

Vulnerabilität im christlich-islamischen Dialog

Kerstin Schlögl-Flierl, Muna Tatari

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schlögl-Flierl, Kerstin, and Muna Tatari. 2022. "Vulnerabilität im christlich-islamischen Dialog." In *Interreligiöse Diskurse: Perspektiven und Themen*, 221–45. Baden-Baden: Ergon.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Vulnerabilität im christlich-islamischen Dialog

Kerstin Schlögl-Flierl

Lehrstuhl für Moraltheologie, Universität Augsburg

kerstin.schloegl-flierl@kthf.uni-augsburg.de

Muna Tatari

Institut für Islamische Theologie, Universität Paderborn

muna.tatari@upb.de

Vulnerabilität ist gerade in aller Munde. Das ist für die Aufmerksamkeit für schützenswerte Personen zwar hilfreich, da beispielsweise in Fragen der Allokation besonders auf sie Rücksicht genommen werden kann. Damit wird jedoch im allgemeinen Sprechen die Vieldimensionalität des Vulnerabilitätsbegriffes wie -diskurses nicht abgebildet. Vulnerabilität ist nämlich nicht nur als Risiko, sondern auch als Ressource zu verstehen. Uns geht es in diesem Artikel darum, den Beitrag zweier Religionen, Islam und Christentum, für den Vulnerabilitätsdiskurs zu sondieren und Linien für einen interreligiösen Diskurs zu ziehen. Was können wir voneinander lernen?

Einleitung

Bei der Vulnerabilität handelt es sich um einen komplexen Begriff, der sich in vielen Wissenschaften als ein zentraler etabliert hat.¹ In unseren Überlegungen, die sich aus den gemeinsamen Diskussionen im Ethikrat ergeben haben, ist „*Vulnerabilität*“ ein „anthropologisches Grunddatum“,² das zur Vermessung des christlichen wie islamischen Menschenbildes, der Gottesvorstellung und damit auch vorgängig der Epistemologie dienen kann. Zuerst widmen wir uns in diesem Beitrag der Epistemologie im Islam und Christentum, also der Frage, wie überhaupt Begriff und Konzept gesehen werden, um anschließend den Begriff der Vulnerabilität jeweils an Menschen- wie Gottesvorstellung anzulegen.

¹ Vgl. zum Überblick Hildegund Keul, *Schöpfung durch Verlust. Band 1. Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Bataille*, Würzburg 2021, S. 36–69.

² Deutscher Ethikrat, *Vulnerabilität und Resilienz in der Krise – Ethische Kriterien für Entscheidungen in der Pandemie*. Stellungnahme, Berlin 2022, S. 24.

Um den Begriff der Vulnerabilität nicht undifferenziert über alles und jeden auszugießen, unterscheiden wir mit Catriona Mackenzie u.a. zwischen verschiedenen Vulnerabilitäten.³ Damit wird ein den Erfordernissen sozialer Gerechtigkeit entsprechender und an den Bedürfnissen von Einzelnen sowie ganzer Personengruppen orientierter Ansatz angesprochen. Vor allem Fragen der Forschungsethik und der Public Health Ethik haben hier den Boden bereitet.

Zum einen ist dies eine *inhärente Vulnerabilität*, das heißt alle Menschen sind vulnerabel in ihrer Wesenhaftigkeit, so beispielsweise in ihrer sozialen Verfasstheit und Leiblichkeit. Die Corona-Pandemie hat die allen Menschen *inhärente Vulnerabilität* deutlich vor Augen geführt.⁴

Zweitens tangiert Vulnerabilität alle, trifft aber nur wenige besonders und dies aus unterschiedlichen Gründen. Dieses Phänomen wird *situative Vulnerabilität* genannt, d.h. ein kontextspezifisches, situationales Auftreten, welches sich in personalen, sozialen, politischen, ökonomischen und umweltbedingten Begegnungen und Situationen herausbildet. Naturkatastrophen, Krankheiten oder plötzliche Arbeitslosigkeit sind Beispiele für solche *situative Vulnerabilität*.⁵ Und es lässt sich, drittens, auch eine sogenannte *pathogene* (*pathogenetic*) *Vulnerabilität* unterscheiden, die aufgrund dysfunktionaler Beziehungen (z.B. interpersonal) wie repressiver Konstellationen entsteht. Man könnte hierbei auch von *Struktur generierter Vulnerabilität* sprechen.

Auf der begrifflichen Ebene, aller drei hier genannten, geht damit die Thematisierung der „Spannung zwischen der Erfahrung des Verletzbarseins und den konkreten, situativen Erfahrungen des Verletztwerdens und Verletzens“⁶ einher.

Vulnerabilität kann auf verschiedenen Dimensionen gezeigt werden. Der Mensch ist so zum einen als körperlich-leibliches Wesen physisch

³ Vgl. Wendy Rogers u.a., „Warum die Bioethik ein Konzept von Vulnerabilitäten benötigt“, in Nikola Biller-Adorno u.a. (Hg.), *Medizinethik. Grundlagentexte zur Angewandten Ethik*, Wiesbaden 2021, S. 189–219.

⁴ Vgl. Deutscher Ethikrat, *Vulnerabilität*, S. 157.

⁵ Vgl. Catriona Mackenzie u.a., „Introduction: What is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?“, in dies./Wendy Rogers (Hg.), *Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy*. Oxford 2014, S. 1–29; Martina Schmidhuber, „Vulnerabilität in der Krise“, in Wolfgang Kröll u.a. (Hg.), *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*, Baden-Baden 2020, S. 271–282, hier 273.

⁶ Miriam Leidinger, *Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit ‚Verletzbarkeit‘ anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward*, Regensburg 2018, S. 16f.

vulnerabel.⁷ Außerdem ist der Mensch sozial verwundbar, ist er doch auf Beziehungen und Bindungen, auf Unterstützung und Begleitung und dabei in allem auf Anerkennung und Wertschätzung angewiesen, um sich zu entwickeln.⁸

Vulnerabilität entsteht dabei in primärer, aber auch sekundärer Hinsicht. Als primär wäre sie zu sehen, wenn der Schaden unmittelbar zwischen Personen oder Personen und Institutionen erfolgt. Von sekundären Vulnerabilitäten spricht man, wenn sich erst mittelbar die Schäden einstellen. Dies kann für die Corona-Pandemie sehr eindrücklich veranschaulicht werden, wie wir es in der bereits genannten Stellungnahme des Ethikrates durchexerziert haben. Im ersten konnten unmittelbare wirtschaftliche Schäden ausgemacht werden, für den sozialen Bereich sind es eher mittelbare und auch erst langfristige Schäden (beispielsweise Essstörungen bei Jugendlichen, Vereinsamungstendenzen bei älteren Personen, Überlastungen bei Familien ohne Betreuungsmöglichkeiten), ohne damit sagen zu wollen, dass in wirtschaftlicher Hinsicht keine langfristigen Schäden entstanden sind.

Aus der primären Vulnerabilität erwachsen auf einer zweiten Ebene neue Vulnerabilitäten, die auch andere Personen oder Personengruppen sein können. Diese Effekte wurden bei den notwendigerweise undifferenzierten Infektionsschutzmaßnahmen zu Beginn der Pandemie vernachlässigt. Die Intention, Vulnerabilität zu minimieren, offenbarte/brachte neue Vulnerabilitäten hervor. D.h., um die einen zu schützen, hat man in der Abwägung die Schäden der anderen nicht erkannt, erkennen können oder wollen. Damit ist das Verletzlichkeitsparadox angesprochen.

Es muss also zum einen ein Ausgleich geschaffen werden, zwischen Schutz bietenden durch Vulnerabilität begründeten und zum anderen Autonomie und Resilienz bedenkenden und fördernden Maßnahmen. Dies stellt vor allem die Relationen vor große Herausforderungen.

Theologien befassen sich zentral mit Fragen des Menschseins, insbesondere hinsichtlich der Beziehung des Menschen zum Raum der Transzendenz, religiös gesprochen zu Gott und wie diese gedacht werden kann. Spätestens seit der Spätmoderne, u.a. mit Rudolf Bultmann, kann man festhalten, dass von Gott zu sprechen auch immer bedeutet, vom Menschen zu sprechen.⁹ Insofern kommt dem Begriff der Vulnerabilität

⁷ Diese Dimension stark gemacht hat Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Berlin 2020.

⁸ Vgl. Elisabeth Gräb-Schmidt, „Der vulnerable Mensch zwischen Autonomie und Angewiesenheit“, *Zeitschrift für medizinische Ethik* 67 (2021), S. 145–160.

⁹ Vgl. Rudolf Bultmann, „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden“, in ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Erster Band*, Tübingen 1966, S. 26–37, 28: „will man von Gott reden, muß man offenbar von sich selbst reden.“

als entscheidender Marker des Menschseins auch in der Theologie der großen monotheistischen Religionen eine zunehmende Bedeutung zu.

Theologisch wird dabei sowohl die zwischenmenschliche Haltung des Schutzes und der Parteilichkeit als Ausdruck der Parteilichkeit Gottes für die an den Rand Gedrängten reflektiert, als auch ggf. die Rolle einer spezifischen religiösen Praxis und entsprechenden theologischen Überzeugung bei der Entstehung solcher Gruppen (selbst-)kritisch hinterfragt. Durch eine mit diesem Begriff geschärfte Hermeneutik kommen neue Gruppen in den Blick, die in religiösen, sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Zusammenhängen oder aufgrund körperlicher Gegebenheiten in besonderem Maße von Verwundbarkeit betroffen sind.

Nicht zu übersehen sind darüber hinaus Wechselwirkungen von Vulnerabilität und Vulneranz (Fähigkeit und Bereitschaft, jemand anderen zu verletzen). Die Pandemie legt die verdrängte Vulneranz der Gesellschaft offen, wenn nur die eigene Vulnerabilität betrachtet und beispielsweise der Schutz bzw. die bestehende Schutzbedürftigkeit an den Außengrenzen Europas vergessen wird. Vulnerabilität schlägt also in Vulneranz über, wenn der Umgang mit eigener Vulnerabilität Formen von Gewaltförmigkeit für andere mit sich bringt.

Wir möchten nun eine Vermessung der Vulnerabilität für die beiden Religionen Islam und Christentum versuchen und dabei unser Augenmerk sowohl auf die Ambiguität des Vulnerabilitätsbegriffes und -konzeptes werfen, als auch im Besonderen dessen Potentiale für das theologische Denken betrachten.

Islamische Theologie

Für den dezidiert innerislamischen Diskurs lässt sich zunächst festhalten, dass der Einbezug der Kategorie der Vulnerabilität zur Erschließung des Daseins, des vielfältigen Beziehungsgeschehens und des Bezuges zu einer transzendentalen Wirklichkeit noch in den Anfängen steckt. Möglicherweise könnte der Befund damit im Zusammenhang stehen, Verletzlichkeit vor allem als Bestandteil christlichen Denkens zu verorten und dementsprechend eine apologetische Haltung zu dieser Denkkategorie einzunehmen. Eine behutsame Annäherung an den Vulnerabilitätsbegriff scheint allerdings zunehmend dessen fruchtbare Dimension auch für den innerislamischen Diskurs offenzulegen und neue Verstehenshorizonte zu eröffnen.

Vor allem in sozialwissenschaftlichen Kontexten und Diskursen zu Fragen der Gendergerechtigkeit sind erste Auseinandersetzungen mit dem

Vulnerabilitätsbegriff aus islamischer Perspektive zu beobachten.¹⁰ Aber auch im Bereich der islamischen systematischen Theologie finden sich erste Spuren dieser Annäherung.¹¹

Um hier einen systematischeren Zugang zu generieren, unterscheiden wir zwischen Epistemologie, Anthropologie und Gottesvorstellung.

Epistemologie

Die islamische Tradition weiß natürlich um die Zerbrechlichkeit des Menschen und seine*ihre Verwiesenheit auf den*die Andere*n und im Letzten um seine*ihre Verwiesenheit auf Gott. Jeder theologische Text, mithin also jede intellektuelle Anstrengung, endet daher traditionell – die Ergebnisse des eigenen Denkens einordnend – mit dem Verweis auf den stets größeren Gott, dessen Wirklichkeit immer größer als das menschliche Verstehen dieser Wirklichkeit gedacht wird.

Nicht nur theoretisch, sondern auch performativ findet diese Einsicht vielfältige Ausdrucksformen, die sich nicht zuletzt durch das Niederknien (*sağda*) im rituellen Gebet zeigen. Ausgehend von der Einsicht, dass der Mensch in vielfältige Beziehungen eingebunden ist, wird zudem in zeitgenössischen Entwürfen theologischen Denkens die wechselseitige Angewiesenheit zwischen Menschen, der Pflanzen und Tierwelt, der Schöpfung an sich und des Schöpfers aufgefächert. Allerdings wird dabei bisher weniger der Begriff der Vulnerabilität verwendet, obschon es dafür durch die korrespondierenden Begriffe von Recht (*haqq ilaihi*) und Pflicht (*haqq ‘alaihi*) als gestaltende Parameter nicht zu übersehende Anknüpfungspunkte gibt.¹²

¹⁰ Vgl. zu den Diskursen aus der Perspektive der Sozialwissenschaften beispielsweise: Md. Ismail Hossain u.a., „Feminization and Labor Vulnerability in Global Manufacturing Industries: Does Gendered Discourse Matter?“, *Asian Social Work and Policy Review* 7 (2013), S. 197–212; Nilüfer Aydin u.a., „Turning to God in the Face of Ostracism: Effects of Social Exclusion on Religiousness“, *Personality and Social Psychology Bulletin* 36,6 (2010) S. 742–753; Kabira Masotta, „Disability in Islam: a Sufi perspective“, *Journal of Disability & Religion* 25,1 (2021), S. 68–81; Mustafa Abu Sway, „Human Vulnerability in Islam“, in Joseph Tham u.a. (Hg.), *Religious Perspectives on Human Vulnerability in Bioethics*, Dordrecht 2014, S. 95–102.

¹¹ Vgl. zu den Diskursen aus theologischer Perspektive beispielsweise Amir Dziri u.a. (Hg.), *Migration, Flucht, Vertreibung: Orte islamischer und christlicher Theologie*, Regensburg 2018; Mona Siddiqui, *Hospitality and Islam. Welcoming in God's Name*, New Haven 2015.

¹² Vgl. zur Darlegung des Beziehungsgeflechts, in das der Mensch eingebunden ist, u.a. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago u.a. 1980.

Die Stärke und damit verbundene Lebendigkeit theologischen Denkens war und ist in der islamischen Theologie immer dann besonders bemerkbar, wenn Denkstrukturen und Einsichten aus anderen Fachgebieten (wie der Philosophie beispielweise) herangezogen wurden und werden, um theologische Inhalte zu reformulieren und sinnstiftende Denk- und Handlungsoptionen zur Verfügung zu stellen.¹³ In diesem Sinne bieten die Einsichten von Marianne Moyaert im Anschluss an Paul Ricoeur sowohl für den Bereich der Epistemologie als auch der Anthropologie hilfreiche Denkmuster, die folgerichtig auch Auswirkungen auf die Rede von Gott haben können.¹⁴

Moyaert verdeutlicht die Wichtigkeit der Vulnerabilität für den Verstehensprozess schlechthin. Das leiblich verwundbare und zerbrechliche Selbst versteht sie als eine eigene hermeneutische Kraft, indem sie aufzeigt, wie dieses Selbst in der Entwicklung der eigenen Identität und Subjektivität auf Alterität angewiesen ist. Eingedenk der Ambiguität, die dem Begriff der Vulnerabilität zugrunde liegt, verweist Moyaert zunächst treffend auf die Verletzlichkeit des Menschen, seine Schwäche, die ihn angreifbar und verwundbar macht.

Die damit verbundenen Assoziationen eines Mangels und seiner Gegenbegriffe von Stärke und Unverwundbarkeit werden von Moyaert ausdifferenziert. Sie verdeutlicht, dass gerade diese Verletzlichkeit nicht nur negative Konnotationen beinhaltet, sondern vielmehr als Voraussetzung für die Fähigkeit verstanden werden kann, Freude zu empfinden, Wohlgefühl in der Gegenwart anderer zu spüren, für die Einsicht nicht vollkommen zu sein und offen zu werden, die damit verbundene Veränderung annehmen zu können.

Vulnerabel zu sein ist für Moyaert die Voraussetzung zu lieben und geliebt zu werden. Nur auf dieser Basis könne folglich der Mensch anderen verantwortungsvoll und sorgend begegnen. Das vermeintliche Ideal der Stärke im Sinne einer Unverletzlichkeit hingegen würde ein apathisches Unberührtsein inkludieren und damit sowohl einer Beziehungsfähigkeit

¹³ Vgl. Ebrahim Moosa, *Ghazālī and the Poetics of Imagination*, Chapel Hill 2005, S. 28: „... seine [al- Ġazālīs] Relevanz in erster Linie in der Architektur seiner Gedanken liegt. Er war im Wesentlichen ein Bauer und Gestalter von intellektuellen Bauwerken und Gedankenstrukturen, die für ihn und für Generationen nach ihm die Lebenspraxis prägten. Gerade sein Dazwischen-sein (in-between-ness), also seine Auseinandersetzung mit mehr als einer intellektuellen oder kulturellen Tradition war exakt die Quelle seiner Kreativität und geistigen Ruhelosigkeit.“ Eig. Übersetzung.

¹⁴ Dieser Gedankengang ist nachzulesen bei: Marianne Moyaert, *In Response to the Religious Other. Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*, London 2014 und dies., „On vulnerability. Probing the Ethical Dimension on Comparative Theology“, *Religions* 3 (2012), S. 1144–1161.

als auch der Übernahme von echter Verantwortung hinderlich im Wege stehen.¹⁵

Das Verständnis des eigenen Selbst, welches maßgeblich durch die Kategorie der Vulnerabilität geformt ist, kann konsequenterweise dann nicht vor der Reformulierung theologischer Gehalte Halt machen, wenn der Mensch in seiner vulnerablen Verfasstheit als hermeneutischer Schlüssel zur Erschließung der Wirklichkeit verstanden wird.¹⁶

Daher legt u.a. der Jurist und islamische Rechtswissenschaftler Khaled M. Abou El Fadl sein Augenmerk darauf, den Koran als *work in movement* zu beschreiben, um auszudrücken, dass die Verstehensperspektiven auf den Koran und die Verstehenserträge immer menschlich verfasst, somit kontingent und nie als abschließend zu begreifen sind.¹⁷

Eine Zuspitzung dieses Gedankengangs findet sich in verschiedenen Ansätzen islamischer Befreiungstheologie, die von der Überzeugung ausgehen, dass die Wirklichkeit am treffendsten aus der Perspektive der Menschen gesehen werden kann, die an den Rand gedrängt sind (*al-mustad'afūn*) und in Solidarität mit ihnen verändert werden sollte.¹⁸ Im Anschluss an eine Theorie des Expressivismus wie sie der Philosoph Charles Taylor entfaltet, kommt in befreiungstheologischen Ansätzen dem Handeln eine erkenntnisevozierende Bedeutung zu.¹⁹

¹⁵ Vgl. Moyaert, „On Vulnerability“.

¹⁶ Vgl. zur These, dass der Zugang zum Koran immer menschlich vermittelt ist: Khaled M. Abou El Fadl, „Islam and the Challenge of Democratic Commitment“, *Fordham International Law Journal* 27 (2003) S. 4–71, 15–16. Die Überlieferung, auf die sich Abou M. El Fadl bezieht findet sich u.a. bei Ibn Hanbal as-Saibani, Abū ‘Abdallāh Ahmad b. Muḥammad, Musnad Imam Ahmad bin Hanbal. Bände I–III. Hrsg. von Huda Al-Khattab, Übersetz. ins Englische von Nasiruddin Al-Khattab, Riyad [u.a.] 2012, Band I, S. 342ff.

¹⁷ Vgl. Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001, S. 146f.

¹⁸ Vgl. Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, London 1997 und Sa'diyya Shaikh/Scott Kugle, „To Love Every Life as Your Own: An Introduction to Engaged Sufism“, *Journal for Islamic Studies* 26 (2006), S. 1–11.

¹⁹ Vgl. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge 1975, S. 16 und ders., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989, S. 374; für seine Rezeption in befreiungstheologischen Ansätzen vgl. Thomas A. Lewis, „Actions as the Ties that Bind: Love, Praxis and Community in the Thought of Gustavo Gutiérrez“, *The Journal of Religious Ethics* 33 (2005), S. 539–567.

Anthropologie

Der Prophet Muḥammad gilt nicht nur in der islamischen Frömmigkeitspraxis als Vorbild. In der theologischen Reflexion seiner Person wird bis heute ausgelotet, inwieweit die Aufarbeitung der Berichte zu seinem Leben zu einer theologischen Anthropologie Grundlegendes beizutragen hat und konstitutiv für das Verständnis vom Menschsein schlechthin wirken kann.

Die Kategorie der Vulnerabilität als Perspektive einnehmend, scheinen Überlieferungen zu seinem Leben dadurch neu auf, welche die gängigen Darstellungen Muḥammads nicht verwerfen, wohl aber um entscheidende Aspekte weiten. Trauer über den frühen Verlust von Familienmitgliedern, Zweifel bis hin zu Momenten der Verzweiflung scheinen sein Leben ebenso bestimmt zu haben wie Momente der Empathie für die Schwächeren der Gesellschaft. Nicht zuletzt die eindrücklichen Schilderungen, wie er an der Mächtigkeit der Offenbarung zu zerbrechen droht, weiten das Verständnis seiner Person sowohl im Sinne des Vulnerabilitätsbegriffes so wie Moyaert ihn entfaltet – d.h. Verwundbarkeit als Voraussetzung für und Folge von Empfänglichkeit – als auch im Hinblick auf das theologische Verständnis von Prophetentum.

Dies wird umso deutlicher, wenn der Spur gefolgt wird, Maria, die Mutter Jesu als *role model* für Muḥammad zu begreifen.²⁰ Die koranischen Schilderungen ihrer Schwangerschaft und der Geburt ihres Sohnes, ihrer Verzweiflung in den Wehen und ihrer Todesangst als ledige Mutter mit ihrem Neugeborenen zu ihrem Stamm zurückzukehren, scheinen selbst durch den knappen Erzählstil des Koran anschaulich auf. Die Schilderungen ihrer Vulnerabilität greift auf Narrative des Lukas-Evangeliums zurück und der Koran steigert diese nochmals eindrücklich dadurch, dass selbst der biblische Josef in der koranischen Schilderung nicht auftaucht.

Auf der narrativen Ebene ist es erstaunlich, wie sehr sich die literarischen Topoi bezüglich der Schilderungen des Lebens von Maria und des Lebens von Muḥammad überlappen. Die Vulnerabilität Mariens als die Voraussetzung für die Empfänglichkeit gegenüber einem Wort von Gott, so eine der koranischen Bezeichnungen für Jesus, spiegelt sich auf dieser Verstehensebene in der Empfänglichkeit Muḥammads für die Worte von Gott, dem Koran, wieder. Beide tragen an dieser Erfahrung schwer und beiden wird höchster Mut abverlangt, sich mit diesen Botschaften der Öffentlichkeit zu stellen. Ohne abschließend entscheiden zu wollen,

²⁰ Vgl. zur Herleitung des Gedankens, Maria als *role model* für Muḥammad verstehen zu können: Muna Tatar/Klaus von Stosch, *Prophetin – Jungfrau – Mutter. Maria im Koran*, Freiburg i. Br. 2021, S. 283–323.

ob Maria als Prophetin in der islamischen Theologie gewürdigt werden kann, lassen die offensichtlichen Parallelen zu, Muhammads Prophetentum auch vor dem Hintergrund der Marienerzählung im Koran lesen zu können.

Gewonnen wäre damit, nicht nur die Inhalte einer theologischen Anthropologie weiter ausdifferenzieren zu können, indem sowohl die Hingabe in der Gottesbeziehung, die Authentizität und widerständige Kraft als auch Verletzlichkeit und Schwäche nicht gegeneinander ausgespielt werden müssten und indem vor allem Letztere nicht als zu überwindende Eigenschaften qualifiziert werden müssten. Auch das islamische Verständnis von Prophetentum würde zudem reformuliert werden können. Marias Verwundbarkeit, die besonders in der Sure Maryam ganz explizit die leiblich verfasste Dimension von Vulnerabilität betont, lädt gerade dazu ein, eine analoge Verletzlichkeit in den Schuldeutungen von Muhammads Leben neu wahrzunehmen und dementsprechend als Ausdruck eines erweiterten Prophetieverständnisses einzuordnen, dass nicht von Überlegenheit im Sinne von Perfektionismus ausgehen muss, sondern die Vorbildlichkeit auch darin verstehen kann, der eigenen Verletzlichkeit affirmativ zu begegnen und sich der von Ambiguität geprägten Selbst- und Weltwahrnehmung, die mit dem Begriff der Vulnerabilität ausgedrückt wird, mutig zu öffnen. Ein solcherart geprägtes Verständnis von Prophetentum kann seine Aktualität im Hinblick auf die Aporien aller großen Erzählungen womöglich zugänglicher vermitteln als eines, das Größe und Stärke eindimensional als Ausdruck von Perfekionalität versteht.²¹

Als Zwischenbemerkung sei hier folgendes angemerkt: Dass die Kategorie der Vulnerabilität sich für den theologischen Diskurs als äußerst fruchtbar erweist, soll nicht über ihre möglichen oder tatsächlichen Kehrseiten hinwegtäuschen.

Hassouneh-Phillips analysiert beispielsweise den Ertrag einer empirischen Studie, die untersucht, inwiefern Gewalterfahrungen von muslimischen Frauen in der Ehe mit der Religion gerechtfertigt oder mittels der Religion überwunden werden. Die befragten Frauen erfuhren demnach Religion als eine Macht, die zusätzlich verletzt durch die Legitimierung gewalttätigen Verhaltens oder als Ressource, die es ermöglicht, der ehelichen Gewalterfahrung zu entkommen. Entscheidend, so stellt sie fest, sind neben anderen biographischen und kontextuellen Gründen die jeweiligen hermeneutischen Schlüssel religiöse Texte zu lesen.²²

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. Dena Hassouneh-Phillips, „Strength and Vulnerability: Spirituality in Abused American Muslim Women's Lives“, *Issues in Mental Health Nursing* 24 (2003), S. 681-694.

In diesem Sinne macht Khaled M. Abou El Fadl ganz grundsätzlich auf die Ambivalenz religiöser Autorität aufmerksam. Dann, wenn der*die Interpret*in nicht mehr der eigenen Begrenztheit in Bezug auf sein*ihr Verständnis normativer Texte gewahr ist, sondern sein*ihre Interpretation absolut setzt, also meint Gott ganz verstanden zu haben, untergräbt er*sie nicht nur die göttliche Autorität, sondern wird selbst autoritär.²³

Der Politologe Anas B. Malik wiederum zeichnet die historischen und aktuellen innerislamischen Diskurse über den Einfluss den ein Staat nehmen sollte nach und zeigt auf, unter welchen Bedingungen sowohl ein Zuviel als auch ein Zuwenig die Vulnerabilität der Bürger verstärken kann.²⁴

Ganz im Sinne der diesem Begriff zugrundeliegenden Ambiguität sollte seine Anwendung als hermeneutische Schlüsselkategorie dieser sensibel Rechnung tragen, um der Gefahr ihres Umschlags in Vulneranz korrigierend begegnen zu können.

Gottesverständnis

Der äußerst fruchtbare Einsatz der Kategorie der Vulnerabilität scheint innerislamisch dort an seine Grenzen zu stoßen, wo die Rede von Gott beginnt. Zentrales Motiv in der islamischen Gotteslehre ist die Vorstellung von seiner Mächtigkeit und seiner Größe. Gott ist der Unverfügbare und sich selbst Genügende, von ihm ist alles, was ist. Im Folgenden soll auch nicht der Versuch unternommen werden, das in der Tat spezifisch christliche Gottesverständnis, das noch vorgestellt wird, für entsprechende islamische Ansätze zu adaptieren. Vielmehr soll vor dem Hintergrund der Einsicht, dass apologetische Abwehrbewegungen der Komplexität einer Auseinandersetzung nicht dienlich sind, eine der islamischen Tradition verpflichtende Annäherung an die Kategorie der Verletzlichkeit in Bezug auf Gottesvorstellungen versucht und ihre Möglichkeiten und Grenzen dabei ausgelotet werden.²⁵

Einen ersten Anhaltspunkt bietet dabei der koranische Text selbst. In Sure 33:57 ist von den Menschen die Rede, „die Gott und seinen Gesandten verletzten bzw. Leid zufügen“.

²³ Vgl. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, S. 146f.

²⁴ Vgl. Anas Malik, „Challenging Dominance: Symbols, Institutions, and Vulnerabilities in Minarchist Political Islam“, *The Muslim World*, S. 502–519, abrufbar unter: <https://onlinelibrary.wiley.com/toc/14781913/2008/98/4> (Zugriff: 6.9.22)

²⁵ Vgl. zu den Haltungen und Methoden komparativer Theologie: Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u.a. 2012, S. 133–168.

Bei einem kursorischen Durchgang der Werke klassischer Koranexegeten fallen folgende Erklärungen ins Auge. Aṭ-Ṭabarī versteht den Vers so, dass Menschen dies durch ihren Ungehorsam gegenüber Gott tun können und indem sie sich über Gottes Gebote hinwegsetzen und den Gesandten verleumden.²⁶ Az-Zamaḥṣārī führt aus, dass Gott und dessen Gesandte durch Menschen verletzt werden können aufgrund ihrer Haltung der Undankbarkeit und des Ungehorsams sowie durch falsche Zuschreibungen für Gott und verleumderische Rede über den Gesandten.²⁷ Al-Qurṭubī geht ebenfalls davon aus, dass Gott verletzt werden kann, indem ihm falsche Zuschreibungen zugeordnet werden.²⁸ Mögliche Konsequenzen dieses exegetischen Befundes wurden in der klassischen Theologie bisher nicht systematisch bedacht.

Eine weitende Perspektive dieses exegetischen Textbefundes eröffnet der christliche Theologe Kenneth Cragg quasi aus einer Außenperspektive mit dem Gedanken, dass Gottes Verwundbarkeit ganz grundsätzlich im Engagement Gottes für die Schöpfung aufscheint. Denn aufgrund seiner Freiheit kann der Mensch in den guten Willen Gottes, den Gott für die Schöpfung auf vielfältige Art zum Ausdruck bringt, einwilligen oder sich dagegen verwehren. Nach Cragg bestimmt Gott sich bzw. seinen guten Willen in ein dialogisches Freiheitsverhältnis zum Willen des Menschen zu setzen.²⁹

Aus gleicher Perspektive, die, wie gezeigt werden wird, ggf. anschlussfähiger für innerislamische Debatten sein könnte, setzt Daniel Madigan seine Überlegungen beim islamischen Verständnis des Koran an, um die These, dass Gott sich durch den Koran verwundbar mache, herzuleiten. Auf der islamischen Überzeugung aufbauend, dass der Koran ein Ausdruck der Rede Gottes (*kalām*) ist und somit nicht nur einen Zugang zu Gottes Willen darstellt, sondern auch als Ausdruck seines Wesens verstanden werden kann,³⁰ liegt die Art des Umgangs mit ihm in den Händen der Menschen. Sie können den Koran verehren und achten oder ihn verspotten, unabsichtlich oder absichtlich missinterpretieren oder für eigene egoistische Ziele verzwecken. Gott gibt den Koran in die

²⁶ Vgl. Abū Ḡaʿfar Muḥammad b. Ḡarīr aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*. Ḡāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-qurʾān. Kairo 2001, Band 19, S. 187.

²⁷ Vgl. Maḥmūd b. ʿumar az-Zamaḥṣārī, *al-kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-taʿwīl*, Beirut 2009, Band 5, S. 97f.

²⁸ Vgl. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Qurṭubī, *Al-Ḡāmiʿ al-aḥkām al-qurʾān*, Beirut 2006, Band 17, S. 222f.

²⁹ Vgl. zur Darlegung des Gedankens von Cragg: Michael Nazir-Ali, *From Everywhere to Everywhere: A World View of Christian Mission*, Eugene 2009, S. 15.

³⁰ Vgl. zur Darstellung der Debatten zur Natur des Qurʾān: Josef van Ess, „Ibn Kullāb und die Miḥna“, *Oriens* 18/19 (1965/1966), S. 92–142.

Hände des Menschen und macht den Koran dadurch verletzlich.³¹ Dieser Gedankengang ist insofern bedenkenswert, als dass er eine Denkfigur bereitstellt, die für die islamische systematische Theologie anschlussfähig sein kann. Den Koran (*al-mušḥaf*) als Medium zu verstehen, das sowohl eine transzendente, sprich göttliche, als auch immanente, sprich geschaffene, Daseinsweise verkörpert, ist eine Grundüberzeugung islamischen Denkens.³² Den Gedanken der Vulnerabilität an dieser Stelle einzutragen, eröffnet eine zusätzliche Perspektive, den Koran wahrnehmen zu können. Er erscheint als lebendiges Gegenüber, sofern seine dialogische Offenheit im Hinblick auf seine Rezipient*innen als Ausdruck seiner Vulnerabilität verstanden werden kann und der Koran somit alle Risiken eines Dialoges eingeht.

Siddiqui stellt nichtsdestotrotz zurecht heraus, dass die bis heute wichtige theologische Perspektive des Islam auf Gott durch das Paradigma der Allmacht geprägt ist.³³ Gott sollte und soll unabhängig von allem verstanden werden, so dass sowohl Gottes Vollkommenheit als auch Herrlichkeit für den Menschen offenkundig werden können. Die sich anschließende Frage wäre vor dem Hintergrund des bis hierhin entfalteten Gedankengangs, inwieweit die islamische Rede von der Allmacht Gottes solcherart verstanden werden kann, dass sie sowohl den theologischen Gehalt seiner Mächtigkeit sichert als auch der Vulnerabilität des Koran Rechnung trägt.

³¹ Vgl. Daniel A. Madigan, „God’s Word to the World: Jesus and the Qur’an, Incarnation and Recitation“, in Terrence Merrigan/Frederik Glorieux (Hg.), *Godhead here in hiding: Incarnation and the history of human suffering*, Leuven 2012, S. 143–158 und Daniel A. Madigan, *The Qur’an’s Self-Image*, Princeton u.a. 2001, S. 44.

³² Vgl. hierzu Fazlur Rahman, *Islam*. Mit einem neuen Vorwort von John E. Woods, ²Chicago u.a. 2002, S. 31 mit dem Zitat: „der Qur’an ist ganz und gar das Wort Gottes und [...] ganz und gar das Wort Muhammads“, vgl. zu seiner Argumentation bzgl. der Natur des Qur’an: Rahman, *Islam*, S. 30–42. Eine Ausnahme bildet die Schule der Hanbaliya, die ein univokes, identifizierendes Offenbarungsdenken vertritt. Vgl. hierzu van Ess, „Ibn Kullāb und die Miḥna“, S. 102f.

³³ Die britische Theologin Mona Siddiqui äußert sich über das islamische Gottesverständnis folgendermaßen: „[...] there is a vulnerability in talking about God that Christians have and that Muslims don’t. Muslims are very certain about God. Christians might be very certain about their convictions, but the way, they talk about God and His vulnerability is not something, that we have in our vocabulary. [...] It makes me wonder: most of our convictions about God, are they convictions because that’s really what we believe or are they convictions because that’s what we derive out of centuries of theological thinking? I already mentioned some hadiths, but I could just well refer to someone like Ibn Arabi, who said, that God created creation so that creation would love Him. There is vulnerability there. But on the whole these questions weren’t always the central questions asked by Muslim theologians, because they were concerned more with human worship, adoration and love for God as opposed to God’s love for us.“ <http://www.halalmonk.com/mona-siddiqui-jesus-islam-and-interfaith-humbleness> (Zugriff: 11.06.2022).

Ein prominenter Vertreter der theologischen Betonung der Allmacht Gottes ist der Theologe Abū Hāmid Muḥammad al-Gazālī aus dem 12. Jahrhundert. Er stellt entsprechend der platonischen Anschauung den Zusammenhang zwischen Gutem und Vollkommenem heraus. Beides ist für ihn Ausdruck des allerhöchsten Seins und wird von ihm mit Gott identifiziert. Gott ist als höchstes Sein vollkommen und gut. Wie bei Platon zeigt sich auch bei al-Gazālī das Gute und Vollkommende in Schönheit. Das Wahre und Gute ist auch in seinem Denken immer das Schöne. Ein solcherart konzipiertes Gottesverständnis hat folgende Schwierigkeit: der platonische Begriff des Schönen ergibt sich bei Platon aus dem über-den-Dingen-Stehen, dem nicht-Berührt-Sein und dem Unveränderlich-Sein. Gott muss damit konsequenterweise unveränderlich und unberührt als Ausdruck seiner Vollkommenheit verstanden werden.

34

Denkt die islamische Theologie nur so von Gott und folgt hier ausschließlich Platon, liegt die Gefahr der Konstruktion eines Gottesverständnisses vor, das, konsequent weitergedacht, nicht an der Veränderung von Zuständen interessiert sein kann, sondern als Status quo orientierte Kraft verstanden werden müsste. In diesem Konzept werden nicht die Bewegung und der Prozess als schön und erstrebenswert gedacht, sondern das unbewegte-über-den-Dingen-Stehen. Wenn das Ideal aber ein unberührbarer Gott ist, der aufgrund seiner Unberührtheit schön gedacht wird, wird es für den Menschen schwierig, wenn er auf diese so verstandene göttliche Seinsweise ausgerichtet ist, sich da berühren zu lassen, wo die Dinge nicht schön sind.

Sich aber aufgerufen und ermutigt wissen, dort hinzuschauen und zu ändern, wo es nicht schön ist, ist ein den Koran durchziehendes Motiv, das vor allem in Ansätzen von einer islamischen Befreiungstheologie aufgenommen wurde. Sie integriert diesen Befund in ihre kontextuell ausgeformte Theologie, die Gott aufgrund seines Engagiertseins in den Angelegenheiten der Menschen besonders auf der Seite der Marginalisierten anzutreffen weiß.³⁵

³⁴ Aufgrund der Vorstellung von Gottes Vollkommenheit als Unwandelbarkeit bzw. Unveränderlichkeit Gottes haben sowohl christliche Theologien als auch islamische Theologien aus dem griechischen Denken den Begriff der Apatheia als Apatheia Gottes integriert.

³⁵ Vgl. Muna Tatari, *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung*, Münster 2016, S. 156f.

Dieser Gedankengang kann sich insofern als anschlussfähig an Kernüberzeugungen der Schultheologien³⁶ erweisen, als dass sich vermittelt durch die Vulnerabilität des Koran die Berührbarkeit Gottes denken lässt.³⁷

Christliches Vulnerabilitätsverständnis

Betrachtet man nach diesem Durchgang durch den innerislamischen Diskurs um Vulnerabilität die christliche Befassung mit dem Thema, so kommt man nicht umhin, die Schrecken des Missbrauchs in der Katholischen Kirche als erstes in den Blick zu nehmen. Die Wunde des sexuellen wie geistlichen Missbrauchs (Missbrauch in geistlicher Selbstbestimmung) in der Katholischen Kirche ist riesig und hat alle Insignien einer tiefen, nicht heilen wollenden Wunde: das Eitern, den schlechten Geruch, die geringe Aussicht auf schnelles Abheilen. Auch in der evangelischen Kirche mehren sich die Berichte über sexuellen Missbrauch.

Immer neue Gutachten zu den Missbrauchsfällen in einzelnen katholischen Bistümern in Deutschland wie aber auch Nachrichten aus der weltweiten Kirche erschüttern und vertiefen die Wunden noch mehr. So scheint das Missbrauchsthema – und dies auch zu Recht – die frohe Botschaft fast zu verdecken. Der Streit um angemessene Anerkennungsleistungen für die Betroffenen und die Schwierigkeit und Langwierigkeit der formalen Prozeduren helfen in keinem Fall dem Heilungsprozess. Die Wunde des Missbrauchs ist für das gesamte Christentum sichtbar.

Diese in aller Öffentlichkeit und medial vermittelten und damit prominent sichtbaren Wunden stehen im Gegensatz, aber auch in Analogie zu manchen Grundlinien des christlichen Diskurses: Die Unverwundbarkeit als Zeichen des christlichen Gottes (Apathie-Axiom aus der Tradition) auf der einen Seite und die in Jesu Körper geschlagenen leiblichen Wunden bzw. Wundmale, durch deren Berührung Thomas glaubt.

Wie im Teil der Sondierung zum innerislamischen Diskurs soll auch hier im christlichen Part die Epistemologie, die Anthropologie und das Gottesverständnis leitend sein. War es im islamischen Beitrag noch ein erstes Sondieren und eigenes Suchen nach der Rolle der Verwundbarkeit, so existiert im christlichen Diskurs schon einiges an Sekundärliteratur

³⁶ Um die Rezeptionsbreite und Tiefe bestimmter theologischer Schulen zu markieren, die im Stil der scholastischen Gelehrsamkeit entworfen und vermittelt wurden, verwende ich den Begriff der Schultheologie.

³⁷ Vgl. zur Berührbarkeit Gottes Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2008, S. 128, 221.

zum Vulnerabilitätsdiskurs, beispielsweise von der Theologin Hildegund Keul.³⁸

Epistemologie

Noch ohne die Nomenklatur Vulnerabilität hat Dorothee Sölle in den 1990er Jahren formuliert, dass die Transzendenz deswegen gefährlich sei, weil sie verwundbar mache.

„Was für alle Religionen gilt, daß Transzendenz verwundbar macht, das ist im Christentum auf die Spitze getrieben: Gott macht sich in Christus verwundbar, Gott definiert sich in Christus als gewaltfrei. Das männliche Ideal der Unverwundbarkeit steht dem Gekreuzigten, der von seinen Freunden als Sohn Gottes erfahren wurde und wird, wie eine Fratze des Lebens gegenüber. Und wenn wir das Gleichnis vom Weltgericht, in dem jedes hungernde Kind ist (Mt 25) [,] richtig verstehen, so können wir sagen: Christus ist die Wunde Gottes in der Welt.“³⁹

Sölle lieferte in „Das Fenster der Verwundbarkeit“ einen Hinweis, der noch einmal auf einer existentiell tieferen Ebene ansetzt und die Thematik ins Politische überführt. Das Kreuz aus christlicher Perspektive konfrontiere radikal und uneingeschränkt mit der Verwundbarkeit und der Verwundung menschlichen Lebens. Solche Konfrontation bildet die Grundlage ethischen Handelns.

Geht man von der inhärenten, aber auch besonderen Vulnerabilität des Menschen aus, müssen ebenso Begriffe wie Autonomie und Freiheit komplementär ergänzt werden. So schreibt die Bioethikerin Hille Haker zur verletzbaren Freiheit:

„Die abstrakte und atomistische Autonomie, von der die liberale Ethik ausgeht, ist reduktionistisch, weil Menschen frei als verletzbare Wesen sind. Aber auch Kants Begriff der Autonomie ist zu eng gefasst. Würde kann nicht nur in der Vernunftfreiheit gründen. Beide Traditionen blenden zentrale Dimensionen des Freiheitsbegriffs aus, die für meinen Begriff der verletzbaren Freiheit genauso ausschlaggebend sind wie die transzendente Freiheit oder die Selbstbestimmung.“⁴⁰

³⁸ Vgl. Keul, *Schöpfung durch Verlust, Band 1*; dies., *Schöpfung durch Verlust, Band 2. Eine Inkarnationstheologie der Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung*, Würzburg 2021.

³⁹ Dorothee Sölle, *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte*, Stuttgart 1987, S. 9.

⁴⁰ Hille Haker, „Verletzliche Freiheit. Zu einem neuen Prinzip der Bioethik“, in Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, S. 99–118, 107.

Mit dem Gedanken der Vulnerabilität kommt es durch die Rede von einer verletzlichen Freiheit zu einer Zuspitzung des grundsätzlichen Diskurses von Autonomie und Freiheit. Sie darf nicht als gegeben und unumstößlich angesehen werden, sondern erfährt durch die Einbettung in den Diskurs um Vulnerabilität eine Schärfung hin auf die Lebensumstände des Menschen. Ist die Vulnerabilität allen Menschen inhärent, so ist die Freiheit sicherungsbedürftig. Wie sehr Freiheit auch eingeschränkt werden kann, hat die Formatierung als situativ bedingte oder auch Struktur bedingte Vulnerabilität gezeigt. Für die Ethik ist es aber ebenso wichtig, die moralische Verletzbarkeit zu thematisieren. Das ist zum einen die je eigene Verletzlichkeit, aber auch diejenige auf der anderen Seite, beim anderen Menschen oder auch der Um- bzw. Mitwelt.

In der Philosophie wurde schon lange an der Verletzlichkeit des Menschen angesetzt. Man denke an die Philosophie von Emmanuel Lévinas, der in seiner Ethik den Blick auf den Anderen, der auch in seiner Verletzlichkeit wahrgenommen werden muss, gelenkt hat.⁴¹ Im Anschluss an Lévinas ist die Vulnerabilität als Teil der menschlichen Grundverfassung zu lesen, was sich in dieser anthropologischen Grundlegung auch auf die Ethik auswirkt.⁴²

Eine weitere Protagonistin, welche die Verletzlichkeit in Augenschein nimmt, jedoch dabei den Fokus auf die Autonomie lenkt, ist Judith Butler.⁴³ Wie kann angesichts der vielen Vulnerabilitäten die Agency (Handlungsmacht) bewahrt werden? Aber mit Butler wird man darauf gestoßen, dass manche Wunden auch freiwillig und selbstverantwortet zugefügt werden können.

Überträgt man dies auf das theologische Geschehen, kann man sagen: Gott gibt sich aus Liebe zu den Menschen hin. In seiner Menschwerdung nimmt er seine Verwundbarkeit in Kauf.

Da das Deutsche keinen Unterschied im Lexem bezüglich des Modus des Opfers vorsieht, ist die englische Übersetzung hier weiterführend: *Victim* und *Sacrifice*. Gottes Inkarnation in Jesus Christus ist dann nicht *Victim*, sondern *Sacrifice*.⁴⁴ Hier macht sich Gott freiwillig verwundbar. Wie kann dies mit den gewöhnlichen Attributen (wie der Allmacht) Gottes zusammengedacht werden? Durch die Inkarnation Gottes in Jesus

⁴¹ Vgl. Emmanuel Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 2003.

⁴² Vgl. u.a. Judith Butler, „Gefährdetes Leben“, in dies., *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Aus dem Englischen von Karin Wördemann, Frankfurt 2012, S. 154–178.

⁴³ Vgl. für eine grundlegende Konzeption: Bernhard Kohl, *Die Anerkennung des Verletzlichen. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx*, Würzburg 2017.

⁴⁴ Vgl. Keul, *Schöpfung durch Verlust*, Band 2, S. 113.

Christus ist Gott in seiner Beziehungshaftigkeit und Freiheitsermöglichung offenbar geworden.

Vulnerabilität erkenntnistheoretisch vermessen verhilft dazu, dass die Mehrdeutigkeit und Ambivalenz sichtbar werden. Diese Überlegungen führen zum Gottesbild. Zuvor soll jedoch die Anthropologie auf die Frage nach der Vulnerabilität beleuchtet werden.

Anthropologie

Die Rede von der Vulnerabilität im christlich-theologischen Menschenbild wurde entscheidend von der evangelischen Theologin Heike Springhart geprägt. Sie versteht Vulnerabilität als Risiko und Ressource.⁴⁵

In Bezug auf das Risikoverständnis verdeutlicht sie dies am Beispiel eines entdeckten medizinischen Defizits, das behandelt werden muss.

Daneben darf aber der Gedanke der Ressource bei der Vulnerabilität nicht vergessen werden. Denn sie steigert auch die menschliche Empfänglichkeit für Liebe, Vertrauen und Hilfe. Es ist also kein Entweder-oder, sondern beides zusammen: Vulnerabilität als Risiko wie Ressource verstanden, macht Menschen aus.

An dieser Stelle ist auch vertiefend Vulnerabilität gegen Fragilität und Passivität abzugrenzen. Da Vulnerabilität auch als Ressource gesehen wird, bleibt Vulnerabilität nicht in der reinen Passivität stecken. Damit ist auch Fragilität letztlich nicht als das alleinige Kennzeichen des Menschen zu sehen.

„Vulnerabilität ist konzeptionell von Fragilität und Passivität zu unterscheiden. Dabei werden Passivität und Fragilität in ihrem Gewicht relativiert. Auch wenn sie anthropologisch von Bedeutung bleiben, sind sie nicht dazu geeignet, das Ganze des menschlichen Lebens angemessen zu erfassen. Dass der Mensch vulnerabel ist, impliziert zwar, dass er sich als fragil und passiv erfährt, es impliziert aber auch, dass er weder in reiner Passivität noch als ausschließlich fragil zu beschreiben ist.“⁴⁷

In der christlichen Religion spielt Vulnerabilität von der Krippe bis zum Kreuz eine Rolle, aber am augenfälligsten in der Inkarnation, der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus. Als Mensch ist man verwundbar

⁴⁵ Vgl. Heike Springhart, *Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie*, Tübingen 2016.

⁴⁶ Vgl. Dies., „Vulnerabilität als Kernkategorie einer realistischen Anthropologie. Grundsätzliche Erwägungen aus Sicht der evangelischen Theologie“, in Hildgund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, S. 199–217.

⁴⁷ Ebd., S. 206f.

und dies gilt ebenso für den christlichen Gott, als er sich dem Wagnis der Menschwerdung stellte. Die Wundmale stehen als Zeichen für Vulnerabilität, aber zudem auch bereits für Transformation, denn sie deuten im Tod die Auferstehung, die Transformation vom Tod in die Auferstehung, an. Es ist der Auferstandene, der diese Wunden trägt. An diesen durch die Kreuzigung geschlagenen Wunden erkennt Thomas seinen Herrn wieder, die.

Schon vor Jahrzehnten wurde auf diese Vulnerabilität rekurriert. Ein u.a. für die *Befreiungstheologie* bedeutender Charakterzug besteht im Empfänglichkeit Christi für Schmerz und Verletzungen, an die sich Heilungsgeschichten unterschiedlicher Natur anschließen, vom öffentlichen bis hin zum versteckten Heilen.

Gottesbild

Zwar auch für die Theologie insgesamt, aber noch mehr für das Gottesbild, zeichnet sich die Fundamentaltheologin Hildegund Keul als Vorreiterin im Nachdenken über Vulnerabilität aus. In der Gotteslehre hat lange das Apathie-Axiom dominiert, in dem die Unverwundbarkeit Gottes sehr stark betont wurde. Spätestens seit der Theologie nach Auschwitz ist die Frage nach der Leidenfähigkeit Gottes nicht mehr von der Hand zu weisen.

Vor allem die Vulnerabilität Gottes zu denken hilft, dass diese Fragen neu virulent werden. Kann die Auferstehung nur werden, nachdem die Wunden sinnbildlich zugefügt wurden? Wer von den drei göttlichen Personen kann eigentlich als verwundbar gedacht werden? Mit Keul kann die Beziehungsdimension zwischen Gott und Welt formuliert werden. Gott erschafft nicht nur eine fragile Welt, die er dann sich selbst überlässt. Gerade in Jesus Christus verschließt sich Gott selbst der Verwundbarkeit nicht. Und das aus freien Stücken.⁴⁸ Dabei werden Jesus Christus sinnbildlich auch körperlich Wunden geschlagen.

Das Denken über den verwundbaren Gott ist aber nicht frei von Ambivalenzen: Nur die Vulnerabilität betonend verkürzt nämlich die Gottesvorstellung. Die Entäußerung in Christus um der Menschen willen, diese kenotische Bewegung ergänzt den Vulnerabilitätsdiskurs.⁴⁹

Dabei bleibt die Handlungsmacht aber leitend. In der Verwundbarkeit sei eine Macht sichtbar, welche in Vulneranz umschlagen könne, aber

⁴⁸ Keul, *Schöpfung durch Verlust*, Band 2, S. 86.

⁴⁹ Vgl. Michael Neulinger, *Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit*, Paderborn 2018, S. 276.

auch zudem in jene, welche das Engagement für die Anderen anleitet. Macht und Verwundbarkeit sind aufs Engste verknüpft, wie bereits in der anthropologischen Fundierung gezeigt.

Was Christus in seiner Zuwendung zu den Schwächeren sehr sichtbar gemacht hat, ist hierbei die Befreiungstheologie, wie sie Miriam Leidinger auf die Vulnerabilität hin liest.⁵⁰ Geht es um fleischliche Wunden, so ist die Inkarnationstheologie der Ort der Überlegungen. Inkarnation bedeutet das Fleisch-werden Gottes in Jesus Christus. Die Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses hat in der Person Jesus Christus seine Konkretisierung bzw. Materialisierung gefunden. Das Leiden Gottes mit den Menschen wird in der Person Jesus Christus inkarniert. Diese Heilsgeschichte wird laut der Theologie der Befreiung in der Geschichte mit den Armen weitergeführt, indem sich der Vulnerabilität dieser angenommen wird, z.B. in der Parteilichkeit der Befreiungstheologien für die Schwächeren.⁵¹ Jon Sobrino, dem Gewährsmann einer Theologie der Befreiung, stellt Leidinger auch die Theologie Jürgen Moltmanns zur Seite. Beide halten die Verlassenheit Jesu am Kreuz deutlich fest, die im Widerspruch zu seinem Leben und seiner Sendung steht. Gott müsse am Kreuz mitgelitten haben, auch in Solidarität mit den Leidenden.⁵²

Diese Leidkonzentration, verursacht durch eine zu starke Fokussierung auf die Vulnerabilität als Schwäche, zeigt Michael Neulinger⁵³ auf und will darauf hinwirken, dass dies nicht auf Dolorismus, auf die Überhöhung des physischen auf den moralischen Schmerz, hin zu lesen ist. So ist der Vulnerabilitätsdiskurs nicht in Balance. Man kann erkennen, dass die Vulnerabilität in der Lebenspraxis doch in verschiedene Gräben abzugleiten droht: zum einen in einen Dolorismus, zum anderen in eine Vulneranz. Wie kann also Vulnerabilität in positive Bahnen gelenkt werden?

Neulinger⁵⁴ macht als weiteren Graben den Perfektionismus, das Streben nach Perfektion aus. „Insbesondere (aber nicht ausschließlich) die Geschichte des Christentums und seiner Theologie, an deren Ursprung der Glaube an einen Gekreuzigten steht, ist gespickt mit problematischen Gottes- und Menschenbildern in ihren perfektionistischen wie doloristischen Varianten und ihren realgesellschaftlichen Konsequenzen.“⁵⁵

⁵⁰ Leidinger, *Verletzbarkeit gestalten*.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 42.

⁵² Vgl. ebd., S. 137.

⁵³ Vgl. Neulinger, *Zwischen Dolorismus und Perfektionismus*.

⁵⁴ Vgl. auch Michael Neulinger, „Zärtlich jenseits der Naivität. Zur theo-politischen Bedeutung von Verwundbarkeit“, in Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, S. 57–74.

⁵⁵ Ebd., S. 64.

Eine politische Theologie der Verwundbarkeit nimmt die prekäre Existenz des Menschen jenseits von Dolorismus und Perfektionismus ernst und versucht in Vermittlung von Theologie und Anthropologie Haltungen und Kompetenzen zu erarbeiten, die für ein Zusammenleben in Pluralität unabdingbar sind. „Leitend ist dabei die These, dass die Fähigkeit, mit Verwundbarkeit produktiv umgehen zu können, notwendige Voraussetzung für die Entwicklung von Empathie, Beziehungsfähigkeit und darauf aufbauend Solidarität ist.“⁵⁶ Keul macht dies an der Verschwendung als christlicher Grundpraxis deutlich: Jesus hat sich an uns verschwendet, sich uns hingegeben.

Um ein Gleichgewicht zu haben, müssen die aus der Tradition bekannten, aber nicht immer zusammengedachten verschiedenen Liebesrichtungen erinnert werden, Gottes- und Nächsten- und Selbstliebe zusammenzudenken. „Nächstenliebe, die in christlichen Kulturen einen so guten Ruf genießt, kann höchst vulnerant werden. Aus diesem Grund braucht es die Gottesliebe, die das Verhältnis von Selbst- und Nächstenliebe aufbricht und weitet.“⁵⁷ Nächstenliebe kann in Gewaltförmigkeit umschlagen, umso wichtiger ist daher das kritische Korrektiv der Gottesliebe, aber auch der Selbstliebe.

Vulnerabilität wurde also für die Inkarnation als maßgeblich aufgezeigt, darf aber nicht passivisch gedacht, sondern das Agency-Potenzial muss mitgedacht werden. Diese Frage noch einmal auf rechtlicher Ebene betrachtet und angewendet hat Peter G. Kirchschläger in seinem Ansatz der Begründung der Menschenrechte mithilfe des Ansatzes der Vulnerabilität.⁵⁸

Synthese

Sowohl in der christlichen als auch islamischen Schultheologie war u.a. entlang der Denklinie Platons die Vorstellung eines apathischen Gottes lange Zeit vorherrschend. Eingeleitet durch den anthropologischen ‚turn‘ und die Zuspitzung mittels der Theodizeefrage nach den Schrecken der Nationalsozialistischen Gräuelherrschaft und des Zweiten Weltkriegs stellte sich die Frage nicht nur nach der Anwesenheit Gottes in Bezug auf den Menschen überhaupt neu, sondern auch die Art und Weise,

⁵⁶ Ebd., S. 70.

⁵⁷ Keul, *Schöpfung durch Verlust*, Band 2, S. 122.

⁵⁸ Vgl. Peter G. Kirchschläger, *Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz*, Berlin 2013, S. 241.

wie diese Anwesenheit gedacht werden könne. Islamische und christliche Antwortversuche weisen dabei Überlappungen und bleibende Differenzen auf. Diese wurden entlang der drei behandelten Themen Gottesverständnis, Anthropologie und Epistemologie in synthetisierender Absicht beleuchtet. Um zu einer differenzierten Beurteilung zu kommen, wurde der Mehrwert der Kategorie der Vulnerabilität herausgestellt.

Ganz grundsätzlich kann festgehalten werden, dass die Befreiungstheologie aus islamischer und christlicher Perspektive für den theologischen Diskurs u.a. Impuls gebend war. Die Option für die Armen und näherhin die Kategorie der Armen bzw. Marginalisierten wurde mit der Suche nach der Vulnerabilität zugespitzt, aber auch verändert, insofern Vulnerabilität nicht nur als ein Risiko, sondern auch als eine Ressource gedacht werden kann.

Als Denkhilfe, um die positive Dynamik, die auf dem Zulassen der eigenen Vulnerabilität beruht und die Gottes Wirken in dieser Dynamik beschreibt, greifbar zu machen, bietet sich im islamisch-christlichen Gespräch die Kategorie der Gastfreundschaft an. Silas Webster Allard deutet darauf hin, „[...] [i]f Islam is founded on an idea of hospitality that searches for the fruit of ‚unconditional surrender to the needs of others‘, Christianity shares a similar notion. The Lukan Gospel describes Jesus ‚enjoining [his disciples] to go unprovided, so that they would have to ask for hospitality [Lk. 9:3].‘ Thus, the Lukan description of discipleship is a call to unconditional surrender to the generosity of others and to become the possibility of unconditional surrender by others.“⁵⁹

Für Webster Allard ist diese Möglichkeit der wechselseitigen Angewiesenheit und damit verbundener Vulnerabilität genau der Ort, wo Gottes Wirken spürbar werden kann. Ausgehend von der biblischen und koranischen Erzählung von der Gastfreundschaft Abrahams (Gen 18,10 bzw. Q 51:28), die mit dem ‚Aufeinandereinlassen‘ des Gastes und des Gastgebers nicht schließt, sondern in Segen und Transformation von Gott mündet, zieht er folgende Schlüsse: Gastfreundschaft zu geben oder zu empfangen, bedeutet, sich für die Gnade Gottes zu öffnen. Die Begründung dafür liegt darin, dass gelebte Gastfreundschaft, Gast und Gastgeber dadurch transformiert, dass beide offen füreinander sind bzw. sein sollen. Diese Transformation kann dann als der ermöglichende Grund verstanden werden, Gottes transformierende Kraft annehmen zu können.⁶⁰

⁵⁹ Aus: Silas Webster Allard, „In the shade of the oaks of mamre: Hospitality as a framework for political Engagement between Christians and Muslims“, *Political Theology* 13,4 (2021), S. 414–424, 419.

⁶⁰ Vgl. hierzu: ebd. S. 421f.

Im christlich-islamischen Dialog wird zurecht auf die funktionale Äquivalenz von Jesus und dem Koran hingewiesen. Der damit unbestreitbar verbundene Erkenntnisgewinn kommt da an seine Grenzen, wo die Unterschiede in den Gottesvorstellungen konsequent weitergedacht werden. Da der Koran in der Regel innerislamisch als Ausdruck der Rede von Gott verstanden wird und nicht als Rede Gottes im Koran inkarniert, wird die weiter oben aufgezeigte Vulnerabilität des Koran schwerlich zu dem Gedanken eines vulnerablen Gottes weitergezogen werden können. Insofern eröffnet die Integration der Kategorie der Vulnerabilität, wie in Ansätzen demonstriert werden konnte, die Möglichkeit differenzierterer Wahrnehmungen.

Aber auch ein allzu kurzschlüssiges und fast schon naives Denken eines vulnerablen Gottes kann mit dem Rekurs auf den innerislamischen Diskurs noch einmal kurz zum Innehalten anregen. Damit kann die islamische Befassung auch als kritisches Korrektiv für die Rede der Vulnerabilität im Christentum gesehen werden. Durch Vulnerabilität hat insofern das Gottesbild gewonnen, da Gott nahbar wird. Aber der damit einhergehenden möglichen Vermenschlichung soll durch die Hervorhebung der Kenosis begegnet werden.

Waren in den Feldern von Anthropologie und Epistemologie die Linien der christlichen und islamischen Theologie nahe beieinander, so scheinen in Bezug auf das Gottesverständnis Differenzen auf, die gleichwohl das Potential haben, je vergewissernde und kritische Rückfragen nach innen zu richten. Beide eint das Interesse, durch diese Kategorie gesellschaftliche Missstände aufzudecken bzw. anthropologisch zugespitzt gedacht, die inhärente Vulnerabilität in ihrer Ambiguität greifen zu können. Lasst uns offen sein für die Anderen. Auf der Ebene der Epistemologie ist Risikobetrachtung zu wenig, sondern Ressourcenorientierung weiterführender.

Bibliographie

- Abou El Fadl, Khaled M., „Islam and the Challenge of Democratic Commitment“, *Fordham International Law Journal* 27 (2003) S. 4–71.
- Ders., *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001.
- Abu Sway, Mustafa, „Human Vulnerability in Islam“, in Joseph Tham u.a. (Hg.), *Religious Perspectives on Human Vulnerability in Bioethics*, Dordrecht 2014, S. 95–102.
- Allard, Silas Webster, „In the shade of the oaks of mamre: Hospitality as a framework for political Engagement between Christians and Muslims“, *Political Theology* 13,4 (2021), S. 414–424.

- Aydin, Nilüfer u.a., „Turning to God in the Face of Ostracism: Effects of Social Exclusion on Religiousness“, *Personality and Social Psychology Bulletin* 36,6 (2010) S. 742–753.
- Bultmann, Rudolf, „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden“, in ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Erster Band*, ⁶Tübingen 1966, S. 26–37.
- Butler, Judith, „Gefährdetes Leben“, in dies., *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Aus dem Englischen von Karin Wördemann, ⁴Frankfurt 2012, S. 154–178.
- Deutscher Ethikrat, *Vulnerabilität und Resilienz in der Krise – Ethische Kriterien für Entscheidungen in der Pandemie*. Stellungnahme, Berlin 2022.
- Dziri, Amir u.a. (Hg.), *Migration, Flucht, Vertreibung: Orte islamischer und christlicher Theologie*, Regensburg 2018.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, London 1997.
- Fuchs, Thomas, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Berlin 2020.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth, „Der vulnerable Mensch zwischen Autonomie und Angewiesenheit“, *Zeitschrift für medizinische Ethik* 67 (2021), S. 145–160.
- Haker, Hille, „Verletzliche Freiheit. Zu einem neuen Prinzip der Bioethik“, in Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, S. 99–118.
- Hassouneh-Phillips, Dena, „Strength and vulnerability in abused American Muslim women's lives“, *Issues in mental health nursing* 24 (2003), S. 681–694.
- Hossain, Md. Ismail u.a., „Feminization and Labor Vulnerability in Global Manufacturing Industries: Does Gendered Discourse Matter?“, *Asian Social Work and Policy Review* 7 (2013), S. 197–212.
- Ibn Ḥanbal aṣ-Ṣaibānī, Abū ‘Abdallāh Aḥmad b. Muḥammad, Musnad Imam Ahmad bin Hanbal. Bände I-III. Hrsg. von Huda Al-Khattab, Übersetzt ins Englische von Nasiruddin Al-Khattab, Riad [u.a.] 2012.
- Kermani, Navid, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, ²München 2008.
- Keul, Hildegund, *Schöpfung durch Verlust. Band 1. Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Bataille*, Würzburg 2021.
- Dies., *Schöpfung durch Verlust. Band 2. Eine Inkarnationstheologie der Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung*, Würzburg 2021.
- Kirschschläger, Peter G., *Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz*, Berlin 2013.
- Kohl, Bernhard, *Die Anerkennung des Verletzlichen. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx*, Würzburg 2017.
- Leidinger, Miriam, *Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit ‚Verletzbarkeit‘ anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward*, Regensburg 2018.
- Lévinas, Emmanuel, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 2003.
- Lewis, Thomas A., „Actions as the Ties that Bind: Love, Praxis and Community in the Thought of Gustavo Gutiérrez“, *The Journal of Religious Ethics* 33 (2005), S. 539–567.

- Mackenzie, Catriona u.a., „Introduction: What is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?“, in dies./Wendy Rogers (Hg.), *Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy*. Oxford 2014, S. 1–29.
- Madigan, Daniel A., „God’s Word to the World: Jesus and the Qur’an, Incarnation and Recitation“, in Terrence Merrigan/Frederik Glorieux (Hg.), *Godhead here in hiding: Incarnation and the history of human suffering*, Leuven 2012, S. 143–158.
- Ders., *The Qur’an’s Self-Image*, Princeton u.a. 2001.
- Malik, Anas, „Challenging Dominance: Symbols, Institutions, and Vulnerabilities in Minarchist Political Islam“, *The Muslim World* 98,4 (2008), S. 502–519.
- Masotta, Kabira, „Disability in Islam: a Sufi perspective“, *Journal of Disability & Religion* 25,1 (2021), S. 68–81.
- Moosa, Ebrahim, *Ghazālī and the Poetics of Imagination*, Chapel Hill 2005.
- Moyaert, Marianne, „On vulnerability. Probing the Ethical Dimension on Comparative Theology“, *Religions* 3 (2012), S. 1144–1161.
- Dies., *In Response to the Religious Other. Ricœur and the Fragility of Interreligious Encounters*, London 2014.
- Nazir-Ali, Michael, *From Everywhere to Everywhere: A World View of Christian Mission*, Eugene 2009.
- Neulinger, Michael, „Zärtlich jenseits der Naivität. Zur theo-politischen Bedeutung von Verwundbarkeit“, in Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, S. 57–74.
- Ders., *Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit*, Paderborn 2018.
- Al-Qurtubi, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abi Bakr, Al-Ġami‘ al-aḥkām al-qur’ān, Beirut 2006.
- Rahman, Fazlur, *Islam*. Mit einem neuen Vorwort von John E. Woods, ²Chicago u.a. 2002.
- Ders., *Major Themes of the Qur’an*, Chicago u.a. 1980.
- Rogers, Wendy u.a., „Warum die Bioethik ein Konzept von Vulnerabilitäten benötigt“, in Nikola Biller-Adorno u.a. (Hg.), *Medizinethik. Grundlagentexte zur Angewandten Ethik*, Wiesbaden 2021, S. 189–219.
- Schmidhuber Martina, „Vulnerabilität in der Krise“, in Wolfgang Kröll u.a. (Hg.), *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*, Baden-Baden 2020, S. 271–282.
- Shaikh, Sa’diyya/Kugle, Scott, „To Love Every Life as Your Own: An Introduction to Engaged Sufism“, *Journal for Islamic Studies* 26 (2006), S. 1–11.
- Siddiqui, Mona, *Hospitality and Islam. Welcoming in God’s Name*, New Haven 2015.
- Sölle, Dorothee, *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte*, Stuttgart 1987.
- Springhart, Heike, „Vulnerabilität als Kernkategorie einer realistischen Anthropologie. Grundsätzliche Erwägungen aus Sicht der evangelischen Theologie“, in Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, S. 199–217.
- Dies., *Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie*, Tübingen 2016.

- Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u.a. 2012.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarir, *Tafsir aṭ-Ṭabarī. Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āi al-qurʾān*. Kairo 2001.
- Tatari, Muna, *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung*, Münster 2016.
- Dies./Stosch, Klaus von, *Prophetin – Jungfrau – Mutter. Maria im Koran*, Freiburg i. Br. 2021.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge 1975.
- Ders., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989.
- Van Ess, Josef, „Ibn Kullāb und die Miḥna“, *Oriens* 18/19 (1965/1966), S. 92–142.
- Az-Zamaḥṣārī, Maḥmūd b. ʿumar, *al-kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-taʾwīl*, Beirut 2009.