

Ancilla Iuris

Special Issue: Comparing religious laws:
Different approaches and methods
Prof. Dr. Burkhard Berkmann,
Dr. Britta Müller-Schauenburg (Editors)

*Methoden Komparativer Theologie.
Eine Fallstudie im Blick auf das islamische Recht*

*Methods of Comparative Theology.
A Case Study in View of Islamic Law*

Klaus von Stosch*
Translated by Jacob Watson

Angesichts der Unmöglichkeit des Findens neutraler Vergleichskategorien plädiert der Autor für einen theologischen Zugang zur vergleichenden Rechtsforschung, der die Bedeutung des religiösen Rechts innerhalb der jeweiligen Religion theologisch zu erhellen sucht. Der Vergleich würde dann nicht durch neutrale Kategorien bestimmt, sondern durch Kategorien, die aus den zu vergleichenden Kontexten gewonnen und von dort jeweils theologisch bestimmt werden. Wissenschaftliche Objektivität gewinnt dieses Vorgehen durch die Einbeziehung der Instanz des Dritten, die auf die Bestimmung der jeweiligen Kategorien in einer universalen Diskursgemeinschaft abzielt. Im Blick auf das islamische Recht empfiehlt der Autor einen ästhetischen Zugang, der unter Einbeziehung zeitgenössischer Forschungen zur Rechtsästhetik als Herausforderung für die christliche Dogmatik sichtbar gemacht wird.

In view of the impossibility of finding neutral categories of comparison, the author pleads for a theological approach to comparative legal research that seeks to shed theological light on the significance of religious law within the respective religion. The comparison would then not be determined by neutral categories, but by categories that are derived from the contexts to be compared and determined theologially from there in each case. This procedure gains scientific objectivity through the inclusion of the instance of the third party, which is directed towards the determination of the respective categories in a universal discourse community. With regard to Islamic law, the author recommends an aesthetic approach, which is made visible as a challenge for Christian dogmatic by including contemporary research on legal aesthetics.

I.
VON DER SCHWIERIGKEIT DES
VERGLEICHENS IN DER
KOMPARATIVEN THEOLOGIE

I.
ON THE DIFFICULTY OF COMPARISON IN
COMPARATIVE THEOLOGY

„Wer eine Religion kennt, kennt keine.“¹ Mit diesem viel zitierten programmatischen Diktum begründete Friedrich Max Müller bereits im 19. Jahrhundert nicht nur die vergleichende Methode der damals entstehenden Religionswissenschaft, sondern plädierte ebenso für eine komparative Ausrichtung der Theologie. Die Reaktion der christlichen Theologie der damaligen Zeit war weitgehend abweisend², sodass die religionsvergleichende Methode erst einmal in die Religionswissenschaften ausgelagert wurde. Es brauchte bis zu den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts, bis die Theologie selbst wieder auf die Notwendigkeit einer komparativen Ausrichtung aufmerksam

„He who knows one religion knows none.“¹ With this much-quoted programmatic dictum, Friedrich Max Müller not only founded the comparative method of the then emerging scholarship of religions as early as the nineteenth century; he was also advocating that theology find orientation in comparison. The reaction of Christian theology of the time was largely dismissive,² such that the comparative method of religion was first outsourced to religious studies. It took until the 1990s of the twentieth century for theology itself to again become aware of the need for a comparative orientation.³ In doing so, it is guided in part by the methodology of religious studies research, but it also

* Schlegel-Proffessur für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung gesellschaftlicher Herausforderungen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, Vorsitzender des International Center for Comparative Theology and Social Issues.

1 Vgl. *Friedrich Max Müller*, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft (Straßburg 1876), 14. In diesem einleitenden Abschnitt nehme ich teilweise wortgleich Passagen aus folgendem Artikel auf: *Klaus von Stosch*, Zur Rolle und zur Methode des Vergleichens in der Komparativen Theologie, in: Freitag (Hg.), *Methoden des Vergleichs. Komparatistische Methodologie und Forschungsmethodik in interdisziplinärer Perspektive* (Opladen-Berlin-Toronto 2014), 51–72. Inhaltlich sind allerdings auch einige Punkte weiterentwickelt worden, was insbesondere an den Interventionen meiner muslimischen Kollegen Abdul Rahman Mustafa, Idris Nassery, Muna Tatari und Zishan Ghaffar liegt, denen ich für ihre kritische Durchsicht einer ersten Version dieses Textes danke.

2 Vgl. nur die programmatische Entgegnung von *Adolf von Harnack*, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, in: ders., *Reden und Aufsätze* (Bd. 2, Gießen 21906), 159–187, 168: „Wer diese Religion (d.h. das Christentum; Vf.) nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt sie alle.“ In dem durch diese Stellungnahme deutlich werdenden erfolgreichen Abwehrkampf der liberalen Theologie gegen die vergleichende Religionswissenschaft liegt wohl auch einer der Gründe, warum sich erst so spät religionswissenschaftliche Lehrstühle in Deutschland entwickeln konnten (vgl. zur Entwicklung der Religionswissenschaft als akademischer Disziplin *Klaus Hock*, Einführung in die Religionswissenschaft (Darmstadt 2002), 169–174).

* Schlegel Professorship for Systematic Theology with Special Reference to Social Challenges at the Faculty of Catholic Theology of the University of Bonn, Chairman of the International Center for Comparative Theology and Social Issues.

1 See *Friedrich Max Müller*, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft (Straßburg 1876), 14. In this introductory section, I include passages from the following article, some of which are identical in wording: *Klaus von Stosch*, Zur Rolle und zur Methode des Vergleichens in der Komparativen Theologie, in: Freitag (ed.), *Methoden des Vergleichs. Komparatistische Methodologie und Forschungsmethodik in interdisziplinärer Perspektive* (Opladen-Berlin-Toronto 2014), 51–72. In terms of content, however, some points have also been developed further, thanks in particular to input from my Muslim colleagues Abdul Rahman Mustafa, Idris Nassery, Muna Tatari, and Zishan Ghaffar, whom I thank for their critical review of an initial version of this text.

2 See just the programmatic rebuttal by *Adolf von Harnack*, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, in: ders., *Reden und Aufsätze* (vol. 2, Giessen 21906), 159–187, 168: “Whoever does not know this religion (i.e. Christianity; v.f.) does not know any, and whoever knows it together with its history knows them all.” The successful defensive struggle of liberal theology against comparative religious studies, which this statement makes clear, is probably also one of the reasons why religious studies lectureships were only able to develop so late in Germany (on the development of religious studies as an academic discipline, see *Klaus Hock*, Einführung in die Religionswissenschaft (Darmstadt 2002), 169–174).

3 See my overview of the emergence of Comparative Theology in *Klaus von Stosch*, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Paderborn 2012), 133–138.

wurde.³ Dabei orientiert sie sich in Teilen an der Methodik religionswissenschaftlicher Forschung, versucht aber auch, einige der in dieser Disziplin deutlich gewordenen Aporien zu vermeiden.

Ein wissenschaftlich abgesicherter Vergleich braucht ja ein *tertium comparationis*, das in der traditionellen Bestimmung der Religionswissenschaft auf neutralem Terrain gesucht wird, um auf diese Weise den Vergleich möglichst vorurteilsfrei zu gestalten. Lange Zeit wurde in der Religionswissenschaft beispielsweise der Versuch gemacht, den Begriff der Religion selbst als ein solches *tertium comparationis* einzuführen.⁴ „Hierdurch geriet die Vergleichende Religionswissenschaft immer wieder auch in die Versuchung – gerade aus der Macht des Vergleichens heraus inspiriert – eine hinter den ‚positiven‘ Religionen liegende ‚eigentliche‘ Religion vergleichend zu destillieren und zu postulieren. Damit aber wurde die Religionswissenschaft mitsamt ihrer Vergleichsmethode in den Dienst der Suche nach einer ‚Wesensreligion‘ bzw. ‚Metareligion‘ gestellt, die hinter allen konkreten Religionen liege.“⁵ Immer wieder versuchte die Religionswissenschaft also durch Vergleich zum eigentlichen Wesen der Religion durchzustoßen.⁶

Doch alle Versuche, im Blick auf den Religionsbegriff auf einen Konsens zu kommen, sind im Fach der Religionswissenschaft gescheitert.⁷ Und mittlerweile ist auch die Einsicht gewachsen, dass allein schon die Suche nach einem neutralen Terrain durch vermeintlich neutrale Begriffe, faktisch oft genug dazu führt, Allgemeinbegriffe aus der eigenen Religion oder Kultur anderen aufzuoktroieren. Ja, schenkt man den Analysen des späten Wittgenstein Glauben, wird man schon den Versuch als aussichtslos einschätzen, überhaupt unschuldige und neutrale Allgemeinbegriffe finden zu wollen.⁸

Die hier zu Tage tretenden Aporien zeigen sich dabei nicht nur in den Religionswissenschaften, sondern auch in anderen kulturübergreifend agierenden Geisteswissenschaften und müssen sicher auch für die vergleichende Rechtsforschung in Anschlag gebracht werden. So kann man beispielsweise in den Sozialwissenschaften konstatieren,

attempts to avoid some of the aporias that have become apparent in that discipline.

A scientifically sound comparison needs a *tertium comparationis*, which is sought on neutral terrain within the traditional determination of religion studies, in order to arrange the comparison in a manner that is as unprejudiced as possible. For a long time, an attempt was made in religious studies to introduce the concept of religion itself, for example, as such a *tertium comparationis*.⁴ “The comparative study of religion has thereby repeatedly been tempted to – inspired precisely by the power of comparison – distill and postulate an ‘actual’ religion lying behind the ‘positive’ religions by way of comparison. In this way, however, the religion studies, together with its comparative method, was placed in the service of the search for an ‘essential religion’ or ‘meta-religion,’ which would lie behind all concrete religions.”⁵ Again and again, the religion studies tried to break through to the actual essence of religion by means of comparison.⁶

But all attempts to even reach a consensus on the concept of religion have failed in the field of religious studies.⁷ And meanwhile a realization has grown up that the search for a neutral terrain by means of supposedly neutral terms alone often enough leads in fact to the imposition of general terms from one’s own religion or culture on others. Indeed, if one finds the analyses of late Wittgenstein to have purchase, one will already deem the attempt to want to find innocent and neutral general terms at all to be quite hopeless to begin with.⁸

The aporias that come to light here are evident not only in religion studies but also in other humanities that operate across cultures, and they must certainly also be brought to bear on comparative legal research. In the social sciences, for example, one can state that the *tertia comparationis* here also classically result from a universalizing way

3 Vgl. hierzu meinen Überblick zur Entstehung der komparativen Theologie in *Klaus von Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Paderborn 2012), 133–138.

4 Vgl. *Jürgen Mohn, Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft. Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses der Christen*, in: Bernhardt/von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* (Zürich 2009), 225–276, 225.

5 *Ibid.*, 230.

6 Vgl. *Hock, Einführung in die Religionswissenschaft*, 71.

7 Vgl. *Michael Weinrich, Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch* (Göttingen-Oakville 2011), 17–24.

8 Vgl. zur Sprachspiel- und Lebensformgebundenheit der Bedeutung *Klaus von Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein* (Regensburg 2001), 16–38.

4 See *Jürgen Mohn, Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft. Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses der Christen*, in: Bernhardt/von Stosch (eds.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* (Zürich 2009), 225–276, 225.

5 *Ibid.*, 230.

6 See *Hock, Einführung in die Religionswissenschaft*, 71.

7 See *Michael Weinrich, Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch* (Göttingen-Oakville 2011), 17–24.

8 On the boundedness of meaning to language-games and ways of life, see *Klaus von Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein* (Regensburg 2001), 16–38.

dass die *tertia comparationis* auch hier klassisch aus einer universalisierenden Denkungsart der westlichen Tradition resultieren.⁹ Das angeblich neutrale *tertium comparationis* erweist sich so bei näherer Betrachtung als kulturelle Projektion¹⁰ bzw. „projektive Abstraktion“¹¹, sodass kein gleichberechtigter Vergleich, sondern eine Angleichung bzw. Nostrifizierung der anderen erfolgt.¹² An dieser Stelle zeigt sich ein echtes Dilemma der Komparatistik, das zumindest im Bereich der Religionen nicht überwindbar, aber auch sonst bei kulturübergreifenden Fragestellungen unausweichlich zu sein scheint. Jeder Vergleich folgt spezifischen Interessen und Perspektiven und kann nicht mit gänzlich neutralen und objektiven Kategorien erfolgen. „Das *tertium comparationis* ist daher nie ein Drittes, sondern von Seiten einer der in den Vergleich eingehenden Sichten gewonnen“¹³ – und von daher immer in der Gefahr, lediglich eine projektive Abstraktion zu sein.

Da Neutralität und Objektivität in religions- und kulturübergreifenden Zusammenhängen also unerreichbar sind, versteht sich Komparative Theologie gerne als dialogische bzw. kollaborative und interaktive Theologie. Zumindest in ihrer von mir favorisierten Forschungspraxis trachtet sie danach, gemischte, religionsverbindende Forschergruppen zu bilden, in der immer auch die Betroffenen zu Wort kommen und dialogisch in die eigene Forschung einbezogen werden. Vergleichsmaßstäbe und Kriterien werden so selbst in die jeweiligen Forschungs- und Aushandlungsprozesse hineingeholt. An dieser Stelle hat die Theologie im Vergleich zur Religionswissenschaft den Vorteil, dass sie die Verortung ihrer jeweiligen Begriffe, Kategorien und Erkenntnisinteressen im Rahmen einer kontingenten, falliblen Wissenstradition bereits aus dem Selbstverständnis des Fachs heraus reflektieren muss und so nicht so leicht einer projektiven Abstraktion zum Opfer fallen kann.

Komparative Theologie muss also wesentlich eine dialogische Theologie sein, in der Theologinnen und Theologen unterschiedlicher religiöser Traditionen voneinander und miteinander lernen und gemeinsam ihre methodischen Standards und Fragestellungen ausarbeiten. Weder das *procedere* und die Ausgangsfrage noch das *tertium comparationis* dürfen von einer Seite vorgegeben sein, sondern sie sind jeweils gemeinsam auszuhandeln. Während im bisherigen interreligiösen Dialog Vertreterinnen und Vertreter nichtchristlicher Religionen oft mit den Fragen und Problemen ihrer christlichen Gastgeber konfrontiert werden,

of thinking that stems from Western tradition.⁹ The allegedly neutral *tertium comparationis* thus proves on closer examination to be a cultural projection¹⁰ or “projective abstraction,”¹¹ so that no equal and balanced comparison may take place, but rather an assimilation or nostrification of the others.¹² At this point, a real dilemma of comparative studies becomes apparent, which, at least in the field of religions, cannot be overcome. Indeed, it also seems unavoidable in other cases of cross-cultural questions. Each comparison follows specific interests and perspectives and cannot be made with entirely neutral and objective categories. “The *tertium comparationis* is therefore never neutral territory, but rather ground gained from the side of one of the views entering into the comparison”¹³ – and from there always in danger of being merely a projective abstraction.

Since neutrality and objectivity are thus unattainable in cross-religious and cross-cultural contexts, Comparative Theology likes to see itself as dialogical or collaborative and interactive theology. At least in the research practice favored by me, it strives to form mixed, religion-connecting research groups in which the people concerned always have their say and are included dialogically in their own research. Comparative standards and criteria are thus themselves brought into the respective research and negotiation processes. At this point, theology has the advantage over religious studies that it must already reflect on where its respective concepts, categories, and epistemological interests reside within the framework of a contingent, fallible tradition of knowledge. This is part of the very self-understanding of the discipline, and thus it cannot so easily fall victim to projective abstraction.

Comparative Theology must therefore essentially be a dialogical theology in which theologians from different religious traditions learn from and with each other and work out their methodological standards and questions together. Neither the procedure nor the initial question nor the *tertium comparationis* may be predetermined by one side, but must be negotiated jointly in each case. In the interreligious dialogue to date, representatives of non-Christian religions have often been confronted with the questions and problems of their Christian hosts; meanwhile, in Comparative Theology, it is a matter of arriving here at a common, open-end-

9 Vgl. Joachim Matthes, The operation called ‚Vergleichen‘, in: ders. (Hg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs (Göttingen 1992), 75–99, 83.

10 Ibid.

11 Ibid., 88.

12 Vgl. ibid., 84.

13 Mohn, Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft, 233.

9 See Joachim Matthes, The operation called ‚Vergleichen‘, in: Matthes. (ed.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs (Göttingen 1992), 75–99, 83.

10 Ibid.

11 Ibid., 88.

12 See ibid., 84.

13 Mohn, Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft, 233.

geht es in der Komparativen Theologie darum, hier zu einem gemeinsamen, ergebnisoffenen und partnerschaftlichen, ja womöglich freundschaftlichen Diskurs zu kommen, der aus sich heraus seine Standards festsetzt. Wichtig ist hier zunächst einmal nur, dass niemand von vornherein von diesem Diskurs ausgeschlossen wird und die beteiligten Theologien in ihrer Komplexität und Heterogenität angemessen im Diskurs repräsentiert sind.

Allerdings bietet die Einbeziehung der Verglichenen noch keine Gewähr, dass hier wirklich die Andersheit der anderen Religion oder Kultur angemessen zur Geltung gebracht wird. Es besteht immer die Gefahr der bloßen Kooptation von Forschern aus anderen Kulturkreisen oder Religionen, die sich dann doch der Hegemonie des westlichen Konzepts unterwerfen oder von ihm korrumpieren lassen, um in der Mehrheitsgesellschaft beliebt zu sein. Zudem besteht die Gefahr, dass marginalisierte Positionen in einer anderen Religion durch die Politik der Repräsentation des dialogischen Arbeitens noch einmal zusätzlich an den Rand gedrängt werden. Schon bei der Repräsentation der eigenen Religion kann die Heterogenität der Perspektiven in dieser Religion leicht aus dem Blick geraten. So habe ich selbst oft bei meinen Forschungsaufenthalten in muslimisch geprägten Ländern gemerkt, wie sehr ich selbst in der Gefahr bin, das Christentum mit dem westlich geprägten Christentum zu verwechseln, das ich selbst von Kindheit an kennengelernt habe. So wenig wie es neutrale *tertia comparationis* gibt, so wenig gibt es auch neutrale oder objektive Repräsentationen der je eigenen Religion.

Deswegen ist es unerlässlich, die komparativ theologischen Forscherteams jeweils an Forschungszentren der beteiligten Religionen und Theologien zurückzubinden und durch ihre Expertise abzusichern. Diese Forschungszentren müssen jeweils die ganze Breite der beteiligten Religionsgemeinschaften integrieren und dadurch vor Blickverengungen auf das Eigene wie auf das Fremde bewahren. Gerade marginalisierte und störende Perspektiven müssen immer wieder in die jeweilige Forschungsarbeit eingespeist werden.¹⁴ Andererseits gilt es das komparative Vorgehen durch eine Instanz des Dritten zu erweitern.

Denn wenn zwei konfessionelle Innenansichten sich an einem Problem abarbeiten, droht die Gefahr, dass sie das Problem auf der Basis gemeinsam geteilter Grundüberzeugungen trivialisieren. Es besteht die Gefahr, gewissermaßen eine „Gemeinschaft von Schurken“ zu bilden,

ed discourse in partnership, possibly even friendship, from within which its standards arise. What is important here, first of all, is merely that no one be excluded from this discourse at the outset and that the theologies involved be adequately represented in the discourse in their complexity and heterogeneity.

However, the inclusion of that which is compared does not guarantee that the otherness of the other religion or culture is sufficiently brought to bear. There is always the danger of co-opting by researchers from other cultural circles or religions, who then nevertheless submit to the hegemony of the Western conception or allow themselves to be corrupted by it for acceptance in the majority society. Moreover, there is a danger that marginalized positions in another religion will be further marginalized by the politics of representing dialogical work. Even in the representation of one's own religion, the heterogeneity of perspectives in that religion can easily be lost sight of. Thus, I myself have often noticed during my research stays in Muslim-influenced countries how much I myself am in danger of confusing Christianity with the Western-influenced Christianity that I myself have known since childhood. Just as there are no neutral *tertia comparationis*, there are no neutral or objective representations of one's own religion.

Therefore, it is essential to tie the Comparative Theology research teams back to research centers of the religions and theologies involved and to safeguard them through their expertise. These research centers must each integrate the entire breadth of the religious congregations involved and thus prevent a narrowing of view to merely one's own perspective or to the other's. Marginalized and disruptive points of view, in particular, must be repeatedly fed into the research work at hand.¹⁴ On the other hand, it is necessary to extend the comparative approach by instantiating a third party.

For when two denominational internal views work their way through a problem, there is a danger that they will trivialize the problem on the basis of commonly shared fundamental convictions. There is a danger of forming, as it were, a “community of scoundrels,” as Franz Kafka would call it. For ex-

14 Im Hintergrund dieser Forderung kann man die Erweiterung der Option für die Armen zur Option für die Anderen in der neueren Theologie der Befreiung sehen. Vgl. zur Theologie der Befreiung im islamisch-christlichen Gespräch *Muna Tatari/Klaus von Stosch* (Hg.), *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum* (Paderborn u.a. 2012).

14 In the background of this requirement, one can see the option for the poor extending to the option for the others in more recent liberation theology. On the theology of liberation in Islamic-Christian conversation, see *Muna Tatari/Klaus von Stosch* (eds.), *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum* (Paderborn et al. 2012).

wie Franz Kafka das nennen würde. So könnte sich beispielsweise eine Theologenkommission des Vatikans gemeinsam mit wahhabitischen Theologen darauf verständigen, jede Form des Auslebens von Homosexualität als schwere Sünde zu definieren. Das Beispiel macht vielleicht deutlich, wie wichtig es ist, die Ergebnisse dialogischer Verständigungsprozesse noch einmal durch Außenansichten in Frage zu stellen. Natürlich hilft hier in einem ersten Schritt schon einmal der Blick auf die Heterogenität der je eigenen Religionen. Die gezielte Einbeziehung marginalisierter Positionen in der je eigenen Religion kann schon helfen, derartige Gemeinschaften von Schurken aufzubrechen. Doch über diese Integration intrareligiöser Heterogenität muss es eben auch um die Einbeziehung extrareligiöser Positionen gehen. Dabei geht es nicht um eine bestimmte Außenansicht, die dann als Schiedsrichter fungiert, sondern um einen Raum, in dem alle nur denkbaren dritten Perspektiven innerhalb und außerhalb der Vielfalt der Religionen zu Wort kommen.

Die Instanz der Dritten muss also durch konkrete Dritte repräsentiert werden, die als Kontrollinstanz auf den Dialog der zwei ersten zu schauen vermögen und die jeweils erzielten Ergebnisse in Frage stellen. Damit es nun nicht zu einer nur erweiterten Gemeinschaft von Schurken kommt, ist es wichtig, dass die Instanz des Dritten jeweils so gewählt ist, dass sie ein bleibendes Moment der Kritik bei dem bearbeiteten Problem in den Diskurs einbringt. Die Dritte kann beispielsweise eine Atheistin oder Agnostikerin sein – je nach Gesprächslage ist aber auch einfach eine Angehörige einer dritten religiösen Tradition hinzuzuziehen. Auch andere Konfessionen der jeweiligen religiösen Traditionen sollten immer wieder einbezogen werden, und auch säkulare Außenansichten auf Religionen können zu Rate gezogen werden. Wichtig ist, dass solche Dritte einbezogen werden, die dazu zwingen, die gefundenen Ergebnisse zu hinterfragen und weiterzuentwickeln.

Robert C. Neville spricht an dieser Stelle treffend von einer „kritischen Wolke der Zeugen“, die aus sehr unterschiedlichen Ansätzen bestehen kann und die nur insgesamt die Rolle einer kritischen Begleitung komparativ theologischer Prozesse gewährleisten kann.¹⁵ Letztlich wird man niemals alle Mitglieder dieser „Wolke der Zeugen“ auch nur hören können, weil ihre Menge unendlich groß ist. Aber durch Einbeziehung möglichst vieler Wissenschaften versucht sich Komparative Theologie in ihren Forschungsbemühungen gezielt weiterzuentwickeln und in einem offenen Forschungsprozess zu bleiben. Inhaltlich kann es bei der Frage der

ample, a Vatican theological commission could agree with Wahhabi theologians to define any form of living out homosexuality as a grave sin. The example perhaps makes clear how important it is to once again question the results of dialogical processes of understanding through external views. Of course, in a first step, it helps to look at the heterogeneity of the respective religions. The targeted inclusion of marginalized positions in one's own religion can already help to break up such communities of scoundrels. But beyond this integration of intra-religious heterogeneity, it must also be about the inclusion of extra-religious positions. This is not about a particular outside view, which then acts as an arbiter, but about a space in which all conceivable third perspectives within and outside the diversity of religions have their say.

The instance of the third parties must therefore be represented by concrete third parties who, as a controlling instance, are able to look at the dialogue of the first two and question the results achieved in each case. In order to avoid a merely extended community of scoundrels, it is important that the third-party instance is chosen such that it introduces a lasting moment of critique into the discourse around the problem being worked on. The third party may be, for example, an atheist or agnostic – but depending on the dialogue at hand, a member of a third religious tradition can simply be brought in. Other denominations of the respective religious traditions should also be included again and again, and secular outside views of religions can also be consulted. It is important that such third parties are involved, forcing them to question and further develop the findings.

To this end, Robert C. Neville aptly speaks of a “critical cloud of witnesses” that can consist of widely different approaches. Only collectively can it ensure the role of critical accompaniment by comparative theological processes.¹⁵ Ultimately, one will never be able to even hear all the members of this “cloud of witnesses” because they are too numerous. By including as many scholarly disciplines as possible, however, Comparative Theology seeks to purposefully evolve in its research efforts and remain in an open research process. In terms of content, there can be no pre-formulated limits on the question of including heterogeneous po-

¹⁵ Vgl. Robert C. Neville, Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie, in: Bernhardt/von Stosch (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Zürich 2009), 35–54, 42f.

¹⁵ See Robert C. Neville, Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie, in: Bernhardt/von Stosch (eds.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Zürich 2009), 35–54, 42 et seq.

Einbeziehung heterogener Positionen keine vorher formulierten Grenzen geben. Methodisch gesehen müssen sich alle allerdings an wissenschaftlichen Standards bewähren, sodass einfach durch die argumentativen Standards wissenschaftlichen Arbeitens der Prozess des sich immer erweiternden Ausgreifens nicht beliebig wird.¹⁶

II. VERGLEICH IN METHODISCH KONTROLLIERTE DENKBEWEGUNGEN

Der hier verfolgte dialogische und kollaborative Ansatz Komparativer Theologie verlangt also die je neue Bewährung von Forschungsergebnissen in einem prinzipiell unabschließbaren gemeinsamen Prozess. Angesichts der Komplexität dieses Prozesses ist es wichtig, wenigstens die gewählten Fragestellungen einfach und transparent zu halten. Ich habe bereits an anderer Stelle ausführlich beschrieben, wieso komparativ theologische Forschungsbemühungen von einer klaren und genau umgrenzten Fragestellung auszugehen und diese vor dem Horizont ihrer jeweiligen Fachcommunity zu begründen haben.¹⁷ Die Ausgangsfrage wird also erst einmal aus der eigenen Theologie heraus begründet und sucht erst in einem weiteren, gleich zu beschreibenden Schritt nach Resonanz in einer anderen religiösen Tradition. Durch die Klarheit der Fragestellungen lässt sich kenntlich machen, wenn eine vorläufige Antwort auf die jeweilige Frage gefunden ist, sodass ein Forschungsprozess unterbrochen werden kann, um die Fragestellungen neu zu justieren.

Natürlich verändert sich eine Fragestellung, wenn sie von Angehörigen anderer Religionen und Kulturen gehört und durchdacht wird. Von daher besteht der entscheidende methodische Schritt nach der Ermittlung und Begründung der Fragestellung erst einmal in einem Hinüberwechseln in die Sprachspiele, Kategorien und Plausibilitäten eines anderen religiösen Weltbildes. Beim Thema des religiösen Rechts käme also alles darauf an, nicht etwa mit meinem christlich oder westlich geprägten Rechtsverständnis auf die Welt des Islams zuzugehen, sondern mich in das islamische Rechtsdenken hineinzubewegen und im internen Mitvollzug allmählich zu lernen, was damit gemeint ist und welche Fragen sich in diesem Zusammenhang sinnvoll stellen lassen. Beim Sich-Hineindenken in eine andere religiöse Tradition kann die Komparative Theologie viel von der Ethnologie und der Religionswissenschaft lernen und

sitions. Methodologically, nevertheless, all must prove themselves up to scholarly standards, so that the process of ever-expanding outreach does not become arbitrary simply as a function of the argumentative standards of scholarly work.¹⁶

II. COMPARISON IN METHODICALLY CONDUCTED TRAINS OF THOUGHT

The dialogical and collaborative approach of Comparative Theology pursued here thus demands that research results be put to the test in each case anew in a joint process that in principle cannot be concluded. Given the complexity of this process, it is important to at least keep research questions simple and transparent. I have already described in detail elsewhere why Comparative Theology research efforts must start from a clear and precisely demarcated question. Furthermore, it must be grounded within the horizons of a respective specialist community.¹⁷ Thus, the initial question is first based in one's own theology, and only in a further step, to be described in a moment, does it seek resonance in another religious tradition. The clarity of the questions makes it possible to know when a provisional answer to a particular question has been found, so that a research process can be interrupted to readjust the line of questioning.

Of course, a question changes when it is heard and thought about by members of other religions and cultures. Therefore, the decisive methodological step following on the determination and substantiation of the question consists first of all in a transition to the language games, categories and plausibilities of another religious worldview. When it comes to the subject of religious law, everything would thus depend on how, rather than going into the world of Islam with my Christian- or Western-influenced understanding of law, I myself might instead move into Islamic legal thinking. And in partaking of it, I would gradually learn, from within, its meaning and which questions can be meaningfully asked in this context. For ways of comprehending another religious tradition from the inside, Comparative Theology can learn a great deal from ethnology and religious studies. It may then go about its participatory observation and

¹⁶ Vgl. zur wichtigen Frage der hier zu verwendenden Kriterien als erste Orientierung *von Stosch*, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, 293–316.

¹⁷ Vgl. *ibid.*, 194–203.

¹⁶ On the important question of the criteria to be used here for a preliminary orientation, see *von Stosch*, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, 293–316.

¹⁷ See *ibid.*, 194–203.

verhält sich in ihrer teilnehmenden Beobachtung und ihrem hermeneutischen Bemühen erst einmal rein kontemplativ.

Die Erfahrungen in fremden Sprachspielen und Weltbildern, die unabhängig von ihrer Verwertbarkeit für eigene Fragestellungen und Bedürfnisse zu würdigen sind, gilt es in die eigene Theologie hineinzuholen und mit der Ausgangsfragestellung ins Gespräch zu bringen. Dieses Gespräch wird dann möglicherweise auch die Ausgangsfragestellung verändern und sollte unter Einbeziehung von Forschenden aus der anderen religiösen Tradition erfolgen, um immer den nötigen Respekt für die Dignität und Alterität anderer Religionen zu wahren.

Gelingt es, ein produktives Gespräch zwischen theologischen Fragestellungen der eigenen Tradition und den Lernerfahrungen in einer anderen religiösen Tradition zu entwickeln, muss in der oben beschriebenen Weise die Instanz des Dritten eingespeist werden, um den erreichten Konsens kritisch herauszufordern oder auch um diagnostizierte Unterschiede zu hinterfragen. Erst danach sollte versucht werden, einen ersten vorläufigen Antwortversuch auf die gestellte Ausgangsfrage zu geben, der dann durch Einbeziehung neuer Dialogpartner und anderer Dritter wieder geweitet werden kann. Wichtig ist, dass alle Ergebnisse vorläufig bleiben und menschliche Suchbewegungen nicht stillstellen, sondern stimulieren.

Für eine theologische religionsvergleichende Rechtsbehandlung würde es also zu kurz greifen, scheinbar neutrale Kategorien zu verwenden, um dann scheinbar gleiche Rechtsvorstellungen miteinander abzugleichen. Natürlich kann man beispielsweise das kanonische Eherecht mit dem islamischen Eherecht vergleichen und dabei Unterschiede und Gemeinsamkeiten herausfinden. Aber „Ehe“ ist kein neutrales *tertium comparationis*. Eine sakramentale Eheschließung aus katholischer Sicht ist etwas fundamental Anderes als die Ehe im Islam. Um hier vergleichen zu können, müsste man eigentlich erst einmal theologisch den Begriff der Ehe erkunden und sich dabei über die grundlegenden Unterschiede Rechenschaft abgeben. Möglicherweise könnte die koranische Zeichentheologie hier belastbare wechselseitig übersetzbare Sprachspiele bereitstellen, um sich auch in einer Theologie der Ehe und ihren rechtlichen Implikationen hermeneutisch näher zu kommen.¹⁸

Man darf eben nicht davon ausgehen, dass Begriffe wie Ehe, Recht oder Fasten in den verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen so nah beieinander sind, dass man sie direkt miteinander vergleichen kann. So ergibt es eben auch wenig Sinn,

hermeneutic endeavors in a way that is purely contemplative at first.

The experiences in foreign language games and worldviews, which are to be appreciated independently of their usefulness for one's own questions and needs, are to be brought into one's own theology and to be brought into conversation with the initial question. This conversation will then possibly also change the initial question. The conversation should also take place with the involvement of researchers from the other religious tradition in order to always maintain the necessary respect for the dignity and alterity of other religions.

Once it proves possible to develop a productive conversation between the theological questions of one's own tradition and the lessons in another religious tradition, the instance of the third party must be added as described above in order to critically challenge the consensus reached or also to scrutinize differences diagnosed. Only then should an attempt be made to provide a first preliminary answer to the initial question posed, which can then be broadened again by involving new dialogue partners and other third parties. It is important that all results remain preliminary and stimulate rather than arrest any movement in this this human pursuit.

Applying apparently neutral categories in order to then compare apparently identical legal concepts with one another would fall short for a legal treatment of religions with Comparative Theology. Of course, one can compare canonical marriage law with Islamic marriage law, for example, and find differences and similarities. But “marriage” is not a neutral *tertium comparationis*. A sacramental marriage from a Catholic perspective is something fundamentally different from marriage in Islam. In order to be able to compare here, one would actually first have to explore the concept of marriage theologically and give an account of the fundamental differences in the process. Possibly, Qur'anic theology of signs could provide resilient, mutually translatable language games here, also to hermeneutically come closer in a theology of marriage and its legal implications.¹⁸

One must not assume that concepts such as marriage, law or fasting are so close to each other in the different cultural and religious traditions that they can be compared directly. Thus, it makes little sense to compare the legal provisions on fasting in

¹⁸ Vgl. zum Diskussionsstand einstweilen Klaus von Stosch/Ann-Christin Baumann (Hg.), *Ehe in Islam und Christentum* (Paderborn 2016).

¹⁸ Vgl. zum Diskussionsstand einstweilen Klaus von Stosch/Ann-Christin Baumann (Hg.), *Ehe in Islam und Christentum* (Paderborn 2016).

die rechtlichen Bestimmungen zum Fasten im Islam mit den (fast gar nicht vorhandenen) rechtlichen Bestimmungen im Christentum abzugleichen. Vielmehr müsste man sich klarmachen, dass das Fasten im Islam am ehesten mit der Bedeutung von Sakramenten im Christentum vergleichbar ist, sodass hier das Sakramentenrecht am ehesten als Vergleichsobjekt in Frage käme. Nun sind Fragen des Eucharistieempfangs aber so weit weg von Fastenvorschriften, dass ein direkter Vergleich wenig ergiebig wäre. Es braucht Erkundungsgänge in den Ritualen anderer religiöser Traditionen, die dann an bestimmten Stellen Licht auf eigene rechtliche Zusammenhänge werfen können. So kann beispielsweise die spirituelle Intensität des Erlebens des Fastenbrechens beim gemeinschaftlichen Essen der Dattel nach einem langen Fasten-tag neu die Sensibilität dafür wecken, warum im Kirchenrecht verboten wird, dass man eine Stunde vor einer Eucharistiefeyer etwas zu sich nimmt. Der historisch gewachsene und sehr heterogene Umgang mit dem Nüchternheitsgebot und seine Ausgestaltung kann bei angemessener theologischer Bearbeitung viel verraten über die Leiblichkeit von religiöser Erfahrung und ihre Einbettung in die Lebenspraxis in beiden Religionen.¹⁹

Doch um hier nicht bei einer allgemeinen skizzenhaften Erörterung eines möglichen rechtsvergleichenden Vorgehens stehenzubleiben, will ich wenigstens an einem sehr grundlegenden Beispiel andeuten, wie eine komparative Verständigungsbewegung aussehen kann, und zwar beim Blick auf die Idee des religiösen Rechts als solcher. Es versteht sich von selbst, dass die Komplexität eines solchen Vorgehens nur erlaubt, in diesem Artikel eine erste Sondierung zu vollziehen, die vor allem einen Forschungsbedarf anzeigen und eine mögliche Forschungsrichtung skizzieren will.

III. EXEMPLIFIZIERUNG IM BLICK AUF DAS ISLAMISCHE RECHT

Die christliche Botschaft wird in der christlichen Theologie der Gegenwart gerne als unbedingte Zusage der Menschenfreundlichkeit Gottes verstanden, die an keine Vor- oder Nachbedingungen geknüpft ist und von daher auch nicht sinnvoll mit rechtlichen Bestimmungen verbunden werden kann. Durch diese Gesamtarchitektur ist das religiöse Recht im Christentum weitgehend heimatlos geworden. Die Bezeichnung von Islam und Judentum als Gesetzesreligionen erscheint vor diesem Hintergrund bereits als pejorativ, weil in

Islam with the (practically non-existent) legal provisions in Christianity. Rather, one would have to realize that fasting in Islam is most comparable to the significance of sacraments in Christianity, so that sacramental law would be the most likely object of comparison here. Now, questions of receiving the Eucharist are so far removed from fasting regulations that a direct comparison would not be very fruitful. One would need to take exploratory walks through the rituals of other religious traditions, which can then shed light on certain points of one's own legal contexts. For example, the spiritual intensity of experiencing the breaking of the fast by eating a shared date after a long day of fasting can reawaken sensitivity to why Church law forbids eating anything an hour before a Eucharistic celebration. Handling the fasting commandment and its shaping in a historically developed and quite heterogeneous manner has a great deal to reveal about the corporeality of religious experience and its embeddedness life practices of both religions when treated appropriately theologically.¹⁹

But in order not to stop here at a general and cursory discussion of a possible comparative law approach, I will at least hint at a very basic example of what a movement towards comparative understanding can look like, namely when looking at the idea of religious law as such. It goes without saying that the complexity of such an approach only allows this article to make an initial exploratory effort, which primarily aims to indicate a need for research and to sketch out a possible research direction.

III. EXEMPLIFICATION WITH REGARD TO ISLAMIC LAW

In contemporary Christian theology, the Christian message is readily understood as an unconditional promise of God's kindness towards mankind, which is not tied to any preconditions or postconditions and therefore cannot be meaningfully linked to legal provisions. This overall architecture has left religious law largely homeless in Christianity. Against this background, the designation of Islam and Judaism as religions of law already appears pejorative, because modern Christian theology actually lacks the grammar to provide religious law

19 Vgl. *Klaus von Stosch*, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen (3. durchges. u. korrr. Aufl., Paderborn 2019), 89–91.

19 See *Klaus von Stosch*, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen (3rd reviewed and corrected edition, Paderborn 2019), 89–91.

der modernen christlichen Theologie eigentlich die Grammatik fehlt, um religiösem Recht einen mit positiven Assoziationen gefüllten Denkraum zur Verfügung zu stellen.

Die Verlegenheit christlicher Theologie im Blick auf das religiöse Recht wird noch einmal übertroffen von dem totalen Unverständnis, mit dem die säkulare Moderne auf das religiöse Recht schaut. Ein Gott, der sich dafür interessiert, ob man Gummibärchen isst oder nicht, erscheint vielen Intellektuellen schlicht als albern, und so zeigt sich das ursprünglich christliche Unverständnis für religiöses Recht heute gerne als säkulare Ablehnung von religiösem Recht, die insbesondere in der westlichen Ablehnung des islamischen Rechts deutlich wird. Muslimen wird deswegen gerne im Namen von Aufklärung und Vernunft abverlangt, die Verbindlichkeit religiöser Rechtsvorstellungen zu relativieren.²⁰

Meine Ausgangsfrage besteht also darin, ob es möglich ist, einen christlichen Zugang zur absoluten Verbindlichkeit religiösen Rechts zu gewinnen. Gewissermaßen geht es also um eine Revision der klassischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium, die es erlaubt, in lernoffener Weise auf Rechtsvorstellungen in anderen Religionen zuzugehen. Auch das lutherische Projekt einer völligen Trennung von Religion und Staat wäre in diesem Kontext zu hinterfragen.²¹ Hinter diesem zunächst christlich theologisch motivierten Projekt steht der Versuch, dem säkularen Westen insgesamt einen hermeneutischen Weg hin zum religiösen Recht zu bahnen.²² Wenn es also darum gehen soll, Verstehensmöglichkeiten und Wege der Wertschätzung zum islamischen Recht zu suchen, so wird es wichtig sein, beim Hineingehen in ein islamisches Weltbild erst einmal auf das zu schauen, was dort aus spezifisch moderner Sicht das Recht faszinierend machen könnte.

Wenn ich an meine eigenen Suchbewegungen im Rahmen des islamischen Rechts zurückdenke, so sind es vor allem zwei Punkte, die mich daran faszinieren. Zum einen halte ich es für ausgesprochen spannend, die ästhetische Hermeneutik, die Autoren wie Navid Kermani und Milad Karimi im Blick auf den Koran entwickelt haben, auch auf das Recht anzuwenden. Zum anderen erscheint es mir als fruchtbringend, wenn man die koranische Zeichentheologie in dem Sinne auf das Recht überträgt, dass auch Rechtsbestimmungen in ihrer Zei-

with a space to think about it with positive associations.

The awkwardness of Christian theology with regard to religious law is surpassed by the total lack of understanding with which secular modernity looks at religious law. A God who cares whether you eat gummy bears or not seems simply silly to many intellectuals, and so the original Christian lack of understanding of religious law today readily manifests itself as a secular rejection of religious law, particularly evident in the Western rejection of Islamic law. In the name of the Enlightenment and reason, Muslims are therefore often asked to relativize the binding nature of religious legal concepts.²⁰

My initial question, then, is whether it is possible to gain a Christian approach to the absolute binding nature of religious law. In a sense, then, it is a matter of revising how the relationship between law and gospel is classically determined, which makes it possible to approach concepts of law in other religions in a way that is open to learning. The Lutheran project of a complete separation of religion and state would also have to be questioned in this context.²¹ Behind this project, which was initially motivated by Christian theology, is the attempt to pave a hermeneutic path for the secular West as a whole towards religious law.²² If, therefore, we are to seek possibilities of understanding and ways of appreciating Islamic law, it will be important, when entering into an Islamic worldview, to look first at what there might make law fascinating from a specifically modern point of view.

When I think back to my own pursuits to search within the framework of Islamic law, there are two points in particular that fascinate me about it. On the one hand, I think it is extremely interesting to apply the aesthetic hermeneutics that authors such as Navid Kermani and Milad Karimi have developed with regard to the Qur'an to law as well. On the other hand, it seems to me fruitful to transfer the Qur'anic theology of signs to law in the sense that legal provisions also become thematic in their sign structure. Let us briefly review these two

20 Vgl. etwa die entsprechende Kritik bei Carsten Linnemann/Winfried Bausback (Hg.), *Der politische Islam gehört nicht zu Deutschland* (Freiburg 2019).

21 Vgl. Joshua Ralston, *Law and the rule of God. A Christian engagement with Shari'a* (Cambridge 2020), 182–198.

22 Wenn ich hier erst einmal die Opposition von säkular und religiös aufgreife, bedeutet das nicht, dass ich sie mir inhaltlich zu eigen mache. Wir werden noch sehen, dass die Besonderheit des islamischen Rechts gerade darin besteht, diese Entgegensetzung zu unterlaufen.

20 See, for example, the corresponding criticism in Carsten Linnemann/Winfried Bausback (eds.), *Der politische Islam gehört nicht zu Deutschland* (Freiburg 2019).

21 See Joshua Ralston, *Law and the rule of God. A Christian engagement with Shari'a* (Cambridge 2020), 182–198.

22 If I mention the opposition of secular and religious here at first, that does not mean I adopt it as my own in terms of content. We shall see that the peculiarity of Islamic law consists precisely in undermining this opposition.

chenstruktur thematisch werden. Gehen wir diese beiden Punkte, die sich aus dem Hinüberwechseln in ein islamisches Weltbild als mögliche Anknüpfungspunkte ergeben, kurz durch.²³

Kermani und Karimi weisen ausführlich darauf hin, dass man den Koran nur dann richtig versteht, wenn man ihn nicht nur als Prosatext wahrnimmt, sondern ihn auch in seiner poetischen Kraft würdigt.²⁴ In ihrem hermeneutischen Zugang ist es gerade die Schönheit der Koranrezitation, die seine Unnachahmlichkeit und Göttlichkeit ausmacht. Nimmt man diese Spur ernst, so kann man versuchen, auch das Leben des Propheten in seiner regulativen Kraft für die islamische Frömmigkeitspraxis auf ästhetischer Ebene zu rekonstruieren und das islamische Recht, ja die gesamte islamische Ethik „aus dem Geiste der Schönheit“ zu entwickeln²⁵ bzw. als Verweis auf die göttliche Schönheit zu deuten.

In diesem Artikel soll es erst einmal nur um den Bereich des Rechts gehen. Konzentrieren wir uns zunächst auf den wichtigsten Teil des islamischen Rechts, dem auch der weitaus größte Teil der islamischen Rechtsliteratur gewidmet ist, und beginnen mit den fest vorgeschriebenen gottesdienstlichen Handlungen. Wenn man etwa die rechtlichen Vorschriften im Blick auf die Vorbereitung auf das Gebet und das Beten selbst analysiert, so wird man feststellen, dass es insgesamt um bis ins kleinste Detail geregelte Vollzüge geht, deren ästhetische Gestalt von höchster Bedeutung zu sein scheint. Die gemeinsamen Bewegungen, die Berührungen des Nachbarn, die ritualisierten Abläufe, zugleich die Schönheit der Koranrezitation, alles zusammen ergibt eine starke ästhetische Wirkung, die den leiblichen Mitvollzug erleichtern soll. Gleiches ließe sich für das gemeinsame Fasten und Pilgern sagen, die ihre rituelle Faszination gerade daraus gewinnen, dass hier gemeinsam gehandelt wird und so kraftvolle Bilder mit Sogwirkung entstehen. Das religiöse Recht steht hier also ganz im Dienst dieser Bilder und damit auch ganz im Dienst der Zeichenfunktion, die durch die gottesdienstlichen Handlungen gegeben sein soll. Natürlich kann man auch im stillen Kämmerlein beten, aber dadurch, dass selbst dieses Gebet durch seine Form und seine räumliche Ausrichtung in eine größere Gemeinschaft eingebunden ist, macht es leiblich und sinnlich erfahrbar, wie Gottes lebensbegleitende

points that emerge as possible points of connection from the shift to an Islamic worldview.²³

Kermani and Karimi point out at length that the Qur'an can only be properly understood if it is perceived not only as a prose text but also appreciated for its poetic power.²⁴ In its hermeneutic approach, it is precisely the beauty of the Qur'anic recitation that constitutes its inimitability and divinity. If one takes this to heart, one can also try to reconstruct the life of the Prophet in its regulative power for the Islamic practice of piety on an aesthetic level and to develop Islamic law, indeed the entire Islamic ethics “from the spirit of beauty”²⁵ or to interpret it as a reference to divine beauty.

For the time being, this article will only deal with the area of law. Let us first focus on the most important part of Islamic law, to which the vast majority of Islamic legal literature is also devoted, and begin with the firmly prescribed acts of worship. If one analyzes, for example, the legal regulations with regard to the preparation for prayer and the praying itself, one will find that, on the whole, it is a matter of executions regulated down to the smallest detail, the aesthetic form of which seems to be of the utmost significance. The common movements, the touching of the neighbor, the ritualized procedures, at the same time the beauty of the recitation of the Qur'an, all together result in a strong aesthetic effect, which should facilitate the act of partaking bodily. The same could be said for shared fasting and pilgrimage, which gain their ritual fascination precisely from the fact that people act together here, thus creating powerful images with a pull effect. Religious law here is thus entirely at the service of these images, and thus entirely at the service of the sign function that is supposed to be given by the acts of worship. Of course, one can also pray in the privacy of one's own room, but due to the fact that even this prayer is integrated into a larger community through its form and its spatial orientation, it makes it possible to experience bodily and sensually how God's life-accompanying power can become active. It is precisely the public performance of the prayer ritual that makes the orienta-

23 Es würde hier zu weit führen, auch nur andeutungsweise nachzuzeichnen, wie diese Deutungslinien aus meiner eigenen jahrelangen Beschäftigung mit dem islamischen Recht entstanden sind. Ich will sie hier einfach nur einmal heuristisch zu bewahren versuchen.

24 Vgl. dazu neuerdings die umfassende Studie von *Cordula Heufts*, *Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes. Theologische Ästhetik im christlich-islamischen Gespräch* (Paderborn 2021).

25 *Ahmad Milad Karimi*, Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qur'an, in: *Khorchide/von Stosch* (Hg.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe* (Freiburg 2012), 14–30, 28; vgl. insbesondere auch *Khaled Abou el Fadl*, *The search for beauty in Islam. A conference of the books* (Lanham 2006).

23 It would be too much here to even begin to go into how these lines of interpretation have emerged from my own years of study of Islamic law. I will simply try to lay them out heuristically here.

24 See the recent comprehensive study by *Cordula Heufts*, *Auf den Spuren der Glichkeit Gottes. Theologische Ästhetik im christlich-islamischen Gespräch* (Paderborn 2021).

25 *Ahmad Milad Karimi*, Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qur'an, in: *Khorchide/von Stosch* (eds.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe* (Freiburg 2012), 14–30, 28; see especially *Khaled Abou el Fadl*, *The search for beauty in Islam. A conference of the books* (Lanham 2006).

Kraft wirksam werden kann. Gerade der öffentliche Vollzug des Gebetsrituals macht die Ausrichtung des eigenen Lebens auf Gott hin zeichenhaft sichtbar und erfahrbar. Verfolgt die Koranrezitation den Sinn, die Wucht und Ausstrahlungskraft der göttlichen Anrede hörbar zu machen, geht es bei der Befolgung des Rechts weniger um die Inszenierung von Schönheit als um einen stimmigen Verweis auf die Wucht der göttlichen Anrede durch gemeinsame Rituale. In gewisser Weise geht es darum, das menschliche Leben zu einer Bühne für die Inszenierung der Herrlichkeit Gottes zu machen.

Dabei macht es die Besonderheit des islamischen Rechts aus, dass es nicht nur gottesdienstliche Handlungen regelt, sondern auch in den Alltag eingreift und es so möglich macht, dass selbst alltägliche Vollzüge wie das Essen oder die eigene Kleidung zum Verweis auf den Anruf Gottes werden. Dabei kommt es nicht darauf an, dass die Kleidung etwa die Schönheit Gottes spiegelt, sondern dass sie auf sie verweist, was ja auch durch die Verhüllung von geschöpflicher Schönheit geschehen kann.²⁶ An dieser Stelle zeigt sich bereits, dass ein ästhetisches Rechtsverständnis auch das Potenzial in sich birgt, Verhärtungen auf rechtlicher Ebene zu verursachen – eben dann wenn man die ästhetische Verweisstruktur des Rechts durch seine zu laxen Interpretation gefährdet sieht. Im Blick auf zwischenmenschliche Handlungen wird man sich auch vor Augen halten müssen, dass Rechtsvorschriften nicht in einem kulturell neutralen Raum angewendet werden und ihre ästhetische Kraft immer auch daran zu messen sein wird, wie plausibel sie in eine Gesellschaft hineinwirken und ob sie dabei die beabsichtigte Verweiswirkung auf Gottes größere Gerechtigkeit und Barmherzigkeit entfalten.

Wenn eine solche plausible ästhetische Wirkung in die Gesellschaft hinein entsteht und also das ganze Leben bis in seine alltäglichen Vollzüge hinein zum Verweis auf Gott werden kann und dabei auf den Anruf der Herrlichkeit Gottes reagiert, so ergibt sich leicht Resonanz zur modernen christlichen Theologie. Denn diese Theologie lädt ja gerne dazu ein, den unbedingten Zuspruch und Anspruch Gottes in Jesus Christus zu explizieren und den menschlichen Lebensvollzug insgesamt als Antwort auf die Selbstzusage Gottes zu sehen. Kirche insgesamt erscheint nur dann als geschichtliche Bleibendheit der Selbstzusage Gottes in Jesus Christus, wenn sie Zuspruch und Anspruch Gottes zeichenhaft verwirklicht.²⁷ An dieser Stelle ist es sehr einleuchtend, das religiöse Recht als eigen-

tion of one's life towards God visible and tangible in a symbolic way. If the Qur'anic recitation pursues the sense of making the force and radiance of the divine address audible, the observance of the law is less about the staging of beauty than about a coherent reference to the force of the divine address through shared rituals. In a way, it is about making human life a scene for the staging of God's glory.

The special feature of Islamic law is that it not only regulates acts of worship; it also intervenes in everyday life, thus making it possible for even everyday acts of partaking such as eating or clothing oneself a certain way to become a reference to God's call. What is not important is that the clothing reflects the beauty of God; rather, it points to it, which can also happen through the veiling of creaturely beauty.²⁶ At this point, it is already apparent that an aesthetic understanding of law also has the potential to cause stiffening at the legal level – precisely when one sees the aesthetic reference structure of law endangered by its too lax interpretation. With regard to interpersonal acts, one will also have to keep in mind that legal provisions are not applied in a culturally neutral space. Their aesthetic power will always have to be measured by how plausibly they affect a society and whether greater justice and mercy unfolds due to their intended referential effect towards God.

If such a plausible aesthetic effect is created in society, and thus life as a whole can become a reference to God, right down to everyday performative acts, and thereby respond to the call of God's glory, then a resonance with modern Christian theology easily rings out. For this theology is a wholehearted invitation to make explicit the unconditional promise and aspiration of God in Jesus Christ and to see the very conduct of human life as a response to God's self-commitment. The Church as a whole only appears as the historical permanence of God's self-commitment in Jesus Christ when it symbolically realizes God's promise and aspiration.²⁷ At this point, it is quite plausible to see religious law as an independent entity that can help people fulfill their sign function. The aestheticization of law

26 Vgl. zur Debatte um eine ästhetische Deutung des Kopftuchs im Rahmen des islamischen Rechts meine Ausführungen in *von Stosch*, Herausforderung Islam, 98–102.

27 Vgl. etwa das intensive Ringen bei Hans-Joachim Höhn um eine dogmatische Gestalt von Kirche, die ist, was sie sein soll: „Ereignis und Gestalt der Zuwendung Gottes zu den Menschen ..., die nicht an den Grenzen der Kirche endet.“ (*Hans-Joachim Höhn*, Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute (Freiburg-Basel-Wien 2012), 67)

26 On the debate about an aesthetic interpretation of the headscarf in the context of Islamic law, see my remarks in *von Stosch*, Herausforderung Islam, 98–102.

27 See, for example, Hans-Joachim Höhn's intensive struggle for a dogmatic form of the Church that is what it is supposed to be: "Occurrence and form of God's attention to people ... that does not end at the boundaries of the church." (*Hans-Joachim Höhn*, Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute (Freiburg-Basel-Wien 2012), 67)

ständige Instanz zu sehen, die Menschen helfen kann, ihre Zeichenfunktion zu erfüllen. Die im Islam angelegte Ästhetisierung des Rechts kann also eine wichtige Verstehenshilfe für die Annahme religiösen Rechts im Christentum sein.

IV. MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN EINER ÄSTHETISIERUNG DES RECHTS

Interessanterweise begegnet uns die Idee einer Ästhetisierung des Rechts aber nicht nur im islamischen Kontext, sondern auch in der zeitgenössischen Rechtsphilosophie. Bevor wir also in orientalisierend anmutender Weise eine islamische Besonderheit im Rechtsverständnis behaupten, um von ihr christlich zu lernen, ist es wichtig, diese Besonderheit durch Hinzuziehung der Rechtsästhetik als Instanz des Dritten in Frage zu stellen und so die spezifische Eigenart islamischen Rechts noch deutlicher zu sehen. Die rechtsästhetischen Debatten können auch helfen, Ästhetisierung nicht gleich als Poetisierung zu verstehen und auf diese Weise die verwendeten Begriffe zu klären.

Die neuere rechtsästhetische Forschung geht von der Beobachtung aus, dass es ganz allgemein gesprochen „kein Quid ohne Quomodo“ gibt. Demnach gebe es „nichts Sag- oder Sichtbares ohne eine Weise des Sagens und Zeigens, des Auffassens, Wahrnehmens oder Darstellens“.²⁸ Klassisch ging man in der Rechtsphilosophie wie in der platonischen Philosophie davon aus, dass man Form und Inhalt voneinander abtrennen und die reinen Ideen des Rechts auch unabhängig von ihrer Form diskutieren könnte. Doch spätestens der *linguistic turn* der Philosophie des 20. Jahrhunderts führt eindrucksvoll vor Augen: „Die Unterscheidung zwischen dem, was wirklich oder wahrhaftig der Fall ist, und dem, wie etwas sich zeigt und darstellt, wie wir darüber sprechen oder es wahrnehmen, ist zugleich unvermeidlich und undurchführbar. [...] Weder gibt es einen gestaltlosen Sinn hinter den Erscheinungen, noch ist die Erscheinung unwesentliche Einkleidung, vielmehr zeigt sich Sinn nur unter den Bedingungen einer jeweiligen Artikulation.“²⁹ Kann man Form und Inhalt nun aber nicht einfach trennen, so ist es wichtig, die Inhalte nicht unter Abstraktion von ihrer Form zu analysieren, sondern auch ihre Medialität und Performativität in den Blick zu nehmen.³⁰ Statt Form und Inhalt methodisch zu trennen, kommt es darauf an, sie dialektisch aufeinander

28 Beide Zitate *Eva Schürmann*, *Das Recht als Gegenstand der Ästhetik?*, *Zeitschrift für die Grundlagen des Rechts* 1 (2015), 1–12, 3.

29 *Ibid.*

30 Vgl. *ibid.*, 4.

inherent in Islam can thus be an important aid to understanding the acceptance of religious law in Christianity.

IV. POSSIBILITIES AND LIMITS OF AN AESTHETICIZATION OF LAW

Interestingly, however, we encounter the idea of an aestheticization of law not just in the Islamic context but in contemporary legal philosophy as well. So, before we claim in an orientalizing way that there is some Islamic specificity in the understanding of law that we might learn from in a Christian way, it is important to question this specificity by involving the aesthetics of law as an instance of the third party and thus to see the specific distinctiveness of Islamic law even more clearly. Legal-aesthetic debates can also help to understand aestheticization not immediately as poeticization and in this way to clarify the terms used.

Recent legal-aesthetic research starts from the observation that, generally speaking, there is “no *quid* without *quomodo*.” According to this, “there is nothing sayable or visible without a way of saying and showing, of apprehending, perceiving, or representing.”²⁸ Classically, in the philosophy of law, as with Platonic philosophy, it was assumed that form and content could be separated and that the pure ideas of law could be discussed independently of their form. But at the latest the *linguistic turn* of the philosophy of the twentieth century impressively demonstrates: “The distinction between what is really or truly the case and how something appears and presents itself, how we talk about it or perceive it, is at once inevitable and impracticable. ... Neither is there a formless sense behind the appearances, nor is the appearance unessential dressing, rather sense shows itself only under the conditions of a respective articulation.”²⁹ But if form and content cannot simply be separated, it is important not to analyze the content by abstracting it from its form, but rather to look at its mediality and performativity as well.³⁰ Instead of methodically separating form and content, it is important to relate them dialectically to each other or to appreciate their dialectical interconnectedness appropriately.³¹ The Basic Law, for example, has prevailed as the German constitution not simply

28 Both quotes *Eva Schürmann*, *Das Recht als Gegenstand der Ästhetik?*, *Zeitschrift für die Grundlagen des Rechts* 1 (2015), 1–12, 3.

29 *Ibid.*

30 Cf. *ibid.*, 4.

31 See *Jörn Reinhardt/Eva Schürmann*, *Ästhetische Theorien des Rechts*, in: *Buckel/Christensen/Fischer-Lescano* (Hg.), *Neue Theorien des Rechts* (Tübingen 2020), 139–156, 145 et seq.

zu beziehen bzw. ihre dialektische Verwobenheit angemessen zu würdigen.³¹ Das Grundgesetz beispielsweise hat sich nicht nur wegen seiner Inhalte als deutsche Verfassung durchgesetzt, sondern auch wegen seiner ästhetischen Form und der Klarheit und Stringenz seiner Sprache.

Besonders interessant erscheint mir in diesem Kontext Schürmanns Stilbegriff. Stil versteht sie im Anschluss an Ludwik Flecks Konzept des Denkstils und Bourdieus Habitus-Konzept „als Artikulationsmodus einer bestimmten Grundhaltung zur Welt [...] Im Stil drücken sich demnach gerade nicht wie in Moden wechselhafte Präferenzen aus, sondern ein wiederkehrendes, durchgehendes Prinzip.“³² Auch bei Ludwig Wittgenstein ist es der Denkstil, der grundierend all unseren Denkbewegungen vorausliegt.³³ Für ihn lässt sich Wittgenstein zufolge nur noch werbend eintreten³⁴, weil er ähnlich wie unser Weltbild all unseren argumentativen Bemühungen ermöglichend und orientierend vorausliegt.³⁵ Von daher könnte man auch die islamischen Rechtsvorstellungen auf ihren Stil hin analysieren und gerade diesen Stil zeichentheologisch deuten. Schürmann plädiert für eine kritische Rechtsästhetik, die die Beeinflussung von Rechtsfragen und Rechtsdiskursen durch ihren Stil sichtbar und diskursiv verhandelbar macht.³⁶ Gelingt eine solche diskursive Materialisierung der Stile der unterschiedlichen islamischen Rechtsschulen und Rechtsauffassungen, könnten diese in ihrer Gestalt weitergedacht und tiefer durchdrungen werden, sodass ihre Rechtssystematik noch einmal in ihrer Eigenheit sichtbar werden könnte.

Sucht man nach Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen Denkstile in den islamischen Rechts-traditionen, so zeigt sich, dass das islamische Recht bereits in seinem Ursprung nicht einfach nur islamisch ist, sondern immer schon verwoben ist in die Lebensform, in der es entwickelt wird, und damit immer schon nicht nur religiös ist. Eine saubere Trennung von säkularem und religiösem Recht widerspricht somit gewissermaßen dem Stil islamischen Denkens und übersieht die immer schon eingewobene säkulare Dimension dieser

because of its content but also because of its aesthetic form and the clarity and stringency of its language.

Schürmann's concept of style seems particularly interesting to me in this context. Following Ludwik Fleck's concept of thought style and Bourdieu's concept of habitus, she understands style "as a mode of articulating a certain basic attitude towards the world ... Style, therefore, does not express changing preferences as in fashions, but a recurring, continuous principle."³² With Ludwig Wittgenstein, too, it is the style of thinking that fundamentally precedes all our movements of thought.³³ According to Wittgenstein, this only occurs through persuasion,³⁴ because it is, similar to our worldview, enabling and orienting all our argumentative efforts.³⁵ From this point of view, one could also analyze the Islamic legal concepts with regard to their style and interpret precisely this style with sign theology. Schürmann argues for a critical legal aesthetics that makes the influence of legal questions and legal discourses visible and discursively negotiable through its style.³⁶ If such a discursive materialization of the styles of the different Islamic schools of law and legal views succeeds, they could be thought through further and penetrated more deeply, so that their legal systematics could once again become visible in their distinctiveness.

If one looks for commonalities between the different styles of thought in the Islamic legal traditions, it becomes apparent that Islamic law is already not simply Islamic in its origins. The religion has always already been interwoven into the way of life where it developed and is thus always already not only religious. A clean separation of secular and religious law thus contradicts, as it were, the style of Islamic thought and overlooks the secular dimension of this legal tradition, which has always been woven into it.³⁷ It seems by way of its very essence

31 Vgl. Jörn Reinhardt/Eva Schürmann, Ästhetische Theorien des Rechts, in: Buckel/Christensen/Fischer-Lescano (Hg.), Neue Theorien des Rechts (Tübingen 2020), 139–156, 145f.

32 Schürmann, Das Recht als Gegenstand der Ästhetik?, 5.

33 Vgl. zu Wittgensteins Verwendung des Stilbegriffs einleitend Joachim Schulte, Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext (Frankfurt a.M. 1990), 59–72.

34 Vgl. nur seine besonders pointierte Rede von seiner gesamten Philosophie als „Propaganda für einen Stil des Denkens im Unterschied zu einem anderen“, die er unternimmt, weil ihn der andere Denkstil „ehrlich abstößt“ (Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen über Ästhetik, in: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Zusammengestellt und hrsg. aus Notizen v. Y. Smythies, R. Rhees u. J. Taylor v. C. Barrett. Dt. Übers. v. R. Funke (Düsseldorf-Bonn 1994), 9–57, 46).

35 Vgl. zu Wittgensteins Weltbildbegriff von Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 107–112.

36 Vgl. Schürmann, Das Recht als Gegenstand der Ästhetik?, 10–12.

32 Schürmann, Das Recht als Gegenstand der Ästhetik?, 5.

33 For an introduction on Wittgenstein's use of style, see Joachim Schulte, Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext (Frankfurt a.M. 1990), 59–72.

34 Cf. here his particularly pointed lecture regarding his entire philosophy as "propaganda for one style of thinking as distinct from another," which he undertakes because the other style of thinking "honestly repels" him (Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen über Ästhetik, in: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Compiled and edited from notes by Y. Smythies, R. Rhees & J. Taylor v. C. Barrett. German translated by R. Funke (Düsseldorf-Bonn 1994), 9–57, 46).

35 On Wittgenstein's concept of worldview, see von Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 107–112.

36 See Schürmann, Das Recht als Gegenstand der Ästhetik?, 10–12.

37 See Thomas Bauer, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams (Berlin 2011), 206.

Rechtstradition.³⁷ Es scheint von seiner ganzen Anlage her, das Religiöse nicht einfach nur als einen Teilbereich des Lebens aufzufassen, ohne deswegen totalitär alle Lebensbereiche einer religiösen Logik unterwerfen zu wollen.

Aufschlussreich erscheinen mir auch die Überlegungen des inzwischen verstorbenen Juristen Götz Schulze zur Ästhetisierung des Rechts, die programmatisch klären wollen, wie die Artikulation von Recht durch sinnliche Wahrnehmung gesteuert wird.³⁸ Bei unseren Sinnerwartungen an das Recht seien immer wieder ästhetisch wirksame Vorstellungen wirksam, wie die Kategorie der „Angemessenheit mit der damit verbundenen Verhältnismäßigkeit, Proportionalität und Mitte sowie Korrespondenz, Konsens, Konsistenz, Konkordanz, Kohärenz und Gegenseitigkeit (Reziprozität)“.³⁹ All diese Begriffe lassen sich auch ästhetisch verstehen, wenn man auf die sinnlichen Wahrnehmungen an ihrem Grund achtet, die man als „passend, adäquat, proportional, symmetrisch, gleich, harmonisch u.a.“ bezeichnen kann.⁴⁰ Auch in rechtswissenschaftlichen Auseinandersetzungen gehe es also häufig um Kategorien wie Harmonie und Symmetrie in der Rechtsordnung.⁴¹ Zugleich zeigen metrische Operatoren auf verschiedenen Ebenen der Rechtsfindung, wie nachhaltig diese von ästhetischen Kategorien geprägt sind.⁴²

Im Blick auf das islamische Recht können diese Beobachtungen in zweierlei Hinsicht aufschlussreich sein. Zum einen können sie den Blick dafür schärfen, dass das islamische Recht nicht einfach vom Himmel fällt, sondern als menschliche Annäherung an das göttliche Recht durch sinnliche Wahrnehmungsprozesse weiterentwickelt wird. Denn ganz offensichtlich ist es auch kulturell relativ und lebensformabhängig, was als symmetrisch und harmonisch wahrgenommen wird. Nicht umsonst wird ja in den gegenwärtigen Diskursen um das islamische Recht auch genau die rechtsproduktive Wirksamkeit einzelner Richter in den Blick genommen, und gerade die Verwobenheit des islamischen Rechts in die Rechtskulturen islamischer Länder war immer ihre große Stärke.

Zum anderen ist es ausgesprochen stimulierend, Rationalitätsstandards wie Kohärenz, Konsistenz und Angemessenheit einmal unter ästhetischen Blickwinkeln anzusehen und mit Kategorien wie dem der Symmetrie zu verbinden. Nicht umsonst

to understand the religious not simply as a part of life, and to do so without meaning to subject all areas of the life to a religious logic in a totalitarian manner.

To me, another source of informative reflections are those of the recently deceased jurist Götz Schulze on the aestheticization of law, which programmatically seek to clarify how the articulation of law is controlled by sensual perception.³⁸ In our expectations of the meaning of law, aesthetically operative ideas are always at work, such as the category of “appropriateness with its associated commensurability, proportionality and middle, as well as correspondence, consensus, consistency, concordance, coherence and mutuality (reciprocity).”³⁹ All these terms can also be understood aesthetically, if we pay attention to the sensual perceptions at their base, which can be called “suitable, adequate, proportional, symmetrical, equal, harmonious, etc.”⁴⁰ Thus, even in jurisprudential disputes, categories such as harmony and symmetry in the legal order are often at stake.⁴¹ At the same time, metrical operators at various levels of jurisprudence show how enduringly these are shaped by aesthetic categories.⁴²

In terms of Islamic law, these observations can be instructive in two ways. On the one hand, they can sharpen the view that Islamic law does not simply fall from the sky; rather, it is developed further as a human approach to divine law through sensory processes of perception. For, quite obviously, what is perceived as symmetrical and harmonious is also culturally relative and dependent on the way of life. It is not for nothing that the current discourse on Islamic law focuses precisely on the law-productive effectiveness of individual judges. Its greatest strength has always been precisely the interweaving of Islamic law with the legal cultures of Islamic countries.

On the other hand, it is extremely stimulating to look at standards of rationality such as coherence, consistency and appropriateness from an aesthetic point of view and to connect them with categories such as symmetry. It is not for nothing that Ludwig

37 Vgl. *Thomas Bauer*, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams (Berlin 2011), 206.

38 *Götz Schulze*, Die Ästhetisierung des Rechts in Theorie und Praxis, in: *Lege* (Hg.), Gelingendes Recht (Tübingen 2019), 65–84, 67.

39 *Ibid.*, 70.

40 *Ibid.*, 70.

41 Vgl. *ibid.*, 76f.

42 Vgl. *ibid.*, 78–83.

38 *Götz Schulze*, Die Ästhetisierung des Rechts in Theorie und Praxis, in: *Lege* (ed.), Gelingendes Recht (Tübingen 2019), 65–84, 67.

39 *Ibid.*, 70.

40 *Ibid.*, 70.

41 Vgl. *ibid.*, 76f.

42 Vgl. *ibid.*, 78–83.

hatte ja auch Ludwig Wittgenstein darauf hingewiesen, wie wichtig „Einfachheit oder Symmetrie“⁴³ sind, wenn es um das Eintreten für einen neuen Denkstil oder ein neues Weltbild geht. Wenn wir am harten Gestein am Grund unserer Überzeugungen angelangt sind, ist es in der Regel nicht mehr ein bestimmter zwingender Schluss, der unser Weltbild trägt, sondern eine grundlegende Stimmigkeit und Plausibilität, die sich auf einmal mit großer Überzeugungskraft nahelegt. „Man sagt dann einfach: ‚So muss es sein‘“ – wie Wittgenstein treffend festhält.⁴⁴

Interessanterweise beschreibt Hans-Joachim Strauch diese ästhetische Grundierung unserer Urteilskraft, auch für die richterliche Urteilsfindung. Denn seiner Analyse zufolge fällt der Richter oft Urteile aus Kriterien wie dem der Stimmigkeit. Und diese Stimmigkeit „folgt in der Regel nicht aus einem allein eindeutigen und durchschlagenden Grund, sondern aus einer Reihe von Gründen, die sich gegenseitig unterstützen, ineinander greifen und im Zusammenwirken das Begründungsmuster bilden“.⁴⁵ Derartige Muster sind es, die ästhetische Kategorien zu ihrer Beschreibung nahelegen und die Stilfragen am Grund des Rechtsdenkens sichtbar machen.

Versucht man die Unterschiedlichkeit islamischer Rechtsschulen zu verstehen, dürfte es weiterhelfen, auch hier auf die Kategorie des Denkstils zu verweisen. Offenkundig sind die Rechtsschulen in je unterschiedlicher Weise mit der sie umgebenden Kultur verwoben und führen so zu heterogenen, sich wechselseitig anerkennenden Rechtsauffassungen, die jeweils einen bestimmten, am Ende dann kulturübergreifenden Denkstil repräsentieren. Die im Zuge des ausgreifenden islamischen Fundamentalismus um sich greifende Zurückdrängung der traditionellen Bindekraft der Rechtsschulen dürfte auch mit dem schwindenden Verständnis der ursprünglichen Verwobenheit von religiösem Recht mit der jeweiligen Rechtskultur insgesamt zusammenhängen.

Sicher darf man das islamische Recht wie auch das Recht als solches nicht auf seine ästhetische Grundierung beschränken. Aber es kann auch den übrigen Disziplinen der Theologie helfen, das pragmatischere Wissenschaftsverständnis, das sich aus den hier referierten rechtsphilosophischen und rechtsästhetischen Argumenten ergibt, ernsthaft in die eigene wissenschaftstheoretische Selbstvergewisserung einzubeziehen.

Wittgenstein pointed out how important “*simplicity or symmetry*”⁴³ are when it comes to advocating a new style of thinking or a new worldview. When we reach the bedrock of our beliefs, it is usually no longer a particular compelling conclusion that carries our worldview, but rather a fundamental coherence and plausibility that suddenly suggests itself with great persuasiveness. “That’s when you simply say: ‘*That’s the way it has to be*’” – as Wittgenstein aptly notes.⁴⁴

Interestingly, Hans-Joachim Strauch describes this aesthetic priming of our power of judgment, also for judicial judgment. Because according to his analysis, the judge often makes decisions based on criteria such as coherence. And this coherence “does not usually follow from a single unambiguous and resounding reason, but from a series of reasons that support each other, interlock, and, working together, form the pattern of justification.”⁴⁵ It is patterns of this kind that suggest aesthetic categories for describing them and make visible the stylistic issues that undergird legal thought.

In trying to understand the diversity of Islamic schools of law, it might be helpful to refer to the category of thought style here as well. Obviously, the schools of law are each interwoven with the culture surrounding them in different ways, leading to heterogeneous, mutually recognizable views of the law, each representing a particular style of thought, which in the end then transcends culture. The decline in the traditional binding force of the schools of law, which is spreading in the wake of Islamic fundamentalism, is probably also related to the dwindling understanding of the original interconnectedness of religious law with the respective legal culture as a whole.

Certainly, Islamic law, as well as law as such, must not be limited to its aesthetic underpinnings. But it can also help the other disciplines of theology in terms of their own scientific-theoretical self-assurance, by earnestly integrating the more pragmatic understanding of scholarship that comes with the legal-philosophical and legal-aesthetic arguments reported here.

43 Vgl. Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit. Hrsg. v. G.E.M. Anscombe u. G.H. v. Wright, in: ders., Werkausgabe Bd. 8. Neu durchges. v. J. Schulte (Frankfurt a.M. 1992), 113–257, Nr. 92.

44 Ibid.

45 Hans-Joachim Strauch, Die Ästhetik richterlicher Erkenntnis, in: Lege (Hg.), Gelingendes Recht (Tübingen 2019), 9–24, 22.

43 See Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit. Hrsg. v. G.E.M. Anscombe u. G.H. v. Wright, in: Wittgenstein., Werkausgabe vol. 8. newly ed. by J. Schulte (Frankfurt a.M. 1992), 113–257, nr. 92.

44 Ibid.

45 Hans-Joachim Strauch, Die Ästhetik richterlicher Erkenntnis, in: Lege (ed.), Gelingendes Recht (Tübingen 2019), 9–24, 22.

V.
ERSTE KOMPARATIV THEOLOGISCHE
EINSICHTEN

Die Suche nach einer Plausibilisierung religiösen Rechts hat uns zu einer Reflexion auf Stilfragen am Grund allen Rechtsdenkens geführt. Etwas pointiert könnte man vielleicht sagen, dass jedes Recht wie auch jedes Weltbild mit dem Glauben anfangen muss. Damit meine ich nicht den spezifisch religiösen Glauben, sondern einen Glauben im Sinne eines grundlegenden Denkstils, dem man vertraut, oder eine Lebensform, in der man sich ganz selbstverständlich bewegt. Ohne ein solches grundlegendes Vertrauen und Glauben wäre keine kritische Wissenschaft und kein methodischer Zweifel möglich. Denn: „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifelns selbst setzt schon die Gewissheit voraus.“⁴⁶ Ohne feststehendes Bezugssystem hätte der Zweifel gar keinen Angriffspunkt,⁴⁷ d.h. ich muss irgendwo „anfangen zu trauen [...] (und; Vf.) mit dem Nichtzweifeln anfangen“, weil sonst das Urteilen unmöglich wird.⁴⁸

Islamisches Recht basiert auf der Vorstellung, dass in diese grundlegenden Denkstile und Lebensformen bereits religiöse Elemente eingebaut sind, die sich zeichentheologisch entschlüsseln lassen. Aus katholischer Sicht entspricht diese Sicht der Idee, einer überall anzutreffenden quasi-sakramentalen Wirklichkeit, die ermöglichend den eigentlichen Sakramenten zugrunde liegt. Allerdings wäre das islamische Recht eben nicht nur das spezifisch religiöse Element, das sich im Labor zeichentheologisch herausdestillieren lässt. Vielmehr ist hier Religion und Leben bereits dialektisch miteinander verwoben, sodass das islamische Recht eben auch unhintergebar plural verfasst ist. Auch wenn man eine solche Verwobenheit mit der säkularen Kultur für den Bereich des Kirchenrechts christlicherseits nicht zugeben mag, lebt auch das Christentum davon, dass bereits in der philosophischen Anthropologie und in der säkularen Kultur Momente der Symmetrie zum spezifisch christlichen Weltzugang aufzuweisen sind, der eben keinen Teilbereich der Wirklichkeit in den Blick nehmen will, sondern wie jede Religion die Welt als Ganze.

Wenn es nicht mehr die Aufgabe sein kann, christliche Grundlagen unserer Rechtsordnung zu liefern, weil diese sich – Gott sei dank – auch ohne theologische Hilfestellungen autonom philosophisch

46 Wittgenstein, Über Gewißheit, 115. „D.h. die Fragen, die wir stellen, und unsre Zweifel beruhen darauf, dass gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen“ (Ibid., 341; vgl. ibid., 392, 450, 625 sowie 232).

47 Vgl. ibid., 356.

48 Ibid., 150.

V.
INITIAL INSIGHTS FROM
COMPARATIVE THEOLOGY

The search for a plausibilization of religious law has led us to a reflection on questions of style that undergird all legal thought. Somewhat pointedly, one could perhaps say that all laws as well as every worldview must begin with faith. By this I do not mean specifically religious belief, but faith in the sense of a fundamental style of thinking that one trusts, or a way of life that one acts within as a matter of course. Without such basic trust and faith, critical scholarship and methodological doubt would not be possible. Because: “If you tried to doubt everything you would not get as far as doubting anything. The game of doubting itself presupposes certainty.”⁴⁶ Without a fixed frame of reference, doubt would have no weak point to attack,⁴⁷ i.e. somewhere I have to “start trusting ... (and; v.f.) start with not doubting,” because otherwise judging itself becomes impossible.⁴⁸

Islamic law is based on the idea that religious elements are already built into these undergirding styles of thought and ways of life, which can be deciphered in terms of sign theology. From the Catholic perspective, this view corresponds to the idea of a quasi-sacramental reality that can be found everywhere and that facultatively underlies the actual sacraments. However, the specifically religious element to be isolated in the laboratory of sign theology would indeed not be Islamic law on its face. Rather, religion and life are already dialectically interwoven here, so that Islamic law is also unquestionably plural. Even if one may not admit to such an interweaving with secular culture for canon law on the Christian side, Christianity also lives from the fact that moments of symmetry with the specifically Christian approach to the world can be shown to exist already in philosophical anthropology and in secular culture. And this approach does not want to limit itself to a partial area of reality but, like every religion, seeks a to encompass the world as a whole.

If the task can no longer be to provide Christian foundations for our legal system, because it can – thank God – be autonomously undergirded philosophically, without theological assistance, this

46 Wittgenstein, Über Gewißheit, 115; On Certainty. Quoted from the English translation by G.E.M. Anscombe & Denis Paul, Georg Henrik von Wright (ed.). 1972 Harper & Row. “That is, the questions that we raise and our doubts depend on the fact that some propositions are exempt from doubt, are as it were like hinges on.” (Ibid., 341; see ibid., 392, 450, 625 as well as 232).

47 See ibid., 356.

48 Ibid., 150.

begründen lässt, so dispensiert das die Theologie nicht davon, theologische Gestalten der Rechtsverordnung im eigenen Weltbild zu entwickeln, die dieses stärken und plausibilisieren. Auf diese Weise kann es in ästhetischer Sicht selbst dann noch stimmig sein, einen Gottesbezug im Grundgesetz zu belassen, wenn die Mehrheit der Menschen in dieser Rechtsordnung gar nicht mehr an Gott glaubt – eben weil durch den dadurch zum Ausdruck gebrachten Transzendenzbezug die besondere Würde der Selbsttranszendenz des Menschen zum Ausdruck kommt, eine Würde, die den Menschen auch dann noch qualifiziert und vom Tier unterscheidet⁴⁹, wenn er nicht mehr an Gott glaubt und eben doch aus dem anthropologischen Grundgesetz des utopischen Standortes heraus alles in Frage stellt.⁵⁰ Islamisches Recht erinnert Christen also an ihre Verantwortung für ihr Gemeinwesen und für die Begründung des öffentlichen Rechts in ihr – eine Begründung durch symmetrische Verknüpfungsleistungen unserer Verfassungsordnung mit einem christlichen Weltbild.⁵¹ Dabei geht es nicht um eine Ableitungsbeziehung oder Exklusivitätsbehauptungen, sondern um die Stärkung unserer Rechtsordnung durch Grenzüberschreitungen. Diese Grenzüberschreitungen verletzen an keiner Stelle das Recht, sondern versuchen es durch Einbettung zu schützen und in einen zeitgemäßen Denkstil einzubauen. Sie überschreiten keine Grenzen, deren Übertritt bei Strafe verboten ist, sondern Grenzen, die man nicht überschreiten muss, um zum Ziel zu kommen. Die Grenzüberschreitung erfolgt hier aus einem gewissen Übermut heraus, der sich daraus rechtfertigt, dass sie zu einem Denkstil führt, der eine besonders plausible und einladende Gesamtsicht auf die Wirklichkeit ermöglicht. Eben eine solche Gesamtsicht, ein solcher Denkstil, soll durch das islamische Recht eingeübt werden und dadurch Gott mit unserem Alltag verbinden.

An dieser Stelle wird auch deutlich, woher die absolute Verbindlichkeit religiösen Rechts im Islam kommt. Sie rührt nicht daher, dass das *ius divinum* über dem rein säkularen, menschlichen Recht steht. Muslime wussten immer schon, dass sie das *ius divinum* nicht besitzen; die Scharia ist in der klassischen Religionsgelehrsamkeit deswegen nur eine regulative Idee, nach der sich das islamische Recht ausstreckt, ohne es jemals zu erreichen. Eben deshalb kann das islamische Recht unhinter-

still does not dispense theology from developing theological means to position law in its own worldview in configurations which strengthen it and give it plausibility. In this way, from an aesthetic point of view, there can be coherence in leaving reference to God in the Basic Law even if the majority of people in this legal order no longer believe in God at all. This is precisely because the special dignity of man's self-transcendence is expressed through the reference to transcendence. It is a dignity that still qualifies man and distinguishes him from the animal,⁴⁹ even if he no longer believes in God and yet calls everything into question from the anthropological basic law of the utopian position.⁵⁰ Islamic law thus reminds Christians of their responsibility to their polity and for the grounding of public law in it – a grounding through symmetrical performance of linking our constitutional order with a Christian worldview.⁵¹ This is not about a derivative relationship or assertions of exclusivity; it is about strengthening our legal order by crossing certain borders. These border crossings do not at any point violate the law but try to protect it by embedding it in a contemporary style of thinking. They do not break boundaries whose trespassing is forbidden under penalty; they cross borders that need not be crossed in order to reach the goal. The crossing of borders here occurs out of a certain exuberance that is justified by the fact that it leads to a style of thinking that allows for a particularly plausible and inviting overall view of reality. It is precisely such an overall view, such a thought style, that is to be practiced through Islamic law and thereby connect God with our everyday life.

At this point, it also becomes clear where the absolute binding nature of religious law in Islam comes from. It does not stem from the fact that the *ius divinum* stands above purely secular, human law. Muslims have always known that they do not possess the *ius divinum*; therefore, in classical religious scholarship, the shari'a is only a regulative idea to which Islamic law reaches out without ever attaining it. It is precisely for this reason that Islamic law can be cultivated in an inescapably plural manner

49 Vgl. die entsprechenden Überlegungen zur besonderen Würde des Menschen durch das Wort „Gott“ bei *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. 5. Aufl. der Sonderausgabe (Freiburg-Basel-Wien 1984), 54–61. Vgl. auch *Ulrich Lüke*, Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit (Freiburg-Basel-Wien 2007), 143, für den auch schon rein evolutionstheoretisch Menschsein da beginnt, „wo zum Ichbewusstsein (Selbstbezug) eine Art Transzendenzbewusstsein (z.B. in der Konkretion eines Gottes- oder Götterbezugs oder in dessen Leugnung) hinzutritt“.

50 Vgl. *Helmuth Plessner*, Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie (Stuttgart 1982), 55–61.

51 Vgl. als besonders gelungenen Versuch des christlichen Lernens von der islamischen Betrachtungsweise des öffentlichen Rechts *Ralston*, Law and the rule of God.

49 See the corresponding reflections on the special dignity of man through the word “God” in *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. 5th ed. of the special edition (Freiburg-Basel-Wien 1984), 54–61. See also *Ulrich Lüke*, Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit (Freiburg-Basel-Wien 2007), 143, for whom even purely evolutionary humanity begins “where a kind of transcendence consciousness (e.g., in the concretion of a reference to God or gods or in its denial) is added to self-awareness (self-reference).”

50 See *Helmuth Plessner*, Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie (Stuttgart 1982), 55–61.

51 For a particularly successful attempt at Christian learning from the Islamic approach to public law, see *Ralston*, Law and the rule of God.

gehbar plural in unterschiedlichen Rechtsschulen kultiviert werden. Entscheidend für diese Kultivierung ist, dass das religiöse Recht lebenspraktisch eben rein pragmatisch nicht nur den religiösen Bereich des Lebens erfolgreich orientiert und damit seine Normativität aus seiner orientierenden Kraft gewinnt. Die Kraft des Religiösen liegt hier also darin, nicht nur religiös zu sein und eben dadurch Gott als Herrn allen Lebens zu erweisen.

Das islamische Rechtsdenken fordert damit die christliche Dogmatik heraus, ihre Sakramententheologie nicht einfach nur als religionsinterne Deduktion zu entwickeln, sondern religiöse Grundierungen in unseren Alltagserfahrungen sichtbar zu machen und mit der sakramentalen Wirklichkeit zu verbinden. Ziel kann auch hier nicht die richtigere und bessere Deutung dieser Alltagserfahrungen sein, sondern der Versuch, sie durch Einbindung in ein bestimmtes Weltbild zu schützen. Die verheerenden Polarisierungen unserer westlichen Gesellschaftsordnungen in Zeiten von Corona und Rechtspopulismus sollten Anlass genug sein, solche Versuche aus den verschiedenen Religionen heraus im Dienst an unserer Gesellschaft anzugehen.

Zugleich fordert das islamische Rechtsdenken die christliche Dogmatik und westliche Erwartungen an Religion darauf hin zu überprüfen, ob die Herrlichkeit dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht doch auch regulative Macht für die Gestalt des Lebens der Menschen haben darf, wenn diese Menschen ihm diese Macht geben wollen. Ist es nicht nachvollziehbar, wenn auf die faszinierende Schönheit der Macht der Liebe auch dadurch reagiert wird, dass das eigene Leben in allen Bereichen einem bestimmten Stil unterworfen wird, der auf diese Macht verweisen will, ohne sie zu repräsentieren? Natürlich enthält diese Frage einiges an Sprengkraft für die christliche Dogmatik. Sie zeigt, wie herausfordernd das islamisch-christliche Gespräch wird, wenn man den Islam nicht apologetisch von sich fernhält, sondern seine leitenden Intuitionen ernst zu nehmen versucht. Auf der Ebene des Rechtsdenkens stehen wir bei diesem Gespräch noch ganz am Anfang.

in different schools of law. Quite pragmatically, it is decisive for this cultivation that religious law successfully give orientation in practical life beyond the religious area of life and thus gains its normativity from its orienting power. The power of the religious here, then, lies in not only being religious and, in precisely this way, to manifest God as the Lord of all life.

Islamic legal thought thus challenges Christian dogmatics to develop its theology of sacraments not simply as a deduction internal to religion, but rather to make religious foundations visible in our everyday experiences and to connect them with sacramental reality. Here, too, the goal cannot be a more righteous and better interpretation of these everyday experiences, rather the point is to try to protect them by integrating them into a certain worldview. The devastating polarizations of our Western social orders in times of corona and right-wing populism should be reason enough to address such attempts from within the various religions in service to our society.

At the same time, Islamic legal thinking challenges Christian dogmatics and Western expectations of religion to examine whether the glory of that beyond which greater things cannot be thought may not have regulative power for the shape of people's lives, if those people want to give it that power. Is it not plausible that when one truly reacts to the fascinating beauty of the power of love, one also subjects all areas of one's life to a certain style that wants to refer to this power without representing it? Of course, this question has explosive potential for Christian dogmatics. It shows how challenging the Islamic-Christian conversation becomes when one does not apologetically keep Islam at arm's length but tries to take its guiding intuitions seriously. On the level of legal thinking, we are still at the very beginning of this conversation.