm. 23), S. 167-168, 174.

43 Vgl. *Schröder* (s. Anm. 23), S. 137-138; s. auch *Meditationes, Praefatio*, S. 5-7; Loci III, 2.

44 S. dazu auch die interessante Diskussion über Gerhards *unio*-Ontologie bei *Schröder* (s. Anm. 23), S. 166-175 und über das Wesen des rechtfertigenden Glaubens (ebd.) S. 66-71.

45 S. z.B. Loci III, 6.

Sohn, dem θεάνθρωπος [THEÁNTHROPOS]⁴⁶ Jesus Christus durch Wort und Sakrament im wahren Glauben, *per unionem spirituale*, erkennen.⁴⁷

Diese geistliche, eigentliche Erkenntnis des offenbarten Gottes ist nur dem Glauben zugänglich. Die natürliche Gotteserkenntnis durch die Betrachtung der Welt und des Menschen oder auf Grund der angeborenen Prinzipien in ihm⁴⁸ ist wegen der Sünde uneigentlich und verkehrt und kann auch nicht als die erste Stufe der eigentlichen Gotteserkenntnis in Christus dienen. In weltlichen Angelegenheiten und immanent betrachtet kann der gefallene Mensch durch seine Vernunft und seine Moral Wahres und Gutes *coram hominibus* hervorbringen. Religiös führt ihn dagegen die am natürlichen Weltverständnis und an der natürlichen Moral orientierte Gotteserkenntnis irre.⁴⁹

So relativiert Gerhards Trennung zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Erkenntnis Gottes jedes philosophische System, das als Instrument der Theologie, aber auch bei der Weltbetrachtung, aus der die Wirklichkeit Gottes nicht ausgeschlossen werden kann, dienen soll. Auf die Philosophie kann keine eigentliche, rettungsbringende Theologie gebaut werden.

Andererseits bewahrt Gerhards Sicht des gefallenen Menschen als eines analogen Ebenbildes des dreieinigen Gottes seine *relative Freiheit zur Weltbetrachtung*. Sie mag zwar mehr oder weniger vom jeweils gängigen philosophischen System abhängig sein. Das gilt ebenso sehr für den Aristotelismus (der instrumental gebraucht und wegen seiner Offenheit auch für das Empirische vielleicht besser ist als sein Ruf)⁵⁰ wie auch für jedes philosophische Vorverständnis der Moderne. Ungeachtet dessen verbirgt sich in Gerhards theologischen Grundentscheidungen nicht nur die menschliche Unmöglichkeit, von sich aus Gott zu verstehen oder gerecht zu werden, sondern ebenfalls die Möglichkeit, als ein analoges Bild Gottes nach neuen Sichtweisen der empirischen Welt zu suchen.⁵¹

Daran ändert die Tatsache nichts, daß das Ergebnis dieser Suche, die *Moderne*, aus unserer Sicht höchst zweideutig bewertet werden muß. Als Beispiel können wir zwei Größen des 20. Jahrhunderts, den Nationalismus und den Kommunismus nennen. Auf die Gefahr einer ideologisierten „Globalisierung“

46 Loci IV (Exegesis), 282; s. auch Loci IV, 52, 54, 56, 80-82, 94.

47 S. dazu Vaahtoranta 1998 (s. Anm. 19), S. 106-111 und z.B. Loci III, 3, 13, 26, 31, 75-76.

48 Vgl. Loci II, 60.

49 S. Vaahtoranta 1998 (s. Anm. 19), S. 62-78.

50 Vgl. z.B. Ulrich Asendorf, Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers, in: Luther und Theosis, Erlangen 1990 (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Band 16), S. 85-102, hier: S. 88-90; Dreitzel (s. Anm. 17), S. 55-56, 71-72, 82, 86, 427; Sparr (s. Anm. 20), S. 191.

51 Vgl. dazu Kantzenbach (s. Anm. 17), S. 38: „Daß sich bei dieser Einschätzung der Metaphysik eine für die Entwicklung aufklärerischen Denkens günstige Weichenstellung abzeichnete, ist selbstverständlich.“ Zwar geht es hier nicht direkt um Gerhard, sondern um sein philosophisches Umfeld.

im 21. Jahrhundert hier hinzuweisen, dürfte ebenso wenig verkehrt sein. Das Gleiche betrifft ihre zu unkritische Kritik.

Dies ergibt sich gerade als logische Folge dessen, wie Gerhard das Verhältnis zwischen der Philosophie bzw. der natürlichen und der offenbarten Theologie versteht: Das natürliche Wissen des Menschen ist von der Sünde begrenzt und verdorben. Wo er sein relatives und immer korrekturbedürftiges Dasein *coram Deo* vergißt und behauptet, die Freiheit in weltlichen Dingen nicht geschenkt von Gott zu bekommen, sondern sie wesentlich zu besitzen und selbst die letzte, undialektische Wahrheit zu sein, da ergeben sich solche Folgen, wie wir sie in den letzten Jahrhunderten kennen gelernt haben.⁵² Dabei dürfte gerade die Tendenz zum monistischen Idealismus der von der religiösen Bevormundung befreiten Aufklärung⁵³ – auch mit materialistischen Vorzeichen⁵⁴ – statt eines relativen Daseins im Angesicht Gottes eine gewisse Rolle gespielt haben.

5. Islamische und christliche Anthropologie in Bezug auf die Moderne

Trotz der prekären Weltsituation und vieler unberechtigter Vorurteile ist es eine begründete Frage, warum es in der islamischen Welt letztendlich nicht zu jener Freiheit der menschlichen Vernunft kam, wovon die abendländische Moderne, und zwar sowohl im Guten als auch im Bösen ein Zeugnis gibt. Ob die Unwilligkeit oder gar Unfähigkeit der islamischen Kultur, eine nachhaltige, gesellschaftsprägende, globale Moderne als solche zu entwickeln, wie sie im christlichen Abendland zu finden ist, neben klimatisch-geographischen und sonstigen nicht-theologischen Gründen vielleicht doch zum Teil auf die *islami-sche Gotteslehre* und die daraus sich leitende *Anthropologie* zurückführen läßt?⁵⁵

Die Philosophie stand dem Islam zur Verfügung. Warum aber wurde ihre Benutzung und Wirkung, anders oder wenigstens viel dramatischer als im Luthertum, durch die Orthodoxie mehr oder weniger verhindert?⁵⁶ Was unter-

52 Vgl. dazu z.B. Ringeling (s. Anm. 16), S. 49-50.

53 Vgl. z.B. Hans Wenke, Hegels Theorie des objektiven Geistes, Gräfenhainichen 1927, S. 30-33, 37-38; Dreitzel (s. Anm. 17), S. 71; Heinrich Bornkamm, Pietistische Mittler zwischen Jakob Böhme und dem deutschen Idealismus, in: Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Martin Schmidt zum 65. Geburtstag, hrsg. von Heinrich Bornkamm, Friedrich Heyer, Alfred Schindler, Bielefeld 1975 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 14), S.152-154; Peter Pütz, Die deutsche Aufklärung; Darmstadt 1978 (Erträge der Forschung, Bd. 81), S. 188-189; Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart. Nachdruck der 12. Aufl. 1980, Frechen, S. 407-409, 411, 428-430, aber auch S. 418-419.

54 S. z.B. Hirschberger (s. Anm. 54), S. 472, 476; s. aber auch Ringeling (s. Anm. 16), S. 49.

55 Zu dieser Frage s. z.B. Rotraud Wielandt, Islam und kulturelle Selbstbehauptung, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München 1996, S. 718-726, hier: S. 718-720.

56 S. z.B. Tibi (s. Anm. 6), 120, 129-130.

scheidet in dieser Frage den rechtgläubigen Islam von der lutherischen Orthodoxie bzw. vom christlichen Glauben?

In der Tat gibt es Unterschiede im Gottes- und Menschenbild der beiden monotheistischen, „abrahamitischen“ Religionen. Die Einheit Gottes wird im Islam anders verstanden als im Christentum. Eine vereinigende, liebende Relation zwischen den drei Personen in der einen, unteilbaren Gottheit, wie das Christentum die wahre Einheit Gottes versteht,⁵⁷ ist für die islamische Idee von der numerischen Einheit Gottes undenkbar.⁵⁸ Das ‚Eine‘ wird daher in einem unversöhnlichen Konflikt zur ‚Vielfalt‘ gesehen, und keine Anthropologie oder gar Ontologie eines relationalen Gegenübers kann mit der Gotteslehre untermauert werden.

Anscheinend nicht nur wegen der angebrachten Distanz zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf⁵⁹ fehlt dem orthodoxen Islam aufgrund seiner Gotteslehre die Möglichkeit zur christlichen Auffassung des Menschen als eines *Ebenbildes Gottes*.⁶⁰ Der Mensch ist zwar ein hoher Verwalter der irdischen Güter,⁶¹ aber auch als solcher im Grunde genommen nur ein dem übermächtigen Gott ergebener Diener.⁶² Auf keinen Fall darf er als Kind Gottes⁶³ betrachtet werden.⁶⁴

Aus diesen beiden Gründen ist auch die Inkarnation Gottes unmöglich. Gott kann nicht Mensch werden, weil ein menschliches, leidendes Gegenüber Gottes des Sohnes in Gott dem Geiste vor Gott dem Vater gegen die islamisch

57 Vgl. Vaahtoranta 1998 (s. Anm. 19), S. 102.

58 Vgl. z.B. Hans Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1989, S. 64; Christine Schirmmacher, Der Islam. Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum, Band 1, Neuhausen/Stuttgart 1994, Band 1, S.221; (ebd.) Band 2, S. 254-256; s. auch den Koran, Sure 112; 5, 73; 2, 165; 4, 48. Zwar sieht es nach den hier erwähnten Zitaten nicht so aus, als hätte Muhammed die christliche Trinitätslehre richtig verstanden; vgl. dazu auch Adel Theodor Khoury, Einführung in die Grundlagen des Islams, Religionswissenschaftliche Studien, 27, Altenberge 1993, S. 130.

59 Vgl. z.B. Johan Bouman, Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad. Impulse der Forschung, Band 22. Darmstadt 1989, S. 2-4.

60 Vgl. z.B. Khoury (s. Anm. 59), S. 218; Schirmmacher (s. Anm. 59), Band 2, S. 249-250; Bouman (s. Anm. 60), S.4-5, 13.

61 Vgl. den Koran, z.B. Sure 2: 30; s. auch Schirmmacher (s. Anm. 59), Band 1, S. 223-224 268. Die Frage, ob und in welchem Sinn man von einer vielfach im Koran belegten *Statthalterschaft* des Menschen auf der Erde (vgl. Johannes Reissner, I. Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung, in: Werner Ende, Udo Steinbach (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1996, S. 151-163, hier: S.156; Bouman [s. Anm. 59], S.184-189) im Blick auf die Souveränität und Allwirksamkeit Gottes (vgl. dazu z.B. al-Ghazālī nach Bauer, [s. Anm. 9], S.62-65) reden kann, soll hier unbeantwortet bleiben.

62 „Der Islam ist die Religion der bedingungslosen Hingabe an Gott, der vorbehaltlosen Unterwerfung unter seinen Willen.“ Khoury (s. Anm. 59), S. 160, 218. S. auch z.B. Bouman (s. Anm. 60), S. 3-4, 198.

63 Vgl. z.B. Römer 8.

64 S. z.B. Schirmmacher (s. Anm. 59), Band 2, S. 249-250.

verstandene Einheit Gottes wäre und seine transzendente, souveräne Majestät beleidigte.⁶⁵

Die Inkarnation Gottes zur Versöhnung der Menschheit mit ihm wäre aber auch nicht nötig. Nach dem islamischen Glauben ist der Mensch gar nicht radikal und unwiderruflich in die Sünde gefallen, wie das Christentum es versteht,⁶⁶ sondern lediglich schwach und leicht verführbar.⁶⁷

Die Sünde des Menschen berührt auch nicht Gott in seiner Souveränität, sondern nur seine Mitmenschen und ihn selbst.⁶⁸ Es gibt daher nichts, was zwischen Gott und Mensch versöhnt werden könnte.⁶⁹ Wegweisung, aber auch Erleichterungen braucht der schwache und unwissende Mensch in seinem Versuch, den richtigen Pfad zu laufen,⁷⁰ auch Vergebung auf Grund der barmherzigen Großzügigkeit Gottes und der Aufrichtigkeit oder gar Verdienste des Beters,⁷¹ aber keine stellvertretende Sühne durch Christus als Gegengewicht zur unendlichen menschlichen, vom Menschen unbezahlbaren Schuld. Keine unendliche Vergebung auf Grund des „bitteren, unschuldigen Leidens und Sterbens“ Christi, keine Vermittlung zwischen Gott und Mensch durch den Gottmenschen ist nötig.⁷²

Dann scheinen aber wenigstens dem orthodoxen Islam auch zwei wichtige Momente im Vergleich mit dem christlichen Glauben in bezug auf unser Thema zu fehlen: Erstens muß es nach dem islamischen Konzept schwer sein, einerseits die menschliche, von der Sünde bzw. durch das radikale Böse verursachte *Unfreiheit*, andererseits aber die gleichzeitige *Handlungsfreiheit* des begnadeten Sünders zu bejahen.⁷³ Zweitens fehlt ihm die Möglichkeit, diese

65 Vgl. z.B. *Khoury* (s. Anm. 59), S. 218; *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 2, S. 249-250.

66 Besonders das Luthertum; vgl. *Vaahutoranta 1998* (s. Anm. 19), S.61-62, 72-78.

67 S. z.B. Sure 4:28; vgl. auch *Bouman* (s. Anm. 60), S.14-15, 190; *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 1, S.258-261, 265-268; Adel Theodor *Khoury*, Mensch, in: Adel Theodor *Khoury*, Ludwig *Hagemann* und Peter *Heine*: Islam-Lexikon, Freiburg i. Br., 1991, S.515-520; Ludwig *Hagemann*: Sünde, (ibid.), S.698-701.

68 Vgl. z.B. Sure 2: 57, 231; 4: 110-112; 17: 7; 29: 40 ; 39: 53; vgl. auch *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 1, S.259-260

69 S. z.B. *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 1, S.259-260, 265; s. auch *Zirker* (s. Anm. 59), S. 67.

70 Vgl. z.B. Sure 2: 108, 187, 285-286; 3: 164; 7: 178; 37: 117-118; 48:1-3; 65: 4; s. auch *Bouman* (s. Anm. 60), S.6, 12-15, 18.

71 Vgl. z.B. Sure 2: 58, 173, 182, 286; 3: 15-17, 31-32, 135, 146-147, 190-195; 4: 48; 5:18; 9:102 ;14:10; 26: 50-51, 77-82; 33: 70-71; 39: 53-54; 40: 2-3 ; 46: 31; 53: 32; 61:10-12; *Bouman* (s. Anm. 60), S.151-153, 174-176, 179-180; *Hagemann* (s. Anm. 66), S.698-701; *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 1, S.269.

72 Vgl. *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 1, S.266-267. - Zum Christentum s. z.B. *Vaahutoranta 1998* (s. Anm. 19), S.79-82.

73 Dazu vgl. jedoch *Bouman* (s. Anm. 60), S.180: „Sie [die koranische Anthropologie] steht immer unter der Gefahr, von der numinosen Allmacht Gottes erstickt zu werden, doch läßt diese Allmacht immer wieder der menschlichen Entscheidung genügend Spielraum, eine gegenseitige Beziehung entstehen zu lassen.“ Diese ist aber die Freiheit eines *nicht radikal bösen* Menschen, der aber in seiner Beziehung zu Gott auch *kein befreites Kind* Gottes, sondern nur sein ergebener Diener sein kann.

Freiheit des Menschen in seinem Sein Gott *gegenüber*⁷⁴ in der trinitarischen Gotteslehre und in der Christologie verankert zu sehen. Es fehlt ihm die christliche Anthropologie, der zufolge der Mensch, ein Ebenbild Gottes als Mann und Frau,⁷⁵ vor dem Angesicht des versöhnten Vaters in Christus, aber auch *mit ihm*, dem gottmenschlichen Sohn *vereinigt*, durch den Heiligen Geist in einer Relation des Kindes zu seinem Vater, frei und verantwortlich steht und handelt.⁷⁶ Daher dürfte auch die säkularisierte Idee dieser Freiheit,⁷⁷ welche die westliche Moderne prägt, nur schwer auf dem islamischen Boden gedeihen können.⁷⁸

74 Ein *gewisses* Gegenüber zwischen Gott und Mensch gibt es auch im Islam; vgl. *Bouman* (s. Anm. 60), S.5, 102-103; vgl. jedoch S.14.

75 Zum Menschen in der vereinigenden Relation zwischen Mann und Frau bzw. zwischen dem Mann-Sein und dem Frau-Sein als einem Ebenbild des Dreieinigen Gottes s. Martti Vaahtoranta: Lutherische Messe und Gebet in der Moschee. Die christliche und islamische Gottesdienstgemeinde im Blick auf die Lehre von der Einheit Gottes – ein Versuch, richtige Fragen zu stellen, in: Jobst Reller und Martin Tamcke (Hrsg.): Trinitäts- und Christusdogma. Ihre Bedeutung für Beten und Handeln der Kirche. Festschrift für Jouko Martikainen. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte; 12, Münster 2001, S.103-128, hier: S. 119-122.

76 Um der wissenschaftlichen Wahrheit willen sollten dieselben Fragen, die hier dem Islam gestellt wurden, auch in bezug auf die gesellschaftlichen und kulturellen Unterschiede zwischen den geographischen Regionen und politischen Bereichen unter dem Einfluß unterschiedlicher christlicher Konfessionen bzw. Kirchen, die beispielsweise trinitätstheologisch und christologisch mehr oder weniger von einander abweichen, thematisiert werden. Was die Welt außerhalb des christlichen Kulturkreises betrifft, dürfte *Japan* ein interessanter Fall sein, der einer eigenen Überlegung wert wäre.

77 Vgl. dazu auch die Rede „Glauben und Wissen“ von Jürgen *Habermas* bei der Verleihung des Friedenspreises vom Jahr 2001 des Börsenvereins des deutschen Buchhandels (Frankfurter Allgemeine Zeitung 15.10.2001, Nr. 239, S.9).

78 Darauf, daß die hier beschriebene immer in zweifachen Sinne relative Freiheit durch die Säkularisierung zu einer vermeintlichen menschlichen Autarkie mit den bekannten Folgen geführt hat und führen kann, wurde zuvor hingewiesen.