

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

herausgegeben von

Ömer Özsoy

im Auftrag des Zentrums für Islamische Studien Frankfurt/Gießen

Koordination

Udo Simon

Redaktionsteam

Jameleddine Ben Abdeljelil

Mahmoud Bassiouni

Serdar Güneş

Isabel Lang

Ertuğrul Şahin

Constantin Wagner

Betreuung dieser Ausgabe

Mahmoud Bassiouni

Isabel Lang

Constantin Wagner

Wissenschaftlicher Beirat

Taha Abd al-Rahman, Rabat

Katajun Amirpour, Hamburg

Ednan Aslan, Wien

Thomas Bauer, Münster

Harry Harun Behr, Erlangen

Gerhard Endreß, Bochum

Farid Esack, Johannesburg

Joseph van Ess, Tübingen

Andreas Görke, Edinburgh

Hassan Hanafi, Kairo

Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara

Mehmet Hayri Kırbasoğlu, Ankara

Felix Körner, Rom

Rüdiger Lohlker, Wien

Angelika Neuwirth, Berlin

Johanna Pink, Freiburg

Stephan Reichmuth, Bochum

Andrew Rippin, Victoria

Ulrich Rudolph, Zürich

Thomas Schmidt, Frankfurt

Nicolai Sinai, Oxford

Abdolkarim Soroush, Berlin

Burhanettin Tatar, Samsun

Erdal Toprakyan, Tübingen

Rotraud Wielandt, Bamberg

Ulrich Winkler, Salzburg

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

1 | 2014

Kontexte, Methoden, Inhalte



EBVERLAG

Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek
verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen bedürfen der
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Redaktionsanschrift/
Editorial Address: Institut für Studien der Kultur und
Religion des Islam
Goethe-Universität Frankfurt
Senckenberganlage 31
60325 Frankfurt am Main
Fax: 069/798-32753
E-Mail: simon@em.uni-frankfurt.de

Assistenz: Maria Cristina Visentin

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin, 2014

ISBN: 978-3-86893-168-6

E-Mail: post@ebverlag.de

Internet: www.ebverlag.de

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

Inhalt / Contents

Statt eines Vorworts / In Lieu of a Preface

Islamische Theologie in Deutschland: Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen	7
---	---

Artikel / Articles

Ömer Özsoy

Das Unbehagen der Koranexegese: Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen	29
---	----

Mojtahed Shabestari

Islamische Theologie im Kontext	69
---------------------------------------	----

Michael Mumisa

Qur'ānic Hermeneutics and the British Context	82
---	----

In Übersetzung / In Translation

Taha Abd al-Rahman

Wie erneuern wir unsere Sicht auf das Verhältnis von Wissenschaft und Religion?	103
--	-----

Debatte / Debate

Harry Harun Behr

Islamisch, theologisch, wissenschaftlich	113
--	-----

Erdal Toprakyaran

Vom Nutzen und Nachteil der Historie für die Islamische Theologie in Deutschland: Für eine historische Theologie des Islam	122
--	-----

Rezensionen / Book Reviews

Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011 von <i>Rüdiger Lohlker</i>	135
--	-----

Mouhanad Khorchide und Marco Schöller (Hg.): Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie, Münster 2012 von <i>Michael Marx</i>	141
---	-----

Yusuf Üretmek: Die Säulen des Arabischen. Lehrbuch des klassischen Hocharabisch, Berlin 2007 von <i>Ismail Mohr</i>	146
---	-----

Statt eines Vorworts / In Lieu of a Preface

Islamische Theologie in Deutschland

Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen

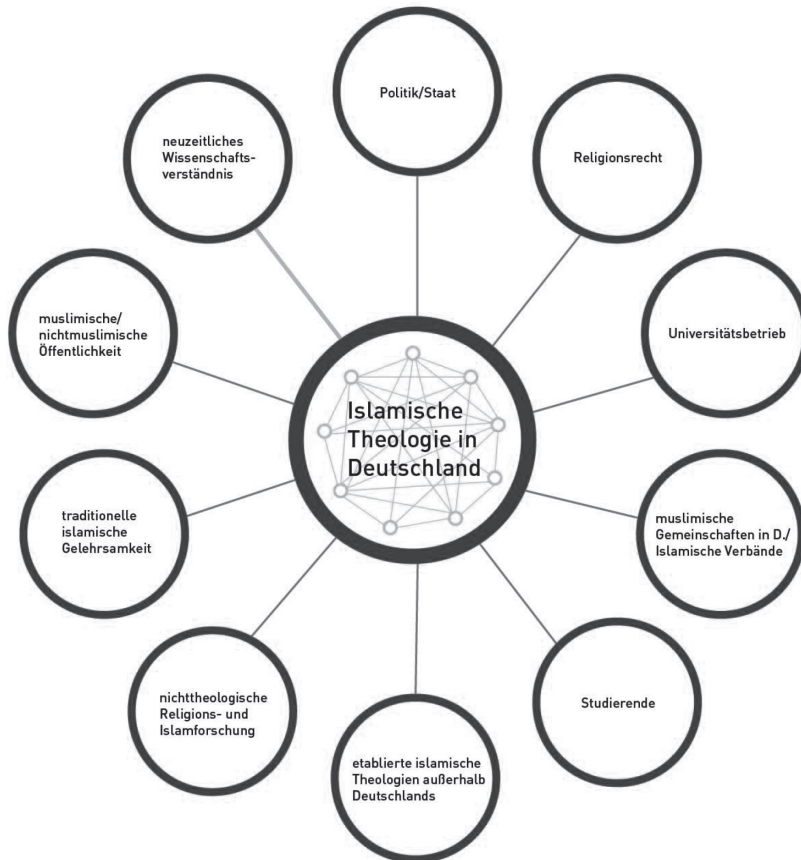
Der vorliegende Beitrag von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Instituts für Studien der Kultur und Religion des Islam ist das Ergebnis mehrjähriger, seit der Gründung der Stiftungsprofessur für Islamische Religion im Jahre 2002 andauernder und seit der Einrichtung des Instituts im Jahre 2009 intensiver Reflexionsprozesse über das Spannungsfeld, in dem die Islamische Theologie in Deutschland steht, und über unsere eigene Verortung darin. Das Papier reflektiert unsere bisherigen Erfahrungen mit dem Aufbau der islamisch-theologischen Studien¹ im deutschen universitären Bereich und geht auf einen intensiven Erfahrungsaustausch unter den MitarbeiterInnen des Instituts zurück. Vor allem die seit 2012 etablierten Post-Doc-Gruppen an unserem Institut, die sich mit Wissens- und Methodenkonzepten in den Islamisch-theologischen Studien und deren Transferpotential befassen, stehen vor der programmatischen Aufgabe, mit ihren Forschungsarbeiten die Konstituierungsprozesse der islamischen Tradition sowie der in dieser angelegten Anschlussdiskurse zu rekonstruieren und zu reflektieren (theologische Nachwuchsgruppe) und anschließend im Kontext eines pluralistischen Wissenschaftsver-

¹ Im Folgenden soll zwischen der Wissenschaft der Islamischen Theologie und den universitären Einrichtungen innerhalb derer diese u. a. betrieben wird unterschieden werden. Letztere gehen auf die Empfehlungen des Wissenschaftsrats zur Etablierung von Islamischen Studien zurück und tragen unterschiedliche Namen. Diese universitären Einrichtungen werden hier unter dem Sammelbegriff "Islamisch-theologische Studien" zusammengefasst.

ständnisses und in Interaktion mit anderen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen zu aktualisieren (interdisziplinäre Nachwuchsgruppe). Dieser Beitrag fasst den gegenwärtigen Stand unserer Reflexion dieses Prozesses zusammen und macht die hieraus entstandenen Haltungen zu Fragen von Wissenschaftlichkeit und Positionalität der Islamischen Theologie transparent und einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich.

Die islamisch-theologischen Studien an deutschen Universitäten bewegen sich in einem Spannungsfeld, in dem verschiedene Faktoren wirksam werden. Rollenerwartungen seitens verschiedener gesellschaftlicher Akteure – der muslimischen Gemeinschaften, der Politik, des Staates, der Studierenden und nicht zuletzt der nichtmuslimischen Öffentlichkeit – treffen hier auf strukturelle Voraussetzungen und Rahmenbedingungen, etwa universitätspolitischer oder religionsrechtlicher Natur, sowie auf wissenschaftstheoretische und wissenschaftshistorische Debatten um die Wissenschaftlichkeit und die Existenzberechtigung von Universitätstheologien im Allgemeinen. Darüber hinaus hat sich eine moderne, an der Universität verankerte wissenschaftliche Islamische Theologie mit den in der islamischen traditionellen Gelehrsamkeit und islamischen Theologien außerhalb Deutschlands verankerten Vorstellungen und Ansätzen von Wissen und Wissenschaft auseinanderzusetzen, die auf ihre Kompatibilität, Anwendungsmöglichkeiten und ihr konstruktives Beitragspotential im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Ansätze und Debatten zu überprüfen sind. Das keineswegs immer konfliktfreie Zusammenwirken dieser Faktoren bedingt eine Dynamik, die eine kritische Verhältnisbestimmung der Islamischen Theologie zu ihren vielfältigen Kontexten erforderlich macht.

Faktoren im Spannungsfeld Islamische Theologie



Faktor: Theologie als Wissenschaft

Die Etablierung der Islamischen Theologie in Deutschland findet in einem akademischen Kontext statt, in welchem weder die Wissenschaftlichkeit der Theologie noch deren institutionelle Verankerung

an Universitäten als eine Selbstverständlichkeit anzusehen sind. Auch das Selbstverständnis anderer, nicht-islamischer Theologien als Wissenschaft war und ist keineswegs unumstritten. Gerade auch in Deutschland haben die wissenschaftstheoretischen Entwicklungen in der Neuzeit zu einer Auseinanderentwicklung von Natur- und Geisteswissenschaften geführt, die seit dem 19. Jahrhundert in eine Auseinandersetzung zwischen epistemologischen Monisten und Pluralisten über das Verständnis von Wissen und Wissenschaft gemündet ist.

Ohne diese Auseinandersetzungen und ihre Bedeutung besonders für die epistemologische Verortung und die fortwährende theoretisch-methodologische Reflexion der von den islamisch-theologischen Studien geleisteten Forschung aus dem Blick zu verlieren, wird hier die Auffassung vertreten, dass die theologisch-wissenschaftliche Beschäftigung mit der Religion einen legitimen Platz an der Universität hat. Der Erkenntnisprozess an einer Universität gestaltet sich als eine permanente ergebnisoffene Suchbewegung, die Modelle zur Erklärung und Deutung der Welt und der Wirklichkeit entwickelt. In permanenter kritischer Auseinandersetzung mit verschiedenen Wissenschaftstraditionen, unter Offenlegung der eigenen Prämissen und unter Rückgriff auf das islamische geistesgeschichtliche Erbe, müssen auch die islamisch-theologischen Studien eigenständige, an wissenschaftlichen Standards ausgerichtete leistungsfähige Modelle entwickeln, die der wissenschaftlichen Wahrheitssuche an einer Universität dienen. Damit wirken sie in die Universität und die Gesellschaft hinein.

Die Islamische Theologie in Deutschland ist aber auch Akteurin der globalen islamischen theologischen Diskurslandschaft, die, wie andere Theologien in der islamischen Welt auch, eigene charakteristische Ausprägungen entwickelt und aus diesen heraus in einen produktiven Austauschprozess mit globalen islamischen theologischen Diskursen tritt, sich in diesen positioniert und sie mitgestaltet.

Mit dem Aufbau der islamisch-theologischen Studien in Deutschland wird ein neuer Prozess in Gang gesetzt, der gerade mit Blick auf seine bereits geschilderte Plurikontextualität diese Disziplin vor Her-

ausforderungen stellt, denen sich die islamische Gelehrsamkeit bisher in dieser Form nicht stellen müssen. Dies betrifft zuallererst eine wissenschaftliche Legitimation nach außen hin: Im Zuge von Modernisierungs- und Transformationsprozessen vor allem des 20. Jahrhunderts kam es auch in der islamischen Welt zu Konfrontationen der Theologie mit neuzeitlichen Wissenschaftsverständnissen und stellenweise zu Übernahmen bestimmter wissenschaftlicher Trends, etwa des Positivismus oder des Historismus. Breite und systematische selbstreflexive Auseinandersetzungen über die Verfasstheit von Universitätstheologien im Lichte der modernen Wissenschaftskonzepte und vor dem Hintergrund der Interaktion mit anderen Disziplinen blieben aber weitgehend aus. Eine gegenwärtige Islamische Theologie in Deutschland muss sich sowohl mit modernen Wissenschaften als auch mit traditionellen Methoden und Vorgehensweisen auseinandersetzen und nicht zuletzt eine Neubegründung der islamischen Wissensordnung in universitärer Umgebung reflektieren.

Eine reflexive theologische Auseinandersetzung mit religiösen Diskursen und Traditionen, wie wir sie in Frankfurt anstreben, kann sich nicht damit begnügen, bestehende Wissensbestände, Konzepte und Lehren lediglich bewahrend zu verwalten. Vielmehr ist darunter die Rekonstruktion von historischen Konstituierungsprozessen, von religiösen Traditionen und ihre Reflexion und Aktualisierung im Lichte gegenwärtiger kontextueller Bedingungen zu verstehen.

Der Koran fordert die Gläubigen zur Wahrheitssuche und zu einer ständigen Ergündung der Gesetzmäßigkeiten und Mechanismen auf, nach denen sich das Geschehen in der Welt abspielt; kurzum: Die koranische Botschaft ist zugleich eine Aufforderung zu einem reflexiven Umgang mit der Welt. Der Anspruch des Islams auf die Deutung der Welt stützt sich auf ein erkenntnistheoretisches Modell, das von Sinneswahrnehmungen, der Vernunft und der Offenbarung als Grundlagen der menschlichen Erkenntnis ausgeht. Die koranische Aufforderung zur Wahrheitssuche ist dabei keinesfalls zu verwechseln mit Versuchen, wissenschaftliche Erkenntnisse der Neuzeit in die Offenbarungsschrift hineinzuprojizieren: Der Koran liefert keine

wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Welt, er wirkt richtungsweisend bei der Suche nach ihnen. Eine Islamische Theologie, die von diesem Offenbarungsverständnis ausgeht, verpflichtet ihre Akteure, nicht nur die Welt und die Wirklichkeit, sondern auch den eigenen Standpunkt darin immer wieder neu zu reflektieren und gegebenenfalls neu zu bestimmen. Mit dem stetigen Wandel in den historischen und sozialen Bedingungen und der zunehmenden Vielschichtigkeit und Komplexität der Weltverhältnisse vervielfältigen sich auch die Deutungsmöglichkeiten und Herangehensweisen an die Welt. Ebenso verändern sich die Erkenntnisziele wie auch die wissenschaftlichen Methoden, mit denen die Erkenntnissuche und die Bestimmung der eigenen Positionalität betrieben werden. Dies hat bedeutende Folgen für die innere Ausgestaltung der Islamischen Theologie wie auch für die wechselseitigen Beziehungen ihrer Subdisziplinen. Der Kanon der Fächer, welche die Islamische Theologie ausmachen bzw. aus denen sie schöpft und an welche sie anknüpft, muss entsprechend ergänzt werden, will sie bei der Erkenntnissuche in der heutigen Welt Orientierung geben. Eine Reihe von modernen Disziplinen aus den Bereichen der Geschichtswissenschaften, Sprachwissenschaften und Kulturwissenschaften kommt zu dem klassischen Kanon der islamischen Wissenschaften hinzu; letzterer tritt mit diesen Disziplinen in eine dialektische Beziehung und wird mit ihnen gemeinsam in eine islamische Wissensordnung eingebunden. Die Islamische Theologie als wissenschaftliche Disziplin darf entsprechend nicht entlang eines essentialistischen Verständnisses definiert werden, sondern muss in ihrem Selbstbild stets den eigenen relationalen Charakter vis-à-vis sowohl der eigenen internen Vielfalt als auch der multiplen und variablen Kontexte mit bedenken. Dies müssen die Islamisch-theologischen Studien in besonderer Weise berücksichtigen.

Faktor: Bekenntnisbindung

Die Bekenntnisbindung der Theologie wird häufig als ein Unterscheidungsmerkmal zwischen theologischer und nichttheologischer Forschung definiert. Auch in den jüngsten Debatten über die Ausrichtung von islamisch-theologischen Lehrstühlen in Deutschland spielte die Frage der Bekenntnisbindung eine zentrale Rolle. Die Brisanz und die Bedeutung ausgerechnet dieser Thematik ist den komplexen und nicht widerspruchsfreien Wechselbeziehungen zwischen dem Religionsrecht, dem Prinzip der staatlichen Neutralität in weltanschaulichen und religiösen Fragen, dem Prinzip der Freiheit von Forschung und Lehre an der Universität und nicht zuletzt dem Recht auf Selbstbestimmung und persönliche Autonomie von Wissenschaftlern geschuldet. Gerade im islamischen Bereich weist dieses Thema jedoch eine besondere Vielschichtigkeit auf, die sich grundsätzlich vom Verständnis und den Konzeptionen im Kontext der christlichen Theologien unterscheidet. Prinzipiell lässt sich aus der islamischen Tradition heraus das Bekenntnis zum Islam als auf drei Grundsätzen beruhend begründen: Der Glaube an die Einheit Gottes (*tawhīd*), die Prophetie/Offenbarung (*nubuwwa*) und das Jenseits (*ma'ād*). Diese Bestandteile bilden den Glaubensgrundkonsens unter allen islamischen Glaubensschulen, trotz ihrer Heterogenität und unterschiedlichen konzeptuellen Entwicklungen. Sie unterscheiden sich bei den Festlegungen anderer Konzepte als Glaubensprinzipien, so etwa Schicksal und Prädestination (*ahl as-sunna*), Gerechtigkeit (*mu'tazila*) oder Imamat (*šī'a*) etc. Diese Konsensfeststellung jedoch schafft auch einen Raum für die diskursive Auseinandersetzung über Subthemen, Details und Inhalte der genannten Glaubensprinzipien und deren dogmatischen Auffassungen. Über den Glaubensgrundkonsens hinaus verweist die Islamische Theologie auf eine reiche und heterogene diskursive Tradition, die als Grundlage und Beleg sowohl für eine endogene innerislamische Dynamik, als auch für interkonfessionelle Austauschprozesse betrachtet werden kann.

Die Problematik der Bekenntnis*bindung* von Theologien an deutschen Universitäten aber geht weit über einen solchen kleinsten gemeinsamen Nenner innerhalb der Glaubensgemeinschaft hinaus. Sie entstammt den historischen Institutionalierungsprozessen christlicher wissenschaftlicher Theologien im säkularen Staat. Sowohl im evangelischen als auch im katholischen Christentum stellte sich die Frage der Bekenntnisbindung der Theologie als eine Schlüsselfrage für die Kirchen dar, allerdings auch hier in unterschiedlichen Formen und unter Berufung auf verschiedene Autoritätsinstanzen. Der Islam aber hat weder solche Prozesse der Bekenntnisbindung durchlaufen müssen, noch gibt es in ihm eine zentrale ekklesiastische Autorität oder ein Lehramt, die sich für vergleichbare "Bindungen" anbieten würden und etwas Analoges zu orthodoxen Doktrinen mit Gültigkeit im gesamten Spektrum des Islams durchsetzen könnten. Die höchste religiöse Autorität im Islam geht nicht von Personen oder institutionalisierten Autoritäten, sondern vom Koran und der Sunna als den zentralen normativen Quellen aus. Die Islamische Theologie lehnt sich daher an die pluralistische Wissenschaftskultur der muslimischen Gelehrsamkeit an, die keine institutionalisierte autoritative religiöse Instanz kennt. Eine Bekenntnisbindung, die analog zu den von christlichen Theologien etablierten Formen der Bindung an institutionalisierte Instanzen verlaufen würde, würde nicht nur in eine Assimilierung von Strukturen münden, die dem Wesen des Islams fremd sind. Sie würde durch die Schaffung von autoritären Bindungen auch das in ihrem Selbstverständnis angelegte Potential der islamischen Theologie zur Stärkung der individuellen und wissenschaftlichen Freiheit stark beschneiden und langfristig aushebeln.

Auch im Lichte der koranischen Aufforderung zu einer weltlichen Deutung und Erklärung von Welt und Wirklichkeit kennt der Islam keine Trennung in separate, miteinander konkurrierende wissenschaftliche und institutionelle (kirchliche) Erklärungsmodelle von Welt und Geschichte, welche die "Bindung" einer Sphäre (der Universität) an die andere (die Institution) zwecks Widerspruchslösung erforderlich machen würde. Ob und in welchem Ausmaß dieser

Anspruch auf Widerspruchsfreiheit zwischen religiöser und wissenschaftlicher Weltansicht im Islam im Laufe der Geschichte tatsächlich eingelöst wurde, ist eine berechnete Frage, die an dieser Stelle aber keine besondere Relevanz hat. Zumindest der Erfolg der arabisch-islamischen Wissenschaften der klassischen Periode des Islams lässt sich im Lichte der Abwesenheit von sich gegenseitig ausbremsenden Mechanismen zwischen religiöser Autorität und wissenschaftlicher Betätigung besser verstehen.

Theologie als Wissenschaft im bisher dargelegten Sinne kann nur dann erfolgreiche und leistungsfähige Modelle zur Wahrheitsfindung bilden, wenn sie in ihrer Forschungs- und Handlungsfreiheit nicht eingeschränkt wird. Mit jeder Form von Bekenntnisbindung aber sind Einschränkungen verbunden, die diesem Anspruch zuwiderlaufen. Insofern der Begriff *Orientierung* die Suchbewegung impliziert, ist es vorzuziehen, von Theologie als einer bekenntnisorientierten Wissenschaft zu sprechen, die den Gottesbezug zu ihrem Forschungsgegenstand erklärt hat.

Faktor: Nichttheologische Religions- und Islamforschung

Mit der Etablierung der Islamisch-theologischen Studien ist eine bedeutende Wende in der institutionalisierten wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam in Deutschland vollzogen worden, wurden hier schließlich Muslime vom Forschungsgegenstand, etwa der Islam- oder Religionswissenschaften, zu den tragenden Subjekten der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Islam. Abgesehen vom emanzipatorischen Potential eines solchen Schrittes ist er zwangsläufig auch mit der Formulierung und Entwicklung neuer Perspektiven verbunden, die mit einer Subjektwerdung einhergehen. Eine Grenzziehung zwischen der theologischen und der nichttheologischen Beschäftigung mit dem Islam bzw. eine Differenzierung zwischen diesen Perspektiven darf sich aber nicht entlang der Wissenschaft-

lichkeit oder dem Mangel daran vollziehen. Ebenso wenig kann eine für nichttheologische Religionsforschung gemeinhin angenommene Voraussetzungslosigkeit als a priori-Kriterium der Wissenschaftlichkeit gelten. Wie in anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen sind Ansprüche der absoluten Objektivität, Unvoreingenommenheit und Voraussetzungslosigkeit auch in der Religionsforschung unbegründbar und unhaltbar. Ein sich explizit als extern verstehender Ansatz in der Religionsforschung ist weder Garant der Wissenschaftlichkeit noch der Forschungsqualität. Vielmehr lassen sich die Transparenz und Offenlegung der eigenen Kriterien und bewussten Voraussetzungen wie auch die Nachvollziehbarkeit und Plausibilität der verwendeten Methoden als ausschlaggebende Kriterien der wissenschaftlichen Vertretbarkeit verstehen.

Unterschiede zwischen der theologischen und nichttheologischen Islamforschung liegen in erster Linie in der Relevanz des Forschungsgegenstandes und der erzielten Ergebnisse für die Konstituierung von muslimischer Subjektivität. Aus einem muslimischen Blickwinkel heraus, einer Innenperspektive also, ergeben sich Fragen an die islamischen Quellen, Traditionen und an die islamische Geschichte, die einen Rückbezug der gefundenen Antworten auf die persönliche Ebene und Lebensgestaltung implizieren können. Entsprechend anders gestaltet sich möglicherweise der Umgang mit den Ergebnissen des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses und ihre Bedeutung für die persönliche Lebensgestaltung der Muslime, sowie für ihre Positionierung in der Welt in einem innenperspektivischen Zugang, als dies in benachbarten Disziplinen der Islamforschung der Fall ist. Die universitäre Islamische Theologie selbst erhebt dabei keinen Anspruch auf eine normative Verbindlichkeit ihrer Ergebnisse; da aber ihre Untersuchungsgegenstände und -ergebnisse ein Potential zur Generierung von religiösen Wertevorstellungen enthalten, steht sie vor einer besonderen Herausforderung und vor allem in einer besonderen Verantwortung.

Unter anderem auch aus dieser Verantwortung heraus muss die Islamische Theologie entschieden jegliche Versuche der Fremdbe-

stimmung über die Festlegung und Ausgestaltung ihrer Inhalte ablehnen, die gelegentlich von Akteuren aus dem Spektrum der nichttheologischen Religions- und Islamforschung unternommen werden. Es ist unumstritten, dass es Forschungsfelder gibt, bei denen sich die Erkenntnisinteressen der theologischen und der nichttheologischen Islamforschung treffen bzw. überschneiden. Ein akademischer Wettstreit in diesen Bereichen soll sich gemäß den Spielregeln der Wissenschaftlichkeit vollziehen, und nicht unter Berufung auf das vermeintliche Anrecht der älteren und länger etablierten Disziplinen, die Grenzen des Sagbaren oder des Erforschbaren auch für die Islamische Theologie festlegen zu können. Der wissenschaftliche Erkenntnisprozess aller an der Islamforschung beteiligten Disziplinen gestaltet sich viel produktiver durch Kooperationen, gegenseitige Bereicherung und die Anerkennung des Beitragspotentials anderer Disziplinen.

Faktor: Universitätsbetrieb

Die islamisch-theologischen Studien sehen sich als ein zwar junger, aber legitimer und fester Bestandteil der deutschen Universitäts- und Wissenschaftslandschaft, in die sie mit eigenständig entwickelten kritischen Perspektiven und Impulsen hineinwirken kann und will. Die Universität als Raum für Debatten, die jenseits von Diskurshegemonien geführt werden können, ermöglicht die freie Entfaltung dieser Disziplin als einer unabhängigen Wissenschaft, die sich wissenschaftsimmanent und fernab von hierarchisch bedingten und fremdbestimmten Einflussnahmen entwickeln kann.

Mit ihrer multiperspektivischen und interdisziplinären Ausrichtung können die islamisch-theologischen Studien einen wertvollen konstruktiven Beitrag zur Weiterentwicklung der deutschen Universitätslandschaft leisten. Der dem Fach nach seinem Selbstverständnis immanente hohe Grad an selbstkritischer Reflexion kann Impulse für die reflektierte Auseinandersetzung mit eigenen Möglichkeiten und Grenzen auch in anderen Disziplinen geben. Die Berufs-, Ausbildungs-

und biographischen Profile der MitarbeiterInnen zeugen außerdem von einer reichen internationalen und interkulturellen Erfahrung. Die auf diese Weise akkumulierten interkulturellen Kompetenzen der Islamischen Theologie können sich als ein effektives Instrument bei der Überwindung ethnozentrischer und essentialistischer Sichtweisen und Strukturen erweisen, von denen auch der akademische Betrieb nicht verschont ist.

Dieses konstruktive Potential kann allerdings erst dann mobilisiert werden und zur vollen Entfaltung kommen, wenn sich die akademische Welt auch der Islamischen Theologie gegenüber aufgeschlossen zeigt und sie als ein legitimes und gleichwertiges Fachgebiet in der universitären Bildungslandschaft akzeptiert. Anpassungsprozesse sind auch in diesem Bereich eine Frage der Wechselseitigkeit und können nicht nur einseitig von der Islamischen Theologie erwartet werden.

Faktor: Muslimische Religionsgemeinschaften

Kontextualität als entscheidender Faktor hat auch bei den Formen von religiöser Vergemeinschaftung der Muslime in Deutschland eine zentrale Rolle gespielt. In neuen gesellschaftlichen Kontexten – und als solche kann man die durch Migrationen entstandene Situation der Muslime in Deutschland seit den 1950er Jahren betrachten – kommt es zu immer wieder neuen Aushandlungsprozessen zwischen staatlichen Autoritäten und religiösen Gemeinschaften. Auch aus der islamischen Geschichte sind solche Anpassungsleistungen hinreichend bekannt. Die gesellschaftlichen, politischen und religionsrechtlichen Rahmenbedingungen in Deutschland haben zu erheblichen Veränderungen in der religiösen Vergemeinschaftung der Muslime im Vergleich zu den Organisationsformen in Herkunftskontexten geführt, sodass man die neue Form von Gemeinschaftlichkeit (Moscheevereine und Dachverbände) zu Recht als historisch neue Phänomene und darüber hinaus als spezifisch deutsche Ausdrucksformen von muslimi-

mischer religiöser Vergemeinschaftung bezeichnen kann. Moscheegemeinden und islamische Organisationen haben einen Weg gefunden, ihre religiöse Tradition und Praxis zunächst in dem vom deutschen Vereinsrecht vorgegebenen Rahmen zu pflegen. Rechtliche Anerkennungen als handlungsrelevante Religionsgemeinschaften sind seit einigen Jahren in den einzelnen Bundesländern vollzogen oder auf dem Weg, gestalten sich aber aufgrund einer Vielzahl von Faktoren immer noch schwierig. Im Prinzip laufen diese Anerkennungsprozesse auf eine Konfessionalisierung des Islams nach Vorgaben des deutschen Staatskirchenrechtes hinaus, die in dieser spezifischen Form eine neue Erscheinung in der Geschichte des Islams ist. Darüber hinaus gilt es zu bedenken, dass die in Deutschland als Körperschaften des Öffentlichen Rechts anerkannten christlichen Kirchen aufgrund ihrer Organisationsstrukturen trotz dieser starken institutionellen Anbindung an den deutschen Staat nach wie vor über ihre globalen und transnationalen Vernetzungen und ein Wirkungsfeld verfügen, das ihnen einen Anschluss an das globale Christentum ermöglicht.

Im Falle der etablierten universitären Theologien haben Religionsgemeinschaften in Deutschland durch das verfassungsrechtlich verbürgte Recht auf Selbstbestimmung, das Gebot der staatlichen Neutralität in religiösen und weltanschaulichen Angelegenheiten und durch staatsverträglich auf Länderebene getroffene Zusatzvereinbarungen auch das Recht, auf die Ausgestaltung der Lehrinhalte und die Besetzung bzw. auf potentielle Absetzung der theologischen Lehrkräfte direkt einzuwirken. Die im Falle der Islamisch-theologischen Zentren zur Zeit bestehenden Regelungen für Beiräte an den Universitäten,² bei der ausgewählte Vertreter von Religionsgemein-

² In Hessen mit seinen zwei anerkannten islamischen Religionsgemeinschaften – dem DITIB-Landesverband Hessen und der Ahmadiyya Muslim Jamaat – besteht kein Bedarf nach einer provisorischen Beiratslösung für das Fach islamisch-theologische Studien. Die Religionsgemeinschaften üben hier vor allem in Bezug auf die Religionslehrausbildung ihr legitimes Mitspracherecht aus. Hinsichtlich der Islamischen Theologie als Wissenschaft werden Wege gegangen, welche die Religionsgemeinschaften und Muslime aus dem weiteren Umfeld an der Wissensproduktion teilhaben lassen. Dies soll über

schaften bzw. Einzelpersonen ihr Mitbestimmungsrecht in den Theologien ausüben sollten, gilt als eine Übergangslösung bis zur Anerkennung von Religionsgemeinschaften, und gestaltet sich mithin schwierig in der Praxis.

Die Islamische Theologie, als eine Disziplin, die den Islam als eine globale Religion in seiner gesamten Bandbreite und Heterogenität vertritt, fasst den Begriff der muslimischen Religionsgemeinschaft in einem viel breiteren Sinne auf, als dies die staatskirchenrechtlich und vereinsrechtlich vorgegebenen Formen von Institutionalisierungsmöglichkeiten in Deutschland definieren. Unter Anerkennung der Tatsache, dass der Islam eine ethnische und nationale Grenzen transzendierende Religion ist, die in verschiedenen kulturellen und kontextuellen Rahmungen artikuliert wird, bildet die globale Gemeinschaft der Muslime in all ihrer Pluralität und Vielfalt den Referenzrahmen für die religionsgemeinschaftliche Zugehörigkeit. Diese Haltung soll nicht nur in einem breiten thematischen Spektrum reflektiert werden, das in Forschung und Lehre verankert ist, sondern auch in der personalen Zusammensetzung des Lehrpersonals, die einen hohen Grad an kultureller und religiöser, vor allem innerislamischer Diversität aufweist. Die verpflichtende Anbindung und Orientierung der Arbeit an einer in ihrem Geltungs- und Wirkungsbereich auf ein deutsches Bundesland eingeschränkten islamischen Vereinigung, die zwangsläufig lediglich einen Ausschnitt sowohl der muslimischen Bevölkerung als auch der großen islamischen Pluralität vertritt, wäre eine nicht vertretbare Reduktion des Islamverständnisses auf eine lokale bzw. provinzielle Ebene. Eine solche Form von Anbindung würde es den FachvertreterInnen nicht nur schwermachen, anzustrebende Anschlüsse an den globalen Islam zu finden, sondern lässt sich auch, wie bereits geschildert, aus der islamischen Perspektive nicht rechtfertigen.

ein wissenschaftliches Beratungsgremium des Zentrums für Islamische Studien gewährleistet werden.

Dies bedeutet keinesfalls, dass sich die Islamische Theologie von Kooperationen und der Zusammenarbeit mit Gemeinden und Verbänden distanziert. Im Gegenteil: Die Bedeutung der Arbeit der muslimischen Gemeinden in Deutschland und ihre Leistungen in der Bewahrung des religiösen Lebens und der religiösen Praxis der Muslime in diesem Land verdienen außerordentliche Anerkennung, die ihnen leider nicht in gebührendem Maße zuteil wird. Die Islamische Theologie setzt sich ein für steten und produktiven Austausch und sachbezogene Kooperation mit Gemeinden und Verbänden und erhofft sich positive Synergien von diesen Kooperationen. Impulse aus den Gemeinden werden ernstgenommen und aufgegriffen, ebenso wie sich die Universitätstheologie für die Zukunft eine Rückkoppelung von Teilen ihrer Forschungsergebnisse und ihre Ausstrahlung in die Gemeinden hinein wünscht, beispielsweise durch den Aufbau eines universitären Angebots in praktischer islamischer Theologie oder außeruniversitärer Plattformen des akademischen Austausches. Die Islamische Theologie fungiert bereits als Mittler und Schnittstelle zwischen muslimischen Gemeinden und anderen Akteuren aus Gesellschaft und Wissenschaft und trägt auf diese Weise zur Förderung von gesellschaftlichen Dialogprozessen bei. Es gilt aber auch zu betonen, dass es gerade die wissenschaftliche Unabhängigkeit der universitären Islamischen Theologie ist, die es ihr erlaubt, diese Funktion wahr- und an Diskursen und Aushandlungsprozessen teilzunehmen.

Universität und Gemeinden ergänzen und überlagern sich oft, da Studierenden und Lehrende auch Mitglieder von Gemeinden sein können, sind aber funktional zu differenzieren. Diese Differenzierung und die damit einhergehenden unterschiedlichen Aufgaben als sich ergänzend und bereichernd anzuerkennen stellt eine Stärke der islamischen Tradition dar. Keineswegs sollten die Universitäten zum Ort der "Ersatzreligionsgemeinschaft" werden, die gegen den organisierten Islam ausgespielt wird. Die Anerkennung unterschiedlicher Funktionen hilft, den Islam auf unterschiedlichen Ebenen in Deutschland dauerhaft als Bestandteil einer deutschen Wirklichkeit zu verorten. Unter steter Wahrung von Kooperations- und Austauschperspektiven

besteht somit eine funktionale Differenzierung zwischen den Aufgabenbereichen einer an der Universität verankerten Wissenschaft und denjenigen einer Religionsgemeinschaft. Die Ausbildung von Imamen ist ein Beispiel für diese Differenzierung mit der Perspektive einer Kooperation: Im Rahmen der universitären Islamischen Theologie werden keine Imame ausgebildet, so dass die Berufsausbildung vom geistlichen Personal der Religionsgemeinschaften nur in deren eigener Zuständigkeit erfolgen kann, gerade mit Blick auf die jeweils speziellen Bedürfnisse der Gemeinschaften und ihre unterschiedlichen Spezifikationen für das Berufsprofil eines Imams. Die Islamisch-theologischen Studien können nur eine Beteiligung an dieser Ausbildung mit ihren Lehrangeboten in Aussicht stellen, wenn sie die Autonomie der Religionsgemeinschaften ernst nehmen will.

Faktor: Erwartungshaltungen der Öffentlichkeit

Ein Bewusstsein über die gegenwärtigen Kontexte der Etablierung der Islamisch-theologischen Studien und über die Rückwirkungen dieser Kontexte auf die einzelnen Disziplinen wie auch auf das gesamte Fach muss eine kritisch-reflexive Haltung auch zu diesen Kontexten und ihren Implikationen einschließen dürfen, die sich mit der emanzipatorischen Grundhaltung des Faches begründen lässt.

Als ein Fach, das sich mit einer global verbreiteten Religion in ihren verschiedenen Artikulationsformen, soziohistorischen Rahmungen und normativen Zusammenhängen beschäftigt, können die Islamisch-theologischen Studien wertvolle, neue und frische Einsichten und Impulse in verschiedenen Debatten beisteuern, die sich mit gesamtgesellschaftlichen Problemen und entsprechenden Lösungsansätzen beschäftigen. Ebenso sehen sie sich in der Verantwortung, in Forschung und Lehre eine an wissenschaftlichen Standards orientierte Beschäftigung mit dem Islam zu entwickeln, die den Studierenden und den Rezipienten ihrer Forschungsarbeiten Möglichkeiten eröffnet, sich auf eine mündige und autonome Weise mit ihrer

Religion auseinanderzusetzen, eigene Entscheidungen in Glaubensfragen zu treffen und eigene Präferenzen in einer wissenschaftlich nachvollziehbaren Art und Weise zu begründen. Gleichzeitig sind die Islamisch-theologischen Studien als ein Bestandteil der Universität auch der allgemeinen Aufgabe der Hochschulen verpflichtet, gesamtgesellschaftliches Bewusstsein zu stärken und gesellschaftliche Verantwortung bei den Studierenden zu fördern, die über eine rein wissenschaftsbezogene Berufsqualifikation oder eine ausschließlich auf Religion ausgerichtete Weltbetrachtung hinausgeht.

In ihrer Rolle als unabhängige WissenschaftlerInnen können die Fachvertreter des Weiteren Kommunikations- und Begegnungsräume für verschiedene am Islam interessierte gesellschaftlichen Akteure schaffen, als Schnittstellen zwischen muslimischen Religionsgemeinschaften, der muslimischen wie auch nicht-muslimischen Zivilgesellschaft und dem Wissenschaftsbetrieb dienen, und somit gesellschaftlich konstruktive Austauschprozesse befördern. Gleichzeitig ist die Etablierung der Islamischen Theologie als Wissenschaft wie auch ihre Fortentwicklung ein von der Öffentlichkeit nach wie vor aufmerksam verfolgter und vor allem medial stark aufbereiteter Prozess, im Zuge dessen auch Erwartungen von verschiedenen Akteuren formuliert werden, die mit dem Kompetenzbereich der Theologie teilweise schwer vereinbar sind.

Die Islamische Theologie soll ihre Positionen auch gegenüber transdisziplinären Problemen und Fragestellungen an Forschungsergebnissen und wissenschaftlichen Erkenntnisprozessen festmachen und sie nicht an den Anforderungen des gegenwärtigen Meinungsklimas ausrichten. Entsprechend ist auch vor einer Übertheologisierung der Lebensumstände und der sozialen Wirklichkeit zu warnen: Eine wissenschaftliche Theologie vermag Impulse zur Lösung gesellschaftlicher Probleme liefern und konstruktive Beiträge zu gesellschaftlichen Debatten leisten, sie kann aber weder soziale Schief lagen beheben noch Konsequenzen von politischen Fehlentscheidungen und Fehlentwicklungen, etwa in der Integrationspolitik, abfedern. Auch müssen bestimmte Themenkomplexe – wie z. B. die Diskussion

um Menschenrechte in der islamischen Welt oder gesellschaftliche Modernisierungsprozesse – in einem anderen Rahmen als dem wissenschaftstheologischen diskutiert werden, da sie komplexe gesellschaftliche Sachverhalte und langfristige historische Entwicklungen betreffen, auf die die Theologie alleine keine Antworten liefern kann. Es ist ausdrücklich abzulehnen, die Erkenntnisziele, Fragestellungen wie auch den Lehrbetrieb der Islamisch-theologischen Studien dem Druck der diskursiven Mechanismen der gegenwärtig populären, ideologisch und politisch informierten Islam- und Integrationsdebatten in Deutschland anzupassen und sie danach auszurichten. Die Aufgabe des Faches als eines Teils der Geisteswissenschaften ist es mitunter, begriffliche Konstruktionen und etablierte Erklärungsmodelle zur islamischen Religions- und Ideengeschichte – Konstruktionen wie beispielsweise “reformierter Islam”, “moderner Islam” oder auch, als Antipode dazu, “fundamentalistischer Islam” – in einem Beobachtungsprozess zweiter Ordnung kritischen Analyseverfahren zu unterziehen, ihre Entstehungs- und Entwicklungsumstände zu untersuchen, auf ihre Angemessenheit und Gültigkeit hin zu überprüfen und die blinden Flecken der bisherigen Beobachtungen aufzudecken. Es kann dementsprechend und es darf nicht die Aufgabe der Islamisch-theologischen Studien sein, diese Konzepte als Leitbilder ihrer eigenen Ansätze zu postulieren.

Faktor: Politik/Staat

Ähnliches gilt auch für Erwartungshaltungen der Akteure aus der politischen Sphäre, die nicht selten die Etablierung der islamischen Theologien an Universitäten in Deutschland in sicherheits- und integrationspolitischen Zusammenhängen thematisieren. Ohne sich über diese Erwägungen als mögliche Motivationsfaktoren hinter der Einrichtung islamischer Universitätstheologie Illusionen zu machen, muss betont werden, dass es auch andere Faktoren gab, die den politischen Willen zu diesem Schritt begründeten. Dies sind zum einen

wissenschaftspolitische Überlegungen über die Notwendigkeit einer islamischen Universitätstheologie in einer sich zunehmend religiös pluralisierenden Gesellschaft, in der die Muslime mittlerweile neben den beiden großen christlichen Konfessionen die nächstgrößte religiöse Gruppierung darstellen. Zum anderen ist dies die Perspektive einer gesetzlichen Gleichstellung von muslimischen Religionsgemeinschaften in Deutschland, vor allem im Hinblick auf die Einführung des islamischen Religionsunterrichts in den Schulen, der sich nicht nur als eine religionsrechtliche, sondern auch als eine demographisch begründete Notwendigkeit ergibt. Die Ausbildung von ReligionslehrerInnen soll im Wesentlichen an den neu eingerichteten und vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten islamisch-theologischen Zentren erfolgen. Eine religionspädagogische Ausbildung setzt dabei jedoch Studiengänge voraus, die theologisches Grundwissen und Schlüsselkompetenzen vermitteln können, so dass die Aufgabe der Islamisch-theologischen Studien nicht auf die Lehrerbildung reduziert werden kann. Im Mittelpunkt der Lehre sollte daher nach wie vor die Ausbildung von akademischem Nachwuchs und wissenschaftlichen TheologInnen stehen und nicht die Religionspädagogik, welche selbstständig ist und die Angebote der theologischen Studiengänge in Anspruch nimmt.

Nun ist mit wachsender Besorgnis festzustellen, dass das politische Handeln an weiteren Maßnahmen und Strategien zu wünschen übrig lässt, die sich als eine konsequente Fortführung des mit der Etablierung der Islamisch-theologischen Studien angefangenen Prozesses einer geförderten und politisch unterstützen gesellschaftlichen Emanzipation der Muslime verstehen ließen. Hierzu gehört zuallererst die Entwicklung von Perspektiven auf eine erfolgreiche Arbeitsmarkteingliederung der StudienabsolventInnen. Ohne aus den Augen zu verlieren, dass es sich hierbei um eine allgemeine Problematik handelt, die Universitätsabgänger unabhängig von der Fachrichtung betrifft, gibt es eine Reihe von systemisch bedingten Faktoren, welche die Studierenden der Islamischen Theologie in einer spezifischen Art und Weise betreffen. Diese sind zu einem überwiegenden Teil weiblich

und ein Großteil von ihnen legt großen Wert auf die Einhaltung von islamischen Bekleidungs Vorschriften nach ihrem individuellen Selbstverständnis, einschließlich des Kopftuchs, das sie als einen essentiellen und nicht verhandelbaren Bestandteil ihrer persönlichen Identität betrachten. Die vor allem in Bundesland Hessen sehr restriktiv ausgelegte Rechtsprechung über das Tragen des Kopftuchs nicht nur in den Schulen, sondern in diversen Einrichtungen des öffentlichen Dienstes, macht es für diese Studienabsolventinnen von Anfang an unmöglich, einer freien und selbstbestimmten Berufswahl nachzugehen.

Die Probleme erstrecken sich aber auch auf andere Ebenen. Schlechte berufliche Aussichten für die AbsolventInnen sind auch dem Mangel an ausgebauten Kommunikations- und Kooperationsstrukturen zwischen muslimischen Religionsgemeinschaften bzw. Verbänden einerseits und den kommunalen, Landes- und staatlichen Strukturen andererseits zu verdanken, die zielgerichtet auf den Ausbau von Berufsperspektiven für universitär ausgebildeten Absolventen orientiert wären. Dieser Ausbau ist, auch das gilt es zu betonen, weder ein Selbstzweck, noch soll er als eine Arbeitsbeschaffungsmaßnahme für die AbsolventInnen erfolgen. Vielmehr orientiert sich die Forderung an dem tatsächlichen Bedarf in der muslimischen Bevölkerung Deutschlands nach theologisch ausgebildeten und kompetenten AnsprechpartnerInnen auch außerhalb der Gemeindearbeit *stricto sensu*, in Feldern also wie Seelsorge, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung oder soziale Beratung, in denen auch den Muslimen eine Vermittlung zwischen wissenschaftlicher Theologie und gesellschaftlicher Praxis zunehmend als wünschenswert und sogar notwendig erscheint.

Faktor: Studierende

Die Studierendenschaft der islamisch-theologischen Studien spiegelt auch die kulturell-ethnische Vielfalt der muslimischen Welt mit ihren unterschiedlichen Ausrichtungen und verschiedenen Glaubensprak-

tiken wider. Diese ethnisch-religiöse Vielfalt ist als eine große Ressource zu betrachten: Transkulturalität und Mehrsprachigkeit können Impulse in die Lehre sein. Diese sollte Mehrheitspositionen behandeln und gleichzeitig die gesamte islamische Tradition in ihrer Heterogenität ohne konfessionelle Festlegungen oder normative Anbindungen an bestimmte Denk- oder Rechtsschulen umfassen. Hierbei gilt es eine Balance zwischen der wissenschaftlichen Darstellung und Reflexion von Kanonwissen muslimisch-mehrheitlicher Positionen und der Berücksichtigung von alternativen Positionen anzustreben. Dabei soll die universitäre Lehre den Studierenden Möglichkeiten eröffnen, sich eigenständig, autonom und in einer wissenschaftlich begründeten Weise mit ihrer Religion auseinanderzusetzen und eigene Entscheidungen und Präferenzen in Glaubensfragen zu treffen. Die Lehre soll auf eine wissenschaftlich fundierte und reflektierte Auseinandersetzung mit der Religion des Islams in ihren verschiedenen Ausprägungen und nicht auf die Untermauerung von bestimmten Lehrmeinungen oder die Vermittlung von Glaubensinhalten im Sinne einer Glaubensunterweisung oder religiösen Erziehung abzielen, die überdies eine Bevormundung und eine Einmischung in den funktionalen Bereich der Religionsgemeinschaften darstellte. Die islamisch-theologischen Studien als universitäres Fach vermitteln kein spezifisches Bekenntnis, sondern fördern die Mündigkeit und Eigenständigkeit von Studierenden als Individuen in einem reflexiven Umgang mit dem Glauben. Dass sich das Bekenntnis von Studierenden und Erkenntnisgewinn islamischer Wissenschaften hierbei nicht ausschließen, ist selbstverständlich. Das individuelle *Bekenntnis* von Studierenden kann dabei von den im Studium gewonnenen *Erkenntnissen* profitieren, welche in das eigene *Bekenntnis* integriert werden können. Die Pluralität des Islams in Deutschland, die Autonomie der Religionsgemeinschaften, die Mündigkeit der Studierenden und die Tradition der islamischen Wissenschaften machen dies gleichermaßen notwendig.

Eine solche Haltung schließt auch Offenheit, Respekt und Vorurteilslosigkeit gegenüber den Studierenden und ihren Glaubensvorstellungen ein. Die Studierenden sind zum größten Teil im Moschee- und

Familienumfeld religiös sozialisiert worden, meistens unter Bezugnahme auf eine einzige theologische Auslegung des Islams, und sie werden an der Universität erstmalig sowohl mit anderen Glaubensansätzen als auch mit einem wissenschaftlichen Umgang mit dem Islam konfrontiert. Oft werden dabei die aus dem privaten Umfeld mitgebrachten Meinungen und Überzeugungen zu einem normativen Maßstab für die Qualität der Lehre erhoben, manchmal auch zu einem Bewertungsmaßstab für die religiöse Konformität und, im Zuge dessen, für die Akzeptierbarkeit der wissenschaftlichen Autorität der Dozierenden.

Diese Situation erfordert nicht nur eine intensive fachliche Betreuung, sondern auch eine stete Kommunikations- und Gesprächsbereitschaft auf Seiten der Lehrenden. Es gilt hier an die spezifischen Kompetenzen und Ressourcen der Studierenden anzuknüpfen, die durch Mehrsprachigkeit und interkulturelle Erfahrung gekennzeichnet sind. Ferner gilt es, didaktische und pädagogische Strategien zu entwickeln, mit denen die Prinzipien der Wissenschaftlichkeit und der persönlichen bzw. Lehrautonomie der Dozierenden und die Bedeutung dieser Prinzipien in ihrem Bezug zur theologischen Religionsforschung den Studierenden gegenüber vermittelt werden können. Ebenso ist es von großer Bedeutung, den Erwartungen der Studierenden in Bezug die Islamische Theologie im Vorfeld des Studiums mit einer transparenten Offenlegung der Lehrinhalte zu begegnen, und sie über die Berufschancen und die Arbeitsmarktsituation für islamisch-theologisch gebildete AbsolventInnen aufzuklären.

Bekim Agai, Mahmoud Bassiouni, Ayşe Başol, Jamel Ben Abdeljelil, Mark Chalil Bodenstein, Naime Çakır, Serdar Güneş, Armina Omerika, Fateme Rahmati, Ömer Özsoy, Ertuğrul Şahin, Udo Simon

Artikel / Articles

Das Unbehagen der Koranexegeese

Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen

Ömer Özsoy
(Frankfurt)

Abstract

Der vorliegende Beitrag behandelt eine der zentralen Schwächen des zeitgenössischen islamischen Denkens: Die Dekontextualisierung des Korans. Was früher durch erfundene Hadithe oder gar manche Koranlesarten versucht wurde, wird heute durch neue Sinnzuschreibungen in die authentische koranische Rede hineinprojiziert. Ob hierbei tatsächlich der Koran von seinem jeweiligen Rezipienten zum Sprechen gebracht wird oder doch eher der Rezipient durch ihn zum Sprechen kommt, ist für den Autor dieses Beitrags von zentralem Interesse. "Den Koran" verstehen zu können, bedeutet bereits, sich in eine andere Zeit hineinzusetzen, zwingt aber nicht dazu, ihm eine neue Zunge zu geben, so dass sein Sprechen unseren Ohren entspreche. Das Bemühen, den Koran von seinem eigenen Kontext zu befreien, um ihn über alles Mögliche sprechen zu lassen, hat allerdings Vorläufer in früheren Etappen der islamischen Geistesgeschichte.

“Der Koran spricht nicht von sich aus; die Menschen sind es, die ihn zum Sprechen bringen.”

‘Alī ibn Abī Ṭālib

Einführung

Den Koran in anderen Zeiten als der Offenbarungszeit zum Sprechen zu bringen, ist das angestammte Ziel der muslimischen Auslegungstradition. Eine solch anspruchsvolle exegetische Zielsetzung bedingt eine geistige Klarheit darüber, dass der Koran zur jeweiligen Rezeptionssituation nicht direkt spricht. Der Auslöser der Auslegung ist hier vor allem das historische Bewusstsein über die Distanz, durch welche Texte alt und fremd werden. Die Entfernung vom Kontext eines alten Textes und mit dem Wandel der Zeiten einhergehende Änderungen in der Außenwelt sorgen für Ambiguität oder sogar Irrelevanz seines Inhaltes. Dies aus einem einfachen Grund: Alte Texte sprechen unter anderem mit Wörtern, die im Rezeptionsaugenblick nicht mehr das bedeuten, was sie ursprünglich bedeuteten. Sie behandeln Gegenstände, Personen und Ereignisse, die nicht mehr gegenwärtig sind und sprechen nicht zuletzt zu Adressaten, die nicht mehr existieren. Die Beobachtung, dass *mit der Zeit* auch eindeutige Worte Gottes ambig und seine heilsamen Rechtleitungen irrelevant werden können, bildet die größte hermeneutische Herausforderung, der sich Koranleser seit dem Ableben des Propheten auf verschiedenen Ebenen zunehmend stellen müssen. So nahmen und nehmen muslimische Gelehrte – im letzten Jahrhundert auch Laien – diese Herausforderung in unterschiedlichen Weisen an, um den Koran für ihre jeweilige Rezeptionssituation relevant zu machen.

Die muslimische Gesinnung, sich vom Koran angesprochen fühlen zu wollen, ist existenziell und lässt sich aus hermeneutischer Sicht als selbstverständlich betrachten. Sie birgt allerdings das große Verführungspotenzial, in den *alten* Korantext *neue* Sinnzuschreibungen hineinzuprojizieren, die ihm substanziell fremd sind. So wird ersichtlich, wenn man viele Koraninterpretationen in Geschichte und Gegenwart näher unter die Lupe nimmt, dass nicht immer Exegese, sondern eher Eisegese betrieben wird, die meistens durch die Kunst der Dekontextualisierung erfolgt. Um eine Verbindung zwischen ihm und dem augenblicklichen Rezeptionskontext herzustellen, wird der

Korantext von seinem ursprünglichen Kontext befreit. Der Universalitätsanspruch des Korans wird hier zur Ausdehnungsfähigkeit seines Wortlautes umgewandelt und dient so als Legitimationsgrundlage für jeden Eingriff seines Lesers: Der Koran spreche als das letzte Wort Gottes nicht nur zu jedem Leser in allen Zeiten, sondern erhalte auch alles bis zur Ewigkeit.

Was bei so einem exegetischen Verfahren mit dem Koran und seiner Autonomie passiert, mit anderen Worten, ob hierbei tatsächlich der Koran von seinem jeweiligen Rezipienten zum Sprechen gebracht wird oder doch eher der Rezipient durch ihn zum Sprechen kommt, ist für den Autor dieses Beitrags von zentralem Interesse. Seine Kernfrage lautet: Handelt es sich hierbei immer noch um *den Koran*, den der Prophet Muhammad verkündete, oder eher um *neue Korane*, die in jedem Rezeptionsaugenblick neu hergestellt werden? Der vorliegende Beitrag ist erklärtermaßen von der hermeneutischen Prämisse geleitet, dass jede Passage des Korans einen ursprünglichen Sinn hat und jede Interpretation auf diesen aufbauen muss, um den Koran – und nicht etwa seinen Leser – zum Sprechen zu bringen. Mit dem ursprünglichen Sinn ist das gemeint, was der Koran zu den Adressaten seinerzeit sagte und was von ihnen auch verstanden wurde. Schließlich können wir, um mit Eric Donald Hirsch zu sprechen, keinen Text dazu bringen, zu uns zu sprechen, solange das, was er sagt, nicht verstanden worden ist (vgl. Hirsch 1972: 263f.).

Angesichts dieser hermeneutischen Prämisse wird im Folgenden versucht, die historische Entwicklung verschiedener exegetischer Verfahrensweisen der Muslime in ihren problematischen Grundzügen zu skizzieren, um die zeitbedingten, dennoch paradigmatischen Umbrüche in der muslimischen Koranwahrnehmung nachzuzeichnen. Die Absicht, einen Gesamtüberblick zu entwerfen, macht generalisierende Aussagen unvermeidlich. Der Autor möchte diesen Versuch, der seinen bisherigen Beschäftigungen mit dem Koran und den Koraninterpretationen entstammt, als programmatisches Angebot einer möglichen Lesart der Genese der muslimischen Auslegungstraditionen und als klares Plädoyer für eine historische Koranexegese verstanden wissen.

Der Koran nach seinem Selbstverständnis: Arabische Manifestation des Wortes Gottes

Der Koran ist, wie Abdullah Takım in seiner Dissertation ausführt, ein multireferenzielles Wort; er spricht auch selbstreferenziell: Er bezieht sich auf sich selbst, bewertet sich selbst und legt auch dar, welche Stellung er in der Offenbarungsgeschichte einnimmt (vgl. Takım 2007: 157f.). Daher erscheint es nicht obsolet, zuerst nach der Selbstverortung des Korans zu fragen.

Der Koran argumentiert seine Botschaft nicht mit einer besonderen Heilsgeschichte, sondern mit der natürlichen Veranlagung (*fiṭra*), mit der Gott die Menschen ausstattete. Diese schöpfungstheologische Grundlage, die sich nach Muḥammad ‘Abduh (st. 1905) zum Kerngedanken des modernen islamischen Denkens etablierte, könnte aus einer Außenperspektive nicht besser erschlossen werden, als es Hans Zirker gelingt, wenn er schreibt: “Die fundamentale Offenbarung Gottes ist mit seiner Schöpfung identisch. Wenn die Menschen sich und ihre Welt nur recht begreifen und dementsprechend leben, erkennen sie auch Gott in der für alle Zeiten gültigen, nicht überbietbaren Weise an. Dies bekräftigt der Koran in einer selbst für ihn einmaligen mythologischen Szene, in der Gott die Menschen schon vor ihrer irdischen Existenz auf das wahre Bekenntnis verpflichtet, damit ihre Religion allen Zufällen irdischen Lebens und menschlicher Geschichte enthoben sei und sie sich ihr nicht schuldlos entziehen können.” (Hans Zirker 1999: 35)

Als dein Herr aus den Lenden der Kinder Adams ihre Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selbst zeugen ließ: “Bin ich nicht euer Herr?” (*a-lastu bi-rabbikum*), da sagten sie: “Doch, wir bezeugen es.” (*qālū balā*). Damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: “Wir hatten davon keine Ahnung.” (7:172)

Der Schöpfung nach also ist der Mensch, wenn er seine Innen- und Außenwelt recht begreift und sich dementsprechend verhält, in der

Lage, auch Gott und seinen Willen anzuerkennen, ohne auf zusätzliche Rechtleitung durch Boten angewiesen zu sein (vgl. 41:53). In dieser Offenbarungstheologie bliebe Gott auch dann gerecht, wenn er sich in der Geschichte zusätzlich zu seiner prähistorischen Offenbarung nicht gemeldet hätte. Er hat sich aber aus seiner Barmherzigkeit heraus zusätzlich gemeldet, um die Menschen an ihre Uridentität als Geschöpfe Gottes zu *erinnern* – aber nicht um ihnen religionsgemeinschaftliche Identitäten zu verleihen. Diese ergeben sich aus Notwendigkeiten des Menschseins heraus und werden von Gott auch nur als historische Realitäten *geduldet*, solange sie nicht zu “mörderischen Identitäten” gemacht werden, die monopolistische Heilsansprüche produzieren (vgl. 2:111–113, 120, 124, 134, 141). Die ernst zu nehmende Neigung des Korans zum Ḥanīfentum, der oft Abraham zugeschriebenen Gottergebenheit ohne Zugehörigkeit zu einer der seinerzeit vertretenen Religionen, ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben. Der Koran forderte den Propheten eben nicht dazu auf, die Ḥanīfen in seiner Umgebung zum Islam zu bekehren, sondern er rief ihn selbst zu deren Bekenntnis auf, das er als mit der Schöpfung Gottes identisch darstellt (30:30)¹:

So richte dein Antlitz konfessionsrein (*ḥanīf^{an}*) zur Religion hin – gemäß der natürlichen Anlage Gottes (*fiṭrat Allāh*), in der er die Menschen erschuf. Es gibt keine Abänderung für die Schöpfung Gottes (*ḥalq Allāh*). Das ist die beständige Religion (*ad-dīn al-qayyim*). Aber die meisten dieser Menschen wissen nicht.²

Als das letzte Glied in der Kette dieser göttlichen Erinnerungen in Offenbarungsform fungiert der Koran in dieser Szene als Aktualisierung aller vorhergehenden Schriften. Er erfüllt hier zwei Funktionen: die einer Bestätigung und die einer Korrektur (vgl. 3:3–4; 4:163;

¹ Weitere Stellen zum Ḥanīfentum: 2:135; 3:67, 95; 4:125; 6:79, 161; 10:105; 16:120, 123; 22:31; 98:5.

² Die Koranzitate entstammen der Paretschen Übersetzung und wurden nötigenfalls überarbeitet.

12:111; 35:31; 46:12). So wurden Juden und Christen in der mekkanischen Offenbarungsperiode als Gemeinden desselben Glaubens angesehen und von ihnen wurde eine positive Annäherung an die aktualisierte Botschaft erwartet. Dass der Koran die Muslime zu einer eigenen Gemeinde erklärte, ist eine relativ spätere, medinensische Kontingenz, die eher mit der verneinenden Reaktion der “Leute der Schrift” (*ahl al-kitāb*) auf diese Erwartung zusammenhing und nicht dahingehend gedeutet werden kann, dass der Koran die früheren Schriften für ungültig erklärt oder seine Erwartungshaltung gegenüber den “Leuten der Schrift” völlig aufgegeben hätte.³ Analog hierzu bezog sich auch der Prophet nach der muslimischen Geschichtsschreibung bis zu seinem Tode auf das, was den “Leuten der Schrift” in seiner Umgebung vorlag, sofern er keine neue Bestimmung offenbart bekam. So konnte sich das jüdische und christliche Recht als die “Scharia der Früheren” (*šar‘u man qablanā*) innerhalb der islamischen Jurisprudenz zu einer anerkannten Rechtsquelle etablieren. Dennoch konnte im Verlauf der muslimischen Geistesgeschichte keine nachhaltige exegetische Tradition etabliert werden, den Koran in Anlehnung an die früheren Offenbarungsschriften intertextuell zu lesen, geschweige denn ihn gemeinsam mit ihnen als eine Gesamtheit zu betrachten.⁴

Die im Koran selbst verankerte Verwandtschaft der koranischen Offenbarung mit den früheren Schriften darf jedoch nicht zu einer Blindheit gegenüber den inhaltlichen Unterschieden zwischen ihnen führen. Die in einem Zeitalter des interreligiösen Dialogs geläufige Tendenz, diese Differenzen zu ignorieren, relativiert den originellen

³ Für eine ausführliche Behandlung dieser Problematik s. Özsoy, Ömer: “‘Leute der Schrift’ oder Ungläubige? Ausgrenzungen gegenüber Christen im Koran”. In: *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*. Hrsg. von Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber / Duran Terzi. Regensburg: Pustet, 2007, S. 107ff.

⁴ Als ein Denkanstoß in dieser Richtung s. Ateş, Süleyman: *Die geistige Einheit der Offenbarungsreligionen*, übers. von Abdullah Takım, Istanbul: Yeni Ufuklar, 1998. Die inklusivistische Interpretation von Ateş zu den Leuten der Schrift in seinem Artikel “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir” (In: *İslami Araştırmalar*, III/1 / 1989, S. 7–24) sorgten in der Türkei der 90er Jahre für heftige Reaktionen akademischer Art.

Beitrag der jeweils jüngeren Schrift. Dadurch wird nicht nur ihre gesonderte Eigenständigkeit verkannt, sondern gleichzeitig auch jenes Bild verzerrt, das diese Schriften gemeinsam malen. Die Frage, “was Mohammed Neues gebracht” habe, ist vollkommen legitim, lässt sich aber nur durch eine religionshistorische Einbettung der Konflikte zwischen den Schriften in eine *Fortführungsszene* sinnvoll beantworten, für die Angelika Neuwirth in ihren letzten Werken stärker plädiert (vgl. Neuwirth 2010). Dass bezüglich der Konflikte zwischen den koranischen und biblischen Texten immer noch überwiegend mit vorschnellen Erklärungsansätzen – seitens der Muslime mit der Behauptung einer “Verfälschung der früheren Schriften” und seitens der Nichtmuslime mit der Unterstellung einer “Häresie” beziehungsweise eines “Missverständnisses” von Muhammad – reagiert wird, ist als Wiederbelebung der vorkritischen Verkürzungen anzusehen. Es verdeutlicht jedoch gleichzeitig ein wichtiges Forschungsdesiderat, das ohne Einbeziehung der Bibelgeschichte in die Koranforschung beziehungsweise Einbeziehung der Korangeschichte in die Bibelforschung nicht geschlossen werden kann (vgl. Schreiner 2010; Takım 2010). Die Frage, über welche biblische Schriften und Narrative die Juden und Christen im Offenbarungsmilieu verfügten, auf die sich auch der Koran bezog, ist beispielsweise für die Koran- und Bibelforschung gleichermaßen unabdingbar. Neuere Arbeiten zur Rekonstruktion dieser jüdisch-christlichen Quellen anhand koranischer Angaben eröffnen uns Perspektiven, die weder in die Koranforschung noch Bibelforschung spürbar eingeflossen sind (vgl. Gnilka 2007). An dieser Stelle sei kritisch vermerkt, dass die Gattung *isrāʿīliyyāt*, die ursprünglich als nötige Ergänzung der knappen Erzählungen des Korans diente und später von Geschichtenerzählern (*quṣṣās*) aus erbaulichen Gründen unter Zugriff auf jüdisch-christliche Narration erweitert wurde, ein noch nicht ausgeschöpfter Schatz wertvoller Intertexte bildet, die ein großes Potenzial aufweisen, Lücken der Geschichtsforschung zur Bibel und Bibelrezeption in Arabien zu schließen.

Es lässt sich resümieren, dass die Offenbarung nach dem koranischen Selbstverständnis die Manifestation des kontextlosen, absoluten

Wortes Gottes in bestimmten historischen, kulturellen und sprachlichen Kontexten ist; eine Vergegenwärtigung also, durch die das Göttliche ins Menschliche beziehungsweise das Kontextlose in bestimmte Kontexte *herabgesandt* wird.

Der Koran in der Offenbarungszeit: Aktuelle Anrede Gottes

Vor diesem offenbarungstheologischen Hintergrund führt sich der Koran mit allen früheren Offenbarungsschriften gemeinsam auf eine himmlische Urschrift (*umm al-kitāb*) zurück, wobei er sich gleichzeitig als ihre arabische Entfaltung präsentiert (43:2–4):⁵

Bei der deutlichen Schrift! Wir machten sie nun zu *einem arabischen Vortrag* (*qurʿān ʿarabiyyan*), damit ihr ihn versteht. Er ist in der Mutter der Schrift (*umm al-kitāb*) bei uns, erhaben und weise.

Das Wort Gottes trat durch diese letzte “Manifestation der Urschrift” (*tafṣīl al-kitāb*, 10:37), die nun im Arabischen erging, in die arabische Kulturwelt ein, wodurch es zu Arabern des siebten Jahrhunderts einen zeitgeschichtlichen Kontakt aufnahm. Die Bezeichnung “arabisch” ist nicht auf den technischen Aspekt der Sprache eingeschränkt zu betrachten, sondern sie bezieht sich auf die gesamte “arabische Wirklichkeit”, so jedenfalls sieht es aš-Šāṭibī (st. 1388). Er gewann aus dem Arabischsein des Korans ein hermeneutisches Prinzip, mit dem er gegen die bedeutungsvernebelnden Haltungen der mystischen, esoterischen und szientistischen Strömungen seiner Zeit argumentieren zu können dachte: Im Koran könne nichts vorkommen, was “seine Leute”, Araber des siebten Jahrhunderts, nicht kannten und hätten verstehen können (vgl. aš-Šāṭibī 1978: II, 64ff.).

⁵ S. zum “arabischen Vortrag” (*qurʿān ʿarabī*) 12:2; 20:113; 39:28; 41:3; 42:7 und zum “arabischen Gesetz” (*ḥukm ʿarabī*) 13:37.

Die arabische Manifestation des Wortes Gottes, der Koran, fiel nicht als Buch zwischen zwei Deckeln auf einen Schlag vom Himmel, sondern wurde in einem Zeitraum zwischen 610–632 Stück für Stück in eine gelebte Realität hinein offenbart. Die offenbarten Worte bezogen sich nicht nur einseitig auf die aktuellen Begebenheiten, sondern auch die Suche der Gläubigen nach der göttlichen Anleitung ist unverkennbar. Die Urgemeinde verlangte nach Wegweisungen für Sachlagen aus der Lebenswelt, welche die Offenbarung nicht unberücksichtigt ließ. Aus diesem Grund etablierte der Koran eine intensive Beziehung zu seinen Adressaten, indem er vielfältig in ihre Lebensbereiche eingriff. Da seine Worte als lebendige Anreden an den Propheten, seine Gefährten, heidnische Araber, jüdische Stämme, christliche Gruppierungen und andere in der Umgebung lebende Adressaten konzipiert waren, sprach er selten auf rein prinzipieller Ebene; vielmehr griff er einzelne Erklärungen auf und gab Stellungnahmen zu konkreten Präzedenzfällen und Streitigkeiten (vgl. Özsoy 2008: 23).

So hatten die Adressaten z. B. eine Frage zum Neumond, und Gott gab Antwort (2:189). Sie fragten, ob es recht ist, in den Friedensmonaten Krieg zu führen, und er gab Antwort (2:217). Sie fragten, wie sie sich verhalten sollten, wenn Frauen ihre Menstruation haben und er gab Antwort (2:222). Das sind nur drei Beispiele von vielen Antworten auf kontextgebundene Sachverhalte, die im Koran vorkommen.⁶ Man kann weder behaupten, dass die in der Offenbarungszeit von den Adressaten gestellten Fragen alle Fragen sind, die der Mensch möglicherweise je an Gott richten könnte, noch kann man annehmen, dass die im Koran gegebenen Antworten darauf abzielen, die gesamte Menschheit im umfassenden Sinn zufrieden zu stellen. Aus welchem Anlass und mit welchem Ziel etwas im Koran vorkommt, ist deshalb entscheidender, als dass es überhaupt vorkommt. Noch entscheidender ist die Frage, ob im Koran beispielsweise über Kriegsführung in

⁶ Fragen der Adressaten werden im Koran an 15 Stellen durch *yas'alūnak* und an zwei Stellen durch *yastaftūnak* wiedergegeben sowie ihre Äußerungen an Hunderten von Stellen durch *qāla*, *qālat*, *qālū*, *yaqūlūn* usw.

den Friedensmonaten überhaupt etwas stünde, wenn während der Offenbarungsjahre darüber keine Frage aufgekommen wäre. Sure 5:101 weist ausdrücklich auf diesen *Gestalt annehmenden* Charakter der koranischen Offenbarung hin:

O ihr Gläubigen, fragt nicht nach Dingen, die euch unangenehm wären, wenn sie euch enthüllt würden; denn *wenn ihr nach ihnen fragt, während der Koran offenbart wird, werden sie euch enthüllt (...)*.

Die ersten Rezeptionen der koranischen Offenbarung fanden somit bereits zur Offenbarungszeit statt und konnten daher gegebenenfalls wiederum von der Offenbarung aufgegriffen werden. Das hatte zur Folge, dass die Adressaten des Korans einen Einfluss auf seinen Text ausübten, ohne dass sie – einschließlich des Propheten – dabei an der Offenbarung beteiligt waren. Es kommt nämlich nicht selten vor, dass im Koran von Äußerungen beziehungsweise Meinungen des Propheten oder mancher Adressaten die Rede ist, genauso wie bei einer menschlichen Konversation. An manchen Stellen wird direkt auf Aussagen verschiedener Personen verwiesen, sogar in Form von Zitaten.⁷ In der koranwissenschaftlichen Literatur werden zahlreiche Anspielungen auf Aussagen und Meinungen der Adressaten aufgelistet, die im Koran vorkommen. Hierzu zählen auch die Verse, die direkt auf

⁷ In der einschlägigen Literatur heißt es z. B., der Prophet habe den folgenden Vers verkündet: “Sag: Ihr mögt geheim halten, was ihr in eurem Innern hegt, oder es kundtun, Gott weiß es. Er weiß alles, was im Himmel und auf der Erde ist. Gott hat zu allem die Macht.” (3:29) Daraufhin werden die Muslime unruhig und der Prophet befiehlt ihnen: “Sagt: *Wir hören und gehorchen. Schenk uns deine Vergebung, Herr! Bei dir wird es schließlich alles enden.*” In Anlehnung daran folgt diese Offenbarung: “Der Gesandte glaubt an das, was von seinem Herrn zu ihm herabgesandt worden ist, und die Gläubigen. Alle glauben an Gott, seine Engel, seine Schriften und seine Gesandten – wobei wir bei keinem von seinen Gesandten einen Unterschied machen. Und sie sagen: *Wir hören und gehorchen. Schenk uns deine Vergebung, Herr! Bei dir wird es schließlich alles enden.*” (2:285)

die Handlungen, Gedanken und Gefühlseinstellungen des Propheten Bezug nehmen.⁸

An dieser Stelle erscheint es nötig, die Verhältnisbestimmung zwischen Koran und Sunna anzusprechen. Diese dürfte als ein rechtshermeneutisches Problem niemanden so intensiv beschäftigt haben wie den tatarischen Gelehrten Mūsā Ğārallāh Bigiev (st. 1949). Er stellt die etablierte Hierarchisierung zwischen Koran und Sunna, die insofern selbstverständlich erscheint, als sie auf der ontologischen Hierarchie zwischen Gott und dem Propheten beruht, mit der Begründung in Frage, dass in der Offenbarungszeit der Koran der Sunna gefolgt sei und nicht wie allgemein angenommen andersherum. Daher sei die Sunna die primäre Quelle insbesondere der islamischen Gesetzgebung gewesen. Ğārallāh führt überzeugende Beispiele für sein Verständnis der Sunna heran: Alle Grundlagen des Glaubens sowie alle Vorschriften, Verbote und Gebote wurden von der Sunna bestimmt; der Koran habe sie nachträglich bestätigt. Es gibt kaum etwas, was anfänglich vom Koran geregelt und von der Sunna praktiziert worden wäre. Das Pflichtgebet (*ṣalāt*), seine rituellen Details (*arkān*) und die Gebetszeiten (*awqāt*) wurden von der Sunna geregelt und vom Koran erst im Nachhinein angesprochen. Die rituelle Waschung (*wuḍūʾ*) als die wichtigste Voraussetzung für das Gebet wurde vom Koran erst im vierten Jahr nach der Auswanderung angesprochen. Das zentralste obligatorische Wallfahrtsritual, der Aufenthalt in ʿArafāt am neunten Tag des *dū l-ḥiġġa*, wurde erst in Sure 2:198 und dort auch nur am Rande erwähnt. Genau so ist das Fasten von der Sunna praktiziert und vom Koran später bestätigt worden, etc. (vgl. Bigiev 1945). Das schließt nicht aus, dass auch manche Praktiken des Propheten durch

⁸ In einem der ersten Verse wird etwa der Prophet gerufen "Der du dich zugeeckt hast!" (74:1), mit Anspielung auf seinen Ruf zu seiner Familie: "Deckt mich zu!", als er die erste Offenbarung erlebt und erschrocken nach Hause kommt. Ebenso wird überliefert, dass, als der Prophet seiner Sippe am Hügel von Ṣafā eine Ansprache hält und sie zur Annahme der neuen Botschaft auffordert, sein Onkel Abū Lahab zu ihm sagt: "Sei dem Verderben preisgegeben! Hast du uns hier deshalb versammelt?" Die Offenbarung reagiert darauf mit denselben Worten; in Sure 111 heißt es: "Dem Verderben seien die Hände Abū Lahabs preisgegeben! Dem Verderben sei er preisgegeben!"

die Offenbarung kritisiert beziehungsweise abgelehnt wurden (vgl. 80:1–12, 33:37–39, 28:86–88, 17:73–75, 11:12, 6:35, 52–55, 18:6, 8:67–68, 3:127–128, 4:105–113, 68:48, 9:43), was wiederum auf die enge Beziehung des Korans zu seinem historischen Kontext hinweist.

Unter den Beispielen für die koranische Offenbarung als Reaktion auf die aktuelle Praxis ist die Übereinstimmung des Korans mit Meinungen von ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb besonders bemerkenswert und so bekannt, dass darüber einzelne Kapitel – laut as-Suyūṭī einzelne Werke – unter dem Titel *Muwāfaqāt ‘Umar* verfasst wurden (vgl. as-Suyūṭī o. J.: I, 228). Der Prophet soll gesagt haben: “Gott setzte die Wahrheit auf die Zunge und das Herz von ‘Umar” (*Sunan at-Tirmidī*, Hadith Nr. 3682). Es wird überliefert, dass z. B. die Verse zu Bedeckung der Frauen (*ḥiğāb*), zu *maqām Ibrāhīm* und zu den Kriegsgefallenen bei der Schlacht von Badr als Zustimmungen zu seinen Ansichten beziehungsweise auf seinen Wunsch hin herabgesandt worden seien (vgl. as-Suyūṭī o. J.: I, 228ff.). Der Koran enthält auch direkte und indirekte Hinweise auf Ereignisse der Offenbarungszeit.⁹ Die Personen- (wie Zayd und Abū Lahab) und Ortsnamen (wie Bakka und Yaṭrib) im Koran bezeugen auch die enge Verbindung der Offenbarung mit der damaligen Außenwelt. Das zeigt auch die häufige Verwendung von Pronomen. Die klassische *mubhamāt*-Literatur sowie fast alle traditionellen *tafsīr*-Werke befassen sich – stellenweise inflationär – mit der Identifizierung der Pronomen im Koran, die viele moderne Exegeten für Zeichen dafür halten, dass der Koran als ein übergeschichtlicher Text konzipiert ist und daher absichtlich Pronomen anstatt bestimmter Namen verwendet.¹⁰

⁹ Beispiele sind die Auswanderungen nach Abessinien (16:110) und nach Medina (59:9), die Schlacht von Badr (8:5–19), Uḥud (3:151–159) und Ḥandaq (33:9–27), der Friedensvertrag von Ḥudaybiya (48:10–27), die Eroberung von Mekka (48:27), der Krieg von Ḥunayn (9:25–27), der Feldzug von Tabūk (9:38–50), der Sieg der christlichen Byzantiner gegenüber den Persern (30:1–5) und die Abtrünnigkeit zur Zeit des Propheten (3:86–91).

¹⁰ Für weitere koranische Hinweise auf die Offenbarungszeit und ihre ausführliche Bewertung s.: Ḥanafī, Ḥasan: “al-Waḥy wa-l-wāqī‘”. In: *al-Islām wa-l-ḥadāṭa*. O. Hrsg. London: Dār as-Sāqī, 1990, S. 133–154.

Naṣr Ḥamid Abū Zayd beschreibt diese besonders der koranischen Offenbarung eigene lebendige Beziehung zwischen Transzendtem und Immanentem als eine "dialektische Kommunikation". Ihm zufolge bieten klassische Koranwissenschaften, die sich mit mekkanischen und medinensischen Versen, Offenbarungsgründen (*asbāb an-nuzūl*) und Abrogation (*nash*) befassen, Anknüpfungspunkte und Materialien an, anhand derer die Dialektik zwischen Text und Realität am besten nachvollzogen werden kann. Er vermerkt jedoch kritisch, dass unter anderem in der traditionellen Theorie von *asbāb an-nuzūl* ausschließlich eine vorsätzliche Übereinstimmung zwischen Text und Realität angenommen wird, bei welcher der Text auf die Realität reagiert. Diese Form von Beziehung nennt er *deszendente* Dialektik. Es bestehe jedoch zwischen Text und Realität auch eine natürliche Übereinstimmung, in der die Realität auf den Text ausstrahlt und der Text, selbst wenn er nicht direkt auf die Realität reagiert, diese doch in irgendeiner Weise widerspiegelt; Abū Zayd nennt dies *aszendente* Dialektik (vgl. Abū Zayd 1990: 29ff., 123ff.). Weil in den traditionellen Koranwissenschaften diese aszendente Dimension nicht ausreichend berücksichtigt wurde, so Abū Zayd weiter, konnte der Koran selbst bei der Rekonstruktion der Situation, in der er entstanden ist, als Geschichtsquelle nicht ausreichend ausgeschöpft werden. In der Tat wird der Koran in der islamischen Tradition, im Vergleich zur westlichen Koran- und Muhammadforschung, kaum als Geschichtsquelle herangezogen (vgl. Paret 1961: 24–42).

So bildet die Arbeit von ʿIzzat Darwaza (st. 1984), der in seinem Kommentarwerk *at-Tafsīr al-ḥadīṯ* zum ersten Mal der chronologischen Reihenfolge der Suren nachgeht, einen Wendepunkt im Bereich *sīra*.¹¹ Er setzt sich zum Ziel, eine Prophetenbiographie ausgehend von historischen Angaben im Koran zu schreiben. Der Korankommentar des 2010 verstorbenen Philosophen Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī ist angesichts des aktuellen Forschungsstands als eine gelungene

¹¹ S. *ʿAṣr an-Nabī ʿalayhi s-salām wa-biʿatuhū qabla l-biʿta*, Beirut: o. V., 1964 (Erstausg. 1946) und *Sīrat ar-Rasūl. Ṣuwar muqtabasa mina l-Qurʿān al-Karīm*, Kairo: o. V., 1965 (Erstausg. 1947).

Fortführung dieses Ansatzes zu erwähnen.¹² Auch wenn die Ergebnisse dieser Werke nicht revisionär über die Geschichtsschreibung des frühesten, von Ibn Hišām (st. 834) bearbeiteten Sirawerks von Ibn Ishāq (st. 768) hinausgehen, gelingt es ihnen, viele sonst unauffällige Bezüge des Korans zur Geschichte zu erkennen und ihn somit für die *sīra* fruchtbarer denn je zu machen. Das schließt allerdings nicht aus, dass bereits viele Kommentatoren einen kontextualisierenden Aspekt ins Spiel gebracht haben, ohne daraus ein exegetisches Prinzip zu entwickeln. Zu erwähnen wären an dieser Stelle Kommentare, denen zufolge der Koran z. B. in seinen Paradiesbeschreibungen und frauenbezogenen Äußerungen dem arabischen Geschmack beziehungsweise den damaligen Vorstellungen der Araber folgt. Nicht wenige Kommentatoren stützen sich auf den historischen Kontext der jeweiligen Passage, wenn sie sich angesichts der vorliegenden Berichte vor Alternativbedeutungen gestellt sehen und eine Wahl treffen müssen. Auch ähnliche Erklärungen kommen in vielen anderen Werken vor, etwa die, dass der Koran auf einen wirtschaftlich geprägten Wortschatz zurückgreift, weil seine Adressaten überwiegend Handelsleute sind.

Ein weiterer wichtiger Aspekt in Zusammenhang mit dem kommunikativen Charakter des Korans ist sicherlich die "Mündlichkeit" der koranischen Verkündigung. Der Koran stellt in der Offenbarungszeit kein visuelles, sondern ein auditives Phänomen dar. Die Adressaten der koranischen Offenbarung waren, um die Botschaft zu verstehen, nur darauf angewiesen, deren Wortlaut zu hören; es bedurfte in der Offenbarungszeit hierfür keiner exegetischen Methoden.¹³ Aus Sicht der linguistischen Pragmatik kann man mit Verweis auf den

¹² S. *Fahm al-Qurʿān al-Ḥakīm. At-Tafsīr al-wāḍiḥ ḥasba tartīb an-nuzūl*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 2008–2009 (in 3 Bänden).

¹³ An dieser Stelle wäre an die koranischen Hinweise darauf zu erinnern, dass die Berufung des Propheten darauf beschränkt war, die offenbarten Worte zu verkündigen. Außerdem ist im Koran davon die Rede, dass die ungläubigen Mekkaner die Gläubigen daran zu hindern versuchten, dem Koran zuzuhören: "Diejenigen, die ungläubig sind, sagen: 'Hört nicht auf diesen Koran! Schwatzt vielmehr darüber (oder: Redet dazwischen)! Vielleicht werdet ihr damit die Oberhand gewinnen'" (41:26).

Handlungscharakter des Korans an der klassischen Annahme festhalten, dass der Koran in der Offenbarungszeit verstanden wurde und dass er *richtig* verstanden wurde. Dabei muss man nicht auf eine auf gläubige Adressaten des Korans eingeschränkte Gemeindehermeneutik zurückgreifen. Schließlich hatte der Koran nicht von Beginn an eine einheitliche muslimische Hörschaft vor sich; vielmehr ist er als historisches Dokument einer beweglichen Gemeindebildung anzusehen. Aufgrund seiner besonderen Genese setzt sich der Koran aus Offenbarungseinheiten zusammen, die auf verschiedene *Sprechakte* verweisen, an denen jeweils unterschiedliche Akteure mit verschiedenen Wissenshintergründen beteiligt waren, die auch in der Koranexegese in Betracht gezogen werden müssen, wie der ägyptische Literaturwissenschaftler Amin al-Ḥūlī (st. 1966) es in seiner koranhermeneutischen Forschung als "literarische Auslegung" (*at-tafsīr al-adabī*) zu etablieren versuchte.¹⁴ Sein psychologischer Forschungsansatz wurde nach ihm von manchen seiner Schüler, etwa Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh¹⁵ (st. 1998) und seiner Frau ʿĀʾiša ʿAbdarrahmān¹⁶ (st. 1999) in Teilaspekten weiterverfolgt.

Die traditionelle Theorie der Abrogation (*nash*) verweist auch auf diesen Handlungscharakter des Korans. Sie impliziert nämlich, dass in der Offenbarungszeit innerhalb von etwa 22 Jahren eine neue Norm offenbart werden konnte, wenn angesichts der sich verändernden Umstände die frühere Norm zur selben Sachlage irrelevant wurde. Die durch die Offenbarung selbst vorgenommenen Erneuerungen im normativen Bereich, die den Lesern des Korans als in Einklang zu bringende widersprüchliche Äußerungen im selben Buch erscheinen, erfüllten bei den Adressaten eine Vorbildfunktion und erweck-

¹⁴ Amin al-Ḥūlī: "at-Tafsīr". In: *Dāʾirat al-maʿārif al-islāmiyya*. O. Hrsg. Teheran: o. V., 1966; ders.: *Manāhiḡ taḡdīd fī n-naḥw wa-l-balāḡa wa-t-tafsīr wa-l-ʿadab*, Kairo: o. V., 1961.

¹⁵ Insbesondere seine von al-Ḥūlī betreute Dissertationsschrift, die zu heftigen Auseinandersetzungen in Ägypten führte: *al-Fann al-qaṣaṣī fī l-Qurʾān al-Karīm*, Kairo: o. V., 1953.

¹⁶ Zu erwähnen wären hier ihre folgenden Arbeiten: *at-Tafsīr al-bayānī li-l-Qurʾān al-Karīm*, Kairo: o. V., 1980; *al-Iḡāz al-bayānī wa-masāʾil Ibn Azraq: Dirāsa qurʾāniyya luḡawiyya wa-bayāniyya*, Kairo: o. V., 1987.

ten ein historisches Bewusstsein darüber, wie der Koran in anderen Zeiten zum Sprechen gebracht werden kann.

An dieser Stelle sei an den Begriff der “lebendigen Sunna” (*living Sunna*) von Fazlur Rahman erinnert, der bekanntlich dafür plädiert, die Sunna nicht als ein festes, vom Propheten etabliertes Muster zu betrachten, sondern als eine lebendige Tradition. Eine Tradition, auf die sich der Prophet, seine Gefährten und ihre Nachkommen stützten, um auf Herausforderungen ihrer Zeit zu reagieren, aber auch eine Tradition, die von eben diesen Reaktionen begründet wurde. Rahmans Konzept der “lebendigen Sunna” ist dementsprechend ein konsequenter Bestandteil seiner Vorstellung vom Koran, den er im Grunde als Dokument der *göttlichen Reaktion* auf den Zustand im Arabien des siebten Jahrhunderts sieht. An dieser Parallele zwischen der Funktion der Sunna und der des Korans im Denken Rahmans kristallisiert sich seine Betonung, dass die Sunna nicht bloß die erste praktische Umsetzung koranischer Richtlinien durch den Propheten darstelle. Vielmehr sei sie die Fortsetzung der Funktion der Offenbarung durch die muslimische Gemeinschaft (vgl. Rahman 1964: 27–84). Dass die Reaktionen der Muslime auf sich wandelnde Herausforderungen in der nachkoranischen Zeit eventuell von den konkreten Bestimmungen des Korans abweichen konnten, ist daher für ihn selbstverständlich und ein klarer Beweis für das historische Bewusstsein der frühen Generationen. Eben dieses Bewusstsein befähigt die Muslime nach dem Ableben des Propheten mit Geboten und Verboten des Korans als zeitgebunden umzugehen.¹⁷ In diesem Zusammenhang kann die viel diskutierte Meinung von ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (st. 644) über die Verteilung der *zakāt*-Einkommen erwähnt werden. In Sure 9:60 heißt es:

¹⁷ Fazlur Rahman führt unter dem Titel “Social Change and Early Sunna” zahlreiche historische Beispiele für die von dem Wortlaut des Korans sowie der Hadithe abweichenden Rechtsurteile aus dem Frühislam an; s. *Islamic Methodology in History*, Islamabad: Islamic Research Institutes, 1964, S. 175–191.

Als eine Vorschrift von Gott sind die *zakāt*-Einnahmen (*aṣ-ṣadaqāt*) den Armen, den Bedürftigen, den mit ihrer Verwaltung Beauftragten und denjenigen, *deren Herzen (mit dem Islam) versöhnt werden sollen*, ferner für die (Befreiung von) Sklaven, für die Schuldner, für den Weg Gottes und für den Wanderer bestimmt. Gott ist allwissend, allweise.

Der Überlieferung zufolge vertrat ‘Umar die Meinung, die in diesem Vers geregelte Zahlung an Ungläubige, deren Herzen mit dem Islam versöhnt oder die für die Sache des Islams gewonnen werden sollten (*al-mu’allafa qulūbuhum*), aufzukündigen. Er begründete seine Position damit, dass der Islam nun so kräftig geworden war, dass man keine Unterstützung von den Ungläubigen mehr brauchte. Aufschlussreich ist daran, dass ‘Umar den Mut aufbrachte, statt am Wortlaut der koranischen Bestimmung festzuhalten, von der Offenbarungsintention des jeweiligen Verses auszugehen, die er als übergeordnetes Ziel hinter dem Wortlaut feststellte. Die ursprüngliche koranische Anordnung, die im Offenbarungskontext Sinn gemacht hatte, wurde seiner Ansicht nach in der neuen Situation irrelevant. Seine Position gehört daher zu den ersten Beispielen für die Anstrengung, den Koran in einer anderen Zeit zum Sprechen zu bringen, um seine Relevanz auch in der neuen Situation zu bewahren. Seine Beobachtung, dass eine Regelung des Korans durch Entwicklungen in der nachkoranischen Zeit irrelevant wurde, führte ihn aber nicht dazu, in den entsprechenden Wortlaut des Korans eine für seine Rezeptionssituation relevante neue Bedeutung – im Sinne der Eisegese – hineinzulesen.

Der Koran nach der Offenbarungszeit: Text ohne Kontext

Die koranische Offenbarung sprach ihre Adressaten mit und in ihrer Sprache, Kultur, Mentalität und Praxis an. Sie hat ihre *Hörer* durch ihre *dialektischen* Eigenschaften ergriffen, welche den Koran für sie

zu einer *aktuellen Anrede* machte, welche ihn aber in gleichem Maße für die späteren Generationen, d. h. für seine *Leser*, denen er als abgeschlossene Gesamtheit vorlag, *fremd* machte. Die ersten Leser des Korans waren die zweite Generation, die *tābi'ūn*. Für sie war der Koran kein offener Prozess mehr, der sich auf ihre unmittelbaren Umstände bezog und sich mit ihren aktuellen Begebenheiten und Gegebenheiten auseinandersetzte. Hinzu kommt, dass sie aufgrund der engen Verbindung seines Inhaltes mit der Offenbarungszeit nicht immer auf dem Kenntnisstand waren, den der Koran bei seinen Adressaten voraussetzen konnte. Daraus entstanden Lücken, die es zu schließen galt, wenn das, was der Koran sagte, verstanden werden sollte.

Diese neue Rezeptionssituation, die eine neue Koranwahrnehmung mit sich brachte und einen neuen Umgang mit dem Koran erforderte, betraf allerdings nicht nur die zweite Generation, sondern auch Personen aus der ersten Generation, die noch am Leben waren, als der Prophet starb und die Offenbarung abgeschlossen wurde. Auch sie mussten sich an die neue Situation anpassen, in der es nicht mehr möglich war, sich an den Propheten zu wenden oder auf eine neue Offenbarung zu hoffen. Dass Personen aus den ersten beiden Generationen, die bereits den Koran unterschiedlich wahrnahmen, diesen Übergang zusammen erlebten, bot den einmaligen Fall der Verschmelzung zweier Horizonte. Die Gelehrten der zweiten Generation nutzten diese Gelegenheit, ihr mangelhaftes sachliches und sprachliches Wissen um den Koran durch die Aussagen der noch lebenden *ṣahāba*, der Augenzeugen der Offenbarung, zu beseitigen und ihren ursprünglichen Sinn zu rekonstruieren.

Die statistischen Angaben über die Verteilung der exegetischen Berichte in den Kommentarwerken von aṭ-Ṭabarī (st. 923) und Ibn Abī Ḥātim (st. 939) zwischen dem Propheten, seinen Gefährten und den Gelehrten der zweiten Generation zeigen, dass der größte Anteil hier von offensichtlich von den *Tābi'ūn* stammt. Aṭ-Ṭabarī's *Ĝāmi' al-bayān* enthält insgesamt 36.000 Überlieferungen. Heribert Horst zeigt, dass nur circa 3.000 davon (etwa 9%) auf den Propheten und 33.000 (etwa 90%) auf Gelehrte zweiter Generation zurückgehen (vgl. Horst

1951). Wie eine jüngere Arbeit von Mehmet Akif Koç verdeutlicht, schildert der *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAẓīm* von Ibn Abī Ḥātim den Sachverhalt ähnlich: Aus insgesamt 16.283 Überlieferungen stammen 4% vom Propheten, 22% von der ersten Generation (80% davon sind von Ibn ʿAbbās) und 74% von der zweiten Generation (vgl. Koç 2003). Wenn wir in Betracht ziehen, dass die Erklärungen der Prophetengefährten wie Ibn ʿAbbās (st. 688) auch durch Fragen ihrer Schüler aus der zweiten Generation hervorgerufen und von ihnen tradiert worden sind, wie Fuat Sezgin überzeugend darstellt (vgl. Sezgin 1967: 19ff.), dann kommt zum Vorschein, dass wir die Überlieferungsgattung der Koranauslegung (*tafsīr*) grundsätzlich den Gelehrten der zweiten Generation zu verdanken haben. Vor diesem historischen Hintergrund etablierte sich der wissenschaftliche Standard auch innerhalb der Koranexegese, dass Wissen auf Berichten beruhen müsse, die auf die Augenzeugen der Offenbarung zurückgehen. Dies sieht man insbesondere so bei Fragen zum Kontext des Korans, etwa bei solchen zu den Offenbarungsgründen.¹⁸ Die Autorität, welche die Berichte der Altvorderen (*salaf*) in der islamischen Tradition genießen, ist daher nicht einfach auf die salafistische Haltung von Autoritätshörigkeit der *ahl al-ḥadīth* zu reduzieren, vielmehr ist sie hermeneutisch mit der *Nähe zur Quelle* zu begründen.

Wenn man sich aber vor Augen führt, dass für viele Koranpassagen keine Berichte dieser Art vorliegen, dann lässt sich feststellen, dass man sich bei einer historischen Auslegung des Korans mit diesen Überlieferungen nicht begnügen kann (vgl. Tillschneider 2011). Zudem müssen sie auch kritisch behandelt werden, nicht nur wegen ihrer innerislamisch sehr früh anerkannten Authentizitätsfragen, sondern auch aufgrund der Tatsache, dass man sich nicht immer sicher sein kann, ob es sich im jeweiligen Bericht um eine historische Information oder eine persönliche Zuschreibung handelt. Hinzu kommen inhaltliche Abweichungen zwischen verschiedenen Überlieferungen

¹⁸ al-Wāḥidī: *Asbāb nuzūl al-Qurʿān*. Hrsg. von Kamāl Basyūnī Zaḡlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1991, S. 8: “*Lā yaḥill al-qawl fī-asbāb nuzūl al-kitāb illā bi-r-riwāya wa-s-simāʿ min-man šāhadū at-tanzīl (...)*.”

zum selben Thema (*muḥtalif*) und Abweichungen in Überlieferungsvarianten von einer Person (*muḍṭarib*). Eine ganz neue Arbeit von Mustafa Öztürk und Hadiye Ünsal zur zuerst offenbarten Koranpassage (*awwal mā nazal*) bestätigt exemplarisch, dass die fast allen klassischen koranwissenschaftlichen und sonstigen einschlägigen Werken zugrunde liegende Geschichtsschreibung zum Koran eher ein Produkt der Rückprojektionen späterer Vorstellungen ist und die zugrunde liegenden Berichte neu bewertet werden müssen (vgl. Öztürk / Ünsal 2013: 93–143).

Für solche Konfliktfälle bedarf es Erklärungsstrategien, welche über die Lösungsansätze des *taʿwīl muḥtalif al-ḥadīṭ* hinausgehen, der mit allen Abweichungen rein versöhnungsorientiert umgeht. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd sieht den Grund für die Entstehung von theologisch problematischen Offenbarungskonzepten wie etwa die “Wiederholung der Offenbarung” (*takarrur an-nuzūl*) genau in dieser prinzipiellen Versöhnungshaltung. Er führt hierfür unter anderem das folgende Beispiel an (vgl. Abū Zayd 1990: 93f.): al-Buḥārī und at-Tirmiḍī tradieren zwei abweichende Überlieferungen zu Sure 17:85. Laut dem Ibn Masʿūd-Hadith bei al-Buḥārī ist der Vers in Medina, laut dem Ibn ʿAbbās-Hadith bei at-Tirmiḍī in Mekka offenbart worden. Während as-Suyūṭī den von al-Buḥārī tradierten Bericht vorzieht, hält az-Zarkašī beide Berichte für authentisch und zählt den Vers zu den wiederholt offenbarten Versen, zum ersten Mal in Mekka und zum zweiten Mal in Medina (vgl. az-Zarkašī o. J.: 30). Abū Zayds Erklärungsstrategie ist ideologiekritisch und bezieht sich nicht auf die Gründe für die Abweichungen beziehungsweise Widersprüche zwischen den Überlieferungen, sondern auf die versöhnungsorientierte Haltung im Umgang mit ihnen, deren Systematisierung er übrigens auf aš-Šāfiʿī zurückführt (vgl. Abū Zayd 1992).

Fuat Sezgin zieht für die Abweichungen zwischen den Varianten, die von der gleichen Person stammen, eine literarhistorische Erklärungsstrategie heran. Ihm zufolge liegen viele Abweichungen an der Vielfalt der Quellen, die dem jeweiligen Tradenten vorlagen. Bei der Erklärung des Wortes *maṭāba* in Sure 2:125 führt z. B. aṭ-Ṭabarī

verschiedene Kommentare an, darunter auch drei abweichende Meinungen, die über unterschiedliche Isnāde alle auf Muğāhid zurückgehen. Durch die Untersuchung aller Isnāde lasse sich feststellen, dass aṭ-Ṭabarī bei der ersten Überlieferung das Werk von Muğāhid selbst, bei der zweiten den Kommentar von Ma‘mar-‘Abdarrazzāq und bei der dritten den Kommentar von Ibn Abī Nağīḥ benutzt habe. Durch diese Untersuchungsmethode beansprucht Sezgin mit Recht nicht nur den Grund solcher Abweichungen erklären zu können, sondern auch das Szenario zu rekonstruieren, in dem die *tafsir*-Werke entstanden sind: “Zur Erklärung der Varianten wäre zu sagen, daß Ibn Abī Nağīḥ einen Kommentar schrieb, der auf dem Werk von Muğāhid basierte und sehr selten vom Grundwerk abwich.” (Sezgin 1967: 20) Diese Methode, die Sezgin im Hadith-Kapitel der *Geschichte der arabischen Schrifttums* näher erklärt, sowie sein Ansatz zur Genese der Hadithwerke in seiner bahnbrechenden Arbeit *Buḥārī’nin Kaynakları*, sind in der islamischen Welt, in der er explizit als Wissenschaftshistoriker rezipiert wird, zum größten Teil unbekannt. Bemerkenswerterweise wird der anspruchsvolle Ansatz von Sezgin, der von Herbert Berg zu den *sanguine scholars* gezählt wird (vgl. Berg 2000: 42ff.), kaum rezipiert von der westlichen Islamforschung, die in vielen Facetten noch durch die orientalistische Tendenz überschattet ist, das islamische Überlieferungsgut nicht für historisch zu halten oder möglichst spät zu datieren.

Der intensive Austausch über Kontextfragen unter Gelehrten der ersten beiden Generationen zeigt, dass es ein Irrtum wäre, die Ambiguitätsfreude der klassischen Gelehrten, die von Thomas Bauer überzeugend hervorgehoben wird (vgl. Bauer 2011), auf den frühen Islam zurückzuprojizieren. Als die besten Kenner des Korantextes waren sie sich der literarischen Wirklichkeit bewusst, dass es im Koran auch Äußerungen gibt, die ohnehin ambig konzipiert sind, und sie begrüßten diese als von Gott gemeinte Ambiguitäten. Beispiele sind hierfür etwa manche Schwurworte, die dem Hörer Interpretationsspielraum und Phantasiefreiheit lassen (vgl. Neuwirth 1991: 3–39). Ihre Reaktion auf die erste Begegnung mit den durch die Entfernung

entstandenen Unklarheiten beziehungsweise Mehrdeutigkeiten führt jedoch eindeutig vor Augen, dass sie die Ambiguität dieser Art als eine Hürde betrachteten und sich bemühten, sie zu überwinden, um den ursprünglichen Sinn zu erreichen. Wenn dieser Versuch aufgrund der mangelnden oder konkurrierenden Informationen nicht gelang, waren sie bereit, auch mit einer reduzierten Ambiguität zu leben, ohne den ursprünglichen Sinn relativieren oder opfern zu wollen. Mit der traditionellen Schlussformel “Gott weiß am Besten, was er meint” (*Allāh a‘lam bi-murādihi*) drückt der Interpret nicht nur das Eingeständnis seiner epistemischen Grenzen aus, sondern auch seine Überzeugung von der Existenz eines ursprünglichen Sinnes. Auch die ‘Alī ibn Abī Ṭālib (st. 661) zugeschriebene Warnung, die mit dem ersten Bürgerkrieg nach dem Tode des Propheten datiert wird, als seine Gegner auf den Koran als Schiedsrichter zurückgriffen, soll ein Hinweis auf das Missbrauchsrisiko beziehungsweise -potenzial des Korans gewesen sein, wenn er als ein kontextloser Text rezipiert oder seine Aussagen aus dem Kontext herausgerissen als Belegstellen gebraucht werden: “Der Koran spricht nicht von sich selbst; die Menschen sind es, die ihn zum Sprechen bringen.” (*Nahğ al-balāğā*, Ḥuṭba Nr. 158)

Die Befürchtung von ‘Alī war wohl nicht unbegründet, weil sich gleich nach dem Ableben des Propheten die Haltung der Muslime dem Koran gegenüber vom *Hören einer Rede* zu einer *philologischen und historischen Untersuchung einer Schrift* umwandelte. An den Beiträgen der *tābi‘ūn* zur Koranauslegung ist abzulesen, wie sie mit dem Koran als schriftlichem Text umgingen und Schwerpunkte in Grammatik und Linguistik setzten, aber stets unter Begleitung eines historischen Bewusstseins. So überliefert Faḥraddīn ar-Rāzī die kontextualisierende Position von ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ (st. 732), dem Mufti von Mekka aus der zweiten Generation, zur koranischen Erlaubnis in Sure 5:5, Schriftbesitzerinnen zu heiraten (vgl. ar-Rāzī 1981: XI, 150). ‘Aṭā’ soll diese Erlaubnis, die seiner Ansicht nach für eine bestimmte Situation vorgegeben war, für nicht mehr gültig gehalten haben. Ar-Rāzī wiederum überliefert dieses kontextualisierende Vorgehen, ohne es als widersprüchlich zur Universalität des Korans zu disqualifizie-

ren. Nicht minder interessant sind die konkurrierenden Erklärungen bei ar-Rāzī, die diese koranische Erlaubnis anscheinend genau so wie ‘Aṭā’ für irrelevant hielten, dennoch dabei auf die Kunst der Dekontextualisierung zurückgriffen.

Der Koran als Referenztext: Zwischen Kompositionalität und Kontextualität

Das zeitgenössische muslimische Denken hat fast alle etablierten methodischen Herangehensweisen und Argumentationsstrukturen den vielschichtigen intellektuellen Entwicklungen in den klassischen Zeiten des Islams zu verdanken, in denen sich die islamischen Wissenschaften samt ihrer entsprechenden Ausprägungen herausbildeten. Im Rahmen eines Artikels kann nur in Grundzügen eine systematische Auswahl gedanklicher und methodischer Umbrüche angesprochen werden, die insofern wichtig erscheinen, als sie die Koranwahrnehmung der späteren Generationen nachhaltig prägten.

Einer der zentralen Umbrüche dieses langen Konstituierungsprozesses ist mit Sicherheit der der Herausbildung einer der Wissensordnung geschuldeten Tendenz, aus dem Offenbarungsdokument einen Referenztext (*naṣṣ*) zu machen, auf den sich die islamischen Disziplinen und verschiedenen Richtungen als erste Hauptquelle beziehen können. Die durch die Hierarchisierung der Quellen ergangene Isolierung des Korans von der Sunna bedeutet zugleich den allmählichen Abschied von seinem Kontext, nach dem im Frühislam noch stets gefragt wurde. Die bewusst radikal formulierten Aussagen wie etwa “die Sunna richtet über den Koran, doch nicht der Koran über die Sunna” oder “der Koran ist angewiesener auf die Sunna als die Sunna auf den Koran”, die mehreren Gelehrten aus der zweiten und der Folgegeneration zugeschrieben werden, wie Makḥūl (st. 731), Yaḥyā ibn Abī Kaṭīr (st. 747), al-Awzā‘ī (st. 774) und Aḥmad ibn Ḥanbal (st. 855), lassen sich als Ausdruck ihres Widerstands gegen die spürbar gewordene Isolation des Korans von der Sunna im Frühislam ein-

ordnen. Obgleich die Sunna ihre Relevanz als Interpretin des Korans auch in klassischen Zeiten bewahren konnte, konnten die Altvorderen nicht verhindern, dass die Sunna ihre Richterrolle dem Koran gegenüber verlor. Man kann nicht bestreiten, dass unter anderem die Initiative des großen Rechtsgelehrten und wichtigsten Begründers des "sunnitischen Paradigmas" aš-Šāfi'ī (st. 820), die lebendige Sunna zu einem Textkorpus als zweiter Quelle nach dem Koran zu machen, hierbei eine wichtige Rolle gespielt hat (vgl. Kirbaşođlu 2000).

Die ersten Beispiele dafür, dass der Koran im technischen Sinne des Wortes als Text (*naşş*) aufgefasst wird, können wir in rechtswissenschaftlichen und theologischen Werken finden, welche aus den Quellen, vor allem aus dem Koran, ein Rechts- und Glaubenssystem abzuleiten oder diese mit Referenztexten zu belegen versuchten. Auch der Akzent der exegetischen Tätigkeit verschob sich hierdurch allmählich vom Kontext zum Wortlaut, was in koranwissenschaftlichen Werken leicht zu bemerken ist, die den Koran als einen widerspruchsfreien, einheitlichen und homogenen Text präsentieren. Dieser lange und komplizierte Prozess hat zur Folge, dass in den klassischen Zeiten des Islams der Koran einerseits als ein geschichtsloser Text, andererseits aber auch als eine geschichtliche Größe behandelt wurde. Diese Koexistenz zweier Zugänge zum Koran findet sich durch die gesamte klassische Zeit hindurch in Rechtswerken, die an der chronologischen Einordnung der rechtlichen Bestimmungen im Koran nicht weniger interessiert waren als am Koran als einem überzeitlichen Referenztext. Auch *tafsir*-Werke sind voll von Beispielen für Bedeutungsunterschiede, die auftreten, wenn einerseits der textliche und andererseits der historische Kontext zum Maßstab für das Verstehen einer Koranstelle genommen werden. Dieses Spannungsverhältnis zwischen dem semantischen und dem pragmatischen Zugang zum Koran soll an einigen Beispielen in gebotener Kürze konkretisiert werden.

Sure 7:31 ("Esst und trinkt; seid nicht maßlos!") wird bekanntlich heute noch im Tischgebet rezitiert, davon ausgehend, dass hier mit "Maßlosigkeit" Ausschweifung beim Konsumieren gemeint ist, was innerhalb des kleinen Textkontexts auch sinnvoll erscheint. Der

historische Kontext ergibt aber eine umgekehrte Bedeutung, weil diese Aussage sich ursprünglich nicht an Menschen richtet, die beim Essen und Trinken das Maß übertrafen, sondern an Leute, die bei ihrem Verzicht auf Essen und Trinken während der Umrundung der Kaaba übertrieben (vgl. Koç 2004: 2, 113–124). Der Befehl “seid nicht maßlos!” bezieht sich ursprünglich also nicht aufs Essen und Trinken, sondern, ganz im Gegenteil, auf den Verzicht darauf, und ist daher als Verstärkung des Befehls “Esst und trinkt!” zu verstehen. Die koranische Warnung vor übertriebener Frömmigkeit wurde mit der Zeit zu einer Ernährungsberatung, auf deren Übereinstimmung mit medizinischen Erkenntnissen gerade die modernen Muslime stolz sein wollen.

Ein weiteres Beispiel für die Konkurrenz zwischen dem textlichen und dem historischen Kontext als Ausgangspunkt der Interpretation bietet Sure 75:16–19:

Bewege deine Zunge nicht mit ihm, um dich damit zu übereilen.
Uns obliegt seine Sammlung und seine Verlesung. Und erst wenn
Wir *es/ihn* verlesen, dann folge seiner Verlesung! Dann obliegt
Uns ihre Erläuterung.

Diese warnenden Aussagen werden traditionell als an den Propheten gerichtet interpretiert, der sich beim Empfang der Offenbarung aus Angst, die offenbarten Worte zu vergessen, bemüht haben soll, sie schnell auswendig zu lernen. Diese Interpretation weicht offensichtlich vom Gesamtkontext der Sure ab, die durchgehend von einer jenseitigen Gerichtsszene handelt. Die Deutung ist aber angesichts unserer Grundkenntnis um die Textgenese des Korans nicht völlig auszuschließen. Die Suren können ja Offenbarungseinheiten beinhalten, die zu verschiedenen Zeiten offenbart wurden und daher unterschiedliche Themen behandeln. Wenn aber diese Sure als ein einheitlicher Korpus betrachtet wird, leuchtet ein, dass hier nicht der Prophet, sondern der sündige Mensch angesprochen wird, der zur Rechenschaft gezogen wird: Er braucht keine Ausreden zu finden, denn es obliegt

Gott, dem Richter, alles, was er getan hat, zu verlesen und ein Urteil zu fällen (vgl. Gül 2003: 2, 69–108). Ein Koran, der die Authentizität seines Textes garantiert (vgl. 20:114), scheint der Mehrheit der Kommentatoren lieber zu sein als einer, der einen ohnehin mehrfach erwähnten Hinweis auf das Endgericht noch einmal wiederholt.

Am Beispiel von Sure 9:122 zeigt Rudi Paret beeindruckend, wie revisionistisch sich das Verständnis eines Verses umkehren kann, wenn er einerseits in seinem textlichen und andererseits in seinem historischen Kontext gelesen wird (Paret 1953: 4, 232–236). Es ist folgerichtig wenig hilfreich, jede Meinungsverschiedenheit im Bereich *tafsīr* einfach als Ergebnis der Ambiguitätstoleranz der klassischen Auslegungstradition oder als Zeichen der Barmherzigkeit Gottes zu begrüßen. Eine gründliche Reflexion über mögliche Ursachen für die Interpretationsvielfalt zu einer bestimmten Koranpassage lässt vielmehr erkennen, dass der Konflikt der Koraninterpretationen an den meisten Stellen auf die Spannung von Kompositionalität und Kontextualität des Korans zurückzuführen ist. Durch Bündelung dieser beiden Zugänge lässt er sich zugunsten einer der konkurrierenden Interpretationen lösen. In den klassischen Kommentaren herrscht keine Einheitlichkeit im Umgang mit der Ambiguität. Die Bestrebung, nach dem ursprünglichen Sinn zu suchen, ist z. B. bei aṭ-Ṭabarī (st. 923) sehr prägend, der sich an vielen Stellen bemüht, eine Wahl unter den ihm vorliegenden Interpretationen zu treffen, um die Ambiguität zu reduzieren. Ein Gegenbeispiel ist offensichtlich Fahraddīn ar-Rāzī (st. 1209), der sich über jede weitere Interpretationsmöglichkeit freut und für den der ursprüngliche Sinn nur als eine der unendlichen Bedeutungsmöglichkeiten relevant ist. Das eigentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen den nach der traditionellen Klassifikation als überlieferungsorientiert (*tafsīr bi-r-riwāya*) und spekulationsorientiert (*tafsīr bi-d-dirāya*) bezeichneten Kommentarwerken ist daher nicht in der Quantität der im jeweiligen Werk enthaltenen Berichte zu suchen, sondern in der Zielsetzung der jeweiligen exegetischen Tätigkeit: Es wäre demnach zu fragen, ob sie nach dem ursprünglichen Sinn oder nach weiteren Verständnismöglichkeiten sucht.

Ibn Qutayba (st. 889) fasste seinerzeit die den Wahrheitskern des Korans relativierende Haltung von ‘Ubaydallāh ibn al-Ḥasan (st. 785), dem *qāḍī* von Basra, gegenüber einander widersprechenden theologischen Interpretationen zusammen. ‘Ubaydallāh zufolge sind so sowohl die *qadariyya*, die für die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit eintritt, als auch die *ḡabriyya*, welche die Prädestination propagiert, im Recht. Beide hätten ihre Grundlage im Koran, “weil ein- und derselbe Vers zwei unterschiedliche, einander widersprechende Bedeutungen haben kann” (Ibn Qutayba 1999: 95ff.). Das von Ibn Qutayba einem Vertreter der Leute der Theologie, Analogie und Reflexion (*ahl al-kalām wa-l-qiyās wa-n-naẓar*) zugeschriebene Grundargument, dass ein Vers mehrere, gar widersprüchliche Bedeutungen haben kann, hat sich mit der Zeit auch innerhalb der sunnitischen Orthodoxie durchgesetzt, so dass es heute noch besonders von traditionalistischen Theologen als *Mainstream* der islamischen Auslegungstradition hochstilisiert werden kann. Eine ähnliche Laufbahn lässt sich auch für das Konzept vom “inneren Sinn” (*al-ma‘nā al-bāṭini*) feststellen, der angeblich den “äußeren Sinn” (*al-ma‘nā aẓ-ẓāhiri*) zunächst nur bereichern sollte, diesen aber bereits bei as-Sulamī (st. 1021) in den Hintergrund verdrängt, ja gar vollständig ersetzt hat. Die Etablierungsgeschichten dieser zwei Konzepte innerhalb der sunnitischen Auslegungstradition ließen sich ironischerweise ohne intellektuelle Verdienste von al-Ġazālī (st. 1111), der gegen die *Bāṭiniyya* kämpfte, kaum vorstellen (vgl. al-Ġazālī o. J.).

Eines der Hauptprobleme, mit dem sich die islamische Rechts-hermeneutik stets auseinandergesetzt hat und immer noch auseinandersetzt, liegt in der Tatsache, dass die Referenztexte, Koran und Hadithe, begrenzt und stabil sind, während immer wieder neue Probleme entstehen, von denen in diesen Texten nicht die Rede ist. Diese Sachlage hat die muslimischen Gelehrten nicht nur dazu geführt, Instrumente und Mechanismen dafür zu entwickeln, die autoritativen Texte im Hinblick auf neue Fragen und Probleme zum Sprechen zu bringen, sondern hat sie auch gezwungen, gründlich über die Natur der Änderung des koranischen Diskurses zu reflektieren. Die Ausein-

andersetzung mit der Frage nach dem Wesen der koranischen Rede kommt jenseits des Streits um die (Un-)Erschaffenheit des Korans fast in jedem methodischen Werk vor. Aus vielen sprach-, geschichts- und rechtsphilosophischen Ausführungen in *al-Muğnī* von al-Qāḍī ‘Abdalğabbār (st. 1025), *al-Muṣtaṣfā* von al-Ġazālī, *Talqīh al-fuhūm* von al-‘Alā’ī (st. 1359), *al-Muwāfaqāt* von aš-Šāṭibi (st. 1388) u. ä. lässt sich unschwer schlussfolgern, dass das historische Bewusstsein bei der muslimischen Gelehrsamkeit nie vollkommen unterging. Sie wagten es aber nicht, durchgehend logische Konsequenzen aus ihren Reflexionen zu ziehen. So heißt es bei al-‘Alā’ī beispielsweise (al-‘Alā’ī o. J.: 339ff.):

Sind die zur Zeit des Propheten mündlich geführten Anreden, wie ‘Ihr Menschen!’, ‘Ihr Gläubigen!’ usw., die im Koran und in der Sunna vorkommen, auf Anwesenden bei der Anrede beschränkt oder umfassen sie doch die ganze Umma von Muslimen bis zum Jüngsten Tag? Nach den Ḥanbaliten und einer Gruppe von Salafiten umfassen sie mit ihren Worten alle. Und die Mehrheit (*ğumhūr*) ist der Meinung, dass sie sich nur auf diejenigen beschränken, die während der Anrede anwesend waren, dass es aber a priori bekannt ist, dass ihre Bestimmungen auch für die Nachkommen gelten.

Diese Zurückhaltung, der offensichtlich die Angst zugrunde liegt, die Universalität des Korans und der Sunna in Frage zu stellen, fand im folgenden Prinzip Ausdruck, das angeblich die Rückführung eines jeden neuen Falls auf einen Referenztext und somit seine Scharia-konforme Beurteilung ermöglicht: Die rechtlichen Bestimmungen von Koran und Sunna sind allgemeingültig, auch wenn ihnen bestimmte Präzedenzfälle zugrunde liegen (vgl. al-Āmidī 1967: 218–222). Die scharfen Kritiken am Analogieschluss (*qiyās*) konnten nicht verhindern, dass dieses Prinzip fast über die gesamte klassische, nicht nur rechtswissenschaftliche Literatur herrschte und folglich auch auf die Wahrnehmung der späteren Muslime einen entscheidenden Einfluss

ausübte.¹⁹ So findet sich dasselbe Prinzip auch in der *Mecelle* (1868–1878), einem Gesetzbuch des 19. Jahrhunderts, das auch allgemeine Prinzipien der islamischen Gesetzgebung festlegen sollte. Dort taucht es in einer weiterentwickelten Form auf: “Es gibt keinen Anlass zur freien Normgewinnung (*iğtihād*) über Sachen, zu denen ein Referenztext (*naşş*) vorliegt.”²⁰ Ein anderes Prinzip, das ebenfalls in der *Mecelle* enthalten ist, bleibt somit auf Urteile *außerhalb* der Referenztexte, d. h. des Korans und der Hadithe, beschränkt: “Es ist nicht zu leugnen, dass mit dem Wandel der Zeiten sich auch die Urteile verändern.”²¹

Im Laufe der Zeit verlor der Kontext des Korans als ein Mittel zur Ambiguitätsreduktion und Rekonstruktion des ursprünglichen Sinnes immer mehr an Bedeutung, bis er in der Moderne wie ein Zufluchtsort wahrgenommen wird, der nur in Notfällen beansprucht wird, etwa wenn sich mit modernen Vorstellungen unvereinbar wahrgenommene Aussagen des Korans nicht durch Sprachspiele auf Bedeutungsebene modernisieren lassen. Insofern gilt die Feststellung, dass in der theologischen Reflexion das Konzept von *asbāb an-nuzūl* wie ein Fremdkörper wirkt (vgl. Tillschneider 2011: 12), besonders für eine große Mehrheit der heutigen Koraninterpretationen.

Der Koran in der Moderne: Ergiebiger Steinbruch für Jedermann

Die moderne Phase des muslimischen Denkens stellt zweifellos seine chaotischste Epoche dar. Hier treffen die traditionellen Ausprägungen und neuzeitlichen Denkanstöße in Formen aufeinander, die von ihren

¹⁹ Diese Dominanz des *qiyās*-Prinzips bemängeln auch viele zeitgenössische Autoren wie Fazlur Rahman, Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī und Ḥasan Ḥanafī.

²⁰ Cevdet Paşa, Ahmed: *Mecelle-yi Ahkām-ı Adliyye*, o. O.: o. V., o. J., Artikel 14: “Mevrid-i naşşda ictihāda mesāğ yokdur.” (*Lā masāğ li-l-iğtihād fi-mawrid an-naşş*).

²¹ *Mecelle*, Artikel 39: “Ezmānīñ tağayyūriyle aḥkāmīñ tağayyūri inkār olunamaz.” (*Lā yunkar tağayyur al-aḥkām bi-tağayyur al-azmān*).

Leitgedanken abgekoppelt und teilweise opportunistisch interpretiert, teils missverstanden werden. Für das moderne Denken der Muslime sind dabei zwei Dinge charakteristisch: Zum einen die Grundwahrnehmung von Tradition und Moderne als zweier isolierter, jeweils einheitlicher Reflexionsgegenstände, die wie auf einem Buffet zur Wahl gestellt sind, in dem auch der Koran seinen Platz hat; zum zweiten eine Rezeption von Tradition und Moderne, die sich aus einem traumatischen Rückständigkeitsgeständnis speist. Die ständige Suche nach möglichen Verantwortlichen dieses diagnostizierten Missstands des Islams und nach seiner Überwindung ist die dominante Motivation all dieser intellektuellen Bestrebungen: “Wie kann der Islam als zugleich religiöses, moralisches und politisches Erbe eine Welt ‘übernehmen’ oder mit ihr ‘zurechtkommen’, die permanent in rasanter Modernisierung und Veränderung begriffen ist? Wie kann es ihm gelingen, seine Seele nicht in den Anpassungen zu verlieren, die die (technischen, wissenschaftlichen, aber auch soziologischen) Entwicklungen der Welt allen Gesellschaften, auch den islamischen, abzunötigen scheinen? Wie kann er von den technologischen und wissenschaftlichen Errungenschaften profitieren, ohne daß sich dies verheerend auf seine Kultur und Werte auswirkt? Wie ist es ihm möglich, die Gegenwart mit der Vergangenheit zu vereinen und dabei eine notwendige Kontinuität aufrechtzuerhalten?” (Benzine 2012: 116f.)

Der Umgang mit dem Koran konnte von dieser geistigen Atmosphäre nicht verschont bleiben. Die Arbeiten westlicher Forscher liefern wertvolle Informationen über die moderne Koraninterpretation und ihre Akteure,²² aber auch die muslimischen Autoren haben sich gleichermaßen mit der modernen Herausforderung wie mit den Reak-

²² Um nur einige wichtige zu erwähnen, siehe Baljon, Johannes M. S.: *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)*, Leiden: Brill, 1961; Wielandt, Rtraud: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1971; Jansen, Johannes J. G.: *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: Brill, 1974; Körner, Felix S. J.: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam*, Würzburg: Ergon, 2005; Pink: Johanna: *Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*, Leiden: Brill, 2011.

tionen auf sie beschäftigt.²³ Die Konfrontation der Muslime mit der Moderne hat offensichtlich für die Beobachtung gesorgt, dass der Koran quasi in keinem Bereich zur gegenwärtigen Situation sprach. Diese hoch gewachsene Unstimmigkeit zwischen der Welt des Korans und der aktuellen Realität hat verschiedene Reaktionen hervorgerufen, deren feine Unterschiede sich am deutlichsten an den Vorstellungen von Offenbarung und Geschichte messen lassen, wie Rotraud Wielandt in ihrer Forschung sehr früh erkannt hat (vgl. Wielandt 1971).

Die Extrempositionen in dieser Hinsicht sind fundamentalistische und modernistische Integrismen, die aus ideengeschichtlichen Gründen weder auf bestimmte Richtungen reduziert, noch mit konkreten Bewegungen identifiziert werden können. Sie formulieren die Sachlage als eine Entweder-Oder-Frage: Man *müsse* beziehungsweise *könne* entweder korantreu bleiben oder sich modernisieren. Den Einen zufolge ist der Koran mit seinem Wortlaut als übergeschichtlich konzipiert. Deshalb müsse man die heutigen Bedingungen wieder in eine Struktur bringen, in der die worttreue Anwendung der koranischen Bestimmungen Sinn machen würde. Die Anderen nehmen hier die genaue Gegenposition ein und lesen dieselben Fakten umgekehrt. Ihnen zufolge ist der Koran in der Vergangenheit stehen geblieben und kann deshalb in weltlichen Angelegenheiten kein Bezugspunkt mehr sein. Im Grunde treffen sich diese beiden Integrismen in der Feststellung, dass die koranischen Bestimmungen in der modernen Zeit nicht relevant sind. Auch ihre Lösungsansätze stimmen darin überein, das Faktische zu einem Wert zu überhöhen und dadurch in einen Absolutismus zu verfallen. Für die Einen ist dies der als die "Zeit der Glückseligkeit" (*‘aṣr as-sa‘āda*) gesegnete geschichtliche

²³ Siehe z. B. Amīn, Aḥmad: *Zu‘amā’ al-iṣlāḥ fi-l-‘aṣr al-ḥadīth*, Ägypten (o. O.): Maktaba an-Nahḍa al-Miṣriyya, 1965; Rahman, Fazlur: "Islamic Modernism; its Scope, Method and Alternatives". In: *International Journal of Middle East Studies*, Nr. I / 1970, S. 317–333; Hatiboğlu, Mehmed Said: *İslam’ın Aktüel Değeri Üzerine*, Ankara: Otto, 2009; Benzine, Rachid: *Islam und Moderne. Die neuen Denker*, übers. von Hadiya Gurtmann, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012.

Zustand, in dem die ersten Muslime lebten, für die Anderen der als “modern” geheiligte geschichtliche Zustand, in dem sie selbst leben.

Die Reformisten vertreten hier einen scheinbar verheißungsvolleren Ansatz, der postuliert, dass der Koran doch den aktuellen Bedürfnissen entsprechend gelesen und interpretiert werden könne. Bei einer näheren Analyse dieses Postulats muss allerdings eingeräumt werden, dass es nicht auf einer gründlichen Reflexion über den Koran und die Moderne beruht, sondern eklektisch vorgeht. Der gemeinsame Nenner der reformistischen Ansätze ist die Herstellung einer künstlichen Verbindung zwischen dem koranischen Wortlaut und dem gegenwärtigen Zustand: Koranischer Wortlaut plus Anforderungen der Moderne gleich moderner Islam, wenn man es überspitzt formulieren möchte.²⁴ Fazlur Rahman (st. 1988) analysiert die typischen modernistischen Reformansätze in ihrem jeweiligen historischen Kontext und nimmt ihre Argumentationen zur Kenntnis. Er wirft ihnen aber vor, durch ihre Konzeption faktisch zu verhindern, den Koran heute zum Sprechen zu bringen. An seinen scharfen Vorwürfen der Blindheit, der Ignoranz, der Doppelzüngigkeit, des Missbrauchs der Tradition und des Eklektizismus lässt sich ablesen, dass er bei seinen Kritiken neben der intellektuellen Tiefe sehr viel Wert auf ethische Konsequenz und Ehrenhaftigkeit in der Gelehrsamkeit legt (vgl. Rahman 1970: 322ff.).

In der Tat bringen die reformistischen Überinterpretationen, die gerade im Westen als moderne Koraninterpretationen begrüßt und gefordert werden, nichts als neue Bedeutungen, die mittels einiger philologischer Schachzüge und unter Missachtung historischer Sachverhalte in den alten Wortlaut des Korans hineingelesen werden (vgl. Özsoy / Şahin 2010: 29–38). So schlage der Koran die Monogamie vor, es stehe kein Wort vom Schlagen der Frau durch ihren Ehemann darin, er spreche nicht vom Handabhacken des Diebes, er habe die

²⁴ Zu dieser Problematik s. Özsoy, Ömer: “Erneuerungsprobleme zeitgenössischer Muslime und der Koran”. In: *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte*, übers. und kommentiert von Felix Körner S. J., Freiburg: Herder, 2006.

Sklaverei abgeschafft, er legitimiere den Krieg nur in Zeiten konkreter Drohung, er lehre genau dieselben Menschenrechte und die Demokratie, wie wir sie heute kennen, er enthalte wissenschaftliche Erkenntnisse, welche die moderne Naturwissenschaft erst heute liefert etc. Allerdings weigert sich das historische Bewusstsein, einen so imaginierten Text als den Koran zu erkennen. Hier sollte eher von neuen Texten unterschiedlichen Inhalts gesprochen werden, nämlich von *modernen Koranen*, die keine Elemente enthalten, die in der Moderne unvertretbar sind. So ist die reformistische KoranAuslegung als eine Industrie zu bezeichnen, die ständig moderne Korane produziert, wobei der Wortlaut zwar gleich bleibt, aber von modernen Subjekten Bedeutungen zugeschrieben bekommt, die ihren eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen oder den an sie herangetragenen Erwartungshaltungen entsprechen. Wie man bei einer ganzen Reihe von Koranübersetzungen beobachten kann, die von Muslimen angefertigt sind, ist die Koranübersetzung der geeignetste Ort für diese "Entstellung", weil sie die moderne Bedeutung in der Zielsprache verfestigt und den Zugang zum ursprünglichen Sinn, der im arabischen Original enthalten bleibt, völlig ausschließt.²⁵ Deshalb lassen sich die extremsten Beispiele reformistischer Überinterpretationen gerade in solchen Gebieten finden, die auf den Koran nur mittels Übersetzung zugreifen können, wie in der Türkei, dem Iran, auf dem indischen Subkontinent und in Europa.²⁶

Es dürfte klar sein, dass die Weisungskompetenz des Korans im Bilde eines Steinbruchs, aus dem sich jeder einen passenden Stein herausbrechen kann, gänzlich zerstört wird, wenn er als ein Text betrachtet wird, der alles sagen kann, was der Leser braucht. So konnten und können seine modernen Leser einen säkularen, demokratischen, pluralistischen, liberalen Staats- und Gesellschaftsentwurf in

²⁵ Für eine kritische Analyse der türkischen Übersetzungen der Sure 4:34 s. Özsoy, Ömer: "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine – 'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34 Örneği". In: *islâmiyât*, Nr. 5 / 2002, S. 1, 111–124.

²⁶ Für extreme Beispiele der Überinterpretationen des Korans s. Baljon, Johannes M. S.: *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)*, Leiden: Brill, 1961.

den Koran hineinlesen, aber ebenso gut ein theokratisches, totalitäres oder kommunistisches System. Sie konnten und können dem Koran in Gebieten, wo Muslime mit Juden beziehungsweise Christen verfeindet sind, eine Christen- beziehungsweise Judenfeindlichkeit zuschreiben, aber ebenso gut Freundlichkeit ihnen gegenüber, wie das bei vielen europäischen Muslimen der Fall ist, die in christlich geprägten Ländern leben. Alle diese Überinterpretationen sind tatsächlich im Umlauf und werden als Ausweis dafür begrüßt, dass der Koran als das übergeschichtliche Wort Gottes alle möglichen menschlichen Situationen anspricht. Was dabei geschieht, lässt sich unschwer als ein Anachronismus bezeichnen, der den Koran im Namen eines vermeintlichen Universalismus von seinem geschichtlichen Eigenkontext und seinem ursprünglichen Sinn abtrennt, um den Leser bei der Interpretation von historischen Fesseln zu befreien. Das Geständnis der Historizität des Korans und der ihr geschuldeten Distanz zur Lebenswelt der Gläubigen tut weh.

Durch die Dekontextualisierung wird nicht nur der ursprüngliche Sinn verfälscht, sondern es geht auch die Grundlage einer Betrachtung der Entwicklungsstadien verloren, zu welchen die koranische Offenbarung ihre Adressaten subsequent angeleitet hat. Da die Geschichte weiterläuft, kann jenes Stadium, zu welchem die ersten Muslime unter der Rechtleitung des Korans und des Propheten gelangten, nicht das Endstadium sein, das die Menschheit zu erreichen hat. Dass der Prophet Muhammad starb und die Offenbarung zu Ende ging, bedeutet nicht, dass alle Probleme der Menschheit ein für allemal gelöst worden sind oder dass die Menschheit ihre moralische Evolution vervollständigt hat. Dass Muhammad das Siegel der Prophetie ist, bedeutet vielmehr, dass die Menschen über die übergeschichtlichen Ziele der Religion durch die *Offenbarungen* Gottes ausreichend unterrichtet wurden und dass Gott ihnen das Vertrauen schenkt, weitere Schritte in diese Richtung zu gehen. Die Intentionen Gottes ergeben sich deshalb nicht alleine aus dem Wortlaut des Korans, sondern aus der sinnvollen Aufeinanderfolge der Offenbarungsschriften einerseits und aus der Interaktion zwischen der koranischen Offenbarung und den

Offenbarungssituationen andererseits, die gemeinsam in bestimmte Richtungen zeigen. Denn der Koran ist wie ein Fingerzeig, der in eine bestimmte Richtung zeigt, es wäre falsch, auf den Finger zu starren.

Schluss

Eine zeitgenössische Koranexegese steht vor der Herausforderung, die Reaktion des historischen Bewusstseins gegen die Überinterpretationen übergeschichtlicher Ansätze und gegen die bedeutungsvernebelnde Haltung des radikalen Relativismus zu formulieren. Das historische Bewusstsein bedeutet in diesem Zusammenhang eine Haltung, die den Koran als primär in seiner eigenen geschichtlichen Epoche sprechend annimmt und ihn so zu verstehen versucht, wie seine Adressaten ihn verstanden haben. Eine historische Koranlegung hat schließlich die Aufgabe, darauf zu achten, weder die Gegenwart auf die Vergangenheit zu reduzieren, indem sie in der Geschichte verhaftet bleibt, noch den Islam mit der Moderne zu identifizieren, indem sie den Koran bedenkenlos den Anforderungen der Moderne unterwirft. Der Hauptbeweggrund einer historischen Koranexegese ist vielmehr das Ideal, den ursprünglichen Sinn des Korans in seinem eigenen historischen Bedeutungskosmos zu begreifen, um ihn dann in neueren Kontexten zum Sprechen zu bringen. Selbst die muslimischer- und nichtmuslimischerseits oft gestellte Frage, ob und inwieweit sich der ursprüngliche Sinn in anderen Zeiten erschließen lässt, setzt zumindest hypothetisch die Existenz des ursprünglichen Sinnes voraus. Sie kann daher von einer historisch interessierten Koranexegese nur als ein Hinweis auf die Schwierigkeiten der Rekonstruktion des ursprünglichen Sinnes begrüßt werden. Sie kann nicht als Aufruf zum Einstellen der Suche nach dem ursprünglichen Sinn des Korans ernst genommen werden, der einem Abschied von ihm gleichkäme.

Um den Koran in der Moderne zum Sprechen zu bringen, ist es daher erforderlich, die Fortführungsszene der Offenbarungen und die ursprünglichen Kommunikationssituationen der koranischen Offenba-

rung, denen sich der Koran gleichermaßen zuordnet, als Gesamtbild zu rekonstruieren. Um das Bild von Fazlur Rahman zu bemühen: Wie die Spitze eines Eisberges, dessen neun Zehntel sich unter der Wasseroberfläche befinden, stellt der Korantext nur ein Zehntel dessen dar, was die Auslegung braucht, um das zu verstehen, was der Koran sagt. Der Rest liegt außerhalb des Textes, in der Geschichte. So gesehen verbot der Koran den Krieg in der Offenbarungszeit nicht – er lehrte die sich bekriegenden Menschen, dass sie um Friedens- und Gerechtigkeitswillen zu kämpfen haben. Er räumte der Frau nicht denselben Status wie dem Mann ein – er verpflichtete den Mann, der bei jeder Streitigkeit gleich zu Gewalt neigte, zu einem humaneren Vorgehen. Er schrieb vor, dass der Frau, deren Erbteil oft gänzlich ausgestrichen war, die Hälfte des Erbes ihres Bruders zuteil wird. Er schaffte die Sklaverei nicht ab – er erinnerte die Herren daran, dass ihre Sklaven keine Ware, sondern ihresgleichen sind. Er sprach nicht von Demokratie – er plädierte für Beratung und lehrte, dass kein Mensch in der Rolle des Stellvertreters Gottes Macht und Herrschaft über seine Mitmenschen ausüben darf. Dies sind historische Schritte, denen die Muslime mit weiteren Schritten folgen sollten, und Botschaften, auf welche sie ihre Geschichte aufbauen sollten.

Literatur

- ‘Abdarrahmān, ‘Ā’iṣā: *al-Iḡāz al-bayānī wa masā’il Ibn Azraq: Dirāsa qur’āniyya luḡawiyya wa-bayāniyya*, Kairo: o. V., 1987.
- *at-Tafsīr al-bayānī li-l-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: o. V., 1980.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid: *al-Imām aš-Šāfi‘ī wa-ta’ṣīs al-aydiyūlūḡiyya al-waṣaṭiyya*, Kairo: o. V., 1992.
- *Maḡhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Kairo: o. V., 1990.
- al-‘Alā’i, Kaykaldī: *Talqīh al-fuhūm fī tanqīh ṣiyaḡ al-‘umūm*. Hrsg. von ‘Abdallāh ibn Muḡammad ibn Iṣḡāq Āl aš-Šayḡ. O. O.: o. V., o. J.
- Amīn, Aḡmad: *Zu‘amā’ al-iṣlāḡ fī l-‘aṣr al-ḡadīt*, Kairo: Maktaba an-Naḡḡa al-Miṣriyya, 1965.

- al-Āmidī: *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Ägypten (o. O.): o. V., 1967.
- Ateş, Süleyman: “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”. In: *İslami Araştırmalar*, Nr. III/I / 1989, S. 7–24.
- *Die geistige Einheit der Offenbarungsreligionen*, übers. von Abdullah Takım, Istanbul: Yeni Ufuklar, 1998.
- Baljon, Johannes M. S.: *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden: Brill, 1961.
- Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Benzine, Rachid: *Islam und Moderne. Die neuen Denker*, übers. von Hadiya Gurtmann, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012.
- Berg, Herbert: *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Richmond: Routledge Cruzon, 2000.
- Bigiev, Müsâ Ğarallāh: *Kitāb as-sunna*, Bhopal: o. V., 1945, nach der türkischen Übersetzung: *Kitābu’s-Sünne*, übers. von Mehmet Görmez, Ankara: Ankara Okulu, 1998.
- Cevdet Paşa, Ahmed: *Mecelle-yi Ahkām-ı Adliyye*, o. O.: o. V., o. J.
- Darwaza, ‘Izzat: *‘Aşr an-Nabī ‘alayh as-salām wa-bi’atuh qabl al-bi’ṭa*, Beirut: o. V., 1964 (Erstausg. 1946).
- *Sīrat ar-Rasūl. Şuwar muqtabasa min-al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: o. V., 1965 (Erstausg. 1947).
- Al-Ġābirī, Muḥammad ‘Ābid: *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm: at-tafsīr al-wāḍiḥ ḥasba tartīb an-nuzūl*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 2008–2009.
- al-Ġazālī: *Ġawāḥir al-Qur’ān*. Hrsg. von Muḥammad Rašīd Riḍā. Beirut: Dār Iḥyā’ ‘Ulūm, o. J.
- Gnilka, Joachim: *Die Nazarener und der Koran: Eine Spurensuche*, Freiburg: Herder, 2007.
- Gül, Ali Rıza: “Kıyamet Suresi’nin 16–19’uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine”. In: *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Nr. XL/V/ 2003, S. 69–108.
- Ḥanafī, Ḥasan: “al-Waḥy wa-l-wāqī’”. In: *al-Islām wa-l-ḥadāṭa*. O. Hrsg. London: Dār as-Sāqī, 1990.

- Hatiboğlu, Mehmed Said: *İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine*, Ankara: Otto, 2009.
- Hirsch, Eric D.: *Prinzipien der Interpretation*, übers. von Adelaide Anne Späth, München: UTB, 1972.
- Horst, Heribert: *Die Gewährsmänner im Korankommentar des Ṭabarī. Ein Beitrag zur Kenntnis der exegetischen Überlieferungen im Islam*, Ph.D. diss., Rheinische Friedrich Wilhelms Universität zu Bonn, 1951.
- al-Ḥülī, Amīn: *al-Fann al-qaṣaṣī fī-l-Qurʾān al-Karīm*, Kairo: o. V., 1953.
- *Manāhiğ tağdīd fī-n-naḥw wa-l-balāğ wa-t-tafsīr wa-l-l-ī*, Kairo: o. V., 1961.
- “at-Tafsīr”. In: *Dāʾirat al-maʿārif al-islāmiyya*. O. Hrsg. Teheran: o. V., 1966.
- Ibn Qutayba: *Taʾwīl muḥtalif al-ḥadīṭ*. Hrsg. von Muḥammad Muḥyiddīn al-Aṣfar. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1999.
- Jansen, Johannes J. G.: *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: Brill, 1974.
- al-Kaykaldī, al-ʿAlāʾī: *Talqīḥ al-fuhūm fī tankīḥ ṣiyağ al-ʿumūm*. Hrsg. von ʿAbdallāh ibn Muḥammad ibn Iṣḥāq ʿAl aš-Šayḥ, O. O.: o. V., o. J.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri (Hrsg.): *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiʿînin Rolü*, Ankara: kitâbiyât, 2000.
- Koç, Mehmet Akif: *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri. İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara: kitâbiyât, 2003.
- “Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Açılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak ‘Kurʾân Metni’: 7. Aʾrâf Suresinin 31-32. Ayetleri”. In: *islâmi-yât*, Nr.7 / 2004, S. 113–124.
- Körner, Felix S. J.: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam*, Würzburg: Ergon, 2005.
- Neuwirth, Angelika: “Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit”. In: *Gottes ist der Orient Gottes ist der Okzident, Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Udo Tworuschka. Köln / Wien: Böhlau, 1991, S. 3–39.

- *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Özsoy, Ömer: “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine – ‘Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında 4. Nisâ’, 34 Örneği”. In: *islâmiyât*, Nr. 5 / 2002, S. 111–124.
- “Die fünf Aspekte der Scharia und die Menschenrechte – die Auslegung des Koran auf neuen Wegen und das politischrechtliche Gedächtnis der Muslime”. In: *Forschung Frankfurt*, Jahrgang Nr. 1 / 26 (2008), S. 22–28.
- “Erneuerungsprobleme zeitgenössischer Muslime und der Koran”. In: *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte*, übers. und kommentiert von Felix Körner S. J., Freiburg: Herder, 2006, S. 16–28.
- “‘Leute der Schrift’ oder Ungläubige? Ausgrenzungen gegenüber Christen im Koran”. In: *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*. Hrsg. von Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber / Duran Terzi. Regensburg: Pustet, 2007, S. 107–118.
- Özsoy, Ömer / Şahin, Ertuğrul: “Existenzielle Voraussetzungen der Koranhermeneutik und soziale Komponenten ihrer Etablierung in Deutschland”. In: *Recht der Jugend und des Bildungswesens*, Nr. 1 / 2010, S. 29–38.
- Öztürk, Mustafa / Ünsal, Hadiye: “Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekkî Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası”. In: *Kur’ân Nüzûlüniün Mekke Dönemi*. Hrsg. von Mesut Okumuş. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, S. 93–143.
- Paret, Rudi: “Der Koran als Geschichtsquelle”. In: *Der Islam*, Nr. 37 / 1961, S. 24–42.
- “Sure 9, 122 und der Ğihād”. In: *Die Welt des Islams*, Neue Serie Nr. 2 / 1953, S. 232–236.
- *Der Koran*. Übersetzung, Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Pink, Johanna: *Sunnitischer Tafsîr in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*, Brill: Leiden, 2011.

- Rahman, Fazlur: *Islamic Methodology in History*, Islamabad: Islamic Research Institutes, 1964.
- “Islamic Modernism; its Scope, Method and Alternatives”. In: *International Journal of Middle East Studies*, Nr. I / 1970, S. 317–333.
- ar-Rāzī, Faḥraddīn: *Mafātīḥ al-ġayb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Schreiner, Stefan: “Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans”. In: “*Nahe ist dir das Wort ...*” *Schriftauslegung in Christentum und Islam*. Hrsg. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Bülent Ucar. Regensburg: Pustet, 2010, S. 167–183.
- Sezgin, Fuat: *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), Leiden: Brill, 1967.
- as-Suyūṭī: *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*. Hrsg. von Markaz ad-Dirāsāt al-Qur’āniyya. O. O.: al-Maktaba al-‘Arabiyya as-Su‘ūdiyya, Nr. I, o. J.
- aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarī‘a*. Hrsg. von ‘Abdallāh Dirāz. Ägypten (o. O.): o. V., 1978.
- Takım, Abdullah: *Koranexegeese im 20. Jahrhundert: Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş’ Zeitgenössischem Korankommentar*, Istanbul: Yeni Ufuklar, 2007.
- “Offenbarung als “Erinnerung’ (*aḍ-ḍikr*) – Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran”. In: “*Nahe ist dir das Wort ...*” *Schriftauslegung in Christentum und Islam*. Hrsg. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Bülent Ucar. Regensburg: Pustet, 2010, S. 184–202.
- Tillschneider, Hans-Thomas: *Typen historisch-exegetischer Überlieferung. Formen, Funktionen und Genese des asbāb an-nuzūl-Materials*, Würzburg: Ergon, 2011.
- al-Wāḥidī: *Asbāb nuzūl al-Qur’ān*. Hrsg. von Kamāl Basyūnī Zaġlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1991.
- Wielandt, Rotraud: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1971.
- az-Zarkašī: *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Ma‘rifa, o. J.
- Zirker, Hans: “Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben”. In: *Lebendiges Zeugnis*, Nr. 54 / 1999, S. 34–45.

Islamische Theologie im Kontext

Mojtahed Shabestari
(Teheran)

Abstract

In der islamischen Theologie geht es heute, genau wie zu früheren Zeiten, darum, von Gott zu sprechen. Dies geschah damals wie heute in einem spezifischen Kontext, den es als solchen zu erkennen und zu berücksichtigen gilt. Dieser Beitrag setzt sich mit der Frage auseinander, wie eine islamische Theologie belebt und gestaltet werden kann, die es Muslimen ermöglicht, in ihrem heutigen Kontext von Gott zu sprechen.

Spricht man von der islamischen Theologie, so gilt es zunächst zu erörtern, was in der Geschichte unter dieser verstanden wurde und was sie heute für uns sein kann.

Islamische Theologie in der Geschichte der Muslime war das Sprechen von Gott. Hierbei gilt es bereits hervorzuheben, dass es das Sprechen von *Gott* selbst war, nicht jedoch von Gottes *Wort*. Betrachtet man beispielsweise die christliche Theologie, so sieht man, dass hierbei das Sprechen von Gottes Wort weitaus zentraler ist, als dies in der islamischen Theologie der Fall war. In dieser geht es zentral und in erster Linie um das Sprechen von Gott selbst, auch wenn dies das Sprechen von Gottes Wort als Teilfragestellung mit einschließt. Dementsprechend sieht man, dass die Thematik des *Kalām Allāh* – des Wortes Gottes – in den Werken der Vertreter der systematischen Theologie des Islam, also der *mutakallimūn*, lediglich ein Kapitel unter vielen ist, über welches weitaus weniger als über Gott selbst oder das Prophetentum gesprochen wurde. Auch die Offenbarung – wobei ich hiermit den Begriff *wahy* meine, welche an dieser Stelle von der gängigen Bedeutung des Wortes “Offenbarung” zu differenzieren ist – ist kein zentrales Thema in den Büchern der *mutakallimūn*. Ein eigenes

“Kapitel über die Offenbarung” – *kitāb al-wahy* – wird man vergebens suchen. Vielmehr wurde dagegen über die Thematik des Prophetentums (*an-nubuwwa*) im Allgemeinen gesprochen.

Dieser Umstand sollte heutzutage unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Betrachten wir die durch ihre jeweiligen Erneuerer und Denker ins Leben gerufenen innermuslimischen Diskurse der letzten beiden Jahrhunderte, so sehen wir, dass hier die Frage nach der Neuinterpretation des Korans – und somit der Offenbarung – immer zentraler wurde. Das Eigentliche jedoch, nämlich das Sprechen von Gott selbst, geriet mehr und mehr in den Hintergrund. Zwar ist auch die Neuinterpretation des Korans eine lobenswerte Aufgabe und wichtig, jedoch ist dies nicht zentral für die islamische Theologie; denn dieser ging es seit jeher darum, von Gott zu sprechen. Erst als Folge dessen stellte sich zwangsläufig auch die Frage, ob Gott zu uns Menschen sprach und ob uns seine Offenbarung – im Sinne von *wahy* – erreichte oder nicht. Viel zentraler war der Umstand, dass die Menschen die Diener (*‘ibād*) Gottes sein sollten.

Innerhalb der islamischen Theologiegeschichte lassen sich vier Bereiche herausarbeiten, in denen über Gott gesprochen wurde: Die systematische Theologie (und somit die *mutakallimūn*), die Mystiker, die muslimische Philosophie und das Islamische Recht. In diesen vier Bereichen wurde von Gott gesprochen – im Sinne jenes Gottes, über den auch Muhammad sprach –, wenn auch in jedem dieser vier Zusammenhänge auf seine eigene Weise.

Die *mutakallimūn* in all ihren verschiedenen Gruppierungen sprachen von dem Gott, von dem in den schriftlichen Hauptquellen des Islams, dem Koran (*al-kitāb*) und der Prophetentradition (*sunna*), gesprochen wurde. Sie konzentrierten ihre Sprechweise von Gott auf diese Beschreibung und diskutierten, wie man eine Begründung für die Existenz eben jenes Gottes haben kann, der sich in diesen Quellen zeigt. Sie spekulierten über sein Wesen, seine Attribute und Weiteres.

Die Mystiker hingegen sprachen in einer anderen Weise von Gott. Sie gingen der Frage nach, wie man ihn erreichen kann: *al-wuṣūl ilā llāh*. Die Beschaffenheit Gottes, seines Wesens und seiner Attribute rückten hierbei in den Hintergrund.

Auch die muslimischen Philosophen sprachen wiederum auf ihre eigene Weise von Gott: Sie fragten, wie man aus der Vernunft heraus ein Argument für Gottes Existenz haben kann, bzw. wie man ausgehend von der reinen Vernunft eine Vorstellung von Gott haben kann.

Auch die Rechtswissenschaftler sprachen auf ihre Weise von Gott, indem sie sich auf die Frage konzentrierten, was die Gebote und Verbote eben dieses Gottes waren. Hierbei sei angemerkt, dass der christliche Theologe Tillich in seinem Buch *Wesen und Wandlung des Glaubens*, wenn er vom islamischen Glauben spricht, angibt, dass das Sprechen von Gott im Islam im Allgemeinen auf diese vierte Sprechweise – also das Sprechen über seine Gebote und Verbote – beschränkt sei (vgl. Tillich 1961: 79). Dies jedoch greift, wie gezeigt, zu kurz.

An dieser Stelle gilt es, zu betonen, dass diese vier Gruppen, wie sie auch alle auf ihre eigene Weise von Gott sprachen, auf ihre eigene Weise einen bestimmten Zweck innerhalb der islamischen Gesellschaft erfüllten. Die Beiträge dieser vier Gruppen innerhalb der islamischen Gesellschaft waren zentral, um nach der Konsolidierung und Verankerung dessen, was man islamische Gemeinschaft nennt, die Entwicklung einer islamischen Kultur und Zivilisation zu ermöglichen.

Die *mutakallimūn* verschrieben sich durch ihre Apologien und ihre Ausführungen der Bewahrung und dem Schutz der islamischen Gemeinschaft (*umma*). Dies betraf sowohl den Schutz nach außen, als auch den Schutz innerhalb der islamischen Gemeinschaft, die man durch die Ausarbeitung einheitlicher Positionen vor innerer Spaltung zu schützen suchte. Dieses Ziel war grundsätzlich politischer Natur, weswegen man die systematische Theologie, *‘ilm al-kalām*, beinahe als eine politische Wissenschaft bezeichnen könnte. Es verwundert

nicht, in der früh-islamischen Geschichte von der seitens der abbasidischen Kalifen durchgeführten Inquisition (*miḥna*) zu lesen, welche ihren Grund in der theologischen Fragestellung hatte, ob der Koran erschaffen oder unerschaffen sei (vgl. van Ess 1992: III, 446ff.). Dies ist eines der Beispiele, die zeigen, welche große politische Bedeutung und welchen gesellschaftlichen Einfluss die Lehren der *mutakallimūn* hatten. Die Aufgabe der *mutakallimūn* war also die Bewahrung der muslimischen Gemeinde durch die Bewahrung ihrer Glaubenslehre, anhand derer man sie vereint zu halten suchte.

Auch die Rechtswissenschaftler haben sich demselben Ziel verschrieben – jedoch auf eine andere Weise. Dies, indem sie die zwischenmenschlichen Beziehungen und die normativen Gesetze, die den Alltag der Menschen innerhalb der Gesellschaft regelten, ausarbeiteten. Hierdurch sollte die Gesellschaft bewahrt und stabilisiert werden. Des Weiteren haben sie die Linie zwischen der muslimischen und der nicht-muslimischen Gesellschaft definiert: Wer ist Muslim, wer ist kein Muslim, was gilt als islamisches Herrschaftsgebiet (*dār al-islām*), was gilt als potentiell Kriegesgebiet (*dār al-ḥarb*)? Durch diese Grenzziehung und Definition haben sie – ob bewusst oder unbewusst – die islamische Gemeinschaft geschützt. Der muslimische Theologe und Rechtsgelehrte Abū Ḥāmid al-Ġazālī spricht in seinem Werk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* davon, dass die Rechtsgelehrten den Sultanen die Gesetze vorbereitet haben, damit sie dann anhand eben dieser Gesetze regieren konnten (vgl. al-Ġazālī 1982: I, 42, 21, 56, 61, 70).

Die Mystiker dagegen erfüllten eine etwas andere Aufgabe. Denn zu jeder Zeit und in jeder Gesellschaftsgruppe gab es Menschen, die sich nicht lediglich mit den theoretischen Ausführungen der *mutakallimūn*, der Rechtsgelehrten oder der Philosophen begnügen konnten. Für diese standen ihre eigenen Erfahrungen mit Gott und ihre persönliche Beziehung zu diesem im Mittelpunkt. Somit erfüllten die Mystiker durch ihre Zusammenschlüsse in Form von Bruderschaften und Orden oftmals eine gar noch tiefgreifendere und wichtigere politische Funktion in der Gesellschaft als es bei den anderen Gruppierungen der Fall war. Dementsprechend hat man in der modernen

Geschichte Afrikas und auch in der Türkei gesehen, dass diese Orden – aufgrund der politischen Macht, die sie bergen – durch die jeweiligen Regime niedergeschlagen wurden.

Auch die Philosophie hatte eine spezielle Funktion, nämlich die islamische Zivilisation und Kultur auf einer höheren Ebene zu schützen. Auch wenn dies nicht beabsichtigt wurde, konnte die muslimische Philosophie die islamische Kultur und Zivilisation auf der internationalen Ebene in der philosophischen Debatte stabilisieren.

Da nun eben all diese angeführten Gruppen auf die erwähnten Weisen von Gott gesprochen haben, sind sie allesamt islamische Theologen. Die *mutakallimūn*, die Rechtsgelehrten, die Mystiker und die Philosophen sind alles Teile der – wie ersichtlich sehr vielfältigen – islamischen Theologie.

Nachdem diese verschiedenen Bereiche und Gruppierungen der islamischen Theologie nun erwähnt wurden, gilt es darauf hinzuweisen, dass all diese Disziplinen und ihre Vertreter und somit auch die aus ihnen entstandenen Meinungen und Positionen kontextgebunden waren und nicht etwa im luftleeren Raum entstanden. Ihre Vertreter lebten nicht isoliert von ihrer Gesellschaft in ihren Zimmern und spekulierten. Auch der Koran selbst war nicht vom menschlichen Kontext losgelöst, sondern entstand auf eine dialogische Weise in Beziehung mit dem Judentum, dem Christentum und anderen Dingen, wie etwa den Wandlungen der Gesellschaft in Mekka und Medina. Die gesamte Entwicklung der islamischen (Theologie-)Geschichte ist durchweg mit dialektischen wie dialogischen Fragen und Antworten verbunden, die mit Hinweisen auf diese und jene kontextuelle Situation in Verbindung stehen. Hierzu zählen beispielsweise – wie Wolfson aufzeigt – eine Großzahl der Fragestellungen und Ideen, mit denen sich die *mutakallimūn* auseinandersetzten. Wolfson erklärt, wie die Probleme, die die *mutakallimūn* behandelten, von Debatten und Fragestellungen der christlichen und jüdischen Theologiegeschichte beeinflusst waren und mit diesen in Beziehung standen. Hierzu zählen beispielsweise große Teile der Aus-

führungen über Gottes Attribute und die Frage, ob der Koran als das Wort Gottes erschaffen sei oder nicht (vgl. Wolfson 1976: 58ff.). Auch die frühen Mu'taziliten in Basra und Bagdad bauten auf Diskursen auf, die bereits seitens dort ansässiger jüdischer Stämme behandelt wurden. Denn bei alledem handelt es sich um Probleme, die schon auf die eine oder andere Weise innerhalb jüdischer und christlicher Gelehrsamkeit besprochen worden waren; und entsprechend lag es auch an den damaligen Muslimen, diese Probleme zu analysieren und in Erfahrung zu bringen, woher sie stammten und worin ihre Relevanz für die eigene Theologie begründet war (vgl. Wolfson 1976: 58ff.; van Ess 1992: III, 4ff.).

Ebenso verhielt es sich bei der Mystik, auch wenn oftmals diskutiert wird, wo diese eigentlich ihren Ursprung nahm. So wird teilweise behauptet, die Hauptquelle der Mystik sei der Koran selbst, andere wiederum sagen, der Großteil der islamischen Mystik sei hinduistischen, buddhistischen oder sonstigen Religionen, Strömungen und Quellen entnommen, wobei der Koran hier eben nur eine von vielen war. Es erscheint beispielsweise schwierig, die herausstechenden Ähnlichkeiten zwischen der Mystik des Ġalāl ad-Dīn ar-Rūmi und der buddhistischen Mystik nicht zu berücksichtigen, wie es auch bei der Lektüre der Werke und Ansichten des Ibn 'Arabī schwierig erscheint, die Parallelen seiner Christologie mit der des Christentums zu ignorieren. Ebenso verhält es sich bei seiner Sprachphilosophie, ohne die er diesen mystischen Weg nicht hätte einschlagen können, denn auch diese scheint beinahe identisch mit der Sprachphilosophie des Philon.

Auch die islamische Rechtswissenschaft ist in einem bestimmten Kontext und einem Abgleich mit anderen bereits dagewesenen Regelkodexen entstanden. Hierzu zählt besonders das jüdische Gesetz des Alten Testaments. Auch die islamische Rechtsmethodologie (*'ilm al-uṣūl*) und das dieser eigene Rechtsverständnis hat eine deutliche Ähnlichkeit mit der Rechtsmethodologie der Juden.

Selbstverständlich verhält es sich ebenso mit den muslimischen Philosophen, die ihre Meinungen der griechischen Philosophie entnahmen und von dieser lernten.

All dies deutet darauf hin, dass jene Wissenschaften und Disziplinen in einem speziellen Kontext entstanden sind. Hinzu kommt an dieser Stelle ein Punkt von enormer Wichtigkeit, nämlich der Umstand, dass all jene Gruppierungen nie behaupteten, die Hauptquelle des Glaubens und des Sprechens von Gott sei der Koran. Gleichzeitig jedoch wussten und betonten sie, dass die Quelle des christlichen Glaubens die Bibel sei und es – wäre die Bibel nicht gewesen – nicht möglich gewesen wäre, vom christlichen Glauben zu sprechen. Der islamische Glaube dagegen war nach muslimischem Verständnis bereits vor dem Text vorhanden, denn bei ihm handelt es sich nach dem koranischen Eigenverständnis um den ursprünglichen, reinen Glauben: *ad-dīn al-ḥanīf*. Dies war schon der Glaube Abrahams sowie der Propheten vor ihm und nicht etwa etwas, das durch die koranische *waḥy* entstanden ist.¹ Vielmehr baut die koranische *waḥy* selbst auf dem Glauben (*īmān*) der vorherigen Propheten auf. Denn der Koran selbst gibt Kunde davon, dass der Gesandte (Muhammad) ebenso wie die übrigen Gläubigen, an das glaubte, was ihm offenbart wurde² – und eben dies ist der ursprüngliche Glaube, *ad-dīn al-ḥanīf*, welchen Muhammad sowohl vor dem Eintreten der koranischen *waḥy*, als auch danach, verinnerlichte. Die koranische *waḥy* selbst ist nun etwas zusätzliches, das im Nachhinein kam, um einige Dinge anzusprechen, zu erklären und zu erzählen, nicht jedoch um diesen ursprünglichen, reinen Glauben zu begründen. Denn der Koran ist – diese These sei an dieser Stelle vertreten – im Großen und Ganzen eine Erzählung von Gott, nicht etwa ein Komplex von Gott stammender Informationen.

Die beschriebene islamische Theologie behauptet also nicht, dass der Glaube (*īmān*) dem Koran entspringt. Ebenso verhält es sich bei der Fragestellung des Prophetentums. Denn die Frage, ob Muhammad ein Prophet war oder nicht, ist eine vom Koran unabhängig zu betrachtende Frage. So haben die muslimischen Gelehrten in ihren Wer-

¹ Vgl. hierzu Koran 2:135; 3:67, 95; 4:125; 6:79, 161; 10:105.

² Vgl. hierzu Koran 2:285.

ken zahlreiche Wunder Muhammads aufgezählt und beschrieben – wobei die Frage, ob diese tatsächlich stattfanden oder nicht, an dieser Stelle nicht behandelt sein soll – um die Wahrhaftigkeit seines Anspruches auf das Prophetentum, auch unabhängig vom Koran, zu bestätigen. In diesem Sinne verfasste beispielsweise gar der aufgeklärte muʿtazilitische Theologe al-Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār sein Werk *Taṭbīṭ dalāʾil an-nubuwwa*, in dem er zahlreiche dieser Wunder aufführte.³ Möglicherweise sahen sich islamische Theologen hierzu aufgrund der Begegnung mit Vertretern des Christentums gezwungen, die einen Propheten nur durch die Bestätigung seines Prophetentums durch Wunder anerkannten (vgl. van Ess 1992: III, 23). Darüber, ob der Koran ein das Prophetentum Muhammads belegendes Wunder ist oder nicht, herrscht seitens islamischer Gelehrsamkeit keine Einigkeit. So gab es einige Vertreter unter den *mutakallimūn* in der islamischen Geschichte, die nicht von der sprachlichen Wunderhaftigkeit des Korans ausgingen (vgl. van Ess 1992: III, 408f.). Und auch wenn über die Wunderhaftigkeit des Korans diskutiert wurde, so war die Frage des Prophetentums Muhammads nicht zwingend hiervon abhängig.⁴ Auch in diesem Sinne gilt es also stets zu berücksichtigen, welche Stellung der Koran in der islamischen Theologie hatte.

Der Glaube an Gott war in der islamischen Tradition Ausdruck einer inneren Beziehung zwischen jedem Menschen und Gott. So sagte Ibn ʿArabī in seinem Werk *al-Futuḥāt al-makkiyya*, dass ein jeder Mensch sich durch das Bewusstsein seines Seins über das Sein seines Gottes bewusst wird (vgl. Ibn ʿArabī 1968: III, 553). Der Wahrheitsgehalt

³ Vgl. hierzu al-Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār: *Taṭbīṭ dalāʾil an-nubuwwa*, o. O.: o. V., 2006, S. 5ff.

⁴ Vgl. hierzu al-Bāqillānī: *Iḡāz al-qurʾān*, Kairo: Dār al-maʿārif, 1963, S. 8ff. So sagt al-Bāqillānī – der den Koran als Wunder betrachtet – beispielsweise, dass das Prophetentum Muhammads ebenso durch weitere Wunder bestätigt wird. Der Koran steche nur insofern heraus, als dass er den anderen Wundern im Hinblick auf die Überlieferung und in Belangen der Authentizität überlegen sei.

dieser Aussage sei an dieser Stelle nicht beurteilt, sie soll lediglich beschreiben, dass dies in der islamischen Tradition so gesehen wurde.

Auf diesen Erkenntnissen aufbauend gilt es, auf einen weiteren, für die heutige islamische Theologie relevanten Aspekt zu verweisen. Wenn sämtliche Disziplinen der islamischen Theologie kontextuell entstanden sind, ja gar der Koran selbst, inklusive seiner Ge- und Verbote, seiner Aussagen über die Attribute Gottes und die Prophetengeschichten, in einem speziellen Kontext entstanden ist, so stellt sich die Frage, inwiefern diese auf unsere heutige Zeit übertragen werden müssen und wie eine islamische Theologie, die wir in unserer heutigen Zeit gründen und beleben wollen, aussehen kann.

Es gilt, zwischen zwei Dingen deutlich zu unterscheiden: Einerseits die Diskussion der islamischen Theologiegeschichte und andererseits die Frage danach, wie wir als Muslime heute über Gott sprechen können. Denn das, was die Mu'tazila, die Ašā'ira, die Māturīdiyya gelehrt haben, was Ibn 'Arabi, Ibn Sinā und weitere gesagt haben – all dies ist Geschichte. Dementsprechend genügt es beispielsweise nicht, wenn Personen, die hierzulande als religiöse Lehrer für muslimische Kinder ausgebildet werden, über die islamische Theologiegeschichte informiert sind. Vielmehr sollte die heutige islamische Theologie die Frage behandeln, wie wir als Muslime heute von Gott sprechen können. Denn das derzeitige Hauptproblem islamischer Theologie ist das Ausbleiben des Sprechens von der Orientierung an Gott.

Diese Frage – wie wir heute von Gott sprechen können – ist sowohl für Muslime als auch für Christen relevant. Jedoch besitzt diese Frage im Christentum einen anderen Charakter, da es bei ihr darum geht, von Jesus Christus zu sprechen. Unser Problem als Muslime jedoch ist vollkommen anderer Natur. Um dieser Frage – wie wir heute von Gott, seinen Ge- und Verboten sprechen können – nachzugehen, wird in erster Linie eine Kritik unserer vorhandenen Tradition benötigt, wobei Kritik nicht gleichbedeutend mit Verneinung ist. Es bedeutet vielmehr, zu analysieren und zu erörtern, inwiefern oder auf welche Weise die Tradition akzeptabel oder inakzeptabel ist. Um

diesen Schritt zu gehen, ist es natürlich unabdingbar, dass wir wissen, was unsere Philosophen, Rechtsgelehrten, Mystiker und *mutakallimūn* gesagt haben, jedoch muss hierauf eben ein weiterer Schritt – nämlich der der Kritik – folgen. Denn auch heute muss man – wie damals – wieder kontextuell von Gott sprechen. Der heutige Kontext unterscheidet sich in ganzer Linie – und dies gilt besonders für die hier in Europa ansässigen Muslime – vom Kontext des Korans, wie er sich auch vom Kontext des Ibn Sīnā, der damaligen *mutakallimūn* oder anderer Vertreter der islamischen Theologie unterscheidet.⁵

Es muss recherchiert werden, was bisher in den muslimischen Ländern Akzeptables in diesem Bereich geschrieben wurde, um es sodann in die hiesigen Sprachen zu übersetzen und zu lehren, was bisher leider größtenteils versäumt wurde. Im Speziellen gilt der Unterschied zwischen dem heutigen Kontext der in Europa lebenden Muslime und dem damaligen Kontext beim Sprechen von Gottes Geboten und Verboten zu berücksichtigen. Hierbei ist es ganz egal, ob dieser Kontext akzeptabel oder inakzeptabel ist. Denn der Theologe kann den Kontext nicht ändern – es ist seine Aufgabe, in seinem jeweiligen Kontext von Gott, seinen Geboten und seinen Verboten zu sprechen.

Die gängige Weise jedoch, in der die heutigen Rechtsgelehrten ihre Gutachten und Beurteilungen ausstellen, erweist sich als Hindernis, da argumentiert wird, dass all das, was im Koran und der Prophetentradition (*sunna*) steht, weiterhin Bestand haben muss, und zwar in dem Sinne, dass es weiterhin in seiner Gänze zu praktizieren

⁵ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass sich die Ausgangsposition, von der die Muslime der Frage nach dem Sprechen von Gott nachgehen müssen, sich von der Ausgangsposition beispielsweise innerhalb des Christentums unterscheidet. Denn in der christlichen Theologie ergibt sich das Problem, dass, bevor man sich mit der Frage beschäftigt, wie man an Gott glauben und über ihn sprechen kann, erst die elementarere Frage, wer Gott überhaupt ist, behandelt werden muss. Ob Muslime dasselbe Problem haben? Ich möchte das verneinen. Denn Gott ist bei uns Muslimen, in muslimischen Familien, bis heute – gar in Europa – noch lebendig, er ist nicht etwa tot, wie Nietzsche es formulierte. Für uns stellt sich also lediglich die Frage, *wie* wir von Gott – welcher bei uns Muslimen noch vorhanden ist – sprechen können.

ist. Dies begründet sich in ihrer Rechtsmethodologie, welche letztlich eine besondere Art der Hermeneutik ist und von der jüdischen Rechtsmethodologie beeinflusst wurde. Diese Vorgehensweise ist deshalb eine Behinderung, weil sie in ihrer Gesamtheit auf den *damaligen* Kontext abgestimmt ist. Wie bereits erwähnt, ist der *heutige* Kontext jedoch etwas anderes. Es ist unsere Aufgabe, mit diesen traditionsorientierten Menschen in einen Dialog zu treten und zu zeigen, dass die vorhandenen Bücher der Rechtsmethodologie und des Rechts zu kritisieren sind. Denn wenn ihre Meinungen auch durch Koran und Prophetentradition gedeckt sind, so stellt sich dennoch die Frage, was *wir heute* tun sollen. Schließlich handelt es sich hierbei um gänzlich unterschiedliche Dinge.

Unser heutiges Problem ist ein hermeneutisches Problem mit dem Koran. Wir haben ein Buch vor uns liegen, welches es zu interpretieren gilt. Einige jedoch sehen keine Notwendigkeit darin, es neu zu interpretieren, da Interpretation lediglich dort notwendig sei, wo es Unverständlichkeiten oder Unklarheiten gebe. Sehen sie nun keine Unverständlichkeit darin, dass gemäß dem Koran Dieben die Hand amputiert oder Frauen geschlagen werden sollen, so sehen sie als Folge dessen auch die Notwendigkeit der Interpretation nicht. Hier liegt aber sehr wohl eine Unklarheit beziehungsweise eine Unverständlichkeit vor: Der Vers, der besagt, dass dem Dieb die Hand zu amputieren ist, ist für ein heute in Europa lebendes Kind unverständlich. Warum? Weil es nicht akzeptieren kann, dass Gott so etwas auch heute noch verlangt. Denn dass diese Dinge im Koran stehen, ist nicht anzuzweifeln, wie auch feststeht, dass die Rechtsgelehrten sagen, es handle sich hierbei um ein ewiges Gesetz – doch mit welcher Begründung? Genau hierüber wurde bisher wenig diskutiert.

Indem wir sagen, dass es unverständlich ist, sagen wir natürlich in der Konsequenz, dass es inakzeptabel ist, wobei das Wort "inakzeptabel" zwei Bedeutungen haben kann: einmal, dass man keinen Gefallen daran findet; etwas jedoch in diesem Sinne abzulehnen, ist unwissenschaftlich. Die andere Bedeutung ist aber, dass es nicht ver-

ständig ist – und eben dies müssen wir explizieren: warum diese Dinge für muslimische Familien unverständlich geworden sind.

In muslimischen Ländern werden diese Probleme teilweise bereits bearbeitet, doch geht dies hier in Europa besser. Erst nachdem dieser Schritt geschafft ist – also das Erklären, warum es sich bei besagten Geboten im heutigen Kontext um Unverständlichkeiten handelt – erst dann können wir mit der Interpretation beginnen. Wenn wir sodann mit der Interpretation begonnen haben, gilt es darzustellen, was der damalige Kontext war, was genau damals beabsichtigt wurde und sodann zu erläutern, in welcher Weise – beispielsweise durch das Verhängen welcher Strafe – wir die Vorschriften heute umsetzen können. Dies wäre eine Art Entscheidung, die bei einer Interpretation des Korans getroffen werden sollte.

Ein weiteres Beispiel, welches das Problem der mangelnden Berücksichtigung des heutigen Kontexts veranschaulicht, ist die Tatsache, dass in Europa wirkende muslimische Gelehrte – *muftis* – die hier aufwachsenden muslimische Kinder als Muslime der Diaspora definieren. Diese Definition basiert auf der Kategorisierung der Erde seitens des traditionellen Rechts in ein potentielles Kriegsgebiet (*dār al-ḥarb*), ein islamisches Herrschaftsgebiet (*dār al-islām*), Gebiete der Auswanderung (*dār al-muhāğara*) usw. Hiervon ausgehend betrachten sich viele hier lebende Muslime als lediglich provisorisch in den hiesigen Staaten Ansässige, und definieren sich dementsprechend nicht als Bürger beispielsweise Deutschlands. Ob derartige Rechtsauffassungen akzeptabel sind oder nicht – und sie sind meines Erachtens nicht akzeptabel, da der Ursprungskontext, aus dem diese Kategorien stammen, vollkommen anders war – ist eine Frage, mit der wir uns heute auseinandersetzen müssen.

Die Fixierung auf den Koran ist dabei irreführend. Wie gezeigt wurde, gibt es unterschiedliche islamisch-theologische Disziplinen, die über das Wesen Gottes spekulieren und die zu ergründen suchen, wie ein Diener Gottes sich verhalten muss. All diese Disziplinen beziehen sich

auf einen jeweils bestimmten Kontext und erfüllen unterschiedliche Funktionen für die islamischen Gesellschaften. Es gilt, die unterschiedlichen Erkenntnisse dieser Disziplinen zu prüfen und für den jeweils eigenen Kontext nutzbar zu machen.

Literatur

- Ibn ʿArabī, Muḥy ad-Dīn: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut: Dār Ṣādir, 1968.
al-Bāqillānī, Abū Bakr: *Iḡāz al-qurʿān*, Kairo: Dār al-Maʿārif, 1963.
al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1982.
Tillich, Paul: *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt / Berlin: Ullstein, 1961.
van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1992.
Wolfson, Harry Austryn: *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge / London: Harvard University Press, 1976.

Qur'ānic Hermeneutics and the British Context

Michael Mumisa
(Cambridge)

Abstract

The Qur'ān is a historical text in the sense that its language and meaning are embedded within a particular historical time, that of seventh-century Arabia. There exist a linguistic and cultural distance not only between the modern reader of the Qur'ān and its classical or medieval commentaries but also between the reader and the seventh-century world of the Qur'ān, its language and culture. Thus, modern Qur'ānic hermeneutics, even for native Arabic speakers, is a cross-cultural and cross-linguistic exercise in bridging the gap between the reader who is socially located here and now, and another culture whose texts, language use and meanings resist the modern reader's immediate paradigm of understanding. How then are the historical, cultural, and linguistic problems of interpretation to be solved within a modern context? What is the role of classical Qur'ānic hermeneutics in developed modern hermeneutical approaches? These are some of the questions this paper seeks to address.

Since after the July 2005 London bombings and subsequent 'violent extremist' plots in which young British Muslims were either directly involved or alleged to be involved, Islam and Muslims in Britain have been subjected to close scrutiny by the media, politicians from all sides of the political spectrum, public intellectuals, and society at large. It is now common practice even among members of far right anti-Muslim groups and political parties to scan through the Qur'ān looking for verses that can be cited to demonstrate during media interviews that, in their view, Islam is inherently incompatible with

‘British values’. The Qurʾān and its meaning have become a battle ground for the ‘Othering’ of Muslims in British society.

In response, Muslim organisations and communities in Britain have over the years adopted sophisticated public relations strategies which involve emphasising and focusing on disseminating the ‘positive’ or ‘inclusive’ meaning of the Qurʾān while avoiding any public discussion on the ‘problematic’ or ‘exclusivist’ verses. While this approach may have been successful in presenting a ‘favourable image’ of Islam to the ‘outsiders’, it has at the same time been alienating young Muslim men and women who feel that their Islamic scholars are failing to engage directly with the primary texts and sources of Islam. When it comes to serious questions relating to how specific verses of the Qurʾān should be read and understood here and now, British Muslims have not even begun to scratch the surface.

It is this perceived failure by Britain’s Islamic scholars and ‘mainstream’ organisations to engage in a serious intellectual debate regarding the interpretation of the verses of the Qurʾān and the traditions (ḥadīth) of Muḥammad which has caused a large number of young Muslims to go search for answers online or among groups branded as ‘extremist’ who happen to be the only ones at the moment dealing directly with the primary texts. Thus, Muslims in Britain are faced with the challenge of reclaiming the Qurʾān and its meaning not only from Muslim ‘extremist’ elements within their communities but also from far right anti-Muslim hate groups.

The failure by ‘mainstream’ Muslims in Britain to engage directly with questions relating to the interpretation of the Qurʾān within a British context has been compounded by the fact that various factions within Britain’s diverse Muslim communities have been involved in a bitter struggle for the definition of Islam in Britain. On November 8 2006, in the aftermath of the 7/7 bombings, I shared a platform with the then Secretary of State for the Home Office, John Reid, and Ruth Kelly, the then Secretary of State for Communities and Local Government, at a conference held at the British Academy. I warned that if the fragmented nature of the Muslim communities in Britain

was overlooked the government's proposed strategy to 'Prevent Violent Extremism' would end up funding an ideological and sectarian 'civil war' between Muslims in Britain, and that a secular government should not be drawn into the debate on how Islam is interpreted or which Islamic theological school should be promoted. This appears to have been the unintended outcome of the strategy for 'preventing violent extremism'. Since the introduction of such programs, British Muslim communities have been engaged in what is effectively a 'civil war' which has left young Muslims (the intended beneficiaries of the government's 'Prevent Programs') further marginalized and more vulnerable to 'extremist' organizations. Each Muslim faction has been presenting itself as the 'moderate' voice of Islam while demonizing its rivals as the 'extremists'. For example, Barelvi Muslims in Britain have been defining 'extremism' as what their historical enemies, Deobandi Muslims, believe. Likewise other Sufi Muslim groups have also grabbed on the funding opportunities presented by the government's 'Prevent' programs to settle old theological scores with their arch rivals, Salafī Muslims. In all this chaos, there has been no time to develop or debate strategies of interpreting the Qurʾān within a British context.

For the past decade, young educated British Muslims interested in the question of how to read a seventh century text like the Qurʾān in a modern context, particularly in areas relating to gender and pluralism, have been guided mainly by Amina Wadud's seminal text, *Qurʾān and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1999) and Farid Esack's *Qurʾān, Liberation and Pluralism* (1997). The success of these two texts and others similar to them is in part due to the fact that they demonstrate a higher degree of loyalty to, and familiarity with, classical Qurʾānic hermeneutics. Rather than being a total rejection of classical Qurʾānic interpretive tools and methodologies, they deploy such methodological tools in a manner that 'deconstructs' the passive transmission and dissemination of traditional commentaries of the Qurʾān which are deemed no longer relevant for a modern context. Thus, they cannot be easily dismissed

or disparaged by their Muslim readers as ‘Western approaches’ particularly in Britain and other Western societies in which Muslim communities have become increasingly conservative and suspicious of modern hermeneutical approaches, even among the educated.

There have recently been only a handful of texts written by British Muslim scholars on the subject of reading the Qurʾān in a modern context, among them are Mona Siddiqui’s *How to Read the Qurʾān* (2008) and Ziauddin Sardar’s *Reading the Qurʾān* (2011). It is still early to say with any degree of certainty whether such texts will succeed in pushing the debate forward within and beyond the academy.

My discussion on Qurʾānic hermeneutics and the British context will be twofold: first I will provide a brief account on the different categories of Muslim scholars who engage in the interpretation of the Qurʾān in Britain today and the discursive positions of such scholar interpreters within ‘British Islam’. I will then examine some of the key hermeneutical questions that a Muslim reading the Qurʾān in Britain today, or indeed in other European countries, cannot ignore. I will focus on three areas: the historical, cultural, and linguistic problems of Qurʾānic hermeneutics.

The training of Muslim scholars in Britain

There are currently three types of advanced educational institutions producing Muslim scholars in Britain. The first are the traditional Islamic ‘seminaries’, which are referred to as the Darul Uloom (for Sunnīs) and Hawzas (for Shīʿas). The second are modern Islamic colleges which offer degrees in Islamic studies from undergraduate up to PhD levels and are validated by some British universities. There are currently only two colleges of this type in the UK: the Islamic College of Advanced Studies in London, a Shīʿa academic centre validated by Middlesex University, and the Markfield Institute of Higher Education in Leicestershire, a Sunnī college currently validated by the catholic

Newman University in Birmingham. The third are secular universities which offer degrees in Islamic studies or modules on Islam as part of an undergraduate degree in theology or Religious Studies.

Traditional Islamic ‘Seminaries’

The curriculum is traditional Islamic ‘seminaries’ in Britain is still based on a passive close reading of classical and medieval Arabic Islamic sources and their later Urdu commentaries without consideration of the socio-historical context in which such texts were produced or how they can be re-interpreted in a modern British or European context. Students spend six years of full-time residential training reading and studying primary texts on what are commonly referred to as the *ummahāt al-‘ulūm* (the mother of the sciences): the Qurʾān and its commentaries, principles of Qurʾānic exegesis (*‘ulūm al-Qurʾān*), sciences of the Qurʾān (*‘ulūm al-Qurʾān*), ḥadīth literature (*kutub al-ḥadīth*) and its associated methodological sciences (*‘ulūm al-ḥadīth*), Islamic jurisprudence (*fiqh*), principles of Islamic jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*), theology, and languages (Arabic and Urdu). The Islamic seminary curriculum in Britain does not include courses on textual scholarship, new approaches in the field of Qurʾānic exegesis, or how the Qurʾān can be understood and interpreted in a British context. There is also an unwillingness to include modern hermeneutics as a taught course since it is often assumed that modern hermeneutical theories developed in Christian contexts.

Traditional Islamic seminaries in Britain are very influential and trusted by Muslim communities to produce imams for mosques and to provide communal leadership. Thus, graduates of the traditional Islamic seminaries have control of the mosque’s *minbar* (pulpit) and have larger Muslim audiences than other categories of Muslim scholars. However, there is also a growing sense in Britain’s Muslim communities that the seminary curriculum is failing to equip its graduates with the knowledge and tools needed to reinterpret Islam

in modern pluralist societies. This has led to the emergence of independent Islamic colleges validated by universities.

Modern Islamic colleges

Since modern Islamic colleges depend on their traditional Muslim communities for funding and students, they have had a crisis of identity since they were established. There is an inherent tension in the structure of these colleges as to whether they should primarily function as independent academic institutions like secular universities or as traditional Islamic seminaries like Darul Uloom and Hawzas. This tension is reflected in the curriculum of the modern Islamic colleges. Graduates of modern Islamic colleges are disadvantaged in a number of ways: they lack the language skills to access Islamic sources in their original classical Arabic and as such they are not recognised by their communities as adequately educated Islamic scholars. At the same time, although their degree programmes are validated and issued by secular universities, they are not recognised as true academics by the same universities since they were trained in a purely religious institute. Moreover, many young British Muslims often ask why they should be joining a modern Islamic college for their Islamic education when they have an option of joining either a secular university or a traditional Islamic seminary.

Secular universities

Although a number of leading British universities offer degrees in Islamic studies, traditional and conservative Muslims do not regard such programmes as fulfilling the spiritual and intellectual needs of their communities. For many Muslim students, the study of classical texts in their original languages is essential in their training as future Islamic scholars. Most universities are not equipped or prepared to

offer such training at undergraduate level since not all students taking Islamic studies degrees want to be Islamic scholars. Some go on to work in media, law, intelligence services, foreign office, or teaching. Thus, some Muslim students see Islamic seminaries, with their emphasis on classical training, as a necessary route to the academic study of Islam. The dilemma is that while graduates from Islamic seminaries are recognised and respected by their Muslim communities as qualified traditional Islamic scholars with the necessary skills to access primary Islamic texts in their original languages, they are not considered by the same communities to be adequately trained to re-contextualize and re-interpret such texts within a British context. On the other hand, a Muslim who graduates with a degree in Islamic studies from a secular university may not be taken seriously or respected by the Muslim communities as a traditional scholar on Islam but he or she is considered better trained and more qualified to present Islam in a modern context. There currently does not exist in Britain, or indeed in Europe, an Islamic centre of learning which has succeeded in combining the best of the classical Islamic seminary tradition with the modern academic university tradition. Some students seek recognition in all aspects of their intellectual development and spend many years training in Islamic seminaries before studying at secular universities where they hope to be introduced to modern methods of interpreting texts. There are currently only a few British Muslims who have studied and graduated in both traditional Islamic seminaries and secular universities.

Let us now look at some of the key hermeneutical problems that a Muslim reading the Qurʾān in Britain today cannot overlook.

The Historical Problem of Interpretation

The Qurʾān is a historical text in the sense that its language and meaning are embedded within a particular historical time, that of seventh-century Arabia. It therefore must accommodate change when

read and applied within a twenty-first century British or European context. Every modern reader of the Qur'ān is a flesh and blood interpreter who is situated and embodied within a specific historical context far removed from that of the Qur'ān's original audience. Thus, the modern reader's own historicity is just as central as the historicity of the Qur'ān in the process of explicating its text. 'Alī b. Abī Ṭālib, Muḥammad's cousin and one of his "Rightly Guided Successors" famously declared (Ibn Ḥajar 1993: 303):

God the Almighty said [in the Qur'an] that 'if you [Muslims] dispute among yourselves regarding any matter, you should refer it back to God [i.e. to the Qur'an] and his messenger [Muhammad].' This is the Qur'an, written in ink and straight lines, and bound between two covers. It does not speak with a tongue. It needs interpreters and interpreters are human beings.

It was in recognition of the historical otherness of the Qur'ān and in response to the growing distance between the past in which the Qur'ān was revealed and the present in which it was being interpreted that between the eighth and tenth centuries Muslims started compiling works on *sīrā* (biography of Muḥammad), *maḡāzī* (reports on Muḥammad's military campaigns), *ta'rikh* (history), ḥadīth (traditions of Muḥammad), among other themes considered to be of historical value. This material constituted the main source for what later became known as *ʿilm asbāb al-nuzūl* (knowledge of occasions of revelation). One of eleventh-century's most eminent scholars of Qur'ānic exegesis, 'Alī b. Aḥmad al-Wāḥidī (d. 1076 CE), argued in his book entitled *Asbāb al-nuzūl*, one of the earliest texts on the subject of contextual hermeneutics, that in order to determine the meaning and application of any part of the Qur'ān in a different situation a reader must first examine the Qur'ān's original context (al-Wāḥidī 1991: 10).

The fourteenth-century Spanish Muslim philosopher of law, Abū Ishāq al-Shāṭibī (d. 1388 CE), a native of Xàtiva in eastern Spain, went

on to write in his *magnum opus* entitled *al-Muwāfaqāt*¹ (al-Shāṭibī 1997: IV, 146) that, “Knowledge of occasions of revelation is a prerequisite upon anyone who wishes to study the Qur’ān.” For Al-Shāṭibī (1997: IV, 146), the meanings (*al-ma‘ānī*), language, and “clarity” (*bayān*) of the Qur’ān can be analyzed in terms of “sender” (*mukhāṭib*), “message” (*khiṭāb*), and “receiver” (*mukhāṭab*). Such an analysis must be informed by the interpreter’s knowledge of the sender and the context of the message and its audience (*mukhāṭab*). This is because, argues al-Shāṭibī, a single message can have multiple meanings depending on its different contexts and different audiences. In legal hermeneutics, the historico-cultural contextualisation of the Qur’ān is a very useful reading strategy which involves first reconstructing the original context of the verse and then considering if the verse’s application is limited by time and geography. For example, can a verse which was first revealed to address specific problems of Muslims living in a seventh-century Arabian desert be applicable to a Muslim living in a twenty first-century European city, or indeed a modern Arab city? This question is particularly important when reading verses relating gender, Islam’s penal code (*ḥudūd*), and the religious ‘Other’.

Let us take, as an example, the continued application of the death penalty under modern Islamic laws, particularly the principle of *lex talionis* (*qiṣās*), and the Qur’ānic verses (Q2: 179) cited to support it:

In the law of *qiṣās* there is (saving of) life to you, O you people of understanding, so that you may restrain yourselves.

The Arabic legal term *qiṣās* refers to crimes which fall under bodily harm or homicide. The *qiṣās* verses were introduced in a fragmented seventh-century tribal society when a state authority did not yet exist to administer justice. Retributive justice in pre-Islamic tribal laws was the responsibility of each family or tribe and based on the famous cult

¹ Since the early part of the twentieth-century, Al-Shāṭibī’s *al-Muwāfaqāt* has played a significant role in shaping ‘Islamic modernism’ and Islamic legal reform.

of revenge where the guardians (*awliyāʾ*) of the victim could demand justice not only from the perpetrator but also from other members of his family or tribe. In homicide cases for example, the family of the victim or his guardians could retaliate by killing the perpetrator and his entire family (al-Zamakhsharī 1998a). This often resulted in years and generations of violent conflicts and counter-revenge between families and tribes. Pre-Islamic poems contain numerous references to the cult of revenge. As Charles Pellat wrote in his *Risālah fī al-ḥilm ʿinda al-ʿArab* (1973: 167), “the suppression of rage (*kaẓm al-ghayẓ*) and the inclination to forgive (*al-mayl ilā al-ʿafw*)” were greater challenges in a pre-Islamic era in which the impulse to exert revenge dominated all other noble traits. Commentators of the Qurʾān such as al-Ṭabarī (d. 923 CE) explained that Qurʾān 2:179 was revealed to reform this pre-Islamic cult of revenge. He wrote in his famous commentary, *Jāmiʿ al-bayān* (1955–69: III, 383):

Some [interpreters] said: What this [verse] means is that there is a preservation of life for others in *qiṣāṣ* since no one else other than the killer will be executed, according to God’s decision [...]

Al-Ṭabarī goes on to explain that this verse was in response to pre-Islamic tribal laws where innocent individuals could be killed for crimes committed by members of their families or tribes. Similarly, another commentator of the Qurʾān, al-Zamakhsharī (d. c. 1143 CE), wrote in his seminal commentary, *al-Kashshāf* (1998: I, 373), that:

They [pre-Islamic Arabs] would often kill a group in retaliation for the murder of a single person [...]. When Islam came with the law of *qiṣāṣ* it protected [innocent] lives.

The Shīʿa theologian Abū Jaʿfar al-Ṭūsī (d. 1067 CE) also wrote in his commentary entitled *al-Ṭibyān fī tafsīr al-Qurʾān* (n.d.b: 105) that the line “In the law of *qiṣāṣ* there is (saving of) life to you” in Qurʾān 2: 179 alludes to the pre-Islamic custom mentioned above:

It means no one else other than the killer should be executed contrary to the pre-Islamic practice where they would seek to annihilate each other without an end.

Other eminent early commentators of the Qurʾān who interpreted Qurʾān 2:179 as a response to the pre-Islamic Arab cult of revenge are the eleventh-century Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad al-Thaʿlabī (d.1035 CE) in his famous commentary entitled *al-Kashf wa al-bayān ʿan tafsīr al-Qurʾān* (2002), the Persian mathematician and commentator of the Qurʾān Niẓām al-Dīn Ḥasan al-Naysābūrī (d. 1328/9 CE) in his *Tafsīr gharāʾib al-Qurʾān* (1996), Abū Ḥayyān al-Andalusī al-Gharnatī (d. 1344 CE) of Granada (Spain) in his *al-Baḥr al-muḥīt* (1993), Abū Muḥammad b. ʿAṭiyya (d. 1147 CE) also of Granada in his commentary of the Qurʾān called *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz* (2001), and other commentators.

Thus, the introduction of *qīṣāṣ* within the context of a seventh-century Arab tribal society would ensure that the lives of innocent members of the family or tribe were protected from the cult of revenge. As we have seen above, early interpreters of the Qurʾān are in agreement that *qīṣāṣ* laws were introduced by the Qurʾān in response to pre-Islamic practices. The question that Muslim readers of the Qurʾān today should ask is whether such laws are still relevant in modern societies where states have the authority to administer justice and maintain public peace and order. Should a prison sentence, for example, be now applied instead of the *qīṣāṣ* laws? Indeed, there is ample evidence in the Qurʾān and ḥadīth that a pardon is privileged over the application of *qīṣāṣ* laws:

If you punish, then punish with the like of that wherewith you were afflicted. But if you endure patiently, verily that is indeed the best (course) for those who are patient. (Q16: 126).

The recompense of an odious deed is an odious deed the like thereof. But whoever forgives and makes reconciliation, his reward is up to God. Surely He does not love the unjust. (Q42: 40).

In his famous collection of ḥadīth relating to law titled *Wasāʾil al-Shīʿa* (1993), the eminent Shīʿa jurist Muḥammad b. al-Ḥasan al-Hurr al-ʿĀmilī (d. c. 1692 CE) dedicated a chapter to ḥadīths which privilege forgiveness over the application of *qiṣāṣ* laws. He entitled the chapter “It is better for the next of kin to forgive [the perpetrator] in *qiṣāṣ* cases, and to seek compensation (*diyya*), or other forms of compensation.” Similarly, the Ḥanbalī jurist Maṣṣūr b. Yūnus al-Bahūṭī (d. 1641 CE) included a chapter on pardon in *qiṣāṣ* cases in his seminal legal text, still in use today in Egypt and other Muslim countries, entitled *Kashāf al-Qināʿ ‘an matan al-iqnāʿ* (2003: 2894). He wrote:

There is legal consensus [among Muslim jurists] that it is permissible to pardon in *qiṣāṣ* cases and that this option is better [than the application of *qiṣāṣ*].

He then went on to cite a famous tradition recorded in major Sunnī collections of ḥadīth, including the *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* and *Ṣaḥīḥ Muslim*, which states that (al-Bahūṭī 2003: 2894):

Whenever a *qiṣāṣ* case was brought to the Prophet Muhammad, he would always order that the guilty party be pardoned.

The Yemeni jurist, Muḥammad al-Shawkānī (d. 1834 CE), echoes al-Bahūṭī by including a chapter on “the merits of pardoning” the guilty party in *qiṣāṣ* related cases in his influential legal text, *Nayr al-awṭār*. He cites a ḥadīth on the authority of Abū al-Dardāʾ who said (al-Shawkānī 1427 AH: 77):

I heard the messenger of God saying, ‘Whoever suffers some physical injury and pardons the offender, God will elevate him [or her] to a higher status and erase some of his [or her] sins.’

If it is the case, as advanced by classical and medieval commentators of the Qurʾān, that *qīṣās* laws responded to pre-Islamic legal customs and the cult of revenge, then such laws are open to reform and re-interpretation to reflect the legal customs of a modern world. A number of studies (Schabas 2002) now show that an international customary standard towards the abolishing of the death penalty either already exists or is fast developing. Such new developments should present modern interpreters of the Qurʾān and Islamic jurists with an opportunity to re-assess *qīṣās* laws as expected of them under the Principles of Islamic Jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*).

The above example, the re-interpretation of *qīṣās* verses within a modern context, serves to clarify the hermeneutical theory that the Qurʾānic text renders itself to re-interpretation. As Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 1505 CE) argued (1983), the practice of re-interpreting the primary sources of Islam is a religious obligation (*fard*) upon Muslims of each generation and era.

The existence of the theory of *asbāb al-nuzūl* which focuses on fixing verses to specific events is a classical acknowledgement of the historicity of the Qurʾān. However, the *asbāb al-nuzūl*, important as they may be, are limited in that they do not provide as much information as needed on the broader historical context of the Qurʾān. Moreover, only a few statements providing meanings of Qurʾānic verses and their occasions of revelation can be traced back to Muḥammad and his companions. According to Aḥmad b. Ḥanbal (d. 855 CE), as cited by al-Suyūṭī (1998: II, 530), tradition based exegesis should be approached with a great deal of suspicion since most of its sources cannot be established through authentic chains of transmission.

The scarcity of statements from Muḥammad dealing with Qurʾānic exegesis has, throughout the centuries, provided Muslims with opportunities to introduce new and multiple approaches in the field of Qurʾānic exegesis. For example, the Graeco-Arabic translation movement of the eighth-tenth centuries (Gutas 1998) which introduced into classical Islamic scholarship ancient Greek

texts on subjects as diverse as astronomy, arithmetic, philosophy, poetics, zoology, logic, medicine and other subjects opened up new possibilities in the development of Qurʾānic exegesis. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1209 CE) was of the view that Qurʾānic verses which make reference to the sky, moon, and stars could be interpreted by recourse to astronomy (al-Shāṭibī 1997: 1). In his defence of philosophy against Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d.1111 CE), Ibn Rushd (d.1198 CE) argued in *Faṣl al-maqāl fi-mā bayna al-ḥikma wa sharīʿa min al-ittiṣāl* (1972) or *The Last Word on the Relation between Philosophy and Religion* that knowledge of Aristotelian philosophy was central to understanding and explaining the Qurʾān and the *sharīʿa*.

The positions adopted by al-Rāzī, Ibn Rushd, and other classical and medieval advocates of new kinds of exegetical methodologies reflect a historical and cultural transformation from a seventh-century Bedouin culture in which the Qurʾān was originally revealed to the ʿAbbāsīd (750-1258 CE) cosmopolitan cities in which the earliest syngrammatical works of Qurʾānic exegesis were produced. This brings us to two other problems of interpretation closely linked to our discussion on the historicity of the Qurʾān.

The Linguistic and Cultural Problems of Interpretation

There exist a linguistic and cultural distance not only between the modern reader of the Qurʾān and its classical or medieval commentaries still in use today but also between the reader and the seventh-century world of the Qurʾān, its language and culture. In this section I will examine the cultural and linguistic problems of Qurʾānic hermeneutics together since the relationship between language and culture is reciprocal. Language is both a cultural source and the medium through which culture is expressed and transmitted. Modern Qurʾānic hermeneutics, even for the native Arabic speaker, is a cross-cultural and cross-linguistic exercise in bridging the gap between the reader who is socially located here and now, and another culture

whose texts, language use and meanings resist the modern reader's immediate paradigm of understanding. This problem, both for native Arab and non-Arab, is not one that can easily be solved by recourse to dictionaries of classical Arabic since lexicographical collections are limited in that they tend to only provide the oldest meanings possible with little details and examples of how the words were used or the various changes that may have taken place over time.

The *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn* (1997), *The Book on Clarity and Clarification*, by al-Jāhiz (d. 868 or 9 CE) was the first theoretical work (Montgomery 2006) in classical Arabic literature to examine in detail the cultural and social implications of language. In a number of places in *al-Muwāfaqāt*, al-Shāṭibī emphasised the social and cultural nature of all utterances (*khiṭāb*) or actual uses of language. Anyone wishing to “penetrate the knowledge of Qurʾān” (*al-khawḍ fī ʿilm al-qurʾān*), so argues al-Shāṭibī (1997: IV, 154), must be well versed in the social and cultural habits (*ʿādāt*) of the ancient Arabs, their uses of language, traditions, history, and condition before and during the time when the Qurʾān was revealed. To illustrate this point al-Shāṭibī cites a few verses which allude to ancient Arab customs, including Qurʾān 2:196:

ʾatimmū l-ḥajja wa-l-ʿumrata llāh

And complete/perfect the pilgrimage and visit [to Mecca] for God

[...]

The imperative verb *ʾatimmū* (complete/perfect) used in this verse instead of the imperative *ḥajjū* (establish or perform *ḥajj*) alludes the fact that *ḥajj* was already a common annual religious ritual among pre-Islamic Arabs before the advent of Islam. However, certain rituals such as those required at mount ʿArafat, among others, were not being done properly. Thus, they were instructed to “perfect” and fulfil all the required rituals of *ḥajj* (al-Shāṭibī 1997: IV, 154).

Al-Shāṭibī also argues (1997: II, 109–112) that since the original audience of the Qur'ān were simple and unlettered Bedouin people (*ummiyya*), the revelation of the Qur'ān is also *ummiyya* in terms of its language and cultural references. However, the Qur'ān also draws upon and refers to existing forms of knowledge among pre-Islamic Arabs. For example, the many Qur'ānic references to astronavigation (al-Shāṭibī 1997: II, 112):

And He it is who has set for you the stars that you may guide your course by them amid the darkness of the land and the sea. (6: 97).

Similarly, there are a number of references to poetry in the Qur'ān which, according to al-Jāḥiẓ, serves as the archive (*dīwān*) of Arabic culture and history. In *Kitāb al-Ḥayawān* he writes (1997: I, 71–72):

Every nation relies on one of several methods and ways of preserving its heritage and protecting its virtues (*manāqibi-hā*). During their pre-Islamic era, Arabs would devise a strategy to immortalize them [their heritage and virtues] through the use of poetry which is rhymed and metrical speech. That was their archive.

Indeed, in terms of its language and formal structures, Qur'ān itself is presented in a literary style that mimics as well as polemicalizes pre-Islamic Arabic poetry. Thus, the revelation of the Qur'ān did not take place in a vacuum. It is part and parcel of the literary and cultural discourses of seventh-century Arabia.

Even among Muslims who believe in the supra-historicity of God's Divine attribute of *Kalām* (Speech), it is still an attribute that manifested itself in human history through *wahy* (revelation) and the medium of human language (Q14: 4):

And We never sent a messenger save in the language of his people, that he might make (the message) clear for them [...]

Language and meanings are constructed within society (Bakhtin 1986), and Qur'ānic language and meanings are a reflection of the society in which they were produced. Any interpretation of the Qur'ān must account for the dialectical relationship between language/text and the social. The Qur'ān's *mukhāṭib* (sender) and *mukhāṭab* (receiver/audience) communicate through a contextualised *khiṭāb* (utterance/language/message). In order to perform its communicative function, the *khiṭāb* of the Qur'ān includes the *mukhāṭab* (receiver/audience) within its language. Thus, the receiver already exists in the language of the *khiṭāb*. This means that the pre-Islamic Arab *mukhāṭab* (receiver/audience), the Qur'ānic Arabic, and the *mukhāṭib* (sender, God) communicate and within a set of other seventh-century linguistic, social, and cultural discourses. The Qur'ānic *khiṭāb*, therefore, is subject to the pushes and pulls of discourses which go beyond the quest to disclose the original meanings intended by any supra-historical divine agent.

Since the Qur'ān is both a historical and cultural text in the sense that its language and meaning are embedded within particular historical and cultural contexts, it must accommodate change when read in a modern context. When a meaning system is revealed to be part of a specific cultural and historical context, by the very same stroke it is revealed to be something that can be changed and challenged when the context changes. For example, when the meanings associated with gender in the Qur'ān are revealed to be a socially constructed system based on specific circumstances of revelation in a socially constructed Arabic language system, and not the representations of the essential and unchanging nature of men and women they purport to be, it becomes evident that such representations of gender in the Qur'ān can be resisted, and eventually changed since it was first revealed in a patriarchal context.

Conclusion

Modern Qurʾānic hermeneutics must build upon classical Qurʾānic hermeneutics. As we have been able to demonstrate in the previous pages, Muslims in the classical and medieval periods asked some of the same hermeneutical questions that Modern readers of the Qurʾān are asking. However, a modern Muslim's engagement with classical scholarship cannot be reduced to that of a passive transmitters and curator of tradition. There is an urgency to critically engage with tradition while also adopting new approaches in the field of Qurʾānic exegesis. Classical and medieval interpreters of the Qurʾān made strong arguments for their need to incorporate new forms on knowledge into the existing traditional hermeneutical tools. A similar case can be made today for the inclusions of modern literary theories such as feminist theory, queer theory, and others in the reading and interpretation of the Qurʾān. Since the process of reading and interpreting the Qurʾān in a modern British, European, or even Arab context is a cross-cultural and cross-linguistic journey into the Qurʾānic past, such interpretations must recognise the modern readers' own historicity. As Wadud argued (1999), the Qurʾān cannot be forced to have a single cultural perspective, even the cultural perspective of the original community of Muḥammad.

Bibliography

- Abū Ḥayyān al-Andalusī al-Gharnatī, Muḥammad b. Yusūf: *al-Baḥr al-muḥīt*. Ed. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd et al. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1993.
- Al-Bahūtī, Maṣṣūr b. Yūnus: *Kashāf al-Qināʿ ʿan matan al-iqnāʿ*. Ed. Ibrāhīm Aḥmad ʿAbd al-Ḥamīd. Vol. VIII, Riyadh: Dār ʿĀlim al-Kutub, 2003.
- Bakhtin, Mikhail: *Speech Genres and Other Late Essays*, Texas: Texas University Press, 1986.

- Gutas, Dimitri: *Greek Thought, Arabic Culture*, London and New York: Routledge, 1998.
- Al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Wasāʾil al-shīʿa*, Beirut: Mūʿas-sat al-Ḥulūl, Bayt Ihyāʾ al-Turāth, 1993.
- Ibn ʿAṭīyya al-Andalusī, Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq b. Ghālib: *al-Muḥarrar al-wajiz fi tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*. Ed. ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfi Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2001.
- Ibn Hajar al-ʿAsqalani, Aḥmad b. ʿAlī: *Fath al-bāri bi sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Ibn Rushd, Abū al-Walid Muḥammad b. Aḥmad: *Faṣl al-maqāl fi mā bayna al-ḥikma wa sharīʿa min al-ittiṣāl*. Ed. Muḥammad Imārah. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1972.
- Al-Jāḥiẓ, ʿAmr b. Baḥr: *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn*. Ed. M. ʿAbd al-Salām Harūn. Vol. I, Cairo: Maktaba al-Khānjī, 1997.
- Montgomery, James: “Al-Jāḥiẓ’s Kitāb al-Bayān wa al-Tabyīn”. In: *Writing and Representation in Medieval Islam*. Ed. Julia Bray. London / New York: Routledge, 2006.
- Al-Naysābūrī al-Qummī, Niẓām al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad: *Tafsīr gharāʾib al-Qurʾān wa-raqāʾib al-Furqān*. Ed. Zakariyyā ʿUmayrān. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1996.
- Pellat, Charles: *Risāla fi al-ḥilm ʿinda al-ʿArab*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1973.
- Schabas, William: *The Abolition of the Death Penalty in International Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Shāṭibī, Abū Ishāq: *al-Muwāfaqāt*. Ed. Mashhūr b. Ḥasan. Vol. I-V, Khorbar: Dār Ibn ʿAffān, 1997.
- Al-Shawkānī, Muḥammad b. ʿAlī: *Nayl al-awṭār*. Ed. Muḥammad Subḥī b. Ḥasan Hallāq. Vol. XIII, KSA: Dār Ibn Jawzī, 1427 AH.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn: *al-Radd ʿalā man akhlada ilā al-ʿarḍ wa jahila inna al-ijtihād fi kulli ʿaṣr farḍ*. Ed. Khalīl al-Mays. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1983.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn: *al-Itqān fi ʿulūm al-Qurʾān*. Ed. ʿIṣām Fāris al-Ḥarastān. Vol. I–II, Beirut: Dār al-Jīl, 1998.

- Al-Ṭabarī, Ibn Jarīr: *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*. Ed. Maḥmūd Muḥammad Shākīr and Aḥmad Muḥammad Shākīr. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1955–69.
- Al-Thaʿlabī, Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad: *Al-Kashf wa al-bayān ʿan tafsīr al-Qurʾān*. Ed. Abū Muḥammad b. ʿAshūr. Beirut: Dār Iḥyāʾ Turāth al-ʿArabī, 2002.
- Al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan: *Al-Ṭibyān fī tafsīr al-Qurʾān*, Vol. II, Beirut: Dār Iḥyāʾ Turāth al-ʿArabī, n. d.
- Wadud, Amina: *Qurʾan and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Al-Wāḥidī, ʿAlī b. Aḥmad: *Asbāb al-nuzūl al-Qurʾān*. Ed. Kamāl Basyūnī Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1991.
- Al-Zamakhsharī, Muḥammad b. ʿUmar: *Al-Kashshāf*. Ed. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd / ʿAlī Muḥammad Muʿawwiḍ / Fathī ʿAbd al-Raḥmān Aḥmad Ḥijāzī. Vol. I, Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 1998.

In Übersetzung / In Translation

Wie erneuern wir unsere Sicht auf das Verhältnis von Wissenschaft und Religion?

Taha Abd al-Rahman
(Rabat)

Über das Verhältnis von Wissenschaft und Religion haben andere als wir¹ lange nachgedacht, bis dieses Denken sie veranlasste, sich eine neue Geschichte zu erschaffen, die sie so positiv ausgestalteten, wie sie nur konnten. Haben wir auf unserer Seite über dieses Verhältnis aber so nachgedacht wie sie? Haben wir damit genauso viel Zeit verbracht? Und sind wir dabei zu demselben Ergebnis gekommen? Man könnte diese Fragen nur dann mit Ja beantworten, wenn wir in unserem Denken genauso kreativ gewesen wären wie sie, denn ohne Kreativität gibt es kein echtes Denken. In Wahrheit zeigt unser Denken über dieses verdeckte Verhältnis aber keine Anzeichen der Kreativität, denn wir haben uns damit begnügt, das zu wiederholen, was schon die anderen über die Aspekte dieses Verhältnisses gesagt haben. Diese anderen lassen sich in dieser Frage in drei Gruppen unterteilen:

Eine erste Gruppe von ihnen behauptet, dass zwischen Wissenschaft und Religion ein offener *Widerspruch* besteht. Sie übertreiben in der Betonung dieses Widerspruches und lassen hier keinen Ausweg zu, indem sie etwa eine der beiden Seiten stärker gewichten oder zwischen ihnen unterscheiden, sondern sie verstehen die Wissen-

¹ Es ist offensichtlich, dass mit diesen "anderen" die westlichen Modernisten gemeint sind.

schaft als Krieg gegen die Religion und die Religion als Krieg gegen die Wissenschaft. Der einzige Weg aus diesem Krieg heraus ist für sie der Sieg der Wissenschaft und die Niederlage der Religion. Und so obsiegte bei ihnen die Wissenschaft und unterlag die Religion.²

Auch bei uns gibt es eine Gruppe, die behauptet, was jene behaupten. Sie haben kein anderes Argument, als dass die anderen fortgeschritten seien und wir zurückgeblieben, weshalb wir also ihrem Vorbild folgen sollten, damit auch wir voranschreiten. Diese Gruppe von uns übersieht jedoch, dass die Gründe jener anderen für den Streit zwischen Wissenschaft und Religion bei uns überhaupt nicht bestehen, so viele Gemeinsamkeiten zwischen uns und ihnen man auch finden kann und so viele Vorwürfe an unsere Geschichte man auch anführt, damit diese schlechter aussieht als die Geschichte der anderen, was bewirken soll, dass man ihre Position akzeptiert, so wie die Position der anderen akzeptiert wurde. Aber sie wird einfach nicht akzeptiert! Die Kluft zwischen uns und den anderen in dieser Frage lässt sich also nicht einfach so zuschütten oder überschreiten.

Eine zweite Gruppe der anderen behauptet, dass zwischen Wissenschaft und Religion eine *Trennung* besteht, kein Widerspruch. Hier wird also nicht, wie bei der ersten Gruppe, die eine Seite bekräftigt und die andere ablehnt, so dass zwischen ihnen ein Widerspruch entsteht, sondern es heißt, dass sich die eine Seite damit befasst, womit die andere sich nicht befasst.³ Der Gegenstand der Wissenschaft sei also nicht derselbe wie der Gegenstand der Religion und umgekehrt. Laut den Vertretern dieser Gruppe ist das Thema der Wis-

² Diese Gruppe besteht aus den Aufklärern und den ihnen folgenden Positivisten und Säkularisten.

³ Angeführt wird diese Gruppe vom Begründer der modernen Hermeneutik, dem deutschen Philosophen Friedrich Schleiermacher, dessen Sichtweise auf der Idee der "reinen Religion" beruht. S. sein Buch: *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers (Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern)*, ins Engl. übers. von R. Crouter, 2. Aufl., Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

senschaft die wahre Erkenntnis und das Thema der Religion Gefühl und Empfindung, und die Regeln der wahren Erkenntnis ließen sich nicht auf den Bereich von Gefühl und Empfindung übertragen, so wie sich die Prinzipien von Gefühl und Empfindung nicht auf den Bereich der wahren Erkenntnis übertragen ließen. Daher könne die wissenschaftliche Kritik der Religion keinen Abbruch tun, so wie die religiöse Autorität der Wissenschaft keinen Abbruch tun könne.

Auch bei uns gibt es eine zweite Gruppe, die behauptet, was jene behaupten. Ihr Argument lautet dabei, dass die Wissenschaft auf der rationalen Beweisführung gründe und die Religion auf der Hingabe des Herzens. Hoffnung auf Fortschritt und Zivilisierung, so wie die anderen fortgeschritten und zivilisiert sind, bestehe nur, wenn man nach ihren Bedingungen den Weg der Vernunft beschreite. Groß war ihr Stolz, als sie unter unseren Vorfahren Denker fanden, die ähnliche Dinge vertraten wie die anderen, und sie schlossen sich diesen Denkern dann mit Nachdruck an. Da ist vor allem Ibn Rušd, der eine Trennung zwischen Wissenschaft und Religion für nötig hielt, denn der Pfad der Wissenschaft sei der Beweis, was angemessen sei für die Wissenschaftler, und der Pfad der Religion sei der Glaube, was angemessen sei für die einfachen Leute! Diese zweite Gruppe von uns übersieht jedoch, dass auch der Beweis nicht unabhängig besteht und nicht ohne Glauben auskommt, so wie der Glaube nicht unabhängig besteht und nicht ohne den Beweis auskommt!

Eine dritte Gruppe der anderen behauptet, dass zwischen Wissenschaft und Religion eine *Unvereinbarkeit* besteht, kein Widerspruch und keine Trennung. Hier wird also nicht, wie bei der ersten Gruppe, die eine Seite bekräftigt und die andere abgelehnt, so dass zwischen ihnen ein Widerspruch entsteht. Und es heißt auch nicht, wie bei der zweiten Gruppe, dass sich die eine Seite mit dem befasst, womit die andere sich nicht befasst, so dass zwischen ihnen eine Trennung entsteht. Vielmehr heißt es, dass die eine Seite das behandle, was auch die andere behandle, nur auf andere Weise. Ihre Gegenstände seien also dieselben, nur die Art ihrer Behandlung sei unterschied-

lich.⁴ Überzeugung in der Wissenschaft sei also etwas anderes als Überzeugung in der Religion, Erkenntnis in jener etwas anderes als Erkenntnis in dieser und eine Tat hier etwas anderes als eine Tat dort. Wissenschaft und Religion seien somit zwei nicht miteinander vereinbare Formen des Lebens, ja zwei getrennte Welten, die man nicht miteinander vergleichen oder aneinander messen könne. Und weil Wissenschaft und Religion derart unvereinbar seien, könne man die Religion nicht mit dem Argument beiseite schieben, dass sie Erkenntnisse enthalte, die gegenüber den Erfordernissen der Wissenschaft keinen Bestand haben, so wie es nicht gelingen könne, die Religion zu stärken, indem man ihr das Kleid der Wissenschaft überstülpt.

Auch bei uns gibt es eine dritte Gruppe, die behauptet, was jene behaupten. Dabei greifen sie auf die Aussagen einiger unserer früheren Denker zurück, die meinten, dass sich die Religion über die Dinge in der Sprache der Metaphern und Andeutungen äußere, während die Wissenschaft das in der Sprache der Wahrheit und des klaren Ausdrucks tue. Wir dürften deshalb über die Andeutungen nicht so urteilen, wie es im Falle des klaren Ausdrucks geboten sei, denn sonst würden sie zu falschen Aussagen. Und über den klaren Ausdruck dürften wir nicht so urteilen, wie es im Falle der Andeutungen geboten sei, denn sonst würde er zu einer Aussage, die der Kontrolle und Beweisführung nicht standhält. Laut den Vertretern dieser Gruppe von uns sind Religion und Wissenschaft also genauso unvereinbar, wie die Sprache der Dichtung und die Sprache der Logik das sind. Diese Leute übersehen jedoch, dass die Andeutungen nicht nur eine Ebene haben, sondern viele, und dass auch der klare Ausdruck nicht nur eine Ebene hat, sondern viele! Deshalb können sie sich bei Aussagen, die in einen Zwischenbereich fallen, oft nicht entscheiden, ob es sich hier nun um Andeutungen oder klare Aussagen handelt.

⁴ Angeführt wird diese Gruppe von dem berühmten österreichischen Philosophen Ludwig Wittgenstein. Siehe seinen Artikel: "Leçons sur la croyance religieuse". In: *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, übers. von Jacques Fauve, Paris: Gallimard, 1971, S. 107–135.

Das sind drei Positionen zum Verhältnis von Wissenschaft und Religion, die andere als wir vertreten haben. Wir haben sie darin nachgeahmt, ohne die wahren Gründe dieser Positionen in ihrem ursprünglichen Kontext zu beachten. Die erste Position ist der "Widerspruch", was zur Folge hat, die Religion beiseite zu schieben. Die zweite Position ist die "Trennung", was zur Folge hat, die Wissenschaft über die Religion zu stellen. Und die dritte Position ist die "Unvereinbarkeit", was zur Folge hat, die Wissenschaft auf dieselbe Stufe zu stellen wie die Religion.

Gibt es eine Möglichkeit, dieser Nachahmung zu entkommen, die für uns die Probleme des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Religion nicht klärt und unsere Unklarheit darüber nicht beseitigt, sondern uns noch etwas liefert, was dieses Thema noch problematischer und noch unklarer macht, wodurch wir dieses Verhältnis nicht mehr in seiner eigentlichen Form begreifen, wie es sich bei uns dargestellt hat, bevor wir uns dieser Nachahmung hingegeben haben? Um das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion auf neue Weise betrachten zu können, müssen wir die verbreitete Unklarheit beseitigen, die darüber durch die Nachahmung hereingebrochen ist.

Diese Unklarheit rührt von zwei Ideen her, die von den anderen übernommen wurden und die beide abzulehnen sind: erstens der "Reduktion der Wissenschaft auf die Naturwissenschaften" und zweitens der "Reduktion der Religion auf die Verhältnisse des Glaubens".

Wir können die Wissenschaft nicht auf die Naturwissenschaften reduzieren, denn es gibt zwei Prinzipien, die diese Reduktion verbieten: Das erste ist das "Prinzip der Stufen der Vernunft". Es lässt sich damit erklären, dass die Wissenschaft die Frage "Was soll ich denken?" beantwortet. Der Kern der Wissenschaft ist also die richtige Vernunft.⁵ Allerdings hat die richtige Vernunft nicht, wie es allgemein heißt, nur eine Stufe, sondern sie hat in Wahrheit viele Stu-

⁵ S. dazu den Koranvers 29:43: "Gleichnisse wie diese prägen wir für die Menschen, doch nur die Wissenden begreifen sie."

fen. Wo also eine dieser Vernunftstufen vorhanden ist, dort gibt es in ihrem Ausmaß auch Wissenschaft. Daher ist die Wissenschaft mehr als nur die Naturwissenschaft, sobald die Stufe der Vernunft, die sich mit ihr befasst, die Stufe der Vernunft überschreitet, die sich mit der Naturwissenschaft befasst. Genauso ist die Wissenschaft weniger als die Naturwissenschaft, sobald die Stufe der Vernunft, die sich mit ihr befasst, die Stufe der Vernunft unterschreitet, die sich mit der Naturwissenschaft befasst. *Die Wissenschaft ist also weiter, als dass allein die Naturwissenschaft sie umfassen könnte.*

Das zweite Prinzip ist das "Prinzip der Vervollkommnung der Wissenschaft". Es lässt sich damit verdeutlichen, dass es der Kern jeder Wissenschaft ist, Vollkommenheit anzustreben. Diese Vollkommenheit lässt sich jedoch nur durch Bezugnahme auf die darüber stehende Wissenschaft erreichen. Denn jede Wissenschaft hat Nachteile und Grenzen, und aufheben kann diese Nachteile und Grenzen nur eine Wissenschaft, die höher steht als jene erste. Jede Wissenschaft muss also mit der nächsthöheren Wissenschaft verbunden bleiben, damit ihre Nachteile und Grenzen verschwinden. *Nur durch eine übergeordnete Nicht-Naturwissenschaft lassen sich die Defizite der Naturwissenschaft also beheben, und nur so wird sie wirklich vollkommen.*

Ebenso können wir die Religion nicht auf die Verhältnisse des Glaubens reduzieren, denn es gibt zwei Prinzipien, die diese Reduktion verbieten: Das erste ist das "Prinzip der Vielzahl der Lebensbereiche". Es lässt sich damit erklären, dass die Religion die Frage "Wie soll ich leben?" beantwortet. Der Kern der Religion ist also das gute Leben.⁶ Allerdings hat das gute Leben nicht nur einen Bereich, sondern viele Bereiche. Diese lassen sich in drei Hauptbereiche unterteilen: den "Bereich des Glaubens", wozu alle Überzeugungen gehören, den "Bereich der Wissenschaft", wozu alle Erkenntnisse gehören, und den "Bereich der Praxis", wozu alle Taten gehören. Ohne ein Ineinan-

⁶ Siehe dazu den Koranvers 16:97: "Wer Gutes tut, sei es Mann oder Frau, und dabei gläubig ist, den werden wir, fürwahr, ein gutes Leben leben lassen."

dergreifen dieser drei Bereiche gibt es kein gutes Leben. Der Mensch lebt also nicht nur durch einen dieser Bereiche, also nur durch den Glauben, die Wissenschaft oder die Praxis, und nicht nur durch zwei dieser Bereiche, also nur durch den Glauben und die Wissenschaft zusammen, nur den Glauben und die Praxis zusammen oder die Wissenschaft und die Praxis zusammen, sondern er lebt durch sie alle gemeinsam, ganz nach dem Ausmaß seines Anteils an diesen Bereichen. *Die Religion ist also weiter, also dass allein der Bereich des Glaubens sie umfassen könnte.*

Das zweite Prinzip ist das "Prinzip der Vervollkommnung des Bereichs". Es lässt sich damit verdeutlichen, dass es der Kern aller Bereiche des guten Lebens ist, Vollkommenheit anzustreben. Diese Vollkommenheit lässt sich jedoch nur durch Überschneidungen mit den anderen beiden Bereichen erreichen. Denn jeder Bereich hat Erfordernisse und Bedingungen, und erfüllen lassen sich diese Erfordernisse und Bedingungen nur durch einen der beiden anderen Bereiche oder durch beide zusammen. Jeder Lebensbereich muss also mit den anderen Bereichen verbunden bleiben. *Nur durch diese anderen Bereiche erreicht der einzelne Bereich also sein Ziel, und nur so wird er wirklich vollkommen.*

Auf der Basis dessen, was wir im Zuge unserer Widerlegung der beiden Reduktionen gesagt haben, zeigen sich die Züge des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Religion, wie wir es neu denken können, ohne nur nachzuahmen, und wie wir es selbst hervorbringen können, ohne nur zu konsumieren. Diese kreativ erdachten Züge sind folgende:

- a) Der Begriff der Wissenschaft wird, gemäß dem "Prinzip der Stufen der Vernunft", weiter gefasst als der verbreitete Begriff von Wissenschaft. Außerdem wird jede Wissenschaft, gemäß dem "Prinzip der Vervollkommnung der Wissenschaft", als von den über ihr stehenden Wissenschaften abhängig begriffen. Darin

liegt ein neuer Gedanke, der sich von dem unterscheidet, was die anderen bereits festgestellt haben.

- b) Der Begriff der Religion wird, gemäß dem “Prinzip der Vielzahl der Lebensbereiche”, weiter gefasst als der verbreitete Begriff von Religion. Außerdem wird jeder Bereich, gemäß dem “Prinzip der Vervollkommnung des Bereichs”, als von den auf seiner Stufe stehenden Bereichen abhängig begriffen. Darin liegt ebenfalls ein neuer Gedanke, der sich von dem unterscheidet, was die anderen bereits festgestellt haben.

Aus diesen Ausführungen über die Begriffe “Wissenschaft” und “Religion” ergeben sich einige grundlegende Schlüsse:

- 1) Die Wissenschaft verhält sich zur Religion weder als Widerspruch noch als Trennung, noch als Unvereinbarkeit, sondern als *Implikation*,⁷ denn die Wissenschaft ist ein Teil der Religion, so wie der Glaube ein zweiter und die Praxis ein dritter Teil davon ist.
- 2) Die Wissenschaft ist, anders als es die Vertreter des Widerspruches meinen, durchaus in einer Reihe mit der Religion zu nennen. Sie steht, anders als es die Vertreter der Trennung meinen, auf keiner höheren Stufe als die Religion. Außerdem steht sie, anders als es die Vertreter der Unvereinbarkeit meinen, nicht auf derselben Stufe wie die Religion. Vielmehr steht sie unterhalb von ihr, so wie der Teil unterhalb des Ganzen steht. *Die Wissenschaft zählt also zur Religion genau wie der Glaube und die Praxis.*
- 3) Die Wissenschaften, die einen Teil der Religion ausmachen, sind nicht nur die, die unter den Begriff der “religiösen Wis-

⁷ Wir benutzen diesen Begriff hier im Sinne der klassischen Logik, das heißt als “Teilhabe einer Sache an einer anderen, ohne dass auch das Gegenteil gültig ist”.

senschaften” fallen, sondern sie umfassen auch alles, was unter den Begriff der “weltlichen Wissenschaften” fällt, seien das nun die Mathematik, die Naturwissenschaft, die Biologie oder die Anthropologie. Gott darf mittels jeder Wissenschaft, die durch eines der zwei genannten Prinzipien, das “Prinzip der Stufen der Vernunft” und das “Prinzip der Vervollkommnung der Wissenschaft”, reguliert wird, angebetet werden und man darf durch sie seine Nähe suchen, man darf also durch sie “gläubig sein”. Wie schon erwähnt, folgt aus dem ersten Prinzip, dass es entsprechend der Vielzahl der Ebenen der Vernunft eine Vielfalt der Wissenschaften gibt, wobei jene am höchsten steht, die mit der Metaphysik zusammenhängt. Und es folgt aus dem zweiten Prinzip, dass jede Wissenschaft mit den über ihr stehenden Wissenschaften verbunden sein muss, damit das mit ihr einhergehende Defizit behoben werden kann.

- 4) Anders als die anderen denken, engt die Entwicklung der Wissenschaften den Bereich der Religion nicht ein, sondern erweitert ihn. Sie verringert ihren Einfluss nicht, sondern stärkt sie. Das lässt sich damit erklären, dass die Wissenschaften, die ein integraler Bestandteil in der Struktur der Religion sind und die Etappen darstellen, innerhalb derer diese Struktur sich bewegt und von denen die jeweils nachfolgende die vorherige übersteigt, in der Religion nicht dagewesene Erkenntnishorizonte eröffnen und unser Verständnis von ihr je nach dem Umfang dieser Etappen fördern. Mehr noch, erneuern sie sogar unser Vermögen zur Religiosität und liefern uns zusätzliche Wege zu ihrer Verwirklichung.

Zusammenfassend kann man sagen, dass das Verhältnis der Wissenschaft zur Religion aus Sicht des Islams ein Verhältnis der Implikation ist, wobei die Wissenschaft einen Teil der Religion darstellt. Nach dieser Sichtweise muss man *die Religion über die Wissenschaft stellen*, aber nicht als etwas Besseres über etwas Schlechteres, sondern *als das*

Ganze über den Teil. Außerdem muss man danach *alle Wissenschaften zur Religion hinzuzählen*, aber nicht als etwas Nachgeordnetes zu etwas Übergeordnetem, sondern *als Teil zum Ganzen*. Man muss sich nur vor Augen führen, wie wir durch die Entdeckungen und Wahrheiten der Wissenschaften – die die Informationen aus der Religion und die Richtigkeit ihrer Regeln auf glaubhafte Weise bezeugen – unser Denken und unsere Überlegungen bereichern, ja wie wir damit die Verbindung zu unserem Schöpfer festigen, so wie unsere steten Gebete sie festigen! Und man muss nur bedenken, wie wir in diesen Gebeten klare Koranverse rezitieren, in denen so viele Wahrheiten aus dem Bereich der Natur enthalten sind wie religiöse Lehren!

Erschienen in: *Su'āl al-ʿamal. Baḥt ʿan al-uṣūl al-ʿamaliyya fī l-fikr wa-l-ʿilm* [Die Frage der Praxis. Eine Studie über die praktischen Wurzeln von Denken und Wissenschaft], Casablanca / Beirut: al-Markaz at-Taqāfī al-ʿArabī, 2012, S. 295–301.

Übersetzt von Thomas Hildebrandt im März 2014. Die Anmerkungen sind Teil der Originalpublikation.

Literatur

Schleiermacher, Friedrich: *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers* (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*), ins Engl. übers. von R. Crouter, 2. Aufl., Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Wittgenstein, Ludwig: “Leçons sur la croyance religieuse”. In: *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, übers. von Jacques Fauve, Paris: Gallimard, 1971, S. 107–135.

Debatte / Debate

Islamisch, theologisch, wissenschaftlich

Harry Harun Behr
(Erlangen-Nürnberg)

Gegenwärtig stehen im Bereich der neu eingerichteten Islamisch-Religiösen Studien an deutschen Universitäten einige vielversprechende Dissertationen auf dem Plan. Die tragen einerseits dazu bei, das Fachprofil Islamischer Theologie als akademischer Disziplin zu konturieren, und hier ist Kontrastschärfe angesagt. Andererseits üben sie den interdisziplinären Brückenschlag ein – hinüber zu Disziplinen wie der Rechts- und Religionswissenschaft, der Soziologie, der Philosophie, anderen Theologien, jüdischen Studien oder der Pädagogik. Und natürlich zur Islamwissenschaft, zur Orientwissenschaft und nicht zuletzt zur Arabistik.

Bleiben wir fürs Erste bei der Islamwissenschaft. Neulich war in einer dieser Dissertationen etwas über den Unterschied zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie zu lesen. Es stand in einer Fußnote, ein klein wenig versteckt, nachgerade verschämt. Und doch schien es von der Diktion her einer scheinbaren Unverhandelbarkeit Ausdruck verleihen zu wollen: Die Islamwissenschaft sei säkular und deskriptiv, die Islamische Theologie hingegen bekenntnisgebunden und normativ. Jedenfalls wurde das dort nicht diskutiert, es wurde konstatiert. Vielleicht hat man das ja inzwischen gestrichen.

Mit der Entstehung Islamischer Theologien an einigen Universitäten in Deutschland mag sich das von Abbas Poya 2007 deklarierte “Unbehagen in der Islamwissenschaft” bei einigen Vertretern dieses Fachs um Grade verschoben haben, und zwar hin auf ein neues Ver-

ärgerungsparadigma. Obwohl... stimmt nicht ganz, denn eigentlich ist es das alte Bild eines geliebten Feindes. In Anlehnung an den alten Pädagogenwitz, dass die Schule im Grunde genommen ganz gut funktionieren würde, wären da nicht die Schüler, gilt hier, wie schön doch der Islam ohne die Muslime wäre. Jetzt betreiben die Muslime seit Neuestem auch noch ihre eigene akademische Selbstausslegung und scheinen dabei den Islamwissenschaftlern eine Nase zu drehen. Meinen sie zumindest.

Denn einige von ihnen kommen sich gerade wie Ägyptologen vor, die mit Schrecken feststellen, wie ihre Mumien zum Leben erwachen und sich aus den Sarkophagen erheben. Nicht nur dass sie leben, sie tragen plötzlich Doktorhüte. Und das Schlimmste ist: Die Islamwissenschaftler hätten es kraft ihrer in fast zwei Jahrhunderten gewachsenen Kompetenz vorhersagen können, anstatt sich im Morgengrauen des Jahres 2010 vom Weckruf des Deutschen Wissenschaftsrat in Sachen Weiterentwicklung der Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften unsanft aus dem Schlaf reißen zu lassen. Aber sie haben das nicht kommen sehen. Oder nicht sehen wollen? Wäre es zu hart zu behaupten, dass sie auf der ganzen Linie versagt haben, was den Islam in seiner Dimension der soziokulturellen Dynamik angeht – und es geht diesmal wirklich nicht um Schläfer?

Nein, das wäre natürlich völlig übertrieben. Aber trifft es denn von der sachlichen Grundannahme her gar nicht zu? Ein bisschen wenigstens? Um die Verhältnisbestimmung von Islamischer Theologie und Islamwissenschaft ist nämlich eine seltsame Debatte im Gang. Ob der Deutsche Wissenschaftsrat die so anstoßen wollte, darüber lässt sich wohl streiten. Jedenfalls ist diese Debatte fürs Erste nicht ohne Weiteres mit dem Ringen um die korrekte Demarkationslinie zwischen christlicher Theologie und Religionswissenschaft vergleichbar. Dort nämlich tritt die lateralisierte Religion auf den Plan: Der Institution inszenierter Religion gebührt aus Verfassungsgründen das verbrieft Wort, wenn es um die Bekenntnisbindung geht.

Für den Islam in Deutschland ist die Sache womöglich ein wenig komplizierter. Obwohl... stimmt nicht ganz, denn eigentlich ist sie

einfacher, für die Islamische Theologie jedenfalls: Die momentane rechtliche und institutionelle Unschärfe gewährt denen, die sie betreiben, Freiräume im Grenzgebiet zur Narrenfreiheit. Angesichts der einen oder anderen Sprechblase beschleicht mich inzwischen aber ein ganz eigenes “Unbehagen” hinsichtlich der in Deutschland vertretenen islamisch-theologischen Expertise.

Die muslimisch-religiösen Vereine sehen sich in den laufenden Debatten um die Verhältnisbestimmung von Kanzel und Katheder bislang noch benachteiligt. Aber das hat schlicht und ergreifend damit zu tun, dass es ihnen bisher nicht gelungen ist, ihr eigenes Profil und vor allem ihre sozialen Aufgabenbereiche zu klären: Legen sie auf der einen Seite keine wissenschaftliche Kompetenz an den Tag, so ringen sie auf der anderen Seite noch um den Ausgleich dieses Mangels durch Plausibilisierung der von ihnen vertretenen Lehre – und die lässt wohl noch länger auf sich warten, wie das missglückte “Gutachten” in der Causa Khorshide im Dezember 2013 zeigte. In einer dazu medial verfrachteten Äußerung wurde die “Rede wie ein Islamwissenschaftler” als Gegenhorizont zur “Rede wie ein Religionslehrer” hochgezogen. Peinlich.

Das bleibt jetzt unter uns: Wer will denn bei einem Lehrer im Unterricht sitzen, der eine Allergie gegen Wissenschaftlichkeit entwickelt und deshalb seinen Schülern religiöses Dosenfutter verabreicht? Obwohl... stimmt nicht ganz, denn ich habe in so einem Religionsunterricht gegessen, bis ich endlich 14 war und mich von dem Unfug, wie er dort betrieben wurde, abmelden konnte. Nun gut, der war katholisch. Aber der islamische in meiner indonesischen Schulzeit war noch grässlicher. Dass er mich nicht daran hindern konnte, zum Islam überzutreten, grenzt nicht nur an ein Wunder, sondern zeigt, dass es wohl Religionslehrer gibt, die nicht begreifen wie religiöses Lernen funktioniert.

Al-ḥamdu li-llāh, sag’ ich mal. Ganz ehrlich: Mehr islamwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Kenntnisse tun dem Islamischen Religionsunterricht in jeder Hinsicht gut – der “kritische Ver-

stand der Jugend” ist im Koran (*al-ḥukma ṣabiyyan*; 19:12) immerhin ein prophetisches Signum in der Dimension des vertieften Schriftverständnisses und der Urteilskraft.

Gut möglich aber, dass es bei der ganzen Sache um ein tiefer liegendes Problem geht als nur um die Gegenständigkeit des akademischen und konfessionellen Selbstverständnisses und der jeweiligen Fachkultur: Wer gewinnt und wer verliert am Ende an Definitionsmacht über den Islam, und zwar auch im Sinne religionsbezogener Gestaltungsmacht? Wer darf als nächstes, in den Nachrichten auf den Studiomonitor zugeschaltet, etwas Maßgebliches zum Islam und zu Muslimen zum Besten geben?

Die gegenwärtigen Diskussionen rufen die altbewährten soziologischen Indikatoren von post-migrantischer Selbstwirksamkeitserfahrung in Erinnerung: öffentliches Prestige, mediale Präsenz und gefühlte Partizipation. Islamische Theologie in Deutschland wird, ob sie das will oder nicht, deshalb bevorzugt in das Korsett integrationspolitischer Ordnungspolitik gesteckt. Und je mehr sie sich dagegen wehrt, desto ungehemmter spielen islamische Vereine genau diese Karte. Aber gerade hier wäre die wissenschaftliche Theologie (nein, das ist kein Widerspruch in sich) die geeignete Solidarpartnerin, um den religiösen Vereinen auf ihrem Weg hin zur Religionsgemeinschaft unter die Arme zu greifen: Schutz vor dem Ausverkauf der spirituellen Dynamik, vor der kulturellen Überprägung des Islams, vor der versehentlichen Selbst-Säkularisierung, vor der Kurzschlüssigkeit in der Interviewsituation ...

Und was ist mit der Solidarpartnerschaft der Islamwissenschaft? Ein mir gut bekannter Islamwissenschaftler und Kollege weist, wenn er in die Rolle des Vortragenden gerät, stets darauf hin, es stehe ihm nicht zu, die Theologie des Islams zu betreiben. Und doch tut er es, immer wieder, ausgiebig, geradezu genüsslich, und er scheint es nicht einmal zu merken. Der Chefausleger des Islams zu sein, ist sein Habitus, die sprach- und kulturräumliche Hermetik des Sujets sein Habit. Die eingangs dieses Beitrags angerissene Unterscheidung von

bekenntnisimmanent-normativ versus säkular-deskriptiv trifft nämlich gar nicht zu. Die Islamwissenschaft gibt sich gerne auch mal so normativ wie eine Theologie; manch einer pflegt in dem Gehege sein Selbstbild als protestantischer Herrenreiter.

Ziemlich hinterhältig. Obwohl... stimmt nicht ganz. Der Reflex des Belehrens gründet – abgesehen von der bürgerlichen Bildungsbiografie eines Islamwissenschaftlers – ganz einfach darin, dass sich das breitere Publikum, welches islamwissenschaftliche Expertise anfragt, nur wenig für arabische Dialekte, osmanische Dienstanweisungen, persische Liebesgedichte oder äthiopische Kochrezepte interessiert. Vielmehr will es wissen, was diese Muslime von nebenan für Leute sind, und ob ihre Religion es ihnen ermöglicht, friedlich mit dem Rest der Welt zusammenzuleben.

Mir kommt beim Schreiben etwa Udo Steinbach in den Sinn, wie er nach der Katastrophe vom 11. September 2001 in gutachterlicher Rolle als Islamwissenschaftler für die Muslime die Kastanien aus dem Feuer holte, mit schweißnasser Stirn von Talk zu Talk hetzend, während die muslimischen Religionsvertreter unbeholfen von einem Bein aufs andere traten und sich in wenig angebrachten Plattitüden verloren: Nein, das seien alles keine Muslime, und überhaupt sei der Koran gegen Gewalt. Oder Hans Gerhard Kippenberg, seines Zeichens zwar Religionswissenschaftler, aber kaum einer legte damals solch fundiertes theologisches Gespür an den Tag wie er. Bei alledem ging es ja nicht um akademische Diskurse, sondern um das Handeln in der sozialen Belastungssituation.

Es trifft im Übrigen auch nicht zu, dass die Islamwissenschaft eine Identitätskrise habe und die Islamische Theologie keine – oder dass die Islamische Theologie gar die Krise der Islamwissenschaft sei. Beide Fachdisziplinen durchleben gerade ihre eigenen Krisen, und das ist gut so. Krise ist hier bitte positiv zu verstehen, als ein Prozess von bewusster Wahrnehmung, sachkundiger Differenzierung, Bereitschaft zum Wandel und Lust auf was Neues. Dabei geht es im weiteren Sinne

um eine Krise mit Blick auf die Fachkulturen. Während einige, wohl zu Unrecht, die Islamwissenschaft bereits im Abbau wähen, ist die Islamische Theologie in Deutschland eine Wissenschaft im Aufbau. Dennoch sei ihr etwas mehr nachspürendes Denken im Sinne Jacques Derridas ins Stammbuch geschrieben – und dabei ist es übrigens egal, ob sie mit dem Label “Theologie” oder “religiöse Studien” antritt.

Mich beschleicht seit einiger Zeit das Gefühl, als ob es dabei eigentlich um eine Krise der wissenschaftlichen Methodik geht. Das mit dem Methodenproblem könnte durchaus zutreffen, unter Umständen ausgelöst durch die innere Spannung zwischen althergebrachten Signaturen wie etwa der Philologie und neueren interdisziplinären Verzettelungen. Auch möglich, dass der Golem der Studierendenzahlen zu einer Zielgruppenunschärfe des Fachs führt. Wenn dann in solcher Not einer “Imam-Ausbildung!” ruft und mit Geld winkt, dann zeigt der Golem sein süßes Lächeln. Aber dahinter webt die dunkle Seite der Macht: Fachkulturalität im akademischen Betrieb steht im Zeichen eines kosmisch anmutenden Verteilungskampfes. Was haben diese Islam-Jedis bloß, was die Islam-Wissenschaftler des Imperiums nicht haben? Und woher haben die auf einmal so viele Studenten? Dies nur am Rande: Um die Frage, wohin diese Studenten eigentlich mal gehen sollen, beruflich meine ich, um die schert sich gegenwärtig weder die Islamische Theologie noch die Islamwissenschaft.

Aber auch die Islamische Theologie hat ein strukturelles Problem mit Blick auf ihre Methodologie und die Gesamtstruktur ihrer akademischen Identität. Was nämlich in so genannten islamischen Ländern an den Universitäten mit dem Islam gemacht wird, hat in der Regel wenig mit dem zu tun, was wir uns landläufig unter Theologie vorstellen. Dort drüben geht es um die gesättigte Verwaltung onkelhafter Religionsgelehrsamkeit und weniger um die orientierungswissenschaftliche Reflexion.

Um den Blickwinkel noch einmal zu verschieben: Wenn ich mit meinen Kooperationspartnern in Indonesien spreche, dann versuchen die mit

aller Macht zu verstehen, was denn der Unterschied zwischen *Islamic Studies* und *Islamic Religious Studies* sei. Es gelingt ihnen aber nicht. Im Sommer 2013 kamen zur Klärung des Befunds sogar Delegierte des indonesischen Religionsministeriums an drei deutschen Universitäten mit Islam-Schwerpunkt zu Besuch, und zwar in Münster und Erlangen (mit Islamischer Theologie) und Islamwissenschaften und in Göttingen mit Islamwissenschaften (ohne Islamische Theologie).

Wer aber zum Beispiel an der Universität der Paramadina-Stiftung in Jakarta Islam mit Schwerpunkt Ökonomie oder Philosophie studiert und dort die kleine aber feine Fachbereichsbibliothek aufsucht, befindet sich augenscheinlich in einer islamwissenschaftlichen Bibliothek – und nicht in einer mit islamisch-theologischer Signatur. Goldziher lässt aus der Ferne grüßen. Auf internationaler Ebene ist die Unterscheidung zwischen *Islamic Studies* und *Islamic Religious Studies* ziemlich obsolet. Das scheitert allein schon an der hybriden Semantik des Religiositätsbegriffs, weshalb das Gegenargument der Islamwissenschaft, im Englischen fördere der deutsche Begriff “Islamische Studien” Verwirrung, vermutlich so nicht greift. Das wird nur für Deutsche zum Problem, die zwar sprachlich, aber nicht gedanklich ins Anglophone wechseln.

Heben wir den Spieß mit der religiösen Normativität der Islamwissenschaft aber vielleicht noch einmal auf und drehen ihn um. Aus der Sicht eines muslimischen Hochschullehrers scheint es alles andere als sinnvoll zu sein, sich selbst als normativ oder bekenntnisgebunden zu deklarieren. Das widerspräche schon der Grammatik der islamischen Ideengeschichte, so wie sie sich aus ihren eigenen Traditionen heraus dekliniert. Die hermeneutische Tiefenstruktur im Islam hatte schon in der Frühzeit ein säkular anmutendes, analytisches, aufklärerisches, historisierendes und reflexives Moment. Dies übrigens in Zeiten, da man für derlei im katholischen Abendland ohne Verzug auf den Scheiterhaufen gestellt worden wäre, wenn man mit ähnlich scharfen Waffen so die Bibel in Angriff genommen hätte, wie Mus-

lime das mit dem Koran gemacht haben – getreu seiner Devise in Vers 4:82: “Nimm mich – du willst es doch auch!”

Es will auch nicht einleuchten, warum es gut sein soll, wenn beide Wissenschaften dazu übergehen, die eigene Definitionsmacht über das Zeichnen von Gegenhorizonten auszuüben. Es wäre besser, diesbezüglich gar keine Selbstverortung oder Zuschreibung vorzunehmen, sondern den Diskurs offen zu halten. Die Verzahnung von islamisch-theologischer Expertise mit der Islamwissenschaft ist sowieso unverzichtbar – genauso wie ihre Verzahnung mit der Soziologie, der Rechtswissenschaft, der Pädagogik oder der Religionswissenschaft. Islamische Theologie mag in ihrer akademischen Verfasstheit die muslimische Selbstthermeneutik zelebrieren, aber sie steht im Kontext des kulturpolitischen Auftrags der Universität, genauso wie ihre Schwester Islamwissenschaft.

Die Islamische Theologie nimmt indes als muslimische Rede von Gott aus der Situation der Betroffenheit heraus wohl doch ein eigenes Differenzkriterium gegenüber anderen Zugängen zur Materie in Anspruch. Damit übernimmt sie aber auch Verantwortung. Auf einem Frankfurter Seminar des Graduiertenkollegs Islamische Theologie der Stiftung Mercator förderte die Diskussion einen bemerkenswerten Ansatz mit Blick auf die Aufgaben Islamischer Theologie in Deutschland zu Tage: Zu ihren Aufgaben gehöre es auch, Musliminnen und Muslime als Minderheit im Land zu stärken (*Muslim empowerment*), den Islam als kollektive muslimische Rekonstruktion gemeinsamer Erinnerung nach plausiblen Kriterien zu strukturieren und zu reformulieren (*shared collective memory*) und Regeln zu formulieren für die Kunst der absichtsvollen Lesart des Korans – dies aus dem Zweifel geboren, ob so etwas wie eine einwandfrei objektivierbare essenzielle Lesung des Korans überhaupt möglich und erwünscht ist (*hermeneutics of intentional reading*).

Darum sei hier ein Brückenschlag zwischen Islamischer Theologie und Islamwissenschaft angeboten, und zwar über den Gedanken der empirischen Theologie – nur mal so als Idee. Beide Wissen-

schaften haben gute Gründe dafür, mit dem je eigenen Anspruch auf Prinzipienwissenschaftlichkeit anzutreten. Das bedeutet, dass sie sich darauf angewiesen sehen, durch den Austausch von Beobachtungen, Erkenntnissen, Erfahrung und Interessen gesicherte Ergebnisse hinsichtlich ihrer Gegenstände zu erlangen, was den Islam und die Muslime angeht. Beide müssen in diesem Zusammenhang auch ihre Rolle als Bezugs- oder Referenzdisziplinen im interdisziplinären Feld klären – auch zueinander. Ansonsten sollten beide gegenwärtig darauf verzichten, sich gegenseitig mit Debatten um ihr jeweiliges Wissens- und Methodenmanagement, um tradierte Fachordnungen oder um religions- und kulturpolitische Affinitäten über das Spielfeld zu schubsen.

Obwohl... stimmt nicht ganz: Ohne ein gesundes Maß an Streitkultur wird es am Ende doch langweilig.

Vom Nutzen und Nachteil der Historie für die Islamische Theologie in Deutschland

Für eine historische Theologie des Islam

Erdal Toprakyan
(Tübingen)

Friedrich Nietzsche schreibt in seiner Abhandlung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, dass die Historie nicht immer von Nutzen für das Leben ist.¹ Eine stark historische Betrachtungsweise könne den Menschen lähmen und handlungsunfähig machen. In Analogie dazu spricht er von der “Überwucherung des Lebens durch das Historische” und von der historischen “Krankheit” (Nietzsche 1989: 124f.). Deshalb sei ein Gleichgewicht zwischen historischem und ahistorischem Denken “für die Gesundheit eines einzelnen, eines Volkes und einer Kultur” (Nietzsche 1989: 17) unabdingbar. Historie müsse zum Zweck des Lebens getrieben werden, da sie “vor allem dem Tätigen und Mächtigen, dem, der einen großen Kampf kämpft, der Vorbilder, Lehrer, Tröster braucht und sie unter seinen Genossen und in der Gegenwart nicht zu finden vermag”, gehört (Nietzsche 1989: 23ff.). In einer ähnlichen Situation hätten sich bereits die antiken Griechen befunden, kurz davor, “an der Historie zugrunde zu gehen” (Nietzsche 1989: 126ff.). Die Griechen lernten aber das Chaos zu meistern, dadurch, dass sie sich nach der delphischen Lehre des *Erkenne dich selbst* auf ihre “echten Bedürfnisse zurückbesannen und die Schein-Bedürfnisse absterben ließen” (Nietzsche 1989: 126ff.).

¹ Nietzsche, Friedrich: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1989. In diesem Artikel wird “Historie” durchgehend im Sinne von “Geschichtswissenschaft” verwendet.

Als ein historisch arbeitender Theologe kann ich diese Einsichten des großen Philosophen gut verstehen, muss sie jedoch richtig einzuordnen wissen. Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass heute keine historisch-wissenschaftliche Forschung mehr betrieben werden kann, ohne die Bedenken Nietzsches und anderer, moderner oder auch postmoderner Autoren ernst zu nehmen, deren kritische Ansätze nicht nur die Geschichtsschreibung, sondern auch die Theologie erschüttert haben.² Zugleich kann in einer Zeit, in der teils in Zusammenarbeit mit “traditionell-konservativen” Verbänden, teils im Wettbewerb mit “ahistorisch-unwissenschaftlichen” islamischen Strömungen (Salafiten etc.) die Fundamente einer deutschen Islamischen Theologie gelegt werden sollen, auf ein ausgeprägtes historisches Bewusstsein nicht verzichtet werden. Deshalb soll an dieser Stelle, bevor ich mich dem Umgang der islamischen Gelehrten mit der Historie widme, dargestellt werden, was ich unter einer historischen Theologie des Islam verstehe.

Was bedeutet “Historische Theologie des Islam”?

Eine historische Theologie des Islam legt den Schwerpunkt ihrer Arbeit – im Gegensatz zu einer systematischen, praktischen oder pädagogischen Theologie – auf die Erforschung des geschichtlichen Werdens der islamischen Religion und der sogenannten islamischen Welt.³ Unter anderem werden die Geschichte des Propheten Muḥammad, des Korans, der religiösen und theologischen Schulen

² Für die Erschütterung der Geschichtswissenschaft siehe etwa Raphael, Lutz: *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*, München: C. H. Beck, 2003. Für die Irritation in der christlichen Theologie siehe Hardt, Peter / von Stosch, Klaus (Hrsg.): *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag, 2007.

³ Ich verwende den Begriff “Welt des Islam” im Sinne von John Voll und Stefan Reichmuth als Diskursgemeinschaft. S. hierzu Reichmuth, Stefan: “‘Netzwerk’ und ‘Weltsystem’, Konzepte zur neuzeitlichen ‘Islamischen Welt’ und ihrer Transformation”. In: *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Gren-*

und Strömungen und der interreligiösen Beziehungen erforscht. Die islamische Begriffs-, Ideen-, Sozial-, Wirtschafts-, Ereignis-, Kunst-, Religions-, Struktur-, Mentalitäten-, Diskurs-, Kultur-, Frauen- und Globalgeschichte gehören inhaltlich ebenso in diesen Bereich wie auch Historische Anthropologie, Zeitgeschichte und Gegenwartskultur, wobei stets ein Bezug zum Religiösen hergestellt werden muss. Es gibt zwar auch andere, nichttheologische Disziplinen, – etwa die Orient- und Islamwissenschaft oder die Religionswissenschaft – die sich ebenso intensiv mit denselben Themen beschäftigen, doch tun sie dies mit einem anderen Selbstverständnis und einem anderen gesellschaftlichen Auftrag. Theologen wollen und müssen sich zu der von ihnen untersuchten Religion bekennen; sie betrachten ihren Forschungsgegenstand also aus der “Binnenperspektive” und nicht aus der “Außenperspektive”. Binnenperspektive kann aber nicht bedeuten, dass der Theologe auf “mysteriöse” Weise einen Koranvers, einen Hadith, einen rechtswissenschaftlichen Text, ein historisches Ereignis oder gar ein Ritualgebet stets besser und samt aller Geheimnisse von innen heraus (*bāṭinī*) begreift, während der Nichttheologe an der äußeren und damit oberflächlichen Form stehenbleibt. Meines Erachtens bedeutet Binnenperspektive im theologischen Kontext lediglich, dass man nicht bekenntnisneutral, sondern bekenntnisgebunden arbeitet. Hinzu kommt, dass der Theologe einen umfassenderen gesellschaftlichen Auftrag hat, nämlich die Ausbildung von wissenschaftlich geschulten religiösen Experten (TheologInnen, LehrerInnen, SeelsorgerInnen, PredigerInnen, ImamInnen etc.) für die dazugehörige Religionsgemeinschaft.

Ihre Methodik teilt die Historische Theologie des Islam mit anderen geschichtswissenschaftlich arbeitenden Disziplinen. Mehr als ein Jahrhundert nach dem Ableben des deutschen Historikers Leopold von Ranke (gest. 1886), der zu den Gründervätern der modernen,

zen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext. Hrsg. von Roman Loimeier. Würzburg: Ergon, 2000, S. 64.

positivistischen Geschichtswissenschaft gehört und dessen Leitsatz noch lautete, dass man nur zeigen solle, “wie es eigentlich gewesen” (Rüsen 2013: 74)⁴, hat sich methodentheoretisch vieles verändert. Deshalb würde man heute etwas vorsichtiger sagen, dass man durch quellengestützte Forschung mit Verfahren der Kritik, der verstehenden Interpretation (Hermeneutik) und/oder der erklärenden Analyse (Kausalität) zeigen wolle, wie *es gewesen sein könnte*. Die Gründe für die Relativierung von historischer Wahrheit sind, neben der Kritik Nietzsches, die vielen zum Teil gegensätzlichen Erkenntnisse und Theorien der Moderne und Postmoderne, auf die in diesem kurzen Artikel nicht ausführlich eingegangen werden kann. An dieser Stelle soll lediglich eine kurze Auflistung von Gesichtspunkten erfolgen, die ein historisch arbeitender Theologe berücksichtigen sollte:

- Geschichte ist Sinnstiftung, die aus der Perspektive der Gegenwart vorgenommen wird und deshalb vom Standort bzw. Horizont des Historikers abhängig ist. Nicht nur die Quellen sind kontextbedingt, auch der Historiker selbst ist es.
- Jede Historiographie ist subjektiv, da sie unausweichlich vom erkenntnisleitenden Interesse des Historikers geprägt wird.
- Jede Historiographie ist selektiv, da es eine unendliche Anzahl von Daten und Determinanten gibt.
- Jede Historiographie ist konstruktiv, da u. a. nach Max Weber nur Möglichkeitsurteile und Idealtypen möglich sind.
- Da Vergangenes nicht wiederbelebt werden kann, wird nicht gefragt, ob die Historiographie wahr oder falsch ist, sondern ob sie plausibel und kohärent ist. Sie bleibt eine hypothetische, fragmentarische, provisorische Annäherung.

⁴ Weitere sehr gute Einführungen in die Geschichtswissenschaft sind Jordan, Stefan: *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft. Orientierung Geschichte*, Paderborn: Schöningh, 2009; und Baberowski, Jörg: *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*, München: Carl Hanser, 2013.

- Eine intersubjektive Überprüfbarkeit und damit eine relative Objektivität der Forschungsergebnisse wird gewährleistet durch den niemals abschließbaren akademischen Diskurs. Dieser Prozess wird von Pierre Bourdieu als “Objektivierung der Objektivierung” (Bourdieu 1987: 57ff.) bezeichnet.
Notwendig ist eine nachvollziehbare Darstellung der Erkenntnisgewinnung und Offenlegung der Quellen, aus denen man seine Daten erhoben hat; wobei als Quellen nicht nur geschriebene und gedruckte Texte gelten, sondern auch Gegenstände und mündliche Berichte. Weiterhin kann man durch Beobachtung von Personen, Ereignissen und Kulturen zu empirischen Daten gelangen.⁵
- Erstrebenswert wäre eine Vorgehensweise in Form einer “Dichten Beschreibung” (Geertz 1983), die folgende Punkte berücksichtigt:
 - sowohl Parallelen als auch Abweichungen/Differenzen müssen geschildert werden;
 - sowohl Wandel als auch Kontinuität;
 - ebenso die “Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen”⁶; also ungleichzeitig vermutete Ereignisse/Prozesse, die gleichzeitig stattfinden bzw. gleichzeitig vermutete Ereignisse/Prozesse, die ungleichzeitig stattfinden.
- Begriffe und Konzepte wie Multidimensionalität, Facettenreichtum, Dynamik, Prozesshaftigkeit, Hybridität, Ambivalenz, Ambiguität, Multiperspektivität, Transkulturalität, Transliminalität etc. müssen berücksichtigt werden.

⁵ In Anlehnung an Max Weber und Clifford Geertz gibt es auch Ansätze, die Kultur als “Text” zu lesen versuchen. Siehe zu dieser Debatte etwa Bachmann-Medick, Doris (Hrsg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Tübingen/Basel: Francke, 2004.

⁶ Der Begriff der “Ungleichzeitigkeit” wurde durch den Philosophen Ernst Bloch geprägt. Siehe etwa Bloch, Ernst: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, S. 118–146, und Bausinger, Herrmann: “Ungleichzeitigkeiten. Von der Volkskunde zur empirischen Kulturwissenschaft.” In: *Kulturosoziologie – Symptom des Zeitgeistes?* Hrsg. von Berking, Helmuth und Faber, Richard. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1989, S. 267–285.

- Die Frage nach der Machtkonstellation bzw. den beherrschenden Diskursen sollte gestellt werden. Laut Michel Foucault gibt es keine machtfreien Räume und Ordnungen. Auch historische Quellen sind von “Mächtigen” oder “mächtigen Strukturen” geprägt (Foucault 1983: 114).

Der Umgang der islamischen Gelehrten mit der Historie

Der osmanische Universalgelehrte Kâtib Çelebî (st. 1657/58), kritisierte den für seine Strenge bekannten und sehr einflussreichen Gelehrten Mehmed Birgîvî (st. 1573), weil dieser zwar ein präziser Theologe, aber ein ahistorischer Denker gewesen sei (vgl. Ocak 1989: 32).⁷ Birgîvî habe sich nicht in der islamischen Geschichte ausgekannt, weshalb er zu Unrecht gegen gewisse Traditionen wie das Rauchen von Tabak oder den Tanz der Derwische protestiert und sie gar ablehnt habe. Kâtib Çelebî hingegen fand diese Praktiken, die ja selbst von den osmanischen Muftis und sonstigen Autoritäten als Teil der Tradition (*urf*) akzeptiert wurden, nicht problematisch, da sie ihm aus der Historiographie bekannt waren.

Exemplarisch für die zeitgenössischen islamischen Gelehrten soll der Exeget Nasr Hamid Abu Zayd (st. 2010) genannt werden, der bei jeder Gelegenheit betonte, dass stets der historische Kontext der Koranverse beachtet werden muss (vgl. Abu Zayd / Sezgin 2011: 9–13). Und nicht nur bei der Koranexegese, sondern auch bei aktuellen Ereignissen wie einem Terrorakt, solle man den jeweiligen historischen Prozess studieren, um diese Taten besser beurteilen zu können.

Im klassisch-islamischen Fächerkanon gab es Geschichte (*tārîḥ*) nicht als separates Fach, was aber nicht bedeutet, dass die Historiographie für unwichtig gehalten wurde oder kein historisches Bewusstsein vorhanden war. Die Tatsache, dass Gelehrte wie Ibn Ishāq (st.

⁷ Siehe auch Çelebi, Kâtib: *Mîzânu'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk. İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*. Hrsg. von Süleyman Uludağ. Istanbul: o. V., 1990, S. 18ff.

767/68), al-Buḥārī (st. 870) oder at-Ṭabarī (st. 923), die in erster Linie gar keine Historiographen waren, dennoch ebensolche Werke schrieben, zeigt, welches Ansehen die historische Betätigung genoss. Man fand aber vielmals auch ein historisches Bewusstsein bei jenen Gelehrten vor, die gar keine Historiographie betrieben. Exegeten etwa fragten nach den historischen Ursachen der einzelnen Offenbarungen (*asbāb an-nuzūl*), um die Koranverse erklären zu können. Ein historisches Bewusstsein war auch bei den Hadithgelehrten erforderlich, denn sie mussten zum einen – wie auch die Exegeten – nach dem historischen Kontext des Textes fragen und zum anderen den historischen Kontext der Tradenten (*rāwī*) erkunden, um die Glaubwürdigkeit der Überlieferungen bewerten zu können. Es soll aber auch nicht unterschlagen werden, dass es auch ahistorische Tendenzen und Strömungen unter den Gelehrten gab, die zum Teil bis in die heutige Zeit andauern.

Spätestens mit der Machtübernahme der Abbasiden im Jahr 749 entwickelten auch die islamischen Herrscher ein Interesse an der Geschichtsschreibung. Es verwundert nicht, dass ein imperialer Kalif wie Hārūn ar-Rašīd (st. 809) sogar nach Historiographie verlangte und diese großzügig förderte, da der Staat eine offizielle und verbindliche Geschichtsschreibung benötigte. Es sollten keine voneinander abweichenden Prophetenbiographien kursieren, weshalb Ibn Ishāq beauftragt wurde, seine bis in unsere Zeit vielgelesene Prophetenbiographie zu schreiben. Die Historiographie wurde ebenso zu einem imperialen Projekt wie die Exegese, das Recht oder auch die Theologie. Chase F. Robinson, ein Experte für islamische Historiographie, schreibt diesbezüglich: “As great imperialists, Muslims became great historians” (Robinson 2002: 104). Die Muslime brachten also deshalb so große Historiographen hervor, weil sie so erfolgreiche Imperialisten waren. Dies ist nicht negativ gemeint, sondern verweist auf die imperiale Bedeutung der verschiedenen muslimischen Weltreiche und den Zusammenhang zwischen Wissen und Macht.

Wenn wir uns die Methodik der “vormodernen” islamischen Gelehrten anschauen, sehen wir, dass viele von ihnen mit einer äußerst kritischen und schonungslosen Haltung nach dem Wahrheitsgehalt ihrer Quellen bzw. nach dem historischen Kontext des Textes und des jeweiligen Überlieferers fragten. Über den bereits genannten al-Buḥārī heißt es, dass er nur 2762 von ca. 600.000 prophetischen Überlieferungen für authentisch befand (vgl. Robinson 2002: 89). Alle anderen Hadithe hielten seiner Überprüfung nicht stand. Als ein Ergebnis derselben kritischen Geisteshaltung ist al-Buḥārīs Aussage über Ibn Ishāq zu verstehen, den er als Lügner (*kaddāb*) bezeichnet haben soll (vgl. Schöller 2008: 80). Ein anderer entschiedener Kritiker Ibn Ishāqs soll der Rechtsgelehrte Mālik b. Anas (st. 795) gewesen sein. Trotz des Versuchs der staatlichen Obrigkeiten, eine unzweideutige Geschichtsschreibung zu etablieren, galt die Meinungsvielfalt (*iḥtilāf*) unter den Gelehrten als ein hohes und von der Mehrheit anerkanntes Gut. Die verschiedenen, voneinander abweichenden Lehrmeinungen bereits der Prophetengefährten zeigen, dass es schon früh eine gewisse Pluralität und Ambiguität gab. Laut dem deutschen Islamwissenschaftler Thomas Bauer gab es in der islamischen Welt eine sehr hohe Ambiguitätstoleranz, die sich jedoch mit dem Beginn der Neuzeit auflöste (vgl. Bauer 2011: 14).

Nicht nur die Meinungen waren sehr vielfältig, sondern auch die Themen, mit denen sich die Historiographen beschäftigten: Prophetenbiographie, Genealogie, Geschichte der Schlachten und der wichtigen politischen Ereignisse, Leben der Prophetengefährten, Kalifen und Sultane, Geschichte der Dynastien, der Städte, der Regionen und sogar der ganzen (damals bekannten) Welt. Sehr wichtig sind auch die Chroniken, in denen sich die bedeutendsten Ereignisse wiederfinden lassen, und die Sammelbiographien – auch Prosopographien genannt.

Der wohl originellste muslimische Historiograph ist Ibn Ḥaldūn (st. 1406), Autor einer siebenbändigen Universalgeschichte namens “Buch der Lehrbeispiele” (*Kitāb al-ʿIbar*). Im ersten Band, der zur

umfassenden Einleitung (*muqaddima*) dient, schildert er zunächst einmal, dass er eine neue Disziplin begründet habe, nämlich die “Wissenschaft von der Kultur bzw. Zivilisation” (*‘ilm al-‘umrān*). Die daran anschließenden Ausführungen sind so tiefgründig, dass der in Tunis geborene und in Kairo verstorbene Gelehrte noch heute als einer der intelligentesten Geschichtsphilosophen aller Zeiten gilt (vgl. Özlem 2001: 36–44). Da er seine theoretischen Konzeptionen anhand von empirischem Datenmaterial, das er unter den nordafrikanischen Nomadenvölkern seiner Zeit sammelte, überprüfte, wird er auch als “(Geschichts-)Soziologe” (Cahen 1968: 141; Khoury 1993: 65) und als “eine Art historischer Anthropologe” (Weidner 2012) bezeichnet, der seiner Zeit weit voraus war.

Probleme und Aufgaben heute

Aus dem bisher geschriebenen geht hervor, dass die muslimischen Historiographen der Vormoderne den zeitgenössischen historischen Theologen des Islam ein anspruchsvolles Erbe hinterlassen haben. Diese reiche Tradition muss nicht nur bewahrt, sondern auch näher untersucht und weiterentwickelt werden. Bei einer kritischen Beurteilung sehen wir aber, dass heute sehr viele Geschichtswerke, etwa über den Propheten oder die verschiedenen Dynastien, geschrieben werden, die den geschichtswissenschaftlichen Standards nicht genügen. Manche Autoren fallen in ihren Methoden sogar hinter die vor-modernen Historiographen zurück, so dass man ihre Werke als “Scheren-und-Kleister-Geschichte”, “Propaganda” oder “Geschichtsroman” bezeichnen möchte.⁸ Heute wäre es wichtig, dass an so wichtigen

⁸ Diese Bezeichnungen gehen auf den Historiker Edward H. Carr zurück: *Was ist Geschichte?*, Stuttgart: Kohlhammer, 1963, S. 29. Ein vor kurzem erschienener Sammelband zur islamischen Geschichte, an dem viele Lehrende der Theologischen Fakultät der Universität Ankara beteiligt sind, zeigt demgegenüber auf beeindruckende Weise, dass auch Historische Theologen höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügen können: Baş, Eyüp (Hrsg.): *İslâm Tarihi. El Kitabı*, Ankara: Aves Yayıncılık, 2013, S. 29ff.

Themen wie der Prophetenbiographie oder auch der Dynastiegeschichte zumindest gelegentlich Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen gemeinsam, also interdisziplinär, arbeiten. Dieselben Quellen könnten so aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet werden. Außerdem müssten heute, um ein umfassenderes Bild von der islamischen Geschichte zu erhalten, auch jene Themen in den Mittelpunkt gerückt werden, die in der Vormoderne oft ausgeblendet wurden: Frauen, Minderheiten, Randgruppen oder "einfache" Menschen (Bauern, Soldaten, Händler). Der (Historischen) Theologie bleibt es im Unterschied zu den Nachbardisziplinen vorbehalten, die Frage zu stellen, was diese Geschichte für heutige Islamverständnisse bedeutet.

Dabei ist die Verwendung von Begriffen, die entweder aus dem Arabischen oder Türkischen importiert oder aus der deutschsprachigen christlichen Theologie, der Orientalistik oder der Religionswissenschaft übernommen werden, häufig problematisch. Begriffe wie "Theologie", "Gott", "Prophet", "Offenbarung" oder "Mystik" haben eine begriffsgeschichtliche Verortung und können nicht problemlos in einen anderen religiösen Kontext übertragen werden. Es bleibt somit die Zukunftsaufgabe einer Historischen Theologie des Islam, in Auseinandersetzung mit der islamischen Geschichte und Geschichtsschreibung adäquate Begrifflichkeiten für die Reflexion der eigenen Religion(sgeschichte) zu entwickeln.

Dieser Artikel, der mit Nietzsche und seiner Forderung nach einer "Historie für das Leben" begonnen hat, soll auch mit diesen abgeschlossen werden. "Historie für das Leben" lautet nämlich auch der gesellschaftliche Auftrag der Historischen Theologie. Die Forscher stehen vor der Aufgabe, nicht nur enzyklopädisch Wissen über die islamische Geschichte anzuhäufen, sondern das Vergangene stets mit gegenwartsrelevanten Fragestellungen zu beleuchten. Es soll also nicht ausschließlich deskriptiv-analytisch geforscht werden, sondern auch normativ. Die Historische Theologie dient also ebenfalls dazu, Fragen zum Koran, zur Leben-Muḥammads-Forschung, zur isla-

mischen Geschichte zu stellen, die für Muslime und Nichtmuslime der Gegenwart von Bedeutung sind. Es geht darum, alte Diskurse zu dokumentieren und zu analysieren und zugleich neue Diskurse anzustoßen. Auch das Argument von Nietzsche, dass der Schlüssel zum Erfolg in der Selbsterkenntnis liegt, kann von islamischer Seite ohne Abstriche akzeptiert werden; denn die Aussage “Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn (*man ‘arafa nafsahū fa-qad ‘arafa rabbahū*)”, deren Ursprung nicht geklärt ist und die deshalb mal auf den Propheten, mal auf dessen Cousin und Schwiegersohn ‘Alī und mal auf den einen oder anderen Mystiker zurückgeführt wird, ist unter den Gelehrten sehr populär. Gemäß diesem Selbstverständnis ließe es sich vielleicht sagen, dass es den historischen Theologen des Islam gelingen kann, sobald sie ihr Selbst (relativ) erkannt haben, auch das umfassendere Bild (relativ) zu erkennen. Unter den zentralen Fragen, die ein solcher Historiker dann beantworten müsste, wäre die nach der Rolle von Gott und Mensch innerhalb der Geschichte.

Auf der einen Seite hätte man die mächtigen Akteure der Weltgeschichte wie Gott und Geist sowie die langfristigen Strukturen (*longue durée*) wie Natur, Kultur, Gesellschaft, Wirtschaft, Zusammengehörigkeitsgefühl (*‘aṣabiyya*), Materie/Klassen, Mentalitäten, Kulturelles Gedächtnis, Diskurs und Habitus, die, um auf die Theorien Fernand Braudels oder Michel Foucaults einzugehen, das menschliche Subjekt nahezu zum Verschwinden bringen.⁹ Auf der anderen Seite stünde das menschliche Individuum, das zumindest im Historismus Leopold von Ranke und der Historischen Anthropologie mit Ideen und Handlungspotenzial (*human agency*) ausgestattet ist, die es ihm erlauben, ebenfalls Geschichte zu “machen”. Auch mit dieser Art von Fragestellungen muss sich die Historische Theologie des Islam beschäftigen: In einer Kombination aus Historischer Theologie und Historischer

⁹ Jörg Baberowski schildert, wie im Werk Braudels die Strukturen und in den Schriften Foucaults die Diskurse das Subjekt einengen und gar verschwinden lassen, weshalb ihnen auch Determinismus vorgeworfen wurde. “Man könnte auch sagen, dass mit dem anthropologischen Blick die Strukturgeschichte verschwand und das Individuum als Schöpfer der Strukturen in die Geschichte zurückgebracht wurde.” Baberowski: Ebd., S. 158, 198.

Anthropologie könnte die Frage nach Handlungsmacht menschlicher Akteure im islamischen Kontext auch in Bezug auf das Problem “göttlicher Wille (*al-irādat al-kulliyya*) versus menschlicher Wille (*al-irādat al-ğuz’iyya*)” diskutiert werden.

Literatur

- Abu Zayd, Nasr Hamid / Sezgin, Hilal: *Der Koran und die Zukunft des Islam. Die Basis einer Weltreligion*, Freiburg i. Br.: Herder, 2011.
- Baberowski, Jörg: *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*, München: Carl Hanser, 2013.
- Bachmann-Medick, Doris (Hrsg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Tübingen/Basel: Francke, 2004.
- Baş, Eyüp (Hrsg.): *İslâm Tarihi. El Kitabı*, Ankara: Aves Yayıncılık, 2013.
- Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Bourdieu, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987 (frz. Erstausg. 1980).
- Cahen, Claude: *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanreiches*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1968.
- Carr, Edward H.: *Was ist Geschichte?*, Stuttgart: Kohlhammer, 1963.
- Çelebi, Kâtip: *Mîzânu’l-hak fi ihtiyâri’l-ehakk. İslâm’da Tenkid ve Tartışma Usûlü*. Hrsg. von Süleyman Uludağ. Istanbul: o. V., 1990.
- Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen*, Band 1: *Sexualität und Wahrheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 (frz. Erstausg. 1976).
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- Hardt, Peter / von Stosch, Klaus (Hrsg.): *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag, 2007.
- Jordan, Stefan: *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft. Orientierung Geschichte*, Paderborn: Schöningh, 2009.

- Khoury, Raif Georges: *Der Islam. Religion, Kultur, Geschichte*, Mannheim: BI-TB Verlag Meyer, 1993.
- Nietzsche, Friedrich: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1989.
- Ocak, Ahmet Yaşar: "İbn Kemâl'in Yaşadığı XV. ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı". In: *Şeyhülislâm İbn Kemâl*, Ankara: TDV Yayınları, 1989, S. 29–36.
- Özlem, Doğan: *Tarih Felsefesi*, Istanbul: İnkılâp Kitabevi, 2001.
- Raphael, Lutz: *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*, München: C. H. Beck, 2003.
- Reichmuth, Stefan: "'Netzwerk' und 'Weltsystem', Konzepte zur neuzeitlichen 'Islamischen Welt' und ihrer Transformation". In: *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. Hrsg. von Roman Loimeier. Würzburg: Ergon, 2000.
- Robinson, Chase F.: *Islamic Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Rüsen, Jörn: *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*, Köln / Weimar / Wien: Böhlau, 2013.
- Schöllner, Marco: *Mohammed*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
- Weidner, Stefan: "Ibn Khaldun: 'Die Muqaddima', Auch damals wusste niemand, wer die hohen Steuern erfunden hat". In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 12.01.2012, URL: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/ibn-khaldun-die-muqaddima-auch-damals-wusste-niemand-wer-die-hohen-steuern-erfunden-hat-11598871.html> (letzter Zugriff: 25.12.2013).

Rezensionen / Book Reviews

Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011, 462 Seiten.
ISBN: 978-3-458-71033-2, Euro 32,90.

Einige Weisheiten sind in den letzten Jahren ins Wanken geraten. So die, dass “der Islam” keine Trennung zwischen weltlicher und religiöser Sphäre kenne (u. a. Bernard Lewis) und ähnliche Mythen, die von historisch fundierten Untersuchungen bereits oft wiederlegt wurden. Einen neuerlichen starken Stoß hat solchen Auffassungen Thomas Bauers *Kultur der Ambiguität* versetzt. Hiermit reiht sich Bauers Studie in eine Reihe von Ansätzen ein, die eurozentrische Beschränktheiten zu überwinden helfen sollen. Bei dieser Entwicklung neuer Ansätze geht es nicht – so häufig missverstanden – um irgendeine Art moralischer Wiedergutmachung für westlich-kolonialistisch-orientalistische Verirrungen. Vielmehr ist es zuerst einmal der normale wissenschaftliche Vorgang, weniger leistungsfähige wissenschaftliche Ansätze aufzugeben. Dass dabei die Denkwerkzeuge ebenfalls entsorgt werden, die vorurteilsbeladenen, okzidentalistischen Legitimationsideologien so hilfreich waren (und noch sind), ist ein – erfreulicher – Nebeneffekt. Anliegen des Buches ist u. a. die Etablierung der kulturellen Ambiguität als “Gegenstand einer kulturwissenschaftlichen Forschungsrichtung” (S. 18). Als Definition von kultureller Ambiguität gibt Bauer:

Ein Phänomen kultureller Ambiguität liegt vor, wenn über einen längeren Zeitraum hinweg einem Begriff, einer Handlungsweise oder einem Objekt *gleichzeitig* zwei gegensätzliche oder mindestens zwei konkurrierende, deutlich voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet sind, wenn eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche *gleichzeitig* aus

gegensätzlichen oder stark voneinander abweichenden Diskursen bezieht oder wenn *gleichzeitig* innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert werden, wobei keine dieser Deutungen ausschließliche Geltung beanspruchen kann. (S. 27; Hervorhebungen R. L.)

Der Schwerpunkt des untersuchten Materials liegt in “der arabisch-islamischen Kultur Syriens und Ägyptens zur Ayyubiden- und Mamlukenzeit” (S. 24), wobei Vorläufer berücksichtigt werden. Am konkreten Beispiel des Islams oder islamischer Phänomene hat Bauer auch schon früher an anderer Stelle darauf hingewiesen, “dass es Religionen geben könnte, die, anders als das mittelalterliche, reformatorische und gegenreformatorische Christentum, nicht alle vitalen und kreativen Lebensäußerungen der Menschen entweder in ihren Dienst stellen oder unterdrücken.” (Bauer 1996: 275) Hier zeigt sich die für den islamischen Kontext wichtige Faltung von Religiosität und Säkularität, die Bauer in seinem Werk verfolgt, um den bewussten Umgang mit diesen Phänomenen zu rekonstruieren.

Etwas erinnert dieses Vorhaben an die antiken Skeptiker, die ähnlich formulierten, um geistigen und sozialen Frieden zu wahren oder zu schaffen. In der Fassung von Paul Feyerabend (Feyerabend 1986: 112) lautet dies:

Für jede Aussage, Theorie oder Auffassung, die aus guten Gründen geglaubt wird (für wahr gehalten wird), *gibt es Argumente*, die zeigen, daß eine zu ihr in Widerspruch stehende Alternative zumindest ebenso gut ist, wenn nicht besser.

Aus fachgeschichtlicher Sicht ist besonders interessant, dass Bauer darauf verweist, dass kulturelle Ambiguität nicht als Norm oder Abweichung zu beschreiben sei (S. 29). Noch 1998 war das Oberthema des 27. Deutschen Orientalistentages gerade “Norm und Abweichung”. Die Zeiten ändern sich!

Den Gegenpart zum Begriff kultureller Ambiguität spielt der moderne Islam, der als homogenisiert, ambiguitätsintolerant begriffen wird. Dass diese Erscheinungsform des Islams einen Prozess der "Islamisierung des Islams" durchlaufen hat, hat ja bereits Aziz al-Azmeh deutlich ausgesprochen. Dieser Prozess wird auch von Bauer als Auseinandersetzung mit dem westlichen Kolonialismus und dessen Homogenisierungs- und Disambiguierungszwängen gedacht.

Bauer untersucht eine Vielzahl von Materialien unter dem ihm wichtigen Gesichtspunkt. Dazu zählen die Lehre der Lesarten des Korans, die Lehre der Polysemie im Koran, Hadith, Recht, Sprachspiele, Sexualität, Politik u. v. a. m. Er verweist auch darauf, dass Ambiguität trainiert werden muss. An der einen oder anderen Stelle ließe sich das erquickliche akademische Spiel treiben, andere, etwas abweichende eigene Lesarten als die einzig wahren darzubieten. Im Sinne praktizierter Ambiguität sei aber darauf verzichtet.

Eine gewisse Gefahr liegt darin, dass im Anschluss an Bauers Studie der klassischen arabisch-islamischen Kultur Ambiguität als positiv gedachte Essenz zugeschrieben werden könnte. Dieses Echo der so laut geäußerten (Vor-)Urteile, die von der alleinigen Bestimmungsmacht des Religiösen in diesem Zusammenhang sprechen, wäre verzerrt. Um diesem Echo aber vorzubeugen, wäre eine Dynamisierung des Ambiguitätskonzeptes sinnvoll, die Essentialismen gleich abdämmt.

Bauer verweist selber immer wieder darauf, dass zugleich mit Ambiguitätstoleranz eine Abneigung gegen Ambiguität auch in älterer Zeit vorhanden war. In diesem Bewusstsein ist er natürlich dieser Gefahr enthoben, aber kein Text ist vor der entstellenden Lektüre gefeit. Deshalb sei diese Anmerkung erlaubt.

Eine kleine Anmerkung sei damit schließlich zu Arno Schmitts empörter Reaktion (in *inamo* 70) auf Thomas Bauers Buch gestattet. Nun ist es eine bekannte Erscheinung, dass Spezialisten immer wieder erregt Überblicksdarstellungen abkanzeln, weil sie nicht hundertprozentig den Ansprüchen des Kenners welch kleinen Gebietes auch immer entsprechen. Dass Schmitt dazu einem "Großessay" wie

dem Bauers vorwirft, keine Wirtschafts- und Sozialgeschichte der arabischen Welt oder eine Geschichte der Sexualität zu sein, kann nur zur gänzlich unambigen Antwort führen: Das war auch gar nicht beabsichtigt. Auf dem Gebiet der Geschlechterforschung bietet das Buch im Sinne von Heinz-Jürgen Voß Anlass "weiterzudenken" (Voß 2012). Dann werden sicherlich neben Massad und Klauda auch die für Schmitt wichtigen el-Rouayheb, Lagrange, Rowson und Ze'ev (und er selber) herangezogen...

Bauer verweist selber darauf, dass nicht nur die klassische arabisch-islamische Kultur von Ambiguität geprägt ist. Schon ein kleiner Durchgang durch die islamische Ideengeschichte im iranischen, zentralasiatischen, südasiatischen oder südostasiatischen Raum bestätigt dies binnen kurzer Zeit. Aber das Phänomen geht über den rein islamischen Kontext hinaus! Ein südasiatisches Beispiel sei zitiert:

Ein Schüler eines muslimischen Sufis riet einer Gemeinschaft von Hindus in Lucknow, Indien, an, das Guru Granth Sahib, einen Text, der zentral für Sikhs ist, in ihrem Gemeinschaftszentrum auszulegen. Anstatt das Auslegen eines Textes in ihrer hinduistischen Institution, der allgemein mit dem Sikkhismus assoziiert wird, als Problem zu sehen, folgte die Gemeinschaft diesem Vorschlag (Ramey 2008: 1).

Zugegeben, das Beispiel ist sehr speziell, zeigt uns aber deutlich, in welcher Form "eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche gleichzeitig aus gegensätzlichen oder stark voneinander abweichenden Diskursen bezieht" (Bauer, s. o.). Einigermaßen abweichend dürfte diese Assemblage aus Sikhs, Hindus und Sufis doch sein, um diesen Teil der Definition kultureller Ambiguität zu erfüllen.

Lässt sich aus Bauers Erwägungen etwas für die Zukunft lesen? Oder handelt es sich um eine interessante Studie zu vergangenen Dingen? Hier sei noch einmal Feyerabend mit einigen Ausführungen zu Äußerungen des Physikers Wolfgang Pauli zitiert:

Es ist richtig, er blickte auf die Vergangenheit zurück. Er wollte einige ihrer Aspekte wieder zum Leben erwecken. Aber durch die Verbindung dieser Wiederbelebung mit neuen Entdeckungen und durch das Im-Fluß-Halten der Dinge hätte er zum Aufkommen einer begrenzten, aber menschlichen Kultur oder Weltsicht beitragen können (Feyerabend 2005: 190).

Hieran ließe sich anknüpfen, um die zukünftige Aufgabe zu bestimmen. Es geht nicht nur um die Korrektur nur zu gängiger Kurzsichtigkeiten. Die Etablierung des Studiums von Ambiguitäten kann gerade in einer globalisierten Kultur der *Vernichtung der Vielfalt* helfen, den Verlust, den menschliches Denken und Handeln erleiden, wenn sie auf die Akzeptanz von Ambiguität verzichten, zu verstehen, Vielfalt nicht nur beim Saatgut als Wert zu erkennen. Anders formuliert, lassen sich auf dieser Basis islamische Traditionen in eine humane Konstruktion der Zukunft einbauen, die nicht mehr okzidentalistisch strukturiert ist.

Insofern sei Thomas Bauers Buch eine wichtige Rolle beim “Im-Fluß-Halten der Dinge” (Feyerabend) gewünscht, um die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass “Menschen kein Unbehagen an der eigenen Person empfinden.” (S. 404)

Rüdiger Lohlker (Wien)

Literatur

Bauer, Thomas: “Raffinement und Frömmigkeit. Säkulare Poesie islamischer Religionsgelehrter der späten Abbasidenzeit”. In: *Asiatische Studien*, Nr. 50 / 1996, S. 275–295.

Feyerabend, Paul: *Irrwege der Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

Feyerabend, Paul: *Die Vernichtung der Vielfalt: Ein Bericht*, Wien: Passagen, 2005.

Ramey, Steven W.: *Hindu, Sufi, or Sikh: Contested Practices and Identifications of Sindhi Hindus in India and Beyond*, New York: Palgrave-Macmillan, 2008.

Schmitt, Arno: "Thomas Bauer. Die Kultur der Ambiguität". In: *inamo*, Nr. 70 / Jahrgang 18 (Sommer 2012).

Voß, Heinz-Jürgen: "Ambiguität – bedeutsam für die Geschlechterforschung. Rezension von Heinz-Jürgen Voß." In: *querelles-net. Rezensionsschrift für Frauen- und Geschlechterforschung*, Nr. 1 / Jahrgang 13 (2012), URL: <http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/994/1002> (letzter Zugriff: 2.4.2014).

Khorchide, Mouhanad und Marco Schöller (Hg.): *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie*. Band 1 der gemeinsamen Schriftenreihe *Masaʿil* des Instituts für Arabistik und Islamwissenschaft und des Zentrums für Islamische Theologie, herausgegeben von Thomas Bauer, Mouhanad Khorchide, Norbert Oberauer und Marco Schöller. Münster: Agenda Verlag, 2012, 419 Seiten. ISBN: 978-3-89688-484-8, Euro 19,80.

Der Konferenzband dokumentarischen Charakters beinhaltet die Beiträge zur Münsteraner Konferenz “Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie – Profile und Perspektiven”, die vom Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster am 1. und 2. Juli 2011 veranstaltet wurde. Die Konferenzbeiträge selbst, inklusive der an sie anschließenden Diskussion, füllen knapp die Hälfte des Bandes (S. 25–206). Sämtliche Grußworte (S. 1–24) der Tagung sind abgedruckt, die deutlich machen, dass die Einrichtung der Islamischen Studien in Wissenschaft, Politik und Islamischen Verbänden eine eigene Reflexion und Positionierung erfordern. Im zweiten Teil des Bandes ist ein sehr hilfreicher und materialreicher, chronologisch sortierter Pressespiegel (S. 217–419) wiedergegeben, der Pressemitteilungen zur Empfehlung des Wissenschaftsrates und eine Auswahl deutschsprachiger Zeitungsartikel zwischen Januar 2010 und September 2011 enthält (bei einer Neuauflage des Bandes wäre eine Aktualisierung hier wünschenswert).

Der dokumentarische Charakter des Bandes kommt in den Konferenzbeiträgen selbst zum Ausdruck, die – wie es der Titel des Bandes klar benennt – zur Frage des Verhältnisses zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie Stellung beziehen, zum allergrößten Teil aus Sicht von Islamwissenschaftlern und nur in drei Beiträgen (S. Günes, M. Karimi, M. Khorchide) seitens derjenigen, die am “Projekt Islamische Theologie” beteiligt sind und leider (abgesehen von einem Grußwort) von niemanden aus den islamischen Verbänden. Im Kapitel “Innensicht – Außensicht” beginnt J. Werbick mit Ausführungen zu “Teilnehmer- und Beobachterperspektive: Wissenschaftstheo-

retische Reflexionen”, A. Wilke knüpft daran mit Überlegungen zum “Bekenntnisneutrale(n) und bekenntnishafte(n) Studium von Religion” an. Die disziplinären Zugänge in der akademischen Landschaft werden von St. Reichmuth, P. Franke und M. Khorchide erläutert und lassen in weiten Teilen Konsens bzw. Konsensbereitschaft durchblicken.

Es wird deutlich, dass der Graben zwischen Islamischen Theologien und Islamwissenschaft weniger breit ist, als vielleicht einige Zeit davor vermutet worden war. Die vollständige Trennung zwischen der seit den 1920er bestehenden Islamwissenschaft und dem neuen Fach wäre der Öffentlichkeit wahrscheinlich nur schwer zu vermitteln. Dies bedeutet meiner Einschätzung nach auch, dass die Einrichtung der Islamischen Theologie im deutschen universitären Kontext in den kommenden Jahren auch Auswirkungen auf die Islamwissenschaft, ihre Studierenden und das Curriculum des Faches Islamwissenschaft und der anderen Fächer, die sich mit dem islamischen Kulturraum beschäftigen (Arabistik, Iranistik, Semitistik, Turkologie u. a.) haben wird. Auch wenn es hier einen spezifisch deutschen Weg für die christlichen Konfessionen und deren Theologische Fakultäten gibt, der, wie S. Günes meint, wahrscheinlich nicht zum Modell für die islamische Religionsgemeinschaft werden kann.

Dass der deutsche Weg die Frage verdient, wozu es Theologische Fakultäten an deutschen Universitäten überhaupt gibt, wird durch die Erläuterungen von R. Brunner (Paris) nachvollziehbar. Frankreich ist hier bekannterweise einen anderen Weg gegangen, wobei im Band unerwähnt bleibt, dass zur Zeit manche Franzosen finden, dass die Frage nach islamischem Religionsunterricht in einem laizistischen Land, in dem die islamische Religion zunehmend in der Gesellschaft sichtbar wird, angegangen werden muss. Paradoxerweise machen sich jenseits des Rheins dabei manche die Hoffnung, dass an der Université de Strasbourg, die aufgrund des Kirchenkonkordats (als der Elsaß zwischen 1871 und 1918 Teil des Deutschen Reichs war) Theologische Fakultäten besitzt, als eine Art Modellversuch oder – vielleicht besser gesagt – als Testgelände eine “Islamische Fakultät”

eingerrichtet werden könnte und damit die Frage nach einem französischen Weg der Religionslehrer- und Imamausbildung einen Schritt nach vorne macht.

Die Perspektive der Islamwissenschaft kommt im vorliegenden Band sehr deutlich in ihren unterschiedlichen Schattierungen in den Beiträgen von G. Krämer, R. Lohlker und mit dem Schwerpunkt auf Philosophie im Beitrag von H. Eichner zum Ausdruck. Die engagierten, sehr offen formulierten und interessanten, weil sehr persönlichen Beiträge von M. Karimi und S. Günes sehen Probleme, Differenzen und Paradoxien, belegen allerdings auch überzeugend die Hoffnung, dass Theologie und Wissenschaft aneinander gewinnen und wachsen können, ohne dabei kritischen Fragen aus dem Weg gehen. Dass die Islamische Theologie als akademisches Fach noch alles andere als ein einheitliches, bereits etabliertes Konzept aufweist, wird an den Beiträgen von M. Kiefer, A. Fuess und R. Schulze deutlich. Hier habe ich als Leser allerdings den Eindruck, dass die Diskussion in den drei Beiträgen akademisch wird und "abhebt" und wünsche mir zudem, dass die genannten Aufsätze mit mindestens drei Beiträgen von islamischer Seite ausgeglichen werden.

Sicherlich wird, wie die Diskussion um die beiden zuletzt erschienenen Bände von M. Khorchide gezeigt hat, die Rolle der Akzeptanz durch die (organisierten) Muslime in Deutschland von entscheidender Bedeutung sein. Die Weise, wie hier seitens mancher Islamwissenschaftler die Debatte geführt wurde, war wenig konstruktiv, gleichzeitig entsteht fast der Eindruck, dass die Rezeption moderner, progressiver islamischer Theologie mehr seitens der christlich geprägten und weniger seitens der muslimisch geprägten deutschen Öffentlichkeit rezipiert wird. Vor diesem Hintergrund ist der Wunsch von M. Oberkötter (Ministerium Forschung, NRW), dass "das Projekt Islamische Studien/Theologie noch viel Ärger bereitet (...) und Aufmerksamkeit erzwingt" (S. 204), schon bereits wenige Monate nach der Tagung im Sommer 2011 erfüllt worden. M. Schöller (Lehrstuhl für Arabistik Münster) weist auf die "Beiratsproblematik" (S. 205) hin, womit gemeint ist, dass an der Münsteraner Tagung fast gar

keine muslimischen Verbände teilnahmen (im Konferenzband sichtbar wird lediglich der Koordinationsrat der Muslime, Vorwort von E. Karahan, S. 10f.).

Wie die neu eingerichteten Fächer, ob sie nun "Islamische Studien" (Universitäten Erlangen-Nürnberg und Frankfurt) oder "Islamische Theologie" (Universitäten Hamburg, Osnabrück, Münster und Tübingen) heißen, mit den islamischen Verbänden und den Moscheen in Deutschland "reden" werden können, erscheint auch vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussionen als Frage nach der Quadratur des Kreises und bleibt im Augenblick vielleicht die größte Herausforderung. Letztlich kann es ohne die Akzeptanz seitens der Moscheen, so unterschiedlich sie sein mögen, durch eine "Islamische Theologie" oder "Islamische Studien" (im Wortlaut des Wissenschaftsrats) auf lange Sicht keine erfolgreiche Religionslehrausbildung geben. Je früher dieses Wagnis angegangen wird – und da hat jeder der sieben inzwischen eingerichteten Standorte eigene Rahmenbedingungen, Voraussetzungen, Profil der jeweiligen Forschung und Lehre (auch in Gestalt des berufenen und angestellten Lehrpersonals), umso besser wird sich auch die Diskussionskultur zwischen dem neuen Fach "Islamische Studien", der etablierten Islamwissenschaft, der Öffentlichkeit und nicht zuletzt der islamischen Öffentlichkeit in Deutschland entwickeln.

Der vorliegende Band macht deutlich, indem er die Redebeiträge – man hat den Eindruck von Redeprotokollen – und die an sie anknüpfende Diskussion zur Verfügung stellt, dass die Beteiligten gerade erst begonnen haben, eine spezifische Diskussionssprache und Begrifflichkeiten zu entwickeln. Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft, die durch die Empfehlung des Wissenschaftsrats "nicht betroffen, aber getroffen war" (M. Oberkötter, S. 202) und der islamischen Theologie/Studien wird sich mittelfristig, einer vorsichtigen Einschätzung nach, die in den Beiträgen von Th. Bauer, P. Franke, G. Krämer, St. Reichmuth, M. Schöler auf der Münsteraner Konferenz mit gelegentlichen, recht moderaten Vorbehalten zum Ausdruck kam, auspendeln und beide Fächer vielleicht in eine Beziehung ganz eige-

ner Dynamik setzen. M. Khorchide spricht in seinem Beitrag sogar davon, dass die islamische Theologie auf die Islamwissenschaft angewiesen sei (S. 78–87).

Dieser unter manchem Gesichtspunkt sehr spezifisch für das Land NRW und die Universität Münster ausfallende Band lässt auf ähnliche Publikationen und Dokumentationen hoffen, damit die Geschichte der Einrichtung von islamischer Theologie in Deutschland, gerade auch vor dem Hintergrund der sehr verschiedenen Bundesländer-Kontexte und unterschiedlichen Landesverfassungen, zugänglich und später einmal nachvollziehbar wird. Der im Mittelpunkt des Bandes stehende Konflikt zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie spielt in der akademischen Welt, und es bleibt der positive Eindruck zurück, dass sich ein bisweilen harmonisches, bisweilen dissonantes Zusammenspiel zwischen Theologie und Wissenschaft am Horizont dieser Welt erkennen lässt.

Nicht im vorliegenden Band behandelt (aber an einigen Stellen angedeutet) wird die in Zukunft nicht zu umgehende Frage nach der Legitimation des Faches “Islamische Theologie” innerhalb der deutschen Öffentlichkeit, insbesondere innerhalb der islamischen Öffentlichkeit, in der Moschee und islamischen Verbänden. Die Debatte um die Legitimität zwischen Universität und islamischer Basis wird schwieriger zu führen sein als die Debatte, die der vorliegende Band protokolliert, nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund unterschiedlicher (verfassungs-)rechtlicher Standpunkte, verschiedener unterschiedlicher institutioneller Ressourcen und angesichts einer sehr vielschichtigen sozialen, sprachlichen und intellektuell ausgeprägten Diskussion.

Michael Marx (Potsdam)

Üretmek, Yusuf: *Die Säulen des Arabischen. Lehrbuch des klassischen Hocharabisch*. Berlin: Nun Akademie, ²2007, 812 Seiten.

ISBN: 978-3-9809252-3-5, Euro 42,00.

Ders.: *Lösungen zu den Übungen von Lektion 1 bis 15*. Berlin: Nun Akademie, 2007, 123 Seiten. ISBN: 978-3-9809252-1-1, Euro 12,50.

Ders.: *Lösungen zu den Übungen von Lektion 16 bis 30*. Berlin: Nun Akademie, 2007, 149 Seiten. ISBN: 978-3-9809252-2-8, Euro 14,00.

Wenn man den dicken gebundenen Band mit dem klangvollen Titel erstmals in die Hand nimmt, erwartet man zunächst Großes: endlich ein wirklich ausführliches Lehrbuch für das klassische Arabisch. Niemand wird es versäumen, auf dem Rückendeckel zu lesen, worum es in diesem Buch geht, und bei dem ersten Satz “Die Säulen des Arabischen’ ist das erste deutschsprachige Lehrbuch für das klassische Hocharabisch” bedenklich die Stirnrunzeln, zumal dies auch der erste Satz des kurzen Vorwortes ist. Trifft dies zu? Wie haben Generationen von Semitisten, Arabisten und Islamwissenschaftlern in den letzten 200 Jahren Arabisch gelernt – wirklich ohne Lehrbuch oder etwa mit lateinisch verfassten Arabischgrammatiken? Die Verlagsseite bringt einem das Geheimnis ein Stück näher: Es handelt sich um das “[e]rste deutschsprachige Lehrbuch für das wahre Hocharabisch” (Verlagshomepage: www.nun-gemeinschaft.de).

Der Rezensent hat das Buch weder als Lernender noch als Lehrender erprobt und mag daher einiges nicht wirklich gerecht beurteilen können. Selbst von Harder-Schimmel (*Arabische Sprachlehre*, 1. Auflage 1967) geprägt – es gibt sehr wohl ein deutschsprachiges Lehrbuch für das klassische Arabisch! – und dieses auch immer wieder als Hilfsmittel benutzend, ist dieses auch jetzt noch gebräuchliche kurzgefasste Werk der Hintergrund, vor der er die *Säulen* wahrnimmt.

Nach einem äußerst detaillierten Inhaltsverzeichnis (40 Seiten!), das sicherlich für späteres Auffinden von bereits Gelerntem hilfreich sein mag, würde man eine Einführung erwarten, doch vergeblich. Es geht sofort mit Lektion 1 los. Diese enthält eine Art rudimentärer

Schriftlehre in Form von dreißig kleinen Einzeltabellen, von denen 28 die arabischen Buchstaben darstellen, jedoch leider mit teilweise arg verzerrten Buchstabenformen: Viele der Font-Lettern erscheinen flachgedrückt, das *kāf* wirkt gegenüber *qāf* und *fā* übergroß (S. 49). Die dilettantisch gezeichneten Züge zur Verdeutlichung der Schreibrichtungen (jeweils im untersten Feld der Minitabellen) mögen für den Anfänger nützlich sein, doch auch hier ist etwa die Schreibweise des zweiflügeligen Binnen-*hā* falsch angegeben, wodurch eine nicht-kalligrafische Form entsteht (S. 50).

Eine Übersicht über das gesamte Alphabet fehlt ganz. Nicht einmal die Ligatur *lām-alif* wird erklärt, allerdings in Lektion 2 bereits vorausgesetzt. Über diese äußerst mangelhafte Schriftlehre könnte man hinwegsehen, wenn man davon ausginge, dass das Zielpublikum dieses Buches muslimische Studierende sind, die in ihrer Kindheit das arabische Alphabet bereits erlernt haben (zumeist wohl in Koran-kursen und mit traditionellen *Koran-Alif-Bā*-Heftchen) und das rein mechanische Koranlesen bereits beherrschen. Den Lernenden, die mit diesem Lehrbuch ins Arabische einsteigen wollen, ist mit Lektion 1 in der vorliegenden Form allerdings kein Dienst erwiesen, was in einem 800-seitigen Buch nicht zu entschuldigen ist. Zum Vergleich mag hier die Einführung sowie die nachfolgende Schriftlehre bei Harder-Schimmel dienen: Diese bieten sogar den selbständig Lernenden alles Nötige, um danach mit den Lektionen beginnen zu können, die die Grammatik vermitteln. Es ist festzuhalten: Den Säulen fehlt – und das ist ein gravierender Mangel – eine brauchbare Einführung in die arabische Schrift.

Den Hauptteil des Buches bilden die Lektionen (insgesamt gibt es deren 30), in denen die Grammatik äußerst detailliert und mit vielen Beispielsätzen vermittelt wird. Das ist grundsätzlich zu begrüßen; inwiefern diese Ausführlichkeit dem zügigen Lernfortschritt dienlich ist, werden die mit diesem Buch Lehrenden beantworten. Dazu kommen zahlreiche Lesetexte und Übungen. Den Lektionen geht eine Liste neu zu lernender Vokabeln voraus. Die Übungssätze, so brauchbar sie auch sind, erwecken in ihrer Masse allerdings den Eindruck

eines Dogmatiklehrbuches, obwohl hier und da auch der Tourist zu einem Restaurant gelangen kann (S. 269). Die Bekanntschaft mit den schönsten Studentinnen, *aṭ-ṭālibāt al-ḥusnayāt*, wirkt dennoch beunruhigend, aber die Übersetzung sagt ja, wie es zu verstehen ist (S. 491). Somit erscheint das Lehrbuch gezielt auf traditionelles islamisches, d. h. religiöses Schrifttum zugeschnitten und ist, wie auf S. 1 angekündigt, “ein Schlüssel des Buches Gottes ein Licht in der Dunkelheit”.

Zu den als Übungstexten gebotenen Koranauszügen ist einiges zu bemerken. Neben mehreren Falschschreibungen (s. u.) und einer doppelten *basmala* über der *sūrat al-fātiḥa* (S. 495) hat der etwas kalligrafisch wirkende Font, der im Buch nur für Korantexte gebraucht wird, zu weiteren Unglücken geführt: Die Korantexte erscheinen alleamt geradezu verstümmelt (S. 317, 329, 376, 431, 452, 533, 574). So stößt etwa bei *bi-smi* die *kasra* (das i-Strichlein) stets von rechts oben her (!) an den *bā*^ʿ-Punkt; *fathā* (a-Strichlein) mit nachfolgendem *sukūn* bildet ungünstigerweise oft eine hamza-artige Ligatur (etwa in dem Namen *Qurāiṣ*, S. 329, Zeile 4 und 2 von unten; **qurʿaiṣ*?); ein unbrauchbarer Font also. Gerade hier hätte es sich der Verfasser zum Nutzen aller leicht machen können, indem er korrekte, typografisch ansehnliche und vor allem kalligrafisch vorbildliche Texte aus unterschiedlichen *maṣāḥif* abgebildet hätte. Neben Druckfehlern wie etwa *al-Ġahīm* (mit h wie in *Ġahannam*) statt korrekt *al-Ġaḥīm* (mit ḥ), und gleich danach *hamza* auf an dieser Stelle unsinnigem punktlosem *yā*^ʿ als Träger in *la-tusʿalunna* in Sure 102:6/8 (S. 452), fällt besonders das mehrfache *ar-Raḥmān* mit *alif* nach *mīm* (S. 317, 329 u. ö.) auf, das – jedenfalls im Koran – als grober orthografischer Fehler zu werten ist (allerdings sehr vereinzelt in alten Koranhandschriften vorkommt). Vokalisiertes *lām-alif* erscheint falsch (nämlich nicht in der notwendigen Ligatur) auf S. 329 (Sure 106:1); an anderen Stellen ist *lām-alif* zwar als Ligatur zu sehen, aber nicht vollständig vokalisiert (auf S. 574 fehlt das *sukūn* bei *ʾl-ʿalā*, *ʾl-ʿaṣqā*, *ʾl-ʿulā*; bei *wa-l-ʿāḥiratu* [87:17] fehlt zudem auch noch die Längung des /a/). Angesichts all

dessen mag man es gerne übersehen, dass *wa-* “und” in diesem Buch stets als eignes Wort mit Abstand zum Folgenden gedruckt ist. Im Anschluss an die 30 Lektionen enthält ein Anhang (230 Seiten) grammatische Notizen, “Listen” (von Nominalformen und Ähnlichem; warum erscheinen die Städte *al-Kūfatu* und *al-Başratu* hier, S. 643, falsch als “*Kūfatun*”, “*Başratun*“?) sowie ein Glossar (bei dem auf S. 648 sofort “*abābilun*” statt korrekt *abābilu* ins Auge springt), und schließlich die notwendigen Verbtabelle. Das eng gedruckte Literaturverzeichnis mit 83 Titeln, ganz am Ende, nützt den Studierenden absolut nichts; es wirkt eher wie aus einer Dissertation mit einem speziellen arabistischen Thema abkopiert (was sucht Steuerwalds *Deutsch-Türkisches Wörterbuch* darin?). Auch hier bereits ein falsch gelesener Name beim ersten Titel: statt “*al-ağrūmiyya*” (S. 811) wäre *al-Āğurrūmiyya* richtig.

Das Buch ist mit 812 Seiten gewaltig, allerdings sind 85 Seiten (also mehr als 10 Prozent) nichts als verschwendet: Wozu vor jeder Lektion zwei oder gar drei Pufferseiten einschalten? Ob sich Studierende ein solches Werk – mit den beiden Lösungsheften kostet es immerhin 68,50 € – leisten können, ist fraglich.

Das Urteil über das Buch fällt somit nicht günstig aus. Aber der Rezensent möchte es lieber positiv wenden: Er würde nun doch lieber mit Harder-Schimmels Arabischer Sprachlehre unterrichten.

Andreas Ismail Mohr (Berlin)

Internetquellen

Homepage des Verlages: <http://www.nun-gemeinschaft.de/> (letzter Zugriff: 3.4.2014).

FRANKFURTER SCHRIFTEN ZUM ISLAM

Reihen:

Islam im Diskurs

herausgegeben von Ömer Özsoy

Islam im Diskurs – Studienreihe

herausgegeben von Jameleddine Ben Abdeljelil

Islam im Kontext

herausgegeben von Bekim Agai

Islam im Kontext – Studienreihe

**Frankfurter Zeitschrift für
Islamisch-Theologische Studien**

herausgegeben von Ömer Özsoy

*Mehr Informationen zur Reihe
und weitere interessante Titel finden Sie unter:*

WWW.EBVERLAG.DE



EBVERLAG

Dr. Brandt e.K.
Jägerstraße 47
13595 Berlin

WWW.EBVERLAG.DE

Tel.: 030 | 68977233
Fax: 030 | 91607774
E-Mail: post@ebverlag.de