

Ufuk Topkara

Gottesbild und Lebensvollzug im Kontext von Verantwortung (*mas'ūliyya*) und Vertrauen (*tawakkul*)

Eine Auseinandersetzung mit Hartmut Rosa

1 Einführung

Die Theologie wird bisweilen als akademische Disziplin marginalisiert. Ein häufiger Kritikpunkt ist, dass sie sich nicht nur auf ihre eigene Tradition beschränkt, sondern auch in ihr verhaftet bleibt. Zudem wird bemängelt, dass sie ihre eigenen Wahrheitsansprüche nicht in dem Maße hinterfragt und angesichts neuer Erkenntnisse evaluiert, wie es in anderen Wissenschaften üblich sei (Göcke 2018, XXXI-XXXIV). Daraus ergibt sich die Frage, ob die Theologie hinsichtlich ihrer Wahrheitsansprüche und Methoden mit anderen Wissenschaften vergleichbar ist (Suleiman 2022). Für Ömer Özsoy steht außer Frage, dass die Theologie sich in der islamischen Ideengeschichte als Wissenschaft etabliert hat und folglich heute auch nur als Wissenschaft betrieben werden kann (Özsoy 2015, 59). Noch nicht hinreichend geklärt ist meines Erachtens aber die Frage, inwieweit der dem Wissenschaftsverständnis der christlichen Theologie zugrunde liegende Wahrheitsanspruch unbeabsichtigt auch eine Normierung für die Islamische Theologie vornimmt. Reinhard Schulze hebt zu Recht hervor, dass die vom Wissenschaftsrat favorisierte Bezeichnung „Islamische Studien“ den entscheidenden Vorteil bot, muslimischen Akademiker:innen das Recht zuzugestehen, die neu entstandene universitäre Disziplin selbst zu benennen. Hierdurch konnte auch vermieden werden, das akademische Feld „durch den Begriff „Theologie“ zu normieren und an den Standard christlicher Theologie auszurichten“ (Schulze 2022, 74). Jede religiöse Kultur und ihre zugehörige Theologie weisen spezifische Eigenheiten auf. Es ist zugleich wertvoll und auch bereichernd, die Gemeinsamkeiten religiösen Denkens herauszuarbeiten, als auch die Unterschiede zwischen den verschiedenen Theologien deutlich zu machen.

Die Integration der neu etablierten Islamischen Theologie¹ an den deutschen Universitäten in den bestehenden theologischen Diskurs ist daher mit Herausfor-

¹ Dieser Beitrag unterscheidet zwischen islamischem Denken einerseits und Islamischer Theo-

derungen und Konflikten verbunden (Dreier 2023, 221–224). Die Ideengeschichte der christlichen Theologien sowie die spezifischen staatsrechtlichen und wissenschaftspolitischen Bedingungen in Deutschland haben zu einer charakteristischen Entwicklung des theologischen Denkens an den Universitäten geführt (Engelhardt 2017). Der theologische Diskursraum ist stark von dieser etablierten Tradition geprägt. Die Islamische Theologie steht daher vor der doppelten Herausforderung, ihren eigenen Platz innerhalb dieses Diskurses zu bestimmen und sich zugleich zur Positionierung gegenüber nicht-theologischen Wissenschaften zu verhalten. Jürgen Habermas betont, dass eine Voraussetzung für das Fortbestehen von Religionsgemeinschaften in sich fortwährend säkularisierenden Gesellschaften ein reflexives Selbstverständnis im Verhältnis zu den modernen Lebensgrundlagen und zu den anderen Religionen ist (Habermas 2022, 86). Özsoy ist überzeugt, dass eine Islamische Theologie hierzu durchaus in der Lage ist. Das Ziel müsse lauten, die kognitiven Inhalte der religiösen Überlieferung in Diskurse zu überführen, um sie aus ihrer ursprünglich dogmatischen Verkapselung zu befreien, und um hierdurch auch eine inspirierende Kraft für die gesamte Gesellschaft zu entfalten (Özsoy 2015, 62). Dies erfordert nicht nur ein reflexives Selbstverständnis der Theologie im Verhältnis zur Autorität der Wissenschaften, zum säkularen Verfassungsstaat und zum religiösen Pluralismus, sondern auch eine aktive Rolle der Theologie in der Zivilgesellschaft sowie eine selbstbewusste und produktive Teilnahme an den politischen Diskursen in der Öffentlichkeit (Habermas 2022, 88).

Wenn die Islamische Theologie auch als öffentliche Theologie verstanden werden soll, ist eine Öffnung zu den anderen Wissenschaften daher unerlässlich (Schulze 2022, 99). Die Öffnung der Theologie gegenüber anderen Wissenschaften erfordert die Abkehr von einer apologetischen und dogmatischen Haltung hin zu einer (selbst-)kritischen Auseinandersetzung. Dieses Verhältnis zwischen Theologien und anderen Wissenschaften kann daher von Spannungen und Konflikten geprägt sein. Die Etablierung der Islamischen Theologie an deutschen Universitäten bietet jedoch die Chance, dieses Verhältnis konstruktiv zu gestalten. Denn die Ideengeschichte des Islams ist reich an Debatten, in denen theologische Konzepte parallel zu oder in Überschneidung mit den philosophischen Diskursen ihrer Zeit behandelt werden (Bauer 2020; Karimi 2021; Griffel 2021). Islamisches Denken entwickelt sich oft in enger Verknüpfung mit anderen Diskursen und setzt sich mit Ideen auseinander, die nicht zwangsläufig religiös sind, sondern die menschliche

logie andererseits. Während Ersteres als ein Oberbegriff verstanden wird, der alle Formen islamisch-religiösen Denkens innerhalb einer oder mehrerer theologischer Denkrichtungen umfasst, ist Letztere die Bezeichnung für eine spezifische Form theologischer Reflexion, die seit der Empfehlung des Wissenschaftsrates von 2010 als akademischer Diskurs an deutschen Hochschulen etabliert worden ist.

Existenz zu ergründen versuchen (Goodman 2003; El-Rouayheb 2015). Historisch gesehen ist islamisches Denken somit eng mit Denkmustern und -strukturen verschiedener Kulturen verbunden (Özsoy 2015, 60). Diese Offenheit und Verzahnung entspringen nicht nur religiösen Quellen, sondern sind auch Ausdruck des menschlichen Bestrebens, die Welt zu verstehen und zu deuten.

2 Vom Weltbezug zur Verantwortung: Die Resonanztheorie als Impulsgeber für eine zeitgenössische Islamische Theologie

Die zentrale Frage, mit der ich mich in diesem Aufsatz beschäftige, ist, ob ein zeitgenössisches islamisches Denken vorstellbar ist, das in einem dynamischen Verhältnis zu seiner eigenen Tradition, den anderen monotheistischen Traditionen sowie zu säkulares Wissen steht (Özsoy 2015, 63–64). Ein solches Denken würde nicht nur unabhängig agieren, sondern auch die Fähigkeit besitzen, sich aktiv auf Diskurse außerhalb der eigenen Tradition einzulassen und sich von ihnen inspirieren zu lassen (Behr 2014b, 490; Karimi 2021, 120). Wenn das islamische Denken keine Berührungspunkte mit anderen Diskursen sucht, besteht die Gefahr, dass es sowohl für Muslime als auch Außenstehende zu einer undurchdringlichen Tradition wird. Daher eröffnet die Auseinandersetzung mit anderen Wissenskulturen und Diskursen, die über die eigenen Grenzen hinausgehen, neue Perspektiven und Potenziale für die Weiterentwicklung islamischen Denkens. Durch diese Relationalität wird ein Rahmen geschaffen, der es ermöglicht, die eigenen Glaubensansprüche nicht nur innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft zu formulieren, sondern auch aktiv an anderen Diskursen teilzunehmen und sich darin zu positionieren.

Hartmut Rosas Schriften stellen einen vielversprechenden zeitgenössischen Theorieentwurf dar, mit deren Hilfe das Verhältnis von Menschen zu Umwelt, und von Menschen zu anderen Menschen in einen neuartigen Zusammenhang gestellt wird. Rosa begnügt sich nicht nur damit eine kritische Bestandsaufnahme vorzunehmen, er geht noch einen Schritt weiter und bietet mit der Resonanztheorie auch eine Handreichung als Lösung an (Rosa 2016, 13). Rosa erhebt den Anspruch mit Hilfe von Resonanz eine gelingende Weltbeziehung oder auch ein gelingendes Leben begründen zu können. Resonanz wird von ihm in diesem Zusammenhang als normativer Maßstab dieses Gelingens in Stellung gebracht und explizit gegen andere Maßstäbe abgegrenzt (Schulz 2017, 125). Ausgangspunkt der Analyse ist zunächst die Diagnose, dass die Gesellschaft sich in einer Krisensituation befindet.

Rosa stellt sich die Frage wie ein gelingendes Einzelleben und ein gelingendes Zusammenleben zusammengedacht und begründet werden können (Rosa 2022, 21).

Der Diskurs mit unterschiedlichen Denkkulturen hat nicht zum Ziel hinter diesen Weltdeutungen eine religiöse Folie aufzudecken, es geht vielmehr darum, sich den Erkenntnissen und Theorieentwürfen seiner Zeit nicht zu verschließen. Diese Verschränkungen sind notwendig, da der Dynamik menschlichen Denkens sonst nicht zufriedenstellend begegnet werden kann (Dziri 2023, 134–137). Diese Dynamik bildet zugleich die Triebfeder jeder theologischen Erkenntnis (Behr 2016, 39). Hierdurch wird die Möglichkeit geschaffen, islamisch-theologische Zugänge weiterzudenken, sie zu ergänzen oder zu erweitern. Sich dieser Dynamik anzunehmen, ist daher ein wiederkehrendes Motiv im Koran (K 2:219; 2:266; 6:50). Durch diese diskursive Auseinandersetzung erfährt die Islamische Theologie schließlich nicht nur eine intellektuelle Verschränkung, sondern sie konstituiert sich auch direkt innerhalb eines spezifischen intellektuellen Kontextes (Anjum 2007, 659).

Ähnlich wie das islamische Denken einst durch diesen Austausch mit anderen Wissenschaften angeregt und bereichert wurde, ist es auch heute wichtig, sich von dieser Auseinandersetzung inspirieren zu lassen. Dadurch wird nicht nur der Weg für neue Erkenntnisse geebnet, sondern auch ein unmittelbarer Beitrag zu zeitgenössischen gesellschaftlichen Debatten geleistet. Wenn die Islamische Theologie sich zu Fragen der Gegenwart äußern möchte, kann sie sich nicht damit begnügen, lediglich ihre eigene Geschichte zu erforschen. Will sie mehr sein als nur eine historische Wissenschaft, kann sie sich nicht entziehen, sich auch zu den Herausforderungen der Gegenwart zu positionieren.

Den Referenzrahmen für die Herausforderungen der Gegenwart bilden aus Sicht der Islamischen Theologie in Deutschland meines Erachtens zwar nicht ausschließlich, aber vordergründig jene Diskurse, die sich aus der gesellschaftlich-kulturellen, sowie geistigen Verflechtung mit Deutschland und Europa ergeben. Das historische Erbe der Islamischen Theologie dient an dieser Stelle als Ausgangspunkt für eine aktive Teilnahme an diesen Diskursen. Gerade das Bewahren des religiösen Symbolsystems auf der einen und seine Anwendung in einem neuen Kontext auf der anderen Seite, ist schließlich Aufgabe der Theologie (Behr 2010, 96).

Dieser Beitrag wird aber noch einen Schritt weitergehen und das Verhältnis von Menschen zu Gott in Augenschein nehmen und sich der Frage stellen, ob Rosas Resonanztheorie für die Islamische Theologie Denkanstöße bereithält. Im islamischen Denken sind Gottesbild und Lebensvollzug eng miteinander verbunden und beeinflussen sich gegenseitig. Dieses Verhältnis wird besonders gut durch den Begriff der Verantwortung (*mas'ūliyya*) veranschaulicht. In der vormodernen islamisch-theologischen Literatur fehlt jedoch ein Problembewusstsein in Bezug auf das Thema Verantwortung. Der Begriff *mas'ūliyya* ist weder in den gängigen Lexika zu finden (siehe al-Tahānawī 1996, 1526 – 1530; al-Ġurğānī 1984, 270 – 274) noch wird

er in Abhandlungen eigens behandelt (Moosa 2021, 189). Erst in der Moderne wird unter muslimischen Autor:innen ein zunehmendes Interesse an diesem Begriff deutlich. Eine kurze Zusammenfassung und Einordnung dieser Ansätze erfolgt weiter unten. So viel lässt sich aber bereits für den Zugang dieses Beitrags festhalten: Es ist angemessen, von einem Ideenkomplex zu sprechen, da unter dem Begriff *mas'ūliyya* ein weitreichendes semantisches Feld verstanden wird. Diese Breite ermöglicht es zugleich, neue Kontexte zu erschließen, die sich aus der Auseinandersetzung mit theoretischen Entwürfen wie der Resonanztheorie ergeben können. Ich möchte mithilfe der Resonanztheorie einen Aspekt der Verantwortung im islamischen Denken betonen, der mir theologisch unterentwickelt zu sein scheint. Es geht mir um die Idee der Relationalität von Verantwortung, dem Umstand, dass der Verantwortung gerade auch in sozialen Kontexten Rechnung getragen wird, dass sie in Beziehungen eingewoben ist und aus diesen heraus wahrgenommen wird. Ich erhoffe mir von dieser Akzentuierung ein neues Bewusstsein nicht nur für die Bedeutung von Verantwortung, sondern der auch ihr zugrundeliegenden Voraussetzung: in der Welt-Sein heißt in Beziehung-Sein.

Die Resonanztheorie soll in diesem Zusammenhang aber auch als kritische Gegenwartsanalyse und Ausgangspunkt dienen, um jene Grenzen zu markieren, innerhalb derer die Wirkmächtigkeit von Verantwortung unter Umständen neu ergründet werden kann. Gleichzeitig sollen aber auch die Ausführungen Rosas kritisch reflektiert werden, wobei ein besonderes Augenmerk auf Rosas Diagnosen zu legen sein wird.

Dieser Beitrag reiht sich in eine zeitgenössische Interpretationslinie ein, die die Verbindung zwischen theoretischem Denken in der islamischen Ideengeschichte und dem Vorrang praktischer Lebensanwendungen betont (Rahman 1985; Moosa 2021). In diesem Zusammenhang wird auch die Frage zu erörtern sein, inwieweit religiöse Interpretationen in gesellschaftliche Diskurse überführt werden können, um einen Beitrag zur Bewältigung zeitgenössischer Herausforderungen zu leisten. Es soll daher abschließend gefragt werden, inwiefern aus der Rezeption der Resonanztheorie lebenspraktische Zugänge generiert werden können. Dieses spezifische Potential der Religion wird von Rosa dezidiert hervorgehoben (Rosa 2022, 74–75).

3 Die Resonanztheorie als Antwort auf Entfremdung, Beschleunigung, und Unverfügbarkeit

Die Resonanztheorie ist nicht der Ausgangspunkt für die kritische Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Fragen, die Hartmut Rosa beschäftigen. Die Analyse beginnt schon mit der Deutung der Moderne als ein umfassendes Beschleunigungsprojekt, das eine massive Dynamisierung aller Lebensbereiche zur Folge hat (Rosa 2005; 2012; 2013). Hinlänglich bekannt ist, dass die zentralen Erungenschaften der europäischen Aufklärung langsame Entwicklungsschritte benötigen, um im Laufe der Zeit die Aushandlungs- und Anpassungsprozesse moderieren zu können. Rosa diagnostiziert jedoch ein strukturelles Spannungsverhältnis, das die Moderne durchzieht. Die zeitgenössische Gesellschaft und die von ihr geprägte Kultur wird durch die umfassende Beschleunigung des modernen Lebens zerrieben. In der Folge erfahren die Menschen sowohl eine Überforderung als auch ein zunehmendes Unbehagen. Rosa rekurriert in diesem Zusammenhang auf den Begriff der Entfremdung, der ursprünglich im Kreis der Protagonisten der Kritischen Theorie entwickelt wurde.

3.1 Entfremdung

Rosa betrachtet Entfremdung als ein zentrales Problem der modernen Gesellschaft, das aus der Beschleunigung und Dynamisierung des Lebens resultiert. Er beschreibt Entfremdung als einen spezifischen Modus der Weltbeziehung, in der Subjekt und Welt einander indifferent und innerlich unverbunden gegenüberstehen (Rosa 2019, 316). Er unterscheidet verschiedene Formen der Entfremdung. Dazu gehört die Entfremdung von Raum, die den Verlust des Gefühls beschreibt, an einem bestimmten Ort beheimatet zu sein, bedingt durch ständige Mobilität und Ortswechsel. Die Entfremdung von Dingen bezieht sich auf den Verlust der Beziehung zu materiellen Objekten, da diese immer schneller konsumiert und ersetzt werden. Ein weiteres Element ist die Entfremdung von Zeit, bei der Menschen das Gefühl haben, keine Kontrolle über ihre eigene Zeit zu haben, was durch ständigen Zeitdruck verstärkt wird. Die soziale Entfremdung beschreibt den Verlust authentischer Beziehungen zu anderen, die oft durch oberflächliche Interaktionen ersetzt werden. Schließlich thematisiert Rosa auch die Selbstentfremdung, bei der das Individuum das Gefühl verliert, es selbst zu sein, weil es sich an äußeren Erwartungen anpasst.

Die moderne Gesellschaft, die unter Beschleunigung, Unverfügbarkeit und Entfremdung leidet, ist laut Rosa auch in Gefahr, in Sinnlosigkeit zu verfallen. Um die Ursachen und Zusammenhänge dieser Krisensituation besser zu verstehen und die verschiedenen Dimensionen der Entfremdung tiefer zu ergründen, ist es entscheidend, eine kurze historische Einordnung vorzunehmen. Die Kategorie der Entfremdung ist keineswegs neu, sondern hat eine lange und vielschichtige Geschichte in der Philosophie und Sozialtheorie.

In diesem Kontext spielt der Begriff der Entfremdung auch in den Schriften der Vertreter der Kritischen Theorie eine zentrale Rolle, wenngleich mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Für Karl Marx beispielsweise bezeichnet die Entfremdung in erster Linie ein materielles, durch das kapitalistische Privateigentum bedingtes Verhältnis, nicht aber eine überzeitliche menschliche Verfasstheit (Marx 2005, XI). Die Entfremdung ist demnach kein unabänderlicher Zustand, sondern kann überwunden werden. Eine andere, aber ebenso prägnante Auseinandersetzung mit der Sinnlosigkeit menschlicher Existenz findet sich im Werk des französischen Schriftstellers und Philosophen Albert Camus. In seiner Philosophie des Absurden verdichtet Camus die Erfahrung einer sinnlosen Welt angesichts von Gewalt und Zerstörung im Nachkriegseuropa (Camus 2013, 33). Die Sinnlosigkeit, die ihm begegnet, nimmt er in erster Linie als Ungerechtigkeit wahr (Hayden 2016, 93). Diese Ungerechtigkeit reicht für Camus jedoch tiefer; sie ist im Glauben an eine religiöse Schöpfung verankert. In diesem Glauben an eine religiöse Weltdeutung erkennt Camus eine Abkehr von einer natürlichen Ordnung, die bereits von den alten Griechen erkannt und beschrieben worden war (Camus 1997, 65–70). Nach Camus' Verständnis kann und soll das Absurde aber nicht überwunden werden. Vielmehr soll es als mahnende Instanz den Menschen daran erinnern, dass er in eine Welt ohne Sinn versetzt worden ist. Durch die leidenschaftliche Revolte gegen das Absurde schafft der Mensch für sich selbst einen Wert und eine Sinnhaftigkeit seiner Existenz (Camus 1997, 83–85). Die Ablehnung eines religiösen Schöpfungs- und Heilsgeschehens verbindet er deshalb mit der Aufforderung, das Schicksal zu einer menschlichen Angelegenheit zu erklären, die von Menschen selbst ausgetragen werden müsse. Sobald er dies tue, erkenne der Mensch nicht nur die ihm auferlegte Ungerechtigkeit an, sondern beginnt auch, sie aus der Welt zu schaffen. An die Stelle der Ungerechtigkeit tritt dann ein dem Menschen zugänglicher Sinn (Camus 2013b). Im Gegensatz zu Camus, sieht Rosa in der Religion jedoch nicht nur eine von vielen Ursachen für diesen Zustand, sondern vielmehr eine potenzielle Quelle, die zur Überwindung der Krisensituation beitragen kann (Rosa 2022, 71–74). Um dies zu erreichen, bedarf es der Überwindung der von Rahel Jaeggi diagnostizierten „Beziehung der Beziehungslosigkeit“ (Jaeggi 2006, 19–61), einem Zustand, in dem Beziehungen als gleichgültig, bedeutungslos oder abstoßend empfunden werden. Als Gegenpol zur Entfremdung schlägt Rosa die Resonanz vor – als das Andere der

Entfremdung – die es ermöglichen soll, diesen Zustand durch einen Modus resonanter Weltbeziehung zu ersetzen (Rosa 2019, 306).

3.2 Beschleunigung

Rosa argumentiert, dass Beschleunigung sowohl ein Grundprinzip als auch eine Grunderfahrung der Moderne darstellt (Rosa 2005, 51, 441). Er zeigt auf, dass die Beschleunigung in Bereichen wie Technologie, Wirtschaft und sozialem Wandel zur Entfremdung des Menschen von seiner Umgebung, seinen Mitmenschen und sich selbst führt. Dieser permanente Druck, immer schneller und effizienter zu sein, resultiert oft in einem Gefühl der Überforderung und des Kontrollverlusts.

Rosa analysiert Beschleunigung als komplexes Phänomen, das sich in technische, soziale und die Beschleunigung des Lebenstempos unterteilt (Rosa 2005, 243). Diese drei Typen stehen in einem interdependenten Verhältnis, das er als Akzelerationszirkel bezeichnet (Rosa 2005, 243). Die Erscheinungsformen der Beschleunigung sind nicht nur miteinander verwoben und stabilisieren sich gegenseitig, sondern verstärken sich auch permanent und erzeugen so einen Vorwärtsdrang. Dieser Akzelerationszirkel erzeugt einen ständigen Effizienz- und Geschwindigkeitsdruck, der nicht nur zur Erschöpfung des Individuums, sondern auch zur Entfremdung von eigenen Bedürfnissen und Werten beiträgt. In einer von diesem Vorwärtsdrang geprägten Gesellschaft bleibt immer weniger Raum für langsame, reflektierende Prozesse, die für Lernen und persönliche Entfaltung wesentlich sind. Die Bedeutung langsamer Entwicklungsschritte – wie sie etwa für die Auseinandersetzung mit komplexen ethischen Fragen oder spirituellen Praktiken notwendig sind – wird durch diese Beschleunigung gefährdet. Hier wird die Notwendigkeit deutlich, eine Balance zwischen der Dynamik der modernen Welt und den unverfügbareren Aspekten des Lebens zu finden.

3.3 Unverfügbarkeit

Im Anschluss an die Beschleunigung als zentrales Element der Moderne steht die Unverfügbarkeit, die essentiell für das Verständnis der gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen ist. Die Unverfügbarkeit beschreibt den Zustand, in dem wesentliche Aspekte des menschlichen Lebens und der sozialen Welt einer vollständigen Verfügbarkeit entzogen sind. Laut Rosa ist die grenzenlose Verfügbarmachung der Welt ein Kennzeichen des Programms der Moderne, das nicht nur nicht funktioniert, sondern sich sogar in sein Gegenteil verkehrt (Rosa 2020, 25). In einer Zeit der ständigen Erreichbarkeit und des Drangs nach Effizienz zeigt sich,

dass viele Dinge, die für die menschliche Erfahrung von Bedeutung sind – wie authentische Beziehungen, die Natur oder das eigene innere Erleben – nicht ohne weiteres kontrolliert oder verfügbar gemacht werden können.

Rosa argumentiert, dass das Streben nach ständiger Verfügbarkeit und Kontrolle nicht nur zu einer Entfremdung von dem führt, was für das menschliche Dasein wesentlich ist, sondern auch zu einem tiefen Gefühl der Unzufriedenheit und Leere (Rosa 2020, 41). Die moderne Gesellschaft, die in der geforderten Beschleunigung gefangen ist, läuft Gefahr, die Dimensionen des Lebens zu vernachlässigen, die unverfügbar sind und dennoch einen zentralen Platz im individuellen und kollektiven Wohlbefinden einnehmen sollten.

In der Auseinandersetzung mit der Unverfügbarkeit eröffnet sich ein Potenzial für den islamisch-theologischen Diskurs. Rosa sieht in der Religion eine Möglichkeit, die Herausforderungen der modernen Krisensituation anzugehen. Die religiöse Perspektive kann als Quelle der Stabilität und der Sinnstiftung dienen. Darüber hinaus ermutigt die Auseinandersetzung mit Unverfügbarkeit zur Reflexion über die ethischen Verantwortlichkeiten, die aus der Akzeptanz eines solchen Zustandes resultieren. Dies schließt die Entfaltung einer ethischen Haltung ein, die das Verständnis von Gemeinschaft und gegenseitiger Hilfe fördert. Indem Individuen die Unverfügbarkeit in ihrem Leben anerkennen, werden sie auch ermutigt, sich jenen Aspekten zuzuwenden, die über materielle Verfügbarkeit hinausgehen und im Kontext von zwischenmenschlichen Beziehungen und der geistigen Entwicklung zu verorten sind.

4 Die resonante Weltbeziehung als Antwort auf die modernen Krisen

Die von Rosa identifizierte Entfremdung, Beschleunigung und Unverfügbarkeit in der modernen Gesellschaft und deren Folgeerscheinungen können den Menschen in einen Krisenmodus versetzen. Um diesen Herausforderungen zu begegnen, entwickelt Rosa mit dem Begriff der Resonanz einen Beziehungsmodus, der einen potenziellen Ausweg bietet und eine alternative Perspektive auf die Beziehungen zwischen Individuen, ihrer Umwelt und der Gesellschaft eröffnet. Im Zentrum der Resonanztheorie steht die Idee, dass wahres menschliches Wohlbefinden und ein erfülltes Leben nicht allein durch materielle Errungenschaften oder Effizienzsteigerungen erreicht werden, sondern durch die Erfahrung von Resonanz – durch bedeutungsvolle Verbindungen. Rosa definiert Resonanz als eine Form der Weltbeziehung, genauer gesagt, als eine durch Affizierung und Emotion, intrinsisches Interesse und Selbstwirksamkeitserwartung gebildete Form der Weltbeziehung, in

der sich Subjekt und Welt gegenseitig berühren und zugleich transformieren (Rosa 2019, 298). Damit wird deutlich, dass Resonanz mehr als nur eine oberflächliche Interaktion ist; sie ist ein tiefer, transformativer Austausch. Sie ist die gelungene Responsivität, die Anverwandlung eines Weltausschnittes, wie Rosa in Anlehnung an Waldenfels feststellt. Im Gegensatz dazu steht Rosas Verständnis von Entfremdung, die er als „eine spezifische Form der Weltbeziehung [bezeichnet], in der Subjekt und Welt einander indifferent oder feindlich (repulsiv) und mithin innerlich unverbunden gegenüberstehen“ (Rosa 2019, 316). Resonanz bildet somit „das Andere“ der Entfremdung.

Diese Resonanz erfährt in verschiedenen Lebensbereichen Ausdruck, sei es in zwischenmenschlichen Beziehungen, in der Natur oder in der Auseinandersetzung mit kulturellen und geistigen Werten. Durch Resonanz werden Menschen in die Lage versetzt, tiefgreifende Erfahrungen zu machen, die ihren Lebenssinn formen und vertiefen. Rosa betont, dass es entscheidend ist, Räume zu schaffen, in denen Begegnungen und Interaktionen stattfinden können. Er argumentiert, dass durch die Rückbesinnung auf Resonanz als Lebensprinzip die Entfremdung und die Krise, die aus der kulturellen und sozialen Beschleunigung resultieren, überwunden werden können. In diesem Sinne wird Resonanz nicht nur zu einem theoretischen Konzept, sondern zu einer praktischen Aufgabe: Es erfordert aktive Anstrengungen, um Verbindungen herzustellen, Achtsamkeit zu praktizieren und Momente der Reflexion zuzulassen, mithin eine andere Art des In-der-Welt-Seins, eine andere Form der Weltbeziehung (Rosa 2019, 739).

Rosa erkennt in seiner Resonanztheorie an, dass es keine einfache Anleitung gibt, wie eine Gesellschaft ihre grundlegende Art der Weltbeziehung verändern kann. Er betont, dass es keine Blaupausen dafür gibt und sowohl die Philosophie als auch die Soziologie an dieser Stelle an ihre Grenzen stoßen. Rosa bringt hier einen zentralen Punkt seiner Theorie auf den Punkt: Während er präzise beschreibt, was Resonanz ist und warum sie als Gegenpol zur Entfremdung so wichtig ist, bleibt die Frage nach dem Wie ihrer umfassenden Verwirklichung in der Gesellschaft offen (Rosa 2019, 739). Er verdeutlicht, dass wir uns hier nicht auf vorgefertigte Rezepte oder mechanische Anleitungen verlassen können. Die Transformation einer tief verwurzelten gesellschaftlichen Beziehungsform ist ein komplexer, und oft unvorhersehbarer Prozess. Es geht nicht darum, einen Schalter umzulegen oder ein festes Programm abzuarbeiten, sondern um eine grundlegende Neuausrichtung.

Rosas Erkenntnis, dass es keine „Blaupausen“ für die gesellschaftliche Transformation hin zu einer resonanteren Weltbeziehung gibt, lädt dazu ein, über verschiedene kulturelle und theologische Deutungsrahmen nachzudenken, die mögliche Wege für das „Wie“ der Umsetzung eröffnen könnten. Eine solche Deutungsfolie ist die Idee der Verantwortung in der Islamischen Theologie. Sie bietet einen reichhaltigen Rahmen, um Rosas Überlegungen mit konkreten Handlungs-

perspektiven zu verbinden, und soll hier als ein Entwurf zur Diskussion gestellt werden.

Die islamische Vorstellung von Verantwortung ist tief verankert in moralischen und ethischen Prinzipien und kann als ganzheitlicher Rahmen dienen, um die Herausforderungen der Moderne anzugehen, die Rosa skizziert. Diese Idee schafft keine festgelegte Agenda; vielmehr zeichnet sie eine moralisch-ethische Landkarte, auf der individuelle und kollektive Handlungen eingeordnet werden können. Sie betont, dass das „Wie“ der Resonanz nicht primär in externen Programmen oder strikten Maßnahmen zu finden ist, sondern vielmehr in einer inneren Haltung, die durch Achtsamkeit, Verbundenheit und Vertrauen geprägt ist. Diese innere Haltung bildet die Voraussetzung, um äußere Handlungen wirkungsvoll zu gestalten.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Transformation mit einem stärkeren Fokus auf das innere Erleben und die moralische Orientierung zu lenken, wodurch nachhaltige Veränderungen möglich werden (Düzgün 2018a, 17–18). Die Verantwortung in diesem Kontext fordert dazu auf, das eigene Handeln im Sinne eines bewussten, ethisch fundierten Engagements zu reflektieren und zu leben — eine Herausforderung, die zu einer resonanteren Beziehung zur Welt und zu anderen beitragen kann. Dieser Ansatz lädt dazu ein, gemeinsam über die konkreten Umsetzungsmöglichkeiten zu sprechen und Perspektiven zu entwickeln, die sowohl kulturelle Wurzeln als auch aktuelle gesellschaftliche Fragen reflektieren. Im Rahmen eines islamisch-theologischen Beitrags ergeben sich aus der Diskussion über Resonanz und ihre Bedeutung für menschliche Beziehungen eine Reihe von Anschlussfragen, die in diesem Beitrag ebenfalls diskutiert werden sollen. In der koranischen Schöpfungsgeschichte nimmt die Zuweisung von Verantwortung eine bedeutende Rolle ein (K 2:30; 38:26). Serdar Kurnaz spricht in diesem Zusammenhang von der Übertragung von unveräußerlichen Verantwortungskompetenzen, mit deren Umsetzung der Mensch beauftragt worden ist (Kurnaz 2021, 76–77). Wenn Resonanz eine aktive Anstrengung erfordert, stellt sich die Frage, welche Verantwortung sowohl Individuen als auch Gemeinschaften für die Schaffung resonanter Beziehungen tragen. Dies betrifft nicht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch die Bindung zu Gott und seiner Schöpfung. Darüber hinaus ist zu überlegen, wie Strukturen geschaffen werden können, die Resonanz fördern und gleichzeitig die negativen Auswirkungen von Beschleunigung und Entfremdung minimieren. Hierbei spielt die islamische Ethik eine entscheidende Rolle, denn sie fordert von den Gläubigen, eine harmonische und verantwortungsvolle Beziehung zu sich selbst, zu anderen und zur Umwelt zu pflegen. Ein weiterer Aspekt, der beleuchtet werden sollte, ist die Frage, inwiefern die Fähigkeit zur Resonanz eine ethische Dimension erfordert, die über das bloße Herstellen von Verbindungen hinausgeht. Wie beeinflusst diese ethische Verantwortung unser

Verständnis für das Verhältnis zu anderen Lebewesen und zur Umwelt? Schließlich ist interessant, wie die Selbstwirksamkeit, die durch Resonanz erfahren wird, die Bereitschaft zur Verantwortung des Einzelnen beeinflusst. Wie kann ein ethisches und verantwortungsbewusstes Handeln in der Welt ausgestaltet werden, sodass es den islamischen Prinzipien der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Verantwortung gegenüber der Schöpfung entspricht? Diese Fragestellungen laden dazu ein, die Interdependenz von Resonanz, Verantwortung und ethischem Handeln aus einer islamisch-theologischen Perspektive zu untersuchen. Um den potenziellen Mehrwert islamischer theologischer Perspektiven im Hinblick auf den modernen Diskurs über Verantwortung herauszuarbeiten, ist es notwendig, zunächst die Entwicklung des Verantwortungsbegriffs in der westlichen Moderne kurz zu skizzieren. Diese Gegenüberstellung ermöglicht es, sowohl die spezifischen Facetten und Dimensionen moderner Verantwortungsethik als auch die Beiträge einer islamisch-theologischen Perspektive deutlich zu konturieren. Die Analyse der modernen Konzeption von Verantwortung dient hierbei als Referenzrahmen, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzuzeigen. So kann beleuchtet werden, inwiefern islamisch-theologische Ansätze durch ihre spezifischen Schwerpunkte – etwa in Bezug auf Gottesbeziehung, Schöpfungsverantwortung oder soziale Gerechtigkeit – zusätzliche oder alternative Perspektiven eröffnen können. Ziel ist es, nicht nur die Relevanz, sondern auch die potenzielle Bereicherung des gegenwärtigen Diskurses durch die Islamische Theologie herauszustellen

5 Das vielschichtige Konzept der Verantwortung: Ein Überblick

Bei der Untersuchung dieses Zusammenhangs sollte nicht übersehen werden, dass der Begriff der Verantwortung insbesondere in der westlichen Moderne an Bedeutung gewonnen hat (Renz und Takim 2008, 255). Ein kurzer Überblick über diese Entwicklung kann hier sehr aufschlussreich sein. Der Soziologe Max Weber führte den Begriff der Verantwortungsethik ein und stellte ihn der Gesinnungsethik mit religiösem Ursprung entgegen, um einen kritischen Gegensatz zu einer religiösen Ethik zu formulieren (Weber 2010, 56–57). Hier zeichnen sich bereits die Konturen eines Spannungsverhältnisses ab, das zwischen der Verantwortung vor Gott und der Verantwortlichkeit des Menschen für die Welt unterscheidet (Baranzke 2008, 23). Es stellt sich die Frage, ob dieses Spannungsverhältnis aufgelöst werden kann oder ob es weiterhin bestehen bleibt. Hans Jonas gilt wiederum als der erste Denker, der eine Ethik der Verantwortung als philosophische Reaktion auf die Zerstörungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts formulierte, die Europa

nachhaltig veränderten (Jonas 1984). Interessanterweise fand dieser Zugriff vor allem in der Umweltbewegung Zuspruch, die darauf hinweist, dass Verantwortung nicht nur im Kontext zwischenmenschlicher Beziehungen gedacht werden sollte, sondern vielmehr ausgeweitet werden müsse, um unsere Beziehungen zur Umwelt und zu allen lebenden Wesen zu berücksichtigen. Jonas betont, dass ein Individuum Verantwortung nicht einfach durch intellektuelle Anerkennung übernehmen kann. Vielmehr ist Verantwortung ein grundlegender Bestandteil des Prozesses, durch den eine Person ihr moralisches Selbstbewusstsein in der Begegnung mit dem Anderen entfaltet.

Die von Robin Zheng und anderen entwickelte relationale Verantwortungsethik zielt darauf ab, diesen Fokus zu erweitern. Ihr Ansatz berücksichtigt, dass Verantwortung nicht nur gegenüber der Umwelt besteht, sondern auch und gerade in den vielfältigen Beziehungen, in denen wir als Menschen stehen (Zheng 2018). Die relationale Verantwortungsethik betont, dass Verantwortung aus der Verbundenheit und wechselseitigen Abhängigkeit zwischen Individuen entsteht. Sie fragt, wie wir einander gerecht werden können, wie wir für das Wohlergehen anderer sorgen und wie wir mit den Verletzungen und Ungerechtigkeiten umgehen, die in Beziehungen entstehen können. Damit geht sie über die traditionelle Verantwortungsethik hinaus, indem sie nicht nur die Folgen unseres Handelns betrachtet, sondern auch die Qualität unserer Beziehungen und die Art und Weise, wie wir miteinander umgehen. Dieser Ansatz stellt die Beziehung selbst in den Mittelpunkt der ethischen Betrachtung und argumentiert, dass Verantwortung nicht als individuelle Eigenschaft, sondern als ein relationales Phänomen verstanden werden muss. Das bedeutet, dass die Verpflichtungen, die wir gegenüber anderen haben, nicht in erster Linie auf abstrakten Prinzipien oder Regeln beruhen, sondern auf den konkreten Beziehungen, in denen wir zueinander stehen.

Valentin Beck schließlich betrachtet Verantwortung als einen Schlüsselbegriff unseres gegenwärtigen normativen Vokabulars und unterteilt und analysiert ihn in bis zu acht unterschiedliche Dimensionen (Beck 2016, 33). Beck geht davon aus, dass der Begriff der Verantwortung in verschiedenen Kontexten und auf unterschiedliche Weise verwendet wird. Um diese Vielschichtigkeit zu erfassen, identifiziert er verschiedene Dimensionen von Verantwortung, wie beispielsweise Handlungsverantwortung (Verantwortung für das eigene Tun), und kollektive Verantwortung (Verantwortung von Gruppen oder Gemeinschaften). Eine zentrale Frage für Beck ist dabei, ob diesen vielfältigen Arten und Erscheinungsformen von Verantwortung ein gemeinsames Wesen zugrunde liegt (Beck 2016, 35). Er argumentiert, dass die Zurechnung von Handlungen und deren Folgen ein solches zentrales und mehrdimensionales Strukturmerkmal der Verantwortung darstellt (Beck 2016, 36). Verantwortung bedeutet demnach, dass Handlungen und deren Konsequenzen einer Person oder einer Gruppe zugeschrieben werden können. Diese Zurechnung ist

jedoch nicht eindimensional, sondern kann sich auf verschiedene Aspekte beziehen. Er zeigt hiermit, dass Verantwortung nicht einfach eine Frage von Schuld oder Haftung ist, sondern ein vielschichtiges Konzept, das verschiedene Dimensionen und Perspektiven umfasst.

6 Verantwortung: Ein erster islamisch-theologischer Zugriff

Welche islamischen theologischen Konzepte könnten zur Bewältigung des durch Beschleunigung, Unverfügbarkeit und Entfremdung ausgelösten Krisenmodus beitragen? In welcher Weise lassen sich Rosas Ideen über die Beziehungen zwischen Individuen, ihrer Umwelt und der Gesellschaft nutzen, um ein umfassenderes Verständnis von modernen Beziehungskonstruktionen zu entwickeln? Schließlich, ist es möglich, islamisch-theologische Ansätze mithilfe von Rosas Resonanztheorie weiter auszubauen?

Der Koran weist dem Leben Sinn zu, indem er dem Menschen die Vision eröffnet, nicht alleine zu sein, sondern als Mensch, als Lebewesen eingebettet zu sein in einen Zusammenhang, der sich aus Kommunikation, Interaktion, Verantwortung, Hoffnung und Vertrauen erschließt (Behr 2014b, 493; Düzung 2019, 60). In eine ähnliche Richtung scheint auch Rosa zu verweisen, wenn er die Resonanztheorie als Idee versteht, die ein gelingendes Leben durch tragende Beziehungen zum Ziel hat. Diese Zielrichtung wiederum weist aus islamischer Perspektive Berührungspunkte mit dem Konzept der Verantwortung (*mas'üliyya*) auf, weswegen hier näher untersucht werden soll, inwieweit die Verantwortung in der islamischen Ethik nicht nur individuelle Entscheidungen beeinflusst, sondern auch die Qualität und Tiefe zwischenmenschlicher Beziehungen prägen kann. Es gilt zu klären, wie das Verständnis von Verantwortung als kollektives und relationales Konstrukt dazu beitragen kann, Resonanz in den sozialen Interaktionen zu fördern und damit sowohl das individuelle als auch das gemeinschaftliche Wohlergehen zu fördern.

Die Verantwortung stellt zwar einen zentralen Aspekt im islamischen Denken dar, darf jedoch nicht statisch interpretiert werden (Adanali 2008, 53). Wie bei anderen ethischen Schlüsselkonzepten im Koran ist es auch hier wichtig, die semantische Tiefenstruktur zu erforschen, um sowohl die Zusammenhänge als auch die zugrunde liegende Bedeutung zu erschließen.

Die Frage, die in diesem Beitrag näher diskutiert werden wird, ist dann auch, ob der Begriff der Verantwortung als ein Konzept dienen kann, das eine vielfältige vermittelnde und integrative Kraft sowohl zwischen den Religionen als auch zwischen der ethischen Dimension der Religionen und der philosophisch-säkularen

Ethik entfaltet (Baranzke 2008, 21). Im Folgenden wird der Diskurs über Verantwortung im Islam in seinen wesentlichen Zügen skizziert, um eine Grundlage für die anschließende detaillierte Diskussion der Erweiterung zu schaffen, die dieser Beitrag einführt. Dabei werden die zentralen theologischen und philosophischen Perspektiven berücksichtigt, um ein umfassendes Verständnis darüber zu vermitteln, wie Verantwortung im islamischen Kontext interpretiert und wahrgenommen wird.

6.1 Verantwortung im islamisch-rechtlichen Diskurs

Im Arabischen wird Verantwortung durch verschiedene Wurzeln ausgedrückt. Das naheliegende arabische Wort für Verantwortung ist (*mas'ūliyya*), das von der Wurzel *s'-l* abgeleitet wird (Lane 1863, 1362). Während Ableitungen der Verbalwurzel *s'-l* an vielen Stellen im Koran vorkommen, wird der Begriff (*mas'ūl*) (Wehr 1979, 455), der für die Verantwortlichkeit oder das Tragen von Verantwortung steht, seltener thematisiert (K 17:35 – 36, 37:25). Tatsächlich kommt das Wort *mas'ūliyya* im Koran selbst nicht vor. Wie viele andere ethische Fragestellungen findet auch die Verantwortung nicht nur im spezifischen Bereich der ethischen Wissenschaften (*īlm al-ahlāq*) ihren Ausdruck, sondern ist auch Teil juristischer Abhandlungen (*usūl al-fiqh*), aber nicht unter dem Begriff *mas'ūliyya*. Die detaillierte Auseinandersetzung damit, was genau unter Verantwortung zu verstehen ist, kann daher in der islamisch-theologischen Ideengeschichte nicht eindeutig einer einzelnen Disziplin zugeordnet werden.

Verantwortung wird nämlich auch im übertragenen Sinne über die Wurzel *k-l-f* formuliert. Im islamischen Recht ist dann die Rede vom *taklif*, welches die Pflichten der Menschen bezeichnet. Der Zusammenhang zwischen Pflicht und Verantwortung ist auch den Theoretikern der modernen Verantwortungsethik bewusst. Hans Jonas definiert Verantwortung „die als Pflicht anerkannte Sorge um ein anderes Sein“ (Jonas 1984, 391). *Taklif* beansprucht eine Normativität im Sinne von verhaltensregulierenden Richtlinien, die von den Individuen die Einhaltung verlangen (Oberauer 2004, 307–330). Diese von Gott dem Menschen auferlegten Pflichten leiten sich nicht ausschließlich aus der Offenbarung (*bi-l šar'*) ab, sondern können auch durch vernünftige Überlegungen (*bi-l-'aql*) abgeleitet werden. Für die Gelehrten des *usūl al-fiqh* ist der Mensch sowohl mit Rechten als auch mit Verantwortung ausgestattet. Sie sind berechtigt, persönliche Rechte (sg. *haqq*, pl. *huquq*) zu erhalten und einzufordern, aber gleichzeitig auch verpflichtet, Verantwortung für ihr Handeln zu tragen (Mohamad 2023). Dieses Bewusstsein, dass der Mensch Anspruch auf bestimmte Rechte hat, aber gleichzeitig auch Verantwortung trägt, stellt die Grundstruktur menschlicher Handlungsfähigkeit dar. Unter Um-

ständen lässt sich sogar eine hierarchische Beziehung bestimmen, wonach die Verantwortung vor der Berechtigung steht, da die Berechtigung untrennbar davon abhängt, dass der Mensch seiner Verantwortung nachkommt (Cook 2001, 583). Wenn der normative Charakter der Verantwortung in Frage gestellt wird, besteht daher die Gefahr, dass Rechte verletzt werden. Der Gedanke, dass Verantwortung ein vom Menschen einzuforderndes Gebot ist, ist eine zentrale Unterscheidung im islamischen Denken und kommt in einem zweifachen Paradigma zum Ausdruck – einer Verantwortung gegenüber Gott und einer Verantwortung gegenüber anderen Menschen, sowie der geschaffenen Welt (Güneş 2016, 188–191).

Muslimische Gelehrte haben beträchtliche Anstrengungen unternommen, um die notwendigen Voraussetzungen systematisch zu definieren. Im islamischen Recht wird beispielsweise zwischen der Fähigkeit, Rechte und Pflichten zu empfangen, und der Fähigkeit, diese aktiv auszuüben, unterschieden. Während die erste Fähigkeit die angeborene Kompetenz jedes Menschen betont, Rechte zu besitzen, hebt die zweite hervor, dass es erforderlich ist, Pflichten tatsächlich zu erfüllen und umzusetzen (Kamali 2003, 450). Diese Unterscheidung ist von grundlegender Bedeutung, da sie die Basis für die ethische und rechtliche Verantwortlichkeit einer Person darstellt. Der Zugang zu Rechten steht allen Menschen offen, unabhängig von ihrem sozialen Status, Geschlecht oder Alter. Damit diese Rechte jedoch ihre volle Bedeutung entfalten können, ist es notwendig, dass die Fähigkeit zur Übernahme von Verantwortung und zum aktiven Handeln vorhanden ist. Dies bedeutet, dass der Einzelne nicht nur Rechte besitzt, sondern auch die Verpflichtung hat, Verantwortung für sein Verhalten zu tragen und die ihm auferlegten Pflichten zu erfüllen (Adanali 2008, 57–62). Jedes Individuum trägt gegenüber Gott und anderen Menschen Verantwortung (Kamali 2003, 451). Gleichzeitig wird aber auch betont, dass ein Individuum ein gewisses Maß an Reife und intellektuelle Fähigkeiten besitzen muss, um als eine mit Verantwortung ausgestattete Person (*mukallaf*) zu gelten. Die Verpflichtungen, die sich aus dem Einsatz der Vernunft ergeben, sind jedoch dynamisch, da sie an bestimmte Kontexte und Zeiten gebunden sind. Diese Verpflichtungen werden stets im Hinblick auf die spezifischen Herausforderungen verhandelt, denen Individuen, Gemeinschaften und Gesellschaften gegenüberstehen (Düzungün 2018a, 107–109; Haji 2019, 140).

Die Verpflichtung des Menschen ein stabiles Verhältnis zu einer sich ständig verändernden sozialen Welt zu unterhalten, schöpft sich einerseits aus der islamischen Denktradition, die den komplexen Zusammenhängen der menschlichen Existenz durch die Übernahme von Verantwortung gerecht zu werden versucht. Andererseits wendet sie sich aber auch nach außen, um Inspiration und Wissen aus interdisziplinärem Austausch zu gewinnen (Reinhart 2017, 61). Durch dieses Engagement wird das Wissen erweitert, wobei nicht nur die Bedeutung von Ver-

antwortung in zeitgenössischen islamischen Diskursen betont wird, sondern auch unser konzeptionelles Verständnis der menschlichen Existenz in den verschiedenen sozialen Räumen ergänzt und diversifiziert wird.

6.2 Verantwortung in zeitgenössischen ethisch-theologischen Diskursen

Verantwortung spielt eine zentrale Rolle in den aktuellen ethisch-theologischen Debatten des Islams, vor allem im Kontext der Islamischen Theologie in Deutschland (Topkara 2025; Kam 2023; Kowanda-Yassin 2022; Schmid, Renz, Takim, Ucar 2008). Der Begriff der Verantwortung wird zunehmend als handlungsleitende, normative Kategorie in entsprechenden Abhandlungen angeführt. Diese Diskussionen widmen sich zentralen Fragen der Ethik, Moral und der Rolle des Einzelnen in der modernen Gesellschaft. Besonders in einer Zeit, in der soziale Gerechtigkeit und Umweltbewusstsein an Bedeutung gewinnen, liefert die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Verantwortung aus islamischer Perspektive nach Ansicht dieser Autor:innen wertvolle Erkenntnisse (Sievers 2022; El Maaroufi 2021, Esfahani 2020). Es ist zutreffend, dass die Verantwortungsethik bereits ein etabliertes Diskussionsfeld darstellt. Allerdings lässt sich argumentieren, dass sie in ihrer gegenwärtigen Ausprägung oft einen starken Fokus auf Umweltfragen legt (Binay, Khorchide 2019). Dieser Fokus ist zweifellos wichtig und drängend, greift aber möglicherweise zu kurz, um die umfassende Tragweite von Verantwortung in verschiedenen Dimensionen menschlichen Handelns zu erfassen.

Im islamischen Diskurs wird Verantwortung als eine zentrale Kategorie erachtet, die nicht nur eine ethische Haltung stützt, sondern auch durch die Bezugnahme auf den Koran und die islamische Ideengeschichte dazu beitragen kann, moderne Herausforderungen zu bewältigen (Düzgün 2018b, 63–64). Verantwortung erfordert als Leitkategorie stets eine detaillierte Konkretisierung und inhaltliche Ausgestaltung. Die Bestimmung der spezifischen Verantwortungsbereiche, der einzuhaltenden Vorgaben und des Umfangs der Verantwortung sind wesentliche Parameter, um nicht nur den Kern des Verantwortungsbegriffs genauer zu definieren, sondern auch seine Relevanz in sich verändernden Kontexten zu gewährleisten. In diesem Kontext spielt zum Beispiel das Konzept von Mäßigung und Gleichgewicht (*i'tidāl*) eine ähnlich bedeutende Rolle, wie Vertrauen (*tawakkul*), auf das noch später einzugehen sein wird. Das Konzept von *i'tidāl* ist in der islamischen Tradition verwurzelt und steht in Verbindung mit den koranischen Prinzipien von Selbstbegrenzung, Maßhalten und Umsichtigkeit (Topkara 2018, 141–146). Zudem weist es eine Doppelnatür auf: Es soll den Menschen vor Überforderung und Unbehagen bewahren und gleichzeitig dazu anregen, ein harmo-

nisches Verhältnis zur Umwelt zu pflegen. Dieses Gleichgewicht ist nicht nur eine persönliche Verantwortung, sondern ein grundlegendes Anliegen, das in der koranischen Offenbarung verankert ist. Demnach bedeutet die Entfremdung des Menschen von sich selbst und seiner Umwelt nicht nur einen Verstoß gegen seine zugewiesene Verantwortung, sondern verfehlt auch die zentralen Anliegen der Religion.

Die Auseinandersetzung mit Verantwortung und das Prinzip der Mäßigung sind daher eng miteinander verbunden, da beide darauf abzielen, das individuelle und kollektive Wohl zu fördern. Sie ermutigen die Menschen, sowohl ethische Entscheidungen zu treffen als auch ein ausgewogenes Verhältnis zur Schöpfung zu wahren (Düzgün 2018b, 113). Diese Verbindung eröffnet ein fruchtbare Reservoir für den aktuellen Diskurs über die Herausforderungen, mit denen wir in einer sich schnell verändernden Welt konfrontiert sind. Indem wir diese Konzepte miteinander verweben, können wir eine umfassendere Diskussion über Gerechtigkeit, Umweltbewusstsein und soziale Verantwortung führen, die sowohl in die konkrete gesellschaftliche Praxis als auch in die individuelle Lebensführung integriert werden kann. Die fortwährende Neujustierung unserer Verantwortung angesichts neuer Konstellationen und Kontexte ist daher eine bleibende Aufgabe. Verantwortung wird somit kontinuierlich mit anderen Konzepten und Ideen verknüpft, um ihren materiellen Gehalt zeitgemäß zu präzisieren, zu modifizieren und gegebenenfalls zu erweitern.

6.3 Verantwortung im Islam: Eine koranische Perspektive

Da ausnahmslos alle grundlegenden Aspekte der islamischen Theologie auf der koranischen Offenbarung basieren, ist es auch im Fall der Verantwortung geboten, sich eingehender mit dem Koran auseinanderzusetzen.

Was Harun Behr als „Vom Koran aus denken“ beschreibt, ist im Wesentlichen der interpretative Prozess der „muslimischen Selbstauslegung“ (Behr 2014b, 489). Dieser Prozess wird durch den Bezug zum Koran untermauert, wodurch die Argumentation nachvollziehbar wird, und eine Orientierung bietet (Behr 2020, 57). Der Bezug zum Koran wiederum ist insofern von Bedeutung, da er als „Diskursdokument der intersubjektiven Verhandlung des Existentiellen, der Fragen nach Mensch, Welt und Gott“ fungiert (Behr 2017, 67). Der Koran enthält zwar keine spezifischen ethischen Theorien, bietet jedoch Deutungsrahmen, die als Grundlage dienen, um die grundlegenden Strukturen von Konzepten und Orientierungsmödellen zu erforschen (Fakhry 1994, 1; Renz und Takim 2008, 256). Was vom Koran eingefordert wird, ist eine ethische Haltung des Subjekts (Behr 2014a, 14), die aus der Auseinandersetzung mit den vom Koran identifizierten Topoi erwächst. Um

den Koran und den vom ihm angesprochenen Themenfelder angemessen zu verstehen, muss die heutige Hermeneutik eine Reihe von Elementen integrieren: das historische Verständnis seiner Entstehung, das Wechselverhältnis von Genese und religiöser Exegese, die Hinwendung auf die Aussagen des Korans statt auf seine Buchstaben, sowie die Verflüssigung und Intellektualisierung seiner Auslegung. Diese Aufgaben sind zentral für Narration und Narrativität. Die Intention des Korans und die adäquate Herangehensweise der heutigen Hermeneutik und Exegese werden erst im Kontext der sozialen und kommunikativen Konstruktion des Korans erkennbar (Behr 2018, 112). Der Koran präsentiert sich als vielschichtiges Kompendium, das Lehrsätze, Rückblenden, Prophezeiungen, Gleichnisse, Anweisungen, Gebete, analytische Traktate, Naturschilderungen und fragmentarische Narrative umfasst. In koranischen Sequenzen verschwimmen die Grenzen zwischen diesen historischen Räumen, was die Kunst der Korrelation erfordert. Unter Korrelation versteht man hier die Aufgabe, diese unterschiedlichen Bereiche so zueinander in Beziehung zu setzen, dass Aktualität und Bedeutung gewonnen werden können, etwa in ethischer, moralischer oder orientierungswissenschaftlicher Hinsicht (Behr 2018, 118). Diese Korrelation ist ein wesentliches Merkmal von Narration, da sie existenzielle, lebensweltliche und religiöse Orientierung ermöglicht. Sie trägt zu einem Menschen- und Gottesbild bei, das von Freiheit geprägt ist und sich von einem statischen, beherrschenden Gottesbild unterscheidet (Behr 2018, 119).

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass die Hauptreferenzstelle zur Verantwortung im Koran in ein Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Engeln eingebettet, und am Beispiel einer Parabel vermittelt wird (Izutsu 2002, 164). In K 2:30 entwirft der Koran ein Szenario, in dem Gott mit den Engeln ein Gespräch führt:

Damals, als dein Herr zu den Engeln sprach:
 „Siehe, einen Nachfolger will ich einsetzen auf der Erde!“
 Da sprachen sie: „Willst du jemanden auf ihr einsetzen,
 der Unheil auf ihr anrichtet und Blut vergießt –
 wo wir dir Lobpreis singen und dich heiligen?“
 Er sprach: „Siehe, ich weiß, was ihr nicht wisst.“ (Bobzin 2022, 12–13)

Es fällt auf, dass die Engel offenbar bereits Erfahrungen mit den Menschen gemacht haben oder über Wissen verfügen, das ihnen ein eindeutiges und sehr negatives Urteil erlaubt. Woher dieses Wissen herrührt, bleibt unbeantwortet. Die klassischen Werke der Koranexegese bieten an dieser Stelle überwiegend spekulative Deutungen an (at-Tabarī 2001, 466–501; al-Māturīdī 2005, 71–78; az-Zamahṣarī 2016, 342–344), worauf al-Māturīdī explizit hinweist: „Was zum Verständnis der in der Geschichte Adams in der Sure al-Baqarah enthaltenen Themen und der Aussagen

der Kommentatoren zu diesem Thema gesagt werden muss, ist, dass keiner von uns ein definitives Zeugnis dafür abgeben sollte, dass alle Weisheit auf diesem Gebiet enthält“ (al-Māturīdī 2005, 71). Ahmet Hadi Adanali deutet die ablehnende Haltung der Engel mit dem Umstand, dass die Verantwortung vor dem Menschen anderen angetragen worden ist, diese aber aus Furcht den Anforderungen nicht gerecht werden zu können ablehnten: „Die Menschen jedoch akzeptierten sie – ohne sich jedoch wirklich der enormen Risiken bewusst zu sein (K 33:72)“ (Adanali 2008, 58). Behr geht in seiner Deutung dieser Szenerie einen Schritt weiter und weist auf einen anderen Punkt hin. Offenbar beunruhigt es die Engel, dass mit Adam ein Geschöpf die Bühne betritt, das in der Lage ist, das Böse nicht aus einer natürlichen Veranlagung heraus zu begehen, sondern aus eigener Entschlossenheit (Behr 2020, 61).

Der zentrale Terminus in diesem Vers ist *halifa*, der in den allermeisten Fällen mit Nachfolger (Bobzin 2022, 12–13), oder Stellvertreter (Takim 2008, 48) übersetzt wird.

Die Mehrdeutigkeit des Begriffs *halifa*, die sowohl im Koran als auch in außekoranischen Quellen belegt ist, steht im Gegensatz zu seiner fast ausschließlich einseitigen Verwendung (Sievers 2015, 136–140). Diese einseitigen Übersetzungen von *halifa* suggerieren, dass der Mensch eine Art göttliche Vollmacht besitzt und Gottes Willen oder Eigenschaften auf Erden repräsentiert. Dies könnte zu einem Verständnis führen, das den Menschen über die Schöpfung stellt und ihm eine unbegrenzte Macht zuschreibt (El Maaroufi 2021, 64–65).

Behr wendet sich gegen diese Interpretation, da sie seiner Meinung nach die koranische Betonung der menschlichen Verantwortung untergräbt. Behr argumentiert, dass die gängige Übersetzung von *halifa* mit „Statthalter“ oder „Stellvertreter Gottes“ problematisch ist. Seiner Ansicht nach überträgt diese Übersetzung die Kriterien für menschliches Handeln auf Eigenschaften, die der gesamten menschlichen Gattung zugeschrieben werden, anstatt die spezifische Verantwortung jedes Einzelnen zu betonen. Dies, so Behr, entspricht nicht der Absicht des Korans. Wenn man den Begriff *halifa* jedoch im Kontext der koranischen Schöpfungsgeschichte betrachtet, eröffnen sich differenziertere und nuanciertere Interpretationen. Laut Behr sind die Menschen, sei es in der hoffnungsvollen Verantwortung des Einzelnen oder als Kollektiv, mit dem Auftrag betraut, die Dinge auf der Erde in guter Ordnung zu halten (Behr 2014b, 493). Das Wort *halifa* übersetzt Behr mit „einen nach mir.“ Hierbei geht es nach Behr jedoch weniger um „einer Spur folgen“ oder „religiöse Gefolgschaft“, sondern vielmehr darum, „eine Spur zu legen“ im Sinne der eigenen Gangart (K 92:4). Der Mensch wird als ein Charakter gezeichnet, der zwar im Sinne Gottes handelt, dabei jedoch letztlich autonom ist (Behr 2020, 61). Damit ist eine grundlegende Verhältnisbestimmung zwischen der Idee des Menschen und der Idee Gottes gegeben (El Maaroufi 2021,

59). Diese Beziehung gründet einerseits in der wechselseitigen Bezogenheit beider (Behr 2014b, 493). Andererseits etabliert der Koran sowohl die Autonomie (Takim 2008, 50; Düzgün 2018b, 90 – 95) als auch die Gestaltungsfähigkeit des Menschen (K 17:70).

Auf dieser Basis wird deutlich, dass der Mensch fähig ist, aktiv und willentlich seine Beziehung zu Gott, zu seinen Mitmenschen sowie zu seinem Handeln in der Welt zu gestalten. Seine Sprachfähigkeit, seine allgemeine und soziale Lernfähigkeit sowie seine Fähigkeit zu sprachgestütztem Denken und Vernunft sowie seine Empfindungs- und ästhetische Erfahrung beruhen einerseits auf von Gott gegebenen Anlagen und Strukturen, erfordern andererseits jedoch eine kontinuierliche Entwicklung (Düzgün 2018b, 95 – 96). Die Entwicklung der Menschen ist eng an ihre wachsende Erkenntnisfähigkeit und die damit einhergehenden Möglichkeiten zur autonomen Entscheidung und Handlung geknüpft. Mit dieser Zunahme an Freiheit und Selbstbestimmung erweitert sich auch die Fähigkeit, die Konsequenzen des eigenen Tuns zu antizipieren und dem Handeln eine bewusste, an Werten und Erwartungen ausgerichtete Richtung zu geben. In diesem Prozess der Entfaltung wird deutlich, dass der Mensch zwar eine inhärente Bereitschaft zur Weiterentwicklung besitzt, diese jedoch nicht isoliert geschieht. Vielmehr bedarf es eines Rahmens, einer Anleitung, die Orientierung bietet und die Entfaltung konstruktiv begleitet.

Allerdings wirft die Vorstellung einer uneingeschränkten Autonomie des Menschen kritische Fragen auf. Die Kritische Theorie beispielsweise argumentiert, dass die Strukturen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft die Handlungsspielräume des Individuums maßgeblich einschränken und eine tatsächliche Autonomie verhindern. Aus dieser Perspektive sind die Entscheidungen und Handlungen des Einzelnen oft von systemischen Zwängen und ideologischen Prägungen beeinflusst, sodass von einer freien und unabhängigen Willensbildung kaum gesprochen werden kann.

Über diese Kritik an der gesellschaftlichen Bedingtheit des Subjekts hinaus differenziert sich auch Rosa von der Annahme, dass ein Mangel an Autonomie das Kernproblem darstellt und eine Steigerung der individuellen Autonomie die Lösung wäre. Seine Perspektive deutet darauf hin, dass die Komplexität gesellschaftlicher Probleme tiefer liegt und nicht allein durch die Stärkung der individuellen Entscheidungsfähigkeit bewältigt werden kann. Es bedarf möglicherweise einer umfassenderen Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Wechselwirkungen zwischen Individuum und Struktur, um die Herausforderungen unserer Zeit angemessen zu verstehen und zu gestalten.

Erforderlich ist hier wohl die Fähigkeit des Menschen, sowohl eigenständig als auch in Gemeinschaft Wissen zu konstruieren, die Welt zu interpretieren und auf die Entwicklung anderer Menschen Einfluss zu nehmen (Behr 2014b, 499). Die

Richtung, die hiermit wiederum vorgegeben wird, führt meines Erachtens zur Verantwortung, die eine zentrale Potentialität des Menschen ist. Verantwortung ist nicht nur eine Selbstwahrnehmung, sondern kann den Menschen auch anleiten und wesenhaft bestimmen. Allerdings kann diese Bestimmung nur verwirklicht werden, wenn der Mensch sich entschließt, eine Transformation vom Ist-Zustand zum Soll-Zustand anzustreben (Faruque 2021, 210). Nur der Mensch hat die Fähigkeit zur Transformation, da er durch seine Freiheit in der Lage ist, sich selbst zu bestimmen, während andere Geschöpfe ihrer Natur folgen (Rahman 2009, 23–24). Verantwortung wird also willentlich, aus freien Stücken und Überzeugung angenommen (Mohamed 2006, 538). Die Bedeutung der menschlichen Selbstbestimmung wird von muslimischen Autoren nachdrücklich hervorgehoben (Beheshti 2014, 138). Sie betonen, dass diese Selbstbestimmung nicht nur eine Voraussetzung für moralische Entscheidungen ist, sondern auch eng mit den religiösen und ethischen Geboten verknüpft ist. Durch das Bewusstsein für diese Verantwortung und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung wird das Fundament für ein verantwortungsvolles Handeln gelegt, das sowohl das Individuum als auch die Gemeinschaft in ihrer Entwicklung unterstützt. Diese dynamische Wechselwirkung zwischen Selbstbestimmung und Verantwortung ermöglicht es dem Menschen, aktiv und reflektiert in seinem Lebenskontext zu agieren, und fördert zudem ein tiefes Verständnis für die kollektive Verantwortung gegenüber anderen und der Schöpfung.

Der Koran kann in diesem Zusammenhang als eine ständige Mahnung gesehen werden, die die Menschen dazu auffordert, dieser Verantwortung gerecht zu werden (Adanali 2008, 58). Die Erfahrung der Unmittelbarkeit Gottes ist nicht selbstverständlich, sondern erfordert Arbeit, Kraft, Lernprozesse und Übung – Aspekte des religiösen Lernens, für die eine umfassende Theorie noch aussteht. Was diese Texte zum Ausdruck bringen, ist die Unmittelbarkeit der Gegenwart von Gott und Mensch in ihrer jeweiligen Beziehung. Der Koran nutzt häufig Metaphern des Weges, und diese Konnotation der persönlichen religiösen Entwicklung ergänzt andere Bilder und ihre Bedeutungen. Das Bild des Weges verweist auf ein weiteres zentrales Motiv der islamischen Anthropologie: die Verortung des Menschen im Raum. Der Koran präsentiert den Menschen als ein Wesen, das sich in einem Raum befindet. Dieser Raum entfaltet sich in allen möglichen Dimensionen und impliziert damit die Notwendigkeit der Durchquerung, da er einen Eingang und einen Ausgang besitzt (Behr 2014b, 518). Gott, Mensch und Welt manifestieren sich also in einer Vielzahl von Räumen mit individuellen qualitativen Merkmalen. Der Gott des Korans ist nah, persönlich und verbindlich und sucht eine direkte, vertrauensvolle Beziehung zu den Menschen, ohne Vermittlung (Behr 2014b, 519). Entgegen der Skepsis von Engeln und ihrem Einwand, der das Scheitern des Menschen prognostiziert, vertraut Gott dem Menschen und überträgt ihm umfangreiche Ver-

antwortung. Dieses göttliche Vertrauen findet seine Entsprechung im menschlichen Vertrauen zu Gott (*tawakkul*: K 3:159), das auf der Gewissheit gründet, von ihm nicht überfordert oder verlassen zu werden, sondern durch göttliche Führung Orientierung, Halt und Zielsetzung zu empfangen (K 1:6; 6:161; 23, 62). Somit ist der Mensch nicht nur zum Glauben an Gott, sondern auch zum Vertrauen in Gott befähigt (Behr 2014b, 494).

7 Vertrauen (*tawakkul*) als komplementäre Haltung zu Verantwortung

Obwohl die Bedeutung einer verantwortungsbewussten Haltung zunehmend anerkannt wird, bleibt die Frage bestehen, inwieweit die konzeptionellen Möglichkeiten religiösen Denkens für eine gelingende Weltbeziehung ausgeschöpft sind. Trotz der unbestreitbaren Relevanz von Verantwortung ist deren spezifischer Umfang und die normative Ausgestaltung bisher unterbestimmt.

Wann wird der Mensch tatsächlich seiner Verantwortung im engeren Sinne gerecht? Wo verlaufen die Grenzen für die Verantwortlichkeit des Menschen, und wie lassen sich diese Grenzen inhaltlich definieren? Um auf diese Fragen eingehen zu können, ist es geboten, die Verantwortung mit anderen islamisch-theologischen Konzepten zu verknüpfen.

So könnte beispielsweise die Integration von Konzepten wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, und Solidarität in die Verantwortungsethik zu einem tiefergehenden Verständnis der menschlichen Verantwortung führen. Indem wir die Verantwortung im Kontext dieser Konzepte betrachten, eröffnen wir einen Dialog über die vielfältigen Verpflichtungen, die Menschen gegenüber sich selbst, anderen und der Schöpfung haben. Diese Ansätze fördern nicht nur ein umfassenderes Verständnis der Verantwortung, sondern auch die Entwicklung konkreter Handlungsanleitungen, die auf das alltägliche Leben abzielen.

Darüber hinaus könnte die Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen, wie beispielsweise Umweltfragen oder soziale Gerechtigkeit, dazu beitragen, Verantwortung neu zu interpretieren und im Kontext der heutigen Welt relevant zu machen. Die Verknüpfung von Verantwortung mit den Herausforderungen, vor denen die Menschheit steht, könnte die Chancen erhöhen, dass Werben für eine ethische Lebensführung argumentativ zu untermauern, und hierdurch sowohl individuelle als auch kollektive Belange zu berücksichtigen. In diesem Sinne ist es entscheidend, die Diskussion über Verantwortung in einen breiteren Kontext einzubetten, der sowohl die klassischen islamischen Lehren als auch die gegenwärtigen Herausforderungen und Fragestellungen einbezieht. So

können wir die Potenziale des religiösen Denkens besser ausschöpfen und eine verantwortungsvolle und engagierte Weltbeziehung fördern (Düzungün 2018b, 113).

Die Rede ist hier von dem zentralen koranischen Begriff *tawakkul*, der im Koran an zahlreichen Stellen betont wird (Lewisohn 2012). Bevor wir auf die theologischen Aspekte von *tawakkul* eingehen, ist es hilfreich, sich bewusst zu machen, dass im semantischen Bedeutungszusammenhang eine Nähe zwischen *mas'ūliyya* (Verantwortung) und *tawakkul* (Vertrauen) besteht. Die Wurzel w-k-l, von der *tawakkul* abgeleitet wird, umfasst im Arabischen einen Sinnkomplex, der eng mit „Beauftragung“ und „Vollmacht“ verbunden ist (Reinert 1968, 1). Hierzu zählen auch die Übertragung und das Anvertrauen von etwas sowie die Haltung, sich auf jemanden zu verlassen (Lane 1893, 3059).

Koranisch erfährt diese Haltung eine spezifische Ausrichtung. *Tawakkul* beschreibt das Vertrauen, das der Mensch gegenüber Gott empfindet (Mert 2013, 297). Dieses Anvertrauen vollzieht sich in einer Richtung, die für den Gläubigen von Bedeutung ist: Es erfordert die Anerkennung von Gott als Quelle von Sicherheit und Führung. Diese Erkenntnis führt zur Entwicklung einer inneren Haltung, die Vertrauen und Zuversicht in die göttliche Weisheit fördert und dem Individuum hilft, Unsicherheiten und Herausforderungen zu bewältigen.

Im Sufismus kann dieses Anvertrauen an Gott einen allumfassenden Charakter annehmen, der so weit reicht, dass es als völlige Abhängigkeit von Gott betrachtet wird und die Ablehnung der Existenz sekundärer Kausalität einschließt (Leaman 2016, 191). Dieses tiefen Vertrauen beeinflusst nicht nur den persönlichen Glauben, sondern auch die sozialen Beziehungen. Es verdeutlicht die Überzeugung, dass der Mensch in seinen Handlungen und Entscheidungen stets einen Bezug zu Gott aufrechterhalten sollte, was wiederum die ethischen Dimensionen seines Handelns stärkt.

Die Verbindung zwischen *mas'ūliyya* und *tawakkul* wird besonders deutlich, wenn wir die Verantwortung des Individuums im Kontext seiner Beziehung zu Gott und zu anderen Menschen betrachten. Verantwortung bedeutet, nicht nur für das eigene Handeln zu stehen, sondern auch die Auswirkungen dieses Handelns auf die Gemeinschaft und die Umwelt zu bedenken. Das Vertrauen in Gott bekräftigt diese Verantwortung; es ermöglicht dem Individuum, sich den Herausforderungen des Lebens zu stellen, ohne vollkommen allein gelassen zu sein.

Im Hinblick auf Verantwortung als soziales Verhältniskonstrukt wird klar, dass es eine kollektive Dimension des Denkens und Handelns benötigt, die nicht nur individuelle Entscheidungen, sondern auch die Interaktionen zwischen Menschen berücksichtigt. Indem Verantwortung in soziale Beziehungen eingebettet ist, wird sie dynamisch und interdependent, was bedeutet, dass die Handlungen eines Individuums immer auch diejenigen anderer beeinflussen. Das Konzept der Verantwortung als relationaler Prozess bestärkt die Vorstellung, dass individuelle und

gemeinschaftliche Identitäten in einem Netzwerk gegenseitiger Abhängigkeit existieren.

Diese strukturellen Beziehungsgeflechte sind entscheidend für die menschliche Existenz, da sie sowohl stützende als auch tragende Elemente enthalten (Burrell 2019, 451). Indem wir die Verantwortung als etwas begreifen, das nicht isoliert, sondern im Kontext von Beziehungen und Gemeinschaften ausgeübt wird, erkennen wir die Notwendigkeit an, Verantwortung gemeinsam zu tragen und zu verhandeln.

Somit führt die Integration von *tawakkul* und *mas'ūliyya* zu einem dynamischen und anpassungsfähigen Verständnis von Verantwortung, das die Gemeinschaftsbildung fördert und das Potenzial hat, individuelle und kollektive Herausforderungen in einer zunehmend komplexen Welt zu bewältigen. Indem wir diese Konzepte miteinander verknüpfen, wird ein Rahmen geschaffen, der nicht nur verantwortungsbewusstes Handeln fordert, sondern auch die sozialen Verflechtungen und die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in der realen Welt anerkennt. Nur durch diese ganzheitliche Perspektive können wir uns den Herausforderungen unserer Zeit stellen und ein erfülltes, resonantes Leben führen.

In diesem Kontext ist es entscheidend, die inhärenten Unzulänglichkeiten des Menschen zu berücksichtigen. Der Mensch ist von Natur aus begrenzt in seiner Fähigkeit zu Wissen und Kontrolle, was oft zu Unsicherheiten und Fehlern führen kann. Genau in diesen Momenten des Zweifels und der Begrenztheit sind *tawakkul* und *mas'ūliyya* besonders bedeutsam. *Tawakkul* bietet die Möglichkeit, Vertrauen in Gott zu setzen und Hilfe zu empfangen, wenn menschliche Fähigkeiten an ihre Grenzen stoßen. *Mas'ūliyya* hingegen motiviert dazu, Verantwortung in einem größeren sozialen Zusammenhang zu übernehmen und die Unterstützung der Gemeinschaft zu suchen. Diese Perspektive auf menschliche Unzulänglichkeiten als Teil der menschlichen Erfahrung ermöglicht es, Verantwortung nicht nur als individuelle Aufgabe zu sehen, sondern als gemeinschaftlich getragenen Prozess. Indem die Theologie diese Unvollkommenheiten anerkennt, kann sie eine unterstützende Rolle übernehmen, die darauf abzielt, das Potenzial eines jeden Menschen innerhalb seiner sozialen Beziehungen zu entfalten. Auf diese Weise wird Verantwortung zu einem gemeinschaftlichen Unterfangen, das die individuellen Schwächen ausgleicht und gleichzeitig die kollektive Stärke fördert.

8 Menschliche Verantwortung als Verhältniskonstrukt

Gleichsam als Ausgleich für diese inhärenten Unzulänglichkeiten ist der Mensch mit unterstützenden Instrumenten ausgestattet. Als Gattung verfügt der Mensch beispielsweise über Sprache und die Fähigkeit sowie das Bedürfnis, diese Mittel zu kultivieren (Behr 2014b, 494). An dieser Stelle lässt sich einwenden, dass diese Fähigkeiten nicht abschließend benannt worden sind, sondern dass gerade durch die Auseinandersetzung mit anderen der Mensch sich weiterentwickeln soll. Dieser Entwicklungsprozess kann durch das Konzept der Resonanz nach Rosa näher bestimmt werden. Rosa betont die Bedeutung von Beziehungen und wechselseitiger Beeinflussung für die menschliche Entwicklung und Sinnfindung. Die Fähigkeit des Menschen zur Transformation und Weiterentwicklung gründet demnach nicht nur in seinen angeborenen Anlagen, sondern entfaltet sich wesentlich in der Interaktion mit seiner Umwelt und seinen Mitmenschen (Rosa 2019, 435). In diesem Zusammenhang kann auch auf das von Kevin Reinhart angesprochene Bedürfnis des Menschen, mit der Welt in Kommunikation zu treten, verwiesen werden. Der Mensch ist nicht nur auf die ihm innewohnenden Fähigkeiten beschränkt, sondern sucht aktiv den Austausch und die Interaktion, um seine Wirklichkeit zu gestalten und sich selbst zu verstehen (Reinhart 2017, 61). Diese Perspektive erweitert das Verständnis des Menschen als ein sich entwickelndes Wesen, das seine Identität und seinen Platz in der Welt durch kontinuierliche Auseinandersetzung und Resonanz mit seiner Umgebung formt. Entscheidend für die islamische Anthropologie ist, dass sie den Menschen als aktiven Gestalter seiner Umwelt versteht. Die Menschen transformieren sie im Sinne der Kultur und verändern dadurch auch sich selber (Düzungün 2013, 90–99). Die menschliche Existenz definiert sich dabei nicht durch statische Zustände, sondern durch fortwährende Bewegung und die Offenheit des Menschen für Veränderung (Behr 2014b, 496).

Die Verantwortung stellt in diesem Zusammenhang als moralische Disposition der Menschen einen zentralen Ankerpunkt dar. Sie steht nicht nur prinzipiell jedem Menschen offen, sondern ist designiert zu einem elementaren Bestandteil menschlicher Lebensgestaltung über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg zu werden. Das Potenzial hierzu ist zweifellos im Menschen angelegt, weshalb sich hier, ohne viel Widerspruch zu evozieren, sogar von einer anthropologischen Signatur sprechen lässt. Menschen übernehmen Verantwortung und ermahnen sich gegenseitig dazu, Verantwortung zu tragen, ihr gerecht zu werden.

Die Frage, die im Ausgang der Auseinandersetzung mit Rosa noch offen ist, lautet, ob Rosas Überlegungen für die islamisch-theologische Konzeption von Verantwortung hier einen Mehrwert bereithält, der das bestehende Feld der se-

mantischen Bedeutungen erweitern und ergänzen kann. Ist es möglich, dass das islamische Denken einen Diskurs initiiert, der über den theologischen Rahmen hinausgeht? Eine bewusste Haltung gegenüber Menschen und der Welt bildet die Grundlage für Verantwortung. Diese Haltung ist islamisch-theologisch nicht durch eine einzige Formel zu definieren, sondern ergibt sich aus der Offenbarung, ihrer Interpretation und den Wesenszügen, die Muslime über Jahrhunderte hinweg im Diskurs erarbeitet haben (Kermani 2009, 50). Der Koran bildet den Grundtext des Islams, der die göttliche Offenbarung enthält, Rechtleitung bietet, als Mahnung dient, moralische Ansprüche begründet und weiterhin das zentrale Element islamisch-theologischen Denkens darstellt. Zugleich ist der Koran und seine Hermeneutik entscheidend dafür, wie der Islam den Herausforderungen der modernen Welt begegnet und sich gegenüber kritischen Anfragen aus Aufklärung und Religionskritik behaupten kann. Während der materielle Gehalt des Korans seit seiner Edition im islamischen Denken kontinuierlich diskutiert, interpretiert und als Richtschnur für das praktische Leben genutzt wird, erhält sein strukturgebender Kontext vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit. Der strukturgebende Kontext umfasst nicht nur die historische und kulturelle Situation zur Zeit der Offenbarung, sondern auch die sprachlichen, stilistischen und thematischen Merkmale, die die Gesamtdynamik des Korans prägen. Insbesondere die Funktion des Korans als Narration wird beispielsweise durch die Aspekte der Erinnerung und Wiederholung hervorgehoben (Behr 2018, 113). So fordert der Koran den Leser wiederholt zur Erinnerung auf, um das Bewusstsein für Gottes Gegenwart im Alltag zu stärken und die Verbindung zu ihm zu vertiefen (Behr 2018, 114).

Diese ständige Erinnerung kann im Sinne von Rosas Resonanztheorie als eine Form der Anrufung verstanden werden, die auf eine Antwort zielt. Rosas Idee der vertikalen Resonanz beschreibt eine spezifische Form der Weltbeziehung, bei der das Subjekt sich auf eine nicht-instrumentelle Weise mit etwas in Beziehung setzt, das es als unverfügbar oder jenseits des Machbaren empfindet. Dies können Phänomene wie Natur, Kunst, Musik, aber eben auch das Transzendentale oder Göttliche sein. In dieser Beziehung spürt der Mensch eine Anrufung, ein Angesprochenwerden, und eine Antwortfähigkeit, die ihn transformiert, ohne dass er das Objekt dieser Resonanz vollständig kontrollieren oder beherrschen könnte (Rosa 2019, 435).

Der Koran schafft durch seine narrative Struktur einen Raum für Resonanz, in dem sich der Leser angesprochen fühlt und in einen Dialog mit dem Text und seiner Botschaft tritt. Hierbei werden weder die Ambivalenzen der Offenbarung noch ihre historische Einordnung ignoriert. Der Koran wird von Muslimen nicht nur als intellektueller Text, sondern auch als ästhetische Offenbarung betrachtet (Kermani 2009, 7). Diese Sichtweise steht im Einklang mit der koranischen Betonung der Schöpfungsvielfalt, die sowohl die Vielfalt der Geschöpfe als auch die

plurale Gegenständigkeit der weltlichen Beziehungen als Aufgabe des Menschen einschließt (K 5:48) (Behr 2014b, 497).

Der Mensch wird im Koran grundlegend als lern- und Entwicklungsfähig dargestellt. Lernen vollzieht sich dabei in der Begegnung von Menschen mit anderen Menschen, und diese Begegnung setzt einen Prozess der Bewegung in Gang. Dies verbindet auch Gott selbst mit allen Menschen und der gesamten Schöpfung. Gott und Mensch stehen über den Schöpfungsakt hinaus in einer andauernden Beziehung zueinander. In zahlreichen tradierten Texten des Islams wird die Begegnung mit Gott über die zwischenmenschliche Ebene vermittelt (Behr 2014b, 497). Der Mensch ist aufgrund seiner geistigen Natur sowohl bedürftig als auch fähig zu einer bewusst gesteuerten, aktiven Vergesellschaftung mit seinen Mitmenschen. Dabei prägt die Beziehung zu Gott sowohl das individuelle Leben als auch das Zusammenleben in der Gemeinschaft. Eine stabile Verbindung zwischen dem Einzelnen und Gott fordert ein gelingendes Zusammenleben, während eine gestörte Beziehung Belastungen und Konflikte verursachen kann (Behr 2014b, 498). Gleichzeitig lässt sich, wenn man den Entfremdungsgedanken aufgreift, auch sagen, dass es vielmehr die gesellschaftlichen Verhältnisse sind, die eine sogenannte „intakte Beziehung“ zu Gott – im Sinne von Resonanz, wie Rosa es beschreibt – erschweren oder sogar unmöglich machen. Das wiederum beeinträchtigt die Selbstverwirklichung des Menschen, was die Krisenhaftigkeit und Tragik der Spätmoderne verdeutlicht. Es ist gewissermaßen ein Kreislauf, aus dem nach Rose nur durch Resonanzbeziehungen – also partnerschaftliche, bestätigende Verbindungen – herauszukommen ist.

An dieser Stelle lässt sich aber auch ein anderer Zugang stark machen: Verantwortung. Verstanden als die bewusste Annahme einer Haltung sowie das Entwickeln und Festigen eines eigenen Bewusstseins und einer inneren Orientierung, denen der Mensch folgt. Dies stellt eine lebenslange Aufgabe dar, die durch Resonanz als dynamischer Prozess kontinuierlich weiterentwickelt und verfeinert werden kann. Mit zunehmender Erkenntnisfähigkeit und wachsendem Entscheidungsspielraum wächst auch die Fähigkeit der Menschen, die Konsequenzen ihres Handelns im Voraus zu bedenken und diesem eine zielgerichtete, wert- und erwartungsorientierte Richtung zu geben. Gleichzeitig steigert sich ihre Kompetenz, sowohl für sich selbst als auch in Gemeinschaft Wissen zu konstruieren, die Welt zu interpretieren und die Entwicklung anderer Menschen aktiv zu beeinflussen. Menschen sind aktiv und willentlich in der Lage, ihre Beziehung zu Gott, zu ihren Mitmenschen und ihr Handeln in der Welt zu gestalten. Ihre Sprachfähigkeit, ihre allgemeine und soziale Lernfähigkeit, ihre sprachgestützte Denk- und Vernunftfähigkeit, aber auch seine Fähigkeit zu Empfindung und ästhetischer Erfahrung, beruhen zwar teils auf von Gott gegebenen Anlagen bzw. Strukturen, bedürfen

aber auch der Entwicklung. Der Mensch ist bereit zu dieser Entwicklung, benötigt dafür jedoch Anleitung (Behr 2014b, 499).

Gott entlässt Adam zwar in gewisser Weise unfertig in die Welt, stattet ihn aber mit dem notwendigen Potenzial aus, um seinen Weg zu finden. Diese Unterstützung Gottes setzt sich fort, indem er Adam nicht allein lässt, sondern ihn begleitet und trägt (Behr 2014b, 513). Der Koran scheint eine erzieherische Absicht zu verfolgen und nutzt die Geschichte von Adam und den Engeln, um ein pädagogisch wirksames Umfeld zu schaffen. Die Dramaturgie und die darin dargestellten Figuren offenbaren Aspekte der menschlichen Natur, die dem Menschen zur Selbstreflexion dienen, da er sich in ihnen wiederfindet und sich mit ihrem Handeln und ihren Motiven identifizieren kann. Diese Darstellung unterstreicht die Unvollkommenheit Adams und damit der Menschen. Er erhält den Anstoß zur Selbstgestaltung, deren Umsetzung den Menschen jedoch selbst obliegt. Das hierfür notwendige Potenzial ist ihnen gegeben (Behr 2014b, 515).

9 Eine Ethik der Mäßigung: Plädoyer für Ausgleich und Verzicht

Die ethische Verantwortung der Muslime ist von zentraler Bedeutung und wird als göttlicher Auftrag von höchster normativer Kraft verstanden. Der Koran ruft Muslime nachdrücklich zur Übernahme von Verantwortung auf, wobei er sowohl das Individuum als auch das Kollektiv berücksichtigt, aber die ethische Verantwortung des Einzelnen betont. Im Vordergrund steht die innere Haltung, die dem Handeln vorausgeht. Der Islam zielt darauf ab, die innere Entwicklung des Menschen zu fördern und ihn so für die Welt zu öffnen (Behr 2017, 64). Verantwortung, verstanden als Pflichtbewusstsein, nimmt eine zentrale Stellung hierin ein, was sich in dem islamischen Prinzip des Primats der Verpflichtung zeigt. Dieses Prinzip besagt, dass der Mensch zuerst zur Verantwortung angehalten wird, bevor ihm Rechte gewährt werden. Diese Abfolge wird von muslimischen Denkern hervorgehoben, um die normative Bedeutung von Verantwortung zu unterstreichen.

Menschliches Handeln wird folglich daran gemessen, ob Verantwortung übernommen wird. Diese Zurechnungsfähigkeit spielt auch in der modernen Verantwortungsethik eine zentrale Rolle. Während Verantwortung eingefordert wird und menschliches Handeln jederzeit und überall daran gemessen wird, begrenzt Vertrauen diesen Anspruch. Vertrauen ermöglicht es dem Menschen, Verantwortung in Bezug auf andere Menschen und letztlich auch auf Gott zu verstehen. Das Konzept des Vertrauens entbindet den Menschen von absoluter Verantwortung und verpflichtet ihn lediglich dazu, das individuell Mögliche zu

erfüllen. Für die Wahrnehmung von Verantwortung ist die Verlautbarung, also die Kommunikation mit den Betroffenen, von zentraler Bedeutung. Die Übernahme von Verantwortung ist zwar zunächst eine innere Haltung, ein Willensentschluss des Menschen. Solange diese innere Haltung oder Willensentscheidung jedoch nicht mit den anderen betroffenen Menschen kommuniziert wird, bleibt sie verborgen. Hier ließen sich Rosas Resonanzachsen einbauen. Als Orientierung und Wertmaßstab dient hier die Suche nach einem maßvollen Leben, das beispielsweise dem Trieb nach der Verfügbarmachung der Welt das Streben nach Ausgleich entgegenhält. Extreme sind dabei zu vermeiden. Sowohl kompromisslose Enthaltsamkeit von allem, was die Welt zu bieten hat, als auch bedenkenloser Konsum und zügellose Inanspruchnahme wären solche Extreme. Solche Extreme können dazu führen, dass wir uns anstelle eines Lebens in vielfältigen Beziehungsgeflechten in rigidien, einseitigen Strukturen wiederfinden. Wird eine bestimmte Lebenshaltung zum einzig erstrebenswerten Ziel erklärt, besteht die Gefahr, dass andere potenzielle Aspekte des Lebens abgewertet werden und aus unserem Leben verschwinden.

Das Austarieren unterschiedlicher Lebenszugänge ist jedoch nicht neu. Das Konzept der Mesotes beschreibt schon bei Aristoteles die Idee der „Mitte“ oder „Mäßigung“ und ist ein zentrales Element seiner Ethik, insbesondere in seiner Theorie des guten Lebens und der Tugend (Wolf 2019, 65). Aristoteles argumentiert, dass Tugenden Mittelwege zwischen Extremen darstellen. Jede Tugend repräsentiert einen idealen Zustand, der zwischen zwei Lastern oder Extremen – einem Mangel und einem Übermaß – liegt. Er betrachtet die Mesotes als Leitlinie für das ethische Handeln, die es den Menschen ermöglicht, ein ausgewogenes und tugendhaftes Leben zu führen. Der Schlüssel zur Tugend besteht darin, in jedem Aspekt des Lebens die angemessene Mitte zu finden (Höffe 2014, 225–228). Die hier vorgestellte Konzeption geht aber über die aristotelische Position an dieser Stelle hinaus. Zu den zentralen Merkmalen religiös vermittelter Kompetenzen gehört die Befähigung, zwischen Divergenzen zu moderieren und einen eigenen Weg im Lebensvollzug zu begründen (Behr 2017, 63).

Es geht nicht nur um das Glück oder die Zufriedenheit des Menschen, sondern auch um eine Orientierung, wie wir uns als Menschen in der Welt verorten und beheimaten können. Aus islamisch-theologischer Perspektive beschränkt sich diese Verortung und Beheimatung nicht nur auf das Leben. Vielmehr geht es darum, sowohl diesem Leben zugeneigt zu sein als auch nach etwas zu streben, was die bedingte Existenz des Menschen in dieser Welt transzendent. So wie das Leben in verschiedene Lebensräume unterteilt ist, in denen die multiplen Lebenszusammenhänge Raum finden, so fordert die koranische Offenbarung, dass der Mensch auch Gott und der koranischen Offenbarung Raum gibt. Der Lebensvollzug folgt demnach nicht einem Entweder-Oder-Prinzip, sondern einem Sowohl-Als-Auch-

Prinzip. Dieser Lebensvollzug ist unmittelbarer Ausdruck eines Gottesbezugs, der sich sowohl aus der koranischen Offenbarung als auch dem Vorbild des Propheten Muhammad ergibt.

Der Kontext des maßvollen Lebens wird in der islamischen Ideengeschichte mit dem Begriff *i'tidāl* verbunden, der als Fähigkeit zum Ausgleich, zur Moderation unterschiedlicher Interessen oder zur Herstellung von Gleichgewicht verstanden wird (Çağrıcı 2001, 456–457). Diese Haltung bewegt den Menschen zu einer Art Verzicht, der die Menschen dazu anhält, ihre Eigeninteressen nicht vollkommen durchzusetzen und im Sinne eines übergeordneten Prinzips ihre Eigeninteressen hinter das Wohl der Gemeinschaft zurückzustellen. In diesem Verzicht und dieser Selbstbegrenzung liegt der Schlüssel zur Etablierung eines Gleichgewichtszustands.

Verzicht und Selbstbegrenzung bedeuten für die Menschen jedoch nicht, dass sie sich selbst verlieren. Vielmehr geht es darum, dass sich die Menschen in ihrem Anspruch nach Dominanz und Durchsetzung zügeln, um sowohl anderen Räume zur Entfaltung zu geben als auch ihren eigenen Status dauerhaft zu schützen. Selbstbegrenzung beinhaltet auch die Idee, Grenzen nicht zu überschreiten. Aus islamisch-theologischer Sicht bezieht sich dies sowohl auf die von Gott gesetzten Grenzen als auch auf die Grenzen, die durch den Gebrauch der Vernunft bestimmt werden. Denn wenn der Mensch lernt, sich selbst zu begrenzen und seine Interessen nicht schonungslos durchzusetzen, wird nicht nur die Gemeinschaft gestützt, sondern auch die Möglichkeit erhalten, ein gelingendes Leben des Einzelnen wie der gesamten Gemeinschaft zu verwirklichen. Menschliches Dasein ist schließlich Dasein in Relation zu anderen. Der Mensch ist auf den anderen angewiesen, und ein gelingendes Leben verwirklicht sich in und durch Gemeinschaft. Durch die Beziehung zu anderen Menschen lernt der Mensch, sich zu verorten und mithilfe des Anderen über sich hinauszusehen. Diese Einsicht verhilft den Menschen letztlich dazu, ihre Selbstsucht und ihren Eigensinn zu überwinden.

Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft dient einerseits als Reflexionsfläche, um die Konturen der eigenen Individualität zu bestimmen. Andererseits fungiert es als Maßstab, wenn der Einzelne auf die Hilfe und Solidarität anderer angewiesen ist. Zudem spielt es eine zentrale Rolle, wenn die Menschen ihre Fähigkeiten zum Ausgleich und zur Moderation einüben. Zwar ist das Motiv und die Fähigkeit, ausgleichend zu wirken, Maß zu halten und Gegensätzlichkeiten zu moderieren, im Menschen angelegt, doch muss diese Fähigkeit auch geübt und angewendet werden. Hierzu benötigen die Menschen Schutzräume, die die Gemeinschaft bietet, sowie Ressourcen, die es ihnen ermöglichen, Fehler zu begehen. Eine zeitgemäße Theologie sollte genau diese Schutzräume schaffen und den Menschen zugestehen, diese Prozesse auszuhandeln. In diesem Kontext brauchen die Menschen die anderen, handelnden Menschen, die sie anleiten und ihnen

zeigen können, wie die Fähigkeit zum Ausgleich unter anderem durch Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des Lebens vertieft werden kann.

Das Unterfangen, Gegensätze auszugleichen, kann jedoch auch scheitern und zu Zerrissenheit und Brüchen führen. Es ist wichtig, den Ausgangspunkt der eigenen Fragen an die Welt niemals aus den Augen zu verlieren. Wenn das Denken seine Grenzen erreicht, gilt es, diese mit Bescheidenheit anzuerkennen und die eigene Mitte, die Ausgerichtetetheit auf Gott, nicht aus den Augen zu verlieren.

Der Gedanke, dass die Menschen sich sowohl Grenzen setzen als auch die gesetzten Grenzen anerkennen können, bleibt eine zentrale Aufgabe. Die Leugnung bestehender Grenzen gefährdet zutiefst die Existenz des Menschen und unserer Umwelt. Die Entgrenzung von Gewalt in all ihren Formen sowie die anhaltende Zerstörung unserer Lebensgrundlagen und der Natur sind mehr als nur ein Bedrohungsszenario; sie sind mittlerweile eine globale und unwiderlegbare Lebensorfahrung für viele Menschen. Ausgehend von dieser Zeitdiagnose können wir nicht nur für ein resonantes Leben eintreten, sondern müssen uns auch für das Maßhalten, die Anerkennung von Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen, starkmachen.

Welche Schlussfolgerungen lassen sich hieraus für eine Theologie ziehen? Aus der Übernahme von Verantwortung und der Kultivierung von Vertrauen lässt sich eine Haltung zum Leben entwickeln, in der das koranische Gottesbild unmittelbar mit dem Lebensvollzug verbunden wird. Aus dieser Kopplung von Gottesbild und Lebensvollzug ergibt sich eine regulative, korrigierende Haltung zum Leben, die stets den Ausgleich sucht, sich in Verzicht übt und sich die Einhaltung von ethischen Grenzen vorschreibt. Die kritische Gesellschaftsanalyse von Rosa lehrt uns, dass die Entkopplung des Menschen wie ganzer Gesellschaften die Menschen in unauflösbare Aporien stürzen kann. In der Folge können die Menschen die Sinnhaftigkeit der Welt und die ihrer eigenen Existenz nicht mehr erschließen. Der Mensch begreift sich selbst als „porös“ und gibt damit einem „Gefühl der Verwundbarkeit“ Ausdruck (Taylor 2007, 27).

Der Theologie kommt nun in diesem Zusammenhang die Verantwortung zu, einerseits anzuerkennen, dass Zweifeln eine anthropologische Grundhaltung ist (Düzung 2018b, 13; Langenfeld 2022, 4), die sich nicht wegdiskutieren lässt. Der eingangs erwähnte Camus betont eindringlich, dass das Leben und die Lebensumstände dem Menschen Anlass zum Zweifel geben können. Indem die Theologie diese Zweifel ernst nimmt, signalisiert sie, dass sie den Menschen in der Bewältigung des Lebens nicht allein lässt. Andererseits wird die Theologie mit dem Anspruch konfrontiert, die Gründe für die Setzung von ethisch-moralischen Grenzen darzulegen. Die mögliche Erklärung darf wiederum nicht mit einem Befolgen von Normen oder der blinden Nachahmung gleichgesetzt werden (Ayoub 2020). An dieser Stelle ließen sich viele Autoren als Belegstellen zitieren. Eine prägende Kritik

an einer blinden Nachahmung formulierte Ibn Khaldun in seiner *Muqaddima* (Fromherz 2012, 114). Gleich zu Beginn der Einführung in sein Geschichtswerk führt er aus, dass ohne Quellenkritik Interpreten Gefahr laufen, zu straucheln, auszugleiten und vom Weg der Wahrheit abzuweichen (Ibn Khaldun 2011, 81). Dabei bezieht sich seine Kritik nicht nur auf das Verfassen von geschichtswissenschaftlicher Literatur, sondern auch auf das Wirken von Korankommentatoren, womit er explizit auch die theologischen Wissenschaften in die Pflicht nimmt (Ibn Khaldun 2011, 81).

In diesem Kontext wird deutlich, dass die Theologie das Narrativ des Gehor-
sams gegenüber religiösen Normen nicht einfach reproduzieren, sondern vielmehr
in eine diskursive Auseinandersetzung über die existentiellen Fragen überführen
sollte. Gelingt es der Theologie, die religiösen Narrative als eine Anleitung zu einem
menschlichen Lebensvollzug zu verstehen, der das Wohlergehen des Menschen
zum Ziel hat, kann auch die Setzung von Grenzen in einem anderen Licht wahr-
genommen werden. Diese Verbindung zwischen Ibn Khalduns Kritik und der
theologischen Reflexion verdeutlicht die Notwendigkeit, das Spannungsfeld zwi-
schen gelebtem Glauben und der kritischen Auseinandersetzung mit religiösen
Texten zu erkunden, um so zu einem tieferen Verständnis der eigenen Praxis zu
gelangen. Es geht folglich bei der Setzung von Grenzen nicht um eine göttliche
Drangsalierung des Menschen. Der Koran hebt diesen Aspekt ausdrücklich hervor
(K 2:230; 5:87) und fordert zum Nachdenken auf. Die Anerkennung von Grenzen
resultiert vielmehr aus dem Bewusstsein, dass wir darauf angewiesen sind, sowohl
unsere eigenen Begrenzungen zu akzeptieren als auch die Grenzen anderer zu
respektieren.

Die Erfahrung der Entgrenzung, sowohl in individuellen als auch in gemein-
schaftlichen Zusammenhängen, birgt nämlich die Gefahr, dass wir nicht nur unsere
persönliche Existenz gefährden, sondern auch die der anderen sowie die unserer
Umwelt. In letzter Konsequenz kann die Entgrenzung den Menschen mit einem
Gefühl der Sinnlosigkeit konfrontieren. Die von Rosa diagnostizierte Beschleuni-
gung, Unverfügbarkeit und Entfremdung moderner Individuen und Gesellschaften
sind daher meines Erachtens in erster Linie als Entgrenzungen zu verstehen, die
das Potenzial besitzen, den Menschen in die Sinnlosigkeit zu führen. Unbestritten
ist, dass die menschliche Existenz sich in verschiedenen Spannungsverhältnissen
ausdrückt. In historischer Perspektive wird insbesondere die Doppelnatürlichkeit des
Menschen thematisiert: Während sich der Körper nach dem Weltlichen richtet,
sehnt sich die Seele nach der Rückkehr zu Gott (Behr 2014b, 520). In dieser
Grundhaltung wird eine menschliche Zerrissenheit diagnostiziert, die als konsti-
tuierende Welterfahrung verstanden wird. Nach Rosa hat sich diese Zerrissenheit
in der Moderne nicht nur qualitativ vertieft, sondern auch quantitativ vermehrt.

Auch wenn sich diese Zerrissenheit nicht vollständig auflösen lässt, können wir zumindest lernen, sie zu moderieren. Aus islamisch-theologischer Sicht ist die Frage eindeutig zu bejahen, wenn es dem Menschen gelingt, eine religiös vermittelte Haltung mit theoretischer Erkenntnis in einer Doppelbewegung zu verbinden. Der Lebensvollzug von Muslimen ist daher von ständiger Aktivität geprägt, von Interaktion mit anderen Menschen und der Welt. Sie handeln aus einer Haltung der Verantwortung und einem Pflichtgefühl gegenüber der Schöpfung und dem Menschen. Daraus ergeben sich stets Fragen und Konflikte, die vermittelt, ausgehandelt und in Beziehung gesetzt werden müssen. In diesem Zusammenhang nehmen Muslime eine Haltung zum Leben und zur Welt ein, die primär als gestaltende Aktivität verstanden wird.

Mas'ūliyya und *tawakkul* umreißen dabei die Pole dieses Zugangs, indem sie sowohl den Beginn als auch die Grenzen dieser Aktivität markieren. Auf die Konstitution durch *mas'ūliyya* folgt die Eingrenzung durch *tawakkul*. Diese beiden Konzepte spannen einen Zwischenraum auf, den es sinnvoll zu erschließen und mit Leben zu füllen gilt (K 2:143).

10 Schlussbetrachtung

Rosa thematisiert gesellschaftliche Bedingungen, die Resonanz ermöglichen oder behindern, wie Globalisierung, Technologie und soziale Isolation. Der Verlust von Resonanz in einer zunehmend individualisierten und materialistischen Gesellschaft kann mit den theologischen Positionen zur sozialen Verantwortung und zur Bedeutung von Gemeinschaft in Konflikt geraten. Rosa verbindet die Idee der Resonanz mit der Suche nach Sinn und Erfüllung. Ähnlich betont die islamische Theologie die Bedeutung der spirituellen Erfahrung als Weg zu einem erfüllten Leben. Gläubige sind eingeladen, eine resonante Beziehung zu Gott und zur Schöpfung zu kultivieren, was in der islamischen Praxis gefördert wird. Rosas Resonanztheorie und islamische Theologie bieten parallel verlaufende Erklärungsansätze, um die Bedeutung von Beziehungen, die Rolle des Individuums in der Gemeinschaft, die ethischen Dimensionen dieser Interaktionen sowie die Suche nach Sinn und Erfüllung im Leben zu untersuchen. Das Verständnis von Resonanz kann dazu beitragen, die Bedeutungszusammenhänge von ethischen Werten in der islamischen Tradition zu vertiefen und zeitgenössische Herausforderungen in der Gesellschaft zu adressieren.

Zweifellos entwickelt der Mensch Haltungen zum Leben, die eine erfüllende Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz begründen können. Die Resonanztheorie kann dahingehend umgesetzt werden, dass der Mensch sich in sinnvolle und bewusst herbeigeführte Verhältnisse sowohl zur Umwelt als auch zu anderen Men-

schen setzt. Warum benötigt der Mensch dann noch die Theologie, wenn mit Hilfe solcher Theorieentwürfe die Wertmaßstäbe für ein resonantes Leben entdeckt und formuliert werden können? Die Menschen leben nicht schon dadurch ein erfülltes Leben, in dem sie ein resonantes Leben führen. Es existiert noch eine Fülle, die diesen Umstand übertrifft. Diese Fülle besteht in dem Ausgreifen nach etwas, dass dieses Leben übersteigt, und trotzdem nur durch dieses Leben zu erreichen ist. Nur die Einbindung dieses Überschusses in die menschliche Existenz vermag jenen Ausgleich herbeizuführen, der notwendig ist, um in tragenden Beziehungen zu leben. Die Resonanztheorie kann uns dabei behilflich sein, um diese Einbindung und der ihr zugrunde liegenden Bedingungen und Herausforderungen besser zu verstehen. Aus muslimischer Sicht bleibt es notwendig, sie an entscheidender Stelle durch das islamisch-theologische Konzept von *mas'ūliyya* und *tawakkul* zu ergänzen. Dies ermöglicht nicht nur eine Rückbindung an die koranische Weltverwesenheit, sondern bringt auch die Begrenzung menschlicher Verantwortung zum Ausdruck. Islamisches Denken kann sich für die Begrenzung, den Verzicht und die Anerkennung von Grenzen einsetzen und dabei das eigene Sinnangebot sowie eine Mitte benennen, die es im Auge zu behalten gilt. Die Resonanztheorie kann in diesem Zusammenhang jene kritische Folie bieten, um die Kategorie von *mas'ūliyya* zu kalibrieren. Hierdurch lässt sich dieses Schlüsselkonzept islamisch-theologischer Deutung sowohl ergänzen als auch aktualisieren. In dieser Verortung lässt sich auch ein Beitrag identifizieren, der über den eigenen Diskurs hinaus rezipiert werden könnte.

Durch die Gabe der Sprache, die Gott dem Menschen in Form der „Namen der Dinge“ (K 2:31) vermittelt, erhält dieser mehrere besondere Fähigkeiten: die autonome, innere Kommunikation mit Gott, die Fähigkeit zur Selbstbetrachtung und die Möglichkeit, sein Leben aus der Gegenwärtigkeit heraus, die Vergangenheit und Zukunft verbindend, bewusst zu planen (Behr 2016, 36). Diese sprachlichen Fähigkeiten ermöglichen nicht nur den Austausch zwischen Individuen, sondern auch die Reflexion über sich selbst und die Beziehung zu Gott, was letztlich zu einem tieferen Verständnis der eigenen Existenz führt. Das Paradigma des ersten Scheiterns, gebündelt in der Geschichte von Adam und Eva, bildet den Auftakt zu einer Geschichte des Lernens. Lernen vollzieht sich sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene. So wird deutlich, dass das menschliche Versagen nicht das Ende, sondern der Beginn eines Lernprozesses darstellt, der zur Reifung und Erkenntnis beiträgt. Schon in früheren Jahrhunderten betrachteten muslimische Denker den Menschen als ein Wesen, das der Entwicklung bedarf und gleichzeitig zu ihr fähig ist (Behr 2016, 39).

Harun Behr beschreibt die menschliche Intuition als ein Spannungsfeld, in dem der Mensch sich auf der Erde gleichzeitig heimisch und fremd fühlt. Gemäß seiner Bestimmung wird der Mensch von Gott auf die Erde gesetzt, um in seinem

Sinne zu handeln (K 2:30, 7:10–30, 17:61–70, *ḥalifa*). Die koranische Vorstellung, dass die wahre Heimat des Menschen nicht in dieser vergänglichen Welt liegt, sondern in einer transzendenten Sphäre, die seiner irdischen Existenz sowohl vorausgeht als auch folgt, deutet das Sterben als eine Heimkehr an (Behr 2014b, 520). Dieses Verständnis impliziert jedoch meines Erachtens nicht, dass die irdische Existenz des Menschen ohne Sinn und Möglichkeit zur Selbstverwirklichung ist. Vielmehr lässt sich die Vorstellung der *Heimkehr* auf das Leben im Hier und Jetzt übertragen, indem die Reise des Menschen auf Erden als eine ständige Suche nach dem Göttlichen interpretiert wird.

In diesem Sinne ist das Leben kein Zustand der absoluten Entfremdung, sondern vielmehr ein Weg der Annäherung und Verwirklichung im Angesicht des Göttlichen. Die Handlungen, Erfahrungen und Bemühungen der Menschen sind somit bedeutsam und tragen dazu bei, ihre Beziehung zur anderen Heimat zu gestalten. Die irdische Existenz ist demnach nicht als ein Ort der reinen Entfremdung zu verstehen, sondern als eine wertvolle Phase der geistigen Entwicklung und der Suche nach Sinn und Verbindung mit dem, was jenseits dieser Welt liegt.

In dieser Einordnung lässt sich ein Beitrag identifizieren, der über den eigenen Diskurs hinaus Wirkung entfalten könnte. Die Notwendigkeit, Grenzen anzuerkennen, dient letztlich dem Wohl der Menschen selbst. Die zentrale Frage bleibt, welche Schlussfolgerungen und Handlungsanleitungen sich daraus ableiten lassen.

In den Worten von Rosa lässt sich hier die grundlegende Antwortbeziehung lokalisieren, die er als den Kern religiösen Denkens in den monotheistischen Religionen bezeichnet (Rosa 2022, 71). Diese Antwortbeziehung ist entscheidend für das Verständnis, wie Menschen in einer pluralistischen und oft herausfordernden Welt Sinn und Werte finden können, indem sie die komplexen Verflechtungen zwischen Glauben, Verantwortung und Gemeinschaft erkennen und leben.

Rosas Resonanztheorie entwirft das Bild einer wünschenswerten Zukunft, in der das Leitmotiv nicht länger in der instrumentellen Beherrschung und der uneingeschränkten Verfügbarkeit der Welt liegt. Stattdessen rückt er das Prinzip des Hörens und des darauf basierenden Antwortens in den Mittelpunkt, wie er selbst prägnant formuliert: „Eine bessere Welt ist möglich, und sie lässt sich daran erkennen, dass ihr zentraler Maßstab nicht mehr das Beherrschen und Verfügen ist, sondern das Hören und das Antworten“ (Rosa 2019, 762). Dieser Ansatz betont die Notwendigkeit einer responsiven Haltung gegenüber der Welt und den Mitmenschen als Grundlage für ein erfülltes Leben und eine gerechtere Gesellschaft, wobei implizit auch eine Verantwortung für das Wohl anderer mitschwingt.

Aus theologischer Sicht lässt sich jedoch hier eine Kritik an Rosas Diagnose der gegenwärtigen Zeit und seinem Entwurf eines „guten Lebens“ formulieren, insbesondere im Hinblick auf die unzureichende Thematisierung sozialer Ungleichheit. Während Rosa die Existenz von Ungleichheit anerkennt, integriert er keine

explizit ungleichheitstheoretische Perspektive in seine Resonanztheorie und argumentiert, dass das Kernproblem in der ungleichen Verteilung von Resonanzachsen liege. Dies erscheint gerade im Hinblick auf die in diesem Beitrag hervorgehobene zentrale Bedeutung der Verantwortung als ein Defizit. Im Kontext der zuvor erörterten individuellen Verantwortung, die den Menschen zur vorausschauenden und werteorientierten Selbstführung anhält, muss auch die soziale Verantwortung eine zentrale Rolle spielen. Dies impliziert die theologische Aufrichterung, sich kritisch mit der zunehmenden sozialen Ungleichheit auseinanderzusetzen und sich entschieden für die Verantwortung von Reichtum einzusetzen. Eine solche Ausweitung würde Rosas Resonanztheorie um eine wesentliche sozialethische Dimension erweitern. Sie würde die Frage nach der gerechten Verteilung von Möglichkeiten zur Resonanz in den umfassenderen Rahmen einer Verantwortungsethik stellen, die über das Individuelle hinausgeht und gesellschaftliche Strukturen in den Blick nimmt.

Bibliographie

- Adanali, Ahmet Hadi. 2008. „Was wir tun können, aber nicht tun sollen. Die Quellen der Verantwortung im islamischen Recht und islamischer Theologie.“ In *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, hg.v. Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Abdullah Takim und Bülent Ucar, 52 – 73. Regensburg: Verlag Friedrich Prustet.
- Anjum, Ovamir. 2007. „Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors.“ *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 27/3: 656 – 672.
- Ayoub, Samy. 2020. „Neither Desiring It, nor Transgressing Its Limits: Ethical Hierarchy in Islamic Law.“ In *Islamic Law and Ethics*, hg. V. David Vishanoff, 34 – 52. London, Washington: International Institute of Islamic Thought.
- Bauer, Thomas. 2020. *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*. München: C.H. Beck.
- Baranzke, Heike. 2008. „Vor Gott – für die Geschöpfe. Grundlinien einer christlichen Anthropologie und Ethik der Weltverantwortung.“ In *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, hg.v. Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Abdullah Takim und Bülent Ucar, 21 – 45. Regensburg: Verlag Friedrich Prustet.
- Beck, Valentin. 2016. *Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beheshti, M.R. Hosseini. 2014. „Moralisches Handeln als Antwort auf Gottes Aufruf“. In *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*, hg.v. Klaus von Stosch und Muna Tatari, 137 – 149. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Behr, Harry Harun. 2010. „Muslimische Identitäten und Islamischer Religionsunterricht.“ In *Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*, hg.v. Harun Behr, Christoph Bochinger, Mathias Rohe und Hansjörg Schmid, 57 – 103. Berlin: LIT Verlag.

- Behr, Harry Harun. 2014a. „Du und Ich. Zur anthropologischen Signatur des Korans.“ In *Zwischen Himmel und Erde. Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmungen von Heiligem Text und Geist*, hg.v. Harry Harun Behr und Fahimah Ulfat, 11–31. Münster: Waxmann.
- Behr, Harry Harun. 2014b. „Menschenbilder im Islam.“ In *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, hg.v. Mathias Rohe, Hawwa Engin, Mouhanad Khorchide, Ömer Özsoy und Hansjörg Schmid, 489–529. Freiburg: Herder.
- Behr, Harry Harun. 2016. „Sich in die Bindung nehmen lassen. Zur Autonomiefähigkeit des Subjekts im Licht des Korans.“ In *Zwischen Gewissen und Norm. Autonomie als Leitkategorie religiöse Bildung im Islam und im Christentum*, hg.v. Tarek Badawia und Hansjörg Schmid, 27–48. Münster: LIT Verlag.
- Behr, Harry Harun. 2017. „Der Dritte Modus. Zur Frage der Pragmatik zwischen Säkularität und Religion am Beispiel des Korans.“ In *Zwei Pluralismen. Positionen aus Sozialwissenschaft und Theologie zur religiöser Vielfalt und Säkularität*, hg.v. Peter L. Berger, Silke Steets und Wolfram Weiße, 63–80. Münster/New York: Waxmann.
- Behr, Harry Harun. 2020. „Radikale Freiheit. Den Islam anders denken.“ In *Muslimisch und liberal!*, hg.v. Lamya Kaddor, 55–69. München: Piper.
- Binay, Sara und Mouhanad Khorchide (Hg.). 2019. *Islamische Umwelttheologie. Ethik, Norm und Praxis*. Freiburg: Herder.
- Bobzin, Hartmut. 2022. *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen und erläutert von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München: C.H. Beck.
- Burrell, David. 2019. „Rationality of Faith for al-Ghazali.“ In *Rationalität in der Islamischen Theologie. Band I: Die klassische Periode*, hg. v. Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour und Mohammed Abdel Rahem, 445–463. Berlin: De Gruyter.
- Çağrıci, Mustafa. 2001. „Itidal.“ In *Islam Ansiklopedisi* 23: 456–457.
- Camus, Albert. 1997. *Fragen der Zeit*. Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert. 2013a. *Der Mythos des Sisyphos*. Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert. 2013b. *Der Mensch in der Revolte*. Hamburg: Rowohlt.
- Cook, Michael. 2001. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreier, Lena. 2023. *Der Islam als akademische Praxis. Von der biographischen Islamizität zum pluralen Islam*. Baden-Baden: Ergon.
- Düzungün, Şaban Ali. 2013. *Din Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ.
- Düzungün, Şaban Ali. 2018a. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto.
- Düzungün, Şaban Ali. 2018b. *Sosyal Teoloji. İnsanın Yeryüzü Serüveni*. Ankara: Otto.
- Düzungün, Şaban Ali. 2019. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto.
- Dziri, Amir. 2023. *Tradition und Diskurs. Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*. Berlin: De Gruyter.
- El-Rouayheb, Khaled. 2015. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press.
- El Maaroufi, Asmaa. 2021. *Ethik des Mitseins. Grundlinien einer islamisch-theologischen Tierethik*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Engelhardt, Felix. 2017. *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstdokumentation einer neuen Wissenschaftsdisziplin*. Wiesbaden: Springer VS.
- Esfahani, Mahdi. 2022. „Homo ethicus oder der Mensch in seiner moralischen Verantwortung.“ *The Turn. Zeitschrift für islamische Philosophie, Theologie und Mystik*, 4: 83–105.

- Fakhry, Majid. 1994. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill.
- Faruque, Muhammad U. 2021. *Sculpting the Self. Islam, Selfhood, and Human Flourishing*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Fromherz, Allen. 2012. *Ibn Khaldun. Life and times*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Goodman, Lenn E. 2003. *Islamic Humanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Göcke, Benedikt Paul. 2018. *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1: Historische und systematische Perspektiven*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Güneş, Özden. 2016. *Prosozialität im Islam. Ihre Lehren und Dimensionen im Koran und Hadith*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- al-Ǧurğāni, ʿAlī ibn Muhammad. 1984. *Kitāb al-tārīfāt*. Herausgegeben von Ibrahim Abyari. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
- Griffel, Frank. 2021. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Glauben und Wissen – Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2022. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp.
- Hajatpour, Reza. 2014. „Mensch und Gott. Von islamisch-philosophischen Menschenbildern.“ In *Zwischen Himmel und Erde. Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmungen von Heiligem Text und Geist*, hg.v. Harry Harun Behr und Fahimah Ulfat, 77 – 91. Münster: Waxmann.
- Haji, Ishtiyaque. 2019. *The Obligation Dilemma*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayden, Patrick. 2016. *Camus and the Challenge of Political Thought. Between Despair and Hope*. New York: Palgrave Pivot.
- Höffe, Otfried. 2014. *Aristoteles*. München: C.H. Beck.
- Ibn Khaldun. 2011. *Die Muqaddima. Betrachtungen zur Weltgeschichte*. Aus dem Arabischen übertragen und mit einer Einführung von Alma Giese. Unter Mitwirkung von Wolfhart Heinrichs. München: C.H. Beck.
- Izutsu, Toshihiko. 2002. *God and Man in the Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Jaya Malaysia: Islamic Book Trust.
- Jaeggi, Rahel. 2006. *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, Hans. 1983. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kam, Hureyre. 2023. „Über die Möglichkeit der Entwicklung einer philosophisch begründeten Verantwortungsethik im Islam.“ In *Grenzgänge wissenschaftlicher Reflexivität in Judentum, Christentum und Islam*, hg.v. Tugrul Kurt, Felix Machka, Johannes Müller, und Christoph Rogers. 319 – 341. Darmstadt: WBG Academic.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Karimi, A. Milad. 2021. *Licht über Licht. Dekonstruktion des religiösen Denkens im Islam*. Freiburg, München: Karl Alber Verlag.
- Kermani, Navid. 2009. *Sprache als Wunder: der Koran als Grundtext der arabischen Kultur*. Zürich: Vontobel Stiftung Schriftenreihe.
- Kowanda-Yassin, Ursula Fatima. 2022. „Vom Himmel berührt – Die Sehnsucht des Menschen nach der Welt.“ *Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie*, Band 4. Welt –Umwelt –Mitwelt: 118 – 143.

- Kurnaz, Serdar. 2021. „Umma versus ‘urf. Die Uneinheitlichkeit der Rechtsbräuche und die Sorge um die islamische Einheit.“ In *Identitäten und Kulturen. Kontexte im Konflikt*, hg. v. Felix Körner, Serdar Kurnaz und Ömer Özsoy, 75–103. Freiburg: Herder.
- Lane, Edward William. 1893. *Arabic-English Lexicon*. Beirut: Islamic Texts Society.
- Langenfeld, Aaron. 2022. „Was kann ich glauben? Überlegungen zum Glauben in säkularer Kultur.“ *Impulse* 132/3: 4–7.
- Leaman, Oliver. 2006. *The Qur'an. An Encyclopedia*. London, New York: Routledge.
- Leaman, Oliver. 2016. *The Qur'an. A Philosophical Guide*. London, Oxford: Bloomsbury.
- Lewisohn, Leonard. 2012. „Tawakkul.“ In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, hg. v. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel und W.P. Heinrichs. Leiden: Brill.
- Louhichi, Soumaya. 2022. „On the History of Concepts. The Evolution of the Concept „ḥilāfa“ in Modern Times“. *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 6: 65–99.
- Marx, Karl. 2005. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- al-Māturīdī, ’Abū Mansūr Muḥammad. 2005. *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, hg. v. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mızan.
- Mert, Muhit. 2013. „Gottvertrauen.“ In *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam. Band 1 Abendmahl- Kult*, hg. v. Richard Heinzmann. 297. Freiburg: Herder.
- Mohamad, Ahmad. 2023. *Der Dualismus von Recht und Pflicht im Islam*. Berlin: Peter Lang.
- Moosa, Ebrahim. 2021. „A Theological Gaze at the Human Condition. Considering Divine Action and Human Responsibility.“ In *Divine Action. Challenges for Muslim and Christian Theology*, hg. v. John Sanders und Klaus von Stosch. 189–209. Leiden: Brill.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1993. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press.
- Özsoy, Ömer. 2015. „Islamische Theologie als Wissenschaft. Funktionen, Methoden, Argumentationen.“ In *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam*, hg. v. Mohammad Gharaibeh, Esnaf Begic, Hansjörg Schmid und Christian Ströbele, 56–68. Regensburg: Verlag Friedrich Prustet
- Peters, Mathijs und Bareez Majid. 2022. *Exploring Hartmut Rosa's Concept of Resonance*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Rahman, Fazlur. 1987. „My Belief in Action.“ In *The Courage of Conviction*, hg. v. Phillip L. Berman, 153–159. New York: Ballantine Books.
- Rahman, Fazlur. 2009. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reinhart, Kevin A. 2017. „What we know about Ma'rūf.“ *Journal of Islamic Ethics* 1: 51–82.
- Reinert, Benedikt. 1968. *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin: De Gruyter.
- Renz, Andreas und Abdullah Takim. 2008. „Christen und Muslime in der gemeinsamen Verantwortung für das Leben.“ In *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, hg. v. Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Abdullah Takim und Bülent Ucar. 255–275. Regensburg: Verlag Friedrich Prustet.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2012. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2013. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2020. *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag.

- Rosa, Hartmut. 2022. *Demokratie braucht Religion*. München: Kösler-Verlag.
- Schneider-Stengel, Detlef. 2022. „Rettung vor dem Absolutismus der Wirklichkeit? Von der Vulnerabilität des Menschen und der Schöpfung.“ *Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie*, Band 4. Welt –Umwelt –Mitwelt: 31 – 71.
- Schulz, Peter. 2017. „Resonanz als normativer Maßstab. Zur Einleitung.“ In *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hg. v. Christian Helge Peters und Peter Schulz, 125 – 129. Bielefeld: transcript Verlag.
- Schulze, Reinhard. 2022. „Islamische Theologie im Wissenschaftssystem moderner Universitäten.“ In *Bildungskulturen im Islam*, hg. v. Abbas Poya, Farid Suleiman und Benjamin Weineck. 73 – 102. Berlin: De Gruyter.
- Sievers, Mira. 2015. „Der Mensch als Statthalter auf Erden? Aspekte einer Ḥalīfa Theologie.“ In *CIBEDO* 4: 136 – 145.
- Sievers, Mira. 2022. „Koranische Impulse für eine islamische Umweltethik.“ *Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie*, Band 4. Welt –Umwelt –Mitwelt: 13 – 31.
- Suleiman, Farid. 2022. „Ist Islamische Theologie eine Wissenschaft?“ In *Bildungskulturen im Islam*, hg. v. Abbas Poya, Farid Suleiman und Benjamin Weineck. 43 – 72. Berlin: De Gruyter
- at-Ṭabarī, Abū Ḵaḍir Muḥammad ibn Ḥarīr. 2001. *Ǧāmi’u l-bayāni ‘an ta’wili āyi l-Qur’ān*, herausgegeben von ‘Abd ’Allāh ibn ’Abd al-Muhsin at-Turkī. Kairo: Ḥiğr.
- al-Tahānawī, Muḥammad ibn ’Alī. 1996. *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn wa’l-’ulūm al-islāmiyya*. Herausgegeben von ’Alī Dahruj. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn.
- Takim, Abdullah. 2008. „Stellvertreter oder Ebenbild Gottes? Der Mensch in Christentum und Islam.“ In *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, hg. v. Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Abdullah Takim und Bülent Ucar. 46 – 52. Regensburg: Verlag Friedrich Prustet.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Topkara, Ufuk. 2025. „On Responsibility: Islamic Ethical Thought Engages with Jewish Ethical Thought.“ *Religions* 16 (3): 27.
- Topkara, Ufuk. 2018. *Umrisse einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters*. Wiesbaden: J.B. Metzler.
- Weber, Max. 2010. *Politik als Beruf*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Wolf, Ursula. 2019. „Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (II).“ In *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, hg. v. Otfried Höffe. 65 – 85. Berlin: De Gruyter.
- az-Zamahşarī, Mahmūd ibn ’Umar. 2016. *al-Kaṣṣāf*, herausgegeben von Murat Sülün. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Zheng, Robin. 2018. „What is My Role in Changing the System? A New Model of Responsibility for Structural Injustice.“ *Ethical Theory and Moral Practice* 21/4: 869 – 885.

