Friedrich-Alexander-Universität
Erlangen-Nürnberg

BaFID
Bavarian Research Center
for Interreligious Discourses

Key Concepts in Interreligious Discourses

The Concept of Mysticism and the Concept of Divine-Human Communication in Judaism, Christianity and Islam

21. bis 23. September 2022

Wie können die komplexen Konzepte *Mystik* und *Gott-Mensch Kommunikation* in den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam jeweils kompakt vorgestellt und verglichen werden? Dieser Aufgabe stellte sich die interreligiöse Expertentagung *Key Concepts in Interreligious Discourses* (KCID) von 21. bis 23. September 2022. Die KCID-Tagungen bestehen seit 2016 und finden dreimal jährlich statt. Aus jeder Tagung gehen zwei KCID-Bände hervor, welche in der gleichnamigen Reihe beim Verlag De Gruyter erscheinen.

I. The Concept of Mysticism

Der erste Konferenztag war dem Konzept der Mystik in Judentum, Christentum und Islam gewidmet. Da der Redner für das Judentum überraschend ausfiel, wurde die Reihenfolge der Vorträge kurzfristig geändert. Prof. Aaron Hughes übernahm kurzfristig zusätzlich zu seinem geplanten Vortrag am zweiten Konferenztag auch die spontane Einführung in das Konzept der Mystik im Judentum.

1. Mystik im Christentum
(Prof. Dr. Ann Astell, University of Notre Dame, USA)

„Christian Mysticism centers on Jesus Christ" – lautete der Ausgangspunkt des Vortrages von Professorin Dr. Ann Astell. Denn als „der eine Mittler" (1 Tim 2,5) zwischen Gott und den Menschen, als das ewige Wort, das Fleisch angenommen hat (vgl. Joh 1,14) und als das vollkommene „Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15) sei Jesus Christus die unüberbietbare Gott-Mensch-Kommunikation. Durch Ihn sei alle Kommunikation zwischen Gott und den Menschen erst ermöglicht, ob direkt oder indirekt.

Durch die Taufe sei jeder Christ in Christus eingegliedert und somit Glied des mystischen Leibes Christi, der Kirche, geworden. Aus dieser Position heraus nehme der Christ am Gebetsleben Christi, d.h. an der mystischen Vereinigung Christi mit dem Vater teil – und sei berufen, immer vollkommener daran teilzunehmen: „Der Vater und ich sind eins“ (Joh 10,30). Auch an der mystischen Vereinigung Christi mit der Menschheit nehme der Christ als Teil des mystischen Leibes Christi teil: „Was auch immer du für einen dieser geringsten Brüder von mir tust“ – für die Hungrigen, Durstigen, Kranken, Gefangenen, Armen – tust du für mich" (Mt 25,40). Damit sei christliche Mystik in ihrer Grundbewegung als eine tiefste Verbindung beschrieben, die durch Christus entsteht und sowohl auf Gott den Vater als auch auf die Menschen weist.

In welchem Verhältnis steht Theologie zu dieser „Verbindung des Herzens“? Prof. Astell führte aus: „Centered on Christ, Christian mysticism cannot be understood properly apart from Christian theology for at least two reasons.” Der erste Grund hierfür sei das praktische Glaubensleben des Christen, welches sich auch in äußeren Zeichen ausdrücke: Die Gläubigen nehmen an den Sakramenten teil, bekennen das Credo und sind zur Befolgung der Gebote verpflichtet. In diesem Sinne sei Theologie „the mystic’s map“ (Evelyn Underhill, 1911). Zum Zweiten seien christliche Mystik und christliche Theologie einander zugeordnet, da christliche Theologie selbst *offenbarte* Wahrheit vermittle: Sie sei somit an ihrer Wurzel mit der mystischen Erfahrung von Einzelpersonen und Gemeinschaften, einschließlich der göttlich inspirierten Verfasser der Heiligen Schrift, verbunden. So verstanden sei die gesamte christliche Theologie eine „mystische Theologie“.

Anschließend an diese grundsätzlichen Bemerkungen wandte sich Prof. Astell dem modernen wissenschaftlichen Studium von Mystik zu. Hier zeigte sie eine auffällige Spannung zwischen zwei Seiten auf. Die eine Seite gehe davon aus, dass es nicht „*eine* Mystik als solche“ gebe, sondern nur die Mystik *bestimmter* religiöser Systeme. Selbstverständlich könnten Mystiken verschiedener Religionen, dieser ersten Position gemäß, gemeinsame Merkmale aufweisen und vergleichende Analyse zwischen ihnen seien als möglich und fruchtbar angesehen. Die Gegenseite nähere sich demgegenüber der Mystik aus der Perspektive isolierter, individueller menschlicher Erfahrung. Dies geschehe um den Preis, dass sowohl Präsenz und Handeln Gottes in der mystischen Beziehung, als auch die vermittelnde Funktion liturgischer Handlungen, der traditionellen Lehren, der historischen Vorbilder und der gemeinschaftlichen Bindungen eingeklammert oder geleugnet würden. Losgelöst von den jeweiligen Traditionen, in denen sie entstanden sind, könnten dann einzelne mystische Erfahrungen zu einem Perennialismus verallgemeinert werden. Auf diese Art jedoch verlören christliche Mystik und die Mystiken jeder religiösen Tradition ihre historische Unterscheidungskraft. Sie würden auf ein verallgemeinerbares, abstraktes Phänomen mit wiederkehrenden Merkmalen reduziert, die für das Studium in den modernen akademischen Wissenschaften der Psychologie, Soziologie, Philosophie, Politikwissenschaft und Religion geeignet seien.

Wenden wir uns wieder spezifisch der christlichen Mystik zu, so falle auf, dass zwischen einem rein geistigen und einem historisch-inkarnierten Verständnis unterschieden werden müsse. Anhand eines Zitates Karl Rahners verdeutlichte die Referentin, dass eine *christliche Perspektive* auf Mystik besonderes Augenmerk auf die Person Jesu Christi legen müsse – Christus als den Gekreuzigten und Auferstandenen. Daraufhin arbeitete Prof. Astell sieben „Ankünfte Christi" heraus, durch die Er in die Welt menschlichen Lebens und mystischer Erfahrung eintritt. An ihnen fächerte sie das Kommen Christi als Hauptthema christlicher Mystik auf.

Christi Kommen in diese Welt:

(1) Im Fleisch,
(2) Im Wort,
(3) In den Sakramenten,
(4) In Gebet und Vision,
(5) In der Kirche als mystischer Leib Christi,
(6) In unserer Zeit und
(7) In Gericht und Herrlichkeit.

Dieses siebenfache *Kommen Christi* korreliere mit den jeweiligen Zugängen christlicher Mystik: Mit (1) der archetypischen Mystik der biblischen Jünger, (2) der Mystik der Exegese, (3) der liturgisch-sakramentalen Mystik, (4) der Mystik der Gebetspraxis, (5) der sozialen Mystik des Leibes Christi, (6) der Mystik des Alltags und (7) der eschatologischen Mystik.

Wenn das Kommen Christi in diese Welt das Hauptthema der christlichen Mystik ist, dann stehe die christliche Mystik in der Spannung zwischen Endlichem und Unendlichem, Grenze und Unbegrenztheit. In der Endlichkeit Jesu, der Endlichkeit Seines Fleisches, erblickten wir das Unendliche.

2. Mystik im Islam
(Professor Dr. Erdal Toprakyaran, Universitäten Tübingen und Luzern)

Der Referent Professor Dr. Erdal Toprakyaran verdeutlichte zu Beginn seines Vortrages eine wichtige Grundposition: Der Islam sei nicht monolithisch, sondern vielmehr eine dynamische Weltreligion mit zahlreichen Facetten. Dementsprechend präsentiere sich der Islam je nach regionalem, kulturellem und historischem Kontext unterschiedlich. Heutzutage fokussiere sich die Aufmerksamkeit insbesondere auf extreme und gewalttätige Facetten, obwohl die spirituellen und friedlichen Aspekte seit jeher dominant gewesen seien. Einer dieser unterrepräsentierten Aspekte sei die islamische Mystik, die auch als Sufismus oder Derwischtum bekannt sei.

Aus der Sichtweise der Sufis schuf Gott die Welt aus Liebe, insbesondere aus Liebe zum Propheten Muhammad. Dieser wird entsprechend als „Geliebter Gottes (habîb Allâh)". bezeichnet. Muhammad liebte seinen Schöpfer und die Schöpfung, weshalb er den Titel „Herr oder Sultan der Liebenden“ trage (sayyid al-'âshiqîn or sultân al-ushshâq)". Aus diesem Grund fänden sich im Zentrum sufischer Theologie *Liebe* und *Einheit* als Kernkonzepte. Als ontologische Lehre würde dies auch als (wahdat al-wujûd)". (Einheit des Seins)“ bezeichnet. Aus ethischer Sicht gehöre strenge Askese (*zuhd*) zur islamischen Mystik, was insbesondere in den ersten Jahrhunderten der Fall gewesen sei. Als Beispiel nannte der Referent unter anderem den islamischem Mystiker Mansûr al-Hallâj (gest. 922 in Bagdad), welcher „Märtyrer der Liebe“ (shahîd al-'ishq)"genannt werde. Er hatte sich selbst mehrfach als die „ultimate reality“, das einzige Sein, (al-haqq) bezeichnet, obwohl er wusste, dass dieses Attribut einer der koranischen Namen Gottes sei und seine Aussage somit klang als wolle er sagen: „Ich bin Gott.“ Dies führte zu seiner Hinrichtung, welche er selbst jedoch als göttliche Barmherzigkeit ansah – erlaubte sie es ihm doch, schnell mit seinem Geliebten vereint zu sein.

Im zwölften Jahrhundert bildeten sich die ersten Sufiorden (*tarîqah*) heraus. Diese verfügten jeweils über eigene Schreine, Konvente, Trachten, Kopfbedeckungen, Rituale, Gebete, Gesänge und Tänze. Beispielsweise gründeten die Schüler ´Abd al-Qâdir al-Jîlânî (gest. 1166) den Qâdirîya-Orden und die Schüler Ahmad Yasawîs (gest. 1167) den Yasawîya-Orden. In der Ausgestaltung dieser Orden ließen sich einige Parallelen zum islamischem Rittertum (*futuwwah*) erkennen. Seinen ästhetischen und intellektuellen Höhepunkt erreichte der Sufismus im 13. Jahrhundert aufgrund der gleichzeitigen Tätigkeit der beiden wohl bekanntesten islamischen Mystiker: Mawlânâ Rûmî (gest. 1273) aus dem heutigen Afghanistan und Muhyîddîn Ibn al-'Arabî (gest. 1240) aus Andalusien.

Die Frage, ob der Sufismus eine spezifisch islamische Form der Mystik mit eigenen Regeln sei, oder ob es sich beim Sufismus vielmehr um eine universelle Mystik handle, welche nicht auf die islamische Religion beschränkt werden könne, sei bis in die heutige Zeit hinein Gegenstand kontroverser Debatten. Es könne jedoch festgehalten werden, dass die Mehrheit der Sufis, wie auch die Mehrheit traditioneller Gelehrter und moderner Forscher, den Sufismus nicht als die universale Mystik per se, sondern als islamische und Sharia-konforme Form von Mystik ansähen. Mark Sedgwick gehe beispielsweise davon aus, dass es sowohl ein essentielles Wesen als auch essentielle Praktiken des Sufismus gebe. Er hebe hervor, dass die große Mehrheit der Sufis die Regeln der Sharia sehr sorgfältig befolgen und arbeite essentielle Phänomene des Sufismus heraus. Zu diesen zählten die Liebe zum Sufi-Meister, die Sufi-Gemeinschaft, die Ordensregeln und geistige Übungen wie beispielsweise *dhikr* (Gedenken Gottes) und *khalwah* (Formen der Abgeschiedenheit). Ähnlich argumentiere die Orientalistin Annemarie Schimmel, die betonte, dass der Sufismus ohne Korankenntnis und Liebe zum Propheten Muhammad weder verstanden noch praktiziert werden könne.

Als Gegenbeispiel jedoch könne der indische Sufi-Meister Hazrat Inayat Khan angeführt werden, der von 1910 bis 1926 in Europa und den USA lebte und dort in englischer Sprache lehrte. Für ihn sei der Sufismus Geist und Essenz des Islams, gleichzeitig jedoch auch aller anderen Religionen sowie Philosophien. Beispielsweise lehrte Inayat Khan in "The Sufi message": "A Sufi considers all prophets and sages not as many individuals, but as the one embodiment of God's pure consciousness, or the manifestation of divine wisdom (…)." Auch Inayat Khan jedoch sehe Muhammad als den letzten der Propheten, nach welchem kein weiterer Bote komme. Denn er habe die letzte Botschaft göttlicher Weisheit gebracht: dass nur Gott existiere.

Einer der einflussreichsten Schüler Inayat Khans sei der erste Professor für islamische Mystik der neu gegründeten Türkischen Republik, Mehmet Ali Ayni, gewesen. Auch dieser habe betont, dass man nicht nur von islamischem Sufismus, sondern auch von hinduistischem, griechischem, jüdischem, christlichem oder altägyptischem Sufismus sprechen könne. Damit definiere auch Ali Ayni, wie Inayat Khan, den Sufismus nicht als explizit islamische, sondern als universelle Mystik. Dennoch behielten auch für universalistische Sufis wie Inayat Khan der Koran und die Aussprüche des Propheten eine zentrale Bedeutung.

Der Koran werde von Sufis zumeist als eine mystische Schrift angesehen, weshalb die einzelnen Verse allegorisch ausgelegt werden. Der Sufismus sei weder eine Rechtsschule noch eine theologische Schule. Sowohl im sunnitischen als auch im schiitischen Islam ließen sich Sufis finden. Die theoretische Seite des Sufismus weiche jedoch zuweilen stark vom praktisch gelebten Sufismus ab. Beispielsweise sei die Konkurrenz zwischen Sufis sehr stark und, obwohl Liebe und Verzicht gepredigt würden, spiegele sich dies in der Realität oft nicht wider. Der Sufismus weise eine hohe Diversität auf, dennoch arbeitete Professor Toprakyaran einige zentrale Punkte sufischer Theologie und Philosophie heraus.

Das Gottesbild sei als erstes durch das Konzept von Tawhiid (Einheit Gottes) charakterisiert: „Es gibt keinen Gott außer Gott" (Lâ ilâha illâ´llâh). Generell werde dies dahingehend ausgelegt, dass Gott das einzige notwendige Wesen sei (Wâjib al-Wujûd). Zudem werde das Konzept von Tawhiid im Sufismus auch in dem Sinne interpretiert, dass es kein Sein außer Gott gebe (Lâ mawjûda illâ´llâh). Daher werde Gott auch als das einzige Sein (Wahdat al-Wujūd) bezeichnet.

Das einzige Sein wird auch Wahrheit (*haqq*), Liebe (´Ishq) oder Licht (*nûr*) genannt. Gott habe 99 oder sogar mehr Namen und Attribute und die Schöpfung sei die Manifestation (*tajallî*) dieser Namen sowie Attribute). Ibn al-´Arabî bezeichnet die Sphäre Gottes als die verborgene Welt (´âlam al-ghayb), die Sphäre der Materialisierung als die bezeugte Welt (´âlam al-shahâdah) und beschreibt dazwischen die Welt der Vorstellung (´âlam al-khayâl).

Innerhalb der Lehre vom Menschen werde davon ausgegangen, dass der Mensch nicht nur die Fähigkeit habe, Gott zu kennen, sondern auch zu erkennen, dass das eigene Sein mit dem Sein Gottes identisch sei. Dualität wäre demnach nur eine Täuschung oder Illusion. Nur der vollkommene Mensch (*al-insân al-kâmil*) sei in diesem Sinne ein wahrer Mensch, der erkannt hat, dass er in sich selbst nicht nur den Geist Gottes (*rûh Allâh*), sondern auch das gesamte Universum trägt. Der Weg des Sufis ziele somit auf die Einheit mit Gott. Beispielhaft könne dies anhand der berühmten Geschichte „Die Konferenz der Vögel" (*Mantiq al-tayr*) dargestellt werden. In dieser Geschichte macht sich eine Gruppe von Vögeln auf die lange Reise zum König der Vögel. Nach der Durchquerung von sieben Tälern erreichen sie den König und erkennen, dass sie mit ihm identisch sind. Das letzte Tal wird als das Tal der Armut und Auslöschung (*al-faqr wa-l-fanâ*) beschrieben, in welchem das Selbst des Reisenden in das Universum hinein verschwindet und zeitlos wird. Dieser letzte Schritt der Auslöschung (*fanâ*) werde im Sufismus zumeist in drei Stufen untergliedert:

1. Annihilierung in den Sufi-Meister
2. Annihilierung in den Propheten
3. Annihilierung in Gott

Der fortgeschrittene Sufi, welcher diese drei Stufen gemeistert habe, erführe dann den Zustand des Bleibens bei Gott: *baqâ bi-llâh*.

3. Mystik im Judentum
(Professor Aaron Hughes, University of Rochester, Kanada)

Professor Aaron Hughes betonte zu Beginn, dass Islam und Christentum Weltreligionen seien, während das Judentum nicht als Weltreligion bezeichnet werden könne. Vielmehr bestehe im Judentum eine Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus. Er betonte in diesem Zusammenhang den Partikularismus des Judentums: Dieses strebe keine Konversionen an und habe nicht zum Ziel, dass die Welt jüdisch werde. Jüdisch zu sein beziehe sich vielmehr auch auf eine ethnische Zugehörigkeit. Entsprechend gäbe es Juden, die gläubig und praktizierend sind, und ebenso Juden, die keine Religion ausüben. Grundsätzlich sei somit festzuhalten: Die Idee ethnischer Zugehörigkeit und der damit verwobene Partikularismus hätten Auswirkungen auf die jüdische Mystik.

Die Mystik sei sogar der Bereich des Judentums, der vielleicht die stärksten partikularistischen Tendenzen zeige. Dies sei auch darin begründet, dass jüdische Mystik die Erfüllung der Gebote intensiv in den Blick nehme. Im traditionellen rabbinischen Judentum gebe es 613 Gebote und das Leben eines orthodoxen religiösen Juden finde in und mit den Geboten statt. Dieser Fokus auf der Erfüllung der Gebote führe dazu, dass das Handeln wichtiger werde als der Glaube.

Die Herausbildung und Bedeutung jüdischer Mystik ließen sich zudem nicht ohne die hebräische Bibel verstehen. Zwei der wichtigsten Texte für die jüdische Mystik seien Jesaja 6 mit der Vision des Thrones, sowie Ezechiel 1 mit der Vision des Wagens. Diese Texte seien prägend für die frühe Strömung jüdischer Mystik gewesen: Für die Merkaba-Mystik (hebr. „Wagen“) war Ezechiel 1 namensgebend.

Als zweite, klassische Strömung jüdischer Mystik nannte Professor Hughes die Kabbala (hebr. „Tradition“). Das berühmteste kabbalistische Werk, das *Sefer ha Zohar* (hebr. „Buch des Glanzes“), werde auf das Andalusien des 13. Jahrhunderts datiert. Interessanterweise sei es damit um die gleiche Zeit entstanden, in welcher Maimonides seine Werke verfasste. Maimonides‘ Werke einerseits und das *Sefer ha Zohar* andererseits könnten als zwei Paradigmen gegenübergestellt werden. Während Maimonides‘ philosophische Schriften das Judentum in seiner rationalistischsten und universalsten Form darstellen, finde sich im *Sefer ha Zohar* das Judentum in seiner partikularistischsten Form beschrieben. Als Ideal gelebten Judentums sei bei Maimonides eine Art stiller Kontemplation angestrebt, die sich auch mit dem Rezipieren philosophischer Schriften wie jener des Aristoteles oder Avicenna verbinde. Demgegenüber sehe das *Sefer ha Zohar* jeden Juden als Teil eines göttlichen Dramas. Denn auf ontologischer Ebene gäbe es, dieser Position zufolge, einen Unterschied zwischen jüdischen und nichtjüdischen Seelen.

Ein weiterer Punkt müsse zum Verständnis jüdischer Mystik hinzugezogen werden: Die hebräische Sprache. Hebräisch gelte als eine heilige Sprache und Gott habe diese Sprache genutzt, um die Welt zu erschaffen. Aus diesem Grund seien in der hebräischen Sprache die Grundbausteine der ganzen Schöpfung selbst enthalten, weshalb jüdische Mystiker sich intensiv mit der Sprache auseinandersetzen.

Auch die Namen Gottes spielen eine wichtige Rolle: Was drücken die göttlichen Namen aus und wie verhalten sie sich zur Wirklichkeit der Welt? Der Referent skizzierte ein Dreieck bedeutender Aspekte jüdischer Kabbala: Die Namen Gottes, die hebräische Sprache und die Beschneidung. Die Beschneidung spiele eine wichtige Rolle beim Zugang zur hebräischen Sprache, welche wiederum die Bausteine der Schöpfung offenbare. Dadurch werde dann der Aufstieg zu den Namen Gottes möglich.

Anhand einer Abbildung veranschaulichte Professor Hughes abschließend das Schema des Kabbalistischen Lebensbaumes mit den zehn Sephirot. Diese würden als eine Art „Körper Gottes“ bezeichnet. Aufgrund der Sünde Adams sei dieser in Unordnung geraten. Die Juden seien als auserwähltes Volk auf besondere Weise mit der göttlichen Weltordnung verbunden. Aus diesem Grunde komme jedem Juden die Rolle zu, durch das Halten der Gebote an der Wiederherstellung der göttlichen Weltordnung mitzuwirken. Wenn ein Jude die Gebote hält oder nicht hält, habe er durch sein konkretes Verhalten in dieser Welt daher einen Einfluss auf die göttliche Welt. Somit skizziere

diese Sicht ein kosmisches Drama, welches die konkreten Handlungsentscheidungen des Einzelnen in Bezug zur Welt Gottes sehe.

II. The Concept of Divine-Human Communication

1. Gott-Mensch Kommunikation im Judentum (Professor Dr. Aaron Hughes, University of Rochester)

Am zweiten Konferenztag widmeten sich die Vorträge dem Konzept der göttlich-menschlichen Kommunikation. Prof. Dr. Aaron Hughes von der University of Rochester berichtete über die göttlich-menschliche Kommunikation im Judentum. Gleich zu Beginn seines Vortrages verdeutlichte der Referent, dass die Geschichte des Judentums auf der Idee der göttlich-menschlichen Kommunikation basiere. In der jüdischen Geschichte ließe sich beobachten, dass über Jahrhunderte hinweg die göttlich-menschliche Kommunikation verschiedene Formen eingenommen habe: Während im alten Israel die menschliche Beziehung zu Gott durch bestimmte Opfergaben aufrechterhalten wurde, werde sie im religiösen Zionismus durch die Heiligung Israels gepflegt. Es sei daher von großer Bedeutung, die Geschichte des Judentums als die Geschichte dieser Kommunikation und vor allem ihrer Interpretation und Neuinterpretation vorzustellen. Das Judentum werde oft als eine Religion der Orthopraxie verstanden. Dies bedeute, dass die Handlungen eines Menschen mehr im Vordergrund stehen als der Glaube selbst. In der jüdischen Tradition kommuniziere Gott mit den Menschen durch die Offenbarung der Gebote, und die Menschen kommunizieren mit Gott, indem sie diese erfüllen.

Anders als das Christentum und der Islam bekenne sich das Judentum nicht als universelle Religion. Diese Vorstellung habe entsprechende Auswirkungen auf die göttlich-menschliche Kommunikation: Auf der einen Seite bestehe kein Interesse an der inhaltlichen Weitergabe dieser Kommunikation an Andersgläubige, während auf der anderen Seite die Gefahr zur Fremdenfeindlichkeit existiere, da der Begriff „Jude“ sowohl die Religion als auch die Ethnie impliziere. In diesem Zusammenhang könne man argumentieren, dass innerhalb des Judentums zwei diametral entgegengesetzte Kräfte existieren, welche in Widerspruch zueinanderstehen: Die universale und die partikulare. Die universale Seite des Judentums versuche die Tradition mit anderen religiösen, sozialen und intellektuellen Kontexten in Verbindung zu setzen. Als Beispiel dazu könne die Bemühungen der jüdischen Philosophen genannt werden, die das Judentum mit den Begriffen aus dem Neoplatonismus oder Aristotelismus definieren. Am anderen Ende des Spektrums steht der Partikularismus, der wie der Name schon impliziert, die Besonderheit und Einzigartigkeit des Judentums hervorhebt und somit die jüdische Tradition von äußeren Einflüssen isoliert.

Im alten Israel geschah die göttlich-menschliche Kommunikation hauptsächlich über zwei Wege: Prophetie und Opfer. Propheten fungieren als Vermittler zwischen Gott und Mensch, indem sie Weissagungen tätigen. Neben der Prophetie wird auch über andere Formen der Kommunikation mit dem Göttlichen berichtet, wie Traumdeutungen oder die Befragung von Wahrsagerinnen. Die Kommunikation, welche im Tempel stattgefunden habe, unterscheide sich deutlich von der prophetischen Methode. Im Tempel kommunizierten die Priester mit Gott durch bestimmte Opfergaben (korban). Wie bereits aus anderen Kulturen bekannt ist, bestehe der Sinn der Opfergabe darin, die göttlich-menschliche Beziehung durch Eigentumsaufgabe aufrechtzuerhalten. Obwohl die Opfergaben des Öfteren Getreide und Wein beinhalteten, scheinen die bedeutendsten Tieropfer gewesen zu sein. Mit der Zerstörung des Tempels gewinne die göttlich-menschliche Kommunikation verschiedenartige Dimensionen. Statt der Opfergabe und der priesterlichen Vermittlung stehe nun das Gebet des Einzelnen und somit das der Gemeinschaft im Vordergrund. Die Juden kommunizieren mit Gott, indem sie ihrer religiösen Verpflichtungen nachkommen.

Bekanntlich fordere die mittelalterliche Philosophie die monotheistischen Religionen heraus, indem die Ansprüche der monotheistischen Religionen unter der Maßgabe einiger zentraler Lehren der griechischen Philosophie interpretiert werden. In all ihren zahlreichen Erscheinungsformen erfolge die göttlich-menschliche Kommunikation in den mittelalterlichen philosophischen Traditionen durch Verbindung (conjunction) (arab. Ittiṣāl; hebr. devequt). Demnach sei sowohl der menschliche Intellekt, auch wenn unvollkommen, als auch der göttliche Intellekt am Prozess der Verständigung (intellection) beteiligt. Durch die Aneignung von philosophischen Lehren und weiteren Wissenschaften sei der menschliche Intellekt dazu befähigt dem göttlichen Intellekt in begrenztem Maße zu ähneln. In den unterschiedlichen Ansätzen von Abraham Ibn Esra (gest. 1167) und Judah Halevi (gest. 1141) ließe sich die Spannung zwischen der griechischen Philosophie und der zentralen monotheistischen Lehre erkennen. Ähnlich wie die Neuplatoniker betone Ibn Esra die Besonderheit der Selbsterkenntnis. Hierbei definiere er das Individuum als Mikrokosmos (olam qatan). In seinem Kommentar zu Exodus 31:18 argumentiere Ibn Esra, dass der Mensch erst durch die Selbsterkenntnis Gott erkennen kann. Erst durch die Selbsterkenntnis und durch das richtige Verständnis von Wissenschaften sei man dazu in der Lage, die Allgegenwärtigkeit Gottes nachzuvollziehen. Genau an dieser Stelle verorte Ibn Esra auch die göttlich-menschliche Kommunikation. Es handle sich zwar um eine stille Kommunikation, welche jedoch durch ständige Begegnung mit der Welt zustande komme. Diese Idee von göttlich-menschlicher Kommunikation werfe auch neue Fragen in den Raum:

Können nur die Menschen, welche sich die Wissenschaften angeeignet haben, mit der göttlichen Welt kommunizieren? Wenn ja, was sei mit den jüdischen Seelen, die ein gottgewolltes Leben gelebt haben, aber diese Wissenschaften nicht beherrschten? Und was passiert mit nichtjüdischen Philosophen? All

diese Fragen verdeutlichen, wie facettenreich das philosophische Verständnis traditioneller jüdischer Konzepte sind.

Judah Halevi hingegen verfolgt einen entgegengesetzten Ansatz und betont die Besonderheit des jüdischen Volkes. Die Kommunikation mit Gott erfolge nicht durch das Studium der Philosophie, sondern durch die Befolgung der göttlichen Gebote, die Gott ausschließlich Israel aufgetragen habe. Die Debatte zwischen Ibn Esra und Halevi beruhe auf deren eher gegensätzlichem Verständnis des Judentums. Während Ibn Esra das Judentum nach außen ausrichte und seine Universalität betone, sei Halevi von der Partikularität des Judentums überzeugt.

Die Entwicklungen der modernen Welt veränderten auch Teile des Judentums. Um das Judentum an das zeitgenössische europäische Leben zu adaptieren, versuchten einige jüdische Denker die jüdischen Gebote neu zu definieren. Es ist sicherlich wichtig zu erwähnen, dass diese Transformation die Rolle der Gebote und somit die göttlich-menschliche Kommunikation stark veränderte. Während für die rabbinischen Juden die Erfüllung der göttlichen Gebote als Werkzeug für die göttlich-menschliche Kommunikation diente, betrachteten die modernen Juden die Befolgung der Gebote als ein Hindernis einer erfolgreichen Integration. Hierbei taucht die Frage auf, wie die göttlich-menschliche Kommunikation für die jüdischen Reformatoren zu verwirklichen sei. So verorteten sie sich selbst im ethischen Monotheismus, welcher heute eher in einigen Kreisen darauf abziele für mehr soziale Gerechtigkeit zu sorgen.

Der Referent schloss seinen Vortrag mit dem religiösen Zionismus ab. Hierbei ging er darauf ein, dass der Zionismus der Versuch sei, die Frage der jüdischen Diaspora mit der Errichtung eines nationalen Staates zu lösen. Während orthodoxe Führer sich gegen diese Vorstellung wehrten, da laut der jüdischen Tradition die Befreiung der Juden mit dem Aufkommen des Messias geschehen werde, behauptet der erste aschkenasische Rabbiner Palästinas Rav Kook (gest. 1935), dass die zionistische Idee ein göttlicher Plan sei, um die messianische Erlösung nach 2000 Jahren Exil herbeizuführen. Weitere religiöse zionistische Denker stützten sich auf Kooks Gedankengut und konzentrierten ihre Bewegung auf folgende drei Säulen, welche für die göttlich-menschliche Kommunikation von enormer Bedeutung seien: Land, Mensch und Tora. Der Referent machte in diesem Zusammenhang auch auf die Gefahr aufmerksam, dass die göttlich-menschliche Kommunikation als Instrument für politische Zwecke manipuliert werden könne.

2. Gott-Mensch Kommunikation im Christentum
(Professor Dr. Porphyrios Georgi, University of Balamand/Libanon)

Im weiteren Verlauf der Tagung führte Prof. Dr. Porphyrios Georgi in die göttlich-menschliche Kommunikation aus christlicher Perspektive ein. Hierbei fokussierte er sich auf das Gebet. Das biblische Gebet stehe stets für eine göttlich-menschliche Kommunikation. Gott als Schöpfer und Versorger des Menschen sei in jedem Lebensabschnitt mit ihm in Verbindung. So ließen sich im Alten Testament wie auch im Neuen Testament verschiedene Gebetsformen erkennen: Während die Gebete in den Psalmen eine poetische Struktur aufweisen, seien in den Weisheitsbüchern moralische und materielle Bitten vorzufinden. Das Neue Testament gewinne mit dem Gebet von Jesus Christus eine tiefere Dimension. Jesus nehme als Jude die Werte des jüdischen Gebets an, um es zu vervollkommnen. Hierbei spiele der Tempel als Haus Gottes für das Gebet Jesu eine spezifische Rolle. Als Beispiel für die besondere Kommunikation zwischen dem Gottessohn und dem Vater könnten die beiden theophanen Szenen gegeben werden: *Taufe* und *Transfiguration.*

Anknüpfend ging der Referent auf die theologischen und philosophischen Prinzipien der Gebete der östlich-christlichen Tradition ein. Als erstes theologisches Prinzip wird die *absolute Transzendenz Gottes* genannt. Da Gott der Grund des Seins selbst sei, stehe Er über jedem Lebewesen und sei nicht mit einem weiteren Wesen zu vergleichen. Doch durchbreche Gott die Grenzen seiner Transzendenz, indem er sich in Jesus Christus offenbare. Hierbei differenzierte der Referent die Vorstellung der östlichen Tradition von der griechischen Philosophie. Der biblische Gottesbegriff sei nicht nur ein philosophisch-kosmologischer, sondern auch ein Gegenstand der konkreten Geschichte.

An zweiter Stelle stellte der Referent die Schöpfung und Anthropologie in Verbindung mit dem Gebet vor. Der Mensch als Ebenbild Gottes besitze die Fähigkeit mit Gott in einen Dialog zu treten. So sei der Mensch in seinem Ursprung ein Wesen des Gebets. Als drittes Element wurde die Manifestierung Gottes im Gebet präsentiert (Theophanie). Sowohl im Alten Testament als auch im Neuen Testament werde durch die Propheten die Verwirklichung einer wahren Gemeinschaft zwischen dem Gott der Herrlichkeit und seinem Volk realisiert.

Einen weiteren wichtigen Aspekt bilde das Verständnis der christlichen Erlösung. Laut den Evangelien sei die Kreuzigung Jesu der entscheidende Ausdruck der göttlichen Liebe zur Schöpfung. So sei das Gebet nicht nur ein bloßer Dialog, sondern „synergia“ (gr. „Zusammenwirken, -arbeit“) zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen. Als letzte theologische Überlegung betrachtete der Referent das Pfingstereignis als eine Gemeinschaft (im Sinne der *communio*) mit dem dreieinigen Gott. Die Abwesenheit Jesu konfrontiere die christliche Theologie mit entscheidenden Fragen: Wie ist die Kommunikation mit Gott während der Abwesenheit Jesus vorstellbar? Was zeichnet die christlich göttlich-menschliche Kommunikation aus? Das Johannesevangelium liefere die entsprechende

Antwort. Gott wirke durch die Kraft des Heiligen Geistes und Jesus Christus handle in der Gemeinschaft der Kirche und manifestiere sich durch den göttlichen Geist.

Im letzten Teil seines Vortrages geht der Referent auf die östlich-christliche Wahrnehmung der Gebetskonzepte ein. Nachdem er die Gebetsvorstellungen der frühkirchlichen Geschichte präsentierte, griff der Referent das Gedankengut der griechischen Väter des 4. Jh. auf. Laut Basilius dem Großen (gest. 379) sollte weder das Gebet die Arbeit verhindern noch die Arbeit das Gebet. Für ihn sei das Gebet ein ständiges Gottesgedenken. Auch der Erzbischof von Konstantinopel Johannes Chrysostomos (gest. 407) spreche immer wieder in seinen Predigten über das Gebet und verstehe es als einen Dialog. Die Lehre des Gebets sei auf Evagrius Ponticus (gest. 399) zurückzuführen. Evagrius Ponticus sei der Wegbereiter der klösterlichen Gebetslehre. Er versuche das Gebet und die Spiritualität in ein metaphysisches und anthropologisches System zu integrieren, welches vom Neoplatonismus beeinflusst worden sei. So sei das Gebet für Evagrius ein ständiger Austausch des Intellekts mit Gott. Der Mensch sei ein einzigartiges Wesen und als solches komme er mit Gott in Kontakt.

Das christliche Konzept der göttlich-menschlichen Kommunikation ziele durch die ständige Anbetung des menschgewordenen Gottessohns auf die Manifestierung des transzendenten Schöpfers. In diesem Zusammenhang werde auch das Jesusgebet sehr oft als das Gebet des Herzens interpretiert und diene als Inspirationsquelle für die gesamte östlich-orthodoxe spirituelle Tradition. Die Wiederbelegung des Jesusgebets im 19. Jh. sei vor allem den beiden Heiligen, Nikodemos vom Heiligen Berg (gest. 1809) und Makarios von Corinth (gest. 1805), zu verdanken. Diese haben durch zahlreiche Veröffentlichungen, insbesondere aber durch die Philokalie, an das Jesusgebet erinnert.

3. Gott-Mensch Kommunikation im Islam (Dr. Ghassan El Masri, BaFID/FAU Erlangen-Nürnberg)

Der Islamwissenschaftler Dr. Ghassan El Masri leitete in das islamische Konzept von göttlich-menschlicher Kommunikation ein. Bereits zu Beginn seines Vortrages betonte El Masri, dass die göttlich-menschliche Kommunikation in jeder der Schriftreligionen einen großen Stellenwert habe. In der islamischen Religion gewinne diese Kommunikation einen noch tieferen Sinn, da der Koran als Offenbarung Gottes zugleich die göttliche Manifestation darstelle. Im ersten Teil seines Vortrags stellte der Referent die Ansichten von einigen muslimischen Gelehrten zum Thema göttlich-menschliche Kommunikation vor. Vorab sei angemerkt, dass in der islamischen Tradition vielfältige Konzepte zur göttlich-menschlichen Kommunikation vorzufinden seien. Die Erzählungen über Gottes Schöpfung, Adams Erschaffung und die Gnade Gottes gegenüber der ganzen Menschheit können als die bekanntesten Ausführungen genannt werden, welche durch die Offenbarung und Prophetie erfahrbar

seien (*al-waḥī* und *al-nubuwwa*). Hierbei sei zu beachten, dass die Offenbarung (*al-waḥī)* in der islamischen Glaubenslehre (aqīda) und die damit verbundenen Wissenschaften, wie die der systematischen Theologie (qalām), oft in Diskussionen über legitime Quellen des menschlichen Wissens eingebettet werden. Die Vernunft (aql) und die empirische Erfahrung (al-hiss) erscheinen mehrfach als beliebte Herausforderer der Offenbarung (*al-waḥī).*

Die muslimischen Gelehrten sind sich einig, dass weder die Vernunft noch die empirische Erfahrung oder die Verschmelzung dieser beiden Disziplinen eine überlegenere epistemische Quelle als die der *al-waḥī* darstellen. Denn im Gegensatz zur Vernunft sei die Offenbarung mit grundlegenden epistemischen Kräften verbunden, welche von Gott an die Menschen bei seiner Schöpfung verliehen wurden. Diese stehen im Einklang mit der menschlichen Intuition (fitra). Ein weiterer Gesichtspunkt sei die nähere Verbindung zwischen Offenbarung und Prophetie (*al-waḥī* und *al-nubuwwa*), die auch gerne füreinander als Synonyme verwendet werden. Als Gesandter der göttlichen Botschaft werden auch die Worte und Handlungen des Propheten als Offenbarung (al-wahi) angesehen. Somit seien Offenbarung und Prophetie gemeinsam die „Hauptachse“ der göttlich-menschlichen Kommunikation. An dieser Stelle sei angemerkt, dass *sunnitischen Gelehrten zufolge* mit dem Propheten Muhammad, der als „Siegel der Propheten“ gilt, die göttliche Offenbarung abgeschlossen sei: Nun schweige Gott und werde erst am jüngsten Tag wieder sprechen. Die Muslime seien verpflichtet, Gottes Willen aus der bestehenden Offenbarung und durch ihre Vernunft abzuleiten. Die Schiiten dagegen behaupten, dass die Prophetie durch die unfehlbaren Imame, die göttliche Führung und Offenbarung erhielten, am Leben geblieben sei. Mystische Schulen und Sufi Orden, die viele der gemeinsamen Glaubenselemente von Sunniten und Schiiten teilen, meinen, dass Gott mit jedem, der sich dem Prozess der Selbstreinigung (*tazkiyat al-nafs*) unterzieht, auf unzähligen Wegen und Weisen kommuniziere.

In einem weiteren Schritt ging der Referent auf die Bedeutung des koranischen Schöpfungsberichts (vgl. Q 2: 30-37) ein. Die in dieser Schöpfungsgeschichte berichtete Kommunikation zwischen Gott und Adam stelle den Grundbaustein der göttlich-menschlichen Kommunikation dar. Adam werde als halīfa (Stellvertreter Gottes auf Erden) eingesetzt und ihm werden all die Namen (asma) der Dinge gelehrt. Trotz dieses Wissens kommt es zu Adams Fall aus dem Paradies, woraufhin er die prophetischen Worte (kelimāt) von Gott erhält und mit ihnen um Vergebung bittet. Dieses Narrativ diene den Gelehrten als Grundlage für einen epistemischen Realismus und einen von Gott vermittelten direkten Zugang zu Realität und Bedeutung.

An dieser Stelle sei auch an die Wort-Logos Philosophie bzw. Theologie erinnert. Das Wort beherrsche nicht nur die menschliche Seele und die materielle Welt, es sei auch das Prinzip, auf welches die koranischen Konzepte theologisch und epistemisch gegründet seien. Aus diesem Grund appelliere der

Koran, obwohl er eine Kommunikation in gewöhnlicher menschlicher Sprache sei, an die Empfänglichkeit des Menschen für Bedeutung und seine angeborenen kognitiven Fähigkeiten.

An nächster Stelle thematisiert der Referent die verschiedenen Wissensmodi, welche eine epistemische Einheit bilden. Alles wahre Wissen sei schließlich eine Kommunikation zwischen Menschen und Gott. Somit entstehen auch unterschiedliche Konzepte in der islamischen Tradition, wie al-bayān und taʾwīl, die sich mit der Bedeutung des Wortes befassen. Aus diesen Konzepten werden epistemische Fähigkeiten hauptsächlich durch Introspektion und Apperzeption (*al-baṣīra*) formuliert, die die Gültigkeit des Wissens über das Selbst reflektieren. Die Intuition (*fiṭra*), die Vernunft (*ʿaql*) und der Geschmack (*ḏawq)* gehören zu diesen epistemischen Fähigkeiten. Diese Fähigkeiten vermitteln dem Menschen jedoch kein Wissen über Angelegenheiten seiner Schöpfung und seines Schicksals (*al-ḫalq wa-l-maʿād*), dessen Kenntnis das ausschließliche Vorrecht der Prophetie sei**.**

Offenbarung geschehe aber nicht immer durch ein Medium. Der Koran berichte, dass der Prophet Muhammad während seiner Nachtreise Gott getroffen habe (vgl. Q 53: 4-17). Dieses besondere Privileg komme auch beim Propheten Moses vor. So sprach Gott auf dem Berg Sinai Moses direkt an (vgl. Q 4: 164). Bis heute werde diskutiert, wie dieses Sprechen Gottes zu verstehen sei. In Bezug auf die Auslegung des Korans sei es wichtig, die Kontextgebundenheit der Verse zu beachten, da andernfalls das religiöse Leben der Muslime als auch die interreligiösen Beziehungen erschwert werden können.

Abschlussdiskussion

Zum Abschluss der Konferenz erfolgte eine bereichernde Diskussion zu allen sechs Vorträgen. In Bezug auf die jüdische Perspektive lag der Fokus der Diskussion auf der Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus. Dabei fand die Frage der Erwählung eine besondere Beachtung. Obwohl im Judentum die Einzigartigkeit des jüdischen Volkes betont werde, seien alle anderen Menschen auch im Blickpunkt. So werden die Nichtjuden, welche die sieben noachidischen Gesetze beachten als *zaddik* (Gerechte) bezeichnet und können Anteil an der kommenden Welt erhalten. Dem gegenüber stehe jedoch die Gesetzeslast der 613 mosaischen Gebote, denen die Juden sich verpflichtet wissen.

Das Christentum vertrete zwar einen Universalitätsanspruch, dennoch wurde auch hier in der Diskussion die Frage nach der Erlösung von Christen und Nichtchristen gestellt. Unabhängig, ob der Glaube an Jesus bestehe oder nicht, habe Jesus Christus die gesamte Schöpfung, nicht nur den

Menschen, mit seiner Barmherzigkeit umfasst. Auf dieser grundsätzlichen Ebene beträfe das Erlösungshandeln Christi somit alle Menschen.

In Bezug auf die islamischen Vorträge wurde insbesondere über den Koran als Wort Gottes diskutiert. Hierbei stellte sich die Frage, wie eine abgeschlossene Offenbarung beständige Rede Gottes sein könne. In diesem Zusammenhang wurde auch die kontroverse Debatte der Erschaffenheit bzw. Unerschaffenheit des Korans aufgegriffen.

Bericht: Maria Elisabeth Höwer, M.Sc. (maria.elisabeth.hoewer@fau.de)
Kübra Özcan, M.A. (kuebra.oezcan@fau.de)

Die Vorträge sind in voller Länge auf YouTube verfügbar. Sie können auf dem Kanal des *Bayerischen Forschungszentrums für Interreligiöse Diskurse* der Universität Erlangen-Nürnberg (https://www.youtube.com/c/BaFIDanderUniversitätErlangenNürnberg) abgerufen werden.