

Propheten Muhammed, wie auch über Entwicklungen politischen Denkens nach dessen Ableben. Genannt wurde in dem Zusammenhang auch die Rolle der Gelehrten und welchen Einfluss sie auf die Herrscherriege übten. Auf die Erwähnung muslimischer Bewegungen in der Moderne folgte eine Analyse der Umstände, die zum „Arabischen Frühling“ geführt hatten.

Als weiterer Teil der Veranstaltung fanden Diskussionen u.a. zu Islamophobie in Europa statt, innerhalb derer die Teilnehmerinnen und Teilnehmer von ihren Ländern berichteten. Erstaunlich war hierbei, dass selbst wenn Musliminnen und Muslime in manchen Ländern (Bsp. Albanien, Bosnien, Kosovo) die Mehrheit der Bevölkerung stellen, sie mit ähnlichen Problemen zu kämpfen haben wie Musliminnen und Muslime in europäischen Ländern, in welchen sie eine Minderheit repräsentieren. Genannt wurde, dass qualifizierte, kopftuchtragende Frauen Diskriminierung am Arbeitsmarkt erfahren, Vorurteile gegenüber Musliminnen und Muslimen das Zusammenleben erschweren, etc. Als weiteren Programmpunkt präsentierten die Akademikerinnen und Akademiker ihre derzeitige Forschung. Am 7.9. erfolgte schließlich der Ausklang der Summer School 2014 im Rahmen einer Zeremonie mit Vergabe von Zertifikaten an die Teilnehmerinnen und Teilnehmer und einem anschließenden gemütlichen Beisammensein.

In Anbetracht aller Aspekte dieser Veranstaltung, beginnend mit der Organisation, Auswahl der Referentinnen und Referenten, Intensität des Programms, Anforderungen an die Teilnehmerinnen und Teilnehmer, den Ausflügen, bei denen profundes Wissen über die Geschichte und Kultur des Landes vermittelt wurde, u.v.m., kann dem IIT zu dieser äußerst gelungenen und profitablen Veranstaltung nur gratuliert werden.

Tagungsbericht des Kongresses „Horizonte der islamischen Theologie“ des Zentrums für Islamische Studien (ZEFIS), 1. bis 5. September 2014 an der Goethe-Universität Frankfurt

*Von Bacem Dziri und Martin Kellner**

Die Islamische Theologie und Religionspädagogik ist ein junges Fach, was sich nicht zuletzt am biologischen Alter seiner Vertreterinnen und Vertreter sowie des Publikums und der Kongressbesucher widerspiegelt. Umso wichtiger wird der Erfahrungs- und Wissensaustausch innerhalb der Islamischen Theologie, aber auch mit der „älteren Schwester“, der Islamwissenschaft, sowie nicht zuletzt mit Denkerinnen, Theologen und Gelehrten weit älterer Wissenstraditionen aus dem Ausland. All die genannten Fächer haben ihre Paradigmenwechsel durchgemacht und die Diskussionen innerhalb dieser artverwandten Disziplinen über Sinn und Methode ihrer jeweiligen Ausrichtungen sind bei Weitem nicht beendet. Das wird vermutlich so bleiben, solange das wissenschaftliche Interesse am „Gegenstand“, dem Islam, erhalten bleibt. Dafür gibt es neben dem rein erkenntnisorientierten Interesse auch Anlässe, die zuweilen unerfreulich sind: Just vor der Eröffnung des Kongresses veröffentlichte der Veranstalter, das Zentrum für Islamische Studien (ZEFIS), eine *Stellungnahme der VertreterInnen der Standorte für Islamisch-Theologische Studien in Deutschland zu den aktuellen politischen Entwicklungen im Nahen Osten*. Die darin formulierten Sätze bildeten eine wichtige Positionierung gegen die abscheulichen Exzesse im Namen der Religion. Gleichzeitig erfolgte damit der öffentlichkeitswirksame Verweis auf die neue Instanz in Sachen Islamfragen innerhalb der deutschen Institutionslandschaft. Die genannten „Ereignisse“ waren nicht der Grund für die Durchführung des Kongresses gewesen, doch ist den Beteiligten bewusst, womit eine Islamische Theologie unweiger-

* Bacem Dziri, M.A., ist Graduiertenstipendiat der Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück und Dr. Martin Kellner ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück.

lich umgehen muss, wenn sie die Reflexion über die eigenen Denk- und Glaubensvoraussetzungen beanspruchen will.

Das Vermögen, eigene Episteme hinterfragen zu können, rief am ersten Tag Reinhard Schulze auf den Plan. In seinen Ausführungen zum „*Islam als Objekt und Subjekt der Wissenschaften*“ beließ er es nicht bei der abstrakten Fragestellung, ob es so etwas wie das Subjekt in der Postmoderne überhaupt noch gibt. Vielmehr griff er das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie anhand einer konkreten und praktischen Schwierigkeit auf: Kann die Islamwissenschaft künftig noch Anträge Islamischer Theologen bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) evaluieren, oder sollte es nicht vielmehr ein Gremium von Fachexperten sein, die untereinander in einem Peer-Verhältnis stehen? Und können die wissenschaftstheoretischen Axiome einer Disziplin auf eine andere übertragen werden? Noch allgemeiner: Können die Kernsätze der Mathematik für die Religion gelten? Das Proprium der Theologie sei nach Klaus Müller oder Wolfhart Pannenberg nicht die Wahrheit, sondern ihre Bewährung in der gegenwärtigen Erfahrung. Alles andere als eine leichte Aufgabe, wenn man sich die Diskurse vergegenwärtigt, in denen Inhalt und Wertung des Islams in einem *thick concept* semantisch zusammenfallen. Die islamische Absicht könne erst dann allgemein zugänglich gemacht werden, wenn ihre Selbstbestimmung im Konsens und im Verband erfolgt. In der Spannung zwischen der sogenannten Innen- und Außensicht – Begriffe, die zunächst der Anatomie und später dann der Erzähltheorie entnommen wurden, während der Linguist und Anthropologe Kenneth L. Pike die Unterscheidung zwischen emisch und etisch etablierte – liege das Eigentümliche der Islamischen Studien (Schulze erklärte anfangs, warum er nach wie vor diesen Begriff gegenüber der Theologie bevorzuge) gerade in der islamischen Absicht. Das Wissen hingegen müsse allgemein sein. Zudem rät Schulze, die Gemeinschaften und den eigentlichen Bewährungsort nicht zu verlieren; eine Herausforderung, der sich auch andere Religionen stellen müssten, die durch die Grundlagenforschung zu ihrem eigenen Fach von einer Desintegration betroffen seien. Letztlich sollten sich die Islamischen Studien im internationalen Kontext wenigstens ihrer Duldung vergewissern können.

Der erwartete Höhepunkt des Abends war die Podiumsdiskussion mit Timothy Winter (Cambridge), Farid Esack (Johannesburg), Abelkarim Soroush (Teheran/Berlin) und Mehmet Aydin (Ankara) – unter dem Titel „*Islamic Theology in Western Societies: The German Case in International Perspective*“ kamen außer dem Moderator Ufuk Topkara keine deutschen Vertreter zu Wort. Angesichts der hochkarätigen Besetzung war das nicht schwer zu verkraften. Sie alle hätten die knappe Zeit für ihre jeweils spezifische Position mit einem eigenen anspruchsvollen Vortrag füllen können, doch war es im Sinne des Programms, dass sie sich auf kürzere und wenn möglich kontroverse Statements einließen. Winter wies darauf hin, dass im Aufklärungsprozess nicht das letzte Wort gesprochen wurde und verwies auf die im Kontext christlicher Studien aufgekommenen Stimmen zu einer *Radical Orthodoxy*. Auch die Moderne müsse im Lichte der Tradition kritisch befragt werden, und er bezog sich mehrmals auf Habermas („Modernity is not what it was“). Und doch muss es immer wieder Anpassungen an die Gegenwart geben, eine Besonderheit, die er im Sufismus immer gegeben sah. Aydin erinnerte an Versuche von vor 15 Jahren, die Theologie in Deutschland zu etablieren. Damals schon habe es den politischen Willen gegeben, nur sei dies an inneren Differenzen gescheitert. Bei allen Differenzen aber gäbe es eine Art primordialen Kontext: gemeinsame Grundlagen und Werte, die auch für deutsche Muslime gelten. Soroush betonte dagegen die Notwendigkeit eines theoretisch fundierten Pluralismus sowohl innerhalb der eigenen Religion als auch außerhalb: „We have no Islam, we have Islams. There is no core. We have a family of islamic theology“. Durch die Aussage „Islamic Theology is Persian Theology“ bewirkte er außerdem das erste Raunen und die ersten Widersprüche innerhalb des Podiums. Esack konterte, dass eine universale Religion sich nicht auf nationale Trennungen herunterbrechen lassen dürfe. Etwaige „zivilisatorische Motive“ hinter den Theologien erfordern eine aufmerksame Kulturkritik. Und so standen sie alle für ihre je eigene Anschauung und ihr jeweiliges Investigationsinteresse, wobei Nachfragen und Gespräche mit den Zuhörern sich erst nach dem Podium ermöglichten. Tim Winter wurde von einer Gruppe interessierter

Studenten am nächsten Tag nochmals zu einem längeren informellen Treffen eingeladen, in dem er im Detail auf die Herausforderungen einer universitären Theologie eingehen konnte.

An diesem Tag starteten dann auch die Vorträge, die in Panels aufgeteilt über die Tage unter je eine von sechs Sektionen gebündelt wurden. Diese Themenschwerpunkte reichten von Textwissenschaften, Kultur- und Geschichtswissenschaften, Ideengeschichte, Religionspädagogik bzw. praktische Theologie, Semiotik und Arabistik bis hin zu einer Rubrik namens „Islam im Fokus“.

Im Folgenden sollen einzelne Beiträge einen Eindruck von der Vielfalt der Themen vermitteln.

Hayri Kırbasoğlu (Ankara) ging in seinem Vortrag *“Problems of Islamic Sources, such as Manuscripts, Printed Copies, Electronic Copies or E-Books”* auf mehrere Beispiele zu diesem Thema ein. So gäbe es etwa von al-Dahabī zwei Manuskripte, wobei diese sich signifikant unterschieden; eines beinhalte eine Kritik an Abū Ḥanīfa, das andere nicht. Ähnliche Fälle kommen in anderen Werken ebenso vor, wo beispielsweise die Kritik am Prophetengefährten ‘Umar möglicherweise im Nachhinein angebracht wurde. Es gibt daneben aber auch eine Reihe von Ungenauigkeiten, welche die Auswertung des Textes erschweren. In manchen Fällen wird bei Editionen nicht das herangezogene Manuskript erwähnt, in anderen (und er nannte den Verlag Dār al-Fikr als typisches Beispiel) fehle jeglicher Verweis auf die Editoren. Insgesamt führte Kırbasoğlu elf verschiedene Faktoren auf, die ihn allesamt zu dem Schluss gelangen ließen, dass man auf der Grundlage gegenwärtiger Editionen kaum klassische Werke sachgerecht bewerten könne.

Marco Schöller (Münster) führte zu Beginn seines Vortrages *„Menschliches, Allzumenschliches, oder: Wem kann man was glauben?“* folgende Aussage eines Hadith-Überlieferers an: „Lieber trinke ich einen Liter Kamel-Urin, als dass ich einen Hadith von Soundso tradiere“. Die Gründe für eine eben solche Aversion (oder auch Akzeptanz) gegenüber einem Überlieferer seien jedoch bisher wenig beachtet. Zu Beginn der Islamwissenschaft habe man sich zu sehr auf den Inhalt der Überlieferungen (*dirāya*) konzentriert und weniger auf die Überlieferungswege (*riwāya*). Das habe sich ab den 1980er Jahren geändert, mitunter ein Verdienst von G.H.A. Juynboll. Darauf folgte mit Harald Motzki die Erforschung der Hadithe unter Bezugnahme beider Elemente im Verbund, der sogenannten *„Isnad-cum-Matn-Analyse“*. Hinsichtlich der Gretchenfrage nach der Historizität des Hadiths ließ sich dieses Problem allerdings nicht auflösen: „Wenn man in der Lage wäre, alle jemals gegebenen Hadithe mit allen jemals aufgetretenen Asaniden zu korrelieren, wird man wahrscheinlich keine Resultate haben“, so Schöller. Viel lohnender sei es, eine Art Anthropologie der Hadithwissenschaft zu betreiben, in der die sozialen Bedingungen der Tradenten untersucht werden. Hier gehe es also vielmehr um wissenssoziologische Fragen der Hadith-Wissenschaft. Hier spielten z.B. auch finanzielle Aspekte eine Rolle; früher habe es eine Art „Lehrgeld“ gegeben (obwohl es wiederum Hadithe gibt, die genau das verbieten), so dass einige Gelehrte Hadithe berichteten, die von der Zuhörerschaft angezogen wurden. Anders als heute hatte im zweiten und dritten Jahrhundert der Beruf des Hadith-Wissenschaftlers Prestige. Des Weiteren ist auch die Lokalität und die Lokalisierung ein wichtiger Teil der wissenssoziologischen Analyse. Gruppendynamik, Schülerverhältnisse und bestimmte Prophetengefährten, die für den Lokalpatriotismus von Bedeutung sind etc., wären weitere Aspekte. Zwar sei diese Betrachtungsweise den muslimischen Gelehrten auch bekannt gewesen, nur seien daraus selten die nötigen Schlüsse gezogen worden. Auch die Hadithwissenschaft als Ganzes wurde nicht problematisiert. Ferner wurde die Frage aufgeworfen, was „Lüge“ eigentlich bedeute. So gebe es auch eine bisher nicht erforschte Lügentheorie wie bei den Kategorien des *tadlīs* des Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī. Der wirkliche Ansatzpunkt für eine historisch-kritische Methode ist für Schöller nicht der Koran, sondern der Hadith, da der Koran eigentlich ahistorisch sei. Daneben sei dieser zu komplex, zu uneindeutig und zu knapp. Er sei eben nicht das Analogon zur Bibel; dies sei vielmehr der Hadith, welcher wiederum eine *conditio sine qua non* für den Koran darstelle. An diese theoretischen Überlegungen konnte Mohammad Gharaibeh (Bonn) in seinem Vortrag zu den *„Ḥadīṭ-Sammlungen als Quelle von sozial- und geistesgeschichtlichen Studien. Die Buldāniyyāt von as-Sahāwī (gest. 902/1497) – eine Fallstudie“* ideal anknüpfen und anhand des genannten Beispiels vorführen.

Baber Johansen (Cambridge, Massachusetts) widmete sich dem Thema „*Das Recht anderer Meinung zu sein: Ein grundlegendes Konstruktionsprinzip des islamischen Rechts*“. Meinungsunterschiede seien im islamischen Recht nämlich seit über tausend Jahren innerhalb des Islams akzeptiert, wenn auch von Hunderten letztlich vier sunnitische und drei schiitische Rechtsschulen das zehnte Jahrhundert überlebt hätten. Im 8./9. Jahrhundert seien die Kontroversen recht scharf ausgetragen worden, ab dem 10. Jahrhundert seien vielmehr Argumente und Doktrinen gegeneinander angebracht worden. Daneben habe es im 9./10. Jahrhundert die *Zāhirīten* gegeben, die den *qiyās* in Frage stellten und der Vernunft weniger Autonomie gewähren wollten. Die Islamwissenschaft habe diese Kontroversen lange Zeit für Kleinigkeiten ohne normative Gültigkeit gehalten. Die vier Rechtsschulen seien z.B. in der Frage uneins gewesen, ob Hadithe nur in Form von Imperativen Gültigkeit beanspruchen könnten oder ob auch Handlungen des Propheten Formen der Verpflichtung mit sich brächten. Diejenigen, die Letzteres bejahten, hätten dann Klassen und Handlungen entwickelt. Ab dem 9. Jahrhundert habe es zudem einen Meinungsunterschied über den Konsens gegeben. Die genannten *Zāhirīten* und später auch einige *Ḥanbalīten* akzeptierten hierbei nur den Konsens der Prophetengefährten. Andere hätten auch den Konsens späterer Generationen mit eingeschlossen. Auffällig sei allerdings, dass es in keiner Schule eine Sammlung aller in Konsens verabschiedeten Antworten gegeben habe. Im neunten Jahrhundert habe es eine Debatte zwischen *Ḥanafīten* und *Mālikīten* gegeben. Dabei sei es um die Frage gegangen, ob *ra'y* und *istihsān* Anwendung fänden, wenn weder Koran noch Sunna eine ersuchte Antwort böten. Die *Šāfi'īten* hätten darauf bestanden, dass alle Normen auf einer von vier Quellen beruhen müssen. Das Argument von al-Šāfi'ī sei unter anderem gewesen, dass man sich nicht andere Quellen anstelle von Gott zur Richtquelle nehmen dürfe. Allerdings sei sein Appell von den Autoritäten ignoriert worden. Erst im Laufe des 10. Jahrhunderts sei seine Meinung mehr und mehr zur Grundlage auch anderer Schulen geworden. *Mālikīten* und *Ḥanafīten* verwendeten *ra'y* und *istihsān* jedoch weiterhin als Formen des verborgenen *qiyās*, und beide Methoden seien auch nach dem 10. Jahrhundert weiter angewandt worden. So sei es gekommen, dass *uṣūl*-Gelehrte wie der *Ḥanafī* al-Saraḥsī (gest. 448/1056) die Meinungsunterschiede sowohl innerhalb der Quellen als auch der Methoden rechtfertigten. Vom 11. Jahrhundert an habe man nun auch nicht mehr nur die Doktrin innerhalb der eigenen Schule diskutiert, sondern auch die Argumente der anderen Rechtsschulen, und zwar mit dem Vorsatz, diese zu widerlegen. Die Methodenlehre aus dem 10. Jahrhundert kam demnach zweihundert Jahre nach den ersten Schriften zum *fiqh* auf; erst dann habe es auch so etwas wie *furū'* gegeben. Das Ziel dieser Methodenlehre sei es gewesen, Kategorien zu entwickeln, die für alle messbar gemacht werden könnten. Damit hätten die Autoren des *uṣūl* es ihrer Disziplin zugewiesen, die Meinungsunterschiede zu rationalisieren. Bei den *Ḥanafīten* sei es deshalb auch einfach *'ilm al-iḥtilāf* genannt worden. Ab dem zehnten Jahrhundert seien dann auch *ḥilāf*-Werke ein eigenes Genre geworden, in dem z.B. al-Dabūsī (gest. 430/1038) den eben genannten Begriff *'ilm al-iḥtilāf* benutzte.

Die Kontroverse sei aber nicht nur in Texten, sondern auch im Streitgespräch (*munāzara*) behandelt worden, und zwar indem man sowohl den Gegenstand der Debatte als auch die Regeln des zulässigen Fragens herausarbeitete. So seien Regeln für den Widerspruch entwickelt worden, die eine Erkenntnis dadurch validierten, dass sie sich dem Widerspruch aussetzten. Auch das von den Richtern angewandte Prozessrecht habe die abweichenden Urteile anderer Rechtsschulen akzeptieren müssen. Eine Hierarchie der Gerichte habe es auch nicht gegeben. Und wenn es die gegeben habe, so konnten sie die Rechtsnormen anderer Schulen nicht einfach aufheben.

Im weiteren Verlauf sprach Johansen dann über die Besonderheit der *Ḥanafīten*, die das Recht im Gegensatz zu den anderen Schulen als territoriales Recht begriffen. Dies habe auf die Gemeinschaft die Auswirkung, dass die Menschen eine politische Gemeinschaft bildeten und auch als *ahl al-kitāb* zu dieser Gemeinschaft gehörten, während bei den anderen Schulen die religiöse Gemeinschaft für das Recht ausschlaggebend gewesen sei. So verfolge der schon genannte al-Saraḥsī das Konzept einer rechtlichen Gleichstellung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen unter dem Begriff *ahl al-dār*. An diesem Beispiel zeige sich der Wert und das Potential des Widerspruchs und des Meinungs-

unterschieds. Die unterschiedlichen methodischen Bemühungen um das Recht seien allesamt von Gott. Hierzu passten folgende von Serdar Kurnaz (Frankfurt, „*Der Schlüssel zur Begründung göttlicher Normen: Die bayān-Theorie als grundlegendes Kommunikationsmodell der uṣūl al-fiqh*“) im Anschluss dargelegten Schlüsse: Der *iğtihād* würde durch den *bayān* wie eine Ur-Quelle sein, es sei ein Kanal eines „schweigenden Gottes“ und es gebe, wie al-Rāzī postuliert habe, keine Bedeutung in den Quellen, die nicht von Gott intendiert worden sei.

Als letztes sei noch ein Eindruck vom Sektor „*Muslim in the Process of Identity Construction*“, einem der meistbesuchten, gegeben. Naika Foroutan (Berlin) eröffnete das zweite Panel zu „*Hybride muslimische Identitäten*“ mit den Schwierigkeiten, denen sich Muslime ausgesetzt finden, etwa wenn sie wechselnder Loyalitäten verdächtig werden. Aktuell sei z.B. die Frage gestellt worden, ob Muslime bei der Bundeswehr überhaupt gegen den sogenannten „Islamischen Staat“ in Syrien/Irak (IS) eingesetzt werden könnten. Auf solcherlei Infragestellungen gebe es verschiedene Reaktionen. Foroutan unterschied zwischen mehreren Grundtypen muslimischer Identitäten (Orthodoxe, Herkunftsmuslime, Habitus-Muslime, Cool- oder Pop-Muslime, Neo-Muslime bzw. Reform- oder Euromuslime, Kultur- oder säkulare Muslime, Salafisten/Wahhabiten und Anti-Muslime). Diese Typen seien in sich sehr vielfältig und teilweise überlappend. Sie kam zu dem Fazit, dass Muslime insgesamt als Konfliktkategorie wahrgenommen würden, besonders wenn es in der wellenartig wiederkehrenden öffentlichen Problematisierung einen Hochpunkt gebe. Beim Abebben dieser Debatten allerdings arbeiteten muslimische Jugendliche diese Diskussionen auf. Im Hinblick auf die Muslime gebe es keine selbstverständliche Zugehörigkeit zum deutschen Narrativ, was zu einem hybriden Narrativ führe. All dies sei Teil eines spezifisch deutschen Identitätsentwurfs, selbst wenn dieser eine abwehrende Form der Abwehr einnehme. Dies sei so, weil es sie ganz einfach in dieser Form woanders nicht gebe. Als Beispiel hierfür nannte Naika Foroutan eine Person, die von sich behauptete zum Iraner „konvertiert“ zu sein und das „Iranische“ an sich außerordentlich betonte. Frage man ihn jedoch, ob er jemals dort gewesen sei, antworte er: „nein“.

Maruta Herding (Halle) ging einem von Foroutan genannten Typ genauer nach. In „*Inventing the Muslim Cool: Muslimische Jugendkultur in Westeuropa*“ veranschaulichte sie diese Formen der Veräußerlichung in Musik, Mode und Neuen Medien. Sie seien stark verankert in der westlichen Popkultur und schafften gerade durch ihre „Coolness“ ein unerwartetes Bild von sich. Sie spielten mit der Hybridität und könnten als „konservative Avantgarde“ betrachtet werden, da sie den Wert der Bildung betonten, soziales Engagement förderten und eine geistige Neugier vorwiesen. Sie präsentierten eine Typologie der Motivationen innerhalb dieser Gruppe und schloss mit der Erklärung ab, dass sie in diesem Entwurf eine Chance sehe, da er nicht von außen aufgezwungen, sondern von ihnen selbst kreiert worden sei. Younes al-Amayra (Berlin) sprach daraufhin über „*Muslimische Jugendkulturen in Deutschland am Beispiel vom I‘Slam*“, dem muslimischen Poetry-Slam. Er bot ein praktisches Beispiel, auch durch seinen Vortragsstil, durch den ein wenig auch seine Bühnenperformance hindurchschien und durch den das Publikum sichtlich amüsierte. Al-Amayra und sein Partner, Youssef Adlen, haben nach eigener Auskunft mit der Gründung von I‘Slam ein „sozio-kulturelles Crossover“ vollzogen, indem sie muslimische Stimmen sprechen ließen, sich dafür aber einer Form bedienten, die in dieser Art nicht islamischen Ursprungs ist.

Insgesamt ist der Kongress lokal und bundesweit auf reges Interesse gestoßen. Es wäre interessant zu verfolgen, ob sich der Anteil von Islamwissenschaftlern und Theologen in Zukunft noch stärker in Richtung Letzterer verschieben wird. Die Deutschen Orientalistentage (DOT) gibt es bereits seit 1922, und sie werden wie zuletzt in Münster auch von muslimischen Theologen aufgesucht. Der Kongress in Frankfurt bot muslimischen Theologen eine Idee davon, wie ein Islam-theologisches Pendant zu den DOT aussehen könnte. Wenn sich das Format alljährlich wiederholen und damit der Austausch aller Fachkollegen ermöglicht würde, wäre für die Islamischen Studien bzw. für die Islamische Theologie ein großer Dienst getan. Ein Anfang hierfür könnte jedenfalls von Frankfurt durch das ZEFIS vollbracht worden sein, und es wäre vielleicht nicht zu kühn zu behaupten, dass das Gelingen der Islamischen Theologie sich auch durch eine zu bewährende Tradition einer Art „Theolo-

gentage“ zeigen würde. Die Frage, wie weit bei derartigen Tagungen auch wirkliche theologische Kompetenz im Sinne bekenntnisorientierter Theologie zur Sprache kommt, wird wesentlich für die Positionierung dieser jungen Disziplin gegenüber der Islamwissenschaft sein.

Auf die nächsten Jahre dürfen wir jedenfalls gespannt sein und für etwaige Fortführungen nicht zuletzt, ja eigentlich sogar in erster Linie, göttlichen Beistand erbitten – *wa min ‘alamāt al-nağāh fi’l nihāya, al-ruğū‘ ila’l-llāh fi’bidāya* (Ibn ‘Āṭā Allāh al-Iskandarī).

Bericht vom 26. Internationalen Seminar der Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling – SIPCC: „Die andere Religion und Tradition als Segen“, 14. bis 19. September 2014, in Mennorode, Niederlande

von Helmut Weiß*

In einer Zeit, in der Religion – auf jeden Fall in Europa – vielfach ignoriert oder sehr kritisch gesehen wird, wurde bei dem 26. Internationalen Seminar der Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling – SIPCC (Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung) vom 14. bis 19. September 2014 in Mennorode, Niederlande, das Thema „Religion als Segen“ in den Mittelpunkt gerückt, und zwar nicht nur die eigene Religion, sondern gerade auch die „andere Religion“. Der volle Titel lautete: „*Die andere Religion und Tradition als Segen; Spirituelle Potentiale für Seelsorge und Beratung erkunden*“. Über 70 Personen aus etwa 20 Ländern nahmen an dem Seminar teil.

In der Ausschreibung hatten die Veranstalter (SIPCC; Vereniging van Geestelijk Verzorgers in Zorginstellingen [Niederlande]; Caritas Vlaanderen [Belgien]) angekündigt:

„Im Seminar möchten wir den Weg gehen, fremde religiöse und spirituelle Überzeugungen intensiver kennenzulernen, ihre Auffassungen zu würdigen, ihre Gaben für Gesellschaft und Einzelne zu entdecken und sie als *Segen* wahrzunehmen. *Segen* und die Kräfte, die zu Lebensvergewisserung in existentiellen individuellen und gemeinschaftlichen Schwierigkeiten führen, werden damit ein zentrales Thema des Seminars.“

Auffällig war bei den Beiträgen aus dem Gastland Niederlande die Betonung, die Niederlande seien ein säkulares Land. Immer mehr Menschen seien Religionen und religiösen Traditionen entfremdet. Religiöse und theologische Sprache werde kaum mehr gesprochen und verstanden, Sinnfragen müssten deshalb auf eine „humanistische“ Weise behandelt und beantwortet werden.

In den öffentlichen staatlichen Einrichtungen in den Niederlanden, etwa in Krankenhäusern, Gefängnissen und beim Militär, werden auf Grund der sozialen Gegebenheiten Seelsorgerinnen und Seelsorger eingestellt, die aus unterschiedlichen christlichen Traditionen kommen, aber auch Personen, die humanistisch geprägt sind, sowie Menschen aus dem Islam, dem Hinduismus und Buddhismus. Geht es dabei um eine allgemeine spirituelle Versorgung für alle, die in diesen Bezügen leben und arbeiten, oder kann und soll die jeweilige Prägung zur Sprache kommen? Hierzu gab es unterschiedliche Positionen, die weiter diskutiert werden müssen.

Eine gute muslimische Beteiligung brachte den Teilnehmenden aus aller Welt in Vorträgen, Workshops und Diskussionsbeiträgen islamische Positionen und die Zusammenarbeit mit anderen Religionen nahe. Razi Quadir (Niederlande) und Esnaf Begić (Institut für Islamische Theologie, Universität Osnabrück) gaben inhaltliche Impulse zur islamischen Seelsorge. Razi Quadir berichtete aus seiner praktischen Tätigkeit:

* Dr. Helmut Weiß ist Vorsitzender der Gesellschaft für interkulturelle Seelsorge und Beratung e.V. in Düsseldorf.