

RALSTON, JOSHUA B., *Law and the Rule of God: A Christian-Muslim Exchange.* – Cambridge: Cambridge University Press 2020.

Eine besonders erfreuliche Fallstudie Komparativer Theologie ist dem in Edinburgh lehrenden evangelischen Theologie Joshua Ralston gelungen. Er nimmt die Herausforderung an, gerade am umstrittensten Teil islamischer Gelehrsamkeit theologisch anzuknüpfen und christliche Lernmöglichkeiten aufzuzeigen: nämlich am muslimischen Rechtsdenken. Ausgerechnet da, wo man landläufig unüberbrückbare Gegensätze vermutet, beim evangelischen und muslimischen Gesetzesverständnis, zeigt er überzeugend und stringent überaus spannende wechselseitige Lernmöglichkeiten auf.

Im Einzelnen geht Vf. so vor, dass er zunächst im ersten Kapitel verdeutlicht, dass die christliche politische Theologie bisher von der Arbeit Komparativer Theologie sträflich vernachlässigt wurde, obwohl sie gerade für das muslimisch-christliche Gespräch spannende Anknüpfungspunkte bietet. Im zweiten Kapitel wendet er sich dem verminten Themenfeld der Scharia zu und macht deutlich, wie anregend die christliche Auseinandersetzung aus der Perspektive politischer Theologie gerade mit dem islamischen Recht ist, auch wenn in diesem Kontext immer wieder bleibende Verschiedenheiten zu konstatieren sind. Im dritten Kapitel zeigt Vf. äußerst instruktiv auf, wie vielfältig in der muslimischen Kontroverstheologie der Ausfall der rechtlichen Dimension christlicher Theologie kritisiert wird. Die Trennung von Religion und Staat dient in der Wahrnehmung vieler Muslime immer wieder als Vorwand, um sich gegen die theologische Kritikbedürftigkeit imperialer Politik des Westens zu immunisieren. Und in der Tat kann man feststellen, dass es in der Geschichte westlicher Theologie immer wieder Momente gab, in denen christliche Theologien die Trennung von Religion und Staat so missverstanden haben, dass sie dadurch die gebotene Kritik an menschenverachtender Politik vernachlässigt haben. Umsichtig zeigt Vf. im vierten Kapitel, wie sich von Justin dem Märtyrer bis zu Thomas von Aquin ein entpolitisierendes Element in die christliche Theologie hineingewebt hat. Besonders stark entpolitisierend habe die Zwei-Reiche-Lehre Luthers gewirkt, die immer wieder zur Propagierung eines politischen Quietismus missbraucht wurde. Von daher könne man durchaus nachvollziehen, wenn von



muslimischer Seite darauf beharrt werde, dass die öffentliche Ordnung nicht einfach als theologiefreier Raum konzipiert werden darf.

Im besonders überzeugenden fünften Kapitel seiner Studie zeigt Vf., dass in der reformierten Tradition ein anderes Verständnis des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium vorliegt. Schon für Calvin sei klar, dass das öffentliche Recht nicht einfach außerhalb des Relevanzbereichs christlicher Theologie liegt. Gerade seine Rede vom dritten *usus legis* sei für das Gespräch mit dem Islam ausgesprochen anregend und werde intensiv von Barth rezipiert. Doch bevor Vf. Barth für das Gespräch mit dem Islam stark machen kann, muss er zuerst auf Barths doch recht harsche Islamkritik eingehen.

Vf. gibt offen zu, dass die expliziten Äußerungen Barths zum Islam wenig hilfreich für eine konstruktive Verhältnisbestimmung beider Religionen ist. Denn 1938 schrieb Barth einen Aufsatz, in dem er Hitler mit Muhammad gleichsetzt und die Nazis als die neuen Türken bezeichnet (191). Hintergrund dieses erschreckenden Vorgehens ist die Tatsache, dass lutherische Christen zur Zeit des Dritten Reiches beispielsweise in der Schweiz vielfach ihre politische Nichteinmischung mit der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre rechtfertigten. Der Verweis auf Luthers Schriften gegen die Türken konnte Barth in dieser Situation rhetorisch nutzen, um seine Mitchristen zum Eingreifen gegen die Nazis aufzurufen. So wie Luther trotz der Zwei-Reiche-Lehre äußerst polemisch gegen die Türken Stellung genommen hat, so gelte es in seiner Zeit gegen die Nazis zu opponieren. Dieser rhetorische Zusammenhang ist durchaus nachvollziehbar, kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Barths Formulierungen leicht islamophob verstanden werden können und auch gerne von Islamkritikern zitiert werden (192f). Zu Recht fordert Vf. deshalb, dass an dieser Stelle eine deutliche Kritik Barths jeder konstruktiven Aneignung seiner Theologie vorausgehen muss, wenn man ihn in das Gespräch mit dem Islam bringen will.

Gegen den Einwand, dass eine positive Wahrnehmung des Islams angesichts derartiger Polemiken gegen den Geist von Barths Theologie verstoße, zeigt Vf. auf, wie sehr gerade die Israeltheologie neue Räume der Wertschätzung einer Gesetzesreligion eröffne. Aber auch die Lichtelehre des späten Barth bietet bekanntermaßen wichtige Anknüpfungspunkte für die Anerkennung prophetischen Wirkens außerhalb des Christentums. Bei aller Kritik seiner expliziten Äußerungen zum Islam sei es daher legitim, Barth in ein konstruktives Gespräch mit dem Islam zu bringen. Und gerade seine Rechtstheologie biete ausgesprochen hilfreiche Hinweise für das Gespräch mit Muslimen.

Vf. analysiert deshalb in seinem fünften Kapitel neben einer Passage aus der Kirchlichen Dogmatik (§ 36) auch drei verschiedene, zwischen 1935 und 1946 entstandene Aufsätze Barths, die jeweils die eigentümliche Verschränkung von Gesetz und Evangelium in seiner Theologie illustrieren. Karl Barths politische Theologie lässt sich dabei so rekonstruieren, dass öffentliches Recht theologisch bedeutsam wird, weil einfach alle Bereiche des Lebens von Jesus Christus regiert werden sollen. Da alles Denken mit dem Evangelium zu beginnen habe, komme dem Gesetz nicht nur eine propädeutische Funktion zu – wie bei Luther –, sondern es stehe unter dem Anspruch selber vom Evangelium gestaltet zu werden. Das Recht müsse auf diese Weise Zeuge und Gestalt des Evangeliums werden (199).

Gesetz und Evangelium funktionieren in Barths Konzept im größeren Zusammenhang von Gottes Bund mit den Menschen. Beide seien Ausdruck desselben Gnadenaktes Gottes. Auch Gottes Gesetz sei Gnade, weil allein schon die Tatsache des Sprechens Gottes zum Menschen Gnade sei (200). Wenn man sich erst im Licht der Botschaft Jesu Christi als Sünder erkenne (wie im Gefolge Barthscher Theologie immer wieder betont werde), könne man auch das Gesetz erst richtig verstehen, wenn man es vom Evangelium her ansehe (203). Jedes Handeln – auch das durch die öffentliche Ordnung geforderte – sei also vom Evangelium her zu bewerten und zu verstehen. Christus wird so also als Kriterium auch des öffentlichen Rechts verstanden (205) und die Fiktion von neutralen Handlungen im öffentlichen Raum wird zurückgewiesen (206).

Es dürfte auf der Hand liegen, dass diese Verhältnisbestimmung von Recht und Offenbarung positive Resonanz im islamischen Recht findet. Doch Vf. geht es nicht einfach um die Feststellung einer bisher oft übersehenen Konvergenz zwischen muslimischer und reformierter Rechtstheologie. Er will ganz dem Anliegen Komparativer Theologie entsprechend zeigen, wie Barths Rechtstheologie vom Islam lernen kann – und umgekehrt. Im Blick auf die Frage, welche Hilfestellungen das islamische Recht für Barth Rechtstheologie zu bieten hat, nennt Vf. zwei ausgesprochen spannende Anknüpfungspunkte: Denn zu Recht weist Vf. darauf hin, dass Barths Ansatz immer wieder – nicht zuletzt auch von katholischer Seite – wegen seiner fehlenden philosophischen Begründung kritisiert worden sei (231f). Umgekehrt habe sich Barth immer gegen jede autonome Philosophie bzw. natürliche Theologie gewehrt, sodass man sein Begründungsdefizit nicht einfach durch eine Letztbegründung aufheben könne, ohne zentrale Anliegen Barths zu verleugnen. An dieser Stelle sei es hochinteressant, dass das islamische Recht eine eigene Disziplin herausgebildet habe, die ihre Einsichten ganz im Sinne christlicher Fundamentaltheologie diskursiv begründe, ohne ihre theologische Eigenart ganz in autonome

Philosophie aufzulösen. Diese Prinzipienlehre des islamischen Rechts, *usūl al-fiqh*, biete ein methodisch weit ausgearbeitetes Rechtsdenken, das die Schrift in ihrem eigenen Begründungsanspruch ernst nehme, ohne die Dignität philosophischer Argumente zu leugnen. Genau eine solche Argumentationslehre im Blick auf das Rechtsdenken fehle bei Barth und könne per Methodentransfer vom islamischen Recht gelernt werden. Ralston wörtlich: „The long legal debates within Islamic jurisprudence about how to move from God’s revelation in scripture to the legal demands of new situations offer Barth the possibilities of a mode of legal reasoning that is not marked by general revelation or natural theology.” (236) Auf diese Weise biete die muslimische Tradition einen attraktiven Mittelweg zwischen einer *divine command theory* und dem Naturrechtsdenken (239).

Außerdem sei Barths Rechtstheologie – und das ist der zweite Punkt, den Barth vom Islam lernen kann – wenig konkret. Eigentlich rede Barth weniger über das Gesetz oder das Recht als vielmehr über Gottes Gebote. Dadurch gehe der große Vorteil des Rechts verloren, dass es sehr konkrete und ausdrückliche Implikationen des Glaubens für die Praxis offenlege und so ein rein innerliches Glaubensverständnis unmöglich mache. Gerade der christlichen politischen Theologie fehle an dieser Stelle eine holistische Theologie des Rechts, für die sie viel beim Islam lernen könne (233).

Doch natürlich könne auch umgekehrt das islamische Recht von Barth lernen. Um hier klarer zu sehen, entwickelt Vf. zunächst im abschließenden sechsten Kapitel eine genauere Bestimmung des Begriffs der Scharia. Er macht darauf aufmerksam, dass in der Kolonialzeit eine am modernen Nationalstaat orientierte Rechtsordnung entstehe, die die Scharia entweder abschaffe oder formal an die westlichen rechtlichen Gepflogenheiten anpasse. Dadurch sei die ursprünglich plurale und von der Basis her entwickelte Form von Scharia in unterschiedlichen Rechtsschulen, mit einer Pluralität von regionalen rechtlichen Entwicklungen, die oft auch an Einzelpersonen hänge, verloren gegangen. Auch nach Ende der Kolonialzeit habe der Fokus in vielen muslimischen Ländern auf der Legitimierung des Nationalstaates gelegen, sodass der anarchische Charakter der Scharia nicht mehr durchschlage (264). “For instance, in attempting to re-establish *Sharī‘a* through the nation-state without questioning the hegemony of the state, advocates for Islamic government often end up unintentionally limiting the scope of *Sharī‘a*.” (265) Denn durch den Übergang der Scharia in nationalstaatliches Recht verliere die Scharia zugleich ihre Pluralität und ihre Bindung an die Basis. Sie werde – ganz gegen ihre eigentliche Intention – auch auf Nichtmuslime angewendet und zerstöre so ihre eigentliche Glaubensfunktion.

Vf. erinnert deshalb an die muslimisch gängige Unterscheidung, die die Scharia als der menschlichen Verfügung entzogenes göttliches Recht verstehe, die nicht in staatlicher Gesetzgebung implementiert werden könne. Dagegen sei *fiqh* dann die konkrete Anwendung dieses *ius divinum*, das entsprechend genau festgelegter Methoden, in unterschiedlichen Rechtsschulen plural zu entwickeln sei (274).

Die Theologie Barths könne an dieser Stelle helfen – ganz im Einklang mit der systematischen islamischen Theologie – die Einsicht wieder neu wirksam werden zu lassen, dass Gott angesichts seiner Transzendenz und Souveränität auch in seinem Recht immer in unüberbrückbarer Distanz zu menschlichen Versuchen stehe, sein Recht zu implementieren. Eben deshalb seien diese menschlichen Aneignungsversuche notwendig plural und fallibel und nicht als Blaupause staatlicher Gesetzgebung geeignet. Barth könne Muslimen also einerseits helfen, die traditionell gegebene Unterscheidung von Scharia und Fiqh wieder zu entdecken und theologisch fruchtbar zu machen. Zugleich könne er dazu inspirieren, das Recht wieder stärker theologisch zu begründen.

Er ergebe sich also eine wechselseitige Lernsituation: “If Muslim scholars press Christian theologians to think more clearly about the dangers of separating God’s law from the concrete demands of political and social life, Christian theologians ask Muslims to reconsidering the dangers of too easily identifying God’s with our understanding or interpretation of it.“ (301) So wie das islamische Recht dazu inspirieren könne, das öffentliche Recht als auf Gott verweisende Geste wiederzuentdecken, könne Barth Muslime davor warnen, die Scharia mit öffentlichem Recht zu verwechseln.

Insgesamt ist Ralston eine imponierende Arbeit gelungen, die nicht nur idealtypisch das Vorgehen Komparativer Theologie vorstellt, sondern zugleich auch an einem politisch äußerst dringlichem Punkt die politische Relevanz theologischen Arbeitens unter Beweis stellt. Doch sein Werk ist nicht die einzige Monographie, die man als Veranschaulichung dafür zitieren kann, wie man heutzutage in konfessioneller Ausrichtung komparative Theologie entwickeln kann. Ich will deshalb gleich noch ein zweites Anschauungsbeispiel vorstellen, das ebenfalls aus einer evangelischen Perspektive entwickelt wurde und damit eindrucksvoll dokumentiert, das schon längst nicht mehr von einer katholischen Dominanz in der Komparativen Theologie gesprochen werden kann.

Auszug aus Klaus von Stosch, Zur Lage Komparativer Theologie. Ein Literaturbericht zu ihrer internationalen Entwicklung in den letzten fünf Jahren. In: ThRv 115 (2019) 355-372. Die

Seitenzahlen im Fließtext dieser Rezension sind noch nicht mit dem gedruckten Buch abgeglichen und beziehen sich auf das im Verlag eingereichte Manuskript.