

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT  
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

# FRANKFURTER ZEITSCHRIFT FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

*herausgegeben von / edited by*

Ömer Özsoy

im Auftrag des Zentrums für Islamische Studien Frankfurt/Gießen

*Koordination / Managing Editor*

Udo Simon

*Redaktionsteam / Editorial Staff*

Mahmoud Bassiouni

Serdar Güneş

Armina Omerika

Ertuğrul Şahin

Constantin Wagner

*Betreuung dieser Ausgabe / in charge of this issue*

Ertuğrul Şahin

*Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board*

Taha Abd al-Rahman, Rabat

Jameleddine Ben Abdeljelil, Ludwigsburg

Katajun Amirpour, Hamburg

Ednan Aslan, Wien

Thomas Bauer, Münster

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

3 | 2016

# Universalität und Universalismus im Islam



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](mailto:simon@em.uni-frankfurt.de)

Assistenz: Maria Cristina Visentin

Umschlaggraphik: Ermin Omerika

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt  
Berlin, 2016

ISBN: 978-3-86893-231-7

E-Mail: [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)

Internet: [www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de)

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

## Inhalt / Contents

### Artikel / Articles

*Ertuğrul Şahin*

Die Universalität des Islam: Muslimische Universalismen im  
Widerstreit ..... 7

*Mustafa Öztürk*

Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit im koranischen Kontext .... 37

*Katja Drechsler*

Ein Paradigmenwechsel im Angesicht religiöser Pluralisierung:  
Der universalistische Anspruch des Islams ..... 65

*Tarek Badawia*

Universalität des Islam durch Weltoffenheit und Dynamik  
des Verstehens (*fiqh*): Ein Bildungs- und Forschungsauftrag ..... 85

*Meltem Kulaçatan / Harry Harun Behr*

Religious Orientation of Muslim Girls and Young Women  
between Particularism and Universalism ..... 107

### In Übersetzung / In Translation

*Mehmed Said Hatiboğlu*

Über die aktuelle Bedeutung des Islam ..... 121

### Debatte / Debate

*Marianus Hundhammer*

Hermeneutische Diversität und Ambiguität: Anmerkungen zur Frage  
der religiösen Toleranz in der frühen sunnitischen Koranexegese ..... 153

*Ruggero Vimercati Sanseverino*

Was ist Islamische Theologie? Für eine islamische  
Glaubenswissenschaft des Islams ..... 171

*Jan Felix Engelhardt*

Wer verweist auf wen? Was Zitationen über den Fachdiskurs  
der Islamisch-Theologischen Studien verraten ..... 185

*Constantin Wagner*

Lehren und Lernen in den Islamischen Studien: Evaluation des  
Einführungsseminars "Islam und Muslime im europäischen  
Kontext" ..... 195

## Rezensionen / Book Reviews

Rainer Brunner (Hrsg.): Der Islam. Einheit und Vielfalt einer  
Weltreligion, Stuttgart 2016  
von *Tim Sievers* ..... 211

Reza Hajatpour: Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf.  
Die Idee der Perfektibilität in der islamischen  
Existenzphilosophie, München 2013  
von *Musa Bağraç* ..... 214

Jan Assmann: Exodus. Die Revolution der Alten Welt,  
München 2015  
von *René Buchholz* ..... 219

Mohammad Hashim Kamali: The Middle Path of Moderation in  
Islam. The Qurʾānic Principle of Wasaṭiyyah, Oxford /  
New York 2015  
von *Adis Duderija* ..... 224

Marco Schöller: Exegetisches Denken und Prophetenbiographie.  
Eine quellenkritische Analyse der Sira-Überlieferung zu  
Muḥammads Konflikt mit den Juden, Wiesbaden 1998  
von *Hakan Turan* ..... 231

## Artikel / Articles

### Die Universalität des Islam Muslimische Universalismen im Widerstreit

*Ertuğrul Şahin\**

#### Abstract

*Ein islamischer Universalismus mit globalen Geltungsansprüchen wird in akademischen und öffentlichen Islamwahrnehmungen als so selbstverständlich angenommen, dass seine Ausprägungen und Begründungen nicht für weiter differenzierungsbedürftig gehalten werden. In diesem Beitrag wird argumentiert, dass der Universalitätsanspruch des Islam vorschnell „politisch“ vereinnahmt und im akademischen Disput mit Blick auf einen unversöhnlichen Widerstreit zwischen seinen (universalistischen) Befürwortern und (historistischen) Gegnern behandelt wird. Die monotheistischen Religionen und ihre Theologien können jedoch auf universalistische Geltungsansprüche grundsätzlich nicht verzichten, und dies gilt ebenso für historistische Positionen. Die Theologie ist allerdings mit der unausweichlichen Frage nach der epistemologischen Möglichkeit der Letztbegründungen konfrontiert. Nach der Diskussion von Grundlagen, Prämissen und Argumentationsstrukturen des islamischen Universalismus wird die These aufgestellt, dass die Abgrenzungsversuche zwischen Universalität/Übergeschichtlichkeit auf der einen und Partikularität/Historizität auf der anderen Seite ein notwendiges und konstantes Charakteristikum jeder Theologie sind. Dementsprechend wird resümierend für eine differenzierte Aufschlüsselung der Universalität in verschiedene Kategorien plädiert.*

Akademische Islamdeutungen im Westen konstatieren und bekräftigen, dass ein islamischer Universalismus mit globalen Geltungsansprüchen selbstverständlich sei. Dieser ist meistens negativ besetzt, obwohl der Universalitätsanspruch religiöser Glaubenssätze kein islamisches Spe-

zifikum ist.<sup>1</sup> Die Rede ist sogleich von konkurrierenden Universalismen: Man verbindet den westlichen Universalismus mit Menschenrechten, einem ausgeprägten Rationalismus und einer säkularen, pluralistischen Demokratie und setzt ihn einem islamischen mit dem Gottesstaat und der Scharia diametral entgegen (vgl. Richter-Bernburg 2004; Tibi 2007: 38, 57f.). Daher werden jene muslimischen Stimmen gewürdigt, die sich aus einer aufgeklärten, modernistischen, erneuerungstheologischen, humanistischen, säkularistischen, alles in allem aus einer quellen-, traditions- oder geschichtskritischen Position heraus von jeglichem Universalitätsanspruch zu verabschieden bereit sind.

Der postulierte Universalitätsanspruch des Islam wird, so lautet die Anfangshypothese dieses Beitrags, vorschnell mit einem (geo-)politischen Inhalt, der sich mit dem Stichwort "Zivilisationenkonflikt" umreißen lässt, aufgeladen, so dass die Verfehlungen der politischen Vereinnahmung des Universalismus, aber auch die Grenzen eines religiösen Universalitätsanspruchs unaufhörlich diskutiert werden wollen. Jede sorgfältige Analyse wird aber aufzeigen, dass die inhaltliche Belegung der Begriffe der Universalität und des Universalismus sowie ihre Bejahung oder Ablehnung eine große Bandbreite von Bedeutungen, Ausprägungen und Begründungen aufweisen, die im politisch überzogenen Diskurs verloren gehen. Es wird zu thematisieren sein, dass (1) Universalität und Universalismus nicht auf Macht- und Herrschaftsfragen und auch nicht auf einen *fiqh*-Diskurs reduziert werden dürfen, (2) Religion und Theologie ihrem Wesen nach auf Universalitätsansprüche nicht verzichten können, (3) diese Unverzichtbarkeit ebenso für theologische Erneuerungen und historisierende Ansätze gilt. Ich hoffe, ausreichend skizzieren und begründen zu können, (4) dass es sich in der Theologie letztlich nur um immer wieder neue, aber unaufhörliche Abgrenzungsversuche zwischen Universalität/Übergeschichtlichkeit auf der einen und Partikularität/Historizität auf der anderen Seite handeln kann, und (5) dass eine kategorische Betrachtung der Universalität sachdienlich und dringend notwendig ist.

\* Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam, Goethe-Universität Frankfurt.

<sup>1</sup> Im Grunde ist ein Universalanspruch in jeder theologischen Abhandlung zu finden, weil alle monotheistischen Religionen von einem Endgültigkeits- und Universalitätsanspruch wie auch von einem absoluten Wahrheitsanspruch ausgehen (vgl. Zirker 2009: 49ff.).

## 1. Universalität und Universalismus: Begriffsverwirrungen und das Problem der Letztbegründung

Nach gängiger Auffassung steht Universalität für die zeit- und ortsungebundene Eigenschaft von Werten, Normen, Prinzipien, Ideen oder Aussagen an der Spitze einer Sinn-, Bedeutungs- und Geltungshierarchie. Der Universalismus repräsentiert demnach die ganzheitliche Betrachtungsweise und drückt den Geltungsanspruch für alle Zeiten und Orte aus. Der Begriff der Universalität wird im allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch im Sinne von räumlicher und zeitlicher Beständigkeit und Generalisierbarkeit bzw. (all)umfassendem Charakter des Wissens und der wissenschaftlichen Aussagen gebraucht. Dementsprechend wird Universalismus im Lexikon der Politik definiert als

“philosophische, theologische, anthropologische, kulturelle, ethische und politische Theorien, die nicht exklusiv sind, sondern für alle Menschen Gültigkeit beanspruchen” (Weiß 1998: 661).

Universalität und Universalismus bekommen in den einzelnen Disziplinen ihren fachspezifischen Gehalt.<sup>2</sup> In der Philosophie gilt eine Theorie, ein Satz oder eine Anschauung als universalistisch, wenn die Vielfalt oder die Erscheinungen der Wirklichkeit des Ganzen auf eine Kausalität, ein einzelnes Prinzip oder Ordnungsgesetz zurückgeführt werden. In der (philosophischen) Ethik können sie die Existenz von Prinzipien, Moral- oder Sittenbegriffen, Werten oder Normen, die Allgemeingültigkeit für alle Menschen und Kulturräume beanspruchen (können sollen), ausdrücken.<sup>3</sup>

In der Theologie weist der Universalismus auf die Verfasstheit der religiösen Überzeugungen hin, die sich auf Glaubensgehalte religiöser Traditionen beziehen und einen universellen Geltungsanspruch erheben,

<sup>2</sup> In der Rechtswissenschaft werden sie im Sinne der globalen Gültigkeit von Rechtsverhältnissen verwendet, wobei hier die räumliche Dimension hervortritt (vgl. dazu Dudy 2002). In der Wirtschaftswissenschaft steht der Universalismus in der Tradition der Denkschule vom österreichischen Nationalökonom Spann (1878–1950) und seinen Nachfolgern, die den Universalismus im Sinne organischer Ganzheiten definiert und das Individuum lediglich als Glied der Gesellschaft als sinnvoll existent betrachtet (Siehe auch zur Kritik Baumann 2001: 62ff.).

<sup>3</sup> Eva Baumann weist auf die Bandbreite der Bestimmungen hin (vgl. 2001: 73). Siehe zur Universalisierbarkeit von Werten und Normen Loudon 2008: 121–134.

“weil sich Religionen auf einen so genannten, ‘letzten Gedanken’ gründen und dabei einen Vorschlag zur Lebensdeutung machen, die sich zum einen auf das Leben als Ganzes bezieht und zum anderen auf das Leben jedes einzelnen menschlichen Daseins” (Wendel 2010: 168).

In einzelnen Theologien kann sich der Universalismus stets auf die Universalität einer Religion und ihrer eigenen Offenbarung berufen oder in der philosophischen Theologie einen Offenbarungsuniversalismus meinen, der sich stetig und überall bewahrheitet und in dem eine “Logostheologie” gegenüber der Universalität einzelner Religionen eine höhere Geltung erlangt.<sup>4</sup> In beiden Fällen hebt der Universalismus im ontologischen Sinne das Allgemeine des “Logos” oder des “Göttlichen” gegenüber dem geschichtlich Besonderen hervor. Die stetige Offenbarung sagt allerdings noch nichts über die temporale Determiniertheit des dem Schöpfer nächsten Seienden, der Welt und des Geschichtsverlaufs.

Je nach erkenntnistheoretischem Standpunkt können Universalitätsansprüche unter Kohärenzkriterien teilweise oder in ihrer Absolutheit und Totalität grundsätzlich in Frage gestellt werden, wobei die Epistemologie sich selbst aus derselben Kritik nicht befreien kann. Denn der Denk-, Wissenschafts- und Forschungsprozess bleibt prinzipiell ergebnisoffen, was sich aus dem Charakter des wissenschaftlichen Wissens im Sinne theoretischer und epistemischer Grenzenlosigkeit gründet, wie Jürgen Mittelstraß sie formulierte:

“Wenn Forschung nicht allein durch den jeweils erreichten Forschungsstand, sondern auch durch die mit ihm verbundenen und durch ihn bedingten Fragen und (sowohl internen als auch externen, d. h. wissenschaftsimmanenten und gesellschaftlichen) Zwecke bestimmt ist, dann schliesse die Vorstellung von einem Ende des (wissenschaftlichen) Fortschritts nicht nur die Behauptung ‘Wir wissen alles (was wir wissen können)’, sondern auch die Behauptung ‘Wir kennen alle Fragen (die wir stellen können)’ und ‘Wir kennen alle Zwecke (die wir haben können)’ ein. Die Zahl der möglichen Fragen und Zwecke aber ist wirklich unbegrenzt bzw. unbegrenzt. Wie sollten wir auch die Fragen kennen, die die Forschung in Zukunft noch aufwerfen wird, desgleichen die Zwe-

<sup>4</sup> Siehe hierzu und zu einer kategorialen Unterscheidung von Universalismus und Universalität: Peters 1977: 19–24.

cke, die sich in Zukunft mit einem forschenden Tun verbinden werden?“  
(Mittelstraß 2008: 18).

Die Letztbegründungen werden hierdurch unmöglich. Die dadurch entstehende Dauerspannung zwischen Epistemologie, Ontologie und Theologie kann hier nicht weiter diskutiert werden. Sie wird uns aber wohl im Laufe dieses Artikels begleiten.

Aus Platzmangel sollen die in der Forschung verwendeten Gegenbegriffe hier nur erwähnt werden, ohne sie näher zu besprechen. Partikularität, Historizität/Geschichtlichkeit und Relativität sind die meist gebrauchten und zutreffenden Antonyme bzw. analytische Gegenpole. Je nach Sachstand finden Kontextualität oder Pluralität Einsatz. In jeder theoretischen Universalitätsartikulation sowie in ihrem Geltungsanspruch ist das Partikulare zwangsläufig mitgedacht, so dass die Relativität (oder Partikularität, Historizität, Kontextualität, Pluralität) möglichst ausgeschlossen ist. In ihrer Disposition gegenüber der Universalität ist eine eindeutige begriffliche Klärung von und Unterscheidung zwischen diesen Begrifflichkeiten schwierig. Allen ist gemeinsam, dass sie das Einzelne in seiner Subjektivität und den historischen Moment in seiner Einzigartigkeit gegenüber der Ganzheitlichkeit und ihrem raumzeitlich umspannenden Geltungsanspruch betonen.

## 2. Vereinnahmung des Universalismus durch das Politische

Vor mehr als hundert Jahren glaubte der niederländische reformierte Theologe, Philosoph und Orientalist Cornelis Petrus Tiele (1830–1902), dass der Islam im Vergleich zum Buddhismus und Christentum das universalistische Prinzip nicht als notwendige Konsequenz seines Grundgedankens aus sich selbst produziere, sondern dem Christentum entlehne und mehr politisch als religiös aufgefasst habe. Er sei

“eine Weltreligion (...) in demselben Sinne, in welchem wir von einer Weltmonarchie sprechen, nämlich eine Religion, die – noch wesentlich national und insofern partikularistisch – dennoch die Welt sich zu unterwerfen und Mekka statt Jerusalem zu ihrem religiösen Mittelpunkt zu machen sucht.” (Tiele 1899: 110)

Den islamischen Universalismus mit dem Vokabular des Politischen zu versehen, war zu Lebzeiten Tieles gängig und ging mit dem vorherrschenden

Islambild einer politischen Religion einher.<sup>5</sup> Die Entlehnungsannahme des universalistischen Prinzips aus dem Christentum, die gleichwohl in der Aufklärungszeit verbreitet war, hat die Wende zur Moderne nicht überlebt. Im Gegenteil wurde die von Tiele bemängelte glaubensinhaltliche Prägung des islamischen Universalismus bekräftigt und mit dem überdauernden Postulat einer Weltherrschaft verzahnt. Adel Theodor Khoury beschreibt diesen Grundgedanken mit dem Absolutheits-, Totalitäts-, und Universalitätsanspruch als das “Ethos des Islams”, das sich in bestimmten Lehren und ethischen Normen zu erkennen gebe und in Verhaltensmustern der Muslime widerspiegele.<sup>6</sup> Khoury reserviert den Universalitätsbegriff hier im eingeschränkten Sinne für den “weltweiten” Geltungs- und Herrschaftsanspruch, der notfalls mit Gewalt durchgesetzt würde, vernachlässigt dabei allerdings seine Bedeutungsdimensionen, die allem voran in der Philosophie, aber auch in der Theologie, zum Tragen kommen. Absolutheit und Totalität sind Inbegriffe der universalistischen Gültigkeitsmanifestationen, ohne die etwa der christliche Heilsuniversalismus unvorstellbar wäre.

Die politische Überladung mit einem Universalitätsanspruch erlangt ihren Höhepunkt, wenn man ihn etwa auf der Linie von Efraim Karsh (2006) auf “eine tausendjährige imperiale Tradition” zurückführt und weiterhin von bestehenden, ausgeprägt imperialen Ambitionen und vom Traum der Rückkehr der weltweiten muslimischen *umma* und des Weltreichs Allahs ausgeht, der keineswegs auf radikale Positionen zu beschränken sei. Tilman Nagel glaubt, das Spezifikum des Islamisch-Politischen im gesamten Glaubenssystem samt seiner Glaubenssätze und Ritualordnung seit seiner Frühgeschichte entdecken und mit dem Konzept der Theokratie entschlüsseln zu können, und behauptet, dass die Grundsätze des abstrakten islamischen Theokratiekonzepts für alle Zeit Deutungskraft besitzen.<sup>7</sup> Diesen Beispi-

<sup>5</sup> Siehe dazu Schulze 2015: 483–507. Wenige Jahre später äußerte sich Ernst Troeltsch von seinem Konzept der absoluten Religion ausgehend ein ähnliches Bild vom Universalismus des Islam, der “nur ein theoretischer, mit einer gewissen Gewaltbarkeit entlehnter” sei. Der Islam sei “ein religiös-militärischer Kommunismus, wie ihn der gewaltige Omar folgerichtig aus den Ideen des Propheten entwickelte” (zitiert nach Schulze 2015: 505).

<sup>6</sup> Diese bedeuten inhaltlich: Der Absolutheitsanspruch “nach dem Judentum und dem Christentum, in Kontinuität mit ihnen und als ihre Ablösung, die einzig wahre Religion zu sein”, der Totalitätsanspruch, “eine alles (Frömmigkeit, Moral, Familienstruktur, Gemeinschaft, Staat) erfassende Lebensordnung zu errichten und durchzusetzen”, der Universalitätsanspruch, “sich für die Sache des Islams in der ganzen Welt, und zwar friedlich oder notfalls mit Gewalt, einzusetzen” (Khoury 2005: 174).

<sup>7</sup> Die Verstetigung des affektiven Monotheismus und die hieraus folgende Verstetigung der Gottesverehrung zum “Islam” bildeten die Grundlage, aus der die muslimische Spielart der Theokratie emporwuchs (Nagel 2013: 242).

len können noch viele andere hinzugefügt werden, die jeder Spielart des islamischen Fundamentalismus oder eines wie auch immer gearteten religiösen Extremismus (sei es Islamismus, politischer Islam oder Salafismus) einen religiös begründeten Universalismus mit globalem Herrschaftsanspruch bescheinigen. Die angebliche Handlungsmaxime ist der Missionsauftrag (*da‘wa* und *ǧihād*) und dessen Ziel die Durchsetzung des islamischen Universalismus, der abschließend zur von Gott gewollten Geltung kommt, wenn alle Menschen der Scharia und die ganze Welt – notfalls durch Gewalt und Terror – dem Islam unterworfen sind und eine globale Theokratie errichtet ist. So ungefähr erklingen die Szenarien insgeheim oder ganz offen, die das westliche Gemüt in Unruhe versetzen.

Die übertriebene Ausdehnung des Politischen sowie die Überzeugung von einem islamischen Staat, die bei breiten Teilen des politischen Islam, einem beachtlichen Teil der sunnitischen Orthodoxie sowie in der schiitischen Doktrin der Statthalterschaft des Rechtsgelehrten (vgl. Moussavi 1986) zu finden ist, können in der Tat als eine Bestätigung der von Nagel proklamierten Deutungskraft fungieren. Sie vermitteln das Bild eines homogenen Islam, in dem Religion und Politik vereint sind, und dessen einzige universale Bestimmung auf das teleologische Ziel der globalen Verbreitung der Gottesherrschaft in ihrer spezifisch muslimischen Spielart hinauslaufen würde.

Zurückhaltende und kritische Stimmen in der muslimischen Geistesgeschichte, aber auch in der westlichen Islamwissenschaft, zeigen hingegen, wie sehr die politische Vereinnahmung der Thematik Universalität/Universalismus durch die Verabsolutierung des Politischen den Blick einschränken, verdrehen oder versperren kann. Der marokkanische Denker Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī ist etwa der Ansicht, dass der Koran keine politische Sprache verwende, die behilflich wäre, um seine normative Rede verstehen zu können. Der Koran habe die Funktion als Ideal oder Modell, als eine Weltsicht und Referenzquelle zu fungieren und unterstütze die universellen Prinzipien wie Gerechtigkeit, Gleichheit, gerechte Einkommensverteilung, Brüderlichkeit oder Solidarität. Diese Prinzipien sind für al-Ġābirī gleichwohl die Stützen seiner demokratischen Gesellschaft (vgl. Abu-Rabi’ 2004: 256ff.). Susanne Enderwitz veranschaulicht überzeugend, dass das geschichtliche Werden (die Kontextualität) der islamisch-politischen Ordnung, des Kalifats oder des Staates durch das Zusammenwirken und die Breitenwirkung von vielen materiellen und ideellen Faktoren innerhalb und außerhalb des islamischen Gebiets erklärt werden kann (Enderwitz 2013). Gewiss kann von dem Versuch, “das politische System mit der na-

türlichen Weltordnung bzw. der Schöpfung in größtmögliche Übereinstimmung zu bringen” (Enderwitz 2013: 313), gesprochen werden. Die Vielfalt der widerstreitenden Positionen zum Kalifat, der politischen Praxis und den Entstehungs- und Beweggründen der muslimischen Großreiche in der islamischen Geschichte belegt hingegen, dass weder eine juristisch-institutionelle Staatsordnung, über die ein Konsens (*iğmāʿ*) erzielt worden wäre, im dogmatischen und universalistischen Sinne von Hauptquellen (Koran und Sunna) her gedacht werden konnte, noch eine bewusste globale Errichtung eines Gottesreiches eindeutig feststellbar ist.<sup>8</sup> Eine lineare Geschichte der (politisch-universalistischen) Ideen und der Praxen, die eine homogenisierende und universalisierende Quintessenz bestätigen könnte, lässt sich nach wie vor schwerlich konstruieren, wenn die bis heute in politischen Streitthemen bestehende und zunehmende Unentschlossenheit mitberücksichtigt wird. Ohne die Breitenwirkung der Deutungs- und Faktorenvielfalt wäre es auch nicht möglich geworden, dass ein breiter Diskurs über Konstitutionalismus und Republik gegen Ende des 19. Jh. aufbrach (vgl. Wick 2009; Radhan 2014) und ein facettenreicher Demokratie-Diskurs im 20. Jh. entstand. Die geschichtliche Realität, die alles andere als ein einheitliches Islamverständnis sowie homogenes Identitäts- und Handlungskollektiv hervorgebracht hat, zeigt, dass religiöse Universalitätsmanifestationen und die Wirklichkeit(sauffassungen) in der Geschichte und Gegenwart weit auseinander fallen und – empirisch gesprochen – viel mehr von Partikularitäten oder von rivalisierenden Universalismen innerhalb des Islam gesprochen werden sollte als von *dem* islamischen Universalismus.

Die bisherigen Ausführungen lassen das Resümee zu, dass konsensfähige theologische Konzepte eines “politischen Universalismus” nicht möglich waren und sind, so dass die Fixierung der Universalitätsfrage auf ein weltweites Macht- und Herrschaftsmonopol durch Komprimierung des Ethos des Islam völlig verfehlt ist. Aus theologischer Sicht besteht die verheerende Konsequenz darin, dass jene universalistischen Glaubensgrundsätze, auf welche die Religion des Islam und ihre heilige Schrift nicht verzichten können, leichtfertig den Verfehlungen eines politisch übertönten Universalismus zum Opfer fallen. Wenn das politische Moment für die Erkundung und Erklärung des Universalitätsanspruchs des Islam nicht hinreichend, gar irreführend ist, muss gefragt werden, welche fundamentale Beweggründe

<sup>8</sup> Der von Asma Afsaruddin herausgegebene Band *Islam, the State, and Political Authority. Medieval Issues and Modern Concerns* (2011) verdeutlicht die Bandbreite der Rechtfertigungen unterschiedlicher Formationen der politischen Autorität im Mittelalter und in der Gegenwart.

und Begründungen sich herausstellen. Die verbreitete muslimische Überzeugung, dass aus der Universalität des Islam eine praxisrelevante *ultima ratio* hervorgeht und daher das Politische dennoch stets mitbedacht werden muss, lässt die Frage unentwegt wiederholen: Was für einen Universalitätsansatz der islamische Referenzrahmen in der Weltwirklichkeit zulässt?

### 3. “Universalität des Islam” im Schrifttum der Muslime

Manifestationen des Universalitätsdenkens und Rechtfertigungen der Universalität des Islam wie die folgende können fast jeder Schrift unterschiedlicher Genres, die von einem überzeugten Muslim verfasst ist, entnommen werden:

“The universality of Islam is an undeniable fact, a characteristic peculiar to Islam, the Righteous Religion. (...) Hence the universal, perennial character of the Islamic Message, a Message unbound by the constraints of time and space. It is a divine Message addressed to mankind wherever they are and in whichever epoch they live, a beacon that invariably guides them to the right path in this world and in the Hereafter, the path of dignified, blissful life.

The full, permanent legitimacy of the universality of Islam stems not only from the perennial and comprehensive character of the Islamic Message, which is always relevant in all time and place, but also from the fact that the principles enshrined in the Holy Quran and the authentic Hadiths all underline fraternity among humans on the basis of unity of human origin and fate.”<sup>9</sup>

Diese unerschütterliche Überzeugung, die sich in muslimischen Einheitsproklamationen verfestigt,<sup>10</sup> sowie die oben diskutierte weltpolitische Brisanz des Universalitätsanspruchs hätten im Grunde ausreichenden Ansporn für eine Fülle von Abhandlungen geben können. Überraschenderweise wurden Universalität, Universalitätsanspruch oder Universalismus des Islam

<sup>9</sup> So beginnt das Vorwort, das vom Generaldirektor der ISESCO und vom Generalsekretär der Abu Dhabi Wohlfahrtsorganisation für das Buch von Shawqi Dayf (1998) verfasst wurde.

<sup>10</sup> Siehe z. B. Gündüz 2010. Mit Verweis auf seine Universalität beschwört der Autor die Einheit des Islam und lehnt Konzepte wie den türkischen oder europäischen Islam als Projekte der “Nationalisierung der Religion” ab.

mit wenigen Ausnahmen nicht zum Gegenstand von wissenschaftlichen Monographien oder Sammelbänden gemacht, in denen sie aus verschiedenen epistemologischen Perspektiven umfassend, möglichst interdisziplinär und mit konkurrierenden Universalismen vergleichend hätten thematisiert werden können.<sup>11</sup> Die bestehenden Abhandlungen mit einem unmittelbaren Bezug lassen sich in drei Kategorien unterteilen: Die erste Kategorie, die zahlenmäßig aus wenigen Abhandlungen besteht, macht die Universalität/Universalismus im Ganzen zum Hauptgegenstand.<sup>12</sup> Die zweite Kategorie macht sich die selektierte Perspektive elementarer Bestandteile zu eigen, z. B. die Universalität des Korans, des Propheten oder der Scharia.<sup>13</sup> Die dritte Kategorie behandelt das Thema aus einem bestimmten zweiten thematischen Gegenstand heraus – hier zählen vor allem Menschenrechte<sup>14</sup> und Ethik (vgl. Arslan 2010), aber auch Rationalität (vgl. Morony 2014), Mystik/Spiritualität (vgl. Schimmel 1996), oder verstärkt seit Anfang der 1990er Jahre Zivilisationenkonflikt und Globalisierung (vgl. Al-Rifaie 2005; Birtāwī 2005; Ṭaha 2007).

Diese Defizitfeststellung lässt sich aus zwei Gründen relativieren: Zum einen scheint der Mangel in der Schwierigkeit der systematisch-analytischen Erfassung der Begriffe zu liegen. Sie zeigt sich bereits darin, dass selten ein analytisch-konzeptioneller Definitionsversuch unternommen wird. Zum zweiten muss mitberücksichtigt werden, dass Abhandlungen von äquivalenten oder naheliegenden Themen sich Fragestellungen der Universalität annehmen und mehrere Aspekte behandeln. Im Grunde sind theologische Wahrheitsdiskurse, die das transzendente Übergeschichtliche, den einen Absolut-Seienden (*al-wuğūd al-muṭlaq*), die eine und erste Ursache aller Wahrheit und Wirklichkeit dem Menschen und seinem Verstand nahezu-

<sup>11</sup> Michael G. Morony (2014) bemerkt in seiner Einführung des von ihm herausgegebenen Sammelbandes über die Universalität im islamischen Denken ähnlich, dass bis heute keine Monographie zu diesem Thema vorliege. Im deutschsprachigen Raum ist keine einzige Monographie und kein Sammelband bekannt.

<sup>12</sup> Folgende Monographien können hierzu erwähnt werden: Al-Kahtany o. J.; Aydın 2000; Atik 2000; Dayf 1998; Kaya 1993; Laude 2011; Özdeş 2008. Siehe auch die unten besprochenen Aufsätze von Düzgün (1996) und Gündüz (2010). Dagegen sind solche Schriften wie von Ṭawīla (2003) inhaltlich nicht ergiebig.

<sup>13</sup> Bezüglich der Universalität des Korans und des Propheten seien genannt: Uyanık 1997; Demir 2011: 31–49. Für eine Begründung der Universalität des islamischen Rechts siehe Qaraḍāwī 1997.

<sup>14</sup> Menschenrechte sind das meist behandelte Thema mit Bezug auf den Universalitätsanspruch des Islam. Dieser Umstand ist sowohl aufgrund des oben diskutierten politischen Kontexts und der muslimischen Menschenrechtsdeklarationen als auch aufgrund der zentralen Stellung der Menschenrechte im Universalitätsdiskurs nachvollziehbar. Genannt sei hier nur: Bassiouni 2014.

bringen beabsichtigen, auch als Universalitätsdiskurse anzusehen. Ebenso kann der Historizitätsdiskurs, der sich mit der gegenläufigen Frage befasst, was ontologisch und epistemisch nicht universell sein kann bzw. sein soll, zum Universalitätsdiskurs gezählt werden. Insofern machen die Erneuerungsdiskurse, in denen nach dem Unveränderlichen und Veränderlichen in der Scharia, daher nach dem Wesenskern des Islam oder der authentischen Botschaft des Korans gefragt wird, einen wesentlichen Teil des Universalitätsdiskurses aus.<sup>15</sup> Schließlich können Schriften über Zivilisationen und Zivilisationskonflikte ausgemacht werden, die zwar globale Geltungsansprüche des Islam behandeln, bei denen allerdings entweder aufgrund ihres überwiegend sozialwissenschaftlichen Fokus oder aufgrund der Beschränkung auf politische und schariarechtliche Themen die theologische Fundierung der Debatte zu kurz kommt.

Trotz dieser Einschränkungen ist der Mangel an Abhandlungen, die sich der Thematik durch erkenntnistheoretische Fragestellungen annehmen, nicht zu entschuldigen. Die muslimische Verantwortung dafür erklärt sich aus der unermüdlich wiederholten, universalistischen Aussage heraus, dass der Islam eine Vernunftreligion sei und die Wissenschaft hochachte. Gerade der Universalismusdiskurs ist der Ort dafür, wo die Ontologie, die den Wahrheitsaussagen der heiligen Botschaft inhärent ist, der Epistemologie aufs intensivste begegnet. Unabhängig davon, dass das Erkenntnisvermögen der Ratio sowie die Erkenntnistheorie selbst mit sicherem Wissen nicht erschlossen (und erschließbar!) sind, ist es von Muslimen selbst zu erwarten, den Universalitätsanspruch der Epistemologie weiter zu öffnen.

Die Universalitätsmanifestationen und -rechtfertigungen sind erwartungsgemäß vielfältig, wobei einige Argumentationsmuster sich strukturell erkennen lassen, auf die in den beiden folgenden Abschnitten eingegangen wird.

#### 4. Substanzielle Prämissen und Referenzrahmen eines islamischen Universalismus

Begriffsbestimmungen von Universalität und Universalismus werden in muslimischen Abhandlungen selten unternommen und bleiben weitgehend

<sup>15</sup> Die historistische Herausforderung hat indessen weiteren Anstoß für solche Publikationen gegeben, welche die universalistische Position durch eine reaktive Kritik am Historismus zu verteidigen versuchen. Exemplarisch seien genannt: Kotan 2001; Karaman 2003.

vage. Die allgemeine Bedeutung der Universalität als “zeit- und raumresistent” wird beibehalten und ständig wiederholt, allerdings bezüglich der inneren Stimmigkeit der Aussagen nicht konsequent weiter verfolgt.<sup>16</sup> Daher ist der mit “Globalität” und “Globalismus” deckungsgleiche Gebrauch nicht selten. Bei dieser Operationalisierung der Begriffe tritt die Raumdimension (i. e. die weltweite Verbreitung des Islam) in den Vordergrund mit der Konsequenz, dass (1) die bloße Summe der (muslimischen) Subjekte zum wesentlichen Universalitätsindikator wird, wobei (2) die Vielfalt und Komplexität der soziokulturellen Kontexte eine zunehmende Zahl von Partikularitäten zu berücksichtigen verpflichten und dadurch (3) die normative Verbindlichkeit der für universell gehaltenen Normen an ihrem (der Theorie nach zeitresistenten) Geltungsanspruch einbüßen muss. Der Entschärfungsversuch dieses Dilemmas durch die Anpassungsfähigkeit der Scharia sorgt für weitere Rätsel, die weiter unten noch zu besprechen sind.

Es wird offenkundig, dass der Begriff als Container- bzw. Passwortbegriff verwendet wird, um die ganze Wahrheit und Wirklichkeit aus der Sicht des Wahrhaftigen, Guten und Tugendhaften, alles in allem aus der Heilsversprechung für das Diesseits und Jenseits heraus möglichst kumulativ in einem Denkgebäude und in einer Lebensweise (im Sinne der Scharia) zu umspannen.<sup>17</sup> Die Universalität des Islam erlangt ihre elementare Manifestation im Vollendungsgrundsatz, wonach das Wort *Islam* die Urreligion bzw. die ewige Religion Gottes (*ad-din*) bezeichnet und daher der Oberbegriff aller monotheistischen Religionen ist (Koran 3:19). Er ist nicht die letzte und neue, sondern die einzig wahre und ewige Religion, deren erster Prophet zugleich der erste Mensch Adam ist, und die mit der koranischen Verkündigung durch den letzten Propheten Muhammad aufgefrischt und vervollkommen wird.<sup>18</sup>

Die übergeschichtliche, ontologisch-metaphysische Wahrheit ist in *tawhīd* und *fiṭra*-Postulaten konzipiert. In muslimischen Universalitätsmanifestationen wird einhellig als erstes vorangestellt, dass der universalistische

<sup>16</sup> Polat (2009: 46–50) liefert einen der wenigen Versuche. Nach einer knappen Übersicht unterschiedlicher Begriffsbestimmungen in verschiedenen humanwissenschaftlichen Disziplinen grenzt er die “religiöse” Universalität, die einer ideologischen ähnele, von übrigen ab. Kaya (1993: 301) beschreibt diese “religiöse” Universalität in erster Linie als Kompatibilität. Eine Religion ist dann universell, wenn ihre Glaubensgrundsätze, komplette Weltanschauung und ethische und rechtliche Prinzipien der Physiologie und Psychologie des Menschen entsprechen. Die letzteren sind wiederum aus dem *fiṭra*-Verständnis abgeleitet, weshalb die Begründungen selbstreferentiell sind (siehe weiter unten).

<sup>17</sup> Vgl. Al-Kahtany o. J.; Dayf 1998; Düzgün 1996; Gündüz 2010; Kaya 1993.

<sup>18</sup> Exemplarisch hierzu Düzgün 1996: 527f.).

Charakter des Islam dem *tawḥīd*-Prinzip, das die Einheit und Einzigkeit Gottes als den ersten und alles entscheidenden Glaubensgrundsatz festlegt, entstamme (Özdeş 2008: 50–55; Ramadan 2000: 45). Hierbei entspricht Gott als das absolute Universale jenen philosophischen Definitionen der Universalität, die ontologische/metaphysische Universalien (bzw. Prämissen) voranstellen müssen, um Rechtfertigungen für normative Geltungsansprüche formulieren zu können. Der in der Glaubenslehre (*‘aqīda*)<sup>19</sup> oder in der Attributenlehre beschriebene Gott ist der Erschaffer (*al-fāṭir*) und der absolute Souverän (*al-malik*), zugleich die alles umgreifende Unendlichkeit und die alles bestimmende Wirklichkeit. Er ist der Urgrund aller Existenzen, die Tiefe des Seins und die Prämisse der moralischen Weltordnung, des moralischen Handelns und der lebensweltlichen Orientierung. Kurzum: Er ist die Quelle, durch die alle anderen Universalitäten, Partikularitäten, Existenzen, Prämissen, Prinzipien etc. existent und/oder wirkmächtig werden, so dass der streng monotheistische Charakter des Islam allein ausreicht, von einem ausgeprägten Universalismus im Islam sprechen zu können (vgl. Özdeş 2008: 50; Ramadan 2000: 45).

Dem *tawḥīd*-Grundsatz folgt unmittelbar mit dem *fiṭra*-Axiom die zweite ontologische Grundlegung des islamischen Universalismus. Die lexikalische Bedeutung von *fiṭra* (Beschaffenheit, Veranlagung, Natur) geht in die Theologie als die von Gott prädestinierte, übergeschichtliche Gesetzmäßigkeit des Seins und der Funktionsweise in Natur und Geschichte (*sunnat Allāh*) ein (Özsoy 1994; Özdeş 2008: 39f.). Unterschiedliche Rezeptionen sind hierbei im Gebrauch: Die Ur-Offenbarung deutet auf den Schöpfungsakt Gottes hin, der den Kosmos, den Menschen und seinen Ethos in ihrem natürlichen Urzustand erschafft. *Fiṭra* kann als Urbund im mereologischen Sinne der Einheit der Schöpfung mit dem Schöpfer,<sup>20</sup> als Ur-Vertrag zwischen Gott und Mensch, in dem der Mensch zur Anerkennung von Gott befähigt und zum Gehorsam verpflichtet ist<sup>21</sup> oder als primordiale Identität des Menschen als *ḥanif* (Gottergebener) bzw. Muslim (vgl. Özdeş 2008: 41) konzipiert werden. Das letztgenannte *fiṭra*-Konzept, in dem der universale

<sup>19</sup> Die Eröffnungssure des Korans (*al-fāṭiḥa*) und viele andere Verse vor allem in mekkanischen Suren (2:117; 3:64; 3:189; 5:17f.; 16:51; 19:35 u. a.), bei denen es in der Hauptsache nicht um die Beweisführung für die Existenz Gottes, sondern um die Bekräftigung seiner Einheit und Einzigartigkeit sowie seiner Allmacht und Schöpfungskraft geht, können hier herangezogen werden.

<sup>20</sup> Die koranische Manifestation von *fiṭra* als dem mereologischen Verbund (Gott ist die eine Substanz in allen Dingen: *deus sive natura*) offenbart sich ausdrücklich in Sure 50:16 (vgl. dazu Khorchide 2012: 72–90).

<sup>21</sup> Vgl. Özdeş 2008: 42 mit Bezug auf den Koran 7:172f.

Anspruch besonders zum Tragen kommt, die Urform menschlicher Gottesverehrung zu sein, die allen Menschen eigentümlich sei, ist eines der häufigsten Argumente des islamischen Universalismus. Diese übergeschichtlichen Gesetzmäßigkeiten gingen allen geschichtlichen Religionen und Religionsgemeinschaften in der Geschichte voraus und liegen jenem Islamverständnis zugrunde, wonach der Islam in der Bedeutung der Hinwendung und des Sichergebens im Sinne der einen Religion Gottes zu verstehen wäre. In diesem Sinne werden die universellen islamischen Wahrheiten zum metaphysischen und ethischen Kern aller zeitgeschichtlichen Offenbarungen. Man könne in diesem islamischen Bewusstsein den vollkommensten Ausdruck des Universalen sowie den unatürlichen Akt der menschlichen Treue (den wahrhaften Glauben), d. h. die essentielle Dimension des Menschseins wiederfinden und daraus die einzige Möglichkeit der spirituellen und intellektuellen Begegnung mit seinem Schöpfer ableiten, die in eine Konzeption des Seins, der Existenz, des Menschen, der Gesellschaft und des Todes eingegossen werden könne und solle (vgl. Özdeş 2008: 39–50; Ramadan 2000).

Erwartungsgemäß sind die metaphysisch-ontologischen Referenzen als Begründung des islamischen Universalismus den Hauptquellen (Koran und Prophet) entnommen. Der Koran ist die authentischste Grundlage sowohl für die Herleitung als auch für die Beweisführung der Universalitätsmanifestationen, indem er an *tawhîd* und *fitra* erinnert und den Monotheismus befestigt. Die herangezogenen Verse bestätigen und bekräftigen den Koran als Wort Gottes, dessen Botschaft an die gesamte Menschheit gerichtet ist, und daher alle Menschen zum Gehorsam gegenüber dem einen und einzigen Schöpfer aufgerufen sind.<sup>22</sup> Der Prophet Muhammad nimmt eine doppelte Rolle ein.<sup>23</sup> Zum einen wird seine Stellung als der letzte Verkünder im Koran (33:40) unterstrichen. Insofern überkreuzt sich die Universalität Muhammads mit der des Korans: Er ist das abschließende Glied in der Prophetenkette (Siegel der Propheten), ganz so wie der Koran die letzte vollendete Offenbarung beinhaltet. Muhammad verkündet das Wort Gottes in makelloser Form der ganzen Menschheit.<sup>24</sup> Zum zweiten sind seine Taten der Beweis und die normative Anleitung dafür, wie der Koran zu verstehen

<sup>22</sup> Die Anzahl der Verse, die in diesem Kontext herangezogen und in denen alle Menschen angesprochen werden, ist groß. Nicht selten wird dabei der spezifische Offenbarungsanlass außer Acht gelassen: 3:19; 3:67; 5:3; 7:126; 7:158; 12:104; 34:28; 38:87; 68:52 u. v. a.

<sup>23</sup> Die Überschrift eines Symposiums in der Türkei (Mai 2008/Konya) drückt diesen Umstand bestens aus: *Nebevi Mesajın Evrenselliği – Siret Sempozyumu/Universalität der prophetischen Botschaft – sira Symposium*.

<sup>24</sup> Einige Verse, in denen die Prophetenschaft Muhammads als Überbringer unter-

und seine Botschaft in die Tat umzusetzen ist. Insofern ist sein Tun die Praxis des Universalitätsanspruchs schlechthin.<sup>25</sup>

*Tawhīd* und *fiṭra* machen die ontologisch-metaphysische Metastruktur<sup>26</sup> für die Wahrheits- und Wirklichkeitsauffassung aus. Eine der Standardaussagen in den betreffenden Abhandlungen, die als Beweisführung für die Universalität des Islam vorgebracht werden, lautet ungefähr: Der Islam ist eine Religion des *tawhīds* und er entspricht der *fiṭra*. Mit der zeitgeschichtlichen Offenbarung durch Prophetie und mit der Vernunft kommen zwei weitere universalisierende und universelle Bezugsgrößen hinzu, die den Referenzrahmen in die Geschichte und Lebenswirklichkeit hineintragen. Die einzelnen Offenbarungen in der Zeit (als Glied in der Offenbarungskette) sind das Medium des Erinnerns. Ihnen kommt die Funktion zu, den Menschen an *tawhīd* und seine *fiṭra* zu erinnern. Das in der Offenbarung verkündete Wahrheitswissen bietet eine epistemische<sup>27</sup> Grundlage oder Hilfestellung für das Erinnern und die Erkenntnis.

Nach einhelliger muslimischer Rechtfertigung seiner Universalität ist der Islam eine Religion der Vernunft und der Wissenschaft. Der Koran ist der menschlichen Vernunft zugänglich und lasse sich durch Vernunftargumente bestätigen.<sup>28</sup> Der Islam habe

“seinen Universalitätsanspruch nicht als bloßer Anspruch kurzerhand formuliert sondern seine universalistische Rede mit kognitiven (auf Wissen basierenden) Quellen untermauert. Daher lehnt der Islam den Autoritarismus (der manche Autoritätstypen wie die Kirche oder Bibel als die Quelle des sicheren Wissens ansieht) ab und akzeptiert die kollektive menschliche Vernunft als Wissensquelle. Die Autorität eines Menschen oder einer Institution verhindert das Universelle und verleitet zur Lokalität. Der Koran sperrt, indem er die kollektive und empirische Vernunft

---

strichen ist, gelten als koranische Grundlage: 9:33; 7:158; 33:40; 21:107; 33:45f.; 72:22f.; 34:28 (vgl. Altuntaş 2009; Düzgün 1996: 528f.; Gündüz 2010: 26).

<sup>25</sup> Die herangezogenen Hadithe schließen den Argumentationskreis ab, indem sie koranische Aussagen bestätigen, erklären oder in die Praxisumsetzung anleiten (vgl. Altuntaş 2009 sowie Kirca 2009: 147–157).

<sup>26</sup> Mit Kants Begrifflichkeit könnte man vom kategorischen Imperativ des islamischen Universalismus bzw. vom Universalisierungsprinzip des Islam sprechen.

<sup>27</sup> Hier verwende ich den Begriff “epistemisch” nach dem Wissenschaftsbegriff von Eric Voegelin, der die “Erforschung des metaxy, der existentiellen Spannung im Menschen, zwischen Immanenz und Transzendenz durch das Nous (die Vernunft)” bedeutet.

<sup>28</sup> Vgl. Al-Kahtany o. J.: 54–72; Atik 2000: 15f.; Aydın 2000; Dayf 1998: 57–74; Özdes 2008: 55–70; Düzgün 1996.

als Wissensquelle akzeptiert, die Autorität einzelner Menschen sowie den Weg, den Menschen zum Maßstab aller Dinge zu machen.” (Düzgün 1996: 530)

Im Einklang mit ihrem erschaffenen Wesen (*fiṭra*) fragt Vernunft nach Gründen in der Natur und in der Geschichte und nach dem Willen und Zweck, die diese Gründe verursachen bzw. hinter ihnen stehen. Sie ist auf der Suche nach ontologischer Wahrheit und versucht das Verhältnis zwischen Transzendenz und Immanenz durch ihr Erinnerungs- und Erkenntnisvermögen zu entschlüsseln. Sie ist prinzipiell befähigt, sich auf das *ḥanīf*-Wesen des Menschen zu besinnen. Alle Menschen sind aufgerufen, ihre Vernunft und ihren Verstand zu gebrauchen und die Aufgabe ernst zu nehmen, sich der verkündeten universellen Wahrheit (Gottes und des Menschen) aufzuschließen und anzunähern. Die Ratio kann und soll die Zeichen Gottes in der Natur bewusst wahrnehmen, die manifestierten natürlichen und ontologischen Gesetze samt ethischer und moralischer Prinzipien (an)erkennen und in die Weltwirklichkeit hineindeuten.<sup>29</sup> Die menschliche Vernunft ist allerdings nicht absolut, ihr Erkenntnisvermögen ist eingeschränkt, so dass ein purer (Descartes), positivistischer oder säkularer Rationalismus nicht in Frage kommen könne (Özdeş 2008: 57f.). Ihre Freiheit und Funktion sind durch die Offenbarung sowohl begünstigt, als auch eingegrenzt. Die Offenbarung stellt einerseits vorhandenes Wissen und sichere Erkenntnisse zur Verfügung und zeigt andererseits formelle Wege auf, wie der Mensch richtig denken, zu sicherer Erkenntnis gelangen und seiner Verantwortung gerecht werden kann (Düzgün 1996: 531).

Weitere elementare Referenzen ließen sich hinzufügen, die den Islam zur Universalreligion oder zu einer universellen *way of life* machen sowie den islamischen Universalismus rechtfertigen und argumentativ bereichern. Hierzu zählen Wissenschaft, Ethik, Gerechtigkeit, Menschenrechte, Mystik u. v. m. (vgl. Atik 2000; Al-Kahtany o. J.; Dayf 1998). Diese sind jedoch in der Begründungskette den vorgenannten untergeordnet. Sie sind sozusagen Universalitäten zweiten Ranges, da ihre Bedeutung und Gestalt von der ontologischen Meta- und epistemischen Reflektionsstruktur abhängig ist. Die Scharia im juristischen Sinne ist als eine Hauptreferenz der islamischen Universalität höchst umstritten, worauf unten noch einzugehen ist.

<sup>29</sup> Vgl. Aydın 2000; Dayf 1998: 8; Özdeş 2008: 55f.; Atik 2000: 15f.

## 5. Strukturelle Merkmale und Probleme in islamischen Universalitätsmanifestationen

Als erstes soll ein strukturelles Argumentationsmuster festgehalten werden: Die Universalitätsbegründungen erzeugen ein zirkuläres und selbst-referentielles Aussagesystem. Die ontologisch-metaphysischen Referenzen (*tawhīd* und *fiṭra*) geben vor, was die Ausgangsprämisse ist und worauf die Universalität einer Religion oder Weltanschauung gestützt und womit sie begründet werden soll. Sie sind sozusagen der "kategorische Imperativ", von dem ausgehend alle anderen Universalien und Universalitäten gerechtfertigt werden. Die Universalität des Islam, der koranischen Botschaft und des Propheten stützen sich auf Universalisierungsmaxime, die ihrerseits die kausale Ursache des Universalisierungsmediums (Koran und Prophet) sind.<sup>30</sup> Mit anderen Worten: Gott als der Urheber ist die Rechtfertigung der Universalität des Korans und des Propheten, die ihrerseits den Urheber zum Imperativ erklären bzw. Manifestation der Urheberschaft sind. Diese Selbst-referentialität<sup>31</sup> ist allerdings für den Universalismus im Allgemeinen nicht unüblich und kann auch beim Rationalismus des westlichen Universalismus oder beim Heilsuniversalismus des Christentums nachgewiesen werden.<sup>32</sup> Unter diesem Gesichtspunkt kann vom selbstreferenten Universalismus des Islam gesprochen werden und dies in doppelter Hinsicht, nämlich (1) aus der Selbstbezüglichkeit der Offenbarung und (2) aus der Perspektive des muslimischen Universalisten, der in seinem autopoietischen Denksystem

<sup>30</sup> Polat bringt es zum Ausdruck: "Dass die koranischen Wahrheiten übergeschichtliche Wirklichkeiten sind, kann nur auf die Quelle zurückgeführt werden" (2009: 47), woraus folgt, dass "der Koran so verstanden werden muss, wie er sich selbst uns vorstellt" (Polat 2009: 49).

<sup>31</sup> Den Begriff der Selbstreferentialität (genannt auch als Autoreferenzialität, Selbstreferenz, Selbstbezüglichkeit, Autopoiese) entnehme ich der Systemtheorie. Nach Luhmann 1984 sind Theorien mit Universalitätsanspruch selbstreferenzielle Theorien. Mit Harald Wasser lässt sich Selbstreferentialität in kurzer Form so beschreiben: "Die Bestimmung eines Begriffs konditioniert die Bestimmungsmöglichkeiten anderer Begriffe und schließt so Beliebigkeiten aus." (Wasser 1995: 70)

<sup>32</sup> Im christlichen Heilsuniversalismus z. B. folgt das christliche Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als Voraussetzung der einen und universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi demselben selbstreferenziellen Argumentationsmuster. Der westliche Universalismus beruht, so wie Sibylle Tönnies ihn beschreibt, "auf Maximen, die (...) auf fiktiven ewigen Tafeln aufgeschrieben sind, die als für die ganze Welt verbindlich angesehen werden – als universal. Ihr Kern ist die Anerkennung der Menschenrechte. Die auf Tradition gegründete Autorität der partikularen Rechtsordnungen ist weggewischt; an ihre Stelle ist eine Autorität getreten, die nicht auf tatsächlich Vorfindbarem, sondern ideal Gedachtem aufbaut. Ihr Charakter ist nicht empirisch, sondern rational." (Tönnies 2001: 10)

die selbstreferenzielle Offenbarung als den authentischen, wahrheits- und wirklichkeitstreuen Beweis ihrer Universalität bejaht. Dies hat zur Folge, dass die Rechtfertigungen des islamischen Universalismus außerhalb der richtigen Quellenauslegung keiner weiteren Erklärung, Diskussion oder Rechtfertigung unterzogen zu werden brauchen. Der islamische Referenzrahmen eigener Universalität produziert also ein autopoietisches Denksystem, das sich selbst prüft und nicht bereit und willig ist, Kriterien und Eingriffe von außerhalb der islamischen Paradigmen zuzulassen.

Völlig im Einklang mit seiner Selbstreferentialität erlangt der islamische Universalismus den Automatismus einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung, wenn schließlich etwa mit Verweis auf den Koran (15:9) gesagt wird, dass der Koran (Islam) unter ewigem Schutz Gottes stehe und zugleich hinzugefügt wird, dass seine universellen Werte praktikabel und realisierbar seien und der Islam die Dynamik und Flexibilität aufbringe, unterschiedlichen Kontexten entsprechen zu können.<sup>33</sup> Im selben Atemzug wird sowohl die Kontextualität und Veränderbarkeit von (rechtlich-normativen) Vorschriften (*aḥkām al-Qurʿān*) unter den Bedingungen der Komplexität der Sinn- und Erfahrungswelt und des historischen Kontexts (Geschichtsverlauf, Epoche, Geographie, Klima etc.) eingeräumt, als auch erneut betont, dass der Islam als vollendete Religion mit seinen Vorschriften und/oder verallgemeinerbaren Prinzipien für alle Zeiten und Räume ausreiche (vgl. Çapan 2003: 98; Düzgün 1996: 528f.; Ramadan 2009). Hier entsteht das Dilemma zwischen dem Aktionismus von *daʿwa* und *ğihād*, die den Islam nach eigener Auffassung im Raum-Universalismus verbreiten wollen, und der Praktikabilität bzw. der Anpassungsdynamik, die als ein Universalitätsmerkmal Kontextualisierungen ermögliche, von der aber eine hinlängliche Überzeugungskraft erwartet werden darf, um der menschlichen Natur und Vernunft (*fiṭra*) entsprechend alle Menschen ansprechen zu können.

Ein weiteres strukturelles Merkmal lässt sich an der Kumulation der angesprochenen Themen erkennen, die oben mit dem Gebrauch des Universalitätsbegriffs als "Container- bzw. Passwortbegriff" angedeutet wurde. Der universalistische Geltungsanspruch will thematisch so umspannend formuliert und für eine Lebensweise so gerechtfertigt sein, dass die Konkurrenz gegenüber dem islamischen kapitulieren muss. Dementsprechend

<sup>33</sup> Altıntaş 2009: 27; Özdeş 2008: 73ff.; Yeken 1999: 78–83. Eine bereits bestehende Praktikabilität wird allerdings auch bezweifelt. Nach Düzgün (1996: 526) muss ein praktikables religiöses System von Muslimen noch entwickelt werden, um die universellen Werte des Islam zur Geltung zu bringen und eine alternative Zivilisation anzubieten.

werden viele Universalitätssachstände, auf die der westliche Universalismus Anspruch erhebt, in die muslimische Diskussion inkorporiert. Gleichheit, Freiheit, Achtung der Menschenrechte, Pluralität, Religions- und Glaubensfreiheit, Gerechtigkeit, Humanität, Frieden, Brüderlichkeit, ethische Werte, Globalisierung, das internationale Recht können hier beispielhaft genannt werden.<sup>34</sup> Die kumulative Inkorporation thematischer Vielfalt im islamischen Universalismuskurs ist (selbst)verständlich, unter dem Gesichtspunkt der deklarierten Praktikabilität und Anpassungsdynamik gar notwendig, weil die Geschichte, Faktizität und ihre Komplexität mit der ontologischen Meta- und epistemischen Reflektionsstruktur in Theorie und Praxis in Einklang gebracht werden müssen. Der argumentative Umgang mit der Herausforderung der Faktizität und des westlichen Universalismus weist allerdings enorme Defizite und Probleme auf, die ich im Folgenden in aller Kürze besprechen möchte.

## 6. Praktikabilität, Anpassungsfähigkeit und die histori(sti)sche Herausforderung

Der selbstreferenzielle Universalismus erhebt einen normativen Gültigkeitsanspruch für alle Zeiten und für alle Menschen. Dass die Scharia anpassungsfähig sowie der universalistische Anspruch des Islam realitätsnah und realisierbar seien, ist zunächst eine theologische und theoretische Behauptung, die sich nicht von selbst erfüllt. Der gläubige Mensch ist aufgerufen, die Botschaft (oder auch die Vorschriften) der vollendeten Offenbarung zur praktischen Geltung im Weltgeschehen zu bringen. Ein bloßer Aktionismus<sup>35</sup> hält in seinem Betätigungsdrang keine weitere Reflektion und Klärung für nötig. Für aufmerksame und kritische Vernunft ist hingegen eine zeitgemäße, wissenschaftlich-rationale Aufarbeitung unerlässlich.

Dem orthodoxen oder fundamentalistischen Aktionismus ist eine maximalistische Sicht zu eigen. Der Aktionist ist fest überzeugt davon, dass der islamische Universalitätsanspruch (inklusive der Vorschriften der Scharia) nicht verhandelbar sei und nur noch Gottes Gebot folgend durchgesetzt

<sup>34</sup> Es steht außer Frage, dass viele dieser Sachstände in der Tat auf eine lange islamische Diskurstradition zurückblicken können. Hier geht es darum, auf die reaktionäre und apologetische Haltung hinzuweisen.

<sup>35</sup> Dieser kann friedliche, dialogische, missionarische, gewalttätige, kriegerische Formen annehmen. Bekanntlich gibt es unterschiedliche Auffassungen von Handlungsanweisungen (*da'wa*, *ǧihād*, *tablīg*) (siehe hierzu Schmid 2011).

werden müsse. Die offenbarte Universalität wird, so wie sie sich im Text niederschlägt, zum wortgetreuen Geltungsuniversalismus umgemünzt. Mit anderen Worten: Der ontologische Offenbarungsuniversalismus wird in einen sozialhistorischen Universalismus eingegossen, indem der Aktionist das eigene Religionsverständnis ohne Bedacht in die erfahrbare Weltwirklichkeit hineinträgt, um das Heil, die Barmherzigkeit oder die Gerechtigkeit Gottes auf Erden in die Tat umzusetzen.

Die wissenschaftliche Vernunft versucht hingegen – bisher mit mäßigem Erfolg – die Komplexität der Geschichte, der Welt und des Menschen zu erfassen und sie mit dem universellen Geltungsanspruch des Islam in Einklang zu bringen. Vereinfachend lassen sich hierbei zwei Haltungen festhalten. Die eine Position ist maximalistisch und kommt mit ihrem Universalitätsverständnis dem aktionistischen Geltungsuniversalismus sehr nah.<sup>36</sup> Sie schließt soziologische Kontingenz möglichst aus und vereinfacht die Komplexität der Verhältnisse etwa in dualistischen Welt- und Geschichtsauffassungen (*ḥaqq-bātil*, *imān-kufr*, Islam-Andere etc.). Die zweite Orientierung ist minimalistisch und lässt sich als Prinzipienuniversalismus bezeichnen, den sich historistische Positionen aneignen.<sup>37</sup> Sie ist gegenüber den historischen und soziologischen Kontingenzen, den Herausforderungen der Gegenwart und dem Zeitgeist aufgeschlossen, wobei sie in ihrem Bestreben, die Universalitätsansprüche mit der Komplexität der sozialen Welt zu harmonisieren, ziemlich zerrissen ist. Wollte man von den Postulaten der Praktikabilität und der Anpassung ausgehend den Erfolg – ob nun auf der aktionistischen oder wissenschaftlichen Ebene – an den Umständen der Gegenwart messen, müsste ein zurückhaltendes Fazit gezogen werden. Die Praktikabilität ließ sich bekanntlich historisch nicht generell durchsetzen. Entweder ist der Universalismus also eine nicht haltbare Position oder man muss mit Blick auf die Vielfalt muslimischer Positionen in der Geschichte und Gegenwart zur Kenntnis nehmen, dass die ontologische Universalität der Referenzen in der epistemischen Reflektion – sei es durch Koranexegeese oder durch Vernunft – theoretisch und theologisch nicht (hinreichend) konsensfähig und überzeugend durchleuchtet und noch weniger auf die Geschichte und soziokulturelle Lebenswirklichkeit übertragen worden ist. Es

<sup>36</sup> Zu dieser Position lässt sich die Mehrheit der herangezogenen Autoren zuordnen: Al-Kahtany o. J.; Altıntaş 2009; Çapan 2003; Dayf 1998; Düzgün 1996; Gündüz 2010; Karaman 2003; Kaya 1993.

<sup>37</sup> Diese Position ist bei international bekannten Denkern wie Mohammed Arkoun oder Fazlur Rahman zu finden. Einige der hier besprochenen Autoren lassen sich auch dazu zählen: Aydın 2000; Atik 2000; Özdeş 2008.

gibt jedenfalls weder einen maximalistischen noch minimalistischen Universalismusansatz, der die nötige globale Überzeugungskraft entfaltet hätte.

Die proklamierte Anpassungsfähigkeit als Universalitätsmerkmal des Islam erweist sich aus theoretisch-konzeptioneller Sicht als viel problematischer als die Maximalisten zu gestehen bereit sind. Ihre Kritik am Historismus des Prinzipienuniversalismus, die sich in der Frage äußert, "wer nach welchem Kriterium die Prinzipien und Werte ermittelt und wie diese zur Anwendung kommen sollen" (Çapan 2003: 87), trifft auf die eigene Position nicht weniger zu. Die unterschwellige Behauptung eigener Objektivität impliziert zugleich die Objektivität eigener Erkenntnismethode, die der klassischen Normenlehre (*uṣūl al-fiqh*) entstammt. Der Geltungsuniversalismus dehnt sich auf die Methodik der Normenlehre aus (vgl. Çapan 2003: 100–103), obwohl diese nicht weniger von historischen Kontingenzen und kulturellen Ambiguitäten ihrer Etablierungsphase geprägt wurde. Wie könnte ansonsten die unter den Universalisten verbreitete Aufforderung nach der Wiederbelebung der Normfindung und Urteilsbildung (*iğtihād*) (vgl. Karaman 2003; Qaraḍāwī 1997; Ramadan 2000, 2009) verstanden werden, wenn dieselbe Normenlehre zur Schließung ihrer Tore geführt hat? Diese Aufforderung formuliert die Anpassungsnotwendigkeit und -fähigkeit zwar hauptsächlich mit Bezug auf die Scharia-Vorschriften, allerdings wird gerade in der maximalistischen Position eine doppelte Strategie auffällig, welche die innere Kohärenz des eigenen Universalismus gefährdet. In ihrer Kritik und Ablehnung des Historismus (bzw. des Prinzipienuniversalismus) wird darauf verwiesen, dass die historisch-kritische Methode dem partikularen Ethik-, Geschichts-, Menschen- und Gesellschaftsverständnis, also der Epistemologie und Philosophie des Westens entstamme; bei der apologetischen Verteidigung der islamischen Universalität wird die eventuelle Partikularität eigener Methodik mit dem allgemeinen Verweis auf die Universalität des koranischen Wortlauts fallen gelassen (vgl. Karaman 2003: 35f.; Çapan 2003: 87ff.). Die Frage, wie die nötige weltweite Überzeugungskraft entfaltet werden kann, bleibt unbeantwortet. Gegenwärtige Diskurse konnten bis jetzt die vom Analogieschluss (*qiyās*) auferlegten hohen Hürden nicht überspringen, die Tore des *iğtihād* nicht weit öffnen und sich mit einer gründlichen Erneuerung nicht beschäftigen, obwohl die islamische Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*), Rechtszwecke (*maqāṣid aš-šarīʿa*) und Gemeinwohldiskurse (*maṣlaḥa*) geeignete Orte dafür böten, eine überzeugende Ethik und Moralphilosophie entwickeln zu können.

Diese offenkundige Inkonsistenz ist auch der Anlass für intensivierete Aufforderungen innerhalb desselben Lagers. Eine radikale Reform, an

der Text- und Kontextgelehrte gleichberechtigt teilhaben sollen, soll die verloren gegangene dynamische Tradition dieser Disziplinen wiederbeleben (vgl. Ramadan 2000, 2009). Über ihre Notwendigkeit und ihre "Radikalität" wird noch heftig gestritten. Es ist völlig offen, wie weit die epistemologische Öffnung zur Vernunft, zu allen anderen Wissenschaften, zu moralphilosophischen Rechtfertigungsdiskursen und Moralbegründungen in nicht-islamischen Kulturräumen gehen kann und darf. Jedenfalls ist es nicht vorzusehen, welche epistemischen und normativen Bestandteile der islamischen Rechtsmethodologie und der Rechtszwecke im "radikalen" Erneuerungsprozess, in dem "das beständig reformierte Verstehen des Textes" "das Verstehen des Kontextes" und die "zunehmende Komplexität des Realen" (Ramadan 2009) erfassen soll, noch übrig bleiben werden. Eine solche Erneuerung wirft mehr Fragen auf, als eine auf *fiqh* und *maqāṣid* beschränkte Methodendebatte sie beantworten kann. Sie kann der zeitlichen und räumlichen Generalisierbarkeit der Vorschriften der Scharia nachgehen und bestenfalls für eine kurze oder längere Epoche beantworten, aber nicht "universalisieren", weil die Scharia nach Zeitgeist und epochalem Paradigmenwechsel aufs Neue gedacht, fortentwickelt und neu konzipiert werden müsste. Die Leistungsfähigkeit einer solchen Erneuerung kann überdies grundsätzlich angezweifelt werden, wenn ihre Öffnung zu anderen theologischen Disziplinen wie *Kalām* oder zu (westlichen!) Geisteswissenschaften halbherzig geschieht, wie dies etwa bei Ramadan der Fall ist. Eine derartige Erneuerungsabsicht wird allein über den ontologischen und epistemologischen Referenzrahmen der Universalität nicht diskutieren und urteilen können. Denn wie soll über Krieg und Frieden, über Humanität, Solidarität und Brüderlichkeit ein Urteil gefällt werden, wenn nicht entschieden ist, ob und wann in Rechtfertigungen die Barmherzigkeit oder die Bestrafung Gottes obsiegen soll. Eine weitgehende Reform wird hingegen in eine Richtung tendieren, in der ein auf Ontologie und Transzendenz zu reduzierendes Universalismusverständnis möglich erscheint, in dem ein universalistischer Kern – die Glaubensgrundlagen – islamtheologisch unverzichtbar und universalitätstheoretisch notwendig ist. Eine radikale Reform der Rechtsmethodologie, die durch beständig zunehmende Komplexität des Realen auch beständig herausgefordert werden wird, kann es nicht vermeiden, beständig ontologisch-epistemologische Klärungen und Abgrenzungen vorzunehmen, die über die Grenzen der Scharia hinausgehen und dabei an den "Ufern des Transzendenten" (Ramadan 2000: 45) anlangen werden. Die beteuerte Anpassungsfähigkeit und alle Aufforderungen zur Wiederbelebung oder Erneuerung bedürfen zwangsläufig neuer

Grenzziehungen zwischen dem Übergeschichtlichen und Geschichtlichen. Die genauere Bestimmung dessen, was partikular und veränderlich auf der einen und universal und unveränderlich auf der anderen Seite ist, wird fällig, damit Geltungsansprüche für die Weltwirklichkeit konkretisiert werden können und auch müssen.

Die historistischen Wortführer im Universalitäts-Historizitätsdiskurs in der Türkei (vgl. Körner 2006; Özsoy 2004) formulieren solche Erneuerungsaufforderungen radikaler, indem man zunächst zwischen der Scharia als Rechts- und Gesellschaftsordnung und der Religion als ontologisch-anthropologischer Ordnung unterscheidet und die Scharia für dynamisch und die Religion (*ad-din*) für statisch erklärt (Güler 2002). Die Abgrenzungsproblematik wird hierdurch auch nicht gelöst; die Grenzen werden jedoch erheblich verschoben. In Gülers Terminologie werden die Dimensionen der religiösen Rede (Offenbarung, Buch) in kosmologische, ethische und gesellschaftliche unterteilt. Die ersten beiden machen die universelle Dimension der Religion und die letzte den Bereich der dynamischen Scharia aus. *Ad-din* wird somit auf der Ebene der ontologischen Universalien betrachtet und die Scharia zur Ebene der Historizität gezählt. Ihre normative Geltung wird durch eine historisch-kritische Exegese und Hermeneutik kontextualisiert, was von Universalisten mehrheitlich beargwöhnt wird. Die Historisierung folgt dieser Argumentation: Würde die Scharia, die vom zeitgeschichtlichen Kontext der Gesellschaft ausgeht, mit der Religion gleichgesetzt, wäre die Geschichte durch die theologische Deutung "verontologisiert", wodurch z. B. das Theodizeeproblem unlösbar würde. Die Konsequenz daraus sei nichts anderes als die Nötigung der Scharia, weil sie die epistemisch-zeitgeschichtliche Konfrontation nicht vermeiden, aber ihr auch durch den Ausschluss des Kontexts und der Partikularität nicht ausweichen kann (Güler 2002: 34).

Es wird andererseits deutlich: Auch ein historistischer Ansatz verzichtet nicht auf die Universalität des Islam. Dieser unterscheidet sich von der maximalistischen Position nicht auf der ontologisch-metaphysischen Ebene. Wie könnte es anders sein, wenn die allererste Prämisse die Annahme und Akzeptanz der Existenz und Evidenz des allmächtigen Gottes ist und die zweite sein Schöpfungsakt (Uroffenbarung) und die zeitgeschichtliche Offenbarung? Der historistische Eingriff und daher der Unterschied zum maximalistischen Ansatz beginnen beim Verständnis der epistemischen Quellen. Der Koran ist weiterhin Gottesrede in die Weltgeschichte hinein, wobei diese letzte zeitgeschichtliche Rede die Historizitäten und Partikularitäten des Offenbarungskontexts nicht außer Acht lässt (vgl. Özsoy 1994, 2004). Die

islamische Scharia (*aḥkām al-Qurʿān*) ist das Produkt der interaktiven Rede, das an die Erfordernisse des unmittelbaren Offenbarungskontexts angepasst ist. Daher orientiert sich der historistische Ansatz auf den ontologisch-metaphysischen Kern der Referenzen, um die übergeschichtliche Intention Gottes zu verstehen. Weil die Scharia als Rechts- und Gesellschaftsordnung ihren universellen Anspruch verliert, wird der universalistische Anspruch des Islam auf der soziokulturellen und historisch-kontextuellen Ebene minimalistisch. Dennoch wird er auch hier nicht bedeutungslos, sondern zu einem Prinzipienuniversalismus. Die Gewichtung theologischer Disziplinen verlagert sich von der Normenlehre und Rechtsmethodik auf die Koranexegese, systematische Theologie und islamische Philosophie. Die Intention der koranischen Rede wird nun mehr in ethischen Werten und Prinzipien als in konkreten Vorschriften der Scharia gesucht. Wenn auch bisweilen der Eindruck entsteht, der Historismus verzichte auf den Universalitätsanspruch des Islam für die Gesellschaftsordnung, so ist dies irreführend. Denn auch der anvisierte Ethikdiskurs geht von metaphysisch-kosmologischen Evidenzen aus, die durch die Offenbarung erfahrbar, erkennbar und auch wirkmächtig werden (sollen), und macht sie zum axiomatischen Grundstein ihrer Weltsicht, um darauf eine soziopolitische Ordnung und gottgefällige Lebensweise zu gründen. Die Durchlässigkeit oder Überlappung zwischen den Ebenen und Dimensionen des Historischen und Universalen ist und bleibt hierbei sicherlich als das wesentliche Problem. Umso nötiger wird die Grenzziehung, wenn die koranische Absicht beibehalten wird, dass eine soziopolitische Gesellschaftsordnung, die den ethisch-moralischen Prinzipien der Urreligion entspricht, auf der Erde möglich und herzustellen ist (vgl. Güler 2002: 34ff.). Jeder Versuch einer neuen Grenzziehung zwischen dem Universellen und Partikularen, dem Transzendenten und Immanenten oder der Kultur und Religion muss die dahinter stehende Ontologie, Anthropologie und Epistemologie begründen. Jede Begründung muss sich aber dessen bewusst sein, dass sie nicht die abschließende sein kann und damit rechnen, dass sie weitere Wahrheits- und Authentizitätsfragen verursachen wird.

## 7. Fazit: Plädoyer für eine Kategorisierung der Universalismen

Im muslimischen Universalitätsdiskurs herrscht weit und breit ein endogener, innermuslimischer Blick. Die historistische Kritik am maximalistischen

Universalismus macht offenkundig, dass der Komplexität und den Herausforderungen der Gegenwart durch eklektische Inkorporation aktueller Sachstände nicht begegnet und sie durch zirkuläre Manifestationen nicht beantwortet werden können. Die Bringschuld, Lösungen für gegenwärtige und künftige Probleme der Menschheit bereit zu stellen, kann nicht eingelöst werden, ohne die heutige Wissenschaft anzusprechen und erkenntnistheoretische Diskurse einzubeziehen (vgl. Aydın 2000: 21).

Im weiteren Diskurs über die Universalität des Islam ist es hinderlich, einen undifferenzierten Universalitäts- und Universalismusbegriff beizubehalten. Stattdessen sollte die Analyse und Diskussion in Kategorien geführt werden, die zwischen Argumentationsebenen in einer Begründungshierarchie unterscheidet. Ein Zweistufenmodell, in dem Universalismen erster und zweiter Ordnung diskutiert werden, scheint mir heuristisch geboten zu sein. Sowohl von der koranischen Rede als auch von der langen Tradition der (theologischen) Ontologie (*kalām*), Epistemologie und Philosophie ausgehend, können die Metaphysik bzw. Ontologie und die Epistemologie der ersten und obersten Stufe zugeordnet werden. Die Unterscheidung zwischen der ontologischen und epistemologischen Zugrundelegung der Wissensquellen bzw. der Wahrheits- und Wirklichkeitskonstruktionen kann hierbei in zwei Kategorien aufgefangen werden: dem ontologischen und epistemologischen Universalismus. Auf der zweiten Stufe sollen deduktive Ableitungen aus den Universalismen erster Ordnung für die soziale Wirklichkeit unternommen werden. Erst hier wird die ontologisch und epistemologisch angenommene volle Wahrheit auf die Geschichte und empirische Realität projiziert und in der Weltwirklichkeit "vergegenwärtigt". Erst hier wird entschieden, in welchem Umfang und in welcher Gestalt der Universalitätsanspruch für die politische, soziale und kulturelle Weltwirklichkeit zu formulieren und zu erheben ist.

Gewiss kann man dagegen vorbringen, dass dieses Vorgehen in Grundzügen bereits praktiziert wird, wenn *tawhīd* und *fiṭra*, Offenbarung und Ratio als Referenzrahmen vorangestellt und besprochen werden wie oben beschrieben. Doch soll hier abschließend in Erinnerung gerufen werden, dass jeder absolute Anspruch, die volle Wahrheit mit sicherem Wissen erschlossen und der (eigenen) universalistischen Manifestation einer Welt und Gesellschaftsordnung zugrunde gelegt zu haben, mit der Unendlichkeit des allmächtigen und allwissenden Gottes konkurriert.

## Literatur

- Abu-Rabi', Ibrahim M.: *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London: Pluto Press, 2004.
- Afsaruddin, Asma: *Islam, the State, and Political Authority. Medieval Issues and Modern Concerns*, New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Altıntaş, Ramazan: "Evrensellik Bağlamında Nebevi Mesaja Yaklaşım". In: *Nebevi Mesajın Evrenselliği – Siret Sempozyumu*. Hrsg. von Konya İlahiyat Derneği. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2009, S. 24–37.
- Arslan, Hulusi: "Ahlâkın Evrenselliği Açısından İslâm ve Modernizm". In: *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Nr. 1 (2) / 2010, S. 41–60.
- Atik, M. Kemal: *İslam ve Evrensellik*, Ankara: Önder, 2000.
- Aydın, Mehmet S.: *İslâm'ın Evrenselliği*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- Bassiouni, Mahmoud: *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Berlin: Suhrkamp, 2014.
- Baumann, Eva: *Die Vereinnahmung des Individuums im Universalismus*, Münster: Lit, 2001.
- Birtāwī, Muḥammad 'Abd al-Qādir: *'Ālamīyyat al-islām wa-l-'awlama*, Damaşkus: Dār al-Wafā' li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Naşr wa-t-Tawzī', 2005.
- Çapan Ergün: "Kur'ân'ın Evrenselliği ve Tarihselci Yaklaşım". In: *Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, İzmir: Işık Yayınları, 2003, S. 77–106.
- Dayf, Shawqi: *The Universality of Islam*, Rabat: ISESCO, 1998.
- Demir, Recep: "Tarihsellik ve Evrensellik Tartışmalarında Hz. Peygamber'in Şahsıyla İlgili Ayetlerin Anlaşılması Sorunu". In: *Ekev Akademi Dergisi*, Nr. 15 / 2011 (49), S. 31–49.
- Dudy, Peter: *Menschenrechte zwischen Universalität und Partikularität. Eine interdisziplinäre Studie zur Idee der Weltinnenpolitik*, Berlin: LIT, 2002.
- Düzgün, Şaban Ali: "Evrensellik Düşüncesi ve İslam Dünyasındaki Yansımaları". In: *AÜİFD*, Nr. 35 / 1, 1996, S. 521–533.
- Enderwitz, Susanne: "Islam, Gesellschaft und Theokratie im Mittelalter". In: *Theokratie und theokratischer Diskurs*. Hrsg. von Kai Trampedach / Andreas Pečar. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, S. 301–326.
- Güler, İlhami: *Sabit Din – Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Gündüz, Şinasi: "Evrensel dinin millileştirilmesi. Anglikanizm ve Türk İslamı". In: *Milel ve Nihal*, Nr. 3 / 7, 2010, S. 9–38.
- Al-Kahtany, Abdallah H.: *The Universality of Islam*, London: Al Muntada Trust, o. J.

- Karaman, Hayreddin: “Kur’ân’ın Evrenselliği ve Tarihselci Yaklaşım”. In: *Kur’ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, İzmir: Işık Yayınları, 2003, S. 19–42.
- Karaman, Hayreddin et al.: *Kur’ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, İzmir: Işık Yayınları, 2003.
- Karsh, Efraim: *Islamic Imperialism. A History*, Yale University Press, 2006.
- Kaya, Mahmut: “İslam’ın Evrenselliği Üzerine”. In: *Işık yayınları, Ebedî Risale* 2, İzmir, 1993.
- Kırca, Celal: “Kimlik ve Kişilik Bağlamında Hz. Peygamber’in Örnek Oluşunun Evrensel Boyutu”. In: *Nebevi Mesajın Evrenselliği – Siret Sempozyumu*. Hrsg. von Konya İlahiyat Derneği. Konya, 2009, S. 147–157.
- Khorchide, Mouhanad: “Ich bin dem Menschen näher als seine Halsschlagader” (Sure 50,16). Gott und Mensch im Dialog”. In: *“Der stets größere Gott”. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam*. Hrsg. von Andreas Renz et al. Regensburg: Pustet, 2012, S. 72–90.
- Khoury, Adel Th. (Hrsg.): *Die Weltreligionen und die Ethik*, Freiburg: Herder, 2005.
- Konya İlahiyat Derneği (Hrsg.): *Nebevi Mesajın Evrenselliği – Siret Sempozyumu (09–10 Mayıs 2008)*, Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2009.
- Körner, Felix: *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei*, Freiburg: Herder, 2006.
- Kotan, Şevket: *Kur’an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan, 2001.
- Laude, Patrick (Hrsg.): *Universal Dimensions of Islam. Studies in comparative religion*, Bloomington: World Wisdom, 2011.
- Louden, Robert B.: “Normen Wertschätzen”. In: *Ethik und die Möglichkeit einer guten Welt. Eine Kontroverse um die “Konkrete Ethik”*. Hrsg. von Andreas Vieth et al. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008, S. 121–134.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
- Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3, 2. Aufl., Stuttgart: J. B. Metzler, 2008.
- Morony, Michael G.: *Universality in Islamic Thought. Rationalism, Science and Religious Belief*, London / New York: I. B. Tauris, 2014.
- Moussavi, Ahmad: “The Theory of Vilāyat-i Faqih: Its Origin and Appearance in Shi’ite Juristic Literature”. In: *State Politics and Islam*. Ed. by Mumtaz Ahmad. Indianapolis: American Trust Publications, 1986, S. 97–113.

- Nagel, Tilman: "Theokratie im frühen Islam". In: *Theokratie und theokratischer Diskurs*. Hrsg. von Kai Trampedach / Andreas Pečar. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, S. 235–253.
- Özdeş, Talip: *İslam'ın Evrenselliği*, Ankara: Fecr, 2008.
- Özsoy, Ömer: *Sünnetullah. Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaştırılması*, Ankara: Fecr, 1994.
- *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: Kitabiyat, 2004.
- Peters, George W. *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag. Eine Theologie der Mission*, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1977, S. 19–24.
- Polat, Fethi Ahmet: "Peygamberliğin Tarihsel Bir Karakteri Olarak Elçinin Seçimi – Hz. Muhammed Örneği". In: *Nebevi Mesajın Evrenselliği – Siret Sempozyumu*. Hrsg. Konya İlahiyat Derneği. Konya, 2009, S. 45–68.
- Qarađawī, Yūsuf: *İslam Hukuku. Evrensellik – Süreklilik*, übersetzt von Yusuf Işıcık und Ahmet Yaman, Istanbul: Marifet, 1997.
- Radhan, Luay: *Muslims Against the Islamic State. Arab Critics and Supporters of Ali Abdarrazīq's Islamic Laicism*, Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 2014.
- Ramadan, Tariq: *Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen*, Köln: MSV-Verlag, 2000.
- *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*, München: Diederichs, 2009.
- Richter-Bernburg, Lutz: "Rivalisierende Universalismen. Das islamische Religionsgesetz und säkularer Humanismus". In: *Politik und Religion im Vorderen Orient. Die Islamische Welt im Zeichen der Globalisierung*. Hrsg. von Peter Pawelka / Lutz Richter-Bernburg. Wiesbaden: VS Verlag, 2004, S. 107–120.
- Al-Rifaie, Hamid Ahmad: *Universality and Globalization. An Islamic Perspective*, Jidda: Al-Madina Press Est., 2005.
- Schimmel, Annemarie: *Wie universal ist die Mystik? Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt*, Freiburg: Herder, 1996.
- Schulze, Reinhard: *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel: Schwabe, 2015.
- Ṭaha, 'Alī Ḥasan: *Muğtama'unā bayna 'ālamīyyat al-islām wa-l-'awlama al-ğarbiyya, buḥūt wa-ḥulūl*, Beirut: Dār al-Hādī li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr wa-t-Tawzī', 2007.
- Ṭawīla, 'Abd al-Wahhāb 'Abd as-Salām: *'Ālamīyyat al-islām wa-rasā'il an-nabī ilā al-mulūk wa-l-umarā'*, Beirut: al-Dār aš-Şāmiyya, 2003.

- Tibi, Bassam: *Die islamische Herausforderung. Religion und Politik im Europa des 21. Jahrhunderts*, Darmstadt: Primus, 2007.
- Tiele, Cornelis Petrus: *Einleitung in die Religionswissenschaft. Gifford-Vorlesungen*, Gotha: Perthes, 1899.
- Tönnies, Sibylle: *Der westliche Universalismus. Die Denkwelt der Menschenrechte*, Wiesbaden: Springer VS, 2001.
- Uyanık, Mevlüt: *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1997.
- Wasser, Harald: *Sinn, Erfahrung, Subjektivität: eine Untersuchung zur Evolution von Semantiken in der Systemtheorie der Psychoanalyse und dem Szientismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- Weiß, Ulrich: "Universalismus". In: *Lexikon der Politik*. Hrsg. von Dieter Nohlen. Bd. 7, *Politische Begriffe*, München: C. H. Beck, 1998, S. 661.
- Wendel, Saskia: "Der universale Geltungsanspruch der Religionen und das Problem der Gewalt". In: *Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion*. Hrsg. von Marianne Heimbach-Steins / Heiner Bielefeldt. Würzburg: Ergon, 2010, S. 167–178.
- Wick, Lukas: *Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne*, Würzburg: Ergon, 2009.
- Zirker, Hans: *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, überarbeitete digitale Ausgabe, Duisburg-Essen Publications online, 2009, URL: [https://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-14857/Chri\\_Islam.pdf](https://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-14857/Chri_Islam.pdf) (letzter Zugriff: 18.07.2016).



# Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit im koranischen Kontext

*Mustafa Öztürk\**

## Abstract

*Der Beitrag setzt sich mit den universalistischen und historistischen Positionen im Umgang mit dem Koran auseinander. Nach einer begrifflichen Klärung, derzufolge der Begriff der Übergeschichtlichkeit dem der Universalität vorzuziehen ist, widmet sich der Artikel der historischen Kernaussage, dass der Koran eine geschichtliche Rede sei. Der Autor nimmt eine eindeutig befürwortende Position für den historistischen Ansatz ein und argumentiert, dass die historistische Lesart des Korans weitgehend mit der langen islamtheologischen Tradition im Einklang stehe. Anhand von Beispielen aus dem Umgang der ersten muslimischen Generationen und der klassischen Literatur mit dem Koran wird postuliert, dass die Vorschriften des Korans bzw. die islamische Scharia (aḥkām al-Qurʿān) kontextbedingt und historistisch interpretiert werden dürfen und sollen. Nur so kann gewährleistet werden, dass die universalistische Kernbotschaft des Korans in unsere Gegenwart transferiert werden kann.*

## Einleitung

In der islamischen Welt und in der Türkei der Gegenwart wird andauernd – offen oder verdeckt – über die aktuelle Bedeutung des Korans diskutiert. Im Diskurs treten zwei Sichtweisen in den Vordergrund, die die Gegensätzlichkeit von Historizität und Universalität reflektieren. Zunächst sollte darauf hingewiesen werden, dass als Gegensatz zur Historizität die Übergeschichtlichkeit zu betrachten ist und nicht die Universalität. Die dominierende Sichtweise, in der der Koran mit Bezug auf sein Wesen sowie auf seine Bedeutung und Botschaft übergeschichtlich angesehen wird, versteuft unter dem Deckmantel eines ideologisch aufpolierten Universalismus die zweite,

---

\* Çukurova Universität, Adana. Der Aufsatz wurde für diese Ausgabe der Zeitschrift in Türkisch verfasst und von Ertuğrul Şahin übersetzt.

als Historismus bezeichnete Denkrichtung. Mehr noch: Sie verdächtigt ihre Verfechter der Abwendung vom Islam und vom Koran. Zweifellos handelt es sich hierbei um eine subjektive Wahrnehmung und eine parteiische Definition von Historizität und Historismus. Bei ihrer Verachtung der Historizität legen die Antagonisten offenkundig den Bedeutungsgehalt eigener Konzipierung zugrunde und übernehmen zugleich die Rolle des Staatsanwalts und des Richters.

Abgesehen von der Missachtung der Umgangsformen eines wissenschaftlichen und intellektuellen Diskurses entlarvt sich ein solches Vorgehen zweifellos als nicht gewissenhaft, unvernünftig und unbillig und daher als äußerst problematisch. Im Grunde müssten diese Probleme unter der Überschrift "Die ethische Krise der islamischen Welt" gesondert thematisiert werden. Im Folgenden wollen wir uns mit der Frage beschäftigen, worauf die historistische Kernaussage, dass der Koran eine geschichtliche Rede ist, genau abzielt. Als ein Protagonist dieses Ansatzes muss ich vorausschicken, dass dadurch keineswegs beabsichtigt ist, den Koran in der Zeit seiner Begegnung mit Mensch, Geschichte und Gesellschaft einzubetonieren. Das Gegenteil ist der Fall: Es geht um die Anstrengung, eine geeignete Methode zu eruieren, durch die ein wahrhaftiges Verhältnis zum Islam und zum Muslimsein in der Moderne aufgebaut und eine Muslimität (*müslümanlık*) entwickelt werden kann, die bei allen Menschen auf Wertschätzung stößt. Ein Historizitätsansatz, der behauptet, der Koran habe in anderen Zeiten und geschichtlichen Stationen außerhalb seiner Offenbarungszeit nichts zu sagen, kann von keinem überzeugten Muslim mit gesundem Menschenverstand befürwortet werden. Mit anderen Worten: Es bedarf keiner weiteren Erklärung dafür, dass derjenige, der ein solches Verständnis hat, sich nicht mehr als Muslim versteht.

## 1. Das Wesen des Historismus und seine Wurzeln in der islamischen Tradition

Bevor wir die Historizitätsauffassung mit Bezug auf den Koran eingehender betrachten, ist noch der folgende Vermerk angebracht: Bei der Kritik an dieser Auffassung werden definitorische Bestimmungen der Historizitäts- und Historismusbegriffe, die im Westen Gegenstand langer philosophischer Diskurse waren, oft mit der Sichtweise und dem Vorschlag aus der innerislamischen Debatte über den Koran verwechselt, dass es unentbehrlich sei, den Koran in erster Linie in seiner Offenbarungszeit zu verstehen. Im spezifisch

türkischen Fall zeugt es weder von wissenschaftlich-geistiger Aufrichtigkeit noch von intellektuellem Niveau, dass Denker von Vico bis Herder oder von Hegel bis Popper, deren Ansichten des philosophischen Historismus herausgepickt werden, zu Teilhabern an der Historizitätsdebatte um den Koran gemacht<sup>1</sup> und dazu oft noch manche westliche Denker wie Dilthey und Gadamer als Sachverständige herangezogen werden (vgl. Kotan 2006: 80–89).

Wie und weshalb die Frage nach der Historizität des Korans unbedingt auf geschichtsphilosophische Ansichten dieser westlichen Denker festgelegt werden sollte, konnte ich bisher trotz aller geistigen Anstrengung nicht nachvollziehen. Muslimische Autoren, die anders gelagerte Perspektiven der Geschichtsphilosophie und philosophischer Hermeneutik der westlichen Denker wie Hegel, Popper, Dilthey und Gadamer mit dem islamisch-theologischen Ansatz, der Koran sei historisch, in einem Kontext betrachten, konnten m. E. bis heute nicht überzeugend darlegen, wie diese Positionen, die in bestimmten Diskurskontexten entstanden sind, mit dem hier zur Disposition stehenden historistischen Verständnis des Korans in Verbindung gebracht werden sollen. Einzige Ausnahme dürften hierbei die Anleihen von Fazlur Rahman bilden, der die hermeneutische Debatte zwischen Gadamer und Emilio Betti gestreift hat.

In vielen Monographien und Abhandlungen türkischer Autoren über die Historizität des Korans werden die Ansichten westlicher Aufklärungsdenker mit Bezug auf den philosophischen Historismus, ohne dabei ein Wort über den Koran zu verlieren, nach dem Muster des Widerspruchs aneinandergereiht, so als ob in der Schule der Geschichtslehrer die Menschheitsgeschichte mit der paläolithischen Zeit und der Religionslehrer sie dagegen mit einem Propheten namens Adam beginnen lässt. Plötzlich fängt eine gänzlich andere, exkursähnliche Passage an, in der nichts anderes als intellektuelles Gerede vom Koran, seinen Vorschriften (*ahkām*) und bloße Unterstellungen zu finden sind, wie in diesem Beispiel:

“Offensichtlich wird der Historismus in erster Linie als ein Charakteristikum der Offenbarung selbst vorgeführt und nicht etwa als ein Medium, das unsere Reflexionen über den Menschen bereichert. Er scheint sich mit der tiefgläubigen Überzeugung nicht zu vertragen, dass die Offenbarung uns zu jeder Zeit eine Menge zu sagen hat. Anstatt dem von der Offenbarung angesprochenen Menschen das Herz zu öffnen und ihn somit dafür vorzubereiten, der Offenbarung ‘heute’, in seiner Zeit, Gehör

<sup>1</sup> Siehe Özgel 2002: 33–118; Kotan 2011: 47–129.

zu schenken, setzt er sich mit der Redeweise der Offenbarung auseinander. Er liebäugelt sozusagen mit den Einstellungen der Offenbarungsrede. Der Historismus tritt als das Auge über die ganze Geschichte oder über alle Geschichten auf; er erhebt den Anspruch, ein alle historische Bedingtheiten durchblickendes Superauge zu sein.” (Aktay 1998: 236f.)

Die herrschende, ablehnende Position gegenüber der historistischen Lesart des Korans führt noch solche Argumente auf:

“Der historistische Diskurs über den Islam und den Koran erzeugt Kritik am Koran, anstatt aus dem Geschichtsdiskurs des modernen Historismus eine Öffnung zu einem existenzialistischen Verständnis in der KoranAuslegung abzuleiten. Demnach muss der Koran aus einer historistischen Perspektive betrachtet werden, um einen aktuellen Wert in der modernen Welt erlangen zu können. Denn der historistische Blick wird als der einzige Ausweg gesehen, aus allen Sackgassen in der Konkretisierung des Korans wie dem Anachronismus herauszukommen... Der Begriff der Historizität hat, so wie er in der islamischen Theologie zum Einsatz kommt, einen geeigneten Bedeutungsgehalt, als Legitimationsbasis der modernen Anforderungen zu dienen, die durch die Zwänge einer vom Orientalismus bedingten Atmosphäre bezüglich des Islams und bestehender politischer Umstände entstanden sind. Anstelle der Koranverständnisse und -interpretationen der Menschen wird gerade die Entstehung des Textes selbst historisch kodiert und somit der Koran auf einen Text aus Menschenhand herabgestuft... Die Aussagen des Korantextes werden als der Offenbarungszeit eigentümlich erklärt, somit in jener Zeit begraben, und Hintergründe der Aussagen, d. h. Absichten Gottes, werden zur Grundlage gemacht. Dies verwandelt letzten Endes einen philosophischen Diskurs in einen politischen und ideologischen. Denn der historistische Diskurs verwandelt sich zu einer Aufforderung, die auf die Veränderung koranischer Vorschriften abzielt. Jedoch ist der Bestimmer des als Grundlage kodierten Hintergrundes bzw. der Intention Gottes kein anderer als der unter dem Zwang moderner Anforderungen stehende historische Verstand.” (Kotan 2006: 89f.)

Wenn die historistische Lesart des Korans der Implikation dieser Passage entspricht, dann sind die geistigen Wurzeln des Historismus nicht in der westlichen Philosophie und/oder in orientalistischen Ansätzen zu suchen, sondern in den einheimischen Traditionen der Muslime in den Bereichen

Exegese, Jurisprudenz und Methodenlehre. Denn die islamische Wissenschaftstradition ist voller Beispiele von ungezählten Begriffen und Auslegungen des historistischen Vorgehens im Sinne jener Anstrengung, die die Funktionalität der koranischen Botschaft unter sozialen Umständen in Zeiten nach der Offenbarungsperiode zu gewährleisten versucht. Zuallererst deuten viele generelle Unterscheidungen wie Wortlaut-Bedeutung (*lafz-ma'nā*), Gesagtes-Verstandenes (*manṭūq-mafhūm*), äußerer-innerer Sinn (*ẓāhir-bāṭin*), Mittel-Zwecke (*wasā'il-maqāsid*), Begründbares-Gottesdienstliches (*ta'līlī-ta'abbudī*), Rechtsgrund-Weisheit (*'illa-ḥikma*), Urteil-Ursache (*ḥukm-sabab*), allgemein-spezifisch (*'āmm-ḥāṣṣ*) sowie viele Schlüsselbegriffe insbesondere in der Methodik der Normenlehre wie Gutdünken (*istiḥsān*), Interesse (*maṣlaḥa*), Gewohnheitsrecht (*'urf*), Zweck der Gesetzgebung (*maqṣad at-taṣrī'*) und Ziele der Scharia (*ahdāf aš-šarī'a*) grundsätzlich auf ein wissenschaftliches Verständnis hin, wonach der Bedeutungsgehalt und die Funktion der koranischen Offenbarung in ihrem unmittelbaren zeit-räumlichen Kontext von denen anderer Epochen aufgrund dynamischer Faktoren wie Mensch, Gesellschaft und Geschichte variieren. Exegetische Konzepte der traditionellen Koranauslegung wie mekkanisch-medinensisch (*makkī-madanī*), Abrogation (*nash*) und Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) markieren ähnlich die Akzeptanz sowohl der festen Verbindung des Korans mit dem eigenen Offenbarungskontext als auch der Realität der Transformation in seiner Geschichte.

Alle diese Begriffe sind Erzeugnisse eines wissenschaftlich-geistigen Unterfangens aller muslimischen Generationen, die in den Jahrhunderten nach der Offenbarungszeit dem Koran als einem verschriftlichten Text begegneten und verstehen wollten, was der Koran in seiner Offenbarungszeit sagte und was er ihnen gegenwärtig sagen will. Indessen kann von einer solchen exegetischen Anstrengung in der Offenbarungszeit kaum gesprochen werden. Denn die erste muslimische Generation, die Zeuge dieser Zeit war, nahm weder die koranische Offenbarung mit Bezug auf eine Objekt-Subjekt-Ontologie wahr, noch hatte sie es nötig, die sie unmittelbar ansprechende koranische Rede in dichotomen Kategorien wie Wort-Sinn, Urteil-Grund, Mittel-Zweck etc. zu verstehen. Vielmehr hörten sie die Offenbarung von Muhammad persönlich, daher erfuhren sie die Verinnerlichung und praktische Umsetzung der Offenbarung in der Verbundenheit und Gesamtheit von Koran und Sunna.

Die Muslime der ersten Generation waren leibhaftige Augenzeugen davon, dass die koranischen Bestimmungen parallel zur erlebten historischen Erfahrung zwischen 610 und 632 verliefen und daher die gesetzlichen Ur-

teile sich analog zu den gewandelten Umständen veränderten. Sie erlebten die koranische Offenbarung ohne Probe und Wiederholung ganz wie ihr eigenes, wahres Leben. Mit klaren Worten: Sie wurden gegen Ende der medinensischen Periode mit dem eindeutigen Befehl “Wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Polytheisten, wo ihr sie findet!” (9:5) bezüglich derselben Ungläubigen konfrontiert, die in den ersten Jahren der mekkanischen Zeit mit der Verkündigung “Ihr habt eure Religion, und ich habe meine Religion” (109:6) angedredet wurden. Sie erlebten daher die zweischneidige Situation nicht, von Versen abweichender Bestimmungen über dieselben Personen, Gruppen oder Angelegenheiten zugleich angesprochen zu werden, wie es bei allen späteren Koranlesern der Fall ist. Hingegen nahmen sie das Phänomen der Abrogation (Aufhebung einer koranischen Bestimmung durch ein späteres koranisches Urteil) innerhalb der Prozesshaftigkeit und Wandlung ihrer eigenen Lebenswelt als natürliche Gegebenheit wahr.

Das Phänomen der Abrogation, das in der praktischen Lebenserfahrung der ersten Generation spontan verinnerlicht war, wurde in der *tafsīr*- und *uṣūl*-Tradition von der überwiegenden Mehrheit der Gelehrten als unumstößliche Realität angenommen. Die Akzeptanz der Tatsache, dass normative Bestimmungen in vielen Versen aus der ersten 13-jährigen Periode in Mekka durch die Verse aus der folgenden Periode in Medina aufgehoben wurden, gar die Anerkennung dessen, dass viele normierte Bestimmungen in Medina innerhalb derselben Periode revidiert wurden, darf als Beleg dafür gelten, dass die Idee, die von *ra’y* und *iğtihād* getragene Auslegung müsse je nach historischen Umständen aktualisiert werden, allgemeine Zustimmung in der muslimischen Geistesgeschichte gefunden hat.

Im Prinzip bedeutet die Anerkennung der Aufhebung oder Ersetzung einer koranischen Vorschrift durch den Koran selbst zugleich die Annahme, dass der abrogierte Vers und die Vorschrift in diesem Vers in anderen sozialen Kontexten nach der Offenbarungszeit ohne Funktion bleiben. Sofern wir es Überlieferungen in Exegeseliteratur entnehmen können, wurden Meinungen und Annahmen in dieser Hinsicht bereits in der Offenbarungszeit geäußert. Beispielsweise sagte ‘Alī Ibn Abī Ṭālib bezüglich der sog. *nağwā*-Spende,<sup>2</sup> die vor einer persönlichen Besprechung mit dem Propheten geleistet werden sollte:

<sup>2</sup> Es handelt sich um die Verse 58:12f., wobei der erste Vers die Spende befiehlt und der zweite diese Vorschrift für beendet erklärt.

“Im Buch Gottes gibt es einen Vers, nach dem keiner vor mir handelte und keiner nach mir handeln wird. Dieser ist der *nağwā*-Vers. Ich hatte einen Dīnār und ließ ihn in zehn Dirham wechseln. Als ich mit dem Gottesgesandten persönlich sprechen wollte, gab ich einen Dirham als Spende. Dann erklärte der nachfolgende Vers die Pflicht dieser Spende für hinfällig.”<sup>3</sup>

Ein anderer berühmter Gefährte, Ibn ‘Abbās, beantwortete eine Frage danach, wie gemäß Vers 24:58, der vorgibt, dass Sklaven, Diener und Minderjährige vor der Pubertät zu drei sensiblen Tageszeiten wegen eventueller Intimität um Erlaubnis bitten sollen, wenn sie den Raum der Eltern betreten wollen, gehandelt werden kann, folgendermaßen: “Die Verbindlichkeit dieses Verses ist vorüber (*qad ḏahaba ḥukmuhā*); ich sehe heute niemanden, der diese Regelung noch befolgt.” (Ibn al-‘Arabī 1988: Bd. 3, 414; al-Qurtubī 1988: Bd. 12, 199f.). Der berühmte Gelehrte aus der Folgegeneration ‘Aṭā’ Ibn Abī Rabāḥ (gest. 114/732) liefert ein weiteres Beispiel. Als Ibn Ğurayğ (gest. 150/767) im Zusammenhang mit Vers 60:10f. ihn fragte, ob, falls eine Frau von den Polytheisten (*muşrikūn*) zu Muslimen kommt und zum Islam konvertiert, irgendeine Mitgift an ihren ungläubigen Exmann gemäß der Bestimmung dieser Verse (“Gebt das Geld oder die Sachen den Exmännern zurück, die sie an diese Frauen als Brautgabe gegeben hatten”) zu leisten ist, antwortete er: “Diese Vorschrift galt nur zwischen dem Gottesgesandten und seinen Zeitgenossen” (*innamā kāna ḏālika bayna n-nabīyi wa-ahli ‘ahdihī*) (al-Ĝaṣṣās 1986: Bd. 3, 441). Manche Exegeten wie Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (gest. 543/1148) vertraten diesbezüglich die Meinung, dass Konsens (*iğmā’*) der *umma* darüber bestehe, dass die Bestimmung Gottes in diesem Vers die Offenbarungszeit, insbesondere die in jener Zeit und in jenem Ort aufgetretene Angelegenheit, betrifft (vgl. Ibn al-‘Arabī: Bd. 4, 231).

Wenn einerseits Prophetengefährten wie der als “Tor der Wissenschaft” bezeichnete ‘Alī Ibn Abī Ṭālib und Ibn ‘Abbās, dessen Autorität in der Exegese unbestritten ist, solche Aussagen trafen, andererseits jemand wie ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb,<sup>4</sup> der für die Übereinstimmung seiner Ansichten mit der Offenbarung geschätzt wird, trotz eindeutiger Bestimmungen des Korans beispielsweise die Forderung in Vers 9:60, aus *zakāt*-Einkommen

<sup>3</sup> Siehe at-Ṭabarī 1999: Bd. 12, 20; Ibn al-Ĝawzī 1987: Bd. 8, 195. Überlieferungen zufolge blieb diese Bestimmung nur einige Stunden bzw. einige Tage in Kraft; siehe Ibn ‘Adil 1998: Bd. 18, 549.

<sup>4</sup> Für Ausführungen zum Thema *muwāfaqāt* ‘Umar siehe Öztürk 2014: 235–270.

auch an diejenigen, deren Herzen für den Islam gewonnen werden sollen (*al-mu'allafa qulūbuhum*) zu zahlen, offenkundig zurückwies,<sup>5</sup> lässt sich fragen, wie es erklärt werden kann, dass keiner ihrer Zeitgenossen im Sinn hatte, ihnen Treulosigkeit gegenüber dem Islam und dem Koran vorzuwerfen. Hinzu kommt die Schlussfolgerung von al-Māturīdī (gest. 333/944),<sup>6</sup> die er bezüglich dieser Urteilsfindung von 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb überwältigend zum Ausdruck brachte: "Dieser Vers beinhaltet einen Beweis dafür, dass Abrogation durch eigenständige Urteilsfindung erlaubt ist" (*wa-fī l-āyati dalālatu ḡawāzi n-nashī bi-l-iḡtīhād*). Kann nun ernsthaft behauptet werden, dass al-Māturīdī dadurch den Koran in den Tiefen der Geschichte begraben hat?

Vor dem Hintergrund der bisherigen Beweislage steht fest: "Der König ist nackt." Es kann also offen ausgesprochen werden, dass der Historismus, der durch manipulierte Beschreibungen als "Unternehmung zum Begräbnis des Korans in seiner Offenbarungsperiode" in die Geisteshaltung der muslimischen Mehrheit eingraviert wurde, im Grunde mit dem traditionellen Abrogations-Verständnis im Einklang steht – diese Thematik wird uns im nächsten Abschnitt näher beschäftigen. An dieser Stelle ist anzumerken,

<sup>5</sup> Nach muslimischen Quellen wurde die *zakāt*-Abgabe an Nichtmuslime, deren Herzen für den Islam gewonnen werden sollten, in der ersten Periode der Kalifatszeit von Abū Bakr weitergeführt. 'Umar widersprach allerdings der Zuwendung an zwei Leute aus dieser Gruppe mit der Begründung, der Islam und die Muslime seien stark genug geworden. Nach der Überlieferung kamen al-Aqrā' Ibn Ḥābis, einer der Anführer des Stammes Tamīm, und 'Uyayna Ibn Ḥiṣn, einer der Anführer des Stammes Fazāra, zu Abū Bakr und verlangten, dass ihnen ein unfruchtbares Gelände aus dem Staatsbesitz im Rahmen dieser *zakāt*-Abgabe an *mu'allafat al-qulūb* zugeteilt wird. Abū Bakr akzeptierte diese Forderung, händigte eine Urkunde aus und schickte sie zu 'Umar, damit er als Zeuge fungierte. Nachdem 'Umar sich die Forderung dieser zwei Leute angehört und die Urkunde geprüft hatte, zerriss er sie und sagte zu ihnen: "Der Gesandte Gottes bemühte sich um euer Herz, weil der Islam zu jener Zeit noch schwach war. Nunmehr machte Gott den Islam stark. Geht und arbeitet, um euren Lebensunterhalt zu verdienen." Somit kündigte er das Ende des Kapitels *mu'allafat al-qulūb* an (siehe Ibn Abī Ḥātim 2003: Bd. 6, 1822). Muslimische Gelehrte diskutierten, ob diese koranische Vorschrift dadurch endgültig abgeschafft wurde. Laut der von al-Qurṭubī (gest. 671/1273) tradierten Information sei sie gemäß der berühmten Ansicht von Mālikiten sowie *aṣḥāb ar-ra'y*, die zuallererst von Gefährten wie 'Umar und Gelehrten der späteren Folgegeneration wie al-Ḥasan al-Baṣrī und aš-Ša'bi vertreten wurde, aufgrund des Erstarkens des Islams endgültig beendet worden. Abweichend vertraten manche Gelehrte wie Abū Ḡa'far an-Naḥḥās (gest. 338/950) und Abū Bakr Ibn al-'Arabī, dass diese Praxis unter Umständen wieder eingeführt werden könne (siehe Ibn al-'Arabī 1988: Bd. 2, 530; al-Qurṭubī 1988: Bd. 8, 115). In beiden Positionen wurde jedoch das Prinzip angenommen, wonach eine juristische Bestimmung des Korans unter neuen sozialen Umständen zurückgestellt werden kann.

<sup>6</sup> Siehe al-Māturīdī 2005: Bd. 5, 407.

dass die gegenwärtig hoch gelobte Ablehnung der Abrogation von klassischen Gelehrten nicht selten als eine unverkennbare Unwissenheit betrachtet und sogar als Neigung zur Judaisierung des Islams negativ beurteilt wurde. Nach al-Ğaṣṣāṣ (gest. 370/981) stehen diejenigen, die die Abrogation leugnen, obwohl sie Muslime sind, eindeutig in Opposition zum Koran, zur weitverbreiteten und als unverfälscht geltenden (*mutawātir*) Überlieferung und zum Konsens der Altvorderen (*iğmā' as-salaf*) (al-Ğaṣṣāṣ 2007: Bd. 2, 217). Ebenso ist as-Saraḥṣī (gest. 483/1090[?]) der Auffassung, dass ein Muslim die Abrogation nicht ablehnen kann. Muslime, die eine solche Position vertreten, seien nicht ernst zu nehmen (vgl. as-Saraḥṣī 1984: Bd. 2, 54). Folgt man Ibn Huzayma al-Fārisī (gest. 407/1016), sind solche Leute, die das Vorkommen von *nāsiḥ* und *mansūḥ* im Koran bestreiten, eine Schar von Gottlosen (*mulḥidūn*) und Abtrünnigen (*murtaddūn*), die sich auf dem Pfad der Juden befinden.<sup>7</sup>

## 2. Historistische Argumente in der koranwissenschaftlichen und -exegetischen Tradition

Diese aus der klassischen Exegeseliteratur beispielhaft wiedergegebenen Auffassungen und Interpretationen bezeugen zum einen eindrucksvoll, dass die Absicht, die Herkunft des Historismus aus der westlichen Kultur herzuleiten, aufgegeben und die Sachlage primär innerhalb der eigenen Wissenschaftstradition des Islams diskutiert werden muss. Zum anderen sind diese Beispiele besonders wichtig dafür, dass der historistische Standpunkt keine häretische Neigung in der Moderne ist, sondern einem genuin islamischen Verständnis entspricht, das bis auf die ersten Perioden des Islams zurückreicht. Erneut sollte betont werden, dass die historistische Perspektive weder eine Haltung der Auseinandersetzung mit dem Offenbarungscharakter des Korans noch eine Zwietracht mit seinen Rechtsvorschriften ist, sondern die gegenteilige Bemühung, zu verstehen und zu begreifen, was der Koran der Menschheit und den Muslimen der Gegenwart tatsächlich sagen will und kann.

Dass der historistischen Perspektive die Rolle beigemessen wird, mit ihrem Bedeutungsgehalt als Legitimationsbasis der modernen Anforderungen zu fungieren, die durch den Zwang einer vom orientalistischen Diskurs bedingten Atmosphäre und bestehender weltpolitischer Umstände entstan-

<sup>7</sup> Zur ausführlichen Diskussion siehe Türcan 2010: 13f.

den sind, kann nach unserer Auffassung entweder ein naives Missverständnis oder eine bewusste Ablenkung sein. Ein solcher Sinngehalt ist nämlich nicht bei der historistischen Lesart zu suchen, sondern beim “klassisch-islamischen Modernismus”, der sich dadurch auszeichnet, die Herausforderungen der Moderne oft unter dem Denkmantel des Universalismus zu verstecken und über den Koran zu legitimieren. Denn eine Legitimierungsgrundlage für die Anforderungen der Moderne zu schaffen und hierfür den koranischen Ausdruck *wa-ḏribūhunna* in Vers 4:34, den alle muslimischen Gelehrtengenerationen seit 15 Jahrhunderten im gewöhnlichen Sinne mit “schlagen” wiedergaben, neuerdings als “aus dem Haus entfernen” zu verstehen oder mit einer anderen, von “Gewalt” befreiten Bedeutung zu versehen, ist nichts anderes als die dreiste Anmaßung, auf diese Weise den Koran zu modernisieren oder besser gesagt, um mit Ömer Özsoy zu sprechen, “moderne Korane” (Özsoy 2002: 111–124)<sup>8</sup> zu produzieren. Ohne eine Methode zu verfolgen oder ein wissenschaftliches Argument zu liefern, wird einem Ausdruck im Koran ein Sinn verliehen, der den Sachzwängen der Gegenwart entsprechen soll. Das ist der hochgepriesene Umgang der islamischen Modernisten mit dem Koran, den Fazlur Rahman als “partialist and link approach” beschreibt (Rahman 1970: 327).

Solche Kritiken, die der historistischen Perspektive vorwerfen, sie gehe von der Intention Gottes aus und lasse sie von einem historischen Verstand bestimmen, der dem Druck moderner Anforderungen unterliege, können im günstigsten Fall als Zeichen der Unvertrautheit mit der islamischen Wissenschaftstradition bewertet werden. In den meisten klassischen Exegesewerken beginnt die Erklärung – mit Verweis auf den auszulegenden Vers oder unmittelbar auf Gott – mit klischeehaften Ausdrücken wie diesen: “Gott meint...” (*ya’nī*), “das Gemeinte (*ma’nāhu*) in diesem Vers ist...”, “der Erhabene sagt nämlich ...” (*yaqūlu ta’ālā*) – obwohl das Gesagte im Vers steht. Bei der Auslegung mancher Verse finden wir sogar solche Zusätze: “Als würde Gott sagen...” (*ka-annahū qāla*), “als würde im Vers gesagt...” (*ka-annahū qāla*) oder “wenn der Wortlaut im Vers folgendermaßen formuliert worden wäre, wäre es irgendwie noch besser gewesen”.<sup>9</sup>

Alle diese Formeln deuten auf die Überzeugung der Exegeten hin, dass das Verstehen der Absicht und Intention Gottes dem menschlichen Ver-

<sup>8</sup> Außerdem in Özsoy 2015: 165ff.

<sup>9</sup> So fand al-Aḥfaṣ al-Awsaṭ (gest. 215/830[?]) es zutreffender, das Wort *an-nāru* (Höllenfeuer) in Vers 22:72 als *an-nāri* zu formulieren. Er fand es ebenso besser, wenn der Ausdruck *fa-bi-mā tubašširūna* als *fa-bi-mā tubašširūni* gelesen würde, wobei er eine solche Lesung nicht gehört habe. Siehe al-Aḥfaṣ 1990: Bd. 1, 256; Bd. 2, 453.

nunftvermögen zugänglich ist. Überdies legen sie nahe, dass sie in einer intentionalistischen Auslegungstradition stehen. Ebenfalls zeigen Begriffe der Methodenlehre wie *iğtihād* (methodengeleitete, eigenständige Normfindung) und *raʿy* (freie Meinungsbildung), dass die Reflexion über die Texte und die Normderivation von Texten als wissenschaftliche und zugleich erhabene menschliche Leistungen begrüßt wurden. Hadithe wie “wer sich zur Urteilsfindung abmüht und darin richtig liegt, wird zweifach belohnt; liegt er falsch, erhält er die einfache Belohnung” werden auch zur Ermunterung zu solchen geistigen Bemühungen tradiert.<sup>10</sup> Tendenzen der teleologischen Auslegung, die als Alternative zur Herangehensweise der Schafiiten, einer am Wortlaut orientierten Auslegungstechnik zu folgen, aufgetreten sind, bezeugen schließlich, dass die hermeneutische Annahme, dass die Intention Gottes von Menschen verstanden werden kann und dass das absichtsorientierte Verstehen eine Notwendigkeit ist, kein Novum darbietet.

Wenn auch der klassisch-sunnitische Mainstream das Wesen des Korans als präexistent (*qadīm*) ansah – dieses Dogma war ursprünglich eine unvermeidliche Folge der oppositionellen Haltung gegenüber der muʿtazilitischen Theorie von der Erschaffenheit des Korans (*ḥalq al-Qurʿān*), daher eher ideologisch als wissenschaftlich motiviert –, wurde die Anwendung von *iğtihād* und *raʿy* allgemein akzeptiert – mit Ausnahme von den *ahl al-ḥadīṭ* und der *salafīya*. Infolgedessen ist in der Praxis beinahe keine uneindeutige (*mutašābih*) Koranpassage von der Auslegungstätigkeit unberührt geblieben, obwohl in der Theorie Übereinkunft bestand, dass uneindeutige Verse nicht interpretiert werden dürfen. Da das Paradoxon, einerseits den Koran für präexistent zu halten und andererseits dieses Wort in einer bestimmten Historizität zu interpretieren, erkannt wurde, unterschied man in der sunnitischen Theologie zwischen der “inneren Rede” (*kalām nafsī*) und der “expliziten Rede” (*kalām lafzī*) Gottes. Durch diese Unterscheidung konnte man zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen: Mit dem Konzept der inneren, unartikulierten Rede konnte der muʿtazilitischen These der Erschaffenheit des Korans entgegengewirkt werden; mit dem Konzept des ausgesprochenen, expliziten Wortes wurde hingegen möglich, den Korantext in unterschiedlichen Historizitäten immer wieder zu deuten. Letzlich konnte die Problematik um das unartikulierte Wort Gottes den systematischen Theologen (*mutakallimūn*) überlassen und im exegetischen Bereich in Klammern

<sup>10</sup> Al-Buḥārī: “*Kitāb al-Iʿtiṣām bi-l-kitāb wa-s-sunna*”, “*Bāb ağr al-ḥākim idā iğtahada fa-aṣāba aw aḥṭaʿa*”; Muslim: “*Kitāb al-Aqḍiya*”, “*Bāb bayān ağr al-ḥākim idā iğtahada fa-aṣāba aw aḥṭaʿa*”.

gesetzt werden, so dass dort andere Begriffe und Regeln, die allesamt historische Konnotationen aufweisen, zum Einsatz kamen.

Der gegen die vorgeschlagene historistische Koranexegese geäußerte Einwand, Aussagen des Korantextes explizit als dem Offenbarungsmoment eigen zu betrachten und sie somit in jener Zeit zu begraben, muss genau genommen als Vorwurf an die islamische Wissenschaftstradition der klassischen Epoche und daher an alle muslimischen Gelehrten, die die Abrogation im Koran akzeptierten, aufgefasst werden. Der muʿtazilitische Exeget Abū Muslim al-İşfahānī (gest. 322/934) könnte hier als die einzige Ausnahme gelten, wobei die weit verbreitete Ansicht auch zu bestreiten ist, dass Abū Muslim die Abrogation verneinte.<sup>11</sup> In diesem Kontext ist es nützlich, erneut zu betonen, dass die Akzeptanz der Idee, dass im Koran Abrogation vorkommt, in den klassischen Epochen wie ein Maßstab für ein gesundes Religionsverständnis bewertet und die Ablehnung der Abrogation dementsprechend mit einem sehr problematischen Islamverständnis gleichgesetzt wurde.

In der Literatur der *uṣūl al-fiqh* und der *ʿulūm al-Qurʿān* wurden Ansichten geäußert, nach denen hunderte von Koranversen aufgrund äußerer Umstände während der Offenbarungszeit aufgehoben wurden, ja dass selbst innerhalb eines einzigen Verses Abrogation stattfand und gegebenenfalls sogar deskriptive Aussagen des Korans (*aḥbār*) abrogiert werden konnten (az-Zarkašī 2007: Bd. 3, 144–233; aš-Šawkānī 2007: 605–654). Die muslimischen Gelehrten sind sich darin einig, dass der Koran den Koran und die Sunna die Sunna aufheben können. Außerdem ist die Gelehrtenmehrheit der Ansicht, dass neben dem Koran auch die *mutawātir*-Sunna den Koran abrogieren kann. Ferner akzeptierte Ibn Surayğ (gest. 306/918), dem in der schafiitischen Rechtstradition ein besonderer Stellenwert zukommt, dass Koran und Sunna durch Analogieschluss (*qiyās*) aufgehoben werden können. Ebenfalls vertritt al-Anmāṭī (gest. 538/1143) die Auffassung, dass durch den Analogieschluss, der von den anerkannten Quellen hergeleitet ist, eine solche Abrogation erlaubt sei. Eine derartige Abrogation kommt für ihn einer durch Koran und Sunna gleich (vgl. as-Saraḥsī 1984: Bd. 2, 66; aš-Šawkānī 2007: 640). Zwar können die *nash*-Auffassungen dieser Gelehr-

<sup>11</sup> Tāğ ad-Dīn as-Subkī (gest. 771/1369) stellt bezüglich der distanzierten Haltung von Abū Muslim al-İşfahānī gegenüber der Abrogation bemerkenswerterweise fest: “Die Realität der Abrogation wurde von allen Muslimen akzeptiert, wobei Abū Muslim sie als Spezifizierung (*taḥṣīs*) bezeichnet. Ihm wurde nachgesagt, dass er die Abrogation ablehne; sein Widerspruch ist jedoch nicht inhaltlicher, sondern begrifflicher Art.” Siehe as-Subkī 2003: 59.

ten als Minderheitsmeinung fernab von der allgemeinen Position betrachtet werden; allerdings sind sie als Belege dafür von besonderer Bedeutung, dass in der *fiqh*- und *uṣūl*-Tradition eine äußerst anspruchsvolle Ansicht vertreten werden konnte, wonach eine koranische Vorschrift durch *qiyās* und *iğtihād* aufgehoben werden kann. Darüber hinaus impliziert selbst die Aussage, dass die Vorschriften vieler Verse innerhalb der Offenbarungszeit durch andere Verse aufgehoben wurden, den Umstand, dass die abrogierten Vorschriften des Korans bereits zu Lebzeiten des Propheten nichtig geworden sind, so dass auch jegliche Behauptung fehlschlagen muss, diese könnten in der Historizität unserer Gegenwart noch weiter gelten.

### 3. Übertragungspotenzial des Korans in andere Historizitäten

Alle muslimischen Generationen nach der ersten Generation, die die koranische Offenbarung mitten im zeit-räumlichen Geschehen erlebten, lernten den Koran in jeweiligen historischen Stationen als einen verschriftlichten Text zwischen zwei Buchdeckeln kennen. Infolgedessen begegneten sie Versen im Korantext, die eine Regelung für einen bestimmten Sachverhalt einführten, und denen, die diese aufhoben, gleichzeitig – wie im Falle der *nağwā*-Spende. Daher mussten sie zwangsläufig die Abrogationsproblematik berücksichtigen, weshalb sich fast die Gesamtheit der Gelehrten vom *nash*-Tatbestand im Koran überzeugen ließ. Der kritische Punkt bei der ganzen Sache liegt darin, dass der Koran seine Vorschriften in einem relativ kurzen Zeitraum von etwas über 20 Jahren analog zum sozialen Wandlungsprozess revidierte, die aufgrund dieser Revision aufgehobenen Vorschriften von einer bedeutenden Zahl der späteren Gelehrten für dauerhaft nichtig gehalten wurden und diese Gelehrten dennoch nicht an der Wegweisung der koranischen Offenbarung zweifelten. Wie lässt sich dieser Umstand erklären?

Die Antwort auf diese kritische Frage liegt unseres Erachtens im Islam- und Koranverständnis der ersten Generation der Muslime verborgen. Dieses Verständnis findet sich im wahrsten Sinne des Wortes in Rahmans Begriff der *living sunnah* (Rahman 1964: 31ff.) wieder. Mit der "lebendigen Sunna" ist die muslimische Lebenserfahrung gemeint, die der Prophet aktiv und leibhaftig mit der göttlichen Offenbarung machte und an der er seine Gefährten unmittelbar teilhaben ließ. Die Gefährten konnten sich der Zeit nach dem Ableben des Propheten durch ihr Verständnis vom Islam und Muslimsein anpassen, das sie aus ihrer Erfahrung in den 23 Jahren der Offen-

barung gewonnen hatten. Spätere Probleme konnten sie mit konstruktiven Konzepten wie *ra'y* und *iğtihād* lösen, die sie mit dem gleichen Verständnis entwickelten. Aus dieser Perspektive ist die lebendige Sunna das grundlegendste Element sowohl in der Entstehung der religiös-ethischen Identität aller Muslime – zuallererst der ersten Generation – als auch in der faktisch-leibhaftigen Weitergabe dieser Identität von einer Generation zur anderen. Das Gesagte lässt vorbehaltlos die Schlussfolgerung zu: Die lebendige Sunna ist als Hauptsäule des Islams und des Muslimseins zu betrachten.

Der Koran wurde von der ersten muslimischen Generation nicht als ein für sich allein stehendes Textobjekt und als eine von der Realität der Lebenspraxis losgelöste Entität betrachtet. Im Gegenteil wurde er als eine Rede wahrgenommen, die in der Welt und mitten im Leben über ihre gelebte Lebenserfahrung spricht und den Sinn und Zweck des Lebens und der Existenz erklärt. Die Gefährten nahmen diese Rede, die sie hörten, dementsprechend in derselben Zeit wahr, in der sie ihre eigene Existenz und ihre eigene Welt zu verstehen trachteten. Da sie den Koran verstanden, begannen sie auch das, was in dieser Welt geschieht, mit einem neuen Blick zu begreifen. Für den Propheten und seine Gefährten war die Bedeutung des Korans eine sich entfaltende, wahrhafte und dynamische Beziehung zwischen der göttlichen Offenbarung und dieser Welt. Deshalb war die Bedeutung des Korans für sie weder durch die alleinige Betrachtung seiner Rede noch durch den alleinigen Blick auf diese Welt zu entschlüsseln. Der Koran war für sie eher ein Wort, das, während es seine Bedeutung als ein Versprechen enthüllt, mit diesem Versprechen seinen Adressaten zugleich die Möglichkeit und Gelegenheit gibt, sich zu verändern und unverzüglich an ihre Zukunft zu denken. Er war eine Rede, die sie auf einen freien Raum hinwies, in dem sie sich verwandeln können (vgl. Tatar 2014: 87f.).

Nach dem Ableben des Propheten wurde der Koran zu einem Buch (*muṣḥaf*) zwischen zwei Deckeln. Im späteren Prozess wurde auch die Sunna in der Form von Hadithen als Text festgehalten. Infolgedessen entstand unvermeidlich eine Hierarchie religiöser Beweise, in der der Koran als erste und die Sunna als zweite religiöse Hauptbeweisquelle positioniert wurden. Indessen waren Koran und Sunna während der Offenbarungszeit miteinander verwoben, weshalb die Gefährten beide als unzertrennlich zusammengehörig ansahen. Dennoch betrachteten spätere Muslime im Gefolge der Herausbildung und Reifung der islamischen Wissenschaften Koran und Sunna als zwei voneinander unabhängige Quellen und waren darüber hinaus von der Idee überzeugt, dass der Koran in jedem Fall der Sunna vorzuziehen ist. In der Realität hatten jedoch der Prophet und gelegentlich die

Gefährten im praktischen Leben die ersten Schritte gemacht und die Offenbarung ist oftmals ergangen, um diese Schritte zu bestätigen. Berichte über Offenbarungsanlässe, Zustimmungen von ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb und Überlieferungen unter dem Titel “Mit Worten mancher Gefährten offenbarte Verse” (as-Suyūṭī 2002: Bd. 1, 92–112) zeugen von dieser historischen Realität. In diesem Kontext sollte an Mūsā Ğārallāh (gest. 1949) erinnert werden, dem zufolge die Sunna als Wissens- und Handlungsquelle dem Koran vorangeht. Folglich muss die Sunna in der Hierarchie der Quellen vor dem Koran stehen. Denn im Islam wurde fast jede Vorschrift zunächst durch die Sunna erfasst; die koranische Offenbarung hat erst im Nachhinein die Worte, Darlegungen und Handlungen des Propheten bestätigt und festgesetzt. Anders ausgedrückt wurden die Fundamente und Regelungen der Religion zunächst von der Sunna bestimmt und erst später wurden Koranverse herabgesandt, um diese zu bestätigen und zu befestigen. Ğārallāh führt in seinem Buch *Kitāb as-sunna* viele Beispiele dafür an (vgl. Bigiyef 2000: 7ff.)<sup>12</sup>.

Man kann diese anspruchsvollen Ansichten und Feststellungen bezüglich der Sunna als pauschale Verallgemeinerung kritisieren. Man kann die Kritik bis zu einem gewissen Grad als zulässig und zutreffend betrachten, wenn man solche vorgebrachten Argumente in Erwägung zieht: Der Prophet wartete manchmal auf eine Offenbarung und fühlte sich in einer schwierigen Situation, wenn die Offenbarung nicht kam. Er wurde auch oftmals von der Offenbarung gewarnt<sup>13</sup> und dergleichen mehr. Dessen ungeachtet kann im Lichte der Überlieferungen aus *sīra*- und *tafsīr*-Werken weiterhin betont werden, dass die allgemeine Lage der Offenbarungszeit die Feststellung “die Sunna geht dem Koran voraus”<sup>14</sup> weitgehend bestätigt.

Der Islam begann, wie allgemein bekannt, mit dem Propheten, der die koranische Offenbarung an die Menschen mitteilte, und mit dem ihm ent-

<sup>12</sup> Hier ist nachzulesen, dass alle Modalitäten und Zeiten des täglichen Ritualgebets erst von der Sunna erläutert und anschließend von Koranversen bestätigt und befestigt wurden. Beispielsweise wurde der Koranvers 5:6 über die Gebetswaschung im sechsten Jahr nach der *hiġra* herabgesandt, obwohl sie die wichtigste Voraussetzung für das Ritualgebet ist. Mit der Aussage “*ḥaġġ* ist ‘Arafāt” hatte der Prophet das Ritual am ‘Arafāt-Tag (*waqfa*) als die wichtigste Modalität bestimmt, wobei dieses Ritual im Koran lediglich in Bezug auf eine Bedingung, die keine Pflicht (*fariḍa*) ist, Erwähnung fand. Auch das Fasten wurde zuerst von der Sunna eingeführt; die betreffenden Koranverse wurden als Bestätigung des Fastens herabgesandt.

<sup>13</sup> Siehe Görmez 2002: 98.

<sup>14</sup> Diese Ansicht wurde in frühen Perioden von manchen Gelehrten wie Abū Naṣr Yaḥyā Ibn Kaṭīr (gest. 129/747) in der Formel “Die Sunna dominiert den Koran” (*as-sunnatu qāḍiyatun ‘alā l-Qur’ān*) zum Ausdruck gebracht. Siehe ad-Dārimi: “*al-Muqaddima*”, *Allāh*.

gegebrachten Vertrauen der ersten Adressaten in seinem Umkreis. In den 23 Jahren seiner Prophetie stand die Sunna in der Lebenspraxis im Vordergrund und war entscheidend. Aus der Perspektive der Jurisprudenz betrachtet bestimmte die Sunna die den später verankerten Vorschriften vorausgehende Praxis, indem sie die im kollektiven Gedächtnis der Gesellschaft gespeicherten Vorstellungen von dem, was das Gute und Schlechte ist, auch mitberücksichtigte. Die Offenbarung hingegen billigte diese Praxis in allgemeinen Zügen. Die Scharia ging also nicht erst aus der koranischen Offenbarung hervor. In der Offenbarungsperiode war es durchaus bekannt, dass die arabische Gesellschaft Lebenserfahrungen, Sitten, Gewohnheiten und soziale Normen hatte, die aus der Vergangenheit heraus in einer gewissen Stabilität fortbestanden. Die Verkündigungen des Korans gingen auf diese historische und soziale Grundlage ein und auf derselben Grundlage entstand eine neue Weltansicht. Bei näherem Hinsehen kann man sagen, dass die Offenbarung mitteilte, dass die Praxis des Propheten nicht zurückgewiesen wird. Die Verse über das Ritualgebet (*ṣalāt*) im Allgemeinen und das Freitagsgebet (*ṣawm*) im Besonderen können in diesem Rahmen bewertet werden. Man neigt aber dazu, diese Verse auf Gott bezogen als "Das Gebet, das der Prophet euch gelehrt hat, ist das Gebet, das ich zuerst ihm gelehrt habe" zu verstehen. In Wirklichkeit jedoch bestätigt die Offenbarung die Gebetsausübung des Propheten (vgl. Bardakoğlu 2014: 159).

Wenn wir in Erwägung ziehen, dass die Kontinuität einer Religion und ihrer grundlegenden Lehren von der Haltung ihrer Angehörigen abhängt, wird umso verständlicher, was die Tradition für eine Religion bedeutet. Der größte Erfolg des Propheten waren die neu errichtete Gemeinde und ihre Tradition. Tradition heißt hier Sunna. Der einzige Unterschied der Tradition der Offenbarungszeit zur heutigen ist, dass der Habitus und das Verhalten des Propheten sowie der muslimischen Urgemeinde durch Offenbarung geprüft und überwacht werden konnten. Die Relevanz der Sunna als neue Tradition ist mit diesem Umstand folglich eng verknüpft. Was wir heute als Sunna bezeichnen, ist für Gefährten die leibhaftige und tatkräftige Wegweisung des Propheten. Der Urgemeinde waren solche Herausforderungen, die wir heute zu bewältigen trachten, fremd: "Reicht der Koran uns aus?", "Gehen die Aussagen des Propheten auf Offenbarung zurück oder sind das seine eigenen Meinungen?" oder "Darf der Prophet außerhalb des Korans Rechtsvorschriften festsetzen?". Ein Ansatz, der vereinzelt Fälle verallge-

meinert und behauptet, solche Fragen seien in der ersten Periode des Islams ebenfalls diskutiert worden, ist nicht zutreffend.<sup>15</sup>

Zusammenfassend können wir festhalten, dass die Gefährten den Koran nicht unabhängig vom Propheten und der Sunna, sondern in Begleitung und Führung des Propheten verstanden und begriffen. Außerdem wandten sie sich bei jeder Angelegenheit an den Propheten, ja sogar auch in dem Fall, dass sie an Gott Erwartungen richten wollten. Viele Ausdrücke und Verse im Koran können das eindeutig belegen. Eine Reihe von Versen beginnt mit solchen Anreden wie “Sie fragen dich...”, “Sie wollen von dir wissen...”, “Sie verlangen von dir Belehrung...”. Vers 2:186 ist ein ausdrückliches Beispiel:

“[O Gesandter!] Und wenn dich Meine Diener nach Mir fragen [‘wie sollen wir unseren Schöpfer anflehen?’], sollen sie wissen, dass Ich ihnen sehr nahe bin. Wenn Mein Diener zu Mir betet, erwidere Ich sein Gebet. Sie sollen nun ihrerseits auf Mich hören und an Mich [an Meine Erwidern ihrer Gebete] glauben, auf dass sie den rechten Weg einschlagen.”

Ein weiterer Beleg lässt sich in Vers 58:1 finden:

“[O Gesandter!] Gott hat wohl die Worte der Frau [Ḥawla Bint Ta‘laba], die sich bei dir über ihren Ehemann beklagte und ihr Leid und ihren Schmerz Gott anvertraute, gehört und ihre Klage angenommen. Gott hörte das Gespräch zwischen euch beiden. Gott hört und sieht.”

Insbesondere liefert Vers 5:101, der mit der Aussage anfängt “O ihr, die ihr glaubt! Fragt den Propheten nicht nach unangebrachten Dingen, die euch unangenehm wären, wenn sie [als feste Vorschriften] enthüllt würden”, das ausdrücklichste Beispiel dafür, dass das Verhältnis der Gefährten zum Koran mit dem zur Sunna ineinander verwoben war. Dieser Vers verdeutlicht ebenfalls dezidiert, dass die erste Generation zum Koran keine epistemologische, sondern eine ontologische Beziehung herstellte. Eine andere Art des Verhältnisses wäre gewiss undenkbar und unmöglich gewesen, da die Gefährten sich darüber bewusst waren, im Falle eines falschen Wortes und Verhaltens von Gott gewarnt oder getadelt zu werden.

<sup>15</sup> Siehe für eine ausführliche Darlegung der Bedeutung und Funktion der Sunna in der Offenbarungszeit Polat 2003: 16f.

Weil die Gefährten ihre Beziehung zum Koran an die Sunna knüpften und die Koranverse nicht als Rechtscodes ansahen, die für die Lösung jedes einzelnen Problems anzuwenden seien, schlugen sie den Weg ein, auf dem sie die auftauchenden Probleme der Lebenspraxis nach der Offenbarungszeit durch die Erfahrung der "lebendigen Sunna" lösten. Unter den unzähligen Rechtsurteilen und Verfahren sollen folgende genannt werden: Abū Bakr beendete den sogenannten *kalāla*-Fall durch einen eigenständigen Urteilsspruch. Er erklärte einigen Beduinenstämmen, die sich weigerten, die *zakāt*-Abgabe zu zahlen, den Krieg. In seiner Zeit wurde der Korantext gesammelt. Auf ʿUmar Ibn al-Ḥaṭṭāb gehen viele Rechtsurteile und Verfahrensweisen zurück, die mit dem Wortlaut des Korans nicht zu vereinbaren waren. Er führte die *zakāt*-Abgabe für Pferde und das Verrichten des *tarāwīḥ*-Gebets in Gemeinschaft ein und verbot den *ḥaḡḡ at-tamattuʿ*. Er formulierte für einen Sklaven, der einen Diebstahl begangen hatte, die Aussage: "Wir müssen ihm die Hand nicht abschneiden, weil er schließlich das Eigentum seines Herrn gestohlen hat." ʿUṭmān Ibn ʿAffān erhöhte die Einheiten (*rakʿāt*) des rituellen Pflichtgebets, die für eine Reise um zwei Einheiten gekürzt werden sollten, für die Zeit der Pilgerfahrt wieder auf vier Einheiten aufgrund des Bedenkens, dass die unwissenden und verständnislosen Menschen mehr geworden seien und diese die Pflichtgebete auch außerhalb von Reisen nur in zwei Einheiten ausüben würden. Er war es, der den zweiten Gebetsruf am Freitag einführte. ʿAlī Ibn Abī Ṭālib bestrafte jemanden, der Alkohol trank, mit 80 Peitschenhieben. Dass Muʿāwīya Ibn Abī Sufyān für einen Muslim einen Nichtmuslim und Muʿāḍ Ibn Ḡabal für einen Muslim einen Juden als Erbe einsetzten, zählt ebenso zu den beredten Beispielen.<sup>16</sup> In ähnlicher Weise ist die große Mehrheit der Koranexegeten und Rechtsgelehrten der Auffassung, dass die koranische Vorgabe, wonach es untersagt ist, in den heiligen Monaten zu kämpfen, aufgehoben sei. Diese Gelehrten begründen das damit, dass die erste Generation ihre Eroberungen und *ḡihād*-Tätigkeiten nach dem Ableben des Propheten ununterbrochen fortführte und auch keine Information dahingehend überlieferte, dass irgendein Gefährte mit der Begründung des Verbots in heiligen Monaten auf den Kampf verzichtet hätte (vgl. Ibn Raḡab 1999: 224f.).<sup>17</sup>

All diese Informationen und Auffassungen bedeuten, dass juristische Bestimmungen des Korans in späteren Zeiten mittels *iḡtihād* und *raʿy* auf-

<sup>16</sup> Siehe für diese Beispiele Erul 2007: 361–431; Karaman 1975: 69–79.

<sup>17</sup> Der hanbalitische Rechtsgelehrte (gest. 795/1393) fügt abschließend hinzu, dass dieser Umstand offenlege, dass die Gefährten sich über die Verwerfung der Verbotsvorschrift einig waren.

gehoben werden konnten. Die Aufhebung dieser Art muss jedoch nicht zwangsläufig für alle Zeiten gelten. Eine Rechtsvorschrift, die in der Zeit ʿUmars zurückgestellt wurde, kann nämlich unter entsprechenden Umständen in einer anderen Zeit wieder zur Geltung kommen. Wir diskutieren hier jedoch nicht über die Frage, ob eine Regelung des Korans, die in einer bestimmten Zeit aufgehoben bzw. zurückgestellt wurde, in einer anderen Zeit wieder Anwendung finden kann, sondern darüber, wie die ersten Gelehrten-Generationen mit koranischen Rechtsnormen umgingen. Die besprochenen Rechtsurteile und Praktiken der Gefährten, gleich ob sie als vorläufige Aussetzung oder völlige Aufhebung koranischer Bestimmungen betrachtet werden, belegen im Endeffekt, dass diese sich dessen bewusst waren, dass koranische Bestimmungen bezüglich der gesellschaftlichen und rechtlichen Belange nicht festgesetzt wurden, um für jeden Fall und unter allen Umständen wörtlich und eindimensional angewandt zu werden. Deshalb konnten sie in ihrer Lebenspraxis betreffende Bestimmungen aussetzen, wenn sie feststellten, dass der jeweilige Wortsinn und der historische Anlass der Verse, die Rechtsurteile beinhalten, mit dem faktischen Umstand nicht übereinstimmen und daher der Nutzen (*maṣlaḥa*) des Urteils nicht erzielt wird.

In diesem Zusammenhang kann eine Überlieferung von Muʿāḍ Ibn Ğabal erwähnt werden.<sup>18</sup> Als er mit der Frage konfrontiert wurde, wie er als Richter im Jemen urteilen würde, antwortete er, dass er nach dem Buch Gottes entscheiden werde und, wenn er keinen Nachweis im Koran finde, dann die Sunna in Betracht ziehe; fehle auch darin die gesuchte Regelung, werde er die Lösung durch seine eigenständige Meinungs- und Urteilsbildung suchen. Zwar bestehen Zweifel an der Authentizität dieser berühmten Überlieferung; sie bereitet mit ihrer Hierarchie religiöser Beweise aber den Boden für das traditionelle Verständnis. Genauer gesagt, ist die Antwort von Muʿāḍ eine wichtige Etappe im Prozess, in dem die Termini *raʾy* und insbesondere *ig̃tihād* ihre definitorische Bedeutung erlangen. Denn der Ausdruck *ig̃tihād ar-raʾy* entstand dadurch, dass der Prophet die Antwort von Muʿāḍ würdigte, als er seine Frage abschließend mit “ich bilde mir mein eigenes Urteil” beantwortete (Apaydın 2008: Bd. 35, 37). Auf gleiche Weise deuten folgende Aussagen eines Briefs, den ʿUmar an den Richter in Kūfa Šurayḥ (gest. 80/699[?]), einen der bedeutendsten Rechtsgelehrten der Folgegeneration, sandte, auf dieselbe Sachlage hin:

<sup>18</sup> Vgl. Abū Dāwūd: “*Kitāb al-Aqḍiya*”, “*Bāb ig̃tihād ar-raʾy fī l-qadā*”; at-Tirmidī: “*Kitāb al-Aḥkām*”, “*Bāb mā ḡāʿa fī l-qāḍī kayfa yaqḍī*”.

“Wenn du im Koran eine Regelung findest, so urteile danach und ziehe nichts anderes zurate; wenn dir jedoch eine Angelegenheit, die der Koran nicht behandelt, übertragen wird, so urteile mithilfe der Sunna des Propheten. Falls du aber eine Angelegenheit vor dir hast, zu der weder im Koran noch in der Sunna eine Regelung vorhanden ist, so urteile nach der Übereinkunft der Muslime. Wenn dir aber ein Anliegen vorgetragen wird, für das weder Koran noch Sunna eine Lösung bieten und es von niemandem vor dir entschieden wurde, so sprich entweder eigenständig ein Urteil aus oder schiebe es auf!” (Ibn Qayyim 1423: Bd. 1, 115)

Der Inhalt dieser letzten Überlieferung erinnert uns an die Hierarchie der Rechtsquellen bzw. der rechtlichen Hinweise (*adilla šar‘iyya*, “Koran, Sunna, Konsens und Analogieschluss”, in den klassischen *uṣūl al-fiqh* und kann als solches als Ergebnis einer rückprojizierenden Geschichtsschreibung angesehen werden. Gleichwohl beinhalten klassische Werke Äußerungen vieler namhafter Gefährten, die zu *raʿy* und *iğtihād* ermutigen. Indessen wird ebenfalls tradiert, dass dieselben Gefährten zum Vermeiden eigener Urteile raten (vgl. al-Ġuwaynī 1997: Bd. 2, 15ff.; Ibn Qayyim 1423: Bd. 1, 97–124). Dass von denselben Namen widersprüchliche Aussagen über die Anwendung von *raʿy* tradiert werden, weist eher auf die Auseinandersetzung zwischen *ahl al-ḥadīṭ* und *ahl ar-raʿy* hin als darauf, dass die Gefährten bei diesem Sachverhalt ihre Ansicht eindeutig und drastisch geändert hätten. Die gleiche Wahrscheinlichkeit besteht auch für die eben angeführte Überlieferung über Mu‘āḍ Ibn Ġabal.<sup>19</sup>

Unabhängig vom Authentizitätsstatus der Überlieferungen über die Legitimität der *raʿy*-Anwendung lassen viele Praktiken der Gefährten nach dem Tod des Propheten keinen Zweifel daran bestehen, dass sie im Bereich der Gesellschafts- und Rechtsordnung durch eigenständiges Ermessen und Urteilsfindung Entscheidungen trafen. Auch wenn die Erzählung über Mu‘āḍ zeigt, dass die erste Generation während der Offenbarungszeit die Koranverse in einzelnen und spezifischen Fällen als Rechtscodes einge-

<sup>19</sup> Mu‘āḍ Ibn Ġabal verwendet hier mit der Ausdrucksform *ağtahidu bi-raʿyi* bzw. *ağtahidu raʿyi* eine ausgesprochen ausgereifte Rechtsterminologie, was die Zweifel an der Authentizität der Erzählung verstärkte, hingegen kam die Idee auf, dass diese Erzählung während der berühmten Auseinandersetzungen zwischen den *ahl al-ḥadīṭ* und den *ahl ar-raʿy* ausgedacht wurde. Trotzdem ist bekannt, dass die Erzählung über Mu‘āḍ in der Tradition als plausibel und annehmbar betrachtet wurde. Wenn hier darauf verwiesen wird, geschieht dies auf die traditionelle Anerkennung bezogen, um die heutige traditionalistische Sichtweise mit der Tradition selbst zu konfrontieren.

setzt hat, ist der Hinweis noch wichtiger und bemerkenswerter, dass es zu Lebzeiten des Propheten und der fortdauernden Offenbarung Fälle geben konnte, deren Lösung im Koran und in der Sunna nicht zu finden waren, und dass in einem solchen Fall ein Gefährte im Amt eines *qāḍī* durch sein eigenes Ermessen, ohne den Propheten unmittelbar aufzusuchen, ein Urteil aussprechen konnte. Wie kann trotz dieses in der besprochenen Überlieferung verdeutlichten Umstandes, dass Muslime schon zu Lebzeiten des Propheten mit der Situation konfrontiert waren, manche Lebensereignisse durch *raʿy* und *iğtihād* bewältigen zu müssen, nun 15 Jahrhunderte später behauptet werden, dass unzählige Sachverhalte des sich in hohem Tempo wandelnden, modernen Lebens mittels einzelner Bestimmungen in ein paar hundert Versen gelöst werden können?

Obwohl die Authentizität der Erzählung über Muʿāḍ problematisch ist, zeigt ihre Verwendungsweise in den klassischen Quellen der *uṣūl al-fiqh*, dass traditionelle Gelehrte die Realität akzeptierten, dass die Verse schon in der Offenbarungszeit nicht über alle Lebensumstände gesprochen und nicht alle Probleme gelöst hatten und es daher unvermeidlich gewesen war, von *raʿy* und *iğtihād* Gebrauch zu machen. Aš-Šahrastānī (gest. 548/1153) bringt diesen Tatbestand folgendermaßen zum Ausdruck:

“Wir wissen gewiss, dass die Menge der Ereignisse und Fälle, seien es gottesdienstliche oder lebenspraktische Handlungen, über vorstellbare Grenzen und Zahlen hinausgeht. Wir wissen auch ganz gewiss, dass nicht über jede Angelegenheit ein autoritativer Referenztext (*naṣṣ*) vorliegt, was praktisch auch nicht möglich wäre. Genau deshalb, weil die Referenztexte begrenzt und Lebensereignisse unbegrenzt sind und diese begrenzten Referenztexte unbegrenzte Lebensereignisse nicht umfassen können, sind *iğtihād* und Analogieschluss (*qiyās*) unvermeidlich.” (aš-Šahrastānī o. J.: Bd. 1, 210)

Fast alle Rechtsschulen sind sich darüber einig, dass die Verwendung von *raʿy* schon in der Zeit der ersten Generation eine unbestreitbare Realität war. Al-Ġuwaynī (gest. 478/1085) betont, dass unter der Generation der Prophetengefährten, der Nachfolger und der Folgegeneration Konsens über die Anwendung von *raʿy* herrschte und dass 90 Prozent ihrer Rechtsgutachten und Gerichtsentscheide mit der evidenten Bedeutung von Versen und Prophetensprüchen nichts zu tun hatte. Vielmehr gründeten diese einzig und allein auf ihrer subjektiven Einschätzung des jeweiligen Falles (vgl. al-Ġuwaynī 1997: Bd. 2, 15).

Dennoch ist es unter den *uṣūl*-Gelehrten umstritten, ob die Gefährten zu Lebzeiten des Propheten *iğtihād* betrieben haben. Einige Kreise vertreten die Ansicht, dass der *iğtihād* zur Lebzeit des Propheten unzulässig gewesen sein muss, weil die Möglichkeit gegeben war, ihn persönlich aufzusuchen. Allerdings weist die Mehrheitsmeinung diese Position zurück. Die Mehrheit der Gelehrten betrachtet es als logisch möglich, dass Gefährten zur Lebzeit des Propheten eigenständig Urteilsbildung betrieben haben, wobei sie unterschiedliche Meinungen darüber vertreten, ob es de facto stattgefunden hat oder nicht. Manche Gelehrte wie al-Bāqillānī (gest. 403/1013) sehen es unter der Voraussetzung als zulässig, dass die Gefährten dem Propheten fern geblieben sind. Al-Ġazālī (gest. 505/1111) teilte hingegen mit, dass dies in jedem Fall erlaubt gewesen und faktisch geschehen sei (vgl. al-Ġuwaynī 1996: Bd. 3, 398; al-Ġazālī 2010: 532).

Dass *raʿy* und *iğtihād* in der Generation der Prophetengefährten große Anwendung fanden, ist eine unbestreitbare Tatsache. Der Gebrauch des *raʿy* unter den Gefährten wird unterschiedlich verstanden, wie etwa dass sie mit *raʿy* nicht ein verbindliches Urteil gefällt haben, sondern das Versöhnliche und Besonnene bevorzugten, dass sie mit *raʿy* dem Weg der Vernunft folgten, den unklaren Hinweischarakter der Referenztexte enthüllten oder im Sinne des Analogieschlusses oder des *iğtihād* argumentierten. All diese unterschiedlichen Vorstellungen von der *raʿy*-Anwendung der Gefährten ändern nicht die Tatsache, dass sie das Vorgehen nicht kannten, Lösungen zu jeglichen Problemen der Lebenspraxis unmittelbar aus den autoritativen Referenztexten (*nuṣūṣ*) abzuleiten oder sich bei jeder Angelegenheit an diese Texte zu wenden. Ganz im Gegenteil: Oft war ihr eigener *raʿy* die Grundlage ihrer Rechtspraxis.

Dass das Verhältnis zum Koran nicht auf eine von der “lebendigen Sunna” inspirierte *raʿy*-Perspektive, sondern auf den Wortlaut des Korans als eines Referenztextes aufgebaut wird, sorgt dafür, dass der Koran in einer distanzierten Beziehung, der eine Subjekt-Objekt-Ontologie zugrunde liegt, verstanden und interpretiert wird, und das schafft mehr Probleme, als es löst. Man kann sogar behaupten, dass der Korantext im Laufe der klassischen Geistesgeschichte – abgesehen von seiner rezitatorischen und liturgischen Lesung – aufgrund dieses Koranverständnisses dafür herhalten musste, Konflikte zu schüren. Dieser Umstand wurde bereits von Gefährten wie ʿAlī Ibn Abī Ṭālib nachdrücklich ausgesprochen. Laut Überlieferung sagte er zu ʿAbdallāh Ibn ʿAbbās, als er ihn zur Verhandlung mit Ḥārīġiten schickte: “Gehe zu ihnen und bringe während der Erörterung keine Beweise aus dem Koran! Denn der Koran hat Gesichter (*al-Qurʿān dū wuġūh*, d. h. er

ist mehrdeutig). Diskutiere mit ihnen mittels der Sunna!“ Nach einer anderen Variante dieser Überlieferung entgegnete ihm Ibn ‘Abbās mit den Worten: “Ich kenne das Buch Gottes viel besser als sie, weil der Koran an unser Haus offenbart wurde.” ‘Alī sagte hingegen:

“Du hast recht; dennoch beinhaltet der Koran verschiedene Bedeutungen. Während du von einer Bedeutungsmöglichkeit sprichst, bringen sie dir eine andere vor. Daher sollst du mit ihnen auf der Grundlage der Sunna diskutieren; sie können der Sunna nichts entgegensetzen.” (ar-Raḍī 1996: 378; as-Suyūṭī 2002: Bd. 1, 446)

‘Alī war auch derjenige, der nach dem sogenannten Schiedsspruchereignis (*tahkim*) dem Einwand des Sprechers der Ḥārīḡiten Ibn al-Kawwā’ “Ist es Gerechtigkeit, bei einer Angelegenheit des Blutes Menschen zum Schiedsrichter zu ernennen?” mit der Aussage begegnete: “Wir haben bei dieser Sache nicht die Menschen, sondern den Koran zum Richter ernannt. Dennoch spricht der Koran nicht von sich selbst, sondern Menschen lassen ihn sprechen.” (Ibn Ḥaldūn 1992: Bd. 2, 607)

#### 4. Fazit

Die historistische Perspektive konzentriert sich bei der Auslegung des Korans auf dessen ursprünglichen Sinngehalt. Deshalb legt sie ihren Deutungen prinzipiell die exegetischen Überlieferungen zugrunde, die auf die erste und zweite Generation zurückgehen. Die heute dominierende Sichtweise sieht Risiken in dieser historistischen Betrachtung und argumentiert, dass der Koran dadurch in seinem Offenbarungskontext gefangen gehalten würde. Mehr noch: Der historistischen Sicht wird die Absicht unterstellt, sie wolle die übergeschichtlichen Dimensionen der Botschaft Gottes überschatten. Diese Auffassung, die von einem großen Kreis von den Traditionalisten bis zu den Modernisten getragen wird, unterbreitet hingegen eine Auslegungsweise, die den Koran als in jeder Zeit zeitgenössisch betrachtet und ihn so interpretiert, als ob er heute offenbart würde. Infolgedessen werden unzählige Bedeutungen und Ideen, die die moderne Gegenwart dem muslimischen Verstand eingibt, auf den Koran übertragen. Dies geschieht in einer höchst problematischen Weise, in der die Überlieferungen des Propheten, seiner Gefährten und der Folgegeneration, Informationen über die

Offenbarungsanlässe und Anspielungen (*mubhamāt*) programmatisch unberücksichtigt gelassen werden.

Das methodisch höchst problematische und unwissenschaftliche Verständnis von Koranauslegung geht im mehrfachen Sinne auf die "soziale (bzw. soziologische) Interpretation" (*tafsīr iğtimā'ī*) genannte Richtung zurück, die ihre Hauptreferenzen insbesondere dem *Tafsīr al-Manār* abgewinnt, dem gemeinsamen Produkt von Muḥammad 'Abduh und seinem Schüler Rašīd Riḏā. Dieses moderne Exegeseverständnis zielt auf die Widerlegung des modernen Vorwurfs ab, der Islam verhindere den Fortschritt, und es zeigt sich auch in jenem Bestreben, das die Verse des Korans mit Naturwissenschaften und technologischen Erfindungen in Verbindung bringt. All die modernen Inhalte, die in den Koran hineingelesen werden, ziehen unvermeidlich nach sich, dass die ganze Exegesegeschichte, insbesondere die ersten, unmittelbaren Adressaten der Offenbarung, für gegenstandslos gehalten und unwirksam gemacht werden, um den Koran dem Zeitgeist nahe zu bringen. Dass dabei die Sunna und die "lebendige Sunna" völlig ignoriert werden, um dem Koran Universalität zuzuschreiben, wird leider nicht wahrgenommen.

Dieser ironische Umstand ist jener Anstrengung zu verdanken, die, um die Universalität des Korans zu beweisen, den Propheten, den Verkünder und den ersten, bestmöglichen Interpreten des Korans sowie die Generation seiner Gefährten in der Geschichte begräbt. Deshalb erzeugt diese Bemühung von der modernen historischen Erfahrung ausgehend einen Korantext, dessen Sinn und Botschaft ihrer eigenen Historizität entsprechen. Moderne muslimische Theologen, die in der Koranexegese häufig bewusst auf die Autorität des Propheten und seiner Gefährten verzichten, fabrizieren in anderen theologischen Bereichen eine Rhetorik, die keinen Lobgesang für den Propheten und seine Gefährten auslässt. Die Autoritätslücke, die durch diese Verbannung der Sunna und der Tradition in der Koranexegese entsteht, füllen sie dann mit ihrer eigenen Subjektivität, und so lassen sie den Koran nach Belieben sprechen. Die produzierten modernen Inhalte, die auf den Wortlaut der Verse aufgetragen werden, um die übergeschichtliche und universelle Botschaft des Korans in die Gegenwart hineinzutragen, bringen jedoch weder eine aufrichtigere und tiefgreifendere muslimische Praxis hervor noch werten sie die Ehrwürdigkeit des Wortes Gottes und seine authentische Funktion auf. Im Gegenteil verursachen sie düstere Konsequenzen: Die Koranexegese wird dadurch banalisiert und verunstaltet, so dass selbst unwissende Laien als Koranexperten und -exegeten auftreten können.

Ich bin der Ansicht, jeder, der den Ansatz des Universalismus verfolgt, sich jedoch seiner Herausforderung entzieht und sich mit den Konsequenzen nicht auseinandersetzt, wird zwangsläufig die historistische Perspektive, deren Hauptreferenzen – wie wir in diesem Aufsatz zu belichten versuchten – in den islamischen Quellen liegen, in irgendeiner Art und Weise kennenlernen müssen. Er wird sich zugleich dem Dilemma seiner Position zwischen zwei Welten stellen müssen, die auf der Diskursebene universalistisch, auf der Praxisebene historistisch ausfällt. Der historistische Ansatz ist unserer Auffassung nach der sicherste Weg, um sowohl die Botschaft der koranischen Rede verstehen und durch Interpretation in das gegenwärtige Leben integrieren als auch solche unethischen Komplikationen wie Doppelzüngigkeit und Doppelmoral vermeiden zu können.

Trotz all dieser Ausführungen mag nun wie ein Verzweiflungsakt die naive Frage aufkommen: “Worin liegt dann die Übergeschichtlichkeit der koranischen Botschaft?”. Eine kurze und knappe Antwort lässt sich folgendermaßen formulieren: Die Übergeschichtlichkeit der koranischen Botschaft ist exemplarisch im Verständnis vom Muslimsein eines ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb – nämlich in seinem Islamverständnis, Begriffsvermögen und seiner Sichtweise der Dinge – zu suchen, der wenige Jahre nach dem Tode des Propheten viele Rechtsurteile aussprach und Praktiken anwandte, die mit dem Wortlaut des Korans nicht im Einklang, ja sogar im Widerspruch standen. Sowohl die Übereinstimmung seiner Meinungen mit später ergangenen Offenbarungsinhalten (*muwāfaqāt ‘Umar*) in vielen Dingen als auch die vom Propheten tradierte Aussage über ihn “Gott legte das Rechte auf die Zunge und in das Herz von ‘Umar” bzw. “Gott hat das Richtige aus der Zunge und dem Herzen von ‘Umar hervorgebracht”<sup>20</sup> veranschaulichen seine Muslimität ausreichend. Bei dieser Gelegenheit sei daran erinnert, dass die islamische Zivilisation ‘Umar sehr viel zu verdanken hat, weil er bei der Errichtung vieler Grundinstitutionen, von der *dīwān*-Organisation bis zur Staatskasse, der Vorreiter war. Im Kontext unserer Thematik sagt es auch sehr viel aus, dass ‘Umar (der Vater), der viele Vorschriften des Korans nicht buchstäblich angewandt hat, einen unumstrittenen Vorrang genießt gegenüber ‘Abdallāh Ibn ‘Umar (dem Sohn), der bis heute sprichwörtlich für seine buchstäbliche Nachahmung der Lebensweise des Propheten sowohl bei der Entwicklung der islamischen Zivilisation als auch bei der Übertragung der koranischen Botschaft bekannt ist.

<sup>20</sup> at-Tirmiḏi: “*Kitāb al-Manāqib*”, “*Bāb fī manāqib ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb*”: *inna llāha ḡā‘ala l-ḥaqqa ‘alā lisāni ‘Umar wa-qalbihi*.

## Literatur

- Abū Dāwūd: *Kitāb as-Sunan*, online abrufbar unter: [https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%B3%D9%86%D9%86\\_%D8%A3%D8%A8%D9%8A\\_%D8%AF%D8%A7%D9%88%D8%AF](https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%B3%D9%86%D9%86_%D8%A3%D8%A8%D9%8A_%D8%AF%D8%A7%D9%88%D8%AF).
- al-Aḥfaš, Abū l-Ḥasan Saʿīd Ibn Masʿada: *Maʿānī l-Qurʿān*, Bd. 1, 2, Kairo, 1990.
- Aktay, Yasin: “Tarihselcilikteki Huzur İradesi”. In: *III. Kurʿan Haftası Kurʿan Sempozyumu*, Ankara, 1998, S. 236f.
- Apaydın, Hacı Yunus: “Reʿy”. In: *DİA*, Bd. 35, Istanbul, 2008.
- Bardakoğlu, Ali: “Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?”. In: *Eskiyei Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, Nr. 29 / 2014, S. 159.
- Bigiyef, Musa Cârullah: *Kitābuʾs-Sünne*, übers. von Mehmet Görmez, Ankara, 2000.
- al-Buḥārī: *Ğāmiʿ aş-şāḥiḥ*, online abrufbar unter: [https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%B5%D8%AD%D9%8A%D8%AD\\_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D9%8A](https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%B5%D8%AD%D9%8A%D8%AD_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D9%8A).
- ad-Dārimī: *Sunan*, online abrufbar unter: [https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%B3%D9%86%D9%86\\_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D9%85%D9%8A](https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%B3%D9%86%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D9%85%D9%8A).
- Erul, Bünyamin: *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2007.
- al-Ğaşşās, Abū Bakr Aḥmad Ibn ʿAlī: *Aḥkām al-Qurʿān*, Bd. 3, Beirut, 1986.
- *Uşūl al-fiqh (al-Fuşūl fī l-uşūl)*, Bd. 2, Kuwait, 2007.
- al-Ğazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *al-Muştaşfā min ʿilm al-uşūl*, Beirut, 2010.
- Görmez, Mehmet: “Musa Carullah’ın Sünnet Anlayışı”. In: *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*. Hrsg. von Türk Diyanet Vakfı. Ankara, 2002.
- al-Ğuwaynī, Abū l-Maʿālī Rukn ad-Dīn: *at-Talḥiṣ (Talḥiṣ at-taqrīb)*, Bd. 3, Beirut, 1996.
- *al-Burhān fī uşūl al-fiqh*, Bd. 2, Beirut, 1997.
- Ibn Abī Ḥātim, Abū Muḥammad ʿAbd ar-Raḥmān: *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿaẓīm*, Bd. 9, Beirut, 2003.
- Ibn ʿĀdil, Abū Ḥafş ʿUmar: *al-Lubāb fī ʿulūm al-kitāb*, Bd. 18, Beirut, 1998.
- Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr Muḥammad: *Aḥkām al-Qurʿān*, Bd. 2, 3, 4, Beirut, 1988.
- Ibn al-Ğawzī, Abū l-Farağ Ğamāl ad-Dīn: *Zād al-masīr fī ʿilm at-tafsīr*, Bd. 8, Beirut, 1987.
- Ibn Ḥaldūn, Abū Zayd Walī ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān: *Kitāb al-ʿibar*, Bd. 2, Beirut, 1992.

- Ibn Qayyim al-Ğawziyya, Abū ‘Abdallāh Muḥammad: *Iḷām al-muwaqqi‘in*, Bd. 1, Riyād, 1423.
- Ibn Rağab, Abū l-Farağ Zayn ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān: *Laṭā‘if al-ma‘ārif*, Beirut, 1999.
- Karaman, Hayreddin: *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara, 1975.
- Kotan, Şevket: *Kur’an ve Tarihselcilik*, Mayıs, 2011.
- “Kur’an ve Tarihsellik Üzerine”. In: *İslâmî İlimler Dergisi*, Nr. 1 / 2006 (2), S. 80–89.
- al-Mâturidî, Abū Mansûr Muḥammad: *Ta’wîlât ahl as-sunna*. Hrsg. von Mağdî Bāsallûm. Bd. 5, Beirut, 2005.
- Muslim: *Ğāmi‘ aş-şahîḥ*, online abrufbar unter: [https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%B5%D8%AD%D9%8A%D8%AD\\_%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85](https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%B5%D8%AD%D9%8A%D8%AD_%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85).
- Özgel, İshak: *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur’an’ın Tarihsel Yorumu*, Isparta, 2002.
- Özsoy, Ömer: “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine – ‘Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında 4. Nisâ’, 34 Örneği”. In: *islamiyat*, Nr. 5 / 2002, S. 111–124.
- *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara, 2015.
- Öztürk, Mustafa: *Kur’an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara, 2014.
- Polat, Selahattin: “Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti”. In: *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*. Hrsg. von Türkiye Diyanet Vakfı. Ankara, 2003, S. 16–17.
- ar-Rađî, Abū l-Ḥasan aş-Şarîf: *Nahğ al-balāğa*, Beirut, 1996.
- Rahman, Fazlur: “Islamic Modernism. Its Scope, Method and Alternatives”. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Nr. 1 / 1970 (1), S. 317–333.
- *Islamic Methodology in History*, Islamabad, 1964.
- aş-Şahrastānî, Abū l-Faṭḥ Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karîm: *al-Milal wa-n-niḥal*, Bd. 1, Beirut, o. J.
- as-Sarahsî, Abū Bakr Muḥammad: *Uşûl as-Sarahsî*, Bd. 2, Istanbul, 1984.
- aş-Şawkānî, Abū ‘Abdallāh Muḥammad Ibn ‘Alî: *Irşād al-fuḥûl*, Damaskus, 2007.
- as-Subkî, Abū Naşr Tāğ ad-Dīn ‘Abd al-Wahhāb: *Ğam‘ al-ğawāmi‘*, Beirut, 2003.
- as-Suyûṭî, Abū l-Faḍl Ğalāl ad-Dīn: *al-Itqān fî ‘ulûm al-Qur‘ān*, Bd. 1, Beirut, 2002.

aṭ-Ṭabarī, Abū Ğaʿfar Muḥammad Ibn Ğarīr: *Ğāmiʿ al-bayān*, Bd. 12, Beirut, 1999.

Tatar, Burhanettin: *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, Istanbul, 2014.

at-Tirmidī: *Ğāmiʿ*, online abrufbar unter: [https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%B3%D9%86%D9%86\\_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D9%85%D8%B0%D9%8A](https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%B3%D9%86%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D9%85%D8%B0%D9%8A).

Türcan, Selim: *Neshin Problematik Tarihi*, Çorum, 2010.

al-Qurṭubī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad: *al-Ğāmiʿ li-aḥkām al-Qurʿān*, Bd. 8, 12, Beirut, 1988.

az-Zarkašī, Abū ʿAbdallāh Badr ad-Dīn Muḥammad: *al-Baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 3, Beirut, 2007.

# Ein Paradigmenwechsel im Angesicht religiöser Pluralisierung

## Der universalistische Anspruch des Islams

*Katja Drechsler\**

### Abstract

*Seit etwa zwanzig Jahren treten vermehrt (sowohl männliche als auch weibliche) muslimische Denker und theologische Gelehrte für einen Wechsel der Perspektive auf den islamischen Universalitätsanspruch ein. Grundlegend sind ihre Ansätze durch die Vorannahme gekennzeichnet, dass der Koran den Begriff "Islam" nicht in erster Linie als eine feststehende, institutionalisierte Religion und somit als kollektives Prinzip verstanden wissen will, sondern vielmehr als ein individuelles Glaubensprinzip, das auch Angehörige anderer Religionen erfüllen können. Dieser Artikel möchte diesen Perspektivenwechsel genauer beleuchten und exemplarisch aufzeigen, welchen Einfluss diese Vorannahme auf die konkrete Auslegung von Koranversen und auf die Bewertung und Auswahl exegetischer Methoden haben kann.*

Die im Zuge der Globalisierung zunehmende Begegnung mit dem kulturell und religiös Anderen stellt neben dem Anliegen einer geschlechtergerechten Auslegung einen entscheidenden Stimulus für das Überdenken der bisherigen Quellenauslegung im Islam dar.<sup>1</sup> Muslime verstehen ihre Religion traditionell als Religion für alle Menschen und sehen im Propheten Muhammad den letzten in einer Reihe früherer Überbringer der authentischen Botschaft Gottes. Daraus ergibt sich die weit verbreitete Vorstellung, der Islam habe alle früheren Offenbarungen und Religionen aufgehoben, da er die letzte und vollkommenste Botschaft enthalte. Die Bewertung des Universalitätsanspruchs des Islams als das "Ende der Pluralität" durch den katholischen Theologen Hans Zirker (1996) ist vor dieser Prämisse nur

\* Akademie der Weltreligionen, Universität Hamburg.

<sup>1</sup> Diese Dynamik ist auch innerhalb anderer Religionen zu beobachten. Für die Einbeziehung des globalisierten Weltkontextes im Sinne einer kontextuellen Theologie vgl. z. B. "Glokalisierung" bei Küster (2011: 92ff.) und "cosmopolitanism" bei Abou el Fadl (2014: 294f.). Für die Perspektiven unterschiedlicher religiöser Traditionen auf den Umgang mit religiöser Vielfalt vgl. z. B. Weiße / Gutmann 2010, Weiße et al. 2014 und Amirpur / Weiße 2015.

folgerichtig. Er argumentiert, dass die von Gott geforderte Anerkennung Muhammads als letztem Gesandten (Koran 33:40) und Koran 3:85<sup>2</sup> (“Wer eine andere Religion begehrt als den Islam...”) alle anderen Religionen als “grundsätzlich und schwerwiegend defizitär” hinstelle.

Zwar lässt sich koranisch über das Verbot des Zwangs in Glaubensdingen das Prinzip der Religionsfreiheit anerkennen. Allerdings schließt Abdel Rahem (2012) aus seiner Analyse, dass die koranische Ablehnung des Zwangs in Glaubensfragen in Zusammenhang mit der Vorstellung der göttlichen Rechtleitung bzw. Irreführung des Menschen stehe. Die Aussagen sind also vor einem eschatologischen Hintergrund zu verstehen, vor dem sich die Unterschiedlichkeit der Menschen als gottgewollter Zustand darstellt. Religiöse Vielfalt ist so gesehen ein Test: Wer den falschen Weg wählt oder daran festhält, erfährt jenseitige Strafe. In den letzten zwanzig Jahren wurden jedoch verstärkt Ansätze entwickelt, den koranischen Universalitätsanspruch nicht als Überlegenheitsanspruch zu interpretieren, und auch die Heilhaftigkeit anderer Religionen als ebenbürtig anzuerkennen.

Der erste Teil des vorliegenden Artikels stellt verschiedene hermeneutische Herangehensweisen vor, anhand derer vor allem koranisch für die Anerkennung anderer Religionen im Hinblick auf ihren Wahrheits- und Erlösungsanspruch argumentiert werden kann.<sup>3</sup> Diese Ansätze betonen unterschiedliche Nuancen eines Phänomens, das als Paradigmenwechsel beschrieben werden kann: Der Universalitätsanspruch des Islams wird nicht fallen gelassen, jedoch so weit gefasst, dass andere Religionen inkludiert werden können. Es handelt sich also um eine Infragestellung des traditionell verankerten islamischen Universalismus. Der zweite Teil widmet sich der Frage, wie sich dieser Paradigmenwechsel, also die veränderte Vorannahme, konkret auf die Auslegung bestimmter Koranverse auswirkt. Beispielhaft werden hier die Koranverse 2:62 und 5:48 betrachtet, die für die Untermauerung unterschiedlich gelagerter pluralistischer Ansätze eine zentrale Rolle spielen. Als eine auffällige Gemeinsamkeit stellt sich die Skepsis, bzw. Ablehnung gegenüber der Methode der Abrogation (*nash*) heraus, die als Beispiel einer methodologischen Gemeinsamkeit fokussiert wird.

<sup>2</sup> Alle Koranübersetzungen nach Bobzin 2012. Der Vers wird weiter unten genauer behandelt.

<sup>3</sup> Das Ziel ist eine beispielhafte, keinesfalls umfassende Einführung in zeitgenössische Ansätze, die sich mit dem Koran und seiner Auslegung in Bezug auf das Thema der kulturellen und religiösen Pluralität beschäftigen. Die Sicht dieser Ansätze auf verschiedene Auslegungen und ihre Methoden wird nachgezeichnet.

## Können Nicht-Muslime erlöst werden?

Khalil (2012) veranschaulicht in seiner Arbeit zur Frage, ob Nicht-Muslimen innerhalb der islamischen Tradition die Möglichkeit zur Erlösung zugesprochen wird, wie unter dem Paradigma der Überlegenheit des Islams die soteriologische Debatte anhand der koranischen Spezifika von Paradies und Hölle geführt wurde. Seine Schlussfolgerung aus der Auswertung einschlägiger Beiträge der bedeutenden islamischen Gelehrten Ibn ‘Arabi (gest. 1240), al-Ġazālī (gest. 1111), Ibn Taymiyya (gest. 1328) und Rašīd Riḍā (gest. 1935)<sup>4</sup> ist eine Widerlegung der in der westlichen Forschung weit verbreiteten Vorstellung, der Islam verweise alle Angehörigen anderer Religionen in die Hölle. Vielmehr wird die Vielseitigkeit der innerislamischen Debatte deutlich.<sup>5</sup> Er unterscheidet z. B. begrenzte und liberale Inklusivisten, sowie Universalisten und “Verdammnisten” (*damnationists*).<sup>6</sup> Ohne hier noch tiefer auf die Zusammenhänge von Erlösung und Vorstellungen der Hölle bzw. des Paradieses einzugehen,<sup>7</sup> sei Khalils Einschätzung erwähnt, dass die sich in der westlichen Literatur als unumstößliche Fakten niedergeschlagen habenden Annahmen von z. B. einer “ewiglichen Hölle” nach

<sup>4</sup> Obwohl die Auswahl nicht repräsentativ ist, wie er selbst anmerkt, deckt er ein großes Spektrum islamischer Gelehrsamkeit ab, von mittelalterlichen über mystisch und traditionell geprägten bis hin zu modernen Ansätzen. Das für den Koran zentrale Thema der Soteriologie habe eine Vielzahl an Publikationen muslimischer Autoren hervorgebracht, die jedoch in der westlichen Forschung bisher unzureichend rezipiert worden seien (vgl. Khalil 2012: 1, 18).

<sup>5</sup> Die Übertragung der auf christliche Theologen wie John Hick, Alan Race und Perry Schmidt-Leukel zurückgehenden tripolaren Einteilung in Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus auf islamische Ansätze und Autoren ist bereits mehrfach kritisiert worden (vgl. Khalil 2012; Pink 2011). Khalil greift hier konsequenterweise auf Subkategorien zurück, um diesem Sachverhalt gerecht zu werden. In diesem Artikel wird die Einteilung dennoch als grobe Orientierung beibehalten, wobei unter Pluralismus die Haltung verstanden wird, auch anderen Religionen zumindest Anteil an ebenbürtiger Heilhaftigkeit und Wahrheit zuzusprechen.

<sup>6</sup> Vgl. bei Khalil dazu die Tabelle auf S. 36 und die Erläuterungen auf S. 33–39. Begrenzte Inklusivisten argumentieren hier, dass nur diejenigen Nicht-Muslime, die nicht von der islamischen Botschaft erreicht wurden, Erlösung finden können. Für liberale Inklusivisten besteht auch für diejenigen Nicht-Muslime eine Aussicht auf Erlösung, die mit der islamischen Botschaft in Kontakt kamen. Beide Lager - wie auch die Exklusivisten - argumentieren hier hauptsächlich mit Vers 17:15. Die exklusivistische Position dazu wäre, dass die Kategorie derer, die nicht von der Botschaft erreicht wurden, heute nicht mehr existiere.

<sup>7</sup> Bei den entscheidenden Fragen im Bereich der Erlösung handelt es sich u. a. um Überlegungen zur “Dauer” der Hölle und darum, ob z. B. eine ewigliche Strafe mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes vereinbar sei sowie, ob letztere auch für Nicht-Muslime gelte (vgl. Khalil 2012: 14ff.).

seiner detaillierten Analyse nicht mehr halten lassen. Für die Inklusivisten ist maßgeblich, was sie als eine angemessene Reaktion auf den Kontakt mit der islamischen Botschaft verstehen: Während begrenzte Inklusivisten hier die Konversion zum Islam erwarten, gibt es andere, die zumindest ein weiteres aktives Interesse und Forschen in der Religion des Islams für angebracht halten, bis hin zu den von Khalil als liberal klassifizierten Personen, die meinen, dass aufrichtige Nicht-Muslime zumindest nie aktiv gegen die (wahre) islamische Botschaft rebellieren würden (vgl. Khalil 2012: 12). Die einzige Sünde, die Gott den Muslimen laut Koran nicht verzeiht, ist *širk* (Koran 4:116). Dies wird im Kontext der Erlösungsfähigkeit zusammen mit anderen Versen von Exklusivisten stark gemacht. Dem stehen heute nicht wenige muslimische Denker gegenüber, die vor allem aus einem anderen Vorverständnis heraus eine pluralistische Lesart des Korans begründen.

### Islam oder *islām*?

Vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen im Apartheidsystem stellt der südafrikanische Theologe Farid Esack (1997)<sup>8</sup> folgende Fragen an den Koran: 1. Wie kann traditionell Gott als ein Gott der Muslime dargestellt werden, der Menschen außerhalb dieser Gruppe nicht berücksichtigt, und gleichzeitig als derselbe Gott von Juden und Christen? 2. Wie lässt sich der universale Anspruch der koranischen Botschaft mit der Denunziation Andersgläubiger in Verbindung bringen? (vgl. Esack 1997: 146) Für die widersprüchlichen Aussagen des Korans gegenüber Angehörigen anderer Religionen macht er verantwortlich, dass sich im Koran eine Entwicklung niederschlägt.<sup>9</sup> Die koranische Kritik am religiös Anderen sei vor allem gegen die Art und Weise gerichtet, wie die Doktrin machtpolitisch missbraucht wurde (vgl. Esack 1997: 148). Innerhalb seines befreiungstheologischen Ansatzes versteht Esack die Kritik an bestimmten Juden und Christen vor dem Hintergrund der Verbindung von Dogma und sozialer Gerechtigkeit.<sup>10</sup> Im Hinblick auf die koranischen Bezeichnungen für Muslime und Nicht-Muslime rät er zur Aufmerksamkeit gegenüber linguistischen Feinheiten, Bedeutungsverände-

<sup>8</sup> Diese Erfahrungen schildert er im ersten Kapitel seines Buches *Qur'an, Liberation, and Pluralism* (1997).

<sup>9</sup> Problematisch sei, dass traditionell Kontextualisierungen lediglich an Stellen einer positiven Bewertung des Anderen vorgenommen worden seien (um diese Bewertung zu begrenzen), im Falle von negativen Bewertungen aber nicht. Dabei seien diese im Koran meist (davor oder danach) als Ausnahmen beschrieben (vgl. Esack 1997: 147).

<sup>10</sup> Vgl. Esack 1997: 155f., mit Verweis auf Koran 83:1–11; 90:13ff.; 102; 104; 107.

rungen im Sprachgebrauch, Übersetzungen, Bedeutungsüberschneidungen, Eingrenzungen und dergleichen. So würden z. B. auch bestimmte Taten von Muslimen als *kufur* bzw. *širk*<sup>11</sup> bewertet. Er schlägt deshalb vor, den Fokus weniger darauf zu richten, heute eine Gruppierung mit entsprechender Dogmatik zu finden, und sich mehr auf die religiöse Praxis und das Verhalten zu konzentrieren (vgl. Esack 1997: 152). Für Esack bestätigt der Koran religiöse Pluralität mit den Koranversen 2:62, 2:136, 2:285 und 3:84 ausdrücklich: Die Religionsausübung und die Gesetze anderer mit den Muslimen koexistierender Religionsgemeinschaften werden ebenso anerkannt, wie der göttliche Ursprung ihrer Offenbarungen und ihre Heilhaftigkeit (vgl. Esack 1997: 159).

Sein pluralistischer Ansatz basiert letztlich auf einem weiten Verständnis von Islam. Statt der Bedeutung einer feststehenden Religion wird die Bedeutung von *islām* als persönliche Beziehung zu Gott betont (vgl. Esack 1997, ebenso z. B. Ayoub 2000, 2014; Aydın 2014). Dieses Verständnis ermöglicht es, auch anderen religiösen Traditionen Wahrheit und Heilhaftigkeit zuzusprechen: Die in diesem Rahmen formulierten Kriterien der Hingabe an den einen Gott und das Vollbringen rechtschaffener Taten werden auch von Angehörigen anderer Religionen erfüllt. Ayoub (2000) beispielsweise zeichnet verschiedene Bedeutungen des Begriffs *islām* im Koran nach. Demnach unterscheidet der Koran sehr genau zwischen *islām* als institutionalisierter Religion und als wahren Glauben, verbunden mit rechtschaffener Lebensweise (vgl. Ayoub 2000: 62). Vorangegangene Propheten wie z. B. Abraham und Jesus werden im Koran als Überbringer derselben Botschaft wie Muhammad und als Muslime angesehen, obschon sie spezielle islamische Regeln und Rituale wie z. B. das islamische Pflichtgebet, die Gebetswaschung und das Verneigen in Gebetsrichtung nicht ausgeübt haben:

“Dies dient nicht dazu, die Kontinuität dieses institutionalisierten Islams mit dem essentiellen *islam* aller gläubigen Menschen vor und nach Muhammad in Abrede zu stellen. Vielmehr ist die Religion des Islams, wie alle zuvor offenbarten Religionen, eine konkrete Manifestation dieses ursprünglichen und universellen *islams*.”<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Für eine ausführliche Betrachtung siehe Esack 1997: 154f.

<sup>12</sup> Übersetzung der Autorin. Original: “This is not to deny that this institutional Islam is continuous with the essential *islam* of all the people of faith both before and after Muhammad. Rather, the religion of Islam, like all revealed religions before it, is a concrete manifestation of this primordial and universal *islam*” (Ayoub 2000: 62).

Während die koranischen Aussagen also weiterhin als universell gültig aufgefasst werden, wird dennoch in Erwägung gezogen, dass der Koran nicht die einzige Manifestation göttlicher Wahrheit darstellt. Diese Annahme wird wiederum durch koranische Aussagen unterstützt.<sup>13</sup> Hier kommen auch Vorstellungen von der Transzendenz Gottes und der begrenzten menschlichen Erkenntnis davon ins Spiel. Der christliche Theologe und Religionswissenschaftler Perry Schmidt-Leukel (im Druck) führt Hasan Askari (gest. 2008) an, um diesen Aspekt von *islām* darzulegen: Die gemeinte Hingabe enthalte auch die Warnung, den eigenen Glauben nicht zu verabsolutieren. Vor diesem Hintergrund bestehe die Funktion von religiöser Pluralität darin, Religionen ihre eigene Begrenztheit und Relativität bewusst zu machen. Zudem bestehe die Möglichkeit gegenseitigen Lernens.<sup>14</sup>

Verschiedene weitere Teilargumentationen lassen sich zur Unterstützung dieses Verständnisses von *islām* heranziehen. Mahmut Aydın (2014) etwa versteht die koranische Botschaft als eine Absage an die Auserwählung. Sowohl Christen (Koran 5:18; 2:111; 2:135; 3:77f.) als auch Juden (62:6; 3:75; 2:91; 2:94; 2:211ff.; 5:18; 3:24; 7:169) werden im Koran an verschiedenen Stellen wegen ihrer Überheblichkeit anderen Menschen gegenüber gewarnt. Gott tadele sie hier für die Ungleichbehandlung von Menschen anderen Glaubens aufgrund des Bundes, den Gott mit ihnen geschlossen hat. Demgegenüber identifiziert Aydın ein sogenanntes "Kernbündnis" (*core covenant*) Gottes mit den Menschen, das bestimme, was Gott auf verschiedenen Ebenen vom Menschen erwarte. Der Koran verlange, dass dieser universale Kernvertrag von allen Menschen, egal zu welcher religiösen Tradition sie gehörten, akzeptiert werden müsse. Als Hauptkriterien dieses Vertrages versteht Aydın den Glauben an die Einheit und Einzigkeit Gottes; den Glauben daran, dass Gott durch seine Propheten und Offenbarungen mit den Menschen kommuniziert; die Akzeptanz der absoluten Abhängigkeit von Gott und der Dankbarkeit ihm gegenüber; das Bekämpfen jeglicher Unterdrückung und Tyrannei; das Leben von Gerechtigkeit und Freundlichkeit gegenüber allen; und schließlich die Eliminierung aller Formen wirtschaftlicher Ausbeutung und das Unterstützen der Armen.

<sup>13</sup> Z. B. Koran 31:27 (Unerschöpflichkeit der Worte Gottes). Diese Argumentation erinnert an pluralistische Ansätze im Christentum, Jesus nicht als die einzige Manifestation Gottes zu sehen (z. B. Bernhardt 2014).

<sup>14</sup> Schmidt-Leukel hat die verschiedenen Möglichkeiten der islamischen Argumentation für einen pluralistischen Standpunkt unter Berufung auf Autoren wie Mahmut Aydın, Mahmoud Ayoub, Asghar Ali Engineer, Farid Esack und Abdulaziz Sachedina grundlegend zusammengefasst und bietet so einen guten Überblick (vgl. Schmidt-Leukel, im Druck, "Pluralist Approaches in Islam", Punkt 2).

Katajun Amirpur (2015) sieht in der unbestimmten Formulierung “auf einem geraden Weg” in den Versen 16:120f. und 36:3f. einen Hinweis darauf, dass es mehr rechte, gerade Wege gibt als nur den einen islamischen Weg. Diese Auffassung sieht sie in Passagen des mystischen Korankommentars von Ġalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273) gestützt (vgl. Amirpur 2015: 173ff.), die die Unterschiede der Religionen als verschiedene Perspektiven beschreiben und nicht als einander ausschließende Wahrheits- und Absolutheitsansprüche.

Auch die Untersuchung verschiedener Auslegungen von Vers 2:143 und 5:66 durch Asma Afsaruddin (2009) kommt zu dem Ergebnis, dass sowohl die Muslime (2:143, *umma wasaṭ*: “Gemeinschaft, die in der Mitte steht”) als auch die Juden und Christen (5:66, *umma muqtaṣida*: “Gemeinschaft, die maßvoll ist”) erlösungsfähige religiöse Gemeinschaften darstellen, sofern sie einem “gemeinsamen Standard der Rechtschaffenheit und ethischer Handlungsweise” (Afsaruddin 2009: 331) gerecht werden.

Jerusha T. Lamptey’s *Never Wholly Other. A Muslima Theology of Religious Pluralism* (2014) zeichnet sich durch eine methodologisch systematische Herangehensweise aus, die den Koran ganzheitlich in den Blick nimmt und vorangegangene Ansätze zum Teil rezipiert und in ihrem Ansatz erfasst.<sup>15</sup> In ihrer Untersuchung stellt sie zwei koranische Begriffsfelder heraus, die unterschiedliche Arten von Differenz darstellen: laterale (Begriffsfeld *umma*<sup>16</sup>) und hierarchische (Begriffsfeld *taqwā*<sup>17</sup>) Differenz. Laterale Differenz wird demzufolge im Koran als kollektives Konzept entworfen und unterliegt einer göttlichen Absicht: Sie wird als Notwendigkeit beschrieben, damit die

<sup>15</sup> Ihr Ansatz verbindet hermeneutische Strategien und Erkenntnisse der muslimisch feministischen Koranexegese (Amina Wadud, Asma Barlas und Riffat Hassan) mit Elementen der sogenannten Koranischen Weltanschauung nach Isutzu, die sich durch die semantische Untersuchung von koranischen Begriffsfeldern auszeichnet. Isutzus hermeneutischen Ansatz der intra-koranischen semantischen Analyse versteht sie als logische Weiterführung der erwähnten geschlechtergerechten Ansätze. Sie kritisiert und verwirft jedoch sein dichotom und statisch angelegtes Verständnis von *muʿmin* und *kāfir* (vgl. Lamptey 2014: 133).

<sup>16</sup> Sie führt hier im Koran benannte religiöse Gemeinschaften (*umam*, Sg. *umma*) an, z. B. *ahl al-kitāb*, *al-yahūd*, *aṣ-ṣābiʿūn*, *an-naṣārā*, *ummat Muḥammad*, *banū Isrāʾīl*, *al-mağūs* (Lamptey 2014: 161).

<sup>17</sup> Zu diesem Begriffsfeld zählt Lamptey *islām*, *imān*, *kufr*, *širk*, *nifāq*, *hanīf* (Lamptey 2014: 144). Bei Lamptey erfährt der Begriff *taqwā* eine Vertiefung: Während er häufig als Frömmigkeit, Gottesfurcht und/oder Gottesbewusstsein übersetzt wird, betont Lamptey die sich auf die Handlungen des Menschen auswirkende Bedeutung (vgl. Lamptey 2014: 146). Alle Menschen seien gleichermaßen mit einem ebenbürtigen Potential für *taqwā* ausgestattet, die Manifestation von *taqwā* sei jedoch unterschiedlich (vgl. Lamptey 2014: 154).

Menschen voneinander lernen und um das Gute wetteifern können (z. B. Koran 49:13 und 5:48). Im Gegensatz zum Begriffsfeld *umma* stellt *taqwā* einen individuellen Ansatz dar. Jeder Mensch ist selbst vor Gott verantwortlich und seine Gruppenzugehörigkeit oder verwandtschaftlichen Beziehungen werden ihm hier nichts nützen (vgl. Lamptey 2014: 147ff.). Die Kritik an verschiedenen religiösen Gemeinschaften sei zur praktischen Anleitung und Warnung an alle Menschen und nicht als Aussage über die Möglichkeit ihrer Erlösung gedacht (vgl. Lamptey 2013: 245). Die Sphäre der lateralen Differenz diene also nicht zur Evaluation; zudem sei sie göttlich gewollt und deshalb nicht zu beseitigen (vgl. Lamptey 2014: 164f.)<sup>18</sup>. Das Begriffsfeld *taqwā* stellt gemäß Lampteys Analyse die Sphäre hierarchischer Differenz dar, innerhalb derer die soteriologische Bewertung vorgenommen wird (vgl. Lamptey 2013: 246).

Die Vorstellung, der Koran sei die vollständige und deshalb früheren gegenüber überlegene Offenbarung, sieht Lamptey koranisch nicht gestützt (vgl. Lamptey 2014: 248f.). Vielmehr führt sie aus, dass der Koran zwar alle Menschen dazu aufrufe, einem Propheten zu folgen. Allerdings müsse dieser nicht ein und derselbe sein: Es sei für Individuen durchaus möglich, *taqwā* zu verwirklichen, ohne den spezifischen durch den Propheten Muhammad etablierten Regeln zu folgen (vgl. Lamptey 2013: 250). Die Gehorsamsforderung gegenüber dem Propheten Muhammad stehe im Sinnzusammenhang mit spezifischen Regeln und Geboten (*manāsik*), sie sei also klar auf der Ebene der lateralen Differenz verortet. Das entscheidende Kriterium für die göttliche Anerkennung (Sphäre der hierarchischen Differenz) sei aber – über Religionsgrenzen hinausreichend – *taqwā*. Die Anerkennung des Propheten Muhammad stelle kein Eintrittskriterium für die Anerkennung durch Gott dar (vgl. Lamptey 2013: 238f.). Lamptey kritisiert, dass die koranische Aussage, Gott habe keine Gemeinschaft ohne Offenbarung gelassen, nicht ausreichend reflektiert wurde: Historisch betrachtet wurde die Bezeichnung *ahl al-kitāb* immer restriktiv nur für bestimmte Gemeinschaften verstanden. Sie plädiert dafür, diesen Begriff als „voll inklusiv“ zu verstehen (vgl. Lamptey 2013: 246)<sup>19</sup>. Der Sinn hinter lateraler Differenz

<sup>18</sup> Laterale Differenz sei eines der Zeichen (*āyāt*, Sing.: *āya*) Gottes, um die Menschen zur Reflexion anzuregen und Gott durch seine Zeichen zu erkennen. Von hier ausgehend leitet Lamptey die Ermutigung zur Interaktion über laterale Differenzen hinweg ab: Die engagierte und reflektierte Begegnung mit dem lateral Anderen enthülle etwas über Gott und über die Beziehung des Anderen zu Gott. (vgl. Lamptey 2014: 244).

<sup>19</sup> Weiterhin stellt sie die Frage, ob nicht möglicherweise auch Muslime in diese Kategorie der *ahl al-kitāb* fallen könnten (vgl. Lamptey 2014: 247).

sei die beständige Reflexion und diese laterale Differenz bewahre gleichzeitig Ähnlichkeit und Andersartigkeit (vgl. Lamptey 2013: 253).

Ich habe nun einen Überblick über verschiedene, am Koran orientierte Argumentationen gegeben, die den genannten Paradigmenwechsel, also ein inklusives, bzw. pluralistisches Verständnis von *islām*, begründen. Dieses veränderte Vorverständnis in Bezug auf die Heilhaftigkeit anderer Religionen scheint einen Perspektivwechsel hinsichtlich gewisser Teilaspekte zu ermöglichen: Lamptey konstatiert die Marginalisierung der koranischen Versicherung der Rechtleitung für alle Völker, und Esack – wie sich unten in der Auslegung von Vers 5:48 zeigt – beklagt, dass die Metapher des fairen Wettbewerbs im *tafsīr* vernachlässigt wurde. Nun soll beispielhaft dargestellt werden, in welcher Wechselbeziehung diese – ja bereits aus dem Koran abgeleitete – Vorannahme mit der konkreten Auslegung einzelner Verse steht.

### Koran 2:62: “...sie brauchen keine Furcht zu haben”

Diese Betrachtung setzt sich zum Ziel, oben angeführte Ansätze anhand dieses Beispiels zu konkretisieren und in ihren praktischen Auswirkungen zueinander in Beziehung zu setzen. Ein Vers, der fast immer in der Argumentation für eine Anerkennung und Wertschätzung des religiös Anderen ins Feld geführt wird, ist 2:62:

“Siehe, diejenigen, die glauben, die sich zum Judentum bekennen, die Christen und die Sabier – wer an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag und rechtschaffen handelt, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie brauchen keine Furcht zu haben und sollen auch nicht traurig sein!”

Dieser Vers nennt ganz offensichtlich als Kriterien zur Erlangung von Erlösung den Glauben an (den einen) Gott und gutes, rechtschaffenes Handeln. Darüber minimiert er die Bedeutung der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft: Er schließt verschiedene Gemeinschaften mit ein. In der Betrachtung dieses Verses spielt u. a. auch Vers 5:69 eine Rolle, da er eine fast identische, spätere Wiederholung des Inhalts darstellt.

Mahmoud Ayoub (1984) hat bereits mit einer Zusammenstellung und Übersetzung verschiedener Korankommentare begonnen. Sein Ziel war die Darstellung, wie der Koran von Vertretern der muslimischen Gelehrsamkeit

durch verschiedene Zeiten hindurch verstanden wurde. Sein Anspruch ist, dass das ausgewählte Spektrum die Hauptströmungen islamischen Denkens von der klassischen Periode bis heute abdeckt.<sup>20</sup> Auch Farid Esack schließt in seine Betrachtungen bedeutende *tafsir*-Werke ein. Da er die umfassendere Betrachtung liefert, soll er hier ausführlich dargestellt und teils durch andere Exegeten ergänzt werden.

Esack vertritt (wie auch z. B. Rahman und Ayoub) die Auffassung, dass dieser Vers explizit einen pluralistischen Standpunkt ausdrückt, der jahrhundertlang marginalisiert wurde. Durch verschiedene Strategien, die er in seiner Arbeit kritisch unter die Lupe nimmt, sei versucht worden, dieser offensichtlichen Bedeutung auszuweichen. Dies geschehe in erster Linie vor dem Hintergrund der Doktrin des *supersessionism*, also der Vorstellung, die Offenbarung des Islams habe alle vorigen Religionen abgelöst und ersetzt, da er vollkommener sei als alles zuvor Dagewesene (vgl. Esack 1997: 162). Eine dieser zwei von Esack identifizierten Strategien<sup>21</sup> besteht in der Abrogation (*nash*)<sup>22</sup>, also der Außerkraftsetzung des Verses durch Vers 3:85.<sup>23</sup> Eine bereits im klassischen *tafsir* auftauchende Zurückweisung der Abrogation argumentiert, dass nur rechtliche Bestimmungen aufgehoben werden könnten, jedoch nicht Versprechen Gottes an die Menschen.<sup>24</sup> Ein weiteres Argument gegen die Abrogation ist das Auftauchen des fast identischen Wortlautes in Koran 5:69, einer späteren medinensischen Offenbarung (Schmidt-Leukel, im Druck). Zusätzlich argumentiert Esack, dass die

<sup>20</sup> Das Spektrum umfasst 13 Exegeten (*mufassirūn*), die sunnitische und schiitische, mystische und philosophische, klassische und moderne Ansätze repräsentieren.

<sup>21</sup> Vgl. Esack 1998: 162f. Die zweite Strategie (die unterschiedliche Bewertung der Formulierung "diejenigen, die glauben") muss an dieser Stelle vernachlässigt werden. Ayoub identifiziert demgegenüber vier Strategien: 1. Den Vers für abrogiert und somit nicht mehr anwendbar erklären, 2. die Begrenzung der Anwendung des Verses, in dem der Offenbarungsanlass nur einer bestimmten Gruppe zugesprochen wird, 3. die Begrenzung durch eine streng rechtliche Auslegung und 4. die Anerkennung der Universalität des Verses nur bis zur Offenbarung und Entstehung des Islams (vgl. Ayoub 1984: 110).

<sup>22</sup> Die Abrogation besteht, kurzgefasst, aus dem Abrogierenden (*an-nāsiḥ*) und dem Abrogierten (*al-mansūḥ*), die unterschiedlich definiert sein können. Auch der Begriff der Abrogation selbst hat verschiedene Bedeutungen durchlaufen. Die Abrogation wird v. a. in der islamischen Rechtsfindung angewendet, um mit widersprüchlichen Aussagen des Korans umzugehen. Die verschiedenen Anwendungen werden kontrovers diskutiert. Einen Überblick bieten Rippin 2007 und Burton 2012.

<sup>23</sup> "Wer eine andere Religion begehrt als den Islam, so wird die von ihm nicht angenommen werden. Im Jenseits gehört er dann zu den Verlierern."

<sup>24</sup> Ayoub zitiert Abū 'Alī al-Faḍl Ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭabarsī (gest. 1153), einen sehr umfassenden Kommentar (*Maḡma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*) mit Betonung auf schiitischen und mu'tazilitischen Ansätzen (vgl. Ayoub 1984: 110).

zur Abrogation herangezogene Stelle, Koran 3:85 (bzw. auch 3:19), nicht weniger inklusiv sei als 2:62, wenn man *islām*, wie oben dargelegt, nicht als institutionalisierte, abgegrenzte Religion versteht:

“Was bezüglich dieser Meinung bemerkenswert ist, ist, dass Ibn Abbas und eine ‘Gruppe unter den Exegeten’ tatsächlich die Meinung vertraten, dass dieser Vers zu einem früheren Stadium Erlösung (auch) Gruppierungen außerhalb der muslimischen Gemeinschaft zusprach. Ibn Abbas ist einer der frühesten Korankommentatoren. Erst deutlich später konnten Exegeten auf differenziertere exegetische Hilfsmittel zurückgreifen, so dass Alternativen zu dieser Theorie möglich wurden, um den Ausschluss des Anderen von der Erlösung sicherzustellen.”<sup>25</sup>

Abgesehen von verschiedenen Argumenten, warum Abrogation in diesem Fall nicht angewendet werden sollte, wird hier klar, dass eine Abrogation durch Vers 3:85 nur Sinn ergibt, wenn dieser exklusiv verstanden wird: Wenn der Islam als die einzig wahre und perfekte Religion angesehen wird, müssen andere Religionen, so wie Zirker es beschrieben hat, als mangelhaft angesehen werden. Wenn aber der Islam, wie von Esack vorgeschlagen, als das Prinzip der Hingabe, losgelöst von der spezifischen Religionszugehörigkeit, betrachtet wird, nimmt Vers 3:85 eine ebenso inklusive Bedeutung an wie Vers 2:62.

### Koran 5:48: “Wetteifert um das Gute!”

Ein weiterer, für pluralistische Argumentationen zentraler Vers ist 5:48. Die fünfte Sure, bzw. bestimmte ihrer Teile werden zu den spätesten, d. h. letzten geoffenbarten Versen gezählt:

“Und auf dich sandten wir herab das Buch mit der Wahrheit; es bestätigt, was von dem Buch schon vorher da war, und gibt darüber Gewiss-

<sup>25</sup> Übersetzung der Autorin. Original: “What is significant about this opinion is that Ibn Abbas and ‘a group among the exegetes’ actually held the opinion that this verse, at an earlier stage, did offer salvation to groups outside the community of Muslims. Ibn Abbas is one of the earliest commentators of the Qur’an. It was only much later, when the exegetes had recourse to more sophisticated exegetical devices, that alternatives to this theory became possible in order to secure exclusion from salvation for the Other” (Esack 1998: 163). Esack bezieht sich hier auf den *tafsīr* von aṭ-Ṭabari (vgl. auch Esack 1997: 162).

heit. So richte zwischen ihnen nach dem, was Gott herabgesandt hat, und folge ihren Neigungen nicht, wenn es von dem abweicht, was von der Wahrheit zu dir kam! Für einen jeden von euch haben wir Bahn und Weg gemacht. Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht- doch wollte er euch mit dem prüfen, was er euch gab. Wetteifert um das Gute! Euer aller Rückkehr ist zu Gott, er wird euch dann kundtun, worin ihr immer wieder uneins wart.“

Ähnlich wie in Bezug auf Vers 2:62 kehrt die Frage nach dem angesprochenen Adressatenkreis in der Auseinandersetzung mit diesem Vers immer wieder: Innerhalb welcher Gruppe von Menschen gilt die geäußerte Akzeptanz von Diversität? So stellt aṭ-Ṭabarī in seinem *tafsīr*-Werk<sup>26</sup> ihm bekannte unterschiedliche Auffassungen zu verschiedenen Begrifflichkeiten dieses Verses dar, die diese Frage spiegeln. Sind alle gemeint, die schließlich dem Islam beigetreten sind, oder unterschiedliche Fraktionen innerhalb der muslimischen Gemeinde? Oder geht es um verschiedene religiöse Gruppierungen, da ja auch der textliche Kontext auf Juden und Christen hinweist (vgl. aṭ-Ṭabarī 2009: 610)? Bedeutet *muḥaymin* (oben: “und gibt (...) Gewissheit”)<sup>27</sup> lediglich “bezeugend/bestätigend” und “beschützend/bewahrend”, oder auch “kontrollierend/bestimmend”? Worin bestehen die Neigungen der anderen (*ahwāʾuhum*), von der göttlichen Botschaft abzuweichen<sup>28</sup>? Ebenso werden die Begriffe *širʿa* (“Bahn”) und *minḥāğ* (“Weg”) diskutiert: So könne *širʿa* z. B. enger gefasst als islamisches Recht (*šarīʿa*) verstanden werden, oder aber religiös übergreifend als “Weg zum Recht”.<sup>29</sup> Dreht es sich um verschiedene Wege innerhalb der muslimischen Gemeinde, oder sind damit auch Wege anderer religiöser Traditionen gemeint?<sup>30</sup> So findet sich hier u. a. auch die Vorstellung, dass es verschiedene Glau-

<sup>26</sup> Als eines der bekanntesten und einflussreichsten frühen *tafsīr*-Werke bietet der *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* eine gute Übersicht über verschiedene Ansichten und wichtige Diskussionspunkte zur Auslegung von 5:48. Der von dem persisch-sunnitischen Gelehrten (gest. 923) verfasste *tafsīr* (aṭ-Ṭabarī 2009) ist sehr reichhaltig, da er frühere Meinungen berücksichtigt und nebeneinander stellt.

<sup>27</sup> Dieser Begriff wird auf drei Seiten diskutiert, vgl. aṭ-Ṭabarī 2009: 606ff.

<sup>28</sup> Im Kontext Medinas nahm Muhammad z. T. auch unter den ansässigen Juden die Rolle des Schlichters ein. Das Abweichen von der Offenbarung wird bei aṭ-Ṭabarī u. a. in Bezug auf die Steinigung bei Ehebruch (mit Verweis auf die sogenannten ḥadd-Strafen gedeutet (vgl. aṭ-Ṭabarī 2009: 608f.).

<sup>29</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 2009: 609. Der Begriff *šarīʿa* bedeutet wörtlich: “Weg zur Wasserstelle”, ist also zunächst ein ungenauer, weit gefasster Begriff. In der frühislamischen Zeit stand er zunächst allgemein für “Rechtssystem”.

<sup>30</sup> Hier dreht sich die Auslegung auch um die Bedeutung von *li-kullin ḡaʿalnā minkum* (“Für einen jeden von euch haben wir (...) gemacht”), vgl. aṭ-Ṭabarī 2009: 609ff.

bens- und Rechtswege (*sunnan muḥtalifa*) gebe, die allerdings alle in einem einzigen *dīn* (*ad-dīn al-wāḥid*), also einer Religion und Lebensweise, vereint sind, deren Zentrum das Bekenntnis zur Einheit und Einzigartigkeit Gottes ist (*tauḥīd*, vgl. aṭ-Ṭabarī 2009: 610). Die Unterschiedlichkeit der Wege und der Aufruf zum Wettstreiten um gute Taten hätten den Sinn, zwischen guten und schlechten Menschen zu unterscheiden (vgl. aṭ-Ṭabarī 2009: 612). So-hail H. Hashmi (2003) bewertet in seiner Auseinandersetzung mit Vers 5:48 die Existenz religiöser Diversität nicht als Fehler, sondern als Ausdruck von Gottes Willen (vgl. Hashmi 2003: 99). Manche Exegeten versuchten der Widersprüchlichkeit zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Verses dadurch zu entkommen, dass sie *širʿa* und *minhāḡ* ausschließlich als auf den Weg des Propheten und der muslimischen Gemeinde bezogen verstanden. Dies stünde dann jedoch in Konflikt mit der Aussage “wenn Gott gewollt hätte...” (Hashmi 2003: 99). Andere Kommentatoren lösten das Problem durch die Annahme, dass es sich bei den Begriffen um Bezeichnungen für religiöse Gemeinschaften vor dem Erscheinen Muhammads handele. Hashmi sieht demgegenüber klar verschiedene damals existierende Glaubensgemeinschaften angesprochen (vgl. Hashmi 2003: 100) und er begründet dies u. a. mit den Parallelversen 22:67ff. (Hashmi 2003: 100):

“Für jede Gemeinschaft haben wir einen Ritus gemacht, den sie verrichten sollen; und sie sollen nicht darüber mit dir streiten! Rufe zu deinem Herrn, siehe du bist geführt auf geradem Weg! Und wenn sie mit dir streiten, so sprich: ‘Gott weiß am besten, was ihr tut!’ Gott richtet zwischen euch am Tag der Auferstehung in dem, worin ihr uneins wart.”

Hashmi beschreibt die medinensische Phase gegenüber der mekkanischen als eine Gewalteskalation, die sich z. B. in den Koranversen 2:190 und 9:5 widerspiegelt<sup>31</sup>. Die Auffassung einiger Gelehrter, die später offenbarten “Kampfverse” hätten tolerantere, offenere Verse wie 5:48 abrogiert,<sup>32</sup> schreibt er in diesem Fall einer klaren Auslegungsabsicht zu, der das Narrativ vom “triumphierenden Islam” zugrunde liege (Hashmi 2003: 95). An drei grundlegenden Koran-hermeneutischen Prinzipien macht er seine Ab-

<sup>31</sup> Vgl. Hashmi 2003: 91. Hashmi erläutert außerdem, dass die Kämpfe zum Ende der medinensischen Phase der Offenbarungen über eine religiöse Dimension hinausgingen: Es handelte sich eher um Auseinandersetzungen zwischen rivalisierenden soziopolitischen Systemen (vgl. Hashmi 2003: 97).

<sup>32</sup> Dabei erscheint es unwahrscheinlich, dass der sogenannte “Schwertvers” 9:5 älteren Datums ist als Vers 5:48. Zudem wird der bestimmende Teil von Vers 9:5 meist völlig aus seinem Zusammenhang gerissen.

lehnung von Abrogation fest: 1. Der Koran muss als Einheit verstanden und ebenso untersucht werden. 2. Die koranischen Verse und ihre moralischen Anweisungen müssen im historischen Kontext verstanden werden. 3. Der Koran muss in erster Linie als ein Buch praktischer moralischer Anweisungen betrachtet werden, das grobe Richtlinien zum Verhältnis des Muslims zu anderen Muslimen, zu allen Menschen, zu Gott und zur Natur beinhaltet, die in sich verändernden Kontexten immer wieder neu ausgelegt werden müssen. Befolge man diese Prinzipien, erweise sich die Methode der Abrogation nicht nur meist als überflüssig, sondern tue der koranischen Botschaft regelrecht Gewalt an.<sup>33</sup>

Esack verwirft traditionelle Interpretationen von Vers 5:48 auf der Basis logischer Überlegungen zum Begriff des Wettbewerbs: Nach der Diskussion verschiedener Auslegungen bestimmt er diese als nicht mit dem Kontext und der offensichtlichen Bedeutung des Verses vereinbar. Seiner Ansicht nach wurde die Metapher des Wettbewerbs, die hier direkt nach einer Bestätigung der Diversität religiöser Wege erfolge, im *tafsir* nicht ernst genommen (vgl. Esack 1997: 170). Seinen Überlegungen nach sind gute und gerechte Taten nicht das Monopol einer einzigen Gruppe (49:13), zudem stünden die Ergebnisse eines fairen Wettkampfes nicht schon vorher fest (vgl. Esack 1997: 171). Zwar bestehe der Koran auf eine Definitionshoheit über die Form der angemessenen Hingabe an Gott (vgl. Esack 1997: 174), aber auf der sozialen Ebene seien Muslime anderen Menschen nicht überlegen, schon gar nicht aufgrund der Leistungen ihrer Ahnen.<sup>34</sup> Dabei präsentiert Esack Freiheit und Diversität als entscheidende Vorbedingungen für die Entfaltung des Glaubens und die Prüfung durch Gott. Ähnlich schlussfolgert Hashmi in der Auslegung von Vers 5:48, dass die Trennlinien zwischen gut und schlecht nicht zwischen den feststehenden Religionen verlaufen (vgl. Hashmi 2003: 98). Entgegen den meisten Auslegungen dieses Verses bestimmt Hashmi ihn als eine Absage an die exklusive Inanspruchnahme von diesseitiger Rechtschaffenheit und jenseitiger Erlösung.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> “If we approach the Qur’an according to the three principles outlined above, abrogation not only becomes unnecessary in the vast majority of cases cited by medieval scholars, it does violence to what is a consistent, coherent Qur’anic message on the issue of religious and moral diversity” (Hashmi 2003: 96).

<sup>34</sup> Vgl. Esack 1997: 175, mit Verweis auf Koran 2:134.

<sup>35</sup> Vgl. Hashmi 2003: 101, mit Verweis auf die Verse 2:62 und 5:69.

## Wahrheit und Methode

In diesem Rahmen konnten die Zusammenhänge zwischen kontextuellen Faktoren, hermeneutischer Methode und Auslegung nur beispielhaft ange-rissen werden. Diverse weitere Ähnlichkeiten bzw. Unterschiede im methodologischen Vorgehen von diversitätsbejahenden Ansätzen, die sich auf den Koran beziehen, konnten hier nicht behandelt werden. Dazu gehören z. B. das Verhältnis zu den Offenbarungsanlässen (*asbāb an-nuzūl*) und die allgemeine Skepsis gegenüber Hadith-Material. Ebenso bedürfte die hier vorgestellte Strategie, die traditionelle hermeneutische Methode der Abrogation abzulehnen bzw. zu kritisieren, einer Vertiefung.<sup>36</sup> Obwohl Esack für seine methodologische Herangehensweise kritisiert werden kann,<sup>37</sup> bietet er doch wichtige hermeneutische und inhaltliche Überlegungen, an die angeknüpft werden kann, wie sich im Ansatz von Lamptey zeigt: Dazu gehören vor allem seine Reflexionen über das hermeneutische Vorverständnis und seine Reflexion koranischer Gruppenbezeichnungen. Lamptey ist hier eine ganzheitliche koranexegetische Begründung und Wertschätzung für religiöse Diversität gelungen, die zudem ihrem Ansatz gemäß konsequent ohne eine Kontextualisierung der Verse durch Hadith-Material auskommt. Angesichts der hier vorgestellten Ansätze, die mit dem Koran argumentieren, liegt es nahe, ein bestimmtes, durch kontextuelle Faktoren geprägtes Vorverständnis für die unterschiedlichen Auslegungen verantwortlich zu machen. Rippin beschreibt diesen Einfluss kontextueller Faktoren auf die Auslegung: Alle Kommentatoren trügen verschiedene Anliegen an den Text heran und ihre Sicht auf die herrschenden Umstände und die Welt beeinflussten die Auswahl der Methoden und die Exegese<sup>38</sup>. Der hermeneutische

<sup>36</sup> Brown (1998) sieht die Tendenz der modernen KoranAuslegung, die Methode der Abrogation abzulehnen, im Zusammenhang mit einem breiteren Trend, den er als "Qur'anic Scripturalism" bezeichnet. Dieser geht mit einer Erhöhung des Korans auf Kosten anderer Quellen einher, mit einer Tendenz zur KoranAuslegung mithilfe des Korans selbst und mit der Annahme der Widerspruchsfreiheit des Korans (Brown 1998: 60). Ob sich Browns Thesen in Bezug auf die Ablehnung der Abrogation im Rahmen der Infragestellung des Universalitätsanspruchs des Islams halten lassen, wäre zu untersuchen.

<sup>37</sup> Timothy Winter alias Abdal-Hakim Murad (vgl. Murad o. J.) kritisiert zu Recht Esacks selektive Vorgehensweise in der Behandlung relevanter Koranverse und seine inkonsequente Skepsis gegenüber den prophetischen Überlieferungen. Ein nicht-ganzheitlicher Ansatz der Auslegung, der Koranverse und Hadithe selektiv heranzieht, so Winter alias Murad, sei gefährlich. Ebenso gehe eine Gewalt befürwortende Auslegung vor (vgl. Murad o. J.).

<sup>38</sup> "Different *mufassirūn* have different concerns and goals, and this is reflected in the relative weight they put upon elements such as history, grammar, semantics, law,

Zugang bestimmt also die Auswahl der Methoden und die Auslegung selbst, und das geht mitunter so weit, dass z. B. in Bezug auf das Verhältnis von Muslimen zu Nichtmuslimen Gelehrte anhand derselben Textstellen zu konträren Ergebnissen kommen können.<sup>39</sup>

## Literatur

- Abdel Rahem, Mohammed: *Religionsfreiheit im Christentum und im Islam. Eine vergleichende Studie am Beispiel von George Khodr und Mohamed Selim El-Awa*, (Dissertation) Münster: Westfälische Wilhelms-Universität, 2012.  
URL: [miami.uni-muenster.de/servlets/DocumentServlet?id=6455](http://miami.uni-muenster.de/servlets/DocumentServlet?id=6455) (letzter Zugriff: 15.5.2013).
- Abou el Fadl, Khaled: *Reasoning with God. Reclaimung Shari‘ah in the Modern Age*, Lanham / London: Rowman & Littlefield, 2014.
- Afsaruddin, Asma: “The Hermeneutics of Inter-Faith Relations. Retrieving Moderation and Pluralism as Universal Principles in Qur’anic Exegeses.” In: *Journal of Religious Ethics*, Nr. 37 / 2009 (2), S. 331–354.
- Amirpur, Katajun: *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München: Beck, 2013.
- “Die Hermeneutik als traditionelle islamische Wissenschaft. Das Alte neu entdecken”. In: *Praktische Theologie*, Nr. 3 / 2014 (49), S. 143–150.
- “Die Anerkennung des religiös Anderen. Islamische Texte neu gelesen. In: *Religionen, Dialog, Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie*. Hrsg. von Katajun Amirpur / Wolfram Weiße. Münster: Waxmann, 2015, S. 167–182.
- Amirpur, Katajun / Weiße, Wolfram (Hrsg.): *Religionen, Dialog, Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie*, Münster: Waxmann, 2015.
- Aydın, Mahmut: “Islam and Interfaith Dialogue. Qur’anic Teaching of the Religious Other”. In: *Religions and Dialogue. International Approaches*. Hrsg. von Wolfram Weiße et al. Münster et al.: Waxmann Verlag, 2014, S. 215–229.

---

theology, or folklore. All commentators are concerned with the process of analysing the text in light of the ‘external world’, however that be defined for the individual author, with the aim of resolving any apparent conflict and making the text ‘clear’.” (Rippin 2012) Vgl. dazu auch Soroush 2009.

<sup>39</sup> Khalil verdeutlicht diesen Umstand in seiner Arbeit an mehreren Beispielen wie Vers 2:62 und 17:15. Vgl. Khalil 2012: 8, 11.

- Ayoub, Mahmoud: *The Qur'an and Its Interpreters*, Bd. 1, Albany: State University of New York Press, 1984.
- “Religious Pluralism and the Qur'an”. In: *Religions and Dialogue. International Approaches*. Hrsg. von Wolfram Weiße et al. Münster et al.: Waxmann Verlag, 2014, S. 201–213.
- Bernhardt, Reinhold: “Jesus Christ as Stumbling Block in interreligious Dialogue?” In: *Religions and Dialogue. International Approaches*. Hrsg. von Wolfram Weiße et al. Münster et al.: Waxmann Verlag, 2014, S. 139–150.
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin*, München: Beck'sche Reihe, 2012.
- Brown, Daniel: “The Triumph of Scripturalism. The Doctrine of naskh and its Modern Critics”. In: *The Shaping of an American Islamic Discourse. A Memorial to Fazlur Rahman*. Hrsg. von E. H. Waugh / F. M. Denny. Atlanta: Scholars Press, 1998, S. 49–66.
- Burton, J.: “Naskh”. In: *Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> ed. Hrsg. von P. Bearman et al. Leiden: Brill online, 2015 (Erstausg. online 2012), URL: [referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/naskh-SIM\\_5832](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/naskh-SIM_5832) (letzter Zugriff: 23.3.2015).
- Chittick, William C.: *Imaginal Worlds. Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany: State University of New York Press, 1994.
- Esack, Farid: *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford / Rockport: Oneworld Publications, 1997.
- Ghaffar, Zishan Ahmad: “Über die Bedingung der Möglichkeit Historisch-kritische Methode als Traditionskritik in der islamischen Theologie”. In: *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam*. Hrsg. von Mohammad Gharaibeh et al. Regensburg: Pustet, 2015.
- Hashmi, Sohail H.: “The Qur'an and tolerance: an interpretive essay on Verse 5:48”. In: *Journal of Human Rights*, Nr. 1 / 2003 (2), S. 81–103.
- Khalil, Mohammad Hassan: *Islam and the Fate of Others. The Salvation Question*, New York: Oxford University Press, 2012.
- Lamprey, Jerusha Tanner: “Embracing Relationality and Theological Tensions. Muslima Theology, Religious Diversity, And Fate”. In: *Between heaven and hell. Islam, salvation, and the fate of others*. Hrsg. von Mohammad Hassan Khalil. New York: Oxford University Press, 2013, S. 234–252.
- *Never wholly other. A Muslima theology of religious pluralism*, New York: Oxford University Press, 2014.

- Lohlker, Rüdiger: “Dschihadistischer Gebrauch von Ḥadīṭ und Koran”. In: *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*. Hrsg. von Tilman Seidensticker. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, S. 22–35.
- Madhany, al-Husein N.: “Poo-Pooing Pluralism. Ijtihading Hadith to Build a Theology of Exclusion”. In: *The Muslim World*, Nr. 98 / 2008, S. 407–422.
- Murad, Abdal-Hakim: *Book review of Farid Esack’s Qur’an, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 1997, URL: [www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/esack.htm](http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/esack.htm) (letzter Zugriff: 26.1.2015).
- Pacacı, Mehmet: “Klassische Koranexegese – was war das?” In: *Münchener Theologische Zeitschrift*, Nr. 58 / 2007, S. 127–139, unter Mitarbeit von Felix Körner.
- Pink, Johanna: “Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur’anic Exegesis. Qur’anic Commentaries from the Arab World, Turkey and Indonesia and their Interpretation of Q 5:51”. In: *Die Welt des Islams*, Nr. 50 / 2010, S. 3–59.
- “Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil”. In: *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*. Hrsg. von Tilman Seidensticker. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, S. 59–81.
- “Striving for a new Exegesis of the Qur’ān”. In: *Oxford Handbooks Online*, 2014, URL: [www.academia.edu/6556488/Striving\\_for\\_a\\_New\\_Exegesis\\_of\\_the\\_Qur%CA%BE%C4%81n](http://www.academia.edu/6556488/Striving_for_a_New_Exegesis_of_the_Qur%CA%BE%C4%81n) (letzter Zugriff: 8.6.2015).
- Rahman, Fazlur: *Major themes of the Qur’an*, 2<sup>nd</sup> ed., Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Rippin, Andrew: “Tafsīr”. In: *Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> ed. Hrsg. von P. Bearman et al. Leiden: Brill online, 2015 (Erstausg. online 2012), URL: [referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tafsi-r-SIM\\_7294](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tafsi-r-SIM_7294) (letzter Zugriff: 23.3.2015).
- “Abrogation”. In: *Encyclopaedia of Islam*, 3<sup>rd</sup> ed. Hrsg. von Gudrun Krämer et al. Leiden: Brill Online, 2013 (Erstausg. online 2007), URL: [referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abrogation-com\\_0104](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abrogation-com_0104) (letzter Zugriff: 19.4.2013).
- Schmidt-Leukel, Perry (im Druck): “Pluralist Approaches in some Major Non-Christian Religions”. In: *Twenty-First Century Theologies of Religions. Retrospection and New Frontiers*. Hrsg. von E. Harris / P. Hedges / S. Hettiarachi. Amsterdam / New York: Rodopi (noch nicht erschienen, Manuskript wurde freundlicherweise vom Autor vorab zur Verfügung gestellt).

- Schuon, Frithjof: *The Transcendent Unity of Religions*, Wheaton: Theosophical Publishing House, 1993.
- Soroush, Abdulkarim / Mobasser, Nilou / Jahanbakhsh, Forough: *The Expansion of Prophetic Experience. Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, Leiden / Boston: Brill, 2009.
- aṭ-Ṭabarī, Ibn Ğarīr: *Ĝāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān (Tafsīr aṭ-Ṭabarī)*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2009.
- Weiß, Wolfram / Gutmann, Hans-Martin (Hrsg.): *Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven*, Münster: Waxmann Verlag, 2010.
- Weiß, Wolfram et al. (Hrsg.): *Religions and Dialogue. International Approaches*, Münster / New York: Waxmann Verlag, 2014.
- Winter, Timothy: “Last Trump Card. Islam and the Supersession of Other Faiths”. In: *Studies in Interreligious Dialogue*, Nr. 9 / 1999, S. 133–155.
- Zirker, Hans: “Zur ‘Pluralistischen Religionstheologie’ – im Blick auf den Islam”, 1996, URL: [duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10955](http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10955) (letzter Zugriff: 24.9.2013).



# Universalität des Islam durch Weltoffenheit und Dynamik des Verstehens (*fiqh*)

Ein Bildungs- und Forschungsauftrag

Tarek Badawia\*

## Abstract

*Der Islam wird als Weltreligion – zunächst geographisch betrachtet – global gelebt. Aus den existenziellen und Sinnkrisen des Lebens sowie aus den unterschiedlichen Anforderungen von Alltag und Gesellschaft ergeben sich Fragen, mit denen sich Menschen u. a. an Religionen wenden, um sinnstiftende und lebensdienliche Antworten zu bekommen. In der Dynamik von alltagsbezogenen Fragen und Antworten findet in der Regel immer ein Übersetzungsprozess statt, in dem das Fallspezifische, das Wandelbare, vor dem Hintergrund des Kontinuierlichen differenziert werden kann. Der Mensch als Wesen der Sinnsuche trifft auf Religion und fordert sie in ihrem Universalanspruch auf Sinnggebung heraus.*

*Im vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, diesen impliziten Universalitätsanspruch der Sinnggebung im Rahmen eines Übersetzungsprozesses unter den folgenden zwei zentralen Gesichtspunkten zu explizieren: 1) die Weltoffenheit als ein zentrales theologisch-anthropologisches Konzept des Korans; 2) das hohe Maß an Dynamisierung und Flexibilität der islamischen Rechtstheorie als Verfahren der Universalisierung und Gestaltung des Religiösen in Zeit und Raum. Unterstützt werden diese beiden zentralen Aspekte durch den Anschluss an die maqāsid-Theorie, welche als Förderung einer universal-ethischen Geisteshaltung verstanden wird. Diese muss allerdings immer wieder unter den aktuellen epochalen Herausforderungen in einer entsprechenden Bildungs- und Forschungsleistung von Menschen diskursiv ausgehandelt werden.*

---

\* Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS), Universität Erlangen.

## I. Einleitung

Das weltweit facettenreiche muslimische Leben ist ein offensichtlicher Beweis dafür, dass die theologisch-anthropologisch implizite Eigenschaft des “Islam als eine universale Weltreligion” eine Selbstverständlichkeit ist. Die kulturelle und soziale Gestaltung der islamischen Lebensform als Glaubens- und Handlungslehre weist von Malaysia über Ost- und Zentralasien, den Nahen Osten, die Türkei bis nach Mauretanien eine Vielfalt auf, die zum einen im streng kanonisierten Koran als Manifest ethischer und dogmatischer Grundsätze des Islam und zum anderen in einem ausdifferenzierten Verstehensverfahren (*fiqh*) zur Prüfung von Handlungsnormen und Maximen in dem jeweils kulturell unterschiedlich geprägten Handlungskontext verankert ist. Der universelle Anspruch des Islam, der gerade in der gelebten Weltoffenheit zur Geltung kommt, hat theologiehistorisch den Charakter eines axiomatischen Grundsatzes (*musallama*), aber das gesamte Themenfeld markiert offensichtlich ein wissenschaftliches Desiderat in der theologischen Forschung. Der tunesische Gelehrte aṭ-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr (1879–1973) markierte dieses Desiderat folgendermaßen:

“Die Tatsache, dass die islamische Lebensform<sup>1</sup> alle Menschen in allen Zeiten ansprechen will, bildet einen Konsens unter den Muslimen bzw. den muslimischen Gelehrten. Jeder geht von diesem Konsens aus, dass die islamische Lebensform für jede Zeit und jeden Ort gilt. Aber niemand hat diesen universalen Geltungsanspruch jemals konzeptionell ausbuchstabiert.” (Ibn ‘Āšūr 2009: 104)

Die implizite Selbstverständlichkeit vom universalen Charakter des Islam als Weltreligion bedarf im eigenen Interesse der Muslime der theologischen Explikation. Es geht dabei nicht um die Frage nach dem “ob”, sondern nach dem “wie” bzw. “worin” die Gestaltung des Universalitätsanspruchs des Islam unter den soziokulturellen Bedingungen der Gegenwart der Muslime in Deutschland oder anderswo besteht.

Die gelebte Selbstverständlichkeit des Islam als Weltreligion impliziert durch die Maxime der Weltoffenheit zugleich eine Selbstverpflichtung zu universellen Grundwerten wie Gerechtigkeit und Gleichheit (vgl. Koran

<sup>1</sup> Ibn ‘Āšūr verwendet zwar an dieser Stelle den Ausdruck “Scharia”, aber nicht im Sinne einer Gesetzesordnung, sondern explizit im etymologischen Sinne als Lebensweise des Islam.

16:90)<sup>2</sup>, so dass der Islam als Diskursfeld – so lautet meine Grundthese – in gegenwärtigen Fragen der gemeinsamen Gestaltung des Gemeinwohls dynamisch und entsprechend sinnstiftend wirken kann. Diese Leistung erbringen Menschen und nicht eine abstrakte Größe namens “Der Islam”. In Anlehnung an den prophetischen Spruch – “Mein Auftrag als Gesandter besteht darin, die [vorhandenen] Tugenden zu vervollkommen” (al-Buḥārī 1985: Nr. 274) – können zwei zentrale Universalisierungsmerkmale der islamischen Religion generiert werden: 1) die ethische Anerkennung von Wertesystemen und -ordnungen als kulturelle Errungenschaft Anderer und folglich das Interesse an ethischer Anschlussfähigkeit des Islam; 2) die Aufforderung der Muslime zur Vervollkommnung und Optimierung von vorhandenen Wertesystemen und folglich zur Leistung von produktiven Beiträgen zur Stabilisierung von ethisch anerkannten Wertesystemen. Ich verstehe diese Aufforderung zur “Vervollkommnung” nicht im Sinne einer Überlegenheit (dies wäre absolut diskriminierend und deshalb kategorisch abzulehnen) sondern im appellativen Sinne einer universalen Verpflichtung zur Bildung und Entwicklung einer ethischen Haltung im Interesse der Menschheit.

Unter diesem Gesichtspunkt verstehe ich den Universalitätsanspruch des Islam auf keinen Fall als Kulturuniversalismus mit kolonialistischen Zügen, sondern als Selbstverpflichtung zur Stabilisierung, Optimierung und Vervollkommnung einer ethisch intakten und von der jeweiligen Gesellschaft anerkannten Werteordnung. Die islamischen Ansätze der Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*) sowie der Maximen der islamischen Rechtsphilosophie (*maqāṣid*) gewährleisten die nötige Flexibilität und eröffnen neue Gestaltungsperspektiven. Im Spannungsfeld von Universalismus und Partikularismus gründet sich die universelle Anschlussfähigkeit des Islam und somit seine Universalisierbarkeit – aus einer islamischen Innenperspektive – primär in dem hohen Maß an Dynamisierung und Flexibilität bei der Gestaltung des Religiösen in Zeit und Raum.

Im Folgenden will ich diesen Kerngedanken anhand der folgenden vier Argumentationslinien entfalten und begründen:

1. die islamische Werteordnung als weltoffene Ordnung für das universell Gute

<sup>2</sup> Zur Idee der Selbstverpflichtung bzw. Selbstbindung an Grundwerte der Gerechtigkeit vgl. den prophetischen Spruch, in dem Gott spricht: “O Meine Diener! Ich habe mir selbst die Ungerechtigkeit untersagt und habe sie auch euch untersagt, so tut untereinander kein Unrecht (...)” (Muslim Nr. 2577).

2. der universelle Blick auf das Gemeinwohl (*al-maṣlaḥa*)
3. die Dynamik der Rechtsfindungstheorie im Wandel von Zeit und Raum
4. die wissenschaftliche, ambige Kultur der Mehrdeutigkeit und produktiven Vielfalt.

## II. Islamisch-weltoffene Werteordnung – Einige Markierungen

Unter dem Ausdruck “Weltoffenheit” verstehe ich im Anschluss an Plessners philosophisch-anthropologische Grundkategorie der “exzentrischen Positionalität” (Plessner 1981) die schicksalhafte Notwendigkeit des Menschen, ein reflexives Verhältnis zu sich selbst und seiner Umwelt zu entwickeln, um kulturell überleben zu können. Im Unterschied zu Tieren und Pflanzen hat der Mensch existenziell eine andere “weltoffene Position”, die ihm keine andere Wahl lässt als die Welt geschichtlich und gesellschaftlich zu gestalten. Diesen Gedanken lässt sich mit dem islamischen Menschenbild als Statthalter Gottes (*ḥalīfat Allāh*) (vgl. Koran 2:30) insofern vergleichen, als der Schöpfer den Menschen mit dem Auftrag zu seinem Statthalter macht, das Leben auf der Erde zu gestalten (vgl. Koran 11:16). Das gegenseitige Kennenlernen und gegenseitige Bereichern der Völker und Stämme stellt im Anschluss an die klare Zielsetzung des Korans in 49:13 – “Ihr Menschen! Wir haben euch aus Mann und Frau erschaffen und haben euch zu Völkern und Stämmen werden lassen, damit ihr euch kennenlernt”<sup>3</sup> – eine positive Beziehung der Völker zueinander und somit eine Aufforderung an alle Menschen dar, gemeinsam und treuhänderisch für die kulturelle Gestaltung des “Reichs Gottes auf Erden” einzutreten. Die Vielfalt – so die Quintessenz – ist von Gott gewollt, daher kann es nicht im Sinne der Offenbarung als Rechtleitung sein, die kulturelle Vielfalt monokulturell zu prägen.

Während der Schöpfungsauftrag im Sinne der Rechtleitung (*hudā* bzw. *taṣrīḥ*) von außen nach innen wirkt, ist die innere moralische Veranlagung des Menschen (*fiṭra*) (vgl. Koran 30:30) eine zweite und wichtige Orientierungsquelle des Menschen in dieser Welt. Der Mensch ist als Geschöpf Gottes sinnverwiesen. Theologisch-anthropologisch betrachtet bekam der Mensch nach islamischer Einsicht sowohl eine innere religiöse Veranlagung bzw. religiöse Natur als auch eine normative Rechtleitung (*taṣrīḥ*) (vgl. Koran 42:13). Aus diesen beiden Komponenten des Religiösen entsteht eine

<sup>3</sup> Für die deutsche Übersetzung aller Koranzitate Maher 2007.

dialektische Bewegung, die aus der Religion eine dynamische Haltung und kein starres Normensystem macht. Beide Komponenten bilden zusammen die Ganzheit des Religiösen in Raum und Zeit. Die Bezeichnung der Offenbarung als Rechtleitung schließt im Grunde – so az-Zamaḥṣarī in seinem Korankommentar – die innere Komponente der *fiṭra* mit ein. Die *fiṭra* steht nach ihm für die Ansprache Gottes an die Gattung Mensch:

“Richte nun dein Antlitz auf die Religion! [Verhalte dich so] als *ḥanif*! Das ist die natürliche Art (*fiṭra*), in der Allah die Menschen erschaffen hat. Die Art und Weise, in der Allah (die Menschen) geschaffen hat, kann man nicht abändern (*lā tabdīla li-ḥalqi llāhi*). Das ist die richtige Religion (*ad-dīn al-qayyim*).” (Koran 30:30)

Der erste Satz in diesem Vers spricht den Propheten Muhammad als Empfänger des Islam mit der Aufforderung an, sich daran zu halten und sich zu bemühen. Im zweiten Satz wird mit dem Ausdruck *ḥanif* die phänomenologische Bedeutung der Religion als Bindung an Gott und Ergriffen-Sein von Wert und Sinn durch die innere Anlage (*fiṭra*) und somit die universelle Dimension des Glaubens angesprochen. Was in diesem Vers unter *fiṭra* zu verstehen ist – so az-Zamaḥṣarī –, betrifft im Wesentlichen die Schöpfungsebene in jeder geschaffenen Menschenseele (*al-ḥilqā*), und diese ist schöpfungstheologisch empfänglich für das Göttliche und fungiert als innerer Kompass zur Erkennung von Gott und seiner Ordnung (az-Zamaḥṣarī zum Vers 30:30).

Unter dem Gesichtspunkt der Universalität wäre diese Ebene der Ort der Begegnung und Verständigung der kulturell verschieden geprägten Menschen. Die Rechtleitung bzw. die Offenbarung (*waḥy*) soll die *fiṭra* aller Menschen ansprechen können. In Anlehnung an az-Zamaḥṣarī wäre folgerichtig festzustellen, dass eine Rechtleitung im Sinne einer weltoffenen, religiösen Haltung nicht als (technische) Anleitung fungieren kann. In einem dialektischen Verhältnis von Recht- und Anleitung entstehen neue Dynamiken für großzügige Spielräume zur Gestaltung des Neuen im Lichte der Rechtleitung (*nūr al-waḥy*) und im Lichte der die Vernunft ansprechenden Naturanlage des Menschen (*nūr al-ʿaql wa-l-fiṭra*). Vor diesem Hintergrund kann der universelle Anspruch nicht darin begründet werden, alle kulturell unterschiedlich geprägten Menschen durch Teilaspekte eines religiösen Systems ansprechen zu wollen. Es muss eine universelle Dimension sein, auf die alle Menschen angesprochen werden können.

Um diesen Gedankengang fortzusetzen, werden diese drei anthropologischen Grundkategorien, die der "Weltoffenheit", der *fiṭra* und der "rechtgeleiteten Statthalterschaft des Menschen", exemplarisch mit folgenden unterschiedlich akzentuierten Indizien bzw. Versen aus dem Koran, die das universale Merkmal des Islam als Weltreligion begründen, in Verbindung gesetzt: "Und wir haben dich (Muhammad) nur deshalb (mit der Offenbarung) gesandt, um den Menschen in aller Welt Barmherzigkeit zu erweisen" (21:107); "Sprich: 'Ihr Menschen! Ich bin der Gesandte Gottes für euch alle' (...)" (7:158); "Segensreich ist Der, Der auf Seinen Diener die Unterscheidung (*al-furqān*) herabgesandt hat, damit er den Menschen in aller Welt ein Ermahnender sei" (25:1). Allen Versen ist gemeinsam, dass die Entsendung Muhammads für alle Menschen eine klare Absicht Gottes ist. Der Koranexeget und *maqāṣid*-Theoretiker Ibn ʿĀṣūr greift diesen Gedanken auf und hebt in dem zuletzt genannten Vers (25:1) die Verbindung von Offenbarung und dem im Wesen des Menschen mitgegebenen Urteilsvermögen hervor. Zur Begründung der eingangs aufgestellten These kann diese Lesart zwei inhaltliche Konsequenzen haben: Zum einen fungiert die Rechtleitung in diesem universellen Kontext als *furqān* (Unterscheidungskraft zwischen Gut und Böse). Zum anderen soll die Prophetie die Menschen gegen die Vergesslichkeit ermahrend bzw. erinnernd wirken und – religionspädagogisch betrachtet – sich für die Bildung der durch die *fiṭra* aufgegebenen Unterscheidungsfähigkeit für Gut und Böse einsetzen. Da es grundsätzlich keinen Zwang im Glauben geben kann (vgl. Koran 2:265), liegt die Aufgabe der Prophetie im Wesentlichen in der Verkündung: "Dem Gesandten obliegt nur die Verkündung (...)" (Koran 5:99). Ibn ʿĀṣūr resümiert seine Überlegungen zu diesem Aspekt mit folgenden klaren Worten:

"Es kann auf keinen Fall zutreffend sein, dass die universale Gültigkeit der islamischen Normenlehre (*at-taṣrīʿ*) für alle Menschen darin bestünde, dass alle Menschen zur Befolgung der kontextuell entstandenen Rechtsordnung einer partikularen Glaubensgemeinschaft (*umma*), wie die damalige Situation der Araber zur Offenbarungszeit, verpflichtet werden. Es kann auch niemals im Sinne des *taṣrīʿ*-Systems sein, die partikularen Aspekte einer für die damalige Zeit angemessenen Normenordnung auf die Lebensverhältnisse anderer Nationen und Bevölkerungen übertragen zu wollen, ohne darauf zu achten, ob dies deren Gemeinwohl dienlich sein kann oder nicht. Wenn dies der Fall wäre, hätte dies für die Menschen nur eine Belastung und für das *taṣrīʿ*-System einen Gültigkeitsbruch bedeutet. (...) Daher muss die Bedeutung des universalen Gel-

tungsanspruchs in Zeit und Raum darin bestehen, dass ihre Normenlehre auf Weisheiten und Wertevorstellungen auf dem Prinzip der Ganzheitlichkeit<sup>4</sup> basieren, aus denen weitere verallgemeinerbaren Normen und Formationen des Gemeinwohls abgeleitet werden können, die wiederum im Geiste bzw. im tiefen Sinn (*maqāṣid*) der Offenbarung<sup>5</sup> vereint sind. Daher vermeiden die Grundsätze der islamischen Normenlehre<sup>6</sup> (*qawāʿid at-taṣrīʿ*) die Verzweigungen und Konkretisierungen. Sie bleiben allgemeiner Natur<sup>7</sup>.“ (Ibn ʿĀṣūr 2009: 105)

Eine weitere Signatur einer weltoffenen islamischen Werteordnung ergibt sich aus der Aufforderung an die Gläubigen, zu respektieren, dass die letztendliche Entscheidung über “Rettung und Heil” im Jenseits ausschließlich Gott, dem Schöpfer zusteht. Die Menschen stehen angesichts ihrer unterschiedlichen Prägungen und Wege in einem produktiven Wettstreit um das Gute. Eine ideologische Vorstellung vom Besitz der absoluten Wahrheit in einer Form, welche alle anderen Werteordnungen, Gestaltungswege und Zugänge zum Religiösen diskreditiert, kann aufgrund der folgenden eindeutig sprechenden Verse des Korans nicht vertreten werden:

“Für jeden von euch haben Wir ein Gesetz und einen deutlichen Weg festgelegt. Und wenn Allah wollte, hätte Er euch wahrlich zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber (es ist so,) damit Er euch in dem, was Er euch gegeben hat, prüfe. So wetteifert nach den guten Dingen! Zu Allah wird euer aller Rückkehr sein (...)” (Koran 5:48).

“Siehe, die da glauben, auch die Juden und die Christen und die Sabäer – wer immer an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag und das Rechte tut, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn. Keine Furcht kommt über sie, und sie werden nicht traurig sein.” (Koran 2:62)<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Ibn ʿĀṣūr argumentiert als *maqāṣid*-Theoretiker gegen die fragmentierende Lesart der Primärquellen. Das Prinzip der Ganzheitlichkeit betrifft an dieser Stelle die Methodologie theologischer Forschung.

<sup>5</sup> Zur Konkretisierung dieses ethisch-moralischen “Geistes” vgl. Abschnitt III dieses Beitrags.

<sup>6</sup> Zur weiteren Konkretisierung der mit diesen Regeln verbundenen ethischen Haltung vgl. Abschnitt IV.

<sup>7</sup> Diese allgemeine Natur der Grundsätze deute ich als eine Facette der Weltoffenheit.

<sup>8</sup> Die Botschaft, dass Gott am Jüngsten Tag letztendlich über die Meinungsverschiedenheiten und Lebenswege der Menschen alleine entscheiden wird, wiederholt sich im Koran in ca. 16 verschiedenen Varianten, und zwar z. B. in 5:69; 17:22; 3:55; 5:48; 6:164.

Diese beiden exemplarisch ausgewählten Verse geben ferner einen wichtigen Hinweis auf den Verzicht auf ideologische Wahrheitsdiskurse und lenken die Aufmerksamkeit auf Aspekte der gegenseitigen Anerkennung und – wie auch an anderen Stellen im Koran – auf die zentrale Bedeutung des Dialogs (vgl. Koran 29:46). Im Sinne der Befriedung des Zusammenlebens, Betonung der Gleichheit aller Menschen und Förderung der gegenseitigen Anerkennung werden sogenannte Wahrheitsdiskurse deshalb auf das Jenseits vertagt. Die endgültige Entscheidung über solche Wahrheiten liegt ausschließlich im Handlungsbereich von Gott, damit die Menschen untereinander – einfach formuliert – keine Götter (*arbāba*) spielen. Letzten Endes ist die Einheit der Menschheit in der Vielfalt der Völker ein Ausdruck der Allweisheit und Barmherzigkeit Gottes (vgl. Koran 10:99; 11:118).

### III. Der universelle Blick auf das Gemeinwohl (*al-maṣlaḥa*)

In diesem zweiten Begründungszusammenhang geht es um das Spannungsfeld zwischen konstanten Grundlagen<sup>9</sup> und den normativen Einzelregelungen, die zeit- und ortsbezogen sind und deshalb auch dem Wandel der Zeiten und Lebensverhältnisse unterliegen. Dieser Gedanke führt zwangsläufig zur Frage nach den Maximen der islamischen Rechtsphilosophie (*maqāṣid aš-šarīʿa*). Dabei geht es im Vergleich zur klassischen Rechtsfindungstheorie um das Denken in einem universellen Denkhorizont der theologischen Zielsetzungen (*maqāṣid*)<sup>10</sup>. Nach dem zeitgenössischen marokkanischen Juristen und Theologen Aḥmad ar-Raysūnī (geb. 1953) verpflichtet die *maqāṣid*-Theorie den Theologen dazu, nachzufragen, was der Gesetzgeber mit dem Erlass eines Gebotes (*ḥukm*) bezweckt (vgl. ar-Raysūnī 1997: 109): “Das Verstehen dessen, was Gott uns sagen will” gilt als das Haupttätigkeitsfeld eines *maqāṣid*-Theoretikers, der an der Schnittstelle von überlie-

<sup>9</sup> Die islamische Wissenskultur pflegte das Konzept des “elementar obligatorischen Grundwissens über den Islam” (genannt *al-maʿlūm min-a d-dīn bi-ḍarūra*). Nach Ibn Raḡab betrifft dies die allgemeinen Rituale, Glaubenssätze und Grundwerte des Islam: “Im Allgemeinen haben Allah und der Prophet alles an *ḥalāl* und *ḥarām* deutlich klargestellt, aber manches war doch erkennbarer, populärer als manches andere, und deshalb wurde dies verbreitet und somit zum ‘obligatorischen Grundwissen über den Glauben/Religion’, so dass keiner in der damaligen Hoheit des Islam entschuldigt werden kann, wenn er dies nicht kennt. Alles andere wurde später zum Fachwissen der Gelehrten, so dass nicht jeder davon in Kenntnis war, wer dies sich nicht aneignete” (Ibn Raḡab 1991: 87).

<sup>10</sup> Zu Grundbegriffen und historischer Entwicklung dieses Ansatzes vgl. Abdeljelil / Kurnaz 2014.

ferter Tradition und aktuellen Lebensverhältnissen vermittelt. Nach diesem Ansatz wird das Verstehen in einem universalen Horizont der Menschheit zur religiösen Pflicht. Als Hauptargument gilt die Betrachtung zahlreicher Verse im Koran wie der Vers 25 in Sure 57, in denen eine Zielsetzung der Offenbarung explizit begründet wird. Der argumentative Stil des Korans legitimiert die Warum-Frage, die Menschen als Empfänger der Offenbarung an diese richten können und sollen. Im Vergleich zu der "Was-Frage" nach den konkreten Geboten und praxisbezogenen Urteilen (*ahkām al-fiqhiyya*) und der "Wie-Frage" nach dem Begründungsmuster und den Ableitungsregeln der konkreten Urteile (*uṣūl al-fiqh*) eröffnet die "Warum-Frage" die Perspektive für die Erforschung und Erschließung der ethischen Prinzipien der Normlehre insgesamt (ar-Raysūnī 1997: 110f.). Die *maqāṣid*-Denkweise als eine mehrdimensionale Wahrnehmung der Offenbarungslehre ist an sich eine hochangesehene Form des Gottesdienstes im Islam, welche dem Sinn und Anspruch einer zeitunabhängigen, alle Menschen ansprechen-wollenden Religion am ehesten entspricht (vgl. ar-Raysūnī 2007: 17).

Im Anschluss an Ibn ʿAṣūr erläutert ar-Raysūnī seine Vorstellung von der Tätigkeit des *maqāṣid*-Theoretikers, der in seiner Tätigkeit im Grunde über eine Reihe von theologischen Kompetenzen verfügen sollte. Ein *maqāṣid*-Gelehrter muss im Grunde folgende fünf Künste (*funūn*) bzw. Kompetenzen der theologischen Disziplin beherrschen: 1) das Verstehen der primären Quellen im Sinne der arabischen Sprachregeln und im Sinne der Gesamtheit der Überlieferungstradition; dazu gehören Grundkenntnisse über die bisher etablierten Lesarten und Interpretationen der zu deutenden Stellen; 2) die Aufdeckung der augenscheinlich widersprüchlichen Koranstellen bzw. von Koranbotschaften und möglichen Überlieferungen aus dem Leben des Propheten (*sunna*); dazu gehört ebenfalls die Kompetenz zur Formulierung von widerspruchsfreien Urteilsbegründungen; 3) die Kunst der methodisch kontrollierten Urteilsbildung, d. h. die Normfindung bei ermittelbarem Grund (*ʿilla* bei Analogieschluss, *qiyās*); 4) die Urteilsbildung bzw. Normfindung bei fehlendem, vergleichbarem Urteil bzw. Grund (Anwendung des Billigungsprinzips, *istiḥsān*); 5) die Neubegründung bisheriger Urteile bzw. dessen, was bisher nicht zeitgemäß begründet worden war. Die Haupttätigkeit des *maqāṣid*-Gelehrten – aufbauend auf diese Grundfähigkeiten – besteht nach ar-Raysūnī hauptsächlich im Schwerpunkt der "maṣlaḥa-Findung", d. h. die Bestimmung und Gewährung des Gemeinwohls (vgl. ar-Raysūnī 2000: 47ff.).

In Anlehnung an Ibn Ruṣḍ (gest. 1198) Versöhnungsversuch von Philosophie und Offenbarungslehre (von ihm *ḥikma* genannt) lehnt ar-Raysūnī

die Gleichsetzung von *aš-šarī'a* (im Sinne eines umfassenden, weltanschaulichen Entwurfs für den Menschen) und Gesetzgebung (im Sinne der Anwendung von Strafgesetzen, *ḥudūd*) kategorisch ab (vgl. ar-Raysūnī 2000: 47f.). In der Auseinandersetzung mit aktuellen Fragen des Lebens in der Moderne kollidieren gegenwärtig – so ar-Raysūnī – zwei Traditionen: die Tradition der textgebundenen Theologie und die der an allgemeinen Zielen orientierten Theologie. Die Kluft zwischen beiden Traditionen wird immer größer, wenn die Primärquellen des Islam (Koran und Sunna) lediglich quantitativ und nicht qualitativ, ganzheitlich betrachtet werden.

Er stellt als Gelehrter selbstkritisch das klassische Image des “traditionellen Gelehrten” in Frage, nach dem der “Gelehrte” (*faqih*) isoliert, ohne Kenntnis über die Lebensbedingungen und der Menschen in der Gegenwart, an seinen theoretischen Regeln festhaltend ein entsprechendes Urteil über eine aktuelle Fragestellung bildet. Seine Kritik formuliert er an die Rechtsmethodologie als eine Art besorgniserregender Kluft zwischen der theoretischen Normenlehre (*fiqh an-naẓar*) und dem Verstehen der realen Lebensverhältnisse (*fiqh al-wāqī'*) in den gegenwärtigen Debatten über aktuelle Fragen der muslimischen Welt. Für ihn ist das Verhältnis beider Subdisziplinen komplementär (vgl. ar-Raysūnī 2000: 59).

In einer seiner aktuellen Schriften über das “islamische Denken im Umgang mit unseren politischen Themen” (2013) geht er der prinzipiellen Frage nach “Warum Religion?” und plädiert für eine differenzierte Betrachtung der genuinen Funktion der Religion und sogar für die Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik. Am Beispiel der Frage, ob es eine islamische Regierungsform gibt, erklärt er:

“Zum Ärger vieler Islamanhänger und Sympathisanten müssen wir feststellen, dass wir im Islam über vereinzelte Grundsätze, Grundwerte und Handlungsnormen hinaus wie Gerechtigkeit (*'adl*), Beratung (*šūrā*) und Gemeinwohl (*maṣlaḥa*) kein vorgegebenes islamisches Politiksystem haben” (ar-Raysūnī 2013: 16).

Für ar-Raysūnī ist dies keine negative Kritik am Islam als Weltreligion, sondern als Denk- und Entwicklungsaufgabe an die muslimische Gemeinschaft über die Zeiten hinaus gedacht. Hätte es ein solches ausgeklügeltes System zur Offenbarungszeit gegeben – so schreibt ar-Raysūnī weiter – hätte dies im offensichtlichen Widerspruch zur universellen, kulturübergreifenden Orientierung des Islam als Weltreligion gestanden (vgl. ar-Raysūnī 2013: 31f.). Denn die Gerechtigkeit und der Schutz des Gemeinwohls aller Men-

schen stehen im Mittelpunkt der Überlegungen und nicht die konkrete politische Gestaltungsform.

Ar-Raysūnī konstatiert ferner die fehlenden Kriterien bei der Operationalisierung des *maṣlaḥa*-Begriffs. Unter welchen Bedingungen und Gesichtspunkten lässt sich ein Sachverhalt als *maṣlaḥa* definieren? Die Frage lässt sich nach ihm nicht mit trennscharfen, empirisch harten Kriterien beantworten. Vielmehr plädiert er deshalb für eine offene Geisteshaltung im Umgang mit dem *maṣlaḥa*-Begriff, weil dies nur diskursiv bestimmt werden kann. Folgende Aspekte sollen dabei berücksichtigt werden (vgl. ar-Raysūnī 2000: 33–37):

Dem Common Sense entsprechend lässt sich das Gemeinwohl im Anschluss an den Koran so bestimmen: einerseits als “das Meiden von Verderben (*ifsād*) und das Fördern von Gemeinwohl (*iṣlāḥ*)” (vgl. Koran 28:77) und andererseits als “Gebieten von Rechtem (*al-maʿrūf*) und Wehren von Unrecht (*al-munkar*)” (vgl. Koran 9:71).

Der Blick richtet sich nach diesem ersten Kriterium auf das “Abwenden von Verderben oder Unheil” (*dar al-mafsada*), dem ein *maqāṣid*-Gelehrter einen höheren Stellenwert beimisst als dem Aspekt des “Förderns von Gemeinwohl”.

Der Begriff des Gemeinwohls (*maṣlaḥa*) ist mehrdimensional. Eine fallgerechte, sachkundige Gewichtung der klassischen zu schützenden Güter (Leben, Religion, Vernunft, Vermögen und Nachkommenschaft/Generation) kann nur im Einzelfall erfolgen. Die persönlichen Bedürfnisse, Potentiale und Dispositionen im Einzelfall müssen entsprechend berücksichtigt werden.

Die Gewichtung der Güter im Einzelfall wird dann nach der persönlichen Einschätzung einer Angelegenheit durch den Betroffenen im Hinblick auf den Notwendigkeitsgrad wie folgt erfolgen: Die Angelegenheit gilt als existenziell notwendig (Muss-Bedürfnisse = *ḍarūriyyāt*), als notwendig (Soll-Bedürfnisse = *ḥāḡiyyāt*) oder nicht zwingend notwendig (Kann-Bedürfnisse = *taḥsīniyyāt*).

Die Zeitdimension muss berücksichtigt werden. Das Zeitverständnis – so hebt ar-Raysūnī hervor – beschränkt sich nicht nur auf das Diesseits. Da wir es mit einer Offenbarungsschrift zu tun haben, gilt es auch das Jenseits als Zeitachse bei der Bestimmung von *maṣlaḥa* zu berücksichtigen.

Das Verhältnis von Individuum und Kollektiv, vom Wohl des Einzelnen und dem der Gesellschaft bzw. Gemeinschaft, gilt es ebenfalls zu berücksichtigen.

Die Berücksichtigung der bisher genannten Kriterien führen letzten Endes zu dem Ergebnis: Der Universalitätsanspruch des Gemeinwohls als Grundwert liegt letzten Endes darin, dass dessen Gestaltung dem Aushandlungsprozess unter Menschen obliegt. Mit anderen Worten: Die Ausgestaltung des an der Leitidee der Gerechtigkeit orientierten Gemeinwohls ist ein offener politischer Auftrag an die Mitglieder einer Gesellschaft.

Eine inhaltliche Bestimmung dessen, was den *maṣlaḥa*-Begriff ethisch ausmacht, kann man bei Ibn ‘Abd as-Salām (1181–1262) finden. Er geht in seinem Hauptwerk über die Grundlagen der Normen *Qawa‘id al-aḥkām* (2000) von folgendem Vers aus, den er als die ethische Maxime aller Gebote und Normen des Korans bezeichnet:

“Allah gebietet Gerechtigkeit (*‘adl*), gütig zu sein (*iḥsān*) und den Nächsten zu geben (*itā’ dī l-qurbā*); Er verbietet das Schändliche (*fahṣā’*), das Verwerfliche (*munkar*)<sup>11</sup> und die Gewalttätigkeit (*baḡy*). Er appelliert an euch, auf dass ihr bedenken möget” (Koran 16:90).

Dies bildet nach ihm die ethische Basis für die universelle Aufgabe der Muslime, “gütig in dem Sinne zu sein, solidarisch das Gute zu realisieren und das Schlechte zu verhindern” (Ibn ‘Abd as-Salām 2000: 9). Diese kollektive Aufgabe ist nach ihm auch deshalb universeller Natur, weil sie nicht ausschließlich von der Lehre des Islam aus erfüllt werden kann. Außerdem gibt es faktisch keinen “absolut guten” oder “absolut schlechten” Sachverhalt, den man sofort als Gemeinwohl (*maṣlaḥa*) bestimmen kann. Es ist immer einer Frage der Abwägung, die nur diskursiv, vernunftorientiert und kollektiv zum Bestmöglichen verpflichtend gelöst werden kann (Ibn ‘Abd as-Salām: 19ff.).

Eine weitere Konkretion dessen, was ethische Konstanten im Prozess der Universalisierbarkeit der islamischen Lehre sein können, nennt ar-

<sup>11</sup> Ibn ‘Abd as-Salām umschreibt diese beiden Kategorien des “Schändlichen” (*fahṣā’*) und des “Verwerflichen” (*munkar*) mit den Ausdrücken “Gut” und “Böse” bzw. lebensdienlich gut oder schlecht (vgl. Ibn ‘Abd as-Salām 2000: 7).

Raysūnī in einer Schrift über die “Maxime der Scharia”<sup>12</sup> (ar-Raysūnī 2007: 39–50):

- 1) Verantwortung für die Schöpfung (dazu zählt er auch die Verantwortung für den Schutz des Lebens und des Gemeinwohls),
- 2) Recht auf Erziehung und Bildung (dazu ordnet er das Recht auf Freiheit und freie Entfaltung der Persönlichkeit, Religionsfreiheit),
- 3) Pflicht zur Realisierung des Guten und Unterbindung des Schlechten im Sinne der (politischen und sozialen) Verantwortung für alles, was *ṣāliḥ* (das Wohl der Menschen) ist,
- 4) Gerechtigkeit.

#### IV. Die Dynamik der Rechtsfindungstheorie im Wandel von Zeit und Raum

Der dritte Vers der fünften Sure *al-Māʿida* – “Heute habe ich euch eure Religion vervollständigt (so dass nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und den Islam als Religion gutgeheißen” – wirft die Frage auf, wie die Idee der Vollständigkeit und Vollendung mit dem Aspekt der Prozesshaftigkeit des Sozialen zu vereinbaren ist, das dem ständigen Wandel als Regelmäßigkeit (*sunnat Allāh*) unterworfen ist. Der folgende Vers suggeriert, dass die Offenbarungslehre und somit die “Religion” (*ad-dīn*) vollendet sei. Demzufolge kann nichts Neues zur Religion dazu kommen. Die Dialektik von “Vollständig-, Vollkommen-Sein” und “Offenheit” sorgt vor dem Hintergrund einer irreführenden Verallgemeinerung dieses Verses auf “die Religion des Islam” für Irritationen. Ein Streifzug durch die klassischen sowie modernen Korankommentare – der hier nicht ausführlich referiert werden kann – ergibt folgendes Ergebnis, das hier als Resümee dieser Recherche<sup>13</sup> festgehalten werden kann: Die Vollendung der Religion als Lebensweise (*ad-dīn*) bezieht sich an dieser Stelle auf alle Säulen des Islam und somit auf alle Formen der religiösen Ritualpraxis (*al-ʿibādāt wa-l-arkān*).

<sup>12</sup> Ar-Raysūnī kategorisiert die allgemeingültigen Prinzipien und Maxime der Scharia nach vier Dimensionen: 1) glaubensbezogene Grundsätze; 2) allgemeingültige Zielsetzungen; 3) ethische Maxime und 4) Grundsätze der Gesetzgebung (vgl. ar-Raysūnī 2007: 34). Ich zitiere an dieser Stelle nur die ethischen Maxime, weil sie vor allem den Bereich des Miteinanders aller Menschen betreffen, während sich die anderen Dimensionen auf die islamische Lebensform beziehen.

<sup>13</sup> Siehe alle Korankommentarwerke unter [www.tafsir.com](http://www.tafsir.com) (letzter Zugriff: 8.3.2016).

Unterstützt wird diese Lesart durch zwei zentrale Berichte, die zum Fundus der islamischen Rechtstheorie gehören. In dem ersten lautet ein Spruch des Propheten:

“Gott, der Erhabene, hat Gebote vorgeschrieben, also vernachlässigt sie nicht! Er errichtete Grenzen, überschreitet sie nicht! Er hat Dinge verboten, also dringt nicht in deren Bereich ein! Er schwieg über manche Dinge aus Barmherzigkeit gegenüber euch und nicht, weil Er sie vergessen hätte, also fragt nicht (unnötig) danach” (an-Nawawī 2007, Hadith Nr. 30).

Daraus geht eindeutig hervor, dass es eine Reihe von “Dingen” gibt bzw. geben wird, für die keine explizite, detaillierte koranische Regelung ausformuliert ist. Die Frage nach Sinn und Zweck des Schweigens Gottes kann an dieser Stelle auch mit dem Hinweis auf die Universalität der islamischen Lehre beantwortet werden.

Der zweite Bericht ist der oft zitierte Dialog des Propheten Muhammads mit seinem Botschafter Mu‘āḍ Ibn Ğabal. Dem Bericht zufolge fragte ihn der Prophet, bevor er zu seiner Mission in den Jemen aufbrach, worauf sein (theologisches) Urteil gründen wird?

M.: “Es wird auf dem Buche Gottes gründen.”

P.: “Und wenn du darin nichts Entsprechendes findest?”

M.: “Dann wird es auf der Tradition [Sunna] des Gesandten Gottes gründen.”

P.: “Und wenn du dort nichts findest?”

M.: “Dann werde ich mich mit aller Kraft bemühen [*ağtahidu ra’yī*], mir ein eigenes Urteil zu bilden (...).”<sup>14</sup>

Dieser Dialog hat eine Schlüsselrolle bei der Etablierung der Lehre von den Rechtsquellen und den Methoden der Rechtsfindung gespielt. Der nach meiner Auffassung für die aufgestellte These entscheidende Satz in diesem Bericht lautet: “Und wenn du darin nichts Entsprechendes findest?”. Diese Offenheit sorgt, wenn man nun beide Berichte zusammen betrachtet, für eine Dynamik der Normenlehre und *fiqh*-Praxis als ein entscheidendes Merkmal des universalen Charakters des Islam als Weltreligion. Im Mittel-

<sup>14</sup> Vgl. Musnad Imām Aḥmad Nr. 22153, 5 / 242; Al-Ĝāmi‘ li-t-Tirmiḍī Nr. 3 / 616; Sunan ad-Dārīmi Nr. 1 / 60.

punkt der islamischen Normenlehre steht der *fiqh*-Begriff, der etymologisch für die Lehre des analytischen Verstehens und Begründens von Normen steht. Mit den Worten des Juristen und Islamwissenschaftlers Mathias Rohe heißt das:

“Die Scharia ist nicht etwa ein Gesetzbuch, sondern ein höchst komplexes System von Normen und Regeln dafür, wie Normen aufgefunden und interpretiert werden können. Die einschlägige, über fast 1400 Jahre hinweg formulierte Literatur ist so vielgestaltig wie die Geschichte und Kultur des Islam selbst. Islamisches Recht sunnitischer und schiitischer Richtung, aber auch der Umgang mit religiösen Normen beruhen auf sekundärer Findung durch Auslegung und Schlussfolgerung, also auf menschlicher Denkkunst (...) Die Scharia ist aber auch in ihren konflikträchtigen rechtlichen Anteilen vielgestaltig und dynamisch handhabbar. Der rechtstechnische Schlüssel hierzu ist das eigenständige Raisonement (Idschtihad (...)) bei der Quellenauslegung. Auf rechtstheoretischer Ebene wird Dynamik vor allem dann ermöglicht, wenn Normen nach ihrem Sinn und Zweck interpretiert werden können und der allgemeine Nutzen (*maṣlaḥa*) eigenständiges Gewicht bei der Interpretation erhält.” (Rohe 2011: 16f.)<sup>15</sup>

Wie bereits erwähnt, sind die Begründungszusammenhänge, in denen der Bericht vom Gespräch zwischen Muhammad und Mu‘ād Ibn Ġabal eine theoretische Schlüsselkategorie darstellt, sehr vielfältig. In diesem Beitrag liegt der Fokus der Argumentation auf dem Universalitätsanspruch des Islam. Deshalb konzentriere ich mich an dieser Stelle auf einen einzigen Aspekt, und zwar auf die Pflicht eines Gelehrten bzw. Forschers, sich bei der Urteilsbildung und -findung mit dem historischen Kontext auseinandersetzen zu müssen. Dies soll im Sinne von “Ich werde mich unermüdlich darum bemühen, eine eigene Meinung zu bilden (*ağtahidu ra’yī*)” stattfinden. Die Bedeutung einer solchen reflexiven Beziehung zum historischen Kontext für die aufgestellte These möchte ich mit den Worten des hanbalitischen Gelehrten Ibn Qayyim al-Ġawziyya (1292–1350) hervorheben. Er schreibt:

<sup>15</sup> An dieser Stelle sei auf die zehn Grundprinzipien und Methoden der islamischen Rechtsfindungstheorie hingewiesen, die hier aus Platzmangel nicht referiert werden können (vgl. Rohe 2011: 43–73).

“Kein Gelehrter und kein Richter (*mufti*) kann jemals ein zutreffendes Urteil fällen, wenn er nicht über zweierlei Arten des Verstehens verfügt: Erstens: Die Realität zu verstehen, und zwar anhand induktiv gewonnener Indizien und empirisch gesicherter Fakten, welche ein Gesamtbild der Realität ermöglichen. Zweitens: Ein Verstehen der für diese Realität angemessenen Handlungsnorm (*wāğīb*), und zwar wie diese Norm aus dem Buch Gottes oder dem Spruch Seines Propheten abzuleiten ist. Eine angemessene Urteilsbildung ist nur möglich, wenn beide Arten des Verstehens aufeinander bezogen werden. Wer sich diese Mühe macht und sich dabei äußerst anstrengt, dem steht im Falle des Erfolges Doppel-lohn oder mindestens ein einfacher Lohn zu. Ein Gelehrter ist derjenige, der auf seine Erkenntnis über die Realität aufbaut und erst dann ein Urteil im Sinn von Allah und Seinem Gesandten trifft.” (Ibn Qayyim al-Ğawziyya 2013: Bd. 1, 104)

Die methodologisch relevante Pointe an den Ausführungen von Ibn Qayyim al-Ğawziyya liegt meines Erachtens im Verstehen der Realität, sprich in der Analyse der historischen Faktizität als Ausgangspunkt für die scharia-konforme Urteilsbildung. Diese induktive Vorgehensweise ist die gängige und anerkannte Vorgehensweise in der islamischen Wissenstradition. Die Fragen an die Fachleute bilden – so führt Şadr (1989) exemplarisch aus – im Grunde die Realität ab und richten ein Anliegen der Handelnden an die Gelehrten. Diese nehmen es auf und befragen methodisch kontrolliert die Quellen des Islam. Lediglich durch eine solche Rückbindung der Realität an die Grundlagen des Islam konnte sich die islamische Rechtslehre entwickeln und universal kontextübergreifend wirken. Daher kann ich mit Rohes Worten diesen Abschnitt resümieren:

“Insgesamt liegt in den Lehren der Rechtsquellen und Rechtsfindungsinstrumente das wesentliche Potential der Entwicklung des islamischen Rechts und damit letztlich auch der Schlüssel zu seinem Verständnis. Nicht einzelne, historisch immer wieder gewandelte Ergebnisse, sondern die Wege dorthin gewährleisten zugleich Authentizität – die immer wieder neu beurteilt wird – wie auch das nötige Maß an Flexibilität, ohne das jede Rechtsordnung ihre Akzeptanz verlieren wird.” (Rohe 2011: 47)

## V. Die wissenschaftliche, ambige Kultur der Mehrdeutigkeit und produktiven Vielfalt

Der vierte Begründungszusammenhang in diesem Beitrag bezieht sich auf die Ambiguitätstoleranz innerhalb der traditionsreichen Wissenskultur des Islam als ein wichtiges Merkmal des universalen Charakters des Islam. Die aufschlussreiche Studie über die Kultur der Ambiguität im Islam von Thomas Bauer (2011) zeugt von dem hohen Stellenwert der Mehr-, Vieldeutigkeit, des Pluralismus und des fehlenden Universalisierungsehrgeizes im Islam. Bauer macht anhand zahlreicher Beispiele aus der Geschichte des Islam deutlich, wie die Pluralität in der Geschichte als Geschenk verstanden wurde. Er resümiert:

“Obwohl der Islam eine Weltreligion mit universellem Wahrheitsanspruch ist, fehlte ihm der ‘Universalisierungsehrgeiz der entstehenden Nationalstaaten, der später zu einem globalen und zum wohl hervorstechendsten Zug aller Modernisierung wurde’. Dort, wo der Islam im Laufe der Zeit Fuß faßte, ging er eine enge Symbiose mit den vorhandenen Kulturen ein. In Afrika südlich der Sahara und in Indonesien, um nur diese geographischen Eckpunkte zu nennen, entstanden äußerst verschiedene islamische Kulturen, die auch in ihre Religion viele Elemente der nichtislamischen Regionalkulturen inkorporierten.” (Bauer 2011: 365)

Und im Hinblick auf den Universalitätsanspruch des Islam spielt die Idee einer kulturellen, imperialistischen Kolonialisierung der Welt – entsprechend dem bisherigen Argumentationsfaden in dem Beitrag – vom Prinzip her überhaupt keine Rolle. Der fehlende Universalisierungsehrgeiz – so Bauer –

“war es aber schließlich auch, der dazu beitrug, daß die arabisch-islamische Welt im Wettlauf mit dem Westen um die Eroberung der Welt ins Hintertreffen geriet; denn ohne ihn fehlte eine wichtige Triebkraft zur Eroberung und Kolonialisierung der Welt.” (Bauer 2011: 366)

Innerhalb der islamischen Wissenstradition gilt die Meinungspluralität als Selbstverständlichkeit. Eine solche Meinungspluralität konnte u. a. auch deshalb existieren, weil die Idee der Fehlbarkeit aller Menschen immer im Mittelpunkt stand. Und solange diese Idee die Arbeitsweise der Gelehrten prägte, begründete sich der Relativismus darin, dass jede wissenschaftliche

Leistung nur ein Beitrag zur Aufklärung der Wahrheit sein kann, und nicht mehr!

Ein eindrucksvolles Beispiel für die (gegenwärtig verloren gegangene) Gelassenheit innerhalb der islamischen Wissenskultur bilden die sogenannten Rechtsschulen. Die Vielfalt der sogenannten *fiqh*-Schulen als hermeneutische Paradigmen zeugt im Grunde von der Offenheit der Vielfalt von Wahrheiten gegenüber. Es bestätigt die reale Koexistenz von mehreren Wahrheiten, die kulturell und milieuspezifisch geprägt sein können. Es gab nicht nur Wahrheit und Irrtum, sondern – wie dies Ibn Taymiyya (1992) in einem beachtenswerten Traktat über die Differenz (*iḥtilāf*) unter den vier Rechtsgelehrten darstellt – verschiedene gleichwertige Wahrheiten, die unter Berücksichtigung zahlreicher methodologischer und historischer Faktoren in ihrer Vieldeutigkeit bestätigt wurden (vgl. Ibn Taymiyya 1992).

Ein für die Begründung einer islamischen Kultur der Vielfalt ästhetisch und diskursethisch relevanter Aspekt in Ibn Taymiyyas Abhandlung betrifft die Freisprechung aller Vertreter der Rechtsschulen von jeglicher negativer Absicht, die Wahrheit zu manipulieren, bewusst der prophetischen Tradition zu widersprechen oder den anderen Meinungen gegenüber (sprich anderen Wissenskulturen) irgendwelche Überlegenheitsansprüche zu erheben. Er führt zehn wissenschaftliche, methodologische Gründe für die Vieldeutigkeit der Meinungen im Umgang mit den Aussagen des Propheten (*aḥādīṭ*) aus, die er exemplarisch auf folgende drei Hauptkategorien fokussiert: 1) die fehlende wissenschaftliche Überprüfbarkeit einer Aussage des Propheten; 2) das eigene Verstehen dieser Aussage; 3) die Abrogationsproblematik und ihre Implikationen (vgl. Ibn Taymiyya 1992: 9). Die Gründe können, müssen aber gegenwärtig nicht unbedingt aktuell sein. Wichtig ist allerdings der methodische Hinweis auf die Begründung des "Skeptizismus" – wie Bauer ihn beschreibt: Die Ambiguität

“kann nur dann gelingen, wenn die intellektuell führende Schicht über ein gehöriges Maß an Skeptizismus allen radikalen Wahrheitsansprüchen gegenüber verfügt und die Gesellschaft auch fähig ist, diesen Skeptizismus über die Zeit hinweg auszuhalten. In weiten Teilen der islamischen Welt ist dies erstaunlich lange gelungen.” (Bauer 2011: 377)

Ich würde einen solchen Skeptizismus mit dem Hinweis auf die von Ibn Taymiyya triftigen Gründe für die vertretbare Vieldeutigkeit begründen.

Aus der Gegenwartsperspektive muss man die Kritik Bauers selbstkritisch mittragen, dass die hohe Ambiguitätstoleranz in der Kulturgeschichte

des Islam leider größtenteils verloren ging und einer Ambiguitätsintoleranz wich (vgl. Bauer 2011: 13f.), die gegenwärtig vor allem exemplarisch am Phänomen des wahabitischen Salafismus mit dessen ideologischem Charakter propagiert wird. Dem Trend bewusst und entschlossen entgegen zu wirken, ist ein zentraler Bildungs- und Forschungsauftrag der Gegenwart.

## VI. Fazit

Dass der Islam mit seiner ethischen Botschaft *den* Menschen ansprechen will (vgl. Koran 21:107; 34:28), ist nicht zu verwechseln mit einem kolonialistischen Universalisierungsanspruch, nach dem die Vielfalt und Mehrdeutigkeit der Kulturen und Meinungen beseitigt werden sollen. Er erhebt auch keinerlei Anspruch auf Monopolstellung durch kulturelle Überlegenheit. Die im ersten Teil genannten Merkmale einer weltoffenen Werteorientierung sowie die zentrale Rolle der menschlichen Anlage (*fitra*) schließen zwar den persönlichen Anspruch auf religiöse Gewissheit nicht aus, aber sie verpflichten den Einzelnen zur Anerkennung der von Gott gewollten Vielfalt der Kulturen und Lebensformen. Mit dem universalen Geist des Islam als Weltreligion wurde dann im zweiten Abschnitt die zentrale Bedeutung der ethischen Grundwerte skizziert, welche den Gläubigen kontextübergreifend an Zeit, Raum und Kultur zur Gestaltung des Gemeinwohls (*maṣlaḥa*) verpflichten. Im dritten Abschnitt stand das dynamische, symbiotische Potential der islamischen Rechtstheorie als Garant für die Anschlussfähigkeit des Islam an aktuellen Lebensverhältnissen im Mittelpunkt. Abschließend wurde Anschluss an eine (leider) in Vergessenheit geratene Kultur der Ambiguität als Merkmal der dynamischen Universalität gesucht. Der Universalitätsanspruch des Islam kann – so mein Fazit – durch die am Gemeinwohl orientierte, dynamische und flexible Natur der islamischen Rechtstheorie zu Tage gefördert werden. Es ist keine Machtfrage, sondern eine Frage der theologischen Fachkompetenz, dieses hohe Maß an Flexibilität situationsgerecht zu entfalten.

## Literatur

- Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Ben Abdeljelil, Jamelleddine / Kurnaz, Serdar: *Maqāṣid aš-Šarīʿa. Die Maximen des islamischen Rechts*, Berlin: EBV, 2014.
- al-Buḥārī: *al-Adab al-mufrad*. Hrsg. von Kamāl Yūsuf Ḥūt. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1985.
- Ibn ʿAbd as-Salām, ʿIzz ad-Dīn: *al-Qawāʿid al-kubrā. Qawaʿid al-aḥkām fī maṣāliḥ an-anām*. Hrsg. von Nazih Kamāl Ḥammād et al. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.
- Ibn ʿAšūr, Muḥammād aṭ-Ṭāhir: *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islamiyya*, Tunis: Dār Saḥnūn, 2009.
- Ibn Qayyim al-Ġawziyya: *Iʿlām al-muwaqqiʿin ʿan rabb al-ʿālamīn*. Hrsg. von Hanī al-Ḥāğ. Bd. 1 (4 Bde.), 3. Aufl., Kairo: al-Maktaba at-Tawqīfiyya, 2013.
- Ibn Rağab al-Ḥanbalī: *Ġāmiʿ al-ʿulūm wa-l-ḥikam*, Damaskus: Dār Ibn Kaṭīr, 1991.
- Ibn Taymiyya, Taqī ad-Dīn Ahmad: *Rafʿ al-malām ʿan al-aʿimma al-aʿlām*, Riyad: Ausgabe des Amts für Wissenschaftsstudien (Fatwa, Daʿwa und Iršād in Saudi Arabien), 1992.
- Maher, Moustafa: *Sinngemäße deutsche Übersetzung des Heiligen Koran*, 2. Aufl., Kairo: al-Azhar, 2007.
- an-Nawawī: *Das Buch der vierzig Hadithe. Kitāb Al-Arbaʿīn. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Marco Schöllner*, Frankfurt am Main / Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2007.
- Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- ar-Raysūnī, Aḥmad: *Naẓariyyat al-maqāṣid ʿinda l-Imām aš-Šāṭibī*, Kairo: Dār al-Kalima, 1997.
- *al-Iğtihād. An-Naṣṣ, al-wāqiʿ, al-maṣlaḥa*, Beirut: aš-Šabaka al-ʿArabiyya li-l-Abḥaṭ wa-n-Naṣr, 2000.
- *al-Kulliyāt al-asāsiyya li-š-šarīʿa al-islāmiyya. At-Tawḥīd wa-l-iṣlāḥ*, Rabat: 2007.
- *al-Umma hiya al-aṣl. Muqāraba taʿšiliyya li-qaḍāyā ad-dimuqrāṭiyya, ḥurriyat at-taʿbīr, al-fann*, Beirut: aš-Šabaka al-ʿArabiyya li-l-Abḥaṭ wa-n-Naṣr, 2012.
- *al-Fikr al-islāmī wa-qaḍāyānā as-siyāsiyya al-muʿāšira*, Kairo: Dār al-Kalima, 2013.

- Rohe, Mathias: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., München: Beck, 2011.
- Şadr, Muḥammad Bāqir: *at-Tafsir al-mawḏū‘ī wa-l-falsafa al-iğtimā‘iyya fī l-madrasa al-qur’āniyya*, Beirut: ad-Dār al-‘Ālamiyya, 1989.
- az-Zamaḥşarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd: *al-Kašşāf ‘an ḥaqā’iq ġawāmiḍ at-tanzil*.  
Online-Version unter [www.altafsir.com](http://www.altafsir.com) (letzter Zugriff: 8.3.2016).

## Internetquellen

[www.tafsir.com](http://www.tafsir.com) (letzter Zugriff: 8.3.2016).



---

# Religious Orientation of Muslim Girls and Young Women between Particularism and Universalism

*Meltem Kulaçatan and Harry Harun Behr\**

## Abstract

*The appeal of contemporary radical interpretations for young Muslim women and men poses a new challenge to Islamic theology and education. While attention has been given to the radicalization of young men, Muslim women remain marginalized within academic research. This article discusses gender-sensitive issues concerning radicalization. Based on the results of a pretest-study that inquires the success of ISIS regarding the recruiting of young women, aspects of universalism are approached, as constructions of gender, religion and education are discussed. Here, reconstructions of Islam between ideological, systematic and functional references of religion are taken into account.*

## Introduction

Muslim youngsters who join ISIS or other groups in their radical world-views are in the spotlight of media, public and political discourse. Whereas motivations of young men on their way to radicalization have been under focus for a long period of time, gender-sensitive motivations, backgrounds and needs of Muslim girls and young women have so far been faded out. Furthermore, the potentials of gender-sensitive aspects linked to Islamic theology and religious instruction are still underestimated. Why do young Muslim women and girls give up themselves to religious and ideological rigidity? Which kind of resources grounded on Islamic theology and education are at hand? How do scientists and actors have to react to this? What are the masks by which the increasing religious particularism and societal disintegration are disguised as presumably universalist post-modern Islamic thought?

This contribution looks at these topics and gender-sensitive approaches based on a pretest-study that was conducted between October 2014 and De-

---

\* Center for Islamic Studies at Goethe University Frankfurt.

ember 2015 (Behr / Kulaçatan 2015).<sup>1</sup> Neo-Salafist groups support their concepts and religious understandings with their brands of Islamic universalism. As the results indicate, contacts with Neo-Salafist groups (via social media and personally) are the first step inside this hermetically bolted cosmos of radicalization. Universalist notions, based on Islam and its scriptures, are misused and actually solely abused for aims that are related to particularism. Particularism operates here as a main factor behind social engagement which lends an open ear to young people – a finding that does not only apply to radical groups but in the same way to regulative measures in some countries, some of them Muslim, others not. The gender-sensitive attempts and approaches discussed here at first hand try to figure out the interdependence of personal motivations, psychological effects and the supply of radical Muslim rhetoric and worldviews. This leads to a more complex amalgam behind the mere dichotomy of particularism vs. universalism. It is more or less a post-modern phenomenon of religious exclusivism in the shape of social, cultural and political demands that hides behind an alleged brand of *universal* Islam (the psychological attributes will be discussed below). It should be kept in mind that this points to non-Muslim dynamics, too. Gender-sensitive particularities are one of the results of the pretest-study that lead to the conclusions and recommendations with regard to Islamic theology and education in the last part of this contribution.

## The pretest-study

Significant numbers of Muslim women and girls have joined ISIS and similar radicalized groups. Their motivations raise gender-related questions which need sensitive treatment both in the fields of pedagogy and theology. Neo-Salafist and Islamist networks offer concepts which specifically address gender equality (Mohaghehi 2015). At first glance, this seems to be ambivalent, since rigorous expectations based on gender roles and gender relations are addressed to both, females *and* males.

---

<sup>1</sup> This study was conducted in collaboration with the International Nuremberg Principles Academy. It comprises media analysis and qualitative interviews with protagonists and parties involved in young Muslim women's jihadist aspirations in Germany. It has been released as an internal report and will be published in a slimmed version in 2016. It figures out the need for individual gender-sensitive spirituality and Islamic religious orientation.

This article is based on a pretest-study that scrutinized the lack of gender-sensitive issues in German media when reporting about young people who join ISIS. The media coverage focused on the motivation of young men, regardless of the increasing numbers of young women and girls, who are attracted to radicalized groups. Turkish media, in comparison, have reported about girls and women much earlier due to the fact that Turkey is a transit country on the way to Syria and Iraq. However, German girls of Turkish origin who joined ISIS caught the attention of the media beginning around May 2015 (Behr / Kulaçatan 2015). The public perception of young women and girls as active players has changed so far. Media reports and public debates on this issue lead to questions linked to gender issues. Both the *topic* as well as the *cautiousness* have been neglected and disregarded in many ways.

Radicalization has been under an exclusively *masculine* focus for a very long time. This one-sided perception inherent to the media seems to be rooted in gender-related stereotypes: Women and girls are shaped as beings with a more sensible nature than boys and men, especially in the period of adolescence (Behr / Kulaçatan 2015). The German reports on radicalized girls and women focus on a kind of *romantic momentum* which tries to convince readers that female persons are presumably more easily addicted to romantic phantasies – thus more easily attracted by the promise of relationships with male marriage candidates. Though having an element of truth, this explanation hardly suffices. The interaction of psychological preconditions and social processes of religious radicalization still are, besides the familiar self-centeredness of scientists or journalists, a blind spot within academic research. Religious approaches to coping with the imponderabilia of juvenile spiritual adolescence, as will be described in the following sections, are neither an integral part of school education nor of programmes of deradicalization. The current ideology of social work bears mistrust against any impending religious overprint of the post-modern society. Thereby it suppresses the potential dynamic of religiousness as a resource within client-orientation. On the contrary: Religion in general and Islam in particular are almost exclusively identified as the trouble-makers – a structural prejudice that has come more and more under self-critical focus by contemporary psychotherapists (Pargament 1997).

One major effect of these blind spots within the discourse is the structural disregard towards issues of giving birth and maternity. Central cognitive, emotional and aesthetical aspects of being a girl and becoming a woman are left unspoken. Following the results of this study, the attrac-

tion of reevaluating maternity and pregnancy and their link to spiritual growth are still underestimated. To take a short-cut to religious radicalization, Muslim girls and women are promised to obtain stable roles and positions in a *real* and *Islamic* community (*umma*). The propaganda promises them protection, love and care by a handsome and pious man who is a *real* Muslim. This is a vision their actual social surroundings would hardly ever achieve, especially when these girls face patronal and misogynic intransigence wherever they turn.

Still the media do not cover these religious aspects. They have not yet understood the need for gender-sensitive theological expertise (Lampthey 2014) and for spiritual and religious orientation addressed to these young women and girls. It is the secular structures of the public sphere that seem to influence the marginalization and near-to invisibility of gender-oriented religious approaches (Göle 2015). Based on the results of the study, different overlapping items within the manifold typology of Muslim girls and young women can be described. There are those of a somewhat *Islamic* origin in the cultural or geographical sense, or girls that have undergone some kind of mental and spiritual transformation in terms of religious awakening or inner conversion. They may be girls and young women of native German descent or other origin. All these items may unfold their active parts during the process of radicalization as well as the mobilization of other family members for joining ISIS, though not necessarily. There is hardly any indication that one of these items exclusively stands up for the phenomenon of religious radicalization. As it seems, it is rather the individual modality of mediating between such factors that results in the surprising variety of religious positioning. In the end, religious radicalism seems to be fired up by social and psychological dynamics that lie outside religion itself but at the same time affect the cognitive and emotional reconstruction of the personal religiousness.

One of the most significant factors on the way to radicalization of young women and girls of Islamic origin is their experiences of being discriminated against in daily life, especially in the education system. The self-perception of being victimized by structural discrimination, e. g. during their search for an apprenticeship, strengthens the inner need for separation from what they would call *the non-Muslim society*. Wearing the headscarf for example has always been seriously expounded as a major challenge. It has been experienced as an integral feature of the othering at schools or working places. Female Muslim students in our university seminars have burst into tears when reporting the hate they face in public schools. They are told

to take off their headscarf. They are free to put it on again when leaving the schoolyard or the working place.

These issues are far from being settled; the tensions are rising. In their personal views, the pluralistic and liberal values of Germany, as a country with factual immigration, still seem to be out of reach in their daily life. One reason for this is the deficient interpretation of the term *integration*. Individuals with biographical connections of migrational experience have to *obtain* integration as their *achievement*. With regard to social, cultural and economic integration, the burden of proof is solely on them instead of the society as a whole. All this still applies to the third generation, whose grandparents were former guest-workers. Contemporary debates seem to focus on the relation of islamicity and ethnicity, linked to these issues. Deconstructing the discourse not only in the media but also within the realm of the academia, the term *ethnicity* has all but replaced the term *race* (Lentin 2004, 2015). Young Muslim girls and women are confronted with singular events of discrimination, aimed at their religious identity. In fact, they are confronted with structural racism – a topic that has not yet been picked up as a matter of their life-worlds and everyday situations. Besides, gender equality seems to be solely addressed to white and native girls and women, following the depictions of the social realities of girls with Muslim origin.

A situation like this makes it easy for female actors inside radicalized networks to kidnap these girls and young women and use them for their own aims. It is not only the promise of protection and motherly care mentioned above. They very quickly and profoundly acquire a language that enables them to defend themselves (Behr / Kulaçatan 2015). Instead of cutting their social ties, they have strengthened and expanded them via social media like WhatsApp, using these channels to recruit their friends and relatives. The actors, whether female or male, tie their arguments up to the widespread notion that Muslims are to be latently blamed for being unable to live peacefully in Western European societies. The promise of salvation gains territorial shape by ISIS depicting itself as the true Caliphate in terms of Allah's promised land (*baldatun tayyibatun wa-rabbun ghafūr*; 34:15).

As a matter of fact, deviant constructions of *islamicity* (a term that will be described in more detail in the conclusions) cushion the bitterness of being set back by society, refused by the near members of the personal life-world and cut off from one's own future. The fact of being a Muslima subject to such islamicity brings about a strong impact on the empowerment of girls and young women. This has different effects in the given context

where girls and young women are becoming more aware of the differences in Islamic religious practices. The construction of islamicity may occur as a definite *brand of teaching* on the one hand or as a phenomenon of *Muslim expressionism* on the other. Both contain their specific gender aspects that are based on interpretation and habitus, being individually composed and linked to virtuousness and prudish-mindedness.

Girls and women of non-Muslim origin mainly come in touch with Islam via the Internet which brings about one major problem: How can the depersonalized trait of a contingent medium support the quest for spiritual and religious knowledge without defining the nature of such knowledge on grounded expertise? The virtual rehearsal of putative religious questions and the juvenile search for answers about Islam lures them to websites with radical worldviews.

Based on the results of the study, women between the age of 23 and 30 are mobilized clearly sophisticatedly. Political visions are prioritized, for example building a new society or practising *real* Islam within a *real* Islamic state. The promise of personal salvation and the millenarian vision of the end of days are twined into a sacred imagination, attractive to all young people, whether female or male. The psychological effects that stem from such imaginations are still underestimated. They are constructed on the surface of *real* duties that are fulfilled in the name of God. However, the perspective of a heavenly ordained duty has deeper roots. The materialized framing of violently radical Islam provides young Muslims with a kind of emergency exit out of their *virtual* domains into the realm of *real* life, turning the former escapism around. This carries an extremely stimulating and luring power into the young souls who lack the necessary life experience to get wind of the dangers. The more young people feel like being cut off from real life within society, void of designs of their future that could convey an alternative to the saturated middle-class expectations of a good life, the more liable they might be to get trapped. Here especially Muslim girls are in twofold danger since they are more likely to feel alienated to *both* the outer circle of society and the inner circle of their own Muslim solidarity-group.

## Gender-sensitive particularities

The aspects of female emancipation and gender equality belong to the most significant foci. This leads to questions referring both to religious and educational needs. Young girls and young women are more liable to be attracted by

radical groups (grounded on Salafist ideologies) when they feel approached and understood on grounds of their identities as girls and would-be women. The issue of equality finds its expression by the propaganda alerting both woman and men to be pious and modest. Girls and women in traditional Muslim families often are confronted with separated gender spaces. Female family members are expected to stay home while male family members can roam free. The space outside is limited to boys and men in radical ideologies too, which appears to be a gender-paradoxon. However, many Muslim girls are very much acquainted with these authoritative structures. They have never had the chance to get to know an alternative to the authoritative habitus they are subjected to. Hence, they look for alternatives only *within* the authoritarian regime of paternalism within their minds.

Stereotyped expectations linked to maternity and marriage are conceived as emancipated, concealing the structural violence this brings about. Radical Islamist and Neo-Salafist groups abuse the experiences of daily racism and discrimination in favor of their own goals. They construct stereotyped narratives and notions. The topics of daily racism, discrimination and attacks, recently increasingly against Muslim girls and women, are one of the underestimated agents of their radicalization. One might get the impression that the lack of public esteem for religious life-style diversity and public inattentiveness towards racist attitudes and mechanisms still constitutes a major area of work in the German society. According to the results of the given study, spirituality as a central trait of the *forum internum* and visible religion as part of the *forum externum* remain vague or unwritten and unspoken, sometimes even demonized as a symptom of the process of radicalization itself. By contrast, Muslim girls and young women are searching for spirituality and religious bindings, offered by female experts.

There is another gender-sensitive issue, too, which has not received proper attention: girls and young women of Muslim origin are hesitant to speak about issues linked to sexuality, pregnancy and abortion. Overlooking their socialisation, they are very often left alone with their curiosity in issues of sexuality. Based on the results of the study, they seem to be educated and raised in divergent ways (if not deviant against human nature) fostering physical and psychological tensions. Bodily needs and changes, e. g. during menstruation, are faded out. Female sexuality is subjected to male control and is often denied and demised while male sexuality is not. Gender asymmetries like these are justified by patriarchal traditions falsely labelled as *Islamic* (El Feki 2013; Ahmed 1992). There still is a huge lack of knowledge about the meaning of sexuality in the tender connection be-

tween woman and man in Islamic religion. German-speaking Islamic female theologians and religious pedagogues can contribute to more clarification and consultation here, bringing the spiritual and aesthetical aspects at least to eye-level with the legal and morale ones.

Periods of radicalization are often equalized to the processes of outer or inner conversion to Islam, which is most probably an incorrect conclusion. Young people, male and female, are converting to radical ideologies in terms of a conversion to violence and violation of law. It has much to do with the powerful impression to position oneself above the law – a kind of diabolical self-empowerment that is exemplified in the Qurʾān: There it is depicted as a basic dangerous trait of the human nature that has the potential to override one's own conscience and thereby above all violate oneself (*abā wa-stakbara wa-kāna min-a l-kāfirīn*; 2:34; *qālā rabbanā ẓalamnā anfunā*; 7:23). The result is the violation of the *humanum* and the traumatization of the soul. Islamic theology and education have to be reformulated to address this, taking gender-based arguments into account.

## Conclusions with regard to Islamic theology and education

The phenomena described above may be summarized in a way that young Muslims, especially girls and younger women, reveal categorical characteristics of their Islamic-religious construction of the personal self. This makeshift brand of Islam is to some extent uncertain because it is at the same time particular *and* universal. For the combination of the interdependent shaping of Muslim identity and personalized Islamic teaching the term *islamicity* is being used here. This unstable kind of islamicity is fed by an increasing social intricacy. Furthermore, it is characterized by a strengthened reconstruction of the religious self along the othering of non-Muslims by erecting an intransigent counter-horizon. The challenge given here is conceptual as well as educational. It lies in facing such precarious efforts of accomplishing spiritual and social coherence. They show three basic traits of coping with contingency, shifting the ethical disposition of the subject from *responsibility*-orientation towards *attitude*-orientation as well as the framing of Islam from its original critical tolerance<sup>2</sup> towards essentialistic intolerance (Behr 2015):

<sup>2</sup> Ibn ʿAbbās (quoted by Aḥmad Ibn Ḥanbal, Bukhārī) reports: “Once we asked the messenger of God, what kind of religion God loves most. He replied: The original and the tolerant (*al-ḥanafiyya al-samḥa*).”

- reducing the complexity of Islamic teachings and contemporary Muslim life-styles to monolithic religious reconstructions of Islamicity,
- transforming diffuse social roles into simple-minded reconstructions of religious social-group affiliation and exclusion, and
- replacing the functional and pragmatic feature of Islam with regard to problem-solving by an Islamicity as a comprehensive and essentialistic ideology of obedience towards the rule.

This entails the danger especially for Muslim girls to get trapped in inner conflicts of loyalty. Finally this indicates major changes in both the ways Islam is being *thought* and *taught*. These changes have to be fundamental with regard to a new formulation of Islamic universality. Both Islamic religious studies (theology) and Islamic education (especially when understood as religious habitualization within the regulations of German constitution) need to take the *humanum*, the essential idea of human mankind, into a more thorough consideration. What seems to be paradoxical, taking into account that Islam nowadays pops up as a contingent and self-referential system of symbols, interactions and interpretations, is indeed rooted deeply in the philosophical traditions of Islam itself.

## Theological universalism

As a matter of fact, Islamic theological schools have often brought the religious and the secular momentum into an intelligent and pragmatic equilibrium that points towards a third scheme between the religious and the secular – with its declination of spiritual and legal pragmatism, religious pluralism, conventional wisdom and universal instead of particular standards of ethics and morale. This third scheme shines through emblematic Qur'ānic texts like 2:177<sup>3</sup>, underlining the motive of love, as well as through Arabic theological technical terms like *ma'rūf* – the non-negotiable code of good conduct everybody knows: goodness towards the parents, not

<sup>3</sup> “It is not righteousness that ye turn your faces towards east or west. But it is righteousness to believe in God and the Last Day and the Angels and the Book and the Messengers. And to spend of your substance, *out of love*, for your kin, for orphans, for the needy, for the wayfarer, for those who ask, and for the ransom of slaves. And to hold on regular prayer and regular charity. And to fulfil the contracts which ye have made. And to be firm and patient, in pain (or suffering) and adversity, and throughout all periods of panic. Such are the people who make things come true. Who look forward to meet God.”

turning one's cheek away from people in false pride, not walking haughtily and in a boastful manner on earth, being modest, lowering one's voice and refraining from harshness and violence (compare the profiles of Jesus and Luqmān in 19:32 and 31:12–19).

The *humanum* within Islam is based on the idea that mankind actually finds itself set free from religious determination. What might be understood as the *divine* setting of life is restricted to the existential sphere. In 17:70 the Qur'ān depicts mankind as *honoured* (*la-qad karramnā banī ādama*) and *carried* (*wa-ḥammalnāhum fī l-barri wa-l-baḥr*) and *taken care about* in the deepness of the souls safe from cognitive manipulation (*wa-mā tašā'ūna illā an yashā'a llāhu*; 76:30, 81:29). With regard to questions of truth, faith, conscience and religious life-style (which sums up in the Arabic term *dīn*; 39:3; similarly to Jewish Torah-traditions before the medieval Rabbinic teachings, there is no definite term for *religion* in Islam), the individual must be understood as a spiritually autonomous subject. It is inclined to discover his *personal pace* in religion (*inna sa'yakum la-šattā*; 92:4). Spiritual learning does not happen from paper to mind but from heart to heart. This presumes communication, which is based on encounter, and there is no encounter without movement. This is a lesson the ISIS-propaganda seems to have grasped quite well.

These arguments point towards two corresponding aspects of religious dynamics: spiritual *movement* (which is multi-directional; *innanī hadānī rabbī ilā širāṭin mustaqīmīn dīnan qiyāman millata ibrahīma ḥanīfan*; 6:161) and spiritual *growth* (*takmīl, takāmul*) as two existential components of the Islamic theological anthropology. Mankind is on its way, it is both *mover* and *being moved* – as a physical, religious and social individual, woman or man, whose actions bear effects in his life-world (*bi-ta'thīr*). Both the *dynamic* and the *qualitative* aspects are represented by the Arabic term of *tazkiya* which is near to competence-orientation. *Tazkiya* would be the more suitable word to describe Islamic education instead of the widespread term *tarbiya* which connotes to a more systematic understanding. Thus, the change being discussed here to some extent marks an anthropological turn. Given that Islamic theology and education want to address the critical implications of contemporary deviant islamicity on the grounds of religious normativity, they are well advised to take Muslims in particular and people in general as well as the situations they live in as the starting point of theological expertise. Islamic thought must neither be reduced to rehearsing the tension of *old versus new traditions*, nor to counter-speaking negative by positive prejudices.

## Universal pragmatism

Such tactical discourse is being practised by predominantly *Western* Muslim authors at the moment. They stage themselves as the would-be masters of Muslim progressiveness, imputing everyone else as retrograde. The result of Muslim counter-propaganda on the grounds of non-scrutinized positive prejudices leads to nothing except the conflicting reification of Islam: *Regressive* islamicity as a system of mere obedience to the divine versus *progressive* islamicity as a makeshift school of disobedience to traditionalism. For sure, even within the religious territory a healthy amount of disobedience (*fa-lā tuti'humā*; 31:15) is always welcome, but this leads to the question of the hermeneutical algorithm according to scientific standards. These standards have to be formatted more offensively by Islamic theologians. Today, they must take more courage to reconstruct and reformulate Islam under plausible functional and pragmatic precepts instead of the widespread reduction of Islam to its essentialistic substantivism. The latter emerges especially within the realm of diverse cultural items, framings and encodings, notably under the auspices of migration. Thus, Islamic theology must be decisively anti-migrational in terms of its emancipation from post-migrant Muslim pressure groups to be spiritually and intellectually attractive and pluralistic.

The Muslim girls and young women that were part of our empirical research tend to position themselves within a meta-identical reconstruction of having something like a *Muslim identity* – doing so with a kind of resolute decidedness. Their cognitive reconstruction of Islam as a body of symbols and teachings reminds us of an almost subcultural kind of shaping of identity by inventing traditions claiming *universal* truth – a confusion of *universalism* with ideology, which is a state of mind. This alludes to the criteria of religious dynamics as were thrown into debate for example by Rodney Stark's central theses: a more successful *healing* of emotional breaches, a more convincing *economical idea* and a more attractive *sub-culture* (Stark 1985). Thus, Islamic theology needs not turn away from the phenomena of migration since scriptures like the Qur'ān pick up the topic. From the viewpoint of academic theological research, it might need to free itself from the phenomenological Husserl-like reduction of self-hermeneutics and develop broader approaches with regard for example to the relevant-structures-approach of Alfred Schütz. Such relevance, however, preferentially unfolds within the personal realms of looking at the world – within the inward cognitive and spiritual maps. As concerns the impact of female identities, the psychoanalytical and psychotherapeutical concepts of *imagination* (Irigay

2007; Lacan 2007; Singer 2006) could turn out be helpful when thinking of educational strategies of coping with deviant religious orientations. Such imaginations allude more to the *modalities* than to the *constellations* within the analysis of the conditions of female religious orientation and life-style decision. However, they in effect threaten to overlook the systematic inclinations of Islam.

Islamic theology, for starters, could therefore formulate universal aspects of human migration within the physical and spiritual topography. Otherwise the persistent orientalizing of Muslims (including their self-orientalization in the West), the increasing Islamization of general social constraint and the penetrant ethnicity of *German* versus *Foreign* Islamic theology will continue. This might turn Islam into a clot of post-migrational identity-shaping marked by one major deficiency: The decline of normality in everyday life and the inclination of Muslim self-discrimination as a structural minority of what can be called *particular righteousness* (something we witness even within societies where Muslims are in the demographic majority, for example in Malaysia or in Turkey). These processes of Muslim particularism pose a major threat to democratic and open societies. Here Islamic theology as an academic discipline has to carry out cultural and political responsibility within civil society as a whole.

Islamic education, in a somewhat complementary addition to this, should take some kind of balance between scientific *analysis* and spiritual *synthesis* into consideration, putting the discourse-oriented and pragmatic approaches, for example that of 4:82f., into practice. The majority of those students who decide to take teacher training courses tend to address questions of personal religious orientation to the seminars they are in – just the same way pupils in the religious instruction courses in public schools would do. They want *answers* right where the art and culture of putting the right *questions* (without overwhelming it by hasty answers) needs to be put forward in the didactical dramaturgy of religious instruction. The answers they are after arrange themselves around the *halalization*-paradigm of a hyper-substantial expression of Islam in terms of obedience and accuracy instead of spiritual impact. Here, everything is put into the religious indicative – questions seem to be something that needs to be overcome, very much far away from the aesthetics of philosophical curiosity towards the self and the word. The explicitly invented postmodern traditionalist normativism collides with the traditionally implicit normative potential of Islam as the *humanum*, as was mentioned above.

At this point, the desideratum of what we named *fundamental change* and *anthropological turn* must be substantiated in more detail, for example in syllabus design. Islamic theology has to come to terms with the social, political, economical and spiritual transformation. Invoking the sociology and philosophy of Alfred Schütz, Islamic theology and education have become relevant functional, topical and emotional structures of society. Muslim theologians have to initiate a change in the conceptualization, the habits and the culture in dealing with Islam (and in general with religion). What is needed is a shift from the text to the mind when dealing with the scriptural heritage, from the tradition to the situation, from community-focus to society-orientation, from the collectivistic to the subjective disposition, from the restrictive habitus of religion as a set of rules to the supportive habitus of religion as a resource, from the particular to the universal interest and from the utopistic to the pragmatic perspective. Of course, visions are the realm of religion. They are in the same way necessary as the healthy amount of disobedience mentioned above. Teaching Muslim girls how to mediate both within their life-world might be a contribution to immunize them against the hidden seduction and persuasion.

Islamic education will be able to contribute to preventive measures against ideological separatist reconstructions of the islamicity of Muslim youngsters in general and Muslim girls and young women in particular only if it teaches them how to deconstruct their own prejudices. These prejudices are spiritual, cultural, social, gender-based and age-based. The mishap lies within its potential for Muslim self-discrimination – which in the end will be addressed to the phantom of an allegedly non-believing societal majority.

## Bibliography

- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam*, New Haven: Yale University, 1992.
- Behr, Harry Harun: "Tolerance and Islam". In: *Religion ist keine Insel. Traditionen und Konzepte interreligiösen Austauschs*. Ed. by Ulrike Bechmann / Peter Ebenbauer / Sabine Maurer. Graz: UPG Unipress, 2015, pp. 115–122.
- Behr, Harry Harun / Kulaçatan, Meltem: *Final report – Project: Woman and Jihad*, Frankfurt / Nürnberg: n. p., 2015.

- El Feki, Shereen: *Sex und die Zitadelle. Liebesleben in der sich wandelnden arabischen Welt*, Berlin: Hanser, 2013.
- Göle, Nilüfer: *Islam and Secularity. The future for Europe's Public Sphere*, Durham: Duke University, 2015.
- Irigaray, Luce: *Speculum. De l'autre femme*, Paris: Les Editions de Minuit, 1974.
- Lacan, Jacques: *Écrits*, New York: Norton and Company, 2007.
- Lamprey, Jerusha: *Never Wholly Again. A Muslima Theology of Religious Pluralism*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Lentin, Alana: *Racism and Anti-Racism in Europe*, London: Pluto Press, 2004.
- “Disrupting Postracial Certainty as an Antiracist Urgency”, one of the opening speeches at the conference “Postmigrantische Gesellschaft?!”, see Auftaktveranstaltung zur Konferenz “Postmigrantische Gesellschaft?! Kontroversen zu Rassismus, Minderheiten und Pluralisierung”, Berlin, November 2015, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=SD0mcN26fBo>, minute 34:28 (Accessed: 21.4.2106).
- Mohagheghi, Hamideh: *Frauen für den Dschihad*, Freiburg: Herder, 2015.
- Pargament, Kenneth: *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research and Practice*, New York: The Guilford Press, 1997.
- Singer, Jerome L.: *Imagery in Psychotherapy*, Washington: American Psychological Association, 2006.
- Stark, Rodney / Bainbridge, William Sims: *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkley / Los Angeles / London: The University of California Press, 1985.

## In Übersetzung / In Translation

### Über die aktuelle Bedeutung des Islam

*Mehmed Said Hatiboğlu\**

Offenkundig gewinnen die Anstrengungen innerhalb des Milieus der muslimischen Intelligenz, sich des kulturellen Erbes des Islam anzunehmen und sich mit den eigenen Werten zu identifizieren, vor dem Hintergrund der schnellen ökonomischen Entwicklung der auch die Türkei umfassenden islamischen Welt immer mehr an Bedeutung. Es ist sicherlich nicht verfehlt, die Gründe hierfür in den strukturellen Eigentümlichkeiten des islamischen Denkens selbst zu suchen. Die Angehörigen einer Religion, die das weltliche Leben als Acker des Jenseits begreift (as-Saḥawī 2009) und lehrt, das ewige Leben sei nur in dieser Welt vorzubereiten, haben sicherlich nicht Unrecht darin, gesellschaftliches, wirtschaftliches und überhaupt Denken und Handeln jeder Art bewusst als Teil der Religion aufzufassen. Eben dieses Bewusstsein richtet sie darauf aus, all jenes zu wissen und zu tun, was für ein Leben notwendig ist, das dem Begriff der Statthalterschaft Gottes gerecht wird. Und genau hier spitzt sich die wichtigste Frage, der sich ein Gläubiger gegenübergestellt sieht, dahingehend zu, wie diese Statthalterschaft vollzogen werden kann.

Der bedrückte muslimische Intellektuelle der letzten Jahrhunderte suchte bekanntermaßen die Ursache für das Umsichgreifen allgemeiner Niveaulosigkeit in der islamischen Welt nicht etwa in der Religion, sondern zunächst bei sich selbst. So bemerkte beispielsweise der letzte osmanische Şeyḫülislām, der verstorbene Muştafâ Şabri Efendi, in der Zeitschrift *Beyānu 'l-Ḥaḳḳ*, deren Hauptkolumnist er war:

“Wie das Zurückbleiben der Muslime auf dem Pfade des Fortschritts nicht ihrer Religion anzulasten ist, sondern vielmehr dem Umstand, dass sie sich als Menschen ihrer nicht würdig erwiesen, so geht auch der

---

\* Der Artikel erschien zuerst unter dem Titel “İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine” auf Türkisch in: *İslâmî Araştırmalar*, Nr. 1 / 1986, S. 7–25. Die Übersetzung des leicht gekürzten Textes besorgte Müfit Daknılı.

Mangel an Anklang, der die islamischen Wissenschaften seit geraumer Zeit befällt, nicht etwa daraus hervor, dass es diesen an Bedeutung mangelte oder sie nicht in hinreichender Weise der Welt Bewunderung und Anerkennung auf sich ziehen könnten, sondern vielmehr aus dem Mangel an Eifer, der sich bei ihren Anhängern zuletzt zeigte.” (Şabrî Efendi 1908: 92)

Wie sehr auch immer die reformorientierten Gelehrten der jüngeren Zeit sich unvergesslich um die Behebung der Unfähigkeit, sich dem Islam würdig zu erweisen, verdient gemacht haben, sind doch die Früchte nicht eingebracht. Zu groß ist dieser Aufgabe Gewicht, als es die Schultern einiger weniger hätten tragen können. Ist sie doch an eine vollständige Bilanz der kulturellen Substanz des Islam gebunden, die auf eine Vergangenheit von wenigstens dreizehn Jahrhunderten blickt. Die Bilanzierung einer Kultur aber, deren Interesse der gesamten Sphäre des weltlichen Lebens gilt, war so gut wie nicht gegeben. Denn es war nicht angemessen, von einer unglücklichen Generation flugs eine Revolution zu erwarten, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Nichtmuslimen freudig dabei zusah, wie sie kurzerhand die *Encyclopaedia of Islam* verfassten, und es als notwendig erachtete, diese möglichst schnell ins Arabische und Türkische zu übersetzen. Dass heute auf die Frage: “Was verstehen wir, wenn von ‘Islam’ die Rede ist?” überall verschiedene Antworten gegeben werden, also kein konsensfähiges Verständnis von “Islam” vorliegt, liegt daran, dass die oben benannte Bilanzierung nicht hinlänglich angegriffen wurde.

(...)

## Islam und weltliches Leben

Die Einladung (14:1) zum Islam, welche die Menschheit aus dem Dunkel zum Licht zu führen sucht, ohne dabei einer geographischen, zeitlichen oder ethnischen Besonderheit verpflichtet zu sein, eignet bekanntermaßen dem Menschen den Stellenwert des Statthalters Gottes zu (2:30). Dem Rang der Statthalterschaft Gottes entspringt notwendigerweise, dass der Mensch die Prüfung, Diener Gottes sein zu können, erfolgreich zu bestehen hat (51:56). Da die Vollkommenheit der Dienerschaft sich vermöge einer hinreichenden Anerkennung des Schöpfers und seiner Schöpfung vollzieht,

stellt sich Gottesfurcht allein mit Wissen ein<sup>1</sup> – Wissende und Nichtwissende sind nicht gleich (39:9). Weil sich die Statthalterschaft ausschließlich im Diesseits verwirklicht, hat der Mensch in all seinem Tun unausweichlich ein der Dienerschaft gemäßes Leben zu führen. Da aber die Qualität dieses Gemäß-Seins ihre Bestimmung durch Wissen erhält, prägt das Zusammenwirken von Wissen und Handeln die weltliche Verfasstheit der Muslime. Wer auf diesem Weg erfolgreich ist, dem verspricht Gott schließlich die Glückseligkeit im Jenseits. Unter diesem Gesichtspunkt ist jede Seele angewiesen, sich auf das “Morgen” genannte Jenseits vorzubereiten (59:18; 52:21; 2:281).

Wiegt aber die Waagschale, nach der die Taten des Menschen im Diesseits bemessen werden, nicht schwer, ist sein jenseitiges Leben ruiniert.<sup>2</sup> Das Gegenstück zur geistigen Blindheit im Diesseits ist dieselbe auch im Jenseits.<sup>3</sup> Was dort erfahren wird, ist ausschließlich im Diesseits erwirkt (27:89; 35:39). Aus diesem Grund trägt sich jeder Gläubige im Pflichtgebet stets dieses koranische Gebet vor: *rabbanā ātinā fi d-dunyā ḥasanatan wa-fi l-āḥirati ḥasanatan wa-qinā ‘aḍāba n-nār.*<sup>4</sup>

Da der Schöpfer all das, was im Himmel und auf Erden ist, dem Menschen zur Verfügung anheimstellt (45:13), ist es diesem als Statthalter in jeder Weise unwürdig, eine Haltung an den Tag zu legen, die solche Gnade als entbehrlich qualifiziert, oder solchen Gaben mit Gleichgültigkeit begegnet.

So also, im Lichte des hier gedrängt dargestellten koranischen Denkens hat die erste Generation des Islam auf das Diesseits geblickt. Wie sie die Beschäftigung mit allen weltlichen Angelegenheiten zur religiösen Pflicht zählte, wies sie auch die Einhegung von Frömmigkeit in Synagoge, Kloster oder Moschee zurück. Zu dieser Zeit war ein Begriff wie “Geistlicher” unbekannt, denn jeder Gläubige war im Rahmen seiner Möglichkeiten auch Geistlicher und alles gute Tun im Diesseits gehörte naturgemäß zum Gebotsinventar der Religion.

Ein Echo dieses Verständnisses finden wir in einer Schrift mit dem Titel *Ḥākimiyyet-i [Saltanat-ı] Milliyye ve Hilāfet-i İslāmiyye* aus der Feder der regierungstreuen Turbanträger und Abgeordneten Rāsiḥ (Kaplan), İlyās Sāmī und Ḥalīl Ḥulḳī, allesamt Religionsgelehrte des Ankara um 1925:

<sup>1</sup> 35:28; vgl. 29:43; 30:22.

<sup>2</sup> 101:6–9; vgl. 7:8f.; 21:47.

<sup>3</sup> 17:72; vgl. 22:46.

<sup>4</sup> “Herr, Erweise uns Gutes im Diesseits und ebenso im Jenseits und bewahre uns vor der Strafe des Feuers!” (2:201). Vgl. 22:46.

“(…) die Welt des Christentums hat das Materielle aktual vom Geistlichen geschieden, die islamische vertritt eine solche Unterscheidung hingegen nicht. Das Bilden einer Regierung und Führen von Krieg sind ebenso je religiöses Gebot wie Pflichtgebet und Fasten.” (Kaplan / Sāmī / Hūlkī 1922: 25)

Die Bedeutung, die der Islam dem Diesseits zueignet, ist auch den westlichen Islamwissenschaftlern nicht verborgen geblieben. In aller Deutlichkeit taten sie kund, dass von einer Trennung in religiöse und weltliche Sphäre im Islam nicht die Rede sein kann.

So bemerkt etwa der Autor des Eintrags *Masğid* der *Encyclopaedia of Islam*, Johannes Pedersen:

“It was inherent in the character of Islam that religion and politics could not be separated. The same individual was ruler and chief administrator in the two fields, and the same building, the mosque, was the centre of gravity for both politics and religion.” (Pedersen 1991: 668a)

Und wenn der zu den größten Orientalisten zählende Ignaz Goldziher (1850–1921) einwirft, dass “das religiöse Gesetz des Islams (...) ja sämtliche Verzweigungen des Rechtslebens ein[schließt], bürgerliches, Straf- und Staatsrecht” (Goldziher 1925: 56), so ergänzt der bedeutende, französische Islamwissenschaftler Luis Massignon (1883–1962): “L’Islam ne disjoint pas le spirituel du temporel”<sup>5</sup>; eine Sichtweise, die auch der erst kürzlich verstorbene Professor jüdischer Herkunft der Princeton University, Shelomo Dov Goitein, teilt:

“As is well known, the Shari‘a does not differentiate between purely legal matters, such as contracts or the laws of inheritance, and religious duties, such as prayers and fasting; all alike are part of the Holy Law.” (Goitein 2010: 127)

Dem schottischen Gelehrten William Montgomery Watt zufolge:

“(Again ‘religion’ and *dīn* are linguistically equivalent,) but for the Muslim religion covers nearly the whole of life, whereas for the average European Christian it is a very small part of it (...)” (Watt 1969: 4)

<sup>5</sup> “Der Islam trennt das Geistliche nicht vom Weltlichen” (Massignon 1955: xi).

Tatsächlich, auch der Unkundige wird schon bei kursorischer Durchsicht der Inhalte der Rechts- und Hadithliteratur zu demselben Ergebnis gelangen, das sich ihm schon bei der Lektüre des Koran zeigte.

Der japanische Gelehrte Toshihiko Izutsu bemerkt, dass von koranischen Begriffen

“not only those concepts that are directly connected with religion and faith, but all moral ideas: and even concepts representing the most mundane aspects of human life, such as marriage and divorce, inheritance, commercial matters like contracts, debts, usury, weights and measures, etc., have been brought into direct relation with the concept of God.”  
(Izutsu 2008: 37f.)

(...)

Die hier von nichtmuslimischen oder zum Islam konvertierten Islamwissenschaftlern, deren Zahl sich ohne weiteres erhöhen ließe, einträchtig ausgesprochene Tatsache, dass dem Islam das Attribut einer weltlichen Religion zukommt, ist so auch von allen muslimischen Gelehrten der theoretischen Disziplinen bei der Bestimmung des Islam vertreten worden.

(...)

## Ein neuer Blick auf den Islam

Bekanntlich sind die Hauptquellen der islamischen Kultur der Koran und die Sunna des Propheten, der den Koran verkündete und als erster zur Anwendung brachte. Zumindest für die Lebenszeit des Propheten lässt sich sagen, dass diese zwei Quellen, in der Rechtswissenschaft mit dem Terminus *naṣṣ*, (kanonischer) Text, belegt, vollständig zur Anwendung kamen, hat doch Gott auf seinen Propheten die Schrift gesandt, dass er zwischen den Menschen richte, mit dem was Er gesandt und was Er ihn hat sehen lassen (4:105; 5:49). Die Propheten aber sind gesandt, dass ihnen Folge geleistet werde; den Schriften, die sie brachten, den Urteilen, die sie fällten, nicht zu entsprechen und sich widerspenstig zu zeigen, bedeutet Austritt aus dem Glauben, Irregang und führt zur ewigen Strafe (72:23). So sind der Hölle jene übergeben, welche die im Koran festgesetzten Erbteilungen nicht anwenden (4:13f.).

Die Verse, nach denen als Religion bei Gott nur der Islam gilt (3:19) und jemand, der nach einer anderen trachtet, keine Annahme findet (3:85), wurden im Lichte der eben angeführten Verse von vielen Gelehrten dahingehend ausgelegt, dass beide Quellen ohne jede Änderung notwendigerweise für alle Zeiten und Orte gültig und ausreichend sind; eine Auffassung, die ihren Niederschlag auch in ihren Schriften zur Rechtsmethodik fand. Doch war es zu erwarten, dass Unterschiede regionaler Art und solche zwischen den Generationen, jene hervorbrachten, welche für die praktischen und rechtlichen Bestimmungen in den kanonischen Texten angesichts der veränderten Bedingungen ihrer Zeit keine Anwendungsmöglichkeit mehr sahen. Im Zusammenhang hiermit sollten sich in der Hauptsache drei Denkrichtungen herausbilden:

- (1) Entweder würden zeitgebundenen Erfordernisse nicht berücksichtigt und die unbedingte Unveränderlichkeit der kanonischen Texte in Anschlag gebracht werden;
- (2) oder behauptet werden, dass kanonische Texte mit Rechtscharakter nicht die Grundlagen der Religion darstellten, mithin also zum laizistischen Denken übergegangen werden;
- (3) oder es würde solchen Texten schließlich die Möglichkeit eines dem Islam gemäßen Wandels zugestanden werden, was dem islamischen Recht Dauerhaftigkeit bescheren, die Einheit von Diesseits und Jenseits im Islam bewahren und die gesellschaftliche Gültigkeit der Religion sichern würde.

Während uns nicht bekannt ist, ob die zweite Sichtweise von irgendwelchen Islamgelehrten vertreten worden wäre, wissen wir doch, dass der Samen der ersten und letzten schon in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte aufging.

(...)

Wir wollen nun das allgemeine Bild, das die islamische Welt diesbezüglich bot, beiseite lassen und uns den kritischen Jahren vor Gründung der Republik Türkei zuwenden. Dabei halte ich es für angebracht, die Sichtweisen der Intellektuellen, die gerade keine grundständigen Theologen waren, auf diese bedeutenden Fragestellungen darzulegen, wobei wir sie mit einigen von mir exemplarisch herausgegriffenen Personen identifizieren wollen, die wir direkt zu Wort kommen lassen.

Meine Wahl ist deshalb auf medresenferne Namen gefallen, weil ich den jungen Theologen vor Augen führen möchte, wie das Milieu jenseits der

klassischen islamischen Gelehrsamkeit auf die Emanzipationsbestrebungen des Islam im frühen 19. Jahrhundert geblickt hat. Ich hoffe, sie so dazu zu animieren, sich mit den Denkbewegungen anderer auseinanderzusetzen.

Unser erstes Beispiel soll einem Intellektuellen gewidmet sein, der die erste der von uns oben dargelegten Auffassungen vertritt, deren Vertreter "Islamverfechter" (*İslamcı*) genannt werden.

### Aḥmed Naʿīm (Bābān) (1872–1934)

Seine Kindheitstage verlebte er, bedingt durch die Beamtentätigkeit seines Vaters, Muṣṭafā Zihnī Paşa, in Bagdad, später absolvierte er das Ġalaṭa-Lyzeum und 1894 die Zivilbeamtenschule (*Mülkiyye*) und begann anschließend im Außenministerium zu arbeiten. Das zu seiner Zeit von Hācı Mehmed Zihnī Efendi (1846–1914) am Ġalaṭa-Lyzeum erlernte Arabisch lehrte er später ebendort (1912–14).

Er bekleidete höhere Posten im Bildungsministerium und lehrte Philosophie an der *Dārülfünūn* (Universität Istanbul), deren Rektor er 1914–33 war. Neben Übersetzungen aus dem Arabischen und Persischen hat er eine große Anzahl von Artikeln, vorwiegend in den Zeitschriften *Şervet-i Fünūn*, *Şirāt-ı Mustakim* und *Sebīl-i Reşād*, veröffentlicht. Seine islamorientierten Publikationen sind vor allem *Ahlāk-ı İslāmiyye* (1892), *İslām'da Da'vā-yı Kavmiyyet* (1916) und Übersetzungen, zunächst des Buches der vierzig Hadithe von Nawawī, *Kırk Hadīs* (1925), dann einer gekürzten Version des *Şaḥīḥ* von Buḥārī, *Şaḥīḥ-i Buḥārī Muḥtaşarı Tecrīd-i Şariḥ* (Band 1–3, mit einer Einleitung versehen). Mit Mehmed ʿĀkif verband ihn eine enge Freundschaft.

Der selige Aḥmed Naʿīm, von dem wir nicht wissen, ob er in irgendeiner grundlegenden islamischen Disziplin ausgebildet wurde, erwarb seine islamische Bildung durch eigene Untersuchungen im Zuge der vorrepublikanischen Auseinandersetzung um östliches und westliches Denken. Er ist dabei von medresennahen Kreisen scharf kritisiert worden, zugleich aber von den Europhilen zu den konservativen Islamverfechtern (*muhafazakâr İslamcılar*) gezählt worden.

In der Schrift, aus der wir unten einen Auszug geben, tritt uns Aḥmed Naʿīm als Intellektueller entgegen, der als Sprecher für einen Islam auftritt, wie er in der klassischen *uşūl*-Literatur bemessen wird.

Der Text ist zuerst in der unvollständigen Enzyklopädie *Muşavver Dāʾiretü'l-Maʿārif*, s. v. *İslām*, ohne Signatur erschienen, bald darauf aber

in der Zeitschrift *Sebîlü'r-Reşād* (Naʿīm 1914) unter seinem Namen in vereinfachter Sprache neu herausgebracht worden. Mit Prägnanz ruft uns der damals Zweiundvierzigjährige dort zu:

“Die religiösen Gebote des Islam sind nicht auf Glaubensartikel und Gottesdienst, also nicht auf das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf beschränkt. Sie umfassen vielmehr auch den Rechtsbereich des Menschen, wie die intersozialen Beziehungen, das Ehe- und das Strafrecht (...) Der Regelung, nach der Gott, was Gottes ist und dem Kaiser, was des Kaisers ist, zu geben ist, kann unmöglich zugestimmt, die Trennung der Administration des Materiellen von der des Geistigen nicht gestattet werden. Die der ersteren zugehörigen intersozialen Beziehungen sind allesamt durch die Religion entweder geboten oder verboten (...) Koran und Sunna sind ausreichend, für Diesseits und Jenseits, Gemeinschaft und Individuen (...) Die in den letzten Jahrhunderten in Europa zur Anwendung gekommene ‘séparation de l’Église et de l’État’, die Regel also, welche die Trennung der religiösen von den politischen Angelegenheiten vorgibt, hat bei uns keinen Platz. Diejenigen, deren Köpfe angefüllt mit abendländischer Bildung nach der Verwirklichung solcher Dinge trachten, tun dies in offenkundiger Ignoranz gegenüber den Rechtsnormen des Islam (...)

Uns genügt die Gabe der Sendung, Gottes Schrift und die Sunna des Gesandten Gottes, um alle diesseitigen und jenseitigen Angelegenheiten zu ordnen. (...) Diese beiden Quellen geben die Leitlinien in allgemeiner und grundlegender Weise vor. Was sich dort an Normen nicht findet, ist auf ihrer Basis durch den *iğmāʿ* der Religionsgemeinschaft und Analogieschluss des zur Normenfindung Befähigten (*muğtahid*) festgelegt. Koran und Sunna entgegengesetzte willkürliche Normen oder solche durch einen willkürlichen *iğtihād* abgeleitete, sind als Normen aus Sicht des Islam wertlos.” (Naʿīm 1914–17: 1448–1452)

Auch einer zwei Jahre später an Aḥmed Emīn Yalman (1888–1973) gerichteten Antwort ist dieser Duktus eigen (Naʿīm o. J.: Bd. 15, 293f.).

Offenkundig sind aus der Sicht des Milieus, dem der Verfasser dieser Zeilen angehört, die durch Koran, Sunna, *iğmāʿ* und Analogieschluss festgelegten Rechtsnormen für die Bedürfnisse der islamischen Welt bis zum jüngsten Tage ausreichend. Nach anderen Quellen zu suchen oder Normen zu setzen, ist nicht nötig.

Unser zweites Beispiel sei einem Denker gewidmet, der in so gut wie allen Bereichen des politischen und kulturellen Lebens vor der Republikgründung gewirkt hat.

### Celāl Nūrī İleri (1877–1939)

Der als erster Sohn des Kreters Muṣṭafā Nūrī Bey, Senator des frühen Oberhauses (*Meclis-i Aʿyān*), in Gelibolu geborene Celāl Nūrī İleri – seine Mutter war Tochter des *Maṭnawī*-Kommentators ʿĀbidīn Paşa – absolvierte das Ğalaṭa-Lyzeum und die neu gegründete Rechtsschule in Istanbul (*Mekteb-i Hukūk*). Als Abgeordneter wirkte er im letzten Parlament des Osmanischen Reiches und in der Großen Nationalversammlung der Türkei bis zur fünften Periode. Darüber hinaus betätigte er sich als Zeitungsverleger und publizierte Artikel und Schriften in großer Zahl, neben Türkisch auch auf Französisch und Englisch. Seine Ansichten zu Fragen des Islam tat er im Wesentlichen in einer Abhandlung mit dem Titel *İttihād-ı İslām* (Nūrī 1913) kund. Daneben verfasste er mit *Ḥatemü'l-Enbiyā'* eine dem Propheten gewidmete Studie.

Er war Berichterstatter der Kommission zur Vorbereitung der Verfassung von 1924.

Auch die Ausbildung dieses vielseitigen Denkers fand außerhalb der Medrese statt. Auf die rechtlichen und gesellschaftlichen Normen des Islam blickt er anders als noch Aḥmed Naʿīm. Zwar ist der Islam auch für ihn eine Religion, die aus der Moschee hinausdrängt, doch fasst er sie dynamisch, nicht statisch, auf.

Seine Gedanken in Hinblick auf unsere Fragestellung begann Nūrī zunächst 1912 in einer Folge von drei Artikeln in der Zeitschrift *İctihād Mecmūʿası* unter dem Titel *İctimaʿiyyāt, İslām'da Vücüb-i Teceddüd* darzulegen. Ein Jahr später fand er dann Gelegenheit, sie in seinem etwa vierhundert Seiten umfassenden Werk *İttihād-ı İslām* darzulegen. Die folgenden Passagen sind diesem Werk entnommen:

“Was Islam ist, erschöpft sich nicht in einer Religion, die nur Innerlichkeit betreffen würde<sup>6</sup>, sondern ist Religion und Regierungsform zugleich.

<sup>6</sup> Nūrī wird zwanzig Jahre später folgendes sagen: “Das, was den Begriff des Muslimen bestimmt, besteht nicht aus einer Religion, wie es nach dem heutigen Verständnis der Fall ist, sondern Islam umfasste in der Breite seines Begriffs auch den Staat. Das Wesen des Islamischen betrifft die Allgemeinheit, ist also international”

Die Grundlagen der zur Führung einer Gesellschaft nötigen Prinzipien, Regeln sind in Koran, Sunna, *iğmā'* und Analogieschluss enthalten. Kurzum, wenn vom 'Islam' gesprochen wird, sollten nicht nur eine Reihe von Glaubensartikeln, sondern eine Zusammenstellung von Regelungen in den Sinn kommen, mit denen sich Gesellschaft und Individuum leiten lassen. Die Zivil- und Strafgesetze der Islamischen Republik sind alle in der Scharia enthalten." (Nürī 1913: 58)

Nach Nürī gibt es zwei Arten von Zivilisation:

- (a) eine industrielle (materiell, technisch, technologisch) und
- (b) eine wirkliche (eigentliche).

Um Fortschritte zu erzielen, hat die islamische Welt, wie es Japan vorgemacht hat, einzig die erste der beiden Zivilisationen unverzüglich vom Westen zu übernehmen. Im Bereich der wirklichen Zivilisation, gleichbedeutend mit der ethischen Werte, verhält es sich indes umgekehrt.

Was aber hat die islamische Welt angesichts dieser Tatsache unternommen?

"Wie die muslimischen Gelehrten und Würdenträger die technische und wirkliche Zivilisation weder bestimmt noch auseinandergehalten haben, schieden sie auch nicht diesseitige von jenseitigen Zuständen. Dies aber ist die grundlegendste aller Ursachen, die zum Niedergang islamischer Herrschaft geführt hat." (Nürī 1913: 38)

"(...) Niedergang und Fall des Islam (...) sind trauriges Ergebnis der Vermischung diesseitiger und jenseitiger Normen. (...)

Heute wird die islamische Welt mit etwas über tausend Jahre alten Bestimmungen regiert, die weder angepasst noch reformiert wurden. Die nichtmuslimische Welt schreitet demgegenüber auf ihrem Weg mit Bestimmungen fort, die sich zivilisatorischen Bedürfnissen und Fortschritt gänzlich günstig erweisen." (Nürī 1932: 42–46)

Der Grund dafür, dass die islamische Welt sich heute unter der Herrschaft des Christentums befindet, ist

---

(Nürī 1932: 16); "Islam ist zur selben Zeit Religion wie Staat (...) Dem Islam zufolge sind Recht und Ethik nicht getrennt" (Nürī 1932: 20).

“(…) in unserer Ignoranz, unserem Unvermögen begründet und darin, dass wir diesseitige und jenseitige Normen fortwährend nicht auseinanderhalten.” (Nūrī 1932: 42–46)

Im Hinblick auf den Ort eines solchen Auseinanderhaltens macht Nūrī deutlich, dass die jenseitigen Normen im Gegensatz zu den diesseitigen jeder Veränderung und Entwicklung entzogen seien. Weil dies nicht verstanden und auch die weltlichen für unveränderlich gehalten wurden, sei die islamische Welt in die gegenwärtige Lage geraten.

Um den Islam lebendig zu halten, müsste, da ihm beide Arten von Normen eigen sind, die jeweilige Beschaffenheit – veränderlich/unveränderlich – hinreichend berücksichtigt werden. In der Tat gehe das, was der Islam in Form der kanonischen Texte einprägt, in diese Richtung:

“Die die innere Dimension des Glaubens betreffenden Normen, die sich aus den rechtlich relevanten kanonischen Texten entfalten, sind unmöglich einer Veränderung zugänglich. Was aber von diesen Texten über die Glaubensartikel hinausgeht – also die mit dem Weltlichen und Materiel- len verbundenen Normen –, ist gesetzt worden, um die zivilrechtlichen Beziehungen zur Zeit des Propheten gerecht zu gestalten, betrifft daher als Ganzes die Gegenwart nicht.” (Nūrī 1932: 47)

Zur Umsetzung der Unterscheidung:

“Diese gewaltige Umwälzung kann zustande kommen, ohne dem Islam im Geringsten zuwiderzulaufen. Im Gegenteil gehört ein solches Auseinanderhalten von Fragestellungen gerade zu seinen wichtigsten Erfordernissen.” (Nūrī 1932)

“(…) Sich eine andere Haltung zu eigen zu machen, verleumdet den Propheten als den Besten der Erneuerer. Eine solche Reform und Erneuerung sind durch das göttliche Gesetz kategorisch sanktioniert, was auf Grundlage der Artikel der *Mecelle*, welche mit den kanonischen Texten, religiösen Normen sowie der Gesetzlichkeit der Order der Obrigkeit korreliert, auf eine im Folgenden noch darzulegende Weise erwiesen wird.”

Nachdem Nürî die entsprechenden Artikel<sup>7</sup> der *Mecelle* und den Hadith *mā raʿāhu l-muslimūna ḥasanan fa-huwa ʿinda llāhi ḥasanun*<sup>8</sup> angeführt hat, bekundet er zusammenfassend:

“Mit diesen allgemeinen Bestimmungen, die dem göttlichen Gesetz entnommen sind und auf der Order der Obrigkeit fußen, ist schon auf den ersten Blick deutlich, dass die Religion des Islam Innerlichkeit und Glaubensartikel von den jenseitigen intersozialen Beziehungen vollständig trennt.” (Nürî 1932: 50f.)

Hinsichtlich der Anwendung des Gesagten macht er geltend:

“Beliebige, weltliche Aspekte berührende Normen sind durch Order und Ratifikation des den Propheten vertretenen Kalifen – gestützt durch den *iğmāʿ*, also die Entscheidung des Rats der muslimischen Glaubensgemeinschaft – der Abrogation zugänglich, ja selbst im Rang des Gebotenen, solange den [allgemeinen] Bestimmungen des göttlichen Gesetzes gemäß.”<sup>9</sup>

Nürî hat diesen Gegenstand noch in seinen Publikationen desselben Jahres ausführlicher behandelt, etwa in seinem Artikel<sup>10</sup> mit der Überschrift *lā yunkaru tağayyuru l-aḥkāmī bi-tağayyuri l-azmān*<sup>11</sup>, den er zunächst als Teil einer Artikelreihe mit dem Titel *Ḥavāʿic-i Kānūniyyemiz*<sup>12</sup> in der Zeitschrift *İctihād Mecmūʿası* publiziert und später in seine 118-seitige Monographie desselben Titels, *Ḥavāʿic-i Kānūniyyemiz*, aufgenommen hat. Nachdem er bemerkt, dass er die in besagter Überschrift ausgesprochene Regel neuartig zu interpretieren wage, fährt er wie folgt fort:

“Lasst uns die Angelegenheit also offen debattieren: wir ersuchen die wohlmeinenden Gelehrten, unseren Worten überaus aufmerksam Ge-

<sup>7</sup> Die Artikel 17–19, 21, 28, 29, 31, 36, 37, 39, 40, 43, 58 (allesamt Teil der *Muḥaddime*).

<sup>8</sup> “Das, was die Muslime als gut ansehen, ist es auch bei Gott”.

<sup>9</sup> Nürî 1932: 54, vgl. 179. Diese Ansichten finden sich auch in einer 1912 veröffentlichten Schrift, *Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-i Dıvel*, desselben Autors, S. 163–191.

<sup>10</sup> *İctihād Mecmūʿası*, Nr. 67 / 1913.

<sup>11</sup> “Der Wandel der Normen mit dem der Zeiten lässt sich nicht leugnen”. Siehe *Mecelle*, Artikel 39: *Ezmānuñ tağayyürıyle aḥkāmın tağayyürü inkār olunamaz*.

<sup>12</sup> Wenn nicht anders vermerkt, sind die folgenden Zitate des vorliegenden Kapitels diesem Werk, S. 108–118, entnommen (Celāl Nürî İleri: *Ḥavāʿic-i Kānūniyyemiz*).

hör zu schenken. Denn sie sind es, die dazu beauftragt und verpflichtet sind, das islamische Gesetz und also auch die islamische Religionsgemeinschaft zu bewahren. Stellt sich jetzt oder in Zukunft durch sie eine Nachlässigkeit oder ein nichtiger *iğtihād* ein, richtet dies 300 Millionen Muslime zugrunde.

Wir sollen uns nur recht vor Augen führen, dass die Muslime aufgrund eines Fehlers im *iğtihād*, mangelnden Verständnisses im Hinblick auf eine grundlegende Tatsache des göttlichen Rechts, untergehen. Die Gelehrten sind dazu gezwungen, diese Tatsache gehörig zu begreifen und dann dafür Sorge zu tragen, dass auch die islamische Welt sie begreift.

Die Tatsache, die wir meinen, ist folgende:

Die Normen verändern sich nach Ort und der Zeit, jeden Moment, vielleicht in jeder Minute. In der Welt, in der Geschichte ist keine rechtliche Norm von Dauer. Die Gesetze Solons, Lykurgs, Kaiser Julians, Roms, Manus, das Kirchenrecht, kurzum, was es auch immer an Gesetzen gab, ist Gegenstand von Wandel und Veränderung gewesen. Das Gesetz wird verfasst, um die Bedürfnisse zu ordnen und diese richten sich nicht nach alten Gesetzen.

Wir aber, die ohnmächtigen Anhänger des Islam, haben dieses Gesetz des Wandels, fest wie das Wechselwirkungsprinzip und unumstößlich wie die Regeln der Arithmetik, offenbar nicht verstanden.

Jede Rechtsregel der Welt verändert sich, außer die islamische Regel: *lā yunkaru tağayyuru l-aḥkāmī bi-tağayyuri l-azmān*.

Der Überlieferung oder der Vernunft nach, kurz, wie auch immer wir zu denken pflegen, sehen wir, dass wie Menschen und Völker auch Bedürfnisregelungen altern, vergehen und schließlich aus dem Leben scheiden. Nicht aber die Menschheit selbst, da sie ihre Normen und Bestimmungen jederzeit verändert.

Die Gewohnheit der Muslime, anzunehmen, dass die Bestimmungen der Scharia bis zum jüngsten Tag gelten und die menschlichen Angelegenheiten ordnen würden, ist eine Hinterlassenschaft der Ära des Despotismus.

Doch welche dieser Bestimmungen? Doch wohl allgemeine wie *la yunkar...*<sup>13</sup> und nicht die einzelnen Anwendungen. Es ist gerade diese Kopflosigkeit, dieser Fehler im *iğtihād*, welche die Muslime zugrunde richtet.

<sup>13</sup> Siehe Anmerkung 11.

Gelehrte! Zu euch spreche ich. Ohne Zweifel war die Absicht des mächtigsten Gesetzgebers, als er den Islam kodifizierte, das Glück der menschlichen Art, das gegenwärtige und zukünftige; den Islam unserer Zeit sehen wir indes unglücklich statt glücklich, seine Absicht also nicht verwirklicht. Meinem Dafürhalten sind aber solche Gesetze die eigentlich islamischen, durch die der Islam glücklich und wohlhabend wird und deren Anwendung ihn fortschreitend zur Vervollkommnung führt. Die vor zehn Jahrhunderten von den vier Gründern der Rechtsschulen deduzierten Rechtsnormen, die seinerzeit tatsächlich das Wohlergehen des Islam sicherten, sind nicht das islamische Recht, dessen wir heute bedürfen.”

Nūrī zufolge war die Absicht des Propheten, als er den Islam über den älteren Religionen errichtete, ein Gesetz zu schaffen, das zu jeder Zeit und an jedem Ort zur Anwendung kommen könne und so bleibende Entlastung brächte. Die Altvorderen hätten diese Tatsache gut erkannt und daher sowohl neue Anwendungen des *İğtihād* als auch neue Regeln kodifiziert, ja sogar die Bestimmungen der kanonischen Texte geändert. Nachdem Nūrī darlegt hat, wie sehr diese Verfahren dem Islam genützt hätten, fährt er fort:

“Wohlmeinende Gelehrte! Unter euch ist eine Gruppe Konservativer, die diese gewichtige Weisheit nicht erkennen. Und deswegen wird der Islam und was ihn darstellt in der Auseinandersetzung mit Europa und der christlichen Welt gedemütigt. Wenn wir uns jetzt aus Eigensinn versteifen, könnt ihr sicher sein, geachtete Gelehrte, dass ihr in einigen Jahren keinen Ort mehr finden werdet, an dem ihr euren althergebrachten *İğtihād* zur Anwendung bringen könntet. Die Feinde nehmen unser Land. Wir gehen zugrunde. Lasst uns aus diesem tiefen Schlaf erwachen! Lasst uns den Islam besser verstehen und unsere Prinzipien erneuern!”

Im Anschluss tritt Nūrī dafür ein, ein neues islamisches Recht aus den Fundamenten des Islams abzuleiten, was er, wie er sagt, insbesondere in seiner Schrift *İttihād-ı İslām* dargelegt habe, lenkt dann aber die Aufmerksamkeit auf ein anderes Gebiet, das ebenso der Neuerung bedarf:

“Kürzlich tauschte ich mich mit einem stattlichen Vertreter des wirklich islamischen Gelehrtentums, dem früheren Abgeordneten Sinobs und

jetzigem *Şurre Emîni*<sup>14</sup>, seiner Hoheit Ḥaşan Fahmî aus, der noch weiter ging und sogar die bestehende Glaubenslehre als veraltet bezeichnete. Vollkommen überzeugt tat er kund, dass es in alter Zeit ketzerische Sekten, etwa die *Mu‘tazila* gegeben hätte. Um dieser zu begegnen seien die Traktate der Glaubenslehre zusammengestellt und verfasst worden, denn bei genauer Betrachtung würde ja klar werden, dass die hier geläufigen Abhandlungen ausschließlich das Denken der *Mu‘tazila* und seine Systematik zurückwiesen. Doch nun gebe es keine *Mu‘tazila* mehr, so dass der Kampf gegen sie ganz überflüssig sei.”

Nürî pflichtet diesem Gelehrten bei:

“Um heute Zweifel am Glauben abzuwehren, bedarf es einer neuen Kodifikation der Glaubenslehre.”

Nachdem er darauf verweist, wie sinnlos die Beschäftigung mit Scholastik, Polytheismus, Trinität und den ketzerischen Sekten im Islam sei, bestimmt er die eigentliche Aufgabe der Glaubenslehre wie folgt:

“In unserer Zeit sind es aber philosophische Strömungen wie der Spiritualismus, Materialismus und Monismus, die an Boden gewinnen. Wie weit sind diese wohl mit dem islamischen Geist vereinbar? Dies ist die eigentliche Frage.”

Hinsichtlich der Glaubenslehre lässt es Nürî mit diesen Anmerkungen genug sein und kommt auf die eigentliche Fragestellung zurück. Dabei verwendet er viel Mühe darauf, die Veränderungsmöglichkeiten der Rechtsnormen anhand der Bestimmungen der *Mecelle* zu erweisen. Und hier sehen wir ihn sich auch dem 14. Artikel zuwenden, den er bisher in keiner seiner Schriften behandelt hatte. Er lautet: “Keine Billigung für den *İğtihād* in Angelegenheiten, die durch kanonischen Text bestimmt sind”<sup>15</sup>, lässt also keinen Raum für Wandel und Erneuerung im Hinblick auf die kanonischen Texte. So merkt etwa der Kommentator der *Mecelle*, ‘Alî Ḥaydar Efendi (später Arsebük, 1853–1935) zu diesem Artikel an:

<sup>14</sup> *Şurre Emîni*: Vorsteher der Gesandtschaft, der sich seit der Herrschaft Selim des Ersten alljährlich mit Geschenken auf den Weg nach Mekka machte.

<sup>15</sup> *Mevrid-i naşşda icthâda mesâğ yokdur.*

“Für keine Angelegenheit, die durch die kanonischen Texte bestimmt ist, ist ein *İhtihād* rechtlich zulässig, der zu diesem Text in Widerspruch steht. Ein solcher *İhtihād* findet weder Berücksichtigung noch ist nach ihm zu handeln. Denn die Zulässigkeit von *İhtihād* und Analogieschluss ist durch das Nichtvorhandensein eines kanonischen Textes hinsichtlich partikulärer, praktischer Angelegenheiten betreffender Rechtszweige bedingt, d. h. durch Abwesenheit eines gesetzgebenden Textes.” (Ḥaydar Efendi o. J.: Bd. 1, 112)

“(…) Eine Angelegenheit, zu der ein kanonischer Text vorliegt, kann vom Diener nicht verändert werden.”

Auf dieselbe Weise spezifiziert der genannte Kommentator auch den 36. Artikel der *Mecelle*, der Brauch und Sitte als rechtsbestimmend kennzeichnet<sup>16</sup>, dahingehend, dass der Brauch nur in solchen Bereichen zuständig ist, zu denen kein kanonischer Text vorliegt:

“Solange zu einer Angelegenheit ein kanonischer Text vorliegt, ist es unumgänglich, diesem Folge zu leisten. Ein kanonischer Text kann nicht zugunsten von Brauch aufgegeben werden. Denn der Diener hat kein Recht, eine Veränderung des kanonischen Texts vorzunehmen. Der kanonische Text ist stärker als die Sitte. Dies, da Sitte auch nichtig sein kann (...) der kanonische Rechtstext aber keineswegs.” (Ḥaydar Efendi o. J.: Bd. 1, 159, 176)

Derselben Logik folgt auch der Kommentar des 39. Artikels<sup>17</sup> der *Mecelle*, in dem Arsebük wiederholt, dass Wandelbarkeit nur die auf Sitte und Brauch fußenden partikulären Normen betrifft:

“Die allgemeine Regel, nach der von den auf Wandel und Brauch gegründeten, also partikulären Normen, Wandel nicht geleugnet werden kann, ist doch wohl beständig und unterliegt keiner Veränderung.”

Was ‘Alī (Küçük) Ḥaydar hier in affektiertem Ton zum besagten Artikel kundtut, muss Nūrī als blanker Hohn erscheinen. Seiner Empörung verleiht er im besagten Artikel der *İctihād Mecmū‘ası* Ausdruck (S. 1453f.):

<sup>16</sup> *‘Ādet muḥakkemdir ya‘nī ḥük-m-i şer‘iyi isbāt için ‘örf ve ‘ādet ḥakem kılınır gerek ‘āmm olsun ve gerek ḥāşş olsun.*

<sup>17</sup> *Ezmânın tağayyürüyle aḥkâmın tağayyürü inkâr olunamaz.*

“Nein, mein hochmögender Herr! Mit so einem geringen Beispiel solltet ihr euch nicht begnügen und euch erkühnen, der allgemeinen Regel gar den Rang einer Ausnahme zuzuweisen. Denn zum Ersten läuft dies unserem Auftrag zuwider, die Scharia zu bewahren, zum Zweiten den Rechtsgutachten und der Rechtspraxis des Kalifen der Muslime, zum Dritten der Vernunft und Logik, zum Vierten den Gesetzen der Geschichte und schließlich zum Fünften dem Geist des Gesetzes (...)”

Auf die Inkompatibilitäten der fünf Klassen eingehend erläutert Nürî:

“Ja, dem göttlichen Gesetz zuwider, weil es wo immer möglich, für Erleichterung eintritt und sogar die Abrogation<sup>18</sup> von koranischen Versen durch den Hadith erlaubt.

Überdies hat der Prophet Muhammad eine ganze Reihe von früheren kanonischen Texten ersetzt und so den Islam als normetablierend begründet. Das aber heißt, dass der Geist des Islam Erneuerung geradezu vorschreibt.

Der Rechtspraxis des Kalifen der Muslime aber und den Rechtsgutachten steht diese Auffassung entgegen, weil von alters her diejenigen Führer der muslimischen Gemeinschaft, die das Imamats innehatten, auch solche durch kanonische Texte gestützte Rechtsnormen erneuerten, wenn ein vernünftiges Abwägen des Allgemeinwohls in Anschlag gebracht werden konnte. So hat der jetzige Kalif das Problem der *ribā* in Angriff genommen, dabei den relevanten koranischen Text in anderer und vernünftigerer Weise, als dies in den geläufigen *tafsîr*-Werken der Fall ist, auslegen lassen, und einen Zinssatz von 9% für rechtmäßig erklärt. Unter der Verordnung zum Wiederverkauf mit Preisauflschlag findet sich die Unterschrift des Şeyhülislām.<sup>19</sup>

Zudem gebietet der Imam der Muslime seinen Ministern, dass schuldrechtliche Verträge mit Zinsnahme im Namen seines eigenen Staates – ei-

<sup>18</sup> Der Autor verweist hier auf sein *İttihād-ı İslām*, S. 53f., wo er darlegt, wie ein Hadith, im Rang einer Nachricht einer einzelnen Person (*habar al-wahid*), den 180. Vers der Sure *al-Baqara* zur letztwilligen Verfügung abrogiere.

<sup>19</sup> Die genannte Verordnung (*Murābaḥa Nizāmnāmesi*) findet sich in der osmanischen Verfassung, dem *Düstūr*, unter der Nummer 206 (1987: Bd. 5, 775f.). Inkraftgetreten am 9. Rağab 1304/3. April 1887 während der Regierungszeit ‘Abdülhamid II, Şeyhülislām war ‘Uryānizāde Aḥmed Es‘ad Efendi. Die Verordnung legt den Zinssatz auf 9 % fest und setzt eine frühere Verordnung (*Murābaḥa Nizāmnāmesi*, *Düstūr* 1289/1872: Bd. 1, 268f.) unter ‘Abdül‘aziz vom 16. Şawwāl 1280/24. März 1864, wo für Geschäftsverträge 12 % festgeschrieben war, außer Kraft; Şeyhülislām: ‘Aṭifzāde ‘Ömer Hüsameddin Efendi.

nes islamischen immerhin – und des Staatsschatzes zu unterschreiben sind. Auf andere Weise könnte der Staat auch gar nicht am Leben gehalten werden. Heute ist allgemein anerkannt, dass die alte *ribā*-Praxis nicht die jetzige Zinsnahme ist; jene war früher eine Einrichtung der Tyrannei, diese aber ist legitimer Kapitalertrag, so dass gegenwärtig der Zinsnahme nicht wie früher der Rang des Verbotenen eignet.

Auf dieselbe Weise hat (im Hinblick auf die vierte Klasse) der Imam der Muslime einige kategorische, kanonische Texte, insofern bestimmte Formen gesetzlicher Strafen und Wiedervergeltung berührt sind, außer Kraft gesetzt. Überdies hat er eine Übersetzung des *Code civil* als Gesetz in Gebrauch genommen und den allgemeinen Prinzipien, die für den *İğtihād* bestimmt sind, hinzugefügt. Ohne Schwierigkeit ließen sich hier noch weitere Beispiele finden.

Nun hatten wir gesagt, dass Ihre [Arsebüks] Meinung auch gegen die Logik steht. Ja, solange die intersozialen Beziehungen sich wandeln, muss dies auch für die Rechtsnormen gelten, die gesetzt sind, um erstere zu erfassen. Wo in aller Welt findet sich denn eine Gesellschaft und Zivilisation, die so bleibt, wie sie ist?"

Wie wir sehen, beschränkt Nūrī den Islam nicht auf den Bereich von (1) Glauben und Gottesdienst, sondern zählt (2) sämtliche Fragestellungen des menschlichen Lebens zur Religion. Auch wenn er den Normen der ersten Gruppe Unveränderlichkeit bescheinigt, eignet er denen der zweiten die Möglichkeit zu, sich gegenüber veränderlichen Bedingungen ebenfalls zu verändern und zu entwickeln. Nur so könne der Islam weltumspannend bleiben und als Institution des sozialen Lebens fortbestehen. Auch wenn die Schriften des seligen Celāl Nūrī nicht ohne Resonanz verhallen, ist dies nicht der Ort, die Repliken zu diskutieren, so dass wir getreu unserer Linie fortfahren und uns einem weiteren Denker zuwenden.

Auch Hüseyn Kāzım Kadrī – bekannt auch unter dem Namen Şeyh Muḥsin-i Fānī – gehört zu jenen, die den Fortbestand des Islam an die Notwendigkeit gebunden sahen, sich neuen Bedingungen anzupassen. Im Hinblick auf seine Kenntnisse der islamischen Quellen hat er als der Kundigere zu gelten.

## Hüseyin Kâzım Kadri (1870-1934)

Dieser außergewöhnliche, in Istanbul geborene, Sohn des Vālis von Trabzon, Kadri Bey, besuchte zunächst die Militär-Mittelschule (*Askeri Rüşdiyye*) und dann die höheren Handelsschule (*Hamidiyye Ticâret Mektebi*). Er erlernte das Französische, Englische, Arabische, Persische, Lateinische, Griechische und andere Sprachen, versah seinen Dienst als Beamter im Außen- und Finanzministerium und betätigte sich als Lehrer, Kolumnist und Landwirt. Darüber hinaus leistete er Parteiarbeit, war Vāli von Aleppo, Bürgermeister Istanbuls, Abgeordneter für Aydın, Finanzminister und Minister für religiöse Stiftungen. Er schlug als erster eine Textfassung des Nationalpakts (*Misâk-i Millî*) vor und publizierte eine ganze Reihe von Werken über türkische Sprachkunde und islamische Kultur. Seine umfangreichste Veröffentlichung ist das vierbändige Wörterbuch *Türk Lüğati*, an dem er dreißig Jahre arbeitete. Zu seinen islambezogenen Publikationen zählen etwas über siebenzig Titel, wozu auch die zweibändige Koranübersetzung *Nuru'l-Beyân* gehört.<sup>20</sup>

Wir wollen uns nun diesem großen Geist zuwenden und einige Passagen einer 1949 erschienenen Abhandlung, herausgegeben von Osman Engin, näher betrachten, nicht jedoch ohne unserem Wunsch Ausdruck zu verleihen, dass die bisher unveröffentlichten Schriften dieses Autors hoffentlich bald zur Verfügung stehen mögen.

In einem 1339/1923 unter dem Titel *Yiğirminci 'Asırda İslâmiyyet* publizierten Artikel fasst er allgemeine, auf den Koran zurückgehende Eigenschaften des Islam zusammen, etwa sei er Religion, Gesetz und Zivilisation zugleich, und stellt fest, dass

“der (Islam) eine Sammlung von Gesetzen zur Ordnung menschlicher Lebensverhältnisse unter einer Gesellschaftsform ist, welche die Rechte des Menschen, erworbene und solche, die ihm von Natur aus zukommen, sicherstellt (... , weiter) die Absicht des göttlichen Gesetzes in der Garantie sozialer Rechte besteht (... und schließlich) in der Religion keine Rechtsnorm dem Menschen unverhältnismäßige Härte notwendig auferlegt.” (Kadri 1923: 254)

<sup>20</sup> Zu einer Kritik an dieser Übersetzung siehe Aksekili Ahmed Hamdi (1887–1951) 1342/1924: 23–26.

Die Darlegungen, von denen wir unten Auszüge zu bringen gedenken, nehmen von diesen Positionen keinen Abstand, richten jedoch das Augenmerk auf die Bedingungen, unter denen das in den Positionen Ausgedrückte zur Anwendung gelangen kann. Darin liegt ihre Bedeutung.

Der von Osman Engin 1949 herausgegebene, doch 1933 von Ƙadrī verfasste Aufsatz trägt den Titel *Teşrî‘-i İnsānî ve İllāhî* (In: Ergin 1949) und stellt die islamischen Rechtsnormen der am 26. August 1789 durch die französische Nationalversammlung verkündeten *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (*Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*) gegenüber. Unseren Gegenstand betreffend äußert sich Ƙadrī wie folgt:

“Mit Rücksicht darauf, dass die Gesetze der islamischen Welt den Fundamenten der Religion, dem Buch Gottes und der Sunna des Propheten, entnommen sind, könnte vorschnell angenommen werden, sie seien unveränderlich. Indem der islamischen Welt somit jede Art von gesellschaftlicher und zivilisatorischer Umwälzung bis zum Ende aller Tage versagt bliebe, wäre es auch nicht möglich die Gesetze den örtlichen und zeitlichen Zwängen entsprechend einzusetzen oder anzupassen. Doch werden wir mit den gebotenen koranischen Zeugnissen und den Überlieferungen, die diese im Einzelnen auseinandersetzen, zeigen, wie eine solche Vorstellung ganz und gar nicht dem entspricht, was dem Islam tatsächlich zugrunde liegt.” (Ƙadrī 1933: 51f.)

Darauf wendet sich Ƙadrī der Frage zu, was in der Religion denn als erneuerbar zu gelten habe, lässt dabei aber Gegenstände der Glaubenslehre wie den “Gottesbegriff, Metaphysik, Fragen nach Ursprung und Rückkehr/Bestimmung (*al-mabda’ wa-l-ma‘ād*) sowie Versammlung und Auferstehung (*al-ḥašr wa-n-našr*) am jüngsten Tag” (Ƙadrī 1933: 54) außen vor:

“Obwohl das islamische Recht die Regel vorgibt, welcher zufolge der gewohnheitsmäßige Brauch rechtsbestimmend ist, und dementsprechend solche Rechtsnormen, denen er zugrundeliegt, als veränderbar zu gelten haben, ist es doch seit dreizehn Jahrhunderten nicht möglich, ein einziges Beispiel für die Anwendung dieser Regel zu finden. Die Fragestellung ist eng verwoben mit der, was zu tun ist, sollten sich kanonischer Text und Brauch widersprechen. Nach Abū Yūsuf al-Kūfī ist es möglich, die kanonischen Texte, die einen gewohnheitsmäßigen Brauch stützen, mit der Veränderung der Gewohnheit aufzuheben. Tatsächlich gibt es kanonische Texte, die nach einem arabischen Brauch ergingen, doch recht-

fertigen diese nicht, dass ein beliebiges Volk im Islam dann auch diesem Brauch zu folgen hat. Die Verhüllung mag hier als Beispiel angeführt werden. Ein muslimisches Volk, das den Brauch der Verhüllung der Frau nicht pflegt, wird dadurch, dass es seinen eigenen Brauch bewahrt, nicht außerhalb der Religion stehen.” (Ḳadrī 1933: 55f.)

Ḳadrī führt als Beispiele noch Aufhebung der Genussehe (*mutʿa*) und der Praxis, bestimmte Personen durch Zuwendungen dem Islam gewogen zu machen<sup>21</sup> sowie die Außerkraftsetzung der Strafe des Abhackens der Hand bei Diebstahl in Zeiten von Hungersnot an und fährt fort:

“Nach dem islamischen Gesetz beträgt der Anteil des Mannes an einer Erbschaft doppelt soviel wie der der Frau. (4:11, 176) Solange der Unterhalt der Familie dem Mann obliegt kann eine solche Rechtsnorm Gültigkeit beanspruchen. Doch was hinderte die Gleichheit der Erbteile, sollte sich die Lage verändern und aus irgendeinem Grund die Beteiligung der Frau am Unterhalt nötig werden? Wird dadurch die Religion gezeugnet oder verderben die Bestimmungen des Glaubens? Im Gegenteil stellt sich auf diese Weise Ausgewogenheit zwischen den Normen des islamischen Gesetzes und örtlichen wie zeitlichen Veränderungen ein. Indem religiöse Bestimmungen und gesellschaftliche Veränderung aufeinander abgestimmt sind, herrscht auch ein stetes Gleichgewicht zwischen Religion und religiösem Gesetz (...).

Wenn es aber nun im Hinblick auf örtlich und zeitlich abhängige Umwälzungen und Bedarfslagen zu Entlastungszwecken möglich ist, Normen der kanonischen Texte, die auf gewohnheitsmäßigen Brauch zurückgehen, mithin sogar koranische Verse außer Kraft zu setzen, dies aber in den islamischen Ländern nirgendwo zugestanden wird oder zur Anwendung kommt, kann doch nur davon gesprochen werden, dass ein recht eigentliches Verständnis des Wesens der Religion gar nicht vorliegt, also die diesbezüglichen (allgemeinen) Rechtsnormen nur auf dem Papier bestehen.

Es ist den Muslimen möglich, Normen, die auf gewohnheitsmäßigen Brauch zurückgehen, zu verändern und hier einen *īğtihād* anzuwenden, um ihre Religion mit zeitlichen Umwälzungen abzugleichen. Ein bis zuletzt geschlossenes Tor des *īğtihād* gibt es für sie nicht.” (Ḳadrī 1933: 57)

<sup>21</sup> *al-muʿallafatu qulūbuhum* (9:60).

Es ist offenbar Ziel unseres Gelehrten, Rechtsnormen, die sich auf einen üblichen Brauch in der Gesellschaft stützen, sich aber für sie als ungeeignet erweisen, durch andere, geeignete zu ersetzen, um dadurch die Religion in ihr lebendig zu halten. Und so bekundet er auch zum Ende des Artikels:

“Neben der Tatsache, dass die islamischen Normen die Summe aller ethischen, politischen und sozialen Bestimmungen darstellen, die in der Lage sind, auch noch die Bedürfnisse der entwickeltsten und stabilsten Gesellschaftsform zu befriedigen, weisen sie, da in sie das Gebot eingelassen ist, diese Normen den jeweiligen zeitlichen und örtlichen Notwendigkeiten anzupassen, den Vorzug auf, Religion und religiöses Gesetz jedes Jahrhunderts zu sein. Denn aus dem Blick des religiösen Gesetzes wird der Wert jeder Norm dadurch bemessen, in welchem Grade sie sich dem menschlichen Wohlergehen, dem gesellschaftlichen Nutzen und dem Gedeihen von Volk und Welt günstig erweist. Es ist ja das Allgemeinwohl, das Grundlage der Gesetzgebung ist, und eine Religion und ein religiöses Gesetz, die eine solche Grundlage für sich geltend machen, weisen offenkundig die Eigenschaft auf, unbedingtes Gesetz in Zeit und Ort zu sein.” (Kādrī 1933: 76f.)

Nach diesen Bemerkungen, die Osman Engin aus dem *Teşrî-i İnsānî ve İlahî* zitiert, kommt Kāzım Kādrī zu folgenden Einschätzungen, die sich auch sonst in seinen Schriften finden:

“Die Verbreitung französischer Kultur in unserem Land, von Wissenschaft, Literatur, ja sogar ihrer Geschichte, hat zu Unglück aller Art beigetragen. Tatsächlich hat die französische Nation durch ihre zivilisatorischen Werke einen hohen Stand an wissenschaftlicher und sozialer Entwicklung vorzuweisen. Doch sollten wir uns damit begnügen, die Franzosen nachzuahmen und jede Tugend bei ihnen auszumachen? Der verehrte Prophet selbst hat bekundet, dass Weisheit, Wissen, Erkenntnis und Wahrheit zu dem gehören, was der Gläubige eingebüßt hat, sie ihm aber tatsächlich zustehen, es also seine religiöse Pflicht ist, sie zu erlangen, wo immer es möglich ist. Seit so langer Zeit schon sehen die Türken die Zivilisation und Bildung, der sie bedürfen, nur in Frankreich und begnügen sich in allem auf Nachahmung. Das, was die Revolution von Ankara beherrscht, sind Denken und Verfassung der Französischen Revolution. Daher auch die Maxime, Religion und Welt voneinander zu trennen. Doch wenn Wesen und Wirklichkeit des Islam erkannt und auf

das Wohlergehen hingewiesen worden wäre, das durch die Ausrichtung an das religiöse Gesetz gesichert wird, anstatt sich den religiösen Empfindungen des Volkes und seinen Gewohnheiten gegenüber feindlich zu verhalten, wäre die Revolution auch vom gemeinen Volk anerkannt worden und von der gegenwärtigen Unbeständigkeit wäre keine Rede. Und doch haben sich jene, die von der Geschichte der Französischen Revolution inspiriert sind, der Vorstellung hingegeben, dass die Gründung der Republik und ihr Erhalt die Aufhebung der Religion bedinge, damit aber eine unheilbringende Sorglosigkeit an den Tag gelegt.

Was für eine Notwendigkeit bestand überhaupt, die Religion anzugreifen und die Gefühle des Volkes zu kränken, wo doch dem Islam zufolge Kalifatsregierung und so auch das Sultanat nur als ketzerische Neuerungen (*bid'a*) gelten, die islamische Gemeinschaft aber ihrer eigentlichen Bedeutungen nach schon republikanisch ist?" (Kadrî 1933: 84)

In der Tat ist Hüseyin Kâzım, Urheber dieser Gedanken, eine bedeutende Persönlichkeit, die es verdient, durch Untersuchung aller seiner Schriften dem kulturellen Leben der Türkei zugänglich gemacht zu werden. Im Hinblick auf unseren Gegenstand mag es mit ihm nun jedoch sein Bewenden haben. Bevor wir unsere doch schon lange Rede beschließen, wollen wir uns nun einem anderen herausragenden Gelehrten (...) aus dem medresenfernen Lager der Zeit vor der Republikgründung widmen: dem Historiker und Turkologen Ahmed Zekî Velidî Togan und seinem Kritiker (...).

### Ahmed Zekî Velidî Togan (1890–1970)

Während Ahmed Zekî Velidî Togan weltliche Angelegenheiten von denen der Religion trennte, setzte sich Mu'allim Cevdet dafür ein, beide miteinander in Einklang zu bringen.

Die den Türken Russlands zugehörige Familie Zekî Velidî Togans war von einer gebildeten Religiosität geprägt. Schon in frühen Jahren kam er mit islamischer Kultur in Berührung, erlernte Arabisch und Persisch, zeigte jedoch, wie er selbst unzählige Male in seiner Autobiographie, *Hâtıralar* (Togan 1969), bekundet, kaum Interesse für klassisch islamische Wissenschaften (Togan 1969: 28, 56, 64, 100 etc.). Seine Beachtung sollte vielmehr die islamische Kulturgeschichte finden. Mit zwanzig Jahren erfasste ihn eine seelische Krise, an deren Ende er sich schließlich mit einem Freund dazu entschied, dem Islam unter bestimmten Bedingungen treu zu bleiben:

“Unserem gelegentlichen Kartenspiel würden wir nicht mehr nachgehen, Spirituosen nur noch maßvoll zu uns nehmen, das Pflichtgebet dann verrichten, wenn uns danach der Sinn stand. Von dieser Entscheidung bin ich auch später nicht mehr abgewichen.” (Togan 1969: 85f.)

Das wissenschaftliche und politische Leben Velîdî Togan's, wenn auch von herausragender Wichtigkeit, ist nicht Teil unserer Untersuchung. Wir führen diese große Persönlichkeit vielmehr als ein bedeutendes Beispiel für die Perspektive muslimischer Denker auf den Islam an, die keine Spezialisierung in den islamischen Wissenschaften aufzuweisen haben. Er selbst bringt dies in seiner um 1966 verfassten Autobiographie mit großer Offenherzigkeit zum Ausdruck und kommt dabei auch zu Aussagen zum Stand der religiösen Kultur der damaligen Türkei.

“Obwohl meine Kenntnisse auf dem Gebiet der islamischen Wissenschaften beschränkt waren, war ich aufgrund meiner Vertrautheit mit islamischer Geschichte, Kultur, Historischer Geographie und Wirtschaftsgeschichte in den Jahren 1935–1939 Lehrstuhlinhaber für Islamwissenschaft in Bonn und Göttingen sowie später Direktor des von mir an der İstanbul Üniversitesi gegründeten *İslâm Araştırmaları Enstitüsü* (...) Auch wenn ich hier 1953 nur für sechs Monate zugesagt hatte, hat sich doch bis heute kein geeigneter Direktor und Professor finden können. Dass ich immer noch als Direktor dieses Instituts tätig bin, ist sicherlich als Zeichen dafür zu werten, dass die islamischen Wissenschaften in der Türkei heute doch sehr zurückgefallen sind. Im Jahre 1925 neu in die Türkei gekommen fand ich hervorragende Gelehrte wie İsmâ'îl Şâ'ib, Bâbânzâde Na'îm<sup>22</sup> und Hâmdî Aksekili vor. Da man sich jedoch entschieden hatte, an der Universität nicht die Theologie, die jene hätten vertreten können, sondern islamische Kultur zu lehren, gab es für diese Gelehrten keine Verwendung. Islamologen, die mit westlichen wie östlichen Wissenschaften und ihren Problemstellungen vertraut sind, werden bei uns ja gerade erst jetzt ausgebildet.” (Togan 1969: 65)

Zekî Velîdî ist Muslim in den Grenzen, die er selbst festgesetzt hat, und voller Liebe für den Propheten. Seiner Auffassung nach ist die geeignetste Religion für die Türken, die sich seit dem 16. Jahrhundert unter dem Joch Russlands befinden, der Islam; durch ihn haben ihre Völker ihren Fortbe-

<sup>22</sup> Aḥmed Na'îm (Bâbân).

stand sichern können: “Ich denke, dass der Islam ihren Bestand in Zentralasien auch in Zukunft sichern wird” (Togan 1971: 58).

Ergriffen wird er der Küste des Hedschas von jenem Schiff ansichtig, das er in Indien bestieg, um seine Heimat 1923 für immer zu verlassen:

“Als wir in die Heimat des von mir so geliebten Propheten kamen (...) pries ich den Herren. Wie in einem Film zogen die Ereignisse der vergangenen Jahre an mir vorbei. Mein Herz war von Zärtlichkeit erfüllt und ich erhob mich zum Gebet.” (Togan 1969a: 532ff.)

Im jugendlichen Alter von etwa 22 Jahren verfasst der bedeutende Historiker einen Artikel, der auch in der Türkei auf ein breites Echo stößt. Da er hier seine mit unserem Gegenstand verbundenen Ansichten in der Hauptsache darlegt, erachten wir es als ausreichend, ihn hier wiederzugeben.

In einer 1950 veröffentlichten Schrift, *Târîhte Usûl*, zählt er jene Elemente der Geschichtsauffassung von Ibn Haldün auf, die er als originell ansieht (Togan 1969b: Abs. 113, 163ff.): Ibn Haldün behauptete, “der Staat bestehe nicht durch Religion”, lehne also die Theokratie ab, weiter wüsste dieser “obwohl gläubiger Muslim, Weltliches und Religiöses auseinander zu halten” und weise den Gedanken, dass “das gesellschaftliche Leben durch Religion besteh[e] und eine Politik ohne religiöses Gesetz nicht möglich” sei, zurück. Daraufhin heißt es:

“Diese Gedanken Ibn Haldüns habe ich 1914 in einem Artikel mit dem Titel *İbn Haldün’uñ Nazârında İslâm Hükümetleriniñ İstikbâli* in der *Bilgi Mecmû’ası* dargelegt und dort neben der Kritik an Vertretern wie Mūsâ Cârullâh und Muḥammad ‘Abduh, die den Islam auf der Basis der Theokratie zu reformieren gedenken, bemerkt, dass es für die Türken fruchtbringender sei, in dieser Sache Ibn Haldün zu folgen und sich von Kalifat und Theokratie zu verabschieden (Togan 1914). Auch wenn dieser Artikel, dadurch bedingt, dass Kalifat und Herrschaft sich zu dieser Zeit in der Hand einer Person befanden, negative Reaktionen bei einigen islamverfechterischen Intellektuellen (*İslâmcı münevverler*) hervorgerufen hat und wohl einiges gegen mich veröffentlicht wurde<sup>23</sup>, habe ich im Winter 1931<sup>24</sup> von Atatürk, dem Abgeordneten Siirts Mahmud (Soydan) und Dr. Tevfik Rüşdü Aras erfahren, dass er von vielen Intellektuellen, die

<sup>23</sup> Siehe Cevdet 1920: 53ff.

<sup>24</sup> Nach der Autobiographie im Jahre 1930.

sich europäisches Denken zu eigen gemacht hatten, positiv aufgenommen wurde...”

Zu diesem Vorfall gibt Togan in seiner 1967 vollendeten Autobiographie ausführlicher Bescheid. (Togan 1969: 123ff.) Der genannte Artikel aus der *Bilgi Mecmū‘ası* sei im Winter 1912–13 verfasst und 1914 als Redebeitrag anlässlich einer Sitzung der Archäologischen Gesellschaft der Universität Kasan gelesen und im selben Jahr mit einigen Anpassungen an das türkische Publikum nach Istanbul zur Publikation versandt worden. Togan erfährt von der Veröffentlichung erst im Juni 1925 während einer Reise von Deutschland nach Istanbul. Dort findet er auch Gelegenheit, sich mit einem seiner Kritiker, Mu‘allim Cevdet, mit dem ihn später eine enge Freundschaft verbinden sollte, auszutauschen. Während dieses Gesprächs soll jener ihm zugeflüstert haben:

“Um Gottes Willen, erwähnen Sie bloß nicht meinen Namen, sollte die Rede auf ihren Artikel zu Ibn Haldūn kommen. Ihre Gedanken finden hier jetzt leidlichen Absatz, meine aber haben Bankrott gemacht.”<sup>25</sup>

Darauf folgend heißt es:

“Ich habe also meinen eigenen und den Artikel von Mu‘allim Cevdet gelesen. Während ich gegen die Theokratie stand, hat dieser, da selbst ihr Parteigänger, mich scharf kritisiert, etwa in dem Sinne, was denn ein Historiker aus dem Norden in den Staatsangelegenheiten der Türken der Türkei zu suchen habe.

Folgende Ansichten vertrat ich in meinem Aufsatz: ‘Theokratismus ist für die Türken eine verhängnisvolle Geisteshaltung’; ‘Theokratismus gehört nicht zu den wesentlichen Eigenschaften der muslimischen Gesellschaft’; ‘Wenn wir uns der westlichen Zivilisation anschließen, hat der Islam, so wie er ist, dem zu folgen’; ‘Die Türken haben im Verlaufe ihrer Geschichte Kalifat und Herrschaft ohnehin immer auseinandergelassen’; ‘Die Herrschaftssysteme der Türken und Mongolen sind nicht

<sup>25</sup> An anderer Stelle heißt es in der Autobiographie, S. 605, Mu‘allim Cevdet, den er für überaus konservativ hielt, hätte ihm anlässlich einer Einladung in das *Dārilmu‘allimīn* (Institut für Lehrerfortbildung) im Hinblick auf die von ihm geübte Kritik anvertraut: “Privat möchte ich ihnen sagen: lassen sie uns in dieser Sache nicht weiter herumrühren. Meine These hat ihren Wert längst eingebüßt. In der Staatsführung sind Religion und weltliche Dinge geschieden; damit ist die Angelegenheit ein für alle Mal vom Tisch”.

von Religion abhängig. Die Anwendung der *Jasa* von Dschingis Khan hat in der islamischen Welt eine neue Ära eingeleitet, was auch in der Türkei Spuren hinterlassen hat (Yasağ-ı Osmāni und Tamğa-System); ‘Staat und Religion sind vollständig voneinander zu trennen’; ‘koranische Rechtsnormen sind weltlichen anzupassen’; ‘Zwischen einer Nation des Ostens und Europäern gibt es, insofern beide gesellschaftlich verfasst sind, keinen Unterschied’; ‘Die Anstrengungen des Großmuftis Muḥammad ‘Abduh aus Ägypten, Mahmud Esads aus der Türkei und Mūsā Cārullāhs aus Russland, den Islam zu reformieren und ihn zeitgemäßen Gesetzen zugrunde zulegen, sind gegenstandslos’; ‘Hauptursache für das russische Joch, unter dem sich die Länder Zentralasiens stehen, ist der Verzicht auf die *Jasa* Dschingis Khans und die Rückkehr zur Scharia. Der Herrscher Bucharas im späten 18. Jahrhunderts, der Manğit Murād Šāh, ist Derwisch geworden und hat darauf jene, die das Pflichtgebet unterließen, töten lassen.’ (Togan 1969: 605)

(...)

Im Nachwort seiner Autobiographie, verfasst ein Jahr vor seinem Tod am 20. Juli 1969, bringt Togan noch einmal seine Zufriedenheit mit der Situation in der Türkei zum Ausdruck:

“Die Theokratie, von der ich noch 1913 im Hinblick auf die Geschicke der Türkei mit Sorge sprach, ist nun gänzlich beseitigt. Im vergangenen April hat die *Internationale Islamkonferenz (International Islamic Conference 1968)* in Rawalpindi gezeigt, dass die Modernisierung des Islam und seine Befreiung von der Theokratie in der Türkei, trotz aller Mängel, Vorbildcharakter für die Intellektuellen anderer muslimischer Nationen hat.” (Togan 1969: 618)

Damit erklärt Togan ausdrücklich, dass in seinen Gedanken zum Islam in der Zeit seit seinem Artikel vor 56 Jahren in der *Bilgi Mecmū‘ası* keine Veränderung stattgefunden hat.

(...)

## Schlusswort

Liebe Leserschaft, die vorangegangenen Seiten, in denen ich die medrensenferne muslimische Intelligenz vor Gründung der Republik ausführlicher behandelt habe, künden von Einvernehmen darin, den Islam auf der Tagesordnung zu halten, doch zu der Frage, was er eigentlich ist, sind in der Hauptsache drei Positionen vertreten worden:

- (1) der Islam ist fähig, die Geschicke des Menschen durch seine auf die kanonischen Texten gegründeten Rechtsnormen bis zum Jüngsten Tag zu ordnen, und hat keine Veränderung nötig;
- (2) unter der Bedingung, dass er den rechtlichen Entwicklungen angepasst wird, ist er diesseitsrelevant und weltumspannend;
- (3) er erschöpft sich in Glauben und Ethik und besitzt keine legislative Kraft.

Wenngleich jede dieser Positionen aus der Zeit vor der Republikgründung auch heute noch unter türkischen Muslimen ihre Anhänger findet, hat sich auf staatlicher Ebene bekanntlich nur die dritte durchgesetzt.

War bis in das Jahr 1924 noch offiziell von der Gültigkeit der religiösen Rechtsnormen die Rede, ist mit Auflösung des *Ministeriums für Justiz und Stiftungswesen* (*Şer‘iyye ve Evkâf Vekâleti*) und Konstitution des *Präsidiums für Religionsangelegenheiten* (*Diyânet İşleri Re‘isliği*) durch das Gesetz 429, Paragraph 1, vom 3. März 1340/1924 der Rahmen vorgegeben worden, der den Blick des Staates auf den Islam von nun an bestimmen sollte: Die Legislative und Exekutive sind, soweit intersoziale Normen betreffend, auf die Große Nationalversammlung der Türkei übergegangen, und was darüber hinaus die islamische Glaubenslehre und den Gottesdienst betrifft, sind sie der Leitung des *Präsidiums für Religionsangelegenheiten* unterstellt.

Diese von uns “Laiklik” (Laizität) genannte grundlegende Veränderung setzt so die Verwendung einer ganzen Reihe von Geboten aus Koran und Sunna außer Kraft. Der Terminologie des islamischen Rechts folgend gelten sie daher als abrogiert (*mansûh*). Weil darüber hinaus die Laizität Eingang in die Verfassung der Republik Türkei gefunden hat, sind die Urheber dieser revolutionären Veränderung sowohl in der Türkei selbst als auch in den übrigen Teilen der islamischen Welt massiv angegriffen worden: dem türkischen Staat etwa wurde vorgeworfen, sich vom Islam entfernt zu haben. Für solche Kritik bieten zum Beispiel folgende Verse eine koranische

Grundlage: “Diejenigen, die nicht danach entscheiden, was Gott herab gesandt hat, sind die Ungläubigen (...) Unterdrücker (...) Frevler”.<sup>26</sup>

So macht etwa der ägyptische Gelehrte Rašīd Riḍā (1865–1935) hier von ausgehend geltend, die türkische Regierung habe die islamische Rechtsordnung aufgegeben (Riḍā o. J.: Bd. 9, 447), und Ḥayr ad-Dīn az-Ziriklī (1893–1976) fühlte sich berufen in seinem renommierten zehnbändigen biographischen Wörterbuch (az-Ziriklī 1955: Bd. 4, 363) davon zu reden, die Kemalisten hätten 1922 die Gottlosigkeit ausgerufen.

Mir ist bewusst, dass die Leserschaft nun wissen möchte, welche Positionen die Theologen in der Türkei gegenüber solchen Anschuldigungen, deren Anzahl sich ohne weiteres erhöhen ließe, vertreten haben.

Sollte ich für mich selbst sprechen, kann ich gegenwärtig nur sagen, dass wir vom Stadium der Lösung dieses Problems, das meiner Auffassung zufolge vor allem in diesem Jahrhundert die Grundfrage fast aller muslimischen Theologen darstellt, noch sehr weit entfernt sind. Denn wie ich schon mehrfach betont habe, ist jeder Anspruch auf eine definitive Lösung ohne wissenschaftliche Analyse und Kritik der sich auf etwas über zehn Jahrhunderte erstreckenden kulturellen Substanz des Islam illusorisch.

Der erste Dienst, den ein Theologe heute zu versehen hat, der sich der Widersprüche zwischen der Literatur zur Rechtsmethodik und den Beispielen, welche die Rechtsgeschichte zu liefern weiß, bewusst ist, besteht ohne Frage in der Bestimmung des praktischen Lebens im Lichte der frühen Quellen, um schließlich die theoretische Literatur hiermit in Übereinstimmung zu bringen.

Da in den ersten Jahrhunderten eine ganze Reihe von Gelehrten und Herrschern dem Axiom der Unveränderlichkeit der kanonischen Rechtstexte widersprachen, ist es für uns so gut wie unmöglich, den in den Werken der Rechtsmethodik vertretenen Auffassungen blind zu folgen. Angenommen, wir sehen die folgende Auffassung des zum Islam konvertierten Gelehrten Roger Garaudy als schwach fundiert an:

“C’est certainement une interprétation étroite et mortelle pour l’avenir de l’Islam de considérer que l’on peut trouver dans le Coran une législation immédiatement valable pour tous les peuples et tous les temps.”<sup>27</sup>

<sup>26</sup> 5:44f., 47: *wa-man lam yahkum bi-mā anzāla llāhu fa-ulā'ika humu l-kāfirūna (...)* *az-ẓālimūna (...)* *al-fāsiqūn*.

<sup>27</sup> “Es ist sicherlich eine für die Zukunft des Islam enge und todbringende Interpretation zu sagen, man finde im Koran eine Gesetzgebung, die für alle Völker und alle Zeiten unmittelbar gültig sei” (Garaudy 1981: 70).

Wie aber dann mit gewissen frühen Gelehrten verfahren, etwa mit ‘Aṭā’ b. Abi Rabāh (114/732), der immerhin die Erlaubnis, Frauen der Buchreligion zu ehelichen aus *al-Māʿida* 5:5, außer Kraft setzen konnte?

*innamā raḥḥaṣa llāhu taʿālā fi t-tazawwuḡi bi-l-kitābiyyati fi dālika l-waḡti li-annahū kāna fi l-muslimāti qillatan wa-amma l-āna fa-fihinna l-kaṭratu l-ʿaẓīmatu fa-zālati l-ḥāḡatu fa-lā ḡarama zālati r-ruḥṣa*<sup>28</sup>

Was wäre gewonnen, wenn wir auf sie blickten, als seien sie mit dem koranischen Denken sorglos verfahren oder der Sunna unkundig gewesen?

Bevor nicht den geistigen Quellen des Islam durch die Jahrhunderte hinweg mit wissenschaftlichen Kriterien begegnet und das Veränderliche vom Unveränderlichen geschieden wird, sind kategorische Urteile über den Islam in unserer Zeit Ausdruck einer unwissenschaftlichen Haltung.

Dem Intellektuellen heute das Wesen des Islam, an dessen weltumspannenden und ewigen Wert kein Muslim zweifeln kann, nahezubringen, ist zuallererst Aufgabe der Wissenschaftler. Deshalb möchte ich ihnen all ihrer Bemühungen wegen, sich dem Lernen und Lehren des Islam günstig zu erweisen, meinen aufrechten Dank aussprechen und so meine Rede beschließen, nicht jedoch ohne unsere jungen Gelehrten einzuladen, sich ganz über ihre Aufgabe zu beugen.

*wa-s-salāmu ʿalā man-i ttabaʿa l-hudā*

Und Friede über den, welcher der Rechtleitung folgt.

## Literatur

Abdurrahman, Âişe: *Biz Neredeyiz*, Istanbul: Adak, 1975.

Cevdet, Muʿallim M.: “Şimāl mü’erriḡi Zekī Velidī ve Ibn Ḥaldūn”. In: *Tedrisāt-ı İbtidā’iyye Mecmūʿası*, Nr. 54 / 1920, S. 53ff.

Cevdet Paşa, Aḡmed: *Mecelle-i Aḡkām-ı ʿAdliyye*, Istanbul: Maṭbaʿa-ı Osmāniyye, 1300/1883.

<sup>28</sup> “Gott der Erhabene erlaubte die Heirat mit Frauen der Buchreligionen zu dieser Zeit nur, weil an muslimischen Frauen Mangel herrschte. Doch nun gibt es ihrer mächtig viele, so dass der Bedarf geschwunden ist, also gewiss auch die Erlaubnis” (ar-Rāzi o. J.: Bd. 3, 535).

- Ergin, Osman: *İnsan Hakları Beyannâmesinin İslâm Hukûkuna Göre İzahı*, Istanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, 1949.
- Garaudy, Roger: *Promesses d'İslam*, Paris: Seuil, 1981.
- *Verheißung Islam*, München: SDK Bavaria, 1994.
- Goldziher, Ignaz: *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg: Carl Winter, 1925.
- Goitein, Shelomo Dov: *Studies in Islamic history and institutions. With an introduction by Norman A. Stillman*, Leiden: Brill, 2010.
- Ḥamdî, Aksekili Aḥmed: *Sebîlî'r-Reşâd*, Nr. 600 / 1342/1924 (34), S. 23–26.
- Ḥaydar Efendi, 'Alî (Küçük): *Duraru l-ḥukkâm Şarḥu Mağallati l-aḥkâm*, Bd. 1, o. O., o. J.
- İzzet, Mehmed et al.: *Muşavver Dâ'iretü'l-Ma'ârif*, Istanbul, 1914–17.
- Izutsu, Toshihiko: *God and man in the Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, 2. Aufl., Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 2008.
- Ḳadrî, Hüseyin Kâzım: *Teşri'-i İnsânî ve İlâhî*, Istanbul: o. V., 1933.
- *Yığırmince Aşırda İslâmiyyet*, Istanbul, 1923.
- (Kaplan) Râsiḥ / Sâmi, İlyâs / Ḥulki, Ḥalil: *Hâkimiyet-i [Saltanat-ı] Milliyye ve Hilâfet-i İslâmiyye*, Ankara: Yeni Gün, 1341/1922.
- Lewis, Bernard: *The political language of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Massignon, Louis: *Annuaire du monde musulman*, Paris: Presses universitaires de France, 1955.
- Na'im, Aḥmed: "İslâmiyyet'in Esâsları, Mâzisi ve Hâli". In: *Sebîlî'r-Reşâd*, Nr. 284 / 1914.
- *Sebîlî'r-Reşâd*, Bd. 15.– "İslâm". In: *Muşavver Dâ'iretü'l-Ma'ârif*. Hrsg. von Mehmed İzzet et al. Istanbul, 1914–17, S. 1448–1452.
- Nuri, Celal: *Devlet ve Meclis*, Ankara: TBMM Matbaası, 1932.
- Nürî İleri, Celâl: *İttihād-ı İslâm*, Istanbul, 1913.
- *Kendi Nokta-i Nazarımdan Ḥuḳûk-ı Düvel*, Istanbul, 1912.
- *Ḥavâ'ic-i Ḳânûniyyemiz*, Istanbul, o. J.
- Pedersen, Johannes et al.: "Masdjid. (I. In the Central Islamic Lands)". In: *The Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> ed. Hrsg. von C. E. Bosworth al. Bd. 6, Leiden: Brill, 1991, S. 644b–677b.
- ar-Râzî, Faḥr ad-Dîn: *Mafâtiḥ al-Ġayb*, Bd. 3, o. O., o. J.
- Riḍâ, Raşid: *Tafsîr al-Manâr*, Bd. 9, Beirut: Dâr al-Kutub al-'İlmiyya, 1999.
- Şabri Efendi, Muştafâ: *Beyânu'l-Ḥaḳḳ*, Nr. 5 / 1908.
- as-Saḥawî, Muḥammad Ibn 'Abd ar-Raḥmân: *al-Maqâşid al-ḥasana*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'İlmiyya, 2009.
- Togan, Aḥmed Zekî Velîdî: *Hâtralar*, Istanbul, 1969 (1969a).

- 
- *Kurʻān ve Türkler*, Istanbul: Ahmet Sait Matb., 1971.
- *Tārīhte Usl*, Istanbul: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969 (1969b).
- “İbn Haldn’uñ Nazarında İslām Hkmetleriniñ İstiķbāli”. In: *Bilgi Mecmʻası*, Nr. 7 / 1914, S. 733–743.
- Watt, William Montgomery: *Islamic revelation in the modern world*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.
- az-Zirikli, Hayr ad-Din: *al-Aʻlām*, Bd. 4, o. O., 1955.

## Debatte / Debate

### Hermeneutische Diversität und Ambiguität Anmerkungen zur Frage der religiösen Toleranz in der frühen sunnitischen Koranexegese

*Marianus Hundhammer\**

Die Gewalt gegen Nicht-Muslime durch dschihadistische und salafistische Gruppierungen hat in der Gegenwart einen neuen Höhepunkt erreicht. Neben einer neuen Welle des Antisemitismus sind es derzeit vor allem Massenverfolgungen, Misshandlungen und Tötungen von irakischen Christen durch die Terrororganisation "Islamischer Staat" (IS), die den Nahen Osten erschüttern. Dass dabei die grundsätzliche Legitimationsgrundlage der Koran und dessen Interpretation durch die Sunna seien, davon sind oft nicht nur die Ideologen der Terrororganisationen selbst, sondern auch Teile der westlichen Öffentlichkeit überzeugt. Der mit der Verbreitung salafistischen und dschihadistischen Gedankenguts in Europa korrelierende wachsende Einfluss dezidiert anti-islamischer Vereinigungen wie "Politically Incorrect" (PI) und zuletzt der "Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes" (PEGIDA) führt dabei zu einem Diskurs, der kaum Raum für eine wissenschaftliche Überprüfung dieser angeblichen Grundlagen bietet. In diesem Beitrag zur aktuellen Debatte soll daher der Versuch unternommen werden, zu zeigen, dass der Aufruf zur Gewalt gegen Nicht-Muslime zwar teilweise in Koran und früher sunnitischer Koranexegese belegbar, jedoch nur als eine Stimme unter vielen anderen, teilweise abweichenden oder gegensätzlichen Aussagen und Auslegungen der Offenbarungsschrift anzusehen ist. Dies trifft insbesondere dann zu, wenn Gewalt gegen Nicht-Muslime als kategorische, normative Handlungsmaxime der islamischen Gesellschaft und aller Muslime gelten soll. Aber auch in der frühislamischen Gesellschaft des 7. und 8. Jahrhunderts – dies soll an dieser Stelle als Gegenargument zur gegenwärtigen salafistischen und dschihadistischen Rhetorik formuliert werden – lassen sich solche Tendenzen bestenfalls in

---

\* Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS), Universität Erlangen.

Ansätzen nachweisen. Der Korpus an normativen Texten, auf den die salafistische Programmatik rekurriert, ist eng umgrenzt, umfasst er doch neben dem Koran nur diejenigen Teile der Sunna, deren Überlieferung auf *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*, also maximal die ersten drei Generationen von „frommen Altvordere“ der frühislamischen Gesellschaft, zurückgehen (Steinberg 2012: 1). Im Fokus dieses Beitrags stehen daher die exegetischen Aussagen vor allem der ersten beiden Generationen, der Prophetengenossen (*ṣaḥāba*) und deren Nachfolger (*tābi‘ūn*). Dass sich dabei weder ein eindeutig bellizistisches, noch ein besonders pazifistisches Paradigma feststellen lässt, sondern dass die frühislamische Exegese im Gegenteil in ihren Aussagen zu Nicht-Muslimen von Diversität und Ambiguität geprägt ist, soll im Folgenden gezeigt werden.

## Methodische Anmerkungen zu frühislamischen sunnitischen Auslegungen des Korans

Grundsätzlich kann man für die Untersuchung der Methoden der ersten sunnitischen Exegeten drei Analyseebenen beschreiben. Erstens lassen sich teilweise durch sprachwissenschaftliche Ansätze Begriffe und ihre möglichen Nebenbedeutungen näher bestimmen, was kontrastiv-semitistische Methoden mit einschließt. Zweitens erlauben literaturwissenschaftliche Vorgehensweisen die Zuordnung dieser Ergebnisse im syntaktischen, wort- und satzsemantischen sowie kompositorischen Rahmen des Korans. Drittens können aufgrund dieser sprach- und literaturwissenschaftlichen Analyse historische Kontextualisierungen vorgenommen werden. Im Folgenden soll anhand dreier Beispiele aus *Sūrat al-Baqara* (Sure 2) auf muslimische Auslegungen zu jeweils einer als negativ und einer als positiv geltenden *āya* eingegangen werden, um schließlich mit einem Vers, der als Aussage zur religiösen Toleranz angesehen wird, abzuschließen.<sup>1</sup> Die Auswahl der Exegeten und Werke folgt dabei der zentralen Fragestellung dieses Beitrags, die nach den angeblichen Ursachen für das Bild eines sublimen, religiös intoleranten Islam in der Gegenwart fragt. Da dieses Bild nach Ansicht des Autors zu großen Teilen ein Konstrukt der Moderne und ihrer Auswirkungen auf die muslimische Koranhermeneutik ist, gilt es zunächst, sich den frühesten Auslegern zuzuwenden. Nur durch diese Perspektive ist es möglich, Konti-

<sup>1</sup> Die Koranzitate und Koranübersetzungen in diesem Beitrag folgen Ġāmi‘at al-Azhar 2010 und Paret 2007.

nuitäten und Brüche in der Entwicklung dieses Bildes zu identifizieren und zu analysieren.

## Eindeutigkeit im Koran – Ambiguität in der Exegese? Das Beispiel Q 2:87

*wa-la-qad ātaynā Mūsā l-kitāba wa-qaffaynā min ba‘dihī bi-r-rusuli wa-ātaynā ‘Īsā bna Maryama l-bayyināti wa-ayyadnāhu bi-rūhi l-quḍusi a-fakulla-mā ḡā‘akum rasūlun bi-mā lā tahwā anfusukum istakbartum fa-fariqan kaḍḍabtum wa-fariqan taqtulūna*

“Wir haben doch dem Mose die Schrift gegeben und nach ihm die Gesandten folgen lassen. Und wir haben Jesus, dem Sohn der Maria, die klaren Beweise gegeben und ihn mit dem heiligen Geist gestärkt. Aber waret ihr denn nicht jedes Mal, wenn ein Gesandter euch etwas überbrachte, was nicht nach eurem Sinne war, hochmütig und erklärtet ihn für lügnerisch oder brachtet ihn um?”

Bevor man nun nach Interpretationen der Prophetengenossen und ihrer Nachfolger zu dieser Koranstelle, in der Juden und Christen recht offensichtlich gleichsam der Arroganz und Ignoranz gegenüber der Verkündung des Islam beschuldigt werden, fragen kann, bedarf es noch einer Klärung. Diese besteht in der Antwort auf die Frage, wieso hier gerade die Stärkung des koranischen Propheten ‘Īsā (Jesus) mit dem “Heiligen Geist” ein Zeichen für die neue islamische Religion sein soll. Denn es erschließt sich an dieser Stelle nicht aus dem Text, was mit der Genitivverbindung *rūhu l-quḍusi* genau gemeint ist, auch nicht, ob es sich dabei tatsächlich um eine unmittelbare Referenz auf den christlichen Heiligen Geist handeln kann. ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās (gest. 687 oder 688), ein Cousin väterlicherseits des Propheten Muhammad, gilt als eine der wichtigsten Autoritäten der ersten Generation von Exegeten.<sup>2</sup> Der *ṣaḥābī*, der aufgrund dieses Status auch *ḥabru l-ummati* (Gelehrter der *umma*) genannt wurde, erklärte mit Verweis auf Q 5:110 hierzu: *huwa l-ismu llaḍi kāna yuḥyi bihī ‘Īsā l-mawtā* (“*rūhu l-*

<sup>2</sup> Allgemein sind genaue Datierungen aufgrund der Quellenlage für diesen Abschnitt der islamischen Geschichte zumeist nicht eindeutig möglich. Zur Person vgl. Sezgin, 1967: Bd. 1, 25–28. Zu den verschiedenen Angaben zum Todesdatum vgl. Gilliot 2015.

*qudusi* ist der Name, mit dem Jesus die Toten wiederbelebte“).<sup>3</sup> Ibn ‘Abbās verfährt nach der Methode *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān*, indem er die Stelle durch intratextuelle Referenzen erläutert. Wichtig ist dabei, dass somit Widersprüche zu dem im Anschluss folgenden Urteil über Juden und Christen hermeneutisch ausgeschlossen sind. Diese relativ typische Methode finden wir auch bei Qatāda Ibn Di‘āma (gest. zwischen 734 und 736),<sup>4</sup> einem Schüler eines der Gründer der systematischen theologischen Koranexege- se, al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728).<sup>5</sup> Qatāda erklärt: *rūḥu l-qudusi huwa Ġibrīl* (“*rūḥu l-qudusi* ist Gabriel”) (aṣ-Ṣan‘ānī 1989: Bd. 1, 51). Mit dem Rekurs auf das Vorkommen des Engels Gabriel ist das Begriffspaar hermeneutisch durch *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* innerhalb des Korans erklärbar, wenn auch die semantische Gleichsetzung des Engels Gabriel mit dem mehrdeutigen Begriff *rūḥ* zum Teil in den Bereich des *tafsīr bi-raʿy*, also der freien Interpretation der Gelehrten fällt. Diese Ansicht findet sich auch bei Ismā‘īl as-Suddī (gest. 745),<sup>6</sup> weiter im ältesten vollständig erhaltenen *tafsīr* von Muqātil Ibn Sulaymān (gest. 767)<sup>7</sup> und später bei vielen weiteren Exegeten der “klassischen” Periode der muslimischen Koranexege- se. Die eigentliche Aussage des Korans zu den Nicht-Muslimen steckt jedoch in der rhetorischen Frage, die den zweiten Teil des Verses ausmacht:

*a-fa-kulla-mā ḡāʾakum rasūlun bi-mā lā tahwā anfusukum istakbartum fa-fariqan kaḏḏabtum wa-fariqan taqtulūna*

“Aber waret ihr denn nicht jedesmal, wenn ein Gesandter euch etwas überbrachte, was nicht nach eurem Sinne war, hochmütig und erklärtet ihn für lügnerisch oder brachtet ihn um?”

Bemüht man nun die Interpretation früher sunnitischer Exegeten, herrscht abgesehen von der Tatsache, dass es sich bei den Angesprochenen um (nicht weiter spezifizierte) Juden handelt, wenig Einigkeit darüber, wessen sie beschuldigt werden. ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās trifft im Kommentar zu dieser Stelle

<sup>3</sup> Vgl. Ibn Abī Ḥātim 2006: Bd. 1, 169. Zu Person und Werk vgl. Sezgin 1967: Bd. 1, 178f.; Koç 2005: 169–175; sowie ausführlich Dickinson 2001.

<sup>4</sup> Zur Person vgl. Sezgin 1967: Bd. 1, 31f. Zu den verschiedenen Angaben zum Todesdatum vgl. van Ess 1992: Bd. 2, 135.

<sup>5</sup> Zur Person vgl. Sezgin 1967: Bd. 1, 591–594; sowie ausführlich al-Baṣrī 1915: Bd. 7 (1), 114–129.

<sup>6</sup> Vgl. Ibn Abī Ḥātim 2006: Bd. 1, 168. Zur Person as-Suddis vgl. Juynboll 1997: Bd. 9, 762; sowie Sezgin 1967: Bd. 1, 32f.

<sup>7</sup> Ibn Sulaymān 1979: Bd. 1, 121. Zur Person vgl. Rippin 1993: Bd. 7, 508f.

eine Unterscheidung zwischen mehreren Propheten, die der Lüge bezichtigt wurden, “namentlich Muhammad und ‘Īsā”, und solche, die getötet wurden, “namentlich Yaḥyā und Zakariyyā”.<sup>8</sup> Diese Unterscheidung rekurriert also auf die jüdisch-christliche Geschichte, die im Koran ihren Widerhall findet. Auf Muḡāhid Ibn Ḡabr (gest. 722) aus der zweiten Generation der *salaf aṣ-ṣāliḥ (at-tābi‘ūn)* hingegen geht eine Interpretation zurück, die diese Differenzierung der Opfer nicht berücksichtigt, sondern die Beschuldigung des Lügens und die Tötung sei das gewesen, was die Gemeinschaft der Juden immer mit den Gesandten getan hätte.<sup>9</sup> Mehr noch: “O Gemeinschaft der Juden (...) zeigtet ihr euch nicht jedes Mal arrogant, mit der Arroganz eures Führers, des Teufels” (aṭ-Ṭabarī 2001: Bd. 2, 226). Bereits in dieser frühen Phase finden wir also schon eine Interpretation, die die Beschuldigungen zunächst aus ihrem religionshistorischen Kontext weitgehend löst, um dann darüber hinaus eine polemische Rekontextualisierung der Juden mit Iblīs als ihrem Anführer vorzunehmen. Beides ist aus dem Korantext alleine nicht schlüssig begründbar (*tafsīr al-Qur’ān bi-l-Qur’ān*) und eher freier Assoziation und Interpretation geschuldet (*tafsīr bi-ra’y*). Dennoch ist eine Analyse der Methode an dieser Stelle schwierig, da bislang zu wenige Quellen vorliegen, die die hermeneutischen Herangehensweisen eines der bedeutendsten frühen *mufassirīn* wie Muḡāhid offen legen.<sup>10</sup> Im *tafsīr* von Muqātil Ibn Sulaymān wird die Auslegung, die bei Ibn ‘Abbās bereits vorherrschte, wieder aufgegriffen, ohne dessen Namen zu nennen. Die Unterscheidung zwischen Opfergruppen, die der Lüge bezichtigt werden (Beispiele Muhammad und ‘Īsā), und solchen, die getötet werden (Beispiele Yaḥyā und Zakariyyā), wird beibehalten. Gleichzeitig finden sich keine Rückbezüge auf die Ansicht Muḡāhid Ibn Ḡabrs von den Juden als Teufelsdienern. Dennoch ist aus hermeneutischer Sicht eine Abweichung von einer kontrastiven innerkoranischen Interpretation zu verzeichnen, wenn man weiterliest:

*fa-‘arafū anna llaḏī qāla lahumu n-nabī – ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama – ḥaqqun fa-sakatū*

“Sie wussten, dass das, was der Prophet zu ihnen sagte – Allāh segne ihn und schenke ihm Heil – wahr war, und sie schwiegen.” (Ibn Sulaymān 1979: Bd. 1, 121).

<sup>8</sup> Gemeint sind Johannes der Täufer und Zacharias. Vgl. Meri 2007: 15.

<sup>9</sup> Zur Person vgl. Sezgin 1967: Bd. 1, 29. Zu Werk und Wirkungsgeschichte vgl. Gilliot 2015: 63–112.

<sup>10</sup> Einige Ansätze hierzu finden sich bei Gilliot 2015: 79–89.

Wie bereits ersichtlich wurde, sind in der Frühphase der muslimischen Koranexegese die hermeneutischen Prinzipien zwischen den Polen textzentrierter und (weitgehend) freier Interpretation anzusiedeln. In der klassischen Periode überwiegt als Analyseinstrument die (teilweise sogar vom Autor unkommentierte) Kompilation nunmehr reichlich vorhandener und oftmals auch sehr unterschiedlicher Gelehrtenmeinungen. Wie aber in rezenter Forschung gezeigt werden konnte, treffen wir bei Muqātil auf weitere Formen der Interpretation, die mit "Fortschreibung und Auslegung" zusammengefasst wurden. In der gleichlautenden Untersuchung schlägt Nicolai Sinai am Beispiel des *tafsīrs* von Muqātil eine Untergliederung des Prinzips "Auslegung" in fünf zu unterscheidende hermeneutische Instrumente vor, zu der beispielsweise auch der oben beschriebene Verweis auf koranische Parallelstellen (sprachlich oder inhaltlich) gehört. Weitaus interessanter erscheint aber die "Fortschreibung" des Korantextes, die man etwas verkürzt dem Begriff Narration zuordnen könnte, also eine nicht frei assoziierte, sondern mit jeweiligen erzählerisch zuordenbaren Strukturen des Korans kontextualisierbare Einschübe und Ausbauten umfassende Interpretation (vgl. Sinai 2009: 217ff.). Letzterer wäre nun die oben zitierte Aussage des Autors zuzuordnen, die man eine erzählerische Konkretisierung nennen könnte, welche in den Augen Sinais als Teil der Fortschreibung charakteristisch für die hermeneutische Herangehensweise Muqātils ist. Theologisch interessant ist diese Unterscheidung deshalb, weil diese Methode (man könnte sie durchaus dem heutigen Begriff der Narratologie zuordnen) sich gerade nicht dadurch auszeichnet, was Koranexegese in aller Regel zu leisten versucht: Zu erläutern und zu erklären, insbesondere im Rahmen von Dogmen und Glaubenssätzen. Daran schließt die Frage an, ob die in der islamischen Tradition phasenweise in eigenen Literaturgenres wie den *qīṣaṣ al-anbiyā'* blühende "Weitererzählung" koranischer oder anderer religiöser Inhalte als hermeneutisches Prinzip gelten darf, und welchen methodischen Wert sie erkenntnistheoretisch gesehen für die Islamische Theologie haben kann. Um das hier skizzierte Bild zu vervollständigen, sei noch eine methodengeschichtliche Zuordnung der beschriebenen Vorgehensweise Muqātils erlaubt. Denn auch wenn der *mufassir* seine Interpretation am geschriebenen Korantext anwendete, gab es in der Frühgeschichte des Islams bereits Vorläufer, die allerdings den rezitierten Koran mündlich interpretierten. Die Rede ist von den *quṣṣāṣ* oder Geschichtenerzählern, die im Laufe der islamischen Geschichte verschiedene Rollen einnahmen, in der Frühzeit jedoch unzweifelhaft Predigerfunktionen in der Moschee innehatten, und dort in der Sprechsituation mit den Hörern ihre eigene Form der Koranexegese be-

trieben. Diese Form der narrativen Hermeneutik hat in der Geschichte der muslimischen Koraninterpretation insgesamt eher ein Randdasein geführt. Dennoch bleibt festzuhalten, dass die Methode der *quṣṣāṣ* neben *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān* und *tafsīr bi-raʿy* für die Frühphase des Islams und damit der Koraninterpretation historisch belegt ist und von Muqātil aufgegriffen wurde.<sup>11</sup>

## Ambiguität im Koran – Diversität in der Exegese. Das Beispiel Q 2:88

Noch diffuser wird das Bild mit der Begründung der Frage, warum sich die Juden in dieser Weise verhalten, die im Koran im Anschluss in Vers Q 2:88 folgt:

*wa-qālū qulūbunā ġulfu bal laʿanahumu llāhu bi-kufrihim fa-qalilan mā  
yuʿminūna*

“Und sie sagten: ‘Unsere Herzen sind *ġulf*.<sup>12</sup> Aber nein! Gott hat sie für ihren Unglauben verflucht. Darum sind sie so wenig gläubig.’”

Nun kann man zunächst einmal vorwegnehmen, dass sich der Begriff *ġulf* nicht kohärent aus dem Koran selbst erschließen lässt, da die arabische Wurzel *ġayn-lām-fāʾ* insgesamt nur zweimal vorkommt; der literaturwissenschaftlichen Analyse sind also enge Grenzen gesetzt.<sup>13</sup> Auch sprachwissenschaftlich lassen sich neben der Grundbedeutung “hinauflegen/bedecken” keine wirklich passenden Konnotationen finden.<sup>14</sup> Die Frage, ob es sich hierbei um ein Fremdwort handeln kann, muss aufgrund des Forschungsstandes weitgehend offen bleiben. Umso gravierender sind diese interpretatorischen Schwierigkeiten zu bewerten, wenn man der hier verfolgten Fragestellung nachgeht. Denn schließlich handelt es sich bei dem Wort in diesem koranischen Dialog um den Kern der Verteidigungsrede, die die Nicht-Muslime auf die Mord- und Verleumdungsvorwürfe erwidern. Der

<sup>11</sup> Josef van Ess sieht Muqātil beispielsweise diesbezüglich in der Tradition der chorasani-schen *quṣṣāṣ* verankert (vgl. 1992: Bd. 2, 518). Vgl. hierzu ebenso Sinai 2015: 113–146.

<sup>12</sup> Rudi Paret übersetzt den Begriff *ġulf* mit “unbeschnitten”.

<sup>13</sup> Neben der behandelten Stelle weiterhin in Q 4:155.

<sup>14</sup> Vgl. beispielsweise Lane 1956: Bd. 1 (6), 2283f.; Ibn Manzūr o. J.: Bd. 10, 113f.; sowie Freytag 1837: 452.

Grad der Toleranz der Muslime den Nicht-Muslimen gegenüber misst sich aber an dieser Stelle gerade an der Art des Gegenarguments der Beschuldigten und der Bewertung dieses Arguments durch die Ankläger. Befragen wir mit 'Ikrima (gest. 723 oder 724)<sup>15</sup> einen der *tābi'ūn* diesbezüglich, so gibt dieser an, die Juden sagten, es sei "ein Siegel auf ihren Herzen" (Ibn Kaṭīr 1998: Bd. 1, 215), eine sehr allgemeine Erklärung, die sich satzsemantisch nicht unmittelbar mit den Vorwürfen in Verbindung bringen lässt und zudem einige Nebenbedeutungen wie "Prägung", "Charakter", aber auch "Stempel" aufweist. Leider bestehen gerade die Auslegungen der Prophetengenossen und auch noch ihrer Nachfolger oftmals nur in kurzen Bemerkungen, deren weitere Erläuterung wie im vorliegenden Fall nötig wäre, jedoch oft nicht erhalten ist, oder vielleicht nie existiert hat. Eine Interpretation des Wortes, die das Textumfeld der Stelle mit einbezieht, finden wir bei 'Abd Allāh Ibn 'Abbās. Er deutet das Wort dahingehend, dass ihre Herzen mit Wissen füllbar wären, aber unfähig seien, Muhammads Wissen oder was er sage, zu begreifen (Meri 2007: 15). Dies würde zumindest eine Ablehnungshaltung der bereits buchbesitzenden Juden neuen Propheten und Offenbarungen gegenüber, und auch den Vorwurf der Lüge begründen. Der springende Punkt bei dieser Interpretation ist jedoch die Tatsache, dass sie auf einer abweichenden Lesart (*qirā'a*) des Korantextes beruht, nämlich der Lesung *gūluf* als Plural von *gilāf*. Dieser weitere hermeneutische Zugang erklärt sich auch aus dem historischen Kontext heraus, in dem der Interpret zu verorten ist. Die Kanonisierung und Kodifizierung des Korans und seiner unterschiedlichen Lesarten fanden zu Lebzeiten von 'Abd Allāh Ibn 'Abbās statt. Da nicht bekannt ist, wann der Prophetengenosse die hier vorliegende Deutung erstmals vorgenommen hat, kann auch nicht festgestellt werden, welche Lesarten zu diesem Zeitpunkt existierten, beziehungsweise angewendet wurden. Neben diesem Moment der Saturiertheit mit religiösem Wissen zeichnet sich ein weiteres Interpretationsmuster bereits in der frühen sunnitischen Koranexegese ab, das im Gegensatz dazu mit Nicht-Wissen zu tun hat. Bereits bei Muğāhid Ibn Ğabr konkretisiert sich diese Interpretation im Begriff der "Verschleierung" (*'alayhā ġiṣāwa*) (aṭ-Ṭabarī 2001: Bd. 2, 228) und Qatāda Ibn Dī'āma erklärt die Antwort der Juden auf die Vorwürfe damit, dass sie nicht verstünden (Ibn Abī Ḥātim 2006: Bd. 1, 170), weil die Herzen versiegelt seien, und verweist dabei auf Q 41:5, wo sich die Herzen "unter einem Dach" (*fī akinna*) befinden (aṣ-Ṣan'āni 1989: Bd. 1, 51). Diese Interpretation mag dabei nicht zuletzt darauf beruhen,

<sup>15</sup> Zur Person vgl. Schacht 1960–1971: 1081 und Goldziher 1920: 75f.

dass hier der Lesung *gulf* als Plural von *aḡlāf* gefolgt wird, die dem ebenfalls im Laufe der Zeit kanonisierten und kodifizierten Korantext mehr entsprach, als die in der Vokalisation abweichende Lesung *ḡuluf* als Plural von *ḡilāf*. Auch in der Untersuchung der Auslegungen des letzten Satzteils, *bal la‘anahumu llāhu bi-kufrihim fa-qalilan mā yu‘minūna*. “Aber nein! Gott hat sie für ihren Unglauben verflucht. Darum sind sie so wenig gläubig.”, zeigt sich kein eindeutiges Bild. Zwar ist die Erwiderung auf das Argument, mit dem sich die Gemeinschaft der Juden gegen Arroganz, Lügen- und Mordvorwürfe wehrte, relativ eindeutig. Denn auch wenn der Begriff *kufṛ* im Koran durchaus durch semantische Ambiguität geprägt ist,<sup>16</sup> muss in diesem Fall durch die syntaktische Konstruktion mit dem Verb *amana* (glauben) von der Bedeutung des Unglaubens ausgegangen werden. Etwas schwieriger verhält es sich mit dem Teilsatz *fa-qalilan mā yu‘minūna*. Auch hierzu existiert eine abweichende Lesart, die angeführt werden soll, da sie das Urteil über die Religiosität der Juden und damit in Folge über die Toleranz, die ihnen von Seiten der Muslime gewährt wird, zum Inhalt hat. Interessanterweise handelt es sich bei dieser vom kanonischen Korantext abweichenden Auslegung um die Interpretation eines der *salaf aṣ-ṣāliḥ*. Sie findet sich bei Qatāda Ibn Di‘āma und basiert auf einer Kasusvariation, die *qalilan* an dieser Stelle in den Nominativ setzt, womit gelesen werden müsste: *fa-qalilun mā yu‘minūna*. Hiermit würde sich der arabische adverbielle Akkusativ nicht mehr auf das Verb *amana* beziehen, und damit die Art und Weise des Glaubens der Juden bestimmen, sondern direkt auf das Satzsubjekt, die Juden selbst. Folgt man also Qatādas Interpretation, so stellt er fest: “Aber nein! Gott hat sie für ihren Unglauben verflucht. Und wenige von Ihnen sind gläubig.” Demzufolge gäbe es Ungläubige unter den Juden, im Rückschluss aber andere, die gläubig sind. Folglich müssten die Muslime auch unterscheiden, welcher der beiden Gruppen sie die Juden, denen sie begegnen, zuordnen, und schlussendlich hätte diese Unterscheidung gravierende Konsequenzen für die Toleranz der Juden, die so in ungläubige und gläubige Nicht-Muslime eingeteilt würden. Allerdings bleibt zu bedenken, dass diese Lesart im Gegensatz zu der am Beispiel von *gulf* vorgestellten Variante nicht nur eine Änderung der Vokalisation, sondern auch eine Änderung des kanonisierten, heute vorliegenden *rasm*-Textes voraussetzen würde. Dies liegt darin begründet, da sich der arabische Akkusativ im Gegensatz zu anderen Fällen morphologisch am Wortende durch ein Langvokalzeichen (*alif mamdūda*) ausdrückt. Hermeneutische Methoden, die eine Veränderung des

<sup>16</sup> Eine umfassende Analyse hierzu bietet Izutsu 1966: 119–177.

Korantextes *a priori* ausschließen, könnten hier nicht angewandt werden.<sup>17</sup> Wichtig bleibt dabei festzuhalten, dass bei diesen hermeneutischen Ansätzen eher ein religionshistorischer Kontext berücksichtigt wird, also die erzählerisch inhärente historische Argumentation. Dafür spricht auch die dialogische Erzählstruktur der beiden Verse. Damit kann man hypothetisch von einer historischen Kontextualisierung des späten Muhammad mit den medinensischen Juden, die sich in diesem Vers widerspiegelt, ausgehen. Eine Interpretation als zeitungebundene, universelle Aussage über das Judentum als Religion allgemein erscheint dagegen grundsätzlich schwierig: Dabei müssten sprach- und literaturwissenschaftliche hermeneutische Prinzipien ebenso wie historische Kontextualisierungen ausgeschlossen werden.

### Wem gebührt das Heil? Soteriologische Unklarheiten in Q 2:62 und in frühen sunnitischen Interpretationen

*inna-llađina āmanū wa-llađina hādū wa-n-naṣārā wa-ṣ-ṣābi'ina man āmana bi-llāhi wa-l-yawmi l-āhīri wa-ʿamila ṣālihan fa-lahum ađruhum ʿinda rabbi-him wa-lā ḥawfun ʿalayhim wa-lā hum yaḥzanūna*

“Diejenigen, die glauben und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sābier, die, die an Gott und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen keine Angst zu haben, und sie werden nicht traurig sein.”

Wer waren oder sind die Sābier, und wie sollen sich Muslime daraus folgend ihnen gegenüber verhalten? Diese Fragen beschäftigen seit jeher die Koranexegeten, die dabei zu einer ganzen Bandbreite von Ergebnissen kamen. An dieser Stelle sollen daher nur drei Grundtendenzen anhand repräsentativer Beispiele vorgestellt werden, welche für die Frage der religiösen

<sup>17</sup> Noch weiter gingen einige Grammatiker, die die Stelle damit erklärten, dass die Partikel *mā* in dem Satz im Prinzip überflüssig sei, womit *fa-qalilan yu'minūna* zu lesen und mit “sie glaubten an wenig” zu übersetzen wäre. Im Laufe der Geschichte der Koranexegeese finden sich allerdings vor allem Beispiele, die der (dem kanonischen Text entsprechenden) Übersetzung von *fa-qalilan mā yu'minūna* als der Juden als “wenig Gläubige” folgen. Interessanterweise legen aber alle diese Interpretationen die Imperfektform des vierten Stamms des Verbes *amana* am Satzende präsentisch aus, obwohl hier syntaktisch durchaus die futurische Bedeutung plausibel sein könnte, ohne weder Vokalisation noch *rasm*-Text zu ändern. Vgl. hierzu die Diskussion in aṭ-Ṭabarī 2001: Bd. 2, 234f.

Toleranz von Belang sind. In der frühen sunnitischen Koranexegese finden sich wiederholt historische Kontextualisierungen, die die Sābier mit einer nicht-muslimischen Religionsgemeinschaft gleichsetzen. Bei Saʿīd Ibn Zayd (gest. 673) findet sich die Auslegung, die Sābier lebten in der Gegend von Mossul, sprächen den ersten Teil der *šahāda* und bekannten sich damit zum Monotheismus, vollführten aber keine rituellen Handlungen und besäßen weder eine heilige Schrift noch einen Propheten.<sup>18</sup> Diese und weitere Interpretationen gaben späteren Untersuchungen Anlass, eine der im Irak des siebten Jahrhunderts existierenden monotheistischen Gruppierungen mit den Sābiern gleichzusetzen. Neben dieser konkreten Zuordnung zu historisch vorhandenen Gruppen existieren allgemein religionsbezogene Interpretationen. So beschreibt al-Ḥasan al-Baṣrī die Sābier als fünfmal in der *qibla* betend und die Engel verehrend.<sup>19</sup> Dies wirft die Frage auf, inwiefern diese und andere ähnliche Auslegungen die Sābier als eigene Gruppe erkennbar machen. Ganz ungeklärt bleibt die Frage, ob und inwiefern die Sābier in dieser Sicht als Nicht-Muslime gelten können, da sie teilweise islamischer Glaubenspraxis folgen, und insbesondere ob sie darin als Häretiker anzusehen sind.

Der nun folgende Relativsatz des Verses 62 von *Sūrat al-Baqara* bereitete den Exegeten noch mehr Interpretationsprobleme, da hier das Subjekt, auf das sich das arabische Relativpronomen *man* bezieht, nicht eindeutig syntaktisch erschließbar ist:

*man āmana bi-llāhi wa-l-yawmi l-āḥiri wa-ʿamila ṣāliḥan fa-lahum aḡruhum  
ʿinda rabbihim wa-lā ḥawfun ʿalayhim wa-lā hum yaḥzanūna*

Auch hier lassen sich einige teilweise erhebliche Unterschiede innerhalb der frühen sunnitischen Koranexegese feststellen. Dennoch kann man dabei grundsätzlich zwei wichtige Tendenzen ausmachen, die beide hermeneutisch gesehen zunächst grammatischen und nicht theologischen Prinzipien folgen. Hierbei ist die Frage entscheidend, ob das Subjekt des Relativsatzes innerhalb oder außerhalb des Verses zu suchen ist, so wie in der Übersetzung von Rudi Paret:

<sup>18</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 2001: Bd. 2, 32. Zur Person Saʿīd Ibn Zayds vgl. Wensinck 1934: Bd. 4, 71.

<sup>19</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 2001: Bd. 2, 36. Vgl. ebenso die auf Qatāda Ibn Diʿāma zurückgehende Interpretation in aṭ-Ṭabarī 2001: Bd. 2, 37.

“(...) die, die an Gott und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen keine Angst zu haben, und sie werden nicht traurig sein.”

Hier geht es also um eine nicht weiter definierte Gruppe, die sich lediglich durch ihren Glauben auszeichnet, der monotheistisch ist und eschatologische Züge trägt. Allerdings bleibt so unklar, ob es sich dabei um Muslime oder Nicht-Muslime handelt. Da letzterer Fall in dieser Auslegung inhärent möglich ist, müsste dann die theologisch-dogmatisch komplizierte Frage gestellt werden, ob es monotheistische Nicht-Muslime geben kann, die nicht einer der oben dargestellten Kategorien entsprechen, und dennoch gegenüber den Ungläubigen und polytheistischen Nicht-Muslimen in Bezug auf die koranische Eschatologie eine Sonderstellung einnehmen. Diese wortgetreue Übersetzung lässt also einen sehr großen interpretatorischen Spielraum, der dadurch entsteht, dass der *muṣḥaf* in dem Satz kein grammatisches Element enthält, das einen eindeutigen syntaktischen Rückbezug auf den Hauptsatz *inna llaḏīna āmanū wa-llaḏīna hādū wa-n-naṣārā wa-ṣ-ṣābi'īna* zulässt. So verwundert es nicht, dass gerade in der frühen Exegese unterschiedliche Meinungen existieren.

Der erstgenannte hermeneutische Ansatz, die Antwort auf die Frage nach den Eigenschaften der nicht genannten Nicht-Muslime außerhalb des Verses zu suchen, wurde beispielsweise von ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās verfolgt. Er ging davon aus, dass die fehlende Spezifizierung nach dem Prinzip der Abrogation in Q 3:85 erfolgt, wo es heißt: “Wenn sich einer eine andere Religion als den Islam wünscht, wird es nicht angenommen werden. Und im Jenseits gehört er zu denjenigen, die den Schaden haben.”<sup>20</sup> Damit wird zwar nicht geklärt, ob in Q 2:62 alle Nicht-Muslime, die monotheistischen und eschatologischen Prinzipien folgen, gemeint sind. Aber dennoch wird der hermeneutische Rahmen deutlich eingeschränkt durch die Aussage, dass die Angehörigen dieser Gruppe nur dadurch Lohn erhalten und frei von Angst und Trauer werden können, wenn sie ihre (wie auch immer geartete) Religion zu Gunsten des Islam unterordnen oder gar aufgeben. Im Rahmen der Fragestellung dieses Beitrags hätte eine solche Interpretation eine Ambiguitätsintoleranz zu Folge. Muğāhid Ibn Ġabr aus der zweiten Generation der *salaf aṣ-ṣāliḥ (tābi‘ūn)* liefert eine ähnliche Auslegung, die allerdings die Hinwendung zum Islam nicht mehr als *conditio sine qua non* für die Heilserwartung im Jenseits zum Inhalt hat. Zudem bewertet er in-

<sup>20</sup> Vgl. Ibn Abi Ḥātim 2006: Bd. 1, 126; sowie die Übersetzung bei Paret 2007: 49f.

nerhalb der Gruppe derer “die an Gott und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist” Juden und Christen unterschiedlich, während die Sābier keine Erwähnung finden. Hier wird also nur teilweise auf den Vers selbst rekurriert, während gleichzeitig außerkoranisch auf eine Begegnung Muhammads mit dem *ṣahābī* Salmān al-Fārisī Bezug genommen wird.<sup>21</sup>

## Normativität versus Textsemantik – Q 2:256 in der frühen sunnitischen Koranexegese

Zum Abschluss der Analyse von Aussagen und Auslegungen des Korans zum Verhältnis von Muslimen und Nicht-Muslimen soll nun noch eine Koranstelle näher betrachtet werden, die als die Aufforderung zu interreligiöser Toleranz schlechthin gilt: Q 2:256.

*lā ikrāha fī d-dīni qad tabayyana r-ruṣḍu min-a l-ḡayyi fa-man yakfuru bi-ṭ-ṭāḡūti wa-yu`minu bi-llāhi fa-qad-istamsaka bi-l-`urwati l-wuṭqā lā infiṣāma lahā wa-llāhu samī`un `alimun*

“In der Religion gibt es keinen Zwang. Der rechte Weg ist klar geworden vor der Verirrung. Wer nun an die Götzen nicht glaubt, an Gott aber glaubt, der hält sich an der festesten Handhabe, an der es kein Reißen gibt. Und Gott hört und weiß.”

Die Kommentare, Ausführungen und Abhandlungen zu Q 2:256 sind durch die jahrzehntelangen internationalen Bemühungen des interreligiösen Dialogs Legion und sollen an dieser Stelle nicht reproduziert werden.<sup>22</sup> Dennoch lohnt sich im Sinne der Fragestellung dieses Beitrags ein Blick auf hermeneutisch unterschiedlich bedingte Auslegungen zu dem Vers, und dies aus zwei Gründen. Zum einen werden dabei hermeneutische Prinzipien sichtbar, die in der oftmals von humanistischen Idealen geprägten interreligiösen Toleranzdebatte wenig oder keinen Raum einnehmen können oder dürfen. Dazu gehören unter anderem historische Kontextualisierungen, die die Abstrahierung und Universalisierung des ersten Satzes des Verses gera-

<sup>21</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 2001: Bd. 2, 45. Zur Überlieferung des Narrativs zur Begegnung Muhammads mit Salmān al-Fārisī, die auf Ismā`il as-Suddī zurückgeht, vgl. aṭ-Ṭabarī 2001: Bd. 2, 40ff.

<sup>22</sup> Ich verweise unter den vielen Arbeiten hierzu nur auf die aktuelle Studie von Schirrmacher 2015.

de verneinen. Die für die Toleranzdebatte notwendige Entkoppelung der Aussage “In der Religion gibt es keinen Zwang” von historischen Gruppierungen und Zeitabschnitten ist so nicht mehr gegeben. Zum anderen weist die vielfach interpretierte Stelle hermeneutische Probleme auf, die sich mit den beiden vorab in diesem Rahmen behandelten Versen decken. Denn wenn auch der erste Satz der *āya* eine recht eindeutige Aussage zur Glaubensfreiheit zu beinhalten scheint, ist dennoch wiederum nicht eindeutig zu klären, ob in diesem Zusammenhang – abgesehen von den relativ genau beschriebenen Polytheisten – Muslime ebenso wie Nicht-Muslime oder nur Nicht-Muslime gemeint sind, und darüber hinaus welche weiteren Kategorien von Nicht-Muslimen hier betroffen sind. Muğāhid Ibn Ġabr sah in Q 2:256 weder eine allgemeine, zeitungebundene Aussage zur religiösen Toleranz noch eine im religionshistorischen Rahmen der abrahamitischen Religionen abschließend gültige Botschaft. Der historische Kontext bezieht sich in seiner Interpretation konkret auf die jüdischen Stämme Medinas und lässt damit (wie in vielen anderen vergleichbaren Koranstellen auch) theologisch-hermeneutischen Ansätzen wenig Spielraum. Vielmehr wird hier auf den damals üblichen Brauch der sogenannten Milchverwandtschaft rekurriert. Dabei entstehen durch das Stillen von Säuglingen durch nicht-verwandte Ammen soziale Bindungen, die mit Blutsverwandtschaft teilweise vergleichbar sind und beispielsweise das Heiratsverbot beinhalten (vgl. Friedmann 2003: 101). Muğāhid erklärt den historischen Hintergrund von Q 2:256 damit, dass Ammen des jüdischen Stammes der Banū an-Naḍir in Medina Kinder des (nichtjüdischen) Stammes der Banū Aws gesäugt hätten (*araʿū riğālan min-a l-awsī*) (aṭ-Ṭabarī 2001: Bd. 4, 549). Im Laufe der frühislamischen Geschichte kam es nach der Hidschra zur Gründung des Gemeinwesens von Medina durch den Propheten Muhammad und zum Übertritt der Banū Aws zum Islam, die in der Folge zur engen Gefolgschaft Muhammads in Medina, genauer: zu den *anṣār* zählten. Mit den jüdischen Banū an-Naḍir verhielt es sich bekanntermaßen anders. Es entstand ein Konflikt mit der jungen *umma* und ihrem Anführer, der in der Vertreibung des jüdischen Stammes gipfelte. Diejenigen Mitglieder der Aws, die mit den Banū an-Naḍir milchverwandt waren, erklärten sich daraufhin in den Augen Muğāhids mit den Mitgliedern des jüdischen Stammes solidarisch. Sie hätten verkündet, dass sie mit ihnen gehen (*la-naḍhabanna maʿahum*), und sich zu ihrer Religion bekennen würden (*la-nadinanna bi-dīnihim*), woraufhin sie ihre muslimischen Blutsverwandten “zum Islam zwangen” (*wakrahūhum ʿalā l-islām*). Dies sei schließlich der Offenbarungsanlass für Q 2:256 gewesen (aṭ-Ṭabarī 2001: Bd. 4, 549) Auch wenn so die Eindeu-

tigkeit der Aussage “Es gibt keinen Zwang im Glauben” bestehen bleibt, ist sie dennoch und zuallererst als Imperativ an einige wenige Familien der historischen Gruppen der *anṣār*, und nicht als allgemeingültiges ethisches Gebot zu verstehen. Hermeneutisch gesehen ließe sich in diesem Sinne aus dem historischen Kontext allenthalben eine positive Norm für die Muslime, nämlich ein Verbot der Zwangskonversion, ableiten. Neben dieser durch weitere Beispiele gut belegbaren Tendenz in der frühen Exegese findet sich erstaunlicherweise auch schon in dieser Zeit eine abweichende Interpretation, die ohne Rückgriff auf geschichtliche Ereignisse auskommt und aus der Stelle zumindest mit Einschränkungen eine Form der Religionsfreiheit ableitet. Sie findet sich bei Qatāda Ibn Di‘āma und beschäftigt sich mit der Legitimation der *ḍimma*: Religionsfreiheit durch Tributzahlungen für Juden, Christen und Sābier, aber auch für weitere Buchreligionen wie beispielsweise die Zoroastrier (Crone 2005: 379f.). Will man die Aussage des Korans an dieser Stelle innerkoranisch und dabei vor allem nach sprachlich-semantischen Kriterien aus dem Vers selbst erschließen, ergeben sich schon durch die Satzkonstruktion einige hermeneutische Schwierigkeiten. Grundsätzlich liegt dabei eine grammatische Problematik in der arabischen absoluten Verneinung, wie sie hier vorliegt. Denn wörtlich übersetzt bedeutet der Satz schlicht: “Es gibt keinen Zwang in der Religion”, der für sich genommen (ohne Berücksichtigung des Textumfelds) natürlich als überzeitliches ethisches Gesetz interpretierbar wäre. Allerdings ist die hermeneutische Methode, einzelne, knappe Hauptsätze ohne ihr syntaktisches Gefüge und unter Missachtung des Textumfelds isoliert zu betrachten, wissenschaftlich nicht vertretbar.

### Ambiguitätsintoleranz als Paradigma in der aktuellen Debatte zur religiösen Toleranz

Im vorliegenden Beitrag konnte anhand von koranischen *loci classici* bezüglich des Verhältnisses von Muslimen und Nicht-Muslimen gezeigt werden, dass in der frühen sunnitischen Koranexegese ein Bild der Diversität und Ambiguität vorherrscht. Die schon anhand des Korantextes selbst wissenschaftlich kaum haltbare reine Dichotomie von einerseits vermeintlich belizistischen und andererseits angeblich pazifistischen Aussagen lässt sich auch in der frühen sunnitischen Koraninterpretation kaum finden. Darüber hinaus lässt sich sagen, dass diese Ergebnisse in Zusammenhang mit den damals verwendeten hermeneutischen Prinzipien stehen, die gerade

diejenigen *salaf aṣ-ṣāliḥ* verwendeten, auf die sich heute salafistische und dschihadistische Kreise bei ihrer Legitimation der Bekämpfung von Nicht-Muslimen berufen. Ebenso soll aber an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass auch ein allgemeines Toleranzgebot, wie exemplarisch anhand von Q 2:256 gezeigt wurde, keineswegs aus dem Koran selbst oder der frühen sunnitischen Koranexegese hervorgeht, und auch unter der Berücksichtigung von sprach-, literatur- und geschichtswissenschaftlichen hermeneutischen Kriterien nicht eindeutig ableitbar ist. Interessanterweise sind die Argumente in der gegenwärtigen Debatte zwischen radikalen Islamisten und radikalen Islamistengegnern, wenn es um den Koran und seine Auslegung geht, beiderseits von ein und demselben dichotomistischen Prinzip geprägt. Hier wird in beiden Lagern zumeist mit einer Art Pars-pro-toto-Hermeneutik gearbeitet, die Teile des Korans, dabei selten mehr als wenige Sätze, aus ihrem textsemantischen Zusammenhang und den historischen Entstehungshintergründen der Offenbarungsschrift löst. Dies widerspricht nicht nur methodischen Kriterien gegenwärtiger Textwissenschaft im Allgemeinen, sondern ebenso den Methoden der traditionellen sunnitischen Koranexegese. So verwundert es nicht, wenn diese verkürzten Argumente nicht nur bei Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen, sondern auch bei traditionell orientierten konservativen Musliminnen und Muslimen Entsetzen auslösen. Es bleibt zu hoffen, dass diesen dem Koran nicht gerecht werdenden Verkürzungen durch eine Verwissenschaftlichung der Debatte entgegengetreten wird.

## Literatur

- al-Baṣrī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Sa‘d: *Kitāb at-Ṭabaqāt al-kabīr*. Hrsg. von Eduard Sachau. 9 Bde., Leiden: Brill, 1904–1940.
- Crone, Patricia: *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Dickinson, Eerik: *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism. The Taqdimā of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī*, Leiden: Brill, 2001.
- Ess, Josef van: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin: De Gruyter, 1991–1995.
- Freytag, Georg Wilhelm: *Lexicon Arabico-Latinum*, Halle: Schwetschke, 1837.

- Friedmann, Yohanan: *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Ġāmi‘at al-Azhar, maġma‘ al-buġūt al-islāmiyya, al-idārat al-‘amma li-l-buġūt wa-t-ta’lif wa-t-tarġama (Hrsg.): *Al-Qur’ān al-karīm*, Kairo: Maṭābi‘ Zamzam, 2010.
- Gilliot, Claude: “‘Abdallāh Ibn ‘Abbās”. In: *Encyclopaedia of Islam*, 3<sup>rd</sup> ed. Hrsg. von Kate Fleet et al. Leiden: Brill Online, 2015.
- Gilliot, Claude: “Mujāhid’s Exegesis. Origins, Paths of Transmission and Development of a Meccan Exegetical Tradition in its Human, Spiritual and Theological Environment”. In: *Tafsīr and Islamic Intellectual History*. Hrsg. von Andreas Görke / Johanna Pink. Oxford: Oxford University Press, 2015, S. 63–112.
- Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden: Brill, 1920.
- Görke, Andreas / Pink, Johanna (Hrsg.): *Tafsīr and Islamic Intellectual History*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidā’ Ismā‘īl Ibn ‘Umar: *Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*. Hrsg. von Muḥammad Ḥusayn Šams ad-Dīn. 9 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 1998.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad Ibn Mukarram: *Lisān al-‘Arab*, 18 Bde., Kairo: al-Maktabat at-Tawfiqiyya, o. J.
- Ibn Sulaymān, Muqātil: *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaymān*. Hrsg. von ‘Abd Allāh Maḥmūd Šiḥāta. 5 Bde., Kairo: al-Hai’a al-Miṣriyya al-‘Āli li-l-Kitāb, 1979–1989.
- Izutsu, Toshihiko: *Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān*, Montreal: McGill University Press, 1966.
- Juynboll, G. H. A.: “al-Suddī”. In: *The Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> ed. Hrsg. von C. E. Bosworth et al., Bd. 9 (12 Bde.), Leiden: Brill, 1997, S. 762.
- Koç, Mehmet Akif: “Isnads and Rijal Expertise in the Exegesis of Ibn Abi Hatim (327/939)”. In: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Nr. 82 / 2005, S. 169–175.
- Lane, Edward: *An Arabic-English Lexicon*, 8 Bde., New York: Frederick Ungar Publishers, 1956.
- Lecker, Michael: “‘Amr ibn Ḥazm al-Anṣārī and Qur’ān 2, 256: ‘No Compulsion is there in Religion’”. In: *Oriens*, Nr. 35 / 1996, S. 57–64.
- Meri, Yousef (Hrsg.): *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn ‘Abbās*, Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2007.
- Paret, Rudi: *Der Koran*, 10. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer 2007.

- ar-Rāzī, Ibn Abī Ḥātim: *Tafsīr Ibn Abī Ḥātim al-musammā at-tafsīr bi-l-maʿtūr*, 7 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2006.
- Rippin, Andrew et al.: “Muḳātil Ibn Sulaymān”. In: *The Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> ed. Hrsg. von C. E. Bosworth et al. Bd. 7 (12 Bde.), Leiden: Brill, 1993, S. 508f.
- aṣ-Ṣanʿānī, ʿAbd ar-Razzāq: *Tafsīr al-Qurʿān*. Hrsg. von Muṣṭafā Muḥammad. 4 Bde., Riad: Maktabat ar-Ruṣd, 1989.
- Schacht, Joseph: “Ikrima”. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Hrsg. von Bernard Lewis et al. 2. Aufl., Bd. 3, Leiden: Brill, 1971, S. 1081.
- Schirmmayer, Christine: “Es ist kein Zwang in der Religion” (*Sure 2, 256*). *Der Abfall vom Glauben im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen*, Würzburg: Ergon, 2015.
- Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 17 Bde., Leiden: Brill, 1967–2010.
- Sinai, Nicolai: *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- “The Qurʿanic Commentary of Muḳātil b. Sulaymān and the Evolution of Early Tafsīr Literature”. In: *Tafsīr and Islamic Intellectual History*. Hrsg. von Andreas Görke / Johanna Pink. Oxford: Oxford University Press, 2015, S. 113–146.
- Steinberg, Guido: *Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung*, (SWP-Aktuell, Nr. 28 / 2012) Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, 2012.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar: *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʿān*, 25 Bde., Kairo: Markaz al-Buḥūṭ wa-d-Dirāsāt al-ʿArabiyya wa-l-Islāmiyya, 2001.
- Wensinck, A. J.: “Saʿīd Ibn Zayd”. In: *Enzyklopädie des Islam*. Hrsg. von M. Th. Houtsma et al. Bd. 4 (5 Bde.), Leiden: Brill, 1934, S. 71.

# Was ist Islamische Theologie?

Für eine akademische Glaubenswissenschaft des Islams

*Ruggero Vimercati Sanseverino\**

Was ist Islamische Theologie? Nach der Einrichtung der Islamischen Theologie an deutschen Universitäten vor beinahe fünf Jahren und dem wachsenden öffentlichen Bewusstsein darüber, stellt sich diese Frage mit zunehmender Dringlichkeit. Die Antwort wird zuweilen anhand von zwei Thematiken verhandelt: erstens, das Thema der *Wissenschaftlichkeit* der Islamischen Theologie, indem das Verhältnis zwischen der Islamischen Theologie und der Islamwissenschaft zu bestimmen versucht wird und zweitens, das Thema der *Konfessionsgebundenheit*, das über die Rolle der islamischen Verbände diskutiert wird. Beide Problematiken sind miteinander verknüpft, denn letztendlich geht es darum, die Grenzen und die Bedingungen der interpretativen Autorität zu bestimmen, die der Islamischen Theologie als universitärem Fach zukommen sollen. Das Frankfurter Positionspapier “Islamische Theologie in Deutschland – Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen” (Agai et al. 2014) thematisiert diese Frage, indem die wissenschaftspolitischen Bedingungen der Islamischen Theologie in Deutschland erörtert werden. Das Verhältnis zwischen den Anforderungen der Wissenschaft und denjenigen der Gesellschaft wird bestimmt, indem zum einen die institutionelle und zum anderen die bildungspolitische Dimension in den Vordergrund gerückt werden. Das Frankfurter Positionspapier bietet damit eine wertvolle Landkarte, mit deren Hilfe man sich einen Überblick über die recht undurchsichtige Landschaft von Akteuren, Interessenlagen, Anforderungen und Erwartungen verschaffen kann. Dies ist sowohl für all diejenigen interessant, die aktiv in das Projekt der Islamischen Theologie involviert sind, als auch für die Öffentlichkeit, die sich damit die komplexe und herausfordernde Situation der universitären Islamischen Theologie bewusst machen kann.

Der vorliegende Beitrag möchte die Diskussion weiterführen, indem versucht wird, die Frage “Was ist Islamische Theologie?” weniger durch die wissenschaftspolitischen Bedingungen zu beantworten, als durch die inhaltliche Grundlegung des Fachs. Denn neben der wissenschaftstheoretischen

---

\* Zentrum für Islamische Theologie, Universität Tübingen.

und der institutionellen Problematik besteht m. E. eine wesentliche Herausforderung dieser Debatte darin, eine dynamische Bestimmung der Islamischen Theologie, ihrer Methoden, Inhalte und Vorhaben zu erarbeiten, die eine Pluralität von hermeneutischen Entwürfen und Zugängen zulässt, ohne dabei die prinzipielle Einheit aus den Augen zu verlieren, die sich aus der Glaubensrelevanz der theologischen Tätigkeit ergibt. Gerade vor dem Hintergrund des Konflikts zwischen liberalen und konservativen Diskursen in den islamischen Herkunftsländern liegt eine grundlegende Verantwortung der Islamischen Theologie sicherlich darin, diese Pluralität zu wahren und sich nicht von ideologischen Auseinandersetzungen konditionieren oder gar vereinnahmen zu lassen; man erweist der Theologie keinen guten Dienst, wenn man sie sich in einer Ideologie- und Systemkritik oder in einer selbstverherrlichenden Apologetik erschöpfen lässt. Besteht die Freiheit der Theologie denn nicht gerade in ihrem Anspruch, sich mit einer Dimension der Wirklichkeit zu befassen, für die sie eine prinzipielle Unverfügbarkeit gelten lässt? Die Funktionalisierung islamischer Inhalte, mag sie auch mit einer noch so löblichen Absicht betrieben werden, wirkt in Wahrheit den Zielen der Islamischen Theologie entgegen.<sup>1</sup> In einer Gesellschaft, in welcher Religion eine Option unter vielen ist, hängt die Zukunftsfähigkeit der Theologie schließlich davon ab, mit welchem Erfolg sie ihrem eigentümlichen Anspruch gerecht wird und ihre Spezifität als Glaubenswissenschaft zu bewahren fähig ist. Welche hermeneutischen Richtungen sich nun letztendlich durchsetzen werden, kann daher nicht von vornherein aufgrund wissenschaftstheoretischer oder gesellschaftspolitischer Kriterien programmatisch bestimmt werden. Islamische Theologie muss sich vor allem in ihrem "Ort" bewähren<sup>2</sup> und dieser Bewährungsort ist vielschichtig. Er liegt sowohl in der Wissenschaft als auch außerhalb von ihr, im sozialen, kulturellen und vor allem spirituellen Lebensvollzug der Gläubigen.

Der Vorwurf, die universitäre islamische Theologie arbeite nicht theologisch genug, ist wohl allen bekannt, die schon in der Situation waren, sich mit Kollegen aus den christlichen Theologien oder gar mit informierten Islamwissenschaftlern über die Aufgaben des neuen Faches zu unterhalten. Dieser Vorwurf ist an sich nicht neu, wenn man sich schon die einleitenden Bemerkungen von Louis Gardet zu seinem Standardwerk über *Les grands problèmes de la théologie musulmane* (1967) in Erinnerung ruft. Der neo-tho-

<sup>1</sup> Etwas überspitzt könnte man mit Friedrich Hölderlin sagen: "Immer noch haben jene die Welt zur Hölle gemacht, die vorgeben, sie zum Paradies zu machen".

<sup>2</sup> Vgl. Reinhard Schulze (2015: 102), auf Wolfhart Pannenberg anspielend.

mistische Islamwissenschaftler drückt hier seinen Wunsch aus, der Islam möge eine umfassende Theologie formulieren, die über die defensive Apologetik des *kalām* hinausgeht und eine Theologie im Sinne einer Glaubenswissenschaft<sup>3</sup> herausarbeitet, die sich einem *intellectus fidei*, einem Verstehen des Glaubens, bzw. einer *scientia fidei*, einer Wissenschaft vom Glauben, verschreibt. Der *kalām* sei schließlich in einem Kontext interreligiöser bzw. häresiologischer Polemik entstanden und habe damit den Zweck erfüllt, die Glaubenswahrheiten des Islams rational zu verteidigen. Er liefere jedoch keine ausformulierte Soteriologie, in der die zentrale Frage jeglicher Theologie, nämlich die Frage nach dem Heil, beantwortet werden würde, noch ginge es darum, eine erklärende und erleuchtende (“illuminative”) Einsicht in die Glaubensinhalte zu leisten.

Diese Ansicht über den *kalām* ist tatsächlich nicht so weit hergeholt, wie man zu meinen versucht wäre. Bekannterweise sieht al-Ġazālī für den *kalām* eine rein therapeutische Funktion vor; der *kalām* sei nur eine Medizin für den Kranken, der vom Zweifel geplagt wird. Schaut man sich die gängigen *kalām*-Traktate an, so sticht hervor, wie scholastisch diese aufgebaut sind. Es wird nicht etwa damit begonnen, das Heilsbedürfnis des Menschen darzustellen, sondern mit einer Abhandlung darüber, was nach aristotelischen Kategorien über Gottes Essenz, Attribute und Akte gesagt werden kann. Man kann sich schwerlich vorstellen, inwieweit solche Texte zur religiösen Orientierung taugen könnten, denn dafür wurden sie nicht geschrieben. Zumal die defensive und apologetische Perspektive des *kalām* von seinen Kritikern immer wieder angeführt wurde, und zwar von solch gegensätzlichen Traditionen wie den *ahl al-ḥadīth* und den *falāsifa*. Al-Fārābī ordnet den *kalām* gar den “praktischen Wissenschaften” zu, womit er dieser Disziplin einen über gesellschaftliche Anliegen hinausgehenden Erkenntniswert, welcher seiner Auffassung nach nur den theoretischen Wissenschaften zukommt, abspricht. Mag diese Position überspitzt sein, so ist dennoch am Beispiel des *kalām* sehr schön zu sehen, dass es für eine gegenwartsorientierte islamische Theologie nicht ausreicht, klassische Quellen philologisch aufzuarbeiten. Dies wird ja auch schon von der Islamwissenschaft geleistet. Das gleiche könnte übrigens auch über die anderen Bereiche der islamischen Theologie gesagt werden. Wenn wir also eine islamische Theologie

<sup>3</sup> Im *Lexikon für Theologie und Kirche* wird die Theologie gang allgemein in diesem Sinn definiert als “methodisch geleitete Erhellung und Entfaltung der im Glauben und seinem ihm immanenten Aussagewissen gegebenen und zur verantwortlichen Kündigung aufgegebenen Offenbarung Gottes. Sie [die Theologie] wird demnach kurz als ‘Glaubenswissenschaft’ bezeichnet” (Höfer / Rahner 1965: 67).

gemäß unserem heutigen europäischen Verständnis von Theologie bestimmen möchten, so wäre das wohl eher im Sinne der *‘ulūm ad-dīn*, der “religiösen Wissenschaften”, wie wir sie z. B. bei al-Ġazālī vorfinden. Dieses Konzept schließt zum einen alle klassischen Disziplinen mit ein, die sich mit der religiösen Lehre und Praxis des Islams befassen. Zum anderen impliziert dies auch das kontextorientierte Aktualisieren religiöser Inhalte im Sinne eines *intellectus fidei*, d. h. eben jene “Wiederbelebung” der religiösen Wissenschaften, nach der al-Ġazālī sein Hauptwerk benannt hat. Geht man von diesem umfassenden Verständnis von Theologie aus, so kommt der Idee der “Wiederbelebung” in der Frage “Was ist Islamische Theologie?” eine entscheidende Bedeutung zu. In einem akademischen Rahmen bestünde diese Wiederbelebung darin, die Vernünftigkeit und intellektuelle Nachvollziehbarkeit des islamischen Glaubens immer wieder neu, dem zeitlichen Erfahrungshorizont der Gegenwart entsprechend, darzulegen. Die Vernünftigkeit des islamischen Glaubens akademisch zu erarbeiten, kann jedoch nicht nur von einer defensiv-apologetischen oder einer reduktionistisch-dekonstruierenden Vernunft geleistet werden. Vielmehr besteht die Herausforderung darin, sich von dem hieraus entstehenden Antagonismus zu befreien, um den theologischen Raum zu schaffen für das Sich-Entwickeln einer verstehend-kommunikativen Vernunft.

## Die Intelligibilität des Islams als Herausforderung

Freilich ist die universitäre islamische Theologie nicht mit dem Islam<sup>4</sup> als Korpus religiöser Lehren und Praktiken zu verwechseln, noch mit der islamischen Tradition, mittels derer dieser Korpus überliefert und zugänglich gemacht wird. Eine Islamische Theologie kann daher als solche schwerlich den Anspruch erheben, über das akademische Aufarbeiten, Reflektieren und Aktualisieren der religiösen Erfahrungswelt des Islams hinauszugehen. Das reformistische Vorhaben, die Figur des islamischen Gelehrten, *al-‘ālim*, und die durch ihn verkörperte Interpretationstradition gänzlich durch die Figur des muslimischen Akademikers zu ersetzen, hat sich als zumindest problematisch, wenn nicht auch als unrealistisch und naiv erwiesen: problematisch, da hier wissenssoziologische mit wissentheoretischen Problematiken vermengt werden, und unrealistisch, da auch die globalisierte

<sup>4</sup> Mit “dem Islam” meine ich hier die Gesamtheit aller islamischen Strömungen, Ausprägungen und Traditionen.

und postmoderne Gesellschaft ohne die Figur des religiösen Würdenträgers, wenn auch unter veränderten und noch zu klärenden Voraussetzungen, nicht wird auskommen können. Schon alleine die verheerenden Konsequenzen der YouTube-Muftis weisen sehr unmissverständlich auf den weiterhin bestehenden Bedarf eines religiös und institutionell legitimierten und anerkannten Personals hin. Anstatt die Figur des *‘ālim* abzuschaffen, um sie durch eine neue, noch ungeklärte Figur des universitären *duktūr* zu ersetzen, liegt m. E. eine dringendere Herausforderung darin, eine *zusätzliche* Instanz des islamischen Diskurses zu ermöglichen, um das verheerende Vakuum zu füllen, das sich zwischen der religiösen Erfahrungswelt des Islams und ihrer sowohl muslimischen als auch nicht-muslimischen Wahrnehmung gebildet hat. Dies schließt übrigens eine Wechselwirkung zwischen dem Bereich des *‘ālim* und dem Bereich des *duktūr* nicht aus; im Gegenteil, die Anerkennung dieser Arbeitsteilung ermöglicht sie erst. Der am Anfang des 20. Jahrhunderts heraufbeschworene Kampf um die hermeneutische Autorität im modernen Islam zwischen dem “aufgeklärten” muslimischen Akademiker und dem “reaktionären” islamischen Gelehrten stellt sich immer deutlicher als kontraproduktiv und vor allem als unnötig heraus.

Es wäre vielleicht hilfreich, die theologische Tätigkeit als eine Tätigkeit des *Übersetzens* wahrzunehmen: Theologie im Allgemeinen macht Religion intelligibel, universitäre Theologie im Besonderen macht Religion intellektuell nachvollziehbar. Dass es dem Islam heute an Intelligibilität fehlt, ist bei aller innerislamischen Solidarität schwer zu bestreiten. Dieses Konzept der Übersetzung wurde bekanntlich von Jürgen Habermas aufgeworfen: Damit religiöse Tradition als Bedeutungsressource für die säkulare Gesellschaft nutzbar gemacht werden könne, müsse eine “Übersetzung” des religiösen Wahrheitsanspruchs in säkulare Kategorien erfolgen. Hier wäre jedoch einzuwerfen, dass eine theologische Übersetzung, um überhaupt als eine solche gelten zu können, von einer anderen Qualität sein muss. Sie sollte die Fähigkeit besitzen, jene Erfahrung zugänglich zu machen und im besten Fall zu ermöglichen, die dem Übersetzten zu Grunde liegt, nämlich die Erfahrung des Glaubensvollzugs. Es handelt sich dabei eben nicht um einen bloß denkerischen Vollzug, sondern um einen existenzbestimmenden Vollzug, dessen Substanz sich aus einem transzendenzbezogenen Anspruch nährt.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> In seiner Besprechung des Frankfurter Positionspapiers fragt Tobias Specker dementsprechend: “Bleibt vom Theologischen der islamischen Theologie mehr übrig als der Gestus der Selbstbehauptung?” (2015: 195) Und weiter bemerkt er: “Es ist auf-

Die Kompetenz des Theologen liegt nach diesem Verständnis in der Expertise des teilnehmenden *Kommunikators*, womit er übrigens eine Schlüsselfunktion in der globalisierten Gesellschaft des 21. Jahrhunderts einnimmt. Der Theologe ist demnach ein Brückenbauer zwischen der religiösen Erfahrungswelt und dem öffentlichen Diskursraum. Er ist freilich ein Brückenbauer, der die Ufer vorbereiten muss, an denen er anzusetzen gedenkt. Dazu steht ihm ein vielfältiges Instrumentarium zur Verfügung in Form von exegetischer, historischer, systematischer und praktischer Forschung und Lehre – doch dazu gleich mehr. Sein Anliegen besteht im *Möglichmachen des theologischen Verstehens*. Er räumt jene Hindernisse aus dem Weg, die seine Zeitgenossen (und ihn selbst) daran hindern, den Islam als eine gegenwartsrelevante existenzielle Orientierung begreifen zu können.

Die Akademisierung religiöser Expertise ist eine Entwicklung, die man im islamischen Kulturkreis – z. B. in arabischer Ausprägung – schon beobachten kann. Der *duktūr* fungiert ja schon seit einiger Zeit als angesehene Vermittlerfigur zwischen dem stetig wachsenden Bildungsbürgertum der arabischen Welt und dem Milieu der klassisch ausgebildeten Gelehrten (deren theologische Ausbildung so klassisch gar nicht mehr ist). Diese Arbeitsteilung scheint bisher eher einen improvisierten und unterschwelligen Charakter zu haben, so dass die Grenzen nicht eindeutig bestimmt sind, was zuweilen zu schwerwiegenden Konflikten führen kann, wie der Fall von Nasr Hamid Abu Zaid gezeigt hat. Doch hier scheint eher ein politischer Populismus und Opportunismus am Werk zu sein als ein theologischer Sachverhalt. Der Ruf nach der Figur des islamischen Intellektuellen, d. h. einer Instanz religiöser Expertise, welche den Code und die Sprache der Moderne beherrscht, ist ja schon seit Muhammad Iqbal oder Mohamed Arkoun bekannt. Es wird sich noch herausstellen, inwieweit die universitäre islamische Theologie in Europa diesen Bedarf zu erfüllen vermag und gleichzeitig in der Lage sein wird, den Konflikt um die religiöse Deutungshoheit durch akademische Versachlichung zu entschärfen. Unbestreitbar ist auf jeden Fall, dass die Islamische Theologie als akademisches Fach einen geschützten Diskussionsraum darstellt und dass ihr damit gleichermaßen eine historische Gelegenheit und eine historische Verantwortung zukommt.

---

fallend, dass die Deutung der Theologie als Glaubenswissenschaft mit Transzendenzbezug in dem Positionspapier keine Rolle spielt” (Specker 2015: 195).

## Theologie und Orientierung

An dieser Stelle stellt sich die Frage, welche Aufgaben unter diesen Voraussetzungen einer islamischen Theologie zukommen könnten. Der von Friedrich Schweitzer und Christoph Schwöbel eingeführte Begriff des “Orientierungswissens” scheint mir hier besonders aufschlussreich und brauchbar. In dem Text *Aufgaben, Gestalt und Zukunft theologischer Fakultäten* heißt es:

“Versucht man das Spezifikum der Theologie als der Selbstexplikation des christlichen Glaubens zu formulieren, dann ließe es sich als Arbeit am Orientierungswissen beschreiben. Orientierungswissen würde dann – in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks – die Formen des Wissens beschreiben, in denen, in Beziehung zum Sach-, Regel- und Begriffswissen, die Basisorientierung des Menschen in der Welt thematisch wird, also jene handlungsleitenden Gewissheiten, die in Glaubensüberzeugungen über Grund, Ursprung, Verfassung und Ziel des Menschen und seiner Welt formuliert werden und die den Grundbestandteil der christlichen Religion wie der anderen Religionen darstellen. Dabei ist das Spezifikum des Orientierungswissens, dass es die konstitutive Eigenschaft alles Wissens, da es stets perspektivisch gebunden ist, ausdrücklich thematisiert, expliziert und reflektiert.” (Schweitzer / Schwöbel 2007: 131f.)

Der Begriff Orientierungswissen macht sehr schön deutlich, dass es in einer akademischen Theologie nicht nur darum gehen kann, theologische Quellen historisch und soziologisch aufzubereiten, oder religiöse Vorstellungen zu dekonstruieren. Die spezifische Kompetenz des Theologen besteht vielmehr darin, dass er die Quellen zum Sprechen bringen kann und zwar derart, dass sie für den heutigen Menschen als Orientierung verständlich werden. Der Theologe erzeugt Wissen, welches den Menschen seiner Zeit in die Lage versetzt, sich in Hinblick auf die Glaubensgewissheiten seiner Religion existenziell “zurechtzufinden”. Ob eine Orientierung in Anspruch genommen wird oder nicht, obliegt der Entscheidung des Individuums. Der Philosoph Werner Stegmaier, Autor der *Philosophie der Orientierung* (2008), legt nahe, dass der Begriff der Orientierung für eine Theologie unter den Bedingungen der postmodernen Gesellschaften besonders brauchbar ist<sup>6</sup>. Orientierung,

<sup>6</sup> Die im Folgenden angeführten Ausführungen stammen aus dem Vortrag *Die Orientierungskraft des Begriffs Orientierung*, den Werner Stegmaier in Tübingen am 20. Mai 2015 hielt.

erklärt er, “lässt sich als Leistung definieren, sich in einer Situation zurechtzufinden, um alternative Möglichkeiten in ihr auszumachen und über sie zu entscheiden”. Dabei ist Orientierung aufgrund ihrer Situationsgebundenheit notwendigerweise “ein laufend sich erneuernder Prozess”. Eine theologische Aufarbeitung des Konzepts der Orientierung könnte tatsächlich der islamischen Theologie erlauben, den Paradigmenwechsel der Post-Moderne mitzudenken, d. h. den Wandel von einem “feststellenden auf ein erschließendes Weltverhältnis” (Stegmeier) und nicht zuletzt die Orientierungsbedürftigkeit des Menschen im Zeitalter der Entzauberung von Metatheorien jeglicher Art. Eine islamische Theologie, die sich als Orientierungswissen versteht, würde damit den Gläubigen als ich-bewusstes Subjekt ernstnehmen und der postmodernen Situation religiöser Sinnstiftung Rechnung tragen.

Das Konzept des Orientierungswissens ist islamisch durchaus fruchtbar zu machen. Es wäre z. B. denkbar, den Zusammenhang zwischen *hudā*<sup>7</sup> (Rechtleitung) und *‘ilm* (Wissen) gezielt herauszuarbeiten. Hierzu finden sich in der islamischen Überlieferung ausreichend Ressourcen. Theologisches Wissen bietet eben nicht bloß eine methodisch herbeigeführte und empirisch nachprüfbare Erkenntnis eines Sachverhaltes, sondern darüber hinaus eine rechtleitende Erkenntnis, die den Menschen als Ganzes mitnimmt. Es handelt sich in gewisser Weise um das *al-‘ilm an-nāfi‘*, das “nutzbringende<sup>8</sup> Wissen”, das von al-Gazālī im Sinne eines Wissens mit Jenseitsbezug (*‘ilm al-āhira*) bestimmt wurde. Der prophetische Begriff des *al-‘ilm an-nāfi‘* wäre so als Ausgangspunkt einer theologischen Wissenstheorie denkbar. Die Finalität des “nutzbringenden Wissens” besteht laut einer Überlieferung in der Gotteserkenntnis und der damit einhergehenden Erfahrung von Gottes “Nähe”<sup>9</sup>. Dieser spirituelle Sinngehalt eines genuin theologischen und damit “nutzbringenden” Wissens wird in der islamischen

<sup>7</sup> Der Begriff *hudā*, mit dem der Koran den Zweck seiner Offenbarung beschreibt, wird gemeinhin definiert als “das Hinweisen, das zum Erreichen des angestrebten Zieles führt” (*ad-dalālat al-mawṣūla ilā l-maṭlūb*) (Tahānawī 1996: 1737).

<sup>8</sup> “Nutzbringend” ist hier nicht utilitaristisch zu verstehen, sondern im Sinne einer soteriologischen und spirituellen Brauchbarkeit und Effizienz.

<sup>9</sup> Die Authentizität dieser Überlieferung ist zwar nicht gesichert, aber aufgrund ihrer theologisch relevanten Aussage wird sie immer wieder angeführt, wie z. B. im Koran-kommentar von Ismā‘īl Ḥaqqī (o. J.: 322): “Gott offenbarte dem Propheten David: O David, lerne das nutzbringende Wissen! Er sagte: Was ist das nutzbringende Wissen? Gott antwortete: Es besteht darin, dass du Meine Erhabenheit (*‘alālī*) und Unermesslichkeit (*‘uẓmatī*) erkennst, sowie Meine Herrlichkeit (*kibriyā‘ī*) und die Vollkommenheit Meiner Allmacht (*kamāl qudratī*) über alle Dinge; dies ist das Wissen, durch das du in Meine Nähe gelangst.”

Tradition immer wieder mit der handlungsleitenden Dimension des Wissens in Zusammenhang gestellt.

Sicherlich kommt einer akademischen Theologie nicht die Aufgabe zu, eine islamische Spiritualität zu propagieren, doch gleichzeitig ist eben diese Spiritualität ein konstitutives Element des Glaubensvollzugs, der ja den Gegenstand der theologischen Reflektion bildet. Zudem wäre zu fragen, welche gesellschaftliche Präsenz eine Theologie haben kann, die all das ausklammert, was aus einer abstrakten Theologie eine lebendige Theologie macht – nämlich die Beziehung des Gläubigen zu Gott. Dieser explizit existenzielle Bezug scheint mir gerade ein Unterscheidungsmerkmal der Theologie von anderen Wissenschaften zu sein.<sup>10</sup> Ein theologisches Wissen, das keine Orientierung bietet, d. h. keine existenzielle Relevanz besitzt, wirkt letztendlich zweckentfremdend – “Wer an Wissen zunimmt, ohne dabei an Rechtleitung zuzunehmen, der nimmt im Hinblick auf Gott nur an Ferne (*bu‘d*) zu” heißt es sehr deutlich in einem von Daylamī überlieferten Hadith, der von al-Ġazālī in seinem *Iḥyā’* angeführt wird (2015: Bd. 3, 499).

Auch die Orientierungsbedürftigkeit als existentielle Grundbedingung des menschlichen Daseins ließe sich sehr gut islamisch herausarbeiten. Die Notwendigkeit des *hudā*, der göttlichen Rechtleitung in Form von Offenbarung und Prophetie, entspringt laut dem Koran der Vertreibung Adams aus dem Paradies.<sup>11</sup> Mit der primordialen Entfremdung und dem daraus resultierenden Ausgesetztsein gegenüber der Ambiguität und Dualität diesseitiger Existenz entsteht das Bedürfnis nach Orientierung. Daher ist auch nach islamischer Lehre die Orientierungsbedürftigkeit konstitutiv für das In-der-Welt-Sein und wird letztlich durch Offenbarung und Prophetie gestillt.

## Der Islam im theologischen Diskurs Europas

Eine wie oben dargestellt umfassende islamische Theologie öffnet sich ihrem Selbstverständnis entsprechend einer Pluralität von hermeneutischen

<sup>10</sup> Hier überschneidet sich die Theologie sicherlich mit der Philosophie, wobei erstere in der Offenbarung und letztere in der Vernunft ihren jeweiligen axiomatischen Ausgangspunkt hat.

<sup>11</sup> “Wir sprachen: Geht hinab von hier allesamt! Und kommt zu euch Meine Rechtleitung, die dann Meiner Rechtleitung folgen, befällt keine Furcht, noch werden sie traurig sein. Die aber, die leugnen und Unsere Zeichen verleugnen, sind Gefährten des Feuers und werden endlos darin verweilen” (2:38f.). Die Koranübersetzungen sind von A. M. Karimi (Uhde 2009) und teilweise geringfügig vom Autor verändert worden.

Zugängen, die man ihrem Erkenntnisinteresse entsprechend in exegetische, historische, systematische und praktische Ansätze unterscheiden könnte. Hierbei handelt es sich tatsächlich um Kategorien aus der christlichen Theologietradition – wie natürlich auch die eigentliche Bezeichnung des Fachs als “Theologie”. Es ist nun nicht zu bestreiten, dass sich die Akademisierung des islamischen Denkens in Deutschland in Strukturen vollzieht, die historisch aus den christlichen Theologien erwachsen und dieser geschuldet sind. Der Diskurs über Religion ist in Europa nun mal christlich geprägt. Auch hiermit tut sich die Islamische Theologie noch schwer – und zwar zu Unrecht. Muslimische Intellektuelle haben sich seltsamerweise bisher mehr für die moderne westliche Philosophie interessiert als für die moderne westliche Theologie. Ein Grund dafür könnte sein, dass diese moderne Theologie in erster Linie als christlich betrachtet wurde. Dabei ist diese Theologie aus islamischer Sicht ja weniger aufgrund ihrer christlichen Inhalte relevant, sondern vielmehr aufgrund der Tatsache, dass es sich um eine moderne und westliche Theologie handelt, d. h. um eine Theologie, die Glaubensinhalte in einem säkularen und pluralistischen Kontext überzeugend artikulieren kann. Der intertheologische Kontext der Islamischen Theologie in Deutschland bietet die Gelegenheit, diese Fehlentwicklung im modernen islamischen Denken zu beheben. Ein theologischer Diskurs in Europa, ganz gleich welcher Konfession, ist schließlich schwerlich ohne Bezug auf die schon bestehende theologische Diskussionsgeschichte und -kultur denkbar. Eine glaubwürdige Islamische Theologie in Deutschland und Europa kann nur Gewinn daraus schöpfen, sich u. a. mit den theologischen Entwürfen und Diskursen der hiesigen christlichen, jüdischen Theologien auseinanderzusetzen. Diese Gelegenheit wurde bisher, so ist jedenfalls mein Eindruck, noch unzureichend wahrgenommen. Tatsache ist, dass die Islamische Theologie in Deutschland aus nachvollziehbaren Gründen erst einmal mit sich selbst beschäftigt ist. Doch darf dies keine Entschuldigung dafür sein, nicht aus den Fragestellungen und Lösungsansätzen der anderen Theologien zu lernen.

Es ist daher legitim zu fragen, ob die Islamische Theologie denn nichts zu sagen hat zu den Fragen und Lösungsansätzen, die von Theologen wie z. B. Ernst Troelsch oder Rudolf Bultmann für die historische Theologie, oder auch Karl Rahner oder Paul Tillich für die systematische Theologie aufgeworfen wurden. Könnten sich nicht etwa aus der hermeneutischen Reformulierung der Christologie bei Gerhard Ebeling oder Eberhard Jüngel Impulse ergeben, die helfen könnten, die positivistisch-historistische Verfangenheit der aktuellen theologischen Leben-Muhammad-Forschung zu

überwinden? Diese wenigen Beispiele sollten genügen, um deutlich zu machen, dass hier noch erheblicher Nachholbedarf besteht. Freilich kann es nicht darum gehen, die Islamische Theologie zu verchristlichen. Die Gefahr scheint hier jedoch eher gering, wenn man bedenkt, dass die christliche Theologie in erster Linie eine Theologie der Inkarnation und des Sühneopfers ist, also zwei Grundannahmen vertritt, die mit dem islamischen Glauben jeder Couleur theologisch nur zu offensichtlich inkompatibel sind. Auch die für das Christentum charakteristische Antinomie zwischen "Liebe" und "Gesetz", wonach die durch Christus zum Ausdruck kommende "Liebe" das "Gesetz" des Alten Testaments aufhebe, führt zu erheblichen theologischen Konsequenzen, die dem Islam wesensfremd sind. Gerade in der intertheologischen Auseinandersetzung kann die Eigentümlichkeit der Islamischen Theologie schärfer herausgearbeitet werden. Aber vor allem sollte klar sein, dass die Islamische Theologie als universitäre Theologie und als Akteur des öffentlichen Diskurses über Religion in Europa nur einen Anspruch darauf hat ernstgenommen zu werden, wenn sie in der Lage ist, an diesen Diskurs Anschluss zu finden, etwas Substantielles zu ihm beizutragen und ihn zu bereichern.

Dazu reicht es wie gesagt nicht, islamische Literatur philologisch aufzuarbeiten. Dies leistet ja schon die Islamwissenschaft. Sofern sich die Islamische Theologie als eine Glaubenswissenschaft versteht, muss sie die zeitgenössischen Veränderungen der muslimischen Religiosität mitdenken und gestaltend auf sie einwirken. Hierzu gehört z. B. das Bedürfnis nach Spiritualität und Authentizität, das die Post-Moderne kennzeichnet. Der muslimische Islamwissenschaftler Éric Geoffroy beruft sich auf André Malraux, den atheistischen Autor von *La métamorphose des dieux*, der gesagt haben soll "das 21. Jahrhundert wird spirituell sein, oder es wird nicht sein", wenn er dafür plädiert, dass der zeitgenössische Islam sich auf seinen spirituellen Gehalt zurückbesinnt. In seinem 2009 erschienenen Werk, das den bewusst provokanten Titel *L'Islam sera spirituel ou ne sera plus* (Der Islam wird spirituell sein oder es wird ihn nicht mehr geben) trägt, plädiert er für einen "*ijtihād* spirituel"<sup>12</sup>, der in der Lage wäre, die dramatische Inversion und Perversion islamischer Werte zu stoppen, deren Zeugen wir gegenwärtig sind. Die Post-Moderne, als Übergang vom Paradigma des rationalisierenden Logos zum ganzheitlichen Holo, bilde für den Islam eine historische Gelegenheit. Ein humanistischer Islam, der die Belange und Fähigkeiten des Menschen ins Zentrum stellt? Ja, aber der Humanismus des

<sup>12</sup> D. h. für eine "spirituelle Auslegungs- und Urteilsbemühung".

Islams wäre nach Geoffroy ein “spiritueller Humanismus” (Geoffroy 2009: 60), in welchem sich die Zentralität des Menschen auf seiner Hinwendung (*islām*) zu Gott als Diener (*‘abd*) und Statthalter (*ḥalifa*) begründet.<sup>13</sup> Das “schöne Vorbild”, das diese beiden scheinbar paradoxalen Aspekte der menschlichen Existenz harmonisch in sich zu vereinigen vermag, ist nach islamischem Verständnis natürlich der Prophet.

## Fazit

Bei aller – sicherlich notwendigen – Diskussion um die wissenschaftstheoretischen und bildungspolitischen Voraussetzungen der Islamischen Theologie sollte nicht aus den Augen verloren werden, worum es ihr eigentlich geht: Worin liegt also die Grundtatsache der theologischen Reflektion im Islam? Theologie ist der Definition nach Rede von Gott<sup>14</sup>, doch wer kann schon angemessen von Gott reden außer Ihm selbst? Daher die Notwendigkeit der Offenbarung und die Bestimmung der Theologie als Rede von Gottes Offenbarung. Soweit, so gut. Doch zu wem redet die Offenbarung bzw. wodurch ist die Offenbarung zu einer für uns erfahrbaren Wirklichkeit geworden? Es ist offensichtlich, dass die Gestalt des Propheten als Empfänger, Verkünder und menschliches Sinnbild der Offenbarung eine paradigmatische Stellung im islamischen Glauben einnimmt. Wie al-Ġazālī in seinem Traktat zu den Unterscheidungskriterien des islamischen Glaubens darstellt, dem *Fayṣal at-tafriqa*, ist es der Glaube an die Wahrhaftigkeit des

<sup>13</sup> “Der spirituelle Humanismus [des Islams] stellt den Menschen ins Zentrum, jedoch nicht ins Zentrum eines menschlichen Vorhabens, das sich als selbstgenügend betrachtet und in letzter Konsequenz zum materialistischen Abgrund und zu Zerstörung der Umwelt führt, sondern er stellt den Menschen ins Zentrum eines göttlichen Vorhabens. Er billigt dem Menschen nur insofern eine Vorherrschaft zu, als dieser ein Geschöpf ist, das sich durch seine privilegierte Beziehung zu Gott auszeichnet. Im Islam ist der Mensch ein pures Nichts ohne die Existenz, die Gott, der einzig wirklich Seiende, ihm verleiht. Wenn der Mensch sich dieser Beziehung bewusst ist und sie aktiv lebt, wird er von Gott als sein Statthalter bevollmächtigt und über die Engel auf den Gipfel der Schöpfung gestellt: ‘Wahrlich, Wir haben die Nachkommen Adams geehrt (Koran 17:70)’! In diesem Paradox zwischen der ontologischen Nichtigkeit des Menschen und dem großartigen Vorhaben, das Gott durch ihn – oder ihm zum Trotz? – vollführt, liegt das Mysterium der Bestimmung der Menschheit” (Geoffroy 2009: 60).

<sup>14</sup> Jan Felix Engelhardt bestimmt in diesem Sinne die Grundlage der Theologie als ein “systematisches Nachdenken über Gott” (vgl. Engelhardt 2013: 140).

Propheten, der alle anderen Glaubenswahrheiten enthält.<sup>15</sup> *Kufr* oder Unglaube bestehe folglich darin, in irgendeiner Weise die Wahrhaftigkeit der prophetischen Verkündigung zu verneinen oder funktionalistisch zu reduzieren.<sup>16</sup> Auf der Vertrauenswürdigkeit der prophetischen Verkündigung beruht letztlich der religiöse Anspruch des Islams. Wenn der Prophet den Koran nicht verkündet hätte und diese Verkündigung nicht für vertrauenswürdig gehalten würde, worauf ließe sich dann die Gewissheit begründen, dass es sich dabei um Gottes Offenbarung an die Menschheit handelt? Auch der Koran wird also erst durch den Propheten als göttliche Offenbarung erkenntlich und erfahrbar.

Eine Theologie, die diesem Sachverhalt Rechnung trägt, wäre nicht zu Unrecht als “prophetologische Theologie” zu bezeichnen, d. h. eine Theologie, welche die prophetische Gegebenheit zum Ausgangspunkt und zum roten Faden ihrer Reflektion macht. In gewisser Weise ist jegliche islamische Theologie prophetologisch, wie sie auch im Sinne des *tawhīd* monotheistisch und bezogen auf den Koran revelationistisch ist. Doch scheint mir, dass die Charakterisierung der islamischen Theologie als prophetologisch ihre monotheistische und revelationistische Ausrichtung beinhaltet. Eine prophetologische Theologie begründet sich notwendigerweise auf dem Ereignis der Offenbarung und diese ist im Islam die Offenbarung des Einen Gottes. Die Offenbarung Gottes als des Einen an den Propheten Muhammad wird damit zur Grundtatsache der theologischen Reflektion im Islam: “Sprich: Ich bin ein Mensch wie ihr, doch mir ist geoffenbart: Euer Gott ist der Eine Gott (18:110)”. Die Frage “Was ist Islamische Theologie” ist daher ausgehend von dieser Grundtatsache als ein immer wieder zu erneuerndes Erfahren und Verstehen der Offenbarung Gottes an den Propheten Muhammad zu beantworten. Damit dieses Verstehen zu einer gegenwartstauglichen Orientierung werden kann, darf es jedoch nicht monolithisch sein. Dass die Islamische Theologie vielgestaltig sein wird, ist zunächst wohl unvermeidlich, aber vor allem ist es notwendig und wünschenswert!

<sup>15</sup> Daher heißt es ja auch im islamischen Glaubensbekenntnis “(...) und ich bezeuge, dass Muhammad der Gesandte Gottes ist” und nicht etwa “und ich bezeuge, dass der Koran Gottes Wort ist” o. ä.

<sup>16</sup> Einem solchen psychologischen oder gesellschaftlichen Funktionalisieren entspräche z. B. die Behauptung, der Prophet habe nur von der körperlichen Auferstehung und den damit verbundenen eschatologischen Zuständen gesprochen, um die Massen zu erziehen, wohlwissend, dass es sich dabei nicht um eine Wirklichkeit handelt. Al-Gazālī unterscheidet dabei fünf Dimensionen dieser Wirklichkeit. Siehe Griffel 1998.

## Literatur

- Agai, Bekim et al.: “Islamische Theologie in Deutschland – Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen”. In: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien*, Nr. 1 / 2014, S. 7–28.
- Uhde, Bernhard (Hrsg.): *Der Koran*, Freiburg: Herder, 2009.
- Engelhardt, Jan Felix: “Überlegungen zur Gottesvorstellung im Rahmen einer Wissenschaftstheorie der islamischen Theologie”. In: *Gottesvorstellungen im Islam*. Hrsg. von A. Dziri. Freiburg: Kalam, 2013, S. 135–153.
- Gardet, Louis: *Les grands problèmes de la théologie musulmane*, Paris: Vrin, 1967.
- al-Ġazālī: *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, Bd. 3, Beirut, 2015.
- Geoffroy, Éric: *L’Islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris: Seuil, 2009.
- Griffel, Frank (Hrsg.): *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz. Eine Übersetzung der Schrift. Das Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit*, Zürich: Spur, 1998.
- Ḥaqqī, Ismā‘īl: *Rūḥ al-bayān*, Bd. 2, Beirut: Dār al-fikr, o. J.
- Malraux, André: *La métamorphose des dieux*, Paris: Gallimard, 1957.
- Höfer, Josef / Rahner, Karl (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, Freiburg: Herder, 1965.
- Schulze, Reinhard: “Der Islam als Objekt und Subjekt der Wissenschaft”. In: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien*, Nr. 2 / 2015, S. 99–125.
- Schweitzer, Friedrich / Schwöbel, Christoph: *Aufgaben, Gestalt und Zukunft theologischer Fakultäten*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- Specker, Tobias: “Starke Subjekte: Zum Positionspapier ‘Islamische Theologie in Deutschland’”. In: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien*, Nr. 2 / 2015, S. 187–197.
- Stegmaier, Werner: *Die Orientierungskraft des Begriffs Orientierung*, Vortrag in Tübingen am 20. Mai 2015.
- *Philosophie der Orientierung*, Berlin: De Gruyter, 2008.
- at-Tahānawī, Muḥammad ‘Alī: *Kaṣṣāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, Bd. 2, Beirut, 1996.

# Wer verweist auf wen?

## Was Zitationen über den Fachdiskurs der Islamisch-Theologischen Studien verraten

*Jan Felix Engelhardt\**

Die diesem Beitrag zugrunde liegende Frage ist simpel: Wer sind, sechs Jahre nach Etablierung der Islamisch-Theologischen Studien, eigentlich die meistzitierten deutschsprachigen Wissenschaftler im Fach? Wer jetzt seinen eigenen Namen in einer Rangliste suchen möchte, sei enttäuscht: Eine solche wird im Folgenden nicht veröffentlicht. Denn die Zitation als exakte Messeinheit wissenschaftlicher Reputation wird in der Wissenschaftsforschung zu Recht kritisiert. Zitationskartelle, das bewusste Nichtzitieren von verwendeten Arbeiten sowie die Nennung von Standardwerken um des Zitierens willen sind gute Gründe, die gegen das bloße Zählen von Zitationen sprechen. Aber weiter zu lesen lohnt sich (hoffentlich) dennoch. Denn im Folgenden wird zwar nicht auf die Ebene einzelner wissenschaftlicher Akteure geblickt, um dann deren Reputation oder *impact* innerhalb der Islamisch-Theologischen Studien zu bestimmen. Stattdessen interessiert aber das generelle Ausmaß von Zitationen innerhalb der Fachgemeinschaft, also die Quantität, in der Akteure der Islamisch-Theologischen Studien aufeinander oder auf andere Wissenschaftsdisziplinen – hier interessieren die Islamwissenschaften – und die islamische Tradition Bezug nehmen.

### Wissenschaft ist Kommunikation

Trotz ihrer begrenzten Aussagekraft zur Beurteilung der wissenschaftlichen Reputation einzelner Akteure bietet der Blick auf die generelle Dimension von Zitationen im Fach ein hilfreiches Indiz zur Beantwortung der Frage, wie stark der interne Fachdiskurs der Islamisch-Theologischen Studien ausgebildet ist. Dies wiederum weist darauf hin, inwiefern die Islamisch-Theologischen Studien bereits zu einer eigenständigen Disziplin im deutschen Wissenschaftssystem ausdifferenziert sind. Denn um von einer Wissen-

---

\* Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam, Goethe Universität Frankfurt am Main.

schaftsdisziplin sprechen zu können, sollte sich dafür ein kontinuierlicher und intensiver Kommunikationszusammenhang von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern etabliert haben, der auf einem aufgezeichneten Bestand wissenschaftlichen Wissens beruht und durch den ein Set von Frage- und Problemstellungen unter Zuhilfenahme verschiedener Methoden bearbeitet wird (vgl. Stichweh 1979: 83, 94, 1994: 17f.). Wissenschaftsdisziplinen können in diesem Sinne als “selbstreproduzierende Population[en] von Begriffen, Theorien und Methoden” gelten, die sich mithilfe von Kommunikationszusammenhängen ihrer Akteure aufrechterhalten (Stichweh 2013: 1f.).

Wissenschaftliche Kommunikation verläuft dabei sowohl informell – über Gespräche, die Zirkulation unveröffentlichter Schriften, nichtpublizierten Austausch zwischen den Akteuren – als auch formell – in Form von Publikationen, Zitationen, Referenznahmen. Erstere wird in der Wissenschaftsforschung zum Teil als die effektivere Art der Kommunikation gehandelt – hier interagieren mehrere Beteiligte direkt miteinander, während bei letzterer der Text zum Leser sprechen muss (vgl. Stock 2001: 9). Jedoch sind die informellen Kommunikationsakte in vielen Fällen kaum nachvollziehbar, vor allem nicht für diejenigen, die nicht dabei sind. Das Gespräch als Wissenschaftskommunikation ist in hohem Maß lokal und temporär begrenzt, unveröffentlichte Dokumente nur ihren Empfängern zugänglich.

Publikationen hingegen stehen theoretisch allen und für immer offen und tragen damit maßgeblich die Erhaltung des Kommunikationssystems der jeweiligen Wissenschaft. Sie objektivieren Wissensbestände, machen deutlich, welchen Standpunkten und Lehrmeinungen die Autoren sich anschließen, wogegen sie sich abgrenzen. Publikationen als Art der formellen Forschungskommunikation bestätigen und verwerfen zur gleichen Zeit den vorhandenen Wissensbestand (“Forschungsstand”) und fügen neues Wissen (“Erkenntnisgewinn”) hinzu (vgl. Stichweh 1994: 42). Insbesondere im Forschungsstand ist die Referenz zu anderen Publikationen des Faches wichtig. Je weniger Publikationen aufeinander Bezug nehmen, umso schwieriger wird die nachvollziehbare Trennung von Forschungsstand und Erkenntnisgewinn im Fach. Die Anerkennung bestehenden Wissens, auf dem neue Forschungsleistungen aufbauen können, wird bei einer geringen Anzahl von Referenznahmen erschwert.

Trotz ihrer begrenzten Aussagefähigkeit über die individuelle Stellung von Wissenschaftlern in ihrem Fach machen Zitationen die Zuweisung von Reputation innerhalb einer wissenschaftlichen Community nachvollziehbar. Die Zitationsanalyse baut dabei auf der Annahme auf, dass die Anzahl

der Zitationen eines Werkes ein Beleg für dessen wissenschaftliche Bedeutung sind: Je häufiger ein Autor zitiert wird, umso höher ist seine Reputation im Feld – und damit sein wissenschaftliches Kapital – und vice versa. Einspruch dagegen wird vor allem dann erhoben, wenn die Zitationsanalyse automatisiert geschieht, da dieses Vorgehen erhebliches Fehlerpotenzial birgt (vgl. Stock 2001: 6ff.). Im Falle einer eigenhändig vorgenommenen Analyse von Zitaten im vorliegenden überschaubaren Rahmen reduzieren sich diese Unschärfen allerdings. Zitationen können dann durchaus als Indiz für den Mechanismus gelten, der die Stellung von wissenschaftlichen Akteuren im Feld bestimmt, nämlich die Allokation wissenschaftlichen Kapitals durch die wissenschaftliche Community (vgl. Bourdieu 1998: 28). Indem die Analyse von Zitationen darauf abzielt, die inhaltlichen Beziehungen und Strukturen innerhalb eines wissenschaftlichen Feldes zu bestimmen, entwirft sie die Landkarte einer Disziplin, auf der Orte wissenschaftlicher Veröffentlichungen und ihre Kommunikations- und Reputationswege verzeichnet sind.

## Aufbau und Ergebnisse der Analyse

Untersucht wurden 82 Publikationen von insgesamt 49 Autorinnen und Autoren der Islamisch-Theologischen Studien zwischen 2010 und 2015. Dabei handelt es sich vorrangig um Beiträge zu Sammelbänden und wissenschaftliche Zeitschriften sowie in kleinerer Zahl um Monographien. Die große Mehrheit der Autorinnen und Autoren (45) ist oder war zum Zeitpunkt der Veröffentlichung ihrer Beiträge an einer wissenschaftlichen Institution im Fach tätig. Um das Fach als Kommunikationsraum insgesamt in den Blick zu nehmen, fand keine Auswahl bzw. Gewichtung anhand von Standorten, Personen, akademischem Titel oder Fachgebieten statt. Inhaltlich decken die Publikationen die Bandbreite des Faches weitgehend ab. Vertreten sind Arbeiten u. a. zum islamischen Recht, *kalām*, der islamischen Religionspädagogik, Koranwissenschaften, *sīra*, Geschichte des Islams und der islamischen Theologie, zum intertheologischen Dialog sowie gegenwartsbezogene Themen wie Salafismus und schließlich die Islamisch-Theologischen Studien selbst.

Erfasst wurde, welche Veröffentlichungen anderer Angehöriger des Faches ein Werk wie oft zitiert, sowie wie häufig dieses Werk von anderen Veröffentlichungen zitiert wird. Zudem wurden Referenzen zu den Islam-

wissenschaften und zu Gelehrten der islamischen Tradition notiert.<sup>1</sup> Ziel war, eben jene Landkarte der Islamisch-Theologischen Studien skizzieren zu können, auf der sich Referenznahmen zwischen dem Fachpersonal sowie zu den Islamwissenschaften und der islamischen Tradition, Wegen und Straßen zwischen Ortschaften gleich, abbilden lassen.

Schauen wir also auf die Zahlen: Insgesamt zitierten die 50 islamisch-theologischen Autorinnen und Autoren in den untersuchten Publikationen ihre Kolleginnen und Kollegen 84 Mal. Im Durchschnitt zitiert damit jede islamisch-theologische Publikation eine weitere Publikation des Faches. Allerdings wurde die Hälfte (42) der Publikationen überhaupt nicht zitiert. 57 Publikationen, also etwa 70 Prozent, zitierten wiederum keine anderen Werke des Faches. Daraus ergibt sich eine Schnittmenge von 41 Publikationen, die im Fachdiskurs weder zitiert werden noch diesen selbst zitieren. Auf der islamisch-theologischen Landkarte steht damit etwa die Hälfte der untersuchten Publikationen, Einsiedeleien gleich, ohne (nachvollziehbare) Wegverbindungen dar. Hauptgrund dafür dürfte sein, dass insbesondere die frühen Publikationen die ersten in ihrem Feld waren und es schlicht keine fachinternen Werke zur Referenznahme gab. Die ersten Siedler leben nun mal abgeschieden. Diese Publikationen erfüllen, durchaus unfreiwillig, zurzeit vorrangig den Zweck, geistiges Eigentum sicherzustellen und die eigene wissenschaftliche Karriere zu unterstützen. Damit stehen die Islamisch-Theologischen Studien allerdings in guter Gesellschaft innerhalb des Wissenschaftssystems.<sup>2</sup>

Im Gegensatz dazu ergibt die Analyse der Zitationen einen hohen Grad an Bezügen auf Gelehrte der islamischen Tradition. Diese übertreffen die Referenznahmen zu den Fachkollegen sowie zu den Islamwissenschaften bei weitem. Damit bestätigt das Fach den geforderten Bezug zur islami-

<sup>1</sup> Herausgeberschaften wurden nicht als eigenständige Publikation bewertet. Nicht aufgenommen wurden zudem Publikationen, die explizit keine wissenschaftliche Ausrichtung verfolgen, etwa journalistische Beiträge, unveröffentlichte Rundschreiben oder Grußworte. Außerdem wurden Publikationen nicht berücksichtigt, wenn sie zwar innerhalb des ausgewählten Zeitraums erschienen, aber bereits vorher weitgehend fertiggestellt worden waren. Es zählten die einzelnen Zitationen anderer Werke; mehrfach in einer Publikation zitierte Werke wurden entsprechend häufig gezählt. Selbstzitationen wurden nicht berücksichtigt, ebenso wenig Übersetzungsarbeiten.

<sup>2</sup> Studien legen nahe, dass bis zu 80 Prozent der Artikel in geisteswissenschaftlichen Zeitschriften nicht zitiert werden (vgl. Remler 2016).

schen Tradition. Das zeigt: Die Tradition ist keine Fußnote der Geschichte – sie ist *die* Fußnote unserer kurzen Fachgeschichte.<sup>3</sup>

Auch der Wert von Zitationen der jüngeren deutschsprachigen Islamwissenschaft liegt um ein Vielfaches höher als die fachinternen Bezüge. Insgesamt werden gegenwärtige islamwissenschaftliche<sup>4</sup> Werke 278 Mal zitiert. Im Schnitt verweist damit jede islamisch-theologische Publikation auf 3,4 islamwissenschaftliche Veröffentlichungen, also auf mehr als dreimal so viele wie auf die des eigenen Faches. Wo die islamisch-theologische Landkarte zwischen Publikationen des eigenen Faches lediglich schmale Anwohnerstraßen aufweist, verzeichnet sie mehrspurige Schnellstraßen in Richtung Islamwissenschaft.

Um damit auf die anfangs gestellte Frage nach den am häufigsten zitierten deutschsprachigen Wissenschaftlern in den Islamisch-Theologischen Studien zu antworten: Auf den vordersten Plätzen stehen Rüdiger Lohlker, Thomas Bauer, Mathias Rohe, Angelika Neuwirth und Tilman Nagel – alles Vertreterinnen und Vertreter des islamwissenschaftlichen Spektrums. Allein Lohlkers *Islamisches Recht* (2012) und Bauers *Kultur der Ambiguität* (2011) werden in den Islamisch-Theologischen Studien gemeinsam häufiger zitiert als alle islamisch-theologischen Publikationen zusammen.

## Islamwissenschaften als Standard in den Islamisch-Theologischen Studien

Natürlich benötigt es mehr als sechs Jahre, um eine diesen Wissenschaftlern vergleichbare Reputation im eigenen Fach (und in dessen Bezugsdisziplinen) aufzubauen. Insofern ist diese Gegenüberstellung etwas ungerecht. Dennoch verweist die hohe Anzahl islamwissenschaftlicher Referenzen auf verschiedene Umstände in unserem Fach: Zum einen auf den intensiven Bezug der Islamisch-Theologischen Studien zu einer ihrer säkularen Bezugsdisziplinen. Die starke Referenzierung der Islamwissenschaften zeigt, dass das Fach einen großen Teil seines Forschungsstands von dort bezieht. Dies zeigt sich sowohl an der Zitation von prominenten Werken der zeitgenös-

<sup>3</sup> Nicht geklärt werden kann hier, wie der Bezug zu Gelehrten und Lehrmeinungen der Tradition hergestellt, rezipiert und fruchtbar für die eigene Arbeit gemacht wird.

<sup>4</sup> Als islamwissenschaftlich sollen hier Arbeiten derjenigen Disziplinen gelten, die sich im weitesten Sinne über das Betrachtungsobjekt "Islam" definieren, einen gemeinsamen Kommunikationsraum etabliert haben und zum Teil fließende Fachgrenzen aufweisen. Vgl. Schöller (2000: 1), Reinkowski (2008) und Jung (2011: 157–214).

sischen Islamwissenschaft als auch von den klassischen islamwissenschaftlichen Standardwerken. Zum anderen ermöglicht die Islamwissenschaft als Bezugsdisziplin erst die weit verbreitete Beschäftigung mit Spezialthemen innerhalb der Islamisch-Theologischen Studien, die sich ihre Referenzen aus verwandten Bereichen der Islamwissenschaften holen und zu diesen in Kommunikation treten.

Damit bestätigen die Islamisch-Theologischen Studien ihre Einordnung ins Wissenschaftssystem und zeigen, dass sich die anfängliche Angst vor einer *closed community* und der Zerstörung von "Kooperationen zwischen Wissenschaftlern mit unterschiedlicher Weltanschauung" (Schmidtke 2011) nicht bewahrheitet hat. Darauf verweist auch die hohe Zahl von islamwissenschaftlichen Beiträgen auf den Konferenzen der Islamisch-Theologischen Studien: Etwa 20 Prozent der Beiträge auf wissenschaftlichen Veranstaltungen in den Islamisch-Theologischen Studien zwischen den Jahren 2010 und 2015 wurden von Angehörigen der Islamwissenschaften geleistet.<sup>5</sup> An den Erkenntnissen der Islamwissenschaften kommt man also auch in den Islamisch-Theologischen Studien nicht vorbei, im Gegenteil: Die oben genannten islamwissenschaftlichen Autorinnen und Autoren können auf Grundlage der Zitationen als Standard in den Islamisch-Theologischen Studien gelten. Einen Erklärungsansatz dazu liefert, neben dem großen Angebot islamwissenschaftlicher Forschung, die islamwissenschaftliche Ausbildung eines großen Teils des Personals der Islamisch-Theologischen Studien.<sup>6</sup> Zum einen gilt dadurch: Was bekannt ist, wird zitiert. Zum anderen deutet dies auch auf eine akademische Sozialisation vieler islamisch-theologischer Akteure in den Islamwissenschaften hin, die sich auf die inhaltliche Ausformung der Islamisch-Theologischen Studien auswirkt.

### Ist das Fach sich selbst relevant?

Es formieren sich damit zwei dominante Bezugsgrößen des Fachdiskurses: die islamische Wissenstradition und die Islamwissenschaften. Doch wo bleiben dabei die Fachkollegen? Denkbar sind mehrere Gründe dafür,

<sup>5</sup> Diese Zahlen basieren auf der Auswertung von 33 Workshops, Tagungen und Konferenzen, die zwischen 2010 und 2015 von den Standorten Islamischer Theologie durchgeführt wurden.

<sup>6</sup> Im März 2015 verfügten 36 Prozent des Personals über eine ausschließlich islamwissenschaftliche Ausbildung, während lediglich 29 Prozent vollständig oder teilweise islamisch-theologisch ausgebildet worden waren (vgl. Engelhardt 2016).

dass die Referenzierung im Fach so gering ist. Zunächst ist ein Großteil der Arbeiten im Fach weniger als fünf Jahre alt, so dass sie bisher kaum zitiert werden konnten. Dies gilt allerdings auch für manches vielzitierte islamwissenschaftliche Werk, etwa Bauers *Ambiguität* (2011). Wichtiger ist wohl, dass die Zahl der Arbeiten zu bestimmten Themen so klein ist, dass es zuweilen schlicht keine fachinterne Literatur gibt, die zitiert werden könnte. Auf der einen Seite widmet sich so manche Publikation Themen, die kaum Anknüpfungspunkte für andere Arbeiten bieten. Für diesen Grad der Spezialisierung existiert noch kein fachinterner Diskursraum, so dass die Spezialthemen auf unserer Landkarte wie Außenposten inmitten unerschlossenem Terrain stehen. Solche Spezialthemen dienen zwar der Ausdifferenzierung islamisch-theologischer Subdisziplinen und der gewünschten interdisziplinären Vernetzung des Faches, korrelieren aber negativ mit der eigentlich davor stehenden gemeinsamen Rahmung einer islamisch-theologischen Disziplin, ihrer Fachgebiete und Methoden. Die Adaption des klassischen Kanons islamisch-theologischer Wissensordnungen in den deutschen Universitätskontext führte zu einer formalen Strukturierung des Faches, die in Teilen nicht im Fachdiskurs gespiegelt wird. Auf der anderen Seite fehlt es an Grundlagenliteratur, also an einführenden Werken, die sich als Standard in ihren jeweiligen Fachgebieten etablieren könnten. Viele islamisch-theologische Forschungsthemen werden zurzeit erst angerissen, so dass hier ein fachinterner Bezug zu anderen Autoren noch gar nicht möglich ist.

Doch auch in den Fällen, in denen Publikationen von Fachkollegen zum betreffenden Thema bereits existieren, ist durchaus einsehbar, dass deren bloße Existenz keine Bezugnahme notwendig macht. Schließlich ist die primäre Aufgabe des theologischen Forschenden, argumentativ bestmöglich begründbares Wissen zu produzieren. Erklärt sich die höhere Bezugnahme auf islamwissenschaftliche Autoren in diesen Fällen also dadurch, dass deren Beiträge zur Sache die Begründbarkeit der theologischen Argumentation besser unterstützen als die Arbeiten der theologischen Kolleginnen und Kollegen? Dies wäre insofern kein Manko der Islamisch-Theologischen Studien, als dass Wissenschaftler einer Subdisziplin eines Faches häufig Angehörigen einer Subdisziplin eines anderen Faches näher stehen als Vertretern anderer Subdisziplinen ihres eigenen Faches (vgl. Stichweh 1979: 87). So sind Angehörige der Islamisch-Theologischen Studien, die zum islamischen Recht arbeiten, ihren islamwissenschaftlichen Kollegen anscheinend kommunikativ näher als bspw. ihren Fachkollegen der Islamischen Religionspädagogik. Trotzdem wäre es bezeichnend, wenn auch die Angehörigen der

eigenen Subdisziplin keine Relevanz durch ihre wissenschaftlichen Publikationen herstellen könnten.

## Arbeitsauftrag: Forschung und Kritik

Die genannten Gründe für die geringe fachinterne Bezugnahme machen zwei Arbeitsaufträge an das Personal der Islamisch-Theologischen Studien deutlich: Zuvorderst die schlichte Priorisierung von Forschung und Publikation. Für mehr Forschung in der Wissenschaft zu plädieren mag wohlfeil klingen, als würde man in einer Beziehung mehr Liebe fordern oder in einem Restaurant mehr Geschmack. Aber in einer jungen und gleichzeitig im Rampenlicht verschiedener Teilöffentlichkeiten stehenden Disziplin wie den Islamisch-Theologischen Studien ist die Forderung notwendig. Die hohe Zahl von kürzeren Beiträgen zu Sammelbänden und die geringe Zahl von Monographien im Fach belegen, dass sich die multiplen Anforderungskontexte, denen sich das Personal der Islamisch-Theologischen Studien gegenüber sieht, negativ auf die Produktion von umfangreicher wissenschaftlicher Literatur auswirken. Zwar wird in den nächsten Jahren eine ganze Reihe von Dissertationen erscheinen, doch auf professoraler Ebene wartete man auf islamisch-theologische Pendanten zu Bauer, Lohlker und Co. bisher wie Estragon und Wladimir auf Godot. Auch die zahlreichen Versuche, ein nichtwissenschaftliches Publikum dort abzuholen, wo es mit seinen Vorstellungen vom Islam steht, sind zwar ehrenwert und versprechen Prominenz, das sich in wissenschaftliches Kapital umtauschen lässt. Sie gehen allerdings zulasten der wissenschaftlichen Ausdifferenzierung des Faches. Es gilt also zum einen, wissenschaftliche Arbeiten zu produzieren, die Relevanz innerhalb des eigenen Faches schaffen. Etwa indem sie das Wagnis auf sich nehmen, Einführungen in Themengebiete vorzulegen, Forschungsfelder abzustecken oder Methoden und Theorien fruchtbar zu machen, an die andere Arbeiten anknüpfen können.

Zum anderen gilt es, sich kritisch mit den vorliegenden Arbeiten der Fachkollegen auseinanderzusetzen. Vielleicht gar nicht ausgelöst durch die Nähe zur eigenen Arbeit, sondern durch die Lust am wissenschaftlichen Diskurs. Dazu gehört, Kritik nachvollziehbar zu äußern, auf der Sachebene zu argumentieren und die religiöse Verortung des Gegenübers nur insofern einzubeziehen, als sie für den wissenschaftlichen Rahmen relevant ist. Dazu gehört auch, Kritik aushalten zu können, sich ihrer anzunehmen und wissenschaftlich an ihr zu wachsen. In beiderlei Hinsicht sind Theologinnen

und Theologen als Akademiker an der Schnittstelle von Religion, Wissenschaft und Glaubensgemeinschaft hier in besonderem Maße herausgefordert. Doch diese Übungen in Kritik und Kritikfähigkeit sind ein wichtiger Schritt dahin, eine dritte Bezugsgröße des Faches aufzubauen: sich selbst.

## Literatur

- Bourdieu, Pierre: *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 1998.
- Engelhardt, Jan Felix: *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeptionierungen einer neu etablierten Wissenschaftsdisziplin*, Dissertationsschrift, Frankfurt am Main: Zentrum für islamische Studien Frankfurt am Main / Gießen, Goethe-Universität Frankfurt am Main, 2016.
- Jung, Dietrich: *Orientalists, Islamists and the global public sphere. A genealogy of the modern essentialist image of Islam*, Sheffield / Oakville: Equinox Pub., 2011.
- Reinkowski, Maurus: "Islamwissenschaft und relevante Redundanz". In: *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*. Hrsg. von A. Poya / M. Reinkowski. Bielefeld: Transcript, 2008, S. 19–36.
- Remler, Dahlia: "Are 90% of academic papers really never cited? Reviewing the literature on academic citations", 2016, URL: <http://blogs.lse.ac.uk/impactofsocialsciences/2014/04/23/academic-papers-citation-rates-remler/> (letzter Zugriff: 26.2.2016).
- Schmidtke, Sabine: "Theologie kann Religionswissenschaft nicht ersetzen". In: *Der Tagesspiegel*, 3.1.2011, URL: <http://www.tagesspiegel.de/meinung/andere-meinung/gastkommentar-theologie-kann-religionswissenschaft-nicht-ersetzen> (letzter Zugriff: 5.1.2011).
- Schöller, Marco: *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.
- Stichweh, Rudolf: "Differenzierung der Wissenschaft". In: *Zeitschrift für Soziologie*, Nr. 8 / 1979 (1), S. 82–101.
- *Wissenschaft, Universität, Professionen. Soziologische Analysen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- *Die Unhintergebarkeit von Interdisziplinarität: Strukturen des Wissenschaftssystems der Moderne*, 2013, URL: <https://www.fiw.uni-bonn.de/>

demokratieforschung/personen/stichweh/pdfs/101\_stw\_die-unhinter-  
gehbarkeit-von-interdisziplinaritaet.pdf (letzter Zugriff: 6.7.2016).

Stock, Wolfgang G.: *Publikation und Zitat. Die problematische Basis empirischer  
Wissenschaftsforschung*, (Kölner Arbeitspapiere zur Bibliotheks- und  
Informationswissenschaft, Nr. 29), 2001, URL: [http://www.phil-fak.  
uni-duesseldorf.de/fileadmin/Redaktion/Institute/Informationswis-  
senschaft/stock/1078738484koelner\\_ar.pdf](http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/fileadmin/Redaktion/Institute/Informationswissenschaft/stock/1078738484koelner_ar.pdf) (letzter Zugriff: 6.7.2016).

# Lehren und Lernen in den Islamischen Studien

## Evaluation des Einführungsseminars “Islam und Muslime im europäischen Kontext”

*Constantin Wagner\**

### 1. Einleitung

Insbesondere für ein (neues) Fach wie das der Islamischen Studien erscheint es für eine angemessene Konzeption der (Einführungs-)Veranstaltungen notwendig zu wissen, ob und wie sich die studentische Herangehensweise an (wissenschaftliche) Fragen, die die eigene Subjektivität betreffen, durch die Lehre verändern und ein “wissenschaftlicher Blick” entsteht. (In der Regel universitätsweit durchgeführte, standardisierte) Lehrevaluationen, die den Lernerfolg der Studierenden per Selbsteinschätzung messen, sind für Lehrende dabei ein sinnvolles Instrument, um ein grobes studentisches Feedback zur eigenen Lehrveranstaltung zu erhalten; über Leistungsniveau und Entwicklungsprozesse unserer Studierenden sagen sie jedoch *en détail* recht wenig aus. Dies zeigt sich im Rahmen des Lehrforschungsprojekts “Lehren und Lernen in den Islamischen Studien”, für das die standardisierte Lehrevaluation mit einem Erhebungsinstrument trianguliert wurde, das inhaltliches Wissen einerseits und Reflexionskompetenz andererseits jeweils zu Beginn und zu Ende der Lehrveranstaltung messen soll.

### 2. Untersuchungskontext: Lehren und Lernen in den Islamischen Studien

Bei den “Islamischen Studien” handelt es sich um einen noch sehr jungen Studiengang. Dies bringt die Herausforderung mit sich, dass Studierende in ein disziplinäres Wissen und Denken eingeführt werden müssen, das selbst noch im Entstehen ist.<sup>1</sup> Die Islamischen Studien verstehen sich im Sinne der

---

\* Seminar für Soziologie, Universität St. Gallen.

<sup>1</sup> Auch wenn alle wissenschaftlichen Disziplinen einem konstanten Formwandel unterliegen und es in keinem Fach einen abgeschlossenen, zu erlernenden inhaltlichen und methodischen Kanon gibt, ist der Umstand, dass auch die Lehrenden über zum Teil sehr heterogene wissenschaftliche Sozialisationen verfügen (und keine Lehrper-

Empfehlungen des Wissenschaftsrats vom 29.1.2010 (vgl. Wissenschaftsrat 2010: 55f., 84f.) als eine islambezogene Disziplin, welche die Islamische Theologie mit allgemeinen geistes-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen verbindet. Der “Frankfurter Weg”, Islamische Studien zu betreiben, privilegiert hier in gewisser Hinsicht – und theologisch begründet – Wissenschaftlichkeit vor Bekenntnisbindung sowie universitäre Prinzipien vor einer Ausrichtung an den deutschen Islamverbänden und islamischen Vereinigungen. In diesem Kontext wird selbstkritische Reflexion als Kernkompetenz von (angehenden) Theologen/innen betont (vgl. Agai et al. 2014). Eine reflexive theologische Auseinandersetzung mit religiösen Diskursen und Traditionen soll historische Konstituierungsprozesse und religiöse Traditionen rekonstruieren, um sie im Lichte gegenwärtiger kontextueller Bedingungen zu reflektieren und zu aktualisieren. In der Relevanz des Forschungsgegenstandes und der erzielten Ergebnisse für die Konstituierung von muslimischer Subjektivität soll dabei ein Hauptcharakteristikum der Islamischen Studien liegen: Aus einem muslimischen Blickwinkel heraus, einer Innenperspektive, 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 könnten. Die Untersuchungsgegenstände und -ergebnisse der Islamischen Studien enthalten ein Potential zur Generierung von religiösen Wertevorstellungen (wobei sie selbst dabei keinen Anspruch auf eine normative Verbindlichkeit ihrer Ergebnisse erheben);<sup>2</sup> in methodischer Hinsicht unterscheidet sich die Forschung, die in dieser Disziplin betrieben wird, aber nicht grundsätzlich von anderen akademischen Disziplinen.

Viele Studierende, die in Frankfurt ein Studium der Islamischen Studien aufnehmen, sind von dem am Institut gepflegten (wissenschaftlichen) Umgang mit religiösen Quellen zunächst irritiert. Sie haben ihre religiöse Sozialisation häufig in einem Lehr/Lernkontext erfahren, der in hierarchischeren Strukturen stattfindet als an der Universität und der darüber hinaus keine Mühe mit der Wahrheitsfrage hat und sich vor allem an einem religiösen Bekenntnis ausrichtet. Dass der wissenschaftliche, *in gewisser Hinsicht* profanisierende Umgang mit autoritativen Texten als Herausforde-

---

son in der gelehrten Disziplin ausgebildet wurde) im Falle der Islamischen Studien sehr markant.

<sup>2</sup> Vergleiche hierzu: Studiengangsspezifischer Anhang für den Bachelorstudiengang Islamische Studien mit dem Abschluss “Bachelor of Arts (B.A.)” vom 15.7.2015 sowie <http://www.uni-frankfurt.de/42921554/studienangebot> (letzter Zugriff: 28.10.2015).

zung empfunden wird, ist dabei kein Alleinstellungsmerkmal muslimischer Studienanfänger/innen, sondern ein auch in anderen religionsbezogenen Studiengängen zu beobachtendes Phänomen. Hinzutreten mag im Fall der Islamischen Studien aber ein Spezifikum: Die übergroße Mehrheit der Studierenden kommt aus nicht-akademischen Elternhäusern, was wohl ein Novum in der Universität darstellt. Mit dieser sozialen Herkunft korrespondiert häufig ein weniger selbstbewusster Umgang mit Texten und den in Texten geäußerten (unterschiedlichen) Ansichten von "Experten/innen" (zuma von solchen, die eine religiöse Autorität darstellen) sowie ein geringeres Allgemeinwissen, mit dem in der Literatur dargestellte Positionen abgeglichen und in das diese eingeordnet werden können. Außerdem sind viele unserer Studierenden bereits als Jugendliche als muslimische Subjekte adressiert (und sehr häufig auch kritisiert oder gar angegriffen) worden – dies hat zumindest in einigen Fällen eine starke Identifizierung mit und Hinwendung zu einem als authentisch verstandenen Islam zur Folge und erleichtert eine kritische Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen und Texten nicht.

Das Institut hat in den vergangenen Jahren unterschiedliche Maßnahmen ergriffen, um bereits im Vorfeld, d. h. vor der etwaigen Aufnahme eines Studiums, falschen Erwartungen in Bezug auf das Studium entgegenzutreten. So sollte den Studieninteressierten klar sein, dass es sich bei einem Universitätsstudium nicht um eine Kumulation von "authentischem" religiösen Wissen handelt, sondern um einen eigenen, kritischen, reflexiven Umgang sowohl mit verschiedenen und teils widersprüchlichen als autoritativ verstandenen Quellen als auch mit den gesellschaftlichen Kontexten, in welchen die jeweiligen Auseinandersetzungen stattfinden. Zu diesen Maßnahmen zählt neben einschlägigen Informations- und Orientierungsveranstaltungen vor allem ein Online-Studienwahl-Assistent: in verschiedenen Videoclips berichten Dozierende und Studierende über das Studium der Islamischen Studien in Frankfurt; über Curriculum, Herangehensweisen und falsche Erwartungen.<sup>3</sup>

Innerhalb des Curriculums wird – verstärkt durch eine zum Wintersemester 2015/2016 in Kraft getretene Revision der BA-Ordnung – ein besonderer Wert auf die Wissenschaftspropädeutik gelegt: Neben einem einsemestrigen Kurs im Wissenschaftlichen Arbeiten belegen die Studierenden verpflichtend eine Einführung in Wissenschaftstheorie und Logik. Außerdem wird zumindest im Rahmen einiger Einführungsveranstaltungen

<sup>3</sup> Vgl. <http://www.osa.uni-frankfurt.de/55667559/Islam> (letzter Zugriff: 28.10.2015).

gen neben der Wissensvermittlung ein Schwerpunkt auf wissenschaftliche Arbeitstechniken gelegt. Eine dieser Einführungsveranstaltungen, in der es um Islam und Muslime im europäischen Kontext geht, wurde für das Lehrforschungsprojekt "Lehren und Lernen in den Islamischen Studien" evaluiert.

In dem beschriebenen Kontext zu unterrichten, bedeutet, mit den Studierenden daran zu arbeiten, dass sie wissenschaftliche Zugänge zu Themen finden, von denen sie persönlich betroffen sind. Die Studierenden sollen nach einem erfolgreich absolvierten Studium der Islamischen Studien in der Lage sein, als autonome intellektuelle Subjekte in der Öffentlichkeit und in wissenschaftlichen Debatten für sich selbst zu sprechen; sie sollen aus einer muslimischen Perspektive auf akademischem Niveau mitdiskutieren können. Hierfür sind sowohl methodische Kompetenzen als auch inhaltliches Wissen zu erlernen. Die methodische Kompetenz besteht vor allem in einer kritischen Distanz gegenüber dem zu untersuchenden Material, seien es historische Quelltexte oder zeitgenössische Texte zu Moscheebaukonflikten: Welche Informationen werden genannt, welche verschwiegen? Wer schreibt in welcher Absicht? Was sind Fragestellung und methodische Werkzeuge der Autoren/innen? Welche Aspekte empirischer Realität können aufgrund dieser Herangehensweise gesehen werden, welche bleiben "blinde Flecken"? In anderen Worten: Es geht um das Erlernen einer Beobachtung "zweiter (und dritter) Ordnung" (Luhmann 2009: 95–107).

Zum Erlernen dieser Perspektive sind die Grundsätze des "Forschenden Lernens" essentiell, die in Frankfurt universitätsweit gelten:

"Die Goethe-Universität bekennt sich zur Idee der Einheit von Forschung und Lehre sowie der individuellen Entwicklung durch Wissenschaft. (...) [Studierende] werden so zu Fragenden und zu Forschenden, die von Anfang an befähigt werden sollen, Wissen und seine Entstehungsbedingungen kritisch zu hinterfragen. Forschendes Lernen heißt Identifizieren und Kontextualisieren von Problemlagen, beinhaltet stets Skepsis und die Fähigkeit zu distanzierter Betrachtung, bildet Selbständigkeit und methodisch angeleitete Urteilsfähigkeit aus."<sup>4</sup>

Diese Grundsätze setzen – werden sie ernstgenommen – ein kollegiales Verhältnis der Lehrenden zu den Studierenden voraus. Dies kollidiert mit der

<sup>4</sup> <https://www.uni-frankfurt.de/51044043/Grundsätze-Lehre-Studium.pdf> (letzter Zugriff: 29.10.2015).

Verschulung des Studiums im Rahmen der BA-Studiengänge, aber auch mit der geringen Arbeitsmotivation eines gewissen Prozentsatzes von Studierenden. Eine der größten Herausforderungen für die Dozierenden ist dementsprechend die Heterogenität der Studierendenschaft: Während einige wenige bereits zu Beginn des Studiums in der Lage sind, Texte und Meinungen nicht nur korrekt wiederzugeben, sondern auch kritisch zu verorten, muss mit anderen hart daran gearbeitet werden, erste Schritte in diese Richtung zu gehen. Hierbei muss neben der Einübung in wissenschaftliches Denken auch die Vermittlung wissenschaftlicher Fakten (im konkreten Fall: Geschichte des Islams in Europa, Rechtliche Kontextbedingungen in den verschiedenen europäischen Ländern, Sozialstruktur der Muslime in Deutschland, etc.) im Blick behalten werden.

Der konkrete Hintergrund für die Ausgestaltung des Lehrforschungsprojekts "Lehren und Lernen in den Islamischen Studien" war die Evaluation eines meiner Seminare im vorangegangenen WS 2014/2015: Die Studierenden bestätigten der Lehrveranstaltung eine konstruktive Arbeitsatmosphäre und mir als Seminarleiter, die selbstständige und aktive Auseinandersetzung mit den Lehrinhalten zu fördern, auf aktuelle Bezüge einzugehen usw. – allerdings wurde der Lernerfolg im Vergleich zu den anderen Lehrveranstaltungen unseres Instituts eher unterdurchschnittlich bewertet; außerdem produzierte die Frage nach dem Wissenszuwachs den schlechtesten Evaluationswert bei den Fragen zu meiner Veranstaltung:<sup>5</sup>

Die oben weiter rechts stehende Linie stellt den Mittelwert aller evaluierten Veranstaltungen des Instituts im Wintersemester 2014/2015 dar; die oben weiter links beginnende Linie den Mittelwert meiner eigenen Lehrveranstaltung ("Interdisziplinäre Islamforschung", 3. Semester BA) im selben Semester.

<sup>5</sup> Auch wenn diese Abweichung einer inferenzstatistischen Überprüfung der Signifikanz nicht standhält, wurde das Ergebnis zum Anlass genommen, den Wissenszuwachs detaillierter zu untersuchen.



rumente zu entwickeln, die den Wissens- und Kompetenzzuwachs der Studierenden messen.<sup>7</sup>

### 3. Seminarkonzeption und Untersuchungslage

Bevor beschrieben werden soll, wie das Erkenntnisinteresse in eine Untersuchung übersetzt wurde, soll das evaluierte Einführungsseminar kurz vorgestellt werden und verdeutlicht werden, wie die Grundsätze des “Forschenden Lernens” in dem Seminar zur Geltung gebracht werden sollten.

Die geforderte und zu fördernde Eigenständigkeit lässt sich nur in einem partizipativen Arbeitsumfeld realisieren. Neben fachlichem Input sind also Diskussionen zwischen den Studierenden sowie zwischen den Studierenden und dem Dozenten notwendig, bei denen nicht nur Wissen reproduziert, sondern eine Einschätzung seitens der Studierenden gefordert und ihre Einschätzung ernst genommen wird.<sup>8</sup> Im konkreten Fall kommt eine zusätzliche Diskussionsebene hinzu: Die Veranstaltung wurde nicht von mir alleine, sondern im team-teaching mit meiner Kollegin Raida Chbib geleitet. Dies bedeutet, dass in der Regel eine/r der Dozierenden die Sitzung leitete, die andere Person sich aber aktiv einbrachte – auch durch kritische Rückfragen und Diskussionsbeiträge in Richtung der anderen Lehrperson. Damit sollten die Studierenden auch unterschiedliche akademische Stile kennenlernen; außerdem erhofften wir uns, für jeweils unterschiedliche Studierende Ansprechperson zu werden. In dieser Hinsicht schien es uns von Bedeutung, ein geschlechtsheterogenes Team zu sein.

Im Seminar wurden unterschiedliche Modi des Lernens praktiziert: Individuelle Textlektüre, kollektive Diskussion in Unterricht sowie individuelle Reflexion im Anschluss: Eigenes und kollektives Erarbeiten wechselten sich also mit Input seitens der Dozierenden ab; auf Referate im herkömm-

<sup>7</sup> Vgl. <http://www.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/Service/evaluation/index.html> (letzter Zugriff: 29.10.2015). In Zusammenarbeit mit den MitarbeiterInnen von *studium digitale* wurde der standardisierte Fragebogen in den letzten Jahren bereits um einige Zusatzfragen ergänzt, die den Lehrenden des Instituts für Studien der Kultur und Religion des Islam wichtig waren. Auch das vorliegende Lehrforschungsprojekt wurde von den Mitarbeiter/innen von *studium digitale* unterstützt: So war es möglich, die Evaluationsbögen mit einem anonymisierten Code zu versehen, der es möglich machte, die Evaluationsergebnisse den einzelnen Fällen in anonymisierter Form zuzuordnen (s. u.). Den MitarbeiterInnen von *studium digitale* sei an dieser Stelle für ihre fachlich kompetente Unterstützung herzlich gedankt.

<sup>8</sup> Zu Beginn der Veranstaltung trafen wir mit den Studierenden ein “Learning Agreement”, das darauf abzielte, eine konstruktive Seminaratmosphäre herzustellen.

lichen Sinn wurde gänzlich verzichtet. Um die Studierenden dabei zu unterstützen, nach und nach wissenschaftliche Zugänge zu den besprochenen Themen zu finden (von denen sie persönlich betroffen sind), war eine der Voraussetzungen für die erfolgreiche Teilnahme die Anfertigung eines Lerntagebuchs (das völlig frei gestaltet werden konnte und teilweise sehr kreativ gestaltet wurde). Die Arbeit an diesem digitalen oder analogen Tagebuch sollte einerseits der Reflexion der Seminarinhalte dienen und andererseits den studentischen Wissenszuwachs für die Studierenden selbst dokumentieren.<sup>9</sup>

Das Seminar "Islam und Muslime im europäischen Kontext"<sup>10</sup> bestand inhaltlich aus drei Blöcken: 1. Geschichte des Islams in Europa/Muslime in der BRD, 2. Institutionalisierung des Islams und Islamdebatten, 3. Vertiefung und praktische Übungen. Im Rahmen der ersten beiden inhaltlichen Blöcke sollte jeweils eine wissenschaftliche Arbeitstechnik eingeübt werden: Im ersten Block war zu jeder Sitzung eine Textzusammenfassung zu schreiben, im zweiten Block zu jeder Sitzung ein Statement, von denen jede/r Seminarteilnehmer/in mindestens eines im Plenum vorstellen musste.<sup>11</sup> Block 3 bestand in der Vorbereitung und Durchführung zweier Podiumsdiskussionen mit zugeteilten Positionen. Diese Aufgabe sollte dem fortgeschrittenen Einfinden in fremde Perspektiven dienen. Die Themen der

<sup>9</sup> Den Studierenden wurden in der Auftaktsitzung folgende in der B.A.-Ordnung als übergeordnete Lernziele des Studiums eingestufte Kompetenzen genannt, die u. a. über dieses Seminar erreicht werden sollen: Fähigkeit zur Kontextualisierung von historischen und gegenwärtigen sozialen Erscheinungsformen muslimischen Lebens; Fähigkeit zum analytischen Umgang mit Inhalten und empirischen Methoden zur Thematik "Muslime und Islam im europäischen Kontext" sowie die Fähigkeit zur kritischen Reflexion im interdisziplinären Kontext. Als Vermittlung methodischer Kompetenzen wurde den Studierenden genannt: Das Verständnis komplexer Texte, deren Einordnung und die Erarbeitung zentraler Aussagen; sachliche Argumentation zu kritischen Fragen; sich selbst und das eigene Handeln einordnen können und im Kontext gegenwärtiger Entwicklungen reflektieren. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Seminarziele einerseits in einer Erweiterung des Kenntnisstands, andererseits in der Stärkung der Reflexionskompetenz bestanden.

<sup>10</sup> Das Seminar ist Teil des Moduls 5-1 "Kultur und Gesellschaft des Islams in Geschichte und Gegenwart 1" der Ordnung für den Bachelorstudiengang Islamische Studien in der Fassung vom 6.10.2011, siehe [www.uni-frankfurt.de/44220461/Ordnung\\_BA\\_IslamischeStudien.pdf](http://www.uni-frankfurt.de/44220461/Ordnung_BA_IslamischeStudien.pdf) (letzter Zugriff: 28.10.2015). Zunächst waren 40 Studierende für das Seminar angemeldet, erfolgreich abgeschlossen haben es 21 Personen.

<sup>11</sup> Zu Beginn des Seminars führten wir wiederholend in die Erschließung wissenschaftlicher Texte ein (Systematische Textbearbeitung, Lese- und Exzerptionstechniken, Prinzipien der Textzusammenfassung, formale Vorgaben). Außerdem stellten wir den Studierenden gemäß der Technik des *scaffolding* zu Seminarbeginn positive Beispiele auf der Lernplattform OLAT zur Verfügung. Nach Beendigung des ersten Blocks gaben wir eine praktische Hilfestellung zur Erstellung von Statements.

Diskussionen waren “Gehört der Islam zu Deutschland?” sowie “Sollen islamische Gemeinschaften den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts erlangen?” Die Studierenden sollten hierzu eine Hauptthese erarbeiten (nachdem sie den grundsätzlichen Positionen “pro” oder “contra” zugeteilt wurden), die in der Diskussion zu vertreten war.

Die Arbeitsbelastung durch das Seminar war relativ hoch;<sup>12</sup> die verpflichtenden Teile waren quantitativ mehr als in den vergangenen Semestern von mir angesetzt. Im Einzelnen waren dies neben der regelmäßigen Teilnahme die wöchentlich abzugebenden Hausaufgaben, die Erstellung eines Lerntagebuchs, die Präsentation eines Statements im Seminar sowie die aktive Teilnahme an der Podiumsdiskussion.

Das Lehrforschungsprojekt “Lehren und Lernen in den Islamischen Studien” war primär explorativ angelegt und arbeitete mit folgenden Forschungsfragen:

- (1) Sind Veränderungen im Kenntnisstand und in der Reflexionskompetenz der Studierenden messbar?
- (2) Bestätigen die Fragen zu Wissens- und Kompetenzzuwachs die Ergebnisse der standardisiert erhobenen Selbsteinschätzung?

Meine Hypothese zu Forschungsfrage (1) war, dass die Studierenden nach dem Besuch des Seminars eine kritisch-distanziertere Haltung zum Gegenstand einnehmen müssten: Bei einem maximalen Lernerfolg müsste die eigene, subjektive, d. h. tendenziell unreflektierte Meinung, durch eine Positionen abwägende Analyse erweitert worden sein und die eigene Meinung in Folge verortet und sachlich fundiert begründet werden können. Die Hypothese zu Forschungsfrage (2) war, dass (positive) Zusammenhänge zwischen der standardisierten Lehrevaluation per Selbsteinschätzung und der Erhebung von Wissen und Reflexionskompetenz bestehen müssten; dass also eine positive Bewertung der Lehrveranstaltung und der Bewertung des eigenen Kenntnisstandes in einem positiven Zusammenhang mit Leistungsniveau und Lernerfolg stehen müssten.

Um Wissens- und Kompetenzzuwachs zu messen, wurde den Studierenden in der ersten Seminarsitzung folgender (schriftlicher) Arbeitsauftrag gegeben: 1. Erörtern Sie innerhalb von 15 Minuten folgende Frage unter Anführung Ihnen bekannter Daten, Informationen, und weiterem Hintergrundwissen: “Der Islam gehört zu Deutschland”. Nach 15 Minuten wurden

<sup>12</sup> In diesem Fall decken sich die Einschätzung der Seminarleitung und die in der Selbsteinschätzung abgefragten Meinungen der Studierenden.

die Aufsätze eingesammelt und sodann die zweite Frage gestellt: 2. Erklären Sie innerhalb von 8 Minuten: “Durch was ist mein persönlicher Blickwinkel auf diese Frage geprägt?” Dabei wurden die Studierenden gebeten, ihr Arbeitsblatt mit einem Zeichencode (Erste Ziffer der Hausnummer/Letzte Ziffer der Mobiltelefonnummer/Erster Buchstabe Vorname des Vaters) zu markieren. Dieser Zeichencode sollte auch auf den standardisierten Evaluationsbögen vermerkt werden, um die Evaluationsergebnisse mit dem über das andere Instrument erhobenen Daten in Verbindung bringen zu können. Die standardisierte Evaluation erfolgte in der vorletzten Seminarsitzung. Im Rahmen der Abschlusssitzung des Seminars wurden sodann die o. g. Fragen erneut zur schriftlichen Bearbeitung gestellt,<sup>13</sup> abermals sollten die abgegebenen Blätter mit dem personalisierten, aber gleichzeitig die Anonymität gewährleistenden Code versehen werden. Aus einem Vergleich der in der ersten und der letzten Sitzung abgegebenen Texte sollte ein etwaiger Wissens- und Kompetenzzuwachs getestet werden.

#### 4. Ergebnisse

Von insgesamt 35 Personen lag mindestens ein Datum (d. h. die Abgabe wenigstens einer schriftlichen Aufgabe) vor, allerdings nur von 13 Personen alle vier Papiere (d. h. beide Aufgaben jeweils zu Semesterbeginn und zu Semesterende – nur diese Fälle konnten in der Analyse berücksichtigt werden). Nur von 9 Studierenden lagen alle vier schriftlichen Arbeitsaufträge sowie die standardisierte Evaluation vor.

---

<sup>13</sup> Die in den muslimischen Fastenmonat Ramadan fallende Sitzung fand ab 14.00 s. t. statt; die schriftlichen Arbeitsaufträge wurden um 16.30 Uhr gegeben. Dieser äußerst ungünstige Rahmen mag einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Ergebnisse genommen haben. Darauf deutet auch hin, dass die Hausaufgaben und Lernatgebücher auf einem höheren Niveau zu sein scheinen als die in der Abschlusssitzung produzierten Texte. Wären sie in die Analyse einbezogen worden, wäre möglicherweise ein wesentlich positiveres Bild vom Lernerfolg entstanden (dies war aber nicht möglich, weil die genannten Leistungen scheinrelevant und deswegen nicht lediglich mit einem anonymisierten Code abgebar waren). Die niedrige Fallzahl und das rekonstruktiv-qualitative Vorgehen (schließlich wurde nicht in standardisierter Form Wissen abgefragt, sondern sehr offene Fragen gestellt) schließen eine Repräsentativität der Ergebnisse ohnehin aus.

#### 4.1 Wissens- und Kompetenzzuwachs

Zu Forschungsfrage (1) (Sind Veränderungen im Kenntnisstand und in der Reflexionskompetenz messbar?) lassen sich theoretisch vier Kategorien von Studierenden konstruieren. Trägt man die Fälle auf diesem Schema ab, ergibt sich folgendes Bild:

Keine wesentlichen Veränderungen	Veränderung nur Kenntnisstand	Veränderung nur Reflexions-ebene	Veränderung Kenntnisstand und Reflexionsebene
21A, 80O, 12R, 61K	62A <sup>14</sup>	28M, 17H <sup>15</sup>	50J, 12A, 24A, 84E, 25M, 12E

Die Auswertung<sup>16</sup> deutet darauf hin, dass in der Regel entweder *keine* wesentlichen Veränderungen bzw. Verbesserung bei Wissen *und* Reflexionsniveau vorliegen oder bei beiden Parametern des Lernerfolgs eine Veränderung feststellbar ist (zuma 62A und 17H als Grenzfälle auch in die erste Kategorie hätten gruppiert werden können, siehe Fußnoten). Wissenszuwachs und eine erhöhte Reflexionskompetenz scheinen also tendenziell gemeinsam oder gar nicht aufzutreten. Dabei ist von Bedeutung, dass die in dieser Kategorie gruppierten Fälle tendenziell nicht nur über einen höheren Lernerfolg (d. h. eine deutliche Verbesserung bei beiden Parametern), sondern auch über ein höheres Ausgangsniveau verfügen (d. h. sie verfügten zu Beginn des Seminars tendenziell über mehr Wissen und eine höhere Reflexionskompetenz als die Studierenden der ersten Kategorie). Die für das Lehrforschungsprojekt auswertbaren Fälle zeichnen das Bild von zwei in etwa gleich großen Gruppen von Studierenden, die sich deutlich voneinan-

<sup>14</sup> 62A ist im Hinblick auf den Ist-Zustand der Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland wesentlich skeptischer als zu Beginn des Seminars. Sie verändert also ihre Bewertung, ist aber nicht unbedingt differenzierter in dieser. Die negative Bewertung mag sich aus dem Eindruck der letzten Sitzungen des zweiten Blocks ergeben, bei denen es u. a. um Islamophobie/anti-muslimischen Rassismus ging.

<sup>15</sup> Im Fall von 17H hat sich genau genommen nur die Einschätzung des eigenen Reflexionsgrades, nicht in erkennbarer Weise das Reflexionsniveau selbst geändert. Seine Leistungen bewegen sich auf dem unteren Niveau.

<sup>16</sup> Aus Platzgründen erfolgt hier keine ausführliche Darstellung, wie "Veränderung" gemessen wurde bzw. wie die Auswertung erfolgte; die Texte wurden in Anlehnung an qualitative inhaltsanalytische Verfahren sequenziert und kodiert. In Folge konnte verglichen werden, ob und wie die zweiten Texte neue Aspekte einbrachten.

der unterscheiden. Die Gruppe der Studierenden, bei denen keine wesentlichen Veränderungen zu beobachten sind (die aber nichtsdestotrotz bis zum Schluss im Seminar verblieben sind) ist erstaunlich groß. Die Auswertung der studentischen Texte zeigt also, dass das Lernziel der Erlangung von Faktenwissen sowie einer kritisch-distanzierten Haltung, die die subjektive, d. h. tendenziell unreflektierte Meinung erweitert sowie die Kompetenz, die eigene Position zu verorten, bei einem Teil der Studierenden erreicht wird. Bei einer anderen, recht großen Gruppe von Studierenden ist ein solcher Lernerfolg im direkten Anschluss an die Veranstaltung zumindest mit dem hier verwendeten Instrument nicht feststellbar.<sup>17</sup>

## 4.2 Zusammenhang von standardisiert abgefragter Selbsteinschätzung, Leistungsniveau und Entwicklungsprozessen

Die Ergebnisse (Abbildung Seite 207) der standardisierten Lehrevaluation verdeutlichen, dass die Studierenden ein wesentlich positiveres Bild zeichnen, als dies das andere hier eingesetzte Instrument der Überprüfung des Lernerfolgs vermittelt:<sup>18</sup>

Prüft man, wie sich die Ergebnisse der standardisierten Evaluation zu den hier konstruierten Gruppen von Studierenden zueinander verhalten, kommt man zu unerwarteten Ergebnissen: So hat 21A, bei dem kein wesentlicher

<sup>17</sup> Daran schließt sich die Frage an, ob der Lernerfolg derjenigen, bei denen dieser jetzt noch nicht messbar war, später einsetzt oder ob diese Studierenden dauerhaft wenig erfolgreich sein werden. Es ist zu vermuten, dass zumindest einige der Studierenden schlichtweg Zeit brauchen, um an der Universität "anzukommen" – Lern- und Reflexionsprozesse sowie persönliche Entwicklung brauchen Zeit. (Dies kollidiert allerdings mit dem sogenannten Bologna-System.) Die hier befragten Studierenden sind noch am Anfang ihres Studiums; eventuell ist der formulierte Anspruch eine wesentliche und messbare Veränderung binnen eines Semesters zu erreichen eine völlige Überschätzung der Möglichkeiten eines Universitätsseminars.

<sup>18</sup> Obwohl die Studierenden die Veranstaltung in den meisten Punkten kritischer beurteilen als meine Veranstaltung im letzten Semester evaluiert wurde, verfügt der Punkt "Wissenszuwachs" für das Seminar "Islam und Muslime im europäischen Kontext" über einen besseren Wert (der verhältnismäßig schlechte Wert im vergangenen Semester war der eigentliche Ausgangspunkt des Lehrforschungsprojekts): Darüber, welche Faktoren dazu geführt haben, dass dies so ist, kann nur spekuliert werden. Möglicherweise hat das Mehr an verpflichtenden Elementen dafür gesorgt; möglicherweise hat die Erstellung des Lerntagebuchs dazu geführt, den eigenen Wissenszuwachs zu dokumentieren, möglicherweise hat der Input der Co-Seminarleiterin dafür gesorgt.



selbstständige Auseinandersetzung mit 5 und 6, sieht die Veranstaltung sonst aber auch eher skeptisch. 24A vergibt auf die Fragen nach Wissenszuwachs und selbstständiger Auseinandersetzung 5 und 6 und ansonsten durchschnittliche Noten; 25M bewertet mit 4 und 5 und ist insgesamt auch eher skeptisch. Lediglich 84E bewertet Wissenszuwachs und selbstständige Auseinandersetzung jeweils mit 6 und gibt der Lehrveranstaltung auch ansonsten sehr gute Noten.

Im Hinblick auf Forschungsfrage (2) kann als Ergebnis festgehalten werden, dass erstaunlicherweise kein (positiver) Zusammenhang zwischen der standardisierten Lehrevaluation per Selbsteinschätzung und der hier gemessenen Entwicklung von Wissen und Reflexionskompetenz besteht, dass also eine positive Bewertung der Lehrveranstaltung und der Bewertung des eigenen Kenntnisstandes nicht unbedingt in einem positiven Zusammenhang mit Leistungsniveau und Lernerfolg stehen. Inwiefern dieser Befund generalisierbar ist, müssten weitere Untersuchungen zeigen – jedenfalls scheint hier ein deutlicher Hinweis gegeben, dass die standardisiert gemessene Selbsteinschätzung nicht als valider Indikator für eine messbare Leistungssteigerung und schon gar nicht für ein hohes Leistungsniveau vorausgesetzt werden kann.<sup>20</sup> Tatsächlich finden sich sogar Hinweise, dass lernerfolgreiche Studierende die Veranstaltung eher häufiger zurückhaltend bewerten.

## 5. Diskussion der Ergebnisse und Implikationen

Die hier vorgestellten Ergebnisse können nur als erster, cursorischer Einblick in das vielschichtige Thema “Lehren und Lernen in den Islamischen Studien” verstanden werden und bedürfen unbedingt weiterer und fortlaufender Überprüfung.<sup>21</sup> Die geringe Fallzahl und das rekonstruktive Vorgehen der Untersuchung bedeuten, dass die hier vorgestellten Ergebnisse keine Repräsentativität beanspruchen dürfen. Eventuell ist das negative

<sup>20</sup> Studentische Selbsteinschätzungen unterliegen in der Evaluationsforschung generell Validitätszweifeln; auch dass Studierende ihren Lernerfolg höher einschätzen als Lehrende ist keine Besonderheit der Islamischen Studien (vgl. Raue / Schander 2011: 6ff.).

<sup>21</sup> Die Arbeiten zu Studierenerfolg und -zufriedenheit von christlichen Theologiestudierenden erscheinen hier als interessante Vergleichsarbeiten (z. B. Heller 2011). Heller arbeitet mit unterschiedlichen Bedingungsfaktoren des Studierenerfolgs wie u. a. religiöse Sozialisation, Abiturfachnoten, Informiertheit über das Studium sowie Vorwissen und Beherrschung zentraler wissenschaftlicher Arbeitstechniken.

und der standardisierten Selbsteinschätzung widersprechende Ergebnis zu nicht unerheblichen Teilen auf den Erhebungszeitpunkt (siehe Fußnote 13) zurückzuführen. Insofern besteht sicherlich Optimierungspotential in Bezug auf das hier angewendete Erhebungsverfahren; ob das hier verwendete Messinstrument aussagekräftig ist oder ob es möglicherweise schlecht eingesetzt wurde, lässt sich nur durch weitere Anwendung überprüfen. Der vorliegende Beitrag versteht sich in diesem Sinne als Eröffnung einer Auseinandersetzung mit und Debatte über Lehr-/Lernkonzepte und deren Evaluation in den Islamischen Studien und soll als Anregung verstanden werden, auch abseits standardisierter, universitätsweit durchgeführter Evaluationen – bzw. zusätzlich zu diesen – Lernerfolge zu untersuchen und die entsprechenden Ergebnisse mit der scientific community zu teilen.<sup>22</sup>

Auch wenn die Untersuchung mehr Fragen als Antworten provoziert, sind die hier erzielten Ergebnisse bemerkenswert. Der festgestellte Zusammenhang von Wissenszuwachs und Zuwachs an Reflexionskompetenz verdient es, weiter analysiert zu werden. Tatsächlich war empirisch das eine in der Regel nicht ohne das andere zu beobachten. Gilt dies auch in anderen Seminaren? Wie ist das an anderen Standorten – ist der Zusammenhang dem Frankfurter Verständnis von Islamischen Studien geschuldet?<sup>23</sup> Oder handelt es sich um eine Scheinkorrelation, insofern als dass schon bei Universitätseintritt leistungsfähige Studierende lernerfolgreich sind – und zwar im Hinblick auf alle Parameter?<sup>24</sup> Auch das zweite Resultat scheint interessant: Leistungssteigerung und Leistungsniveau lassen sich eventuell über standardisierte Selbsteinschätzungen nicht erfassen.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Ein relativ einfach einzusetzendes – weil recht simpel auszuwertendes – Instrument wäre die Erstellung einer Mindmap zum Seminarthema vor und nach Durchführung der Lehrveranstaltung (siehe zum Einsatz von Mind- bzw. Conceptmapping als Evaluationsinstrument in der Hochschullehre Balz 2006).

<sup>23</sup> Jedenfalls muss Wissenszuwachs nicht automatisch Reflexionskompetenz nach sich ziehen: In bestimmten Lehrtraditionen erscheint die Kumulation von Wissen als ausreichend. Es muss also empirisch überprüft werden, ob hier ein systematischer Zusammenhang besteht.

<sup>24</sup> Das Lehrforschungsprojekt hat immerhin auch verdeutlicht, dass die vorgenommene Seminar-konzeption ermöglicht, im Hinblick auf beide Parameter lernerfolgreich zu sein.

<sup>25</sup> Dies verdeutlicht die Notwendigkeit, den Studierenden eine ehrliche Rückmeldung zu ihrem Leistungsniveau zu geben.

## Literatur

- Agai, Bekim et al.: "Islamische Theologie in Deutschland. Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen". In: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien*, Nr. 2 / 2014, S. 7–28.
- Balz, Hans-Jürgen: "Mindmapping zur Selbstanalyse im Lernprozess". In: *Didaktik und Evaluation in der Psychologie*. Hrsg. von Günther Krampen / Herrmann Zayer. Göttingen et al., 2006, S. 309–325.
- Heller, Thomas: *Studienerfolg im Theologiestudium. Exemplarische Befunde einer deutschlandweiten Panelstudie zur Identifizierung und Quantifizierung persönlicher Bedingungsfaktoren des Studienerfolgs bis zum fünften Semester bei Studierenden der Evangelischen Theologie (Pfarr-/Lehramtsstudiengänge)*, Jena: Garamnod, 2011.
- Luhmann, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*, Wiesbaden: VS-Verlag, 2009.
- Ordnung für den Bachelorstudiengang Islamische Studien des Fachbereichs Sprach- und Kulturwissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität vom 14.07.2010 in der Fassung vom 6.10.2011.
- Raue, Cornelia / Schander, Julia: *Kompetenzorientierte Studienabschlussbefragung im Bachelorstudiengang Informatik*, TU Berlin, 2011.
- Studiengangsspezifischer Anhang für den Bachelorstudiengang Islamische Studien mit dem Abschluss "Bachelor of Arts (B.A.)" vom 15.7.2015.
- Wissenschaftsrat: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Drs. 9678-10, Berlin, URL: <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (letzter Zugriff: 28.10.2015).

## Internetquellen

- <http://www.osa.uni-frankfurt.de/55667559/Islam>  
(letzter Zugriff: 28.10.2015).
- <http://www.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/Service/evaluation/index.html>  
(letzter Zugriff: 29.10.2015).
- <http://www.uni-frankfurt.de/42921554/studienangebot>  
(letzter Zugriff: 28.10.2015).
- <https://www.uni-frankfurt.de/51044043/Grundsätze-Lehre-Studium.pdf>  
(letzter Zugriff: 29.10.2015).

## Rezensionen / Book Reviews

Rainer Brunner (Hrsg.): *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016, 668 Seiten. ISBN: 978-3-17-021822-2, Euro 27,99.

Es gehört einiges an Mut dazu, ein Buch schlicht mit "Islam" zu überschreiben. Auf der einen Seite klingt der Wille zur Vollständigkeit an, auf der anderen Seite erwartet man, dass die Religion selbst im Mittelpunkt steht. Das vorliegende Handbuch von Rainer Brunner wird diesem Mut gerecht und vermittelt durch seine Auswahl von Themen und Autoren einen ebenso fundierten wie konzis formulierten Zugang zu dieser Weltreligion.

Die Artikel sind nicht explizit nach Sektionen geordnet, die der Reihenfolge zugrundeliegende Logik erschließt sich dem Leser jedoch schnell. Die ersten drei Artikel stellen in dreifacher Hinsicht eine Grundlegung dar: Der "islamische Raum", welcher als "eine durch den Islam einheitlich geprägte Kulturlandschaft" (S. 11) verstanden wird, wird zuerst von Anton Escher geografisch beschrieben. Lutz Berger führt dann überblicksartig in die Geschichte eben dieser Region ein, bevor dann auf einer Meta-Ebene die Geschichte der westlichen Islamforschung von Sabine Mangold-Will nachgezeichnet wird.

Die zweite Gruppe von Artikeln richtet sodann den Blick auf das Fundament der Religion und widmet sich dem Religionsstifter (Andreas Görke), und als religiöse Bezugsquellen dem Hadith (Jens Schreiner) und Koran. Der letztgenannte Artikel ist bereits ein Höhepunkt des Handbuchs: Nicolai Sinais Artikel liefert in konziser Form einen Überblick über den Koran, aktuelle Forschungsfragen und behandelt besonders ausführlich die innerkoranische Chronologie (S. 139ff.). So werden unter anderem die Merkmale der Suren der jeweiligen Perioden (also Mekka I bis Medina) kurz dargestellt. Die Koranexegese versucht er durch ihre wesentlichen Merkmale zu erschließen und beschreibt dann ihre historische Entwicklung (S. 153ff.).

Die dritte Gruppe von Artikeln widmet sich der Theologie: Der *kalām*, die Theologie im engeren Sinne, wird von Sabine Schmidtke eingeführt – entsprechend dem Selbstbild als edelste der Wissenschaften (*ašraf al-‘ulūm*) steht er am Anfang. Auch dieser Artikel stellt in konzentrierter Form einen gründlichen Überblick über die Disziplin nach dem Forschungsstand dar, der nach Wissen des Rezensenten so bislang noch nicht vorlag. Aus-

gehend von den Leerstellen, also denjenigen theologischen Problemen, die im Koran noch nicht entschieden sind (S. 167f.), stellt Schmidtke die sich daraus ergebenden frühen Debatten dar, die schließlich in die Entstehung der großen theologischen Schulen wie Mu‘tazila, Ašā‘ira und Māturīdiyya münden. Schmidtke diskutiert auch die Theologie der Schia und äußert sich zur aktuell sehr umstrittenen Frage der Abgrenzung und Beeinflussung von Philosophie und Kalām (S. 186ff.). In der gleichen Sektion findet sich unter anderem ein Artikel von Heidrun Eichner zur Philosophie, der sich insbesondere dadurch auszeichnet, dass er den Einfluss der Philosophie auf andere Disziplinen aufzeigt. Gleich zwei Artikel behandeln das islamische Recht – je einer die vormoderne (Christian Müller) und moderne (Mathias Rohe) Zeit.

Die Sektion über Glaubenspraxis beginnt mit einem Artikel von Norbert Oberauer zu islamischen Frömmigkeitsvorstellungen, dann beteiligt sich der Herausgeber Rainer Brunner mit einem Überblick über die Schia. Die nächste Artikelgruppe widmet sich der Kultur im weitesten Sinne, worunter zum Beispiel Literatur (Beatrice Gründler u. a.), Kunst (Silvia Naef) und Architektur (Lorenz Korn) fallen.

Die vorletzte Sektion problematisiert verschiedene Aspekte des Islam in der Moderne und im Kontakt mit der westlichen Welt. Sabine Damir-Geilsdorf markiert bereits im Titel ihres Artikels “Politik, Demokratie, Menschenrechte” zentrale und häufige Anfragen an den Islam, Felix Körner untersucht in seinem Artikel das Verhältnis von Islam und Abendland. Körner schlägt einen leiseren und wieder theologischeren Ton an und weist auf die vielen Verflechtungen der beiden nicht einmal klar voneinander abzugrenzenden Größen hin (S. 527). Diese versucht er unter anderem im Koran nachzuweisen, für den nicht nur die jüdisch-christliche Bibel, sondern auch die griechisch-lateinische Antike einen wichtigen Kontext darstelle. In der letzten Sektion stehen vier Artikel zum Islam in den Regionen, die nicht dem islamischen Raum angehören, wie Amerika, Afrika und Südostasien.

Ein wichtiges Charakteristikum des Bands ist “der Gedanke der *longue durée*” (S. 10): Zwar soll auch ein Beitrag zu einem besseren Verständnis all derjenigen Themen geleistet werden, die aktuell mit dem Islam in Zusammenhang gebracht werden – genannt werden neben dem Nahost-Konflikt unter anderem der Arabische Frühling und der Terrorismus – dies ist jedoch von der Erkenntnis geleitet, dass solche Entwicklungen “nur vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung von 1400 Jahren zu verstehen sind” (S. 10). Es sind daher die großen Entwicklungslinien, an denen die Mehrheit der Artikel interessiert ist. Dennoch ergibt sich aus dieser Heran-

gehensweise auch ein besonderer Fokus auf den Zusammenhang von Gegenwart und Vergangenheit: Selbst die Artikel, die sich mit den Anfängen beschäftigen, diskutieren die veränderten Perspektiven unserer Zeit – so zum Beispiel Nicolai Sinai in seinem Koran-Artikel, der auf die neue Betonung der Suren-Kohärenz bei Koranexegeten des 20. Jahrhunderts in ganz verschiedenen Regionen hinweist (S. 161).

Ist dieses Handbuch auch für Studierende der in Deutschland gerade entstehenden Islamischen Theologie relevant? Die Frage lässt sich trotz der Tatsache, dass kein muslimischer Theologe unter den Autoren ist, bejahen. Der Hauptgegenstand der Studiengänge, nämlich die religiösen Bezugsquellen und die klassische Theologie, machen auch im vorliegenden Werk das Gros der Artikel aus. Gerade in den ersten Semestern wird einführende Literatur nach wissenschaftlichen Standards dringend benötigt – es wird noch einige Zeit dauern, bis die islamische Theologie selbst solche produzieren kann. Äußerst gelungen ist in diesem Zusammenhang auch die kurz gefasste Kategorie „Lesehinweise“, die nach jedem Kapitel nicht nur auf die wesentlichen Einführungen, Überblicksdarstellungen und Primärquellen zu einem Thema hinweist, sondern auch nützliche Hinweise zu Stärken und Schwächen sowie zur Benutzung der Texte gibt. In den Lesehinweisen zum Muhammad-Artikel wird beispielsweise darauf verwiesen, dass Wāqidīs Werk nur Ereignisse nach der Hidschra behandelt oder dass Guillaume in seiner Übersetzung der berühmten Prophetenbiographie die Kommentare von Ibn Hišām erst im Anhang aufführt (S. 107). Diese teilweise technischen Hinweise erweisen sich in der Praxis als sehr hilfreich.

Insgesamt bleibt ein äußerst positiver Eindruck zurück: Das Handbuch schafft es, die großen Entwicklungen in den ausgewählten Bereichen darzustellen und geht fast immer über das Grundsätzliche hinaus. Auch Randbereiche werden mit einbezogen, so zum Beispiel der südostasiatische Islam (S. 608ff.), der sonst noch immer wenig Beachtung findet. Die Autoren sind durchgehend ausgewiesene Experten auf ihren jeweiligen Gebieten und verbürgen die Validität der Information. Die Artikel verschaffen zunächst eine Orientierung, vermitteln Grundlagen und öffnen dann mit den Lesehinweisen die Tür zu eigener vertiefender Lektüre. Das Religiöse des Islam steht in diesem Werk im Mittelpunkt, die Auswahl der Themen kann sicherlich als repräsentativ bezeichnet werden. Das ist ein guter Grund, das Buch „Islam“ zu nennen.

*Tim Sievers* (Frankfurt)

Reza Hajatpour: *Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf. Die Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie*, München: Verlag Karl Alber, 2013, 391 Seiten. ISBN 978-3495485736, Euro 49,00.

Beim vorliegenden Buch "Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf" handelt es sich um eine Habilitationsschrift, die von Reza Hajatpour (Iranistik, Universität Bamberg) 2009 eingereicht wurde und 2013 in Buchform erschienen ist. Darin geht es um die Erforschung der Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie als einen der zentralen Aspekte der islamischen Geistes- und Ideengeschichte und um ihre Verortung im gegenwärtigen philosophisch-theologischen Diskurs.

Der Islam hat einer gängigen Ansicht zufolge zur Philosophie nichts Nennenswertes beigetragen. Mit der Inkohärenz von al-Ġazālī sei sogar das Wenige verloren gegangen, was die islamische Philosophie zur allgemeinen Philosophie beigetragen habe. Stattdessen wird der Islam eher juristisch und theologisch aufgefasst als philosophisch und ethisch. So oder so ähnlich lautet das gängige Verständnis vom Islam, obwohl Muslime in der Frühzeit der islamischen Geschichte schnell die Vorteile einer kulturellen Globalisierung erkannt und ihre Ideen bis hin zur universellen Annehmbarkeit verfeinerten. So wurden muslimische Denker im Mittelalter zu Trägern und Übermittlern einer globalen Kultur, die laut Hajatpour den Weg zur abendländischen Aufklärung ebnete.

Aus diesem Grunde wird in dieser Habilitationsschrift der Fokus auf die bewegte und bewegende Ideengeschichte des Islams gelegt, indem Fragen nach Würde, Freiheit, Leben und Perfektibilität des Menschen in den Existenzphilosophien von ‘Azīz ad-Dīn Nasafī und Ṣadr ad-Dīn aṣ-Ṣirāzī thematisiert werden. Warum ausgerechnet diese beiden? Nasafī ist ein sunnitisch-hanafitischer Mystiker, Mullā Ṣadrā hingegen ein zwölferschiitischer Philosoph. Obwohl sie unterschiedlichen Traditionen angehören, weisen beide ähnliche Konzepte und Inhalte auf und verfolgen zudem gemeinsame Ideen bezüglich der Frage, was einen perfekten Menschen ausmacht. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass beide von den Lehren des andalusischen Mystikers Ibn ‘Arabī beeinflusst sind und Mullā Ṣadrā das Konzept von Nasafī aufgenommen und weiterentwickelt hat. In diesen Konzepten wird das Religiöse stets hervorgehoben, sodass der Mensch nach dem Islam keineswegs unabhängig von, sondern erst mit Gott die Vervollkommnung realisieren kann.

Die Idee der Perfektibilität sollte auch für die Etablierung einer Islamischen Religionspädagogik in Deutschland eine zentrale Rolle spielen, die mit einer "islamisch" begründeten Anthropologie einhergeht.

Das Werk "Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf" gliedert sich in vier Abschnitte: Zunächst erfolgt eine lange Einleitung mit den Fragen, welche Bedeutung diese philosophischen Paradigmen der islamischen Ideengeschichte für gegenwärtige bioethische Debatten rund um Klonen, Genoptimierung etc. und ihre Einbettung in moderne Konzepte einer Philosophie vom "Neuen Menschen" (S. 19ff.) haben. Diesem folgen drei große Kapitel, in denen "Die ontologische Bestimmung des Menschen und seiner Seele in der islamischen Philosophie", "Die Stellung des Menschen zwischen Intellekt, Wille und Erkenntnis" und "Der Umgang mit der menschlichen Freiheit" diskutiert werden.

Methodisch geht der Autor so vor, dass er im Rahmen der ontologischen Fragestellung die Anthropologie und in diesem Zusammenhang die Frage zum Wesen des Menschen ergründet. Zunächst wird dabei die so genannte "onto-kosmische Betrachtungsweise" erörtert, in der der Mensch über eine transzendente Identität verfüge, die sinnstiftend Selbsterkenntnis und Seinserkenntnis gemeinsam ermögliche.

So wird auch die ontologische Frage "Was ist der Mensch?" im ersten Kapitel gestellt. Sie wird im Folgenden durch Koran und Hadithe sowie ihre philosophische Auslegung mit einer gottzentrierten Wahrnehmung des Menschen beantwortet. Der Mensch könne durch das göttliche Licht (Rechtleitung, Offenbarung, Erkenntnis usw.) seine Potentialität in Aktualität überführen und diese in seiner Fülle optimal ausschöpfen. Doch müsse er eine intellektuelle Beziehung zu Gott aufbauen und sie in steter Pflege ausbauen. In den Lehren von Nasafī und Mullā Ṣadrā wird die Seele als die Entfaltung des Seins verstanden, die Potentialität und Aktualität des Menschen miteinander verbindet und so auch für eine Gleichheit der essentialistischen und existenzialistischen Philosophien wirbt. Dabei wird langwierig die ontologische Konstitution der menschlichen Seele vorgestellt, die vereinfacht als ein unbeschriebenes Blatt, jedoch mit der angeborenen Vervollkommnungsfähigkeit, verstanden wird. Trotz der göttlichen Idee des Menschen wird die Vergöttlichung des Menschen verneint, zumal der Mensch in seiner Wandlungsmöglichkeit und Entwicklungsfähigkeit auf dem Weg der Perfektion auf Gott angewiesen und durchweg von ihm abhängig ist. Dies nicht zuletzt deshalb, weil dieser Prozess, der von einem geistigen und spirituellen Auf- und Abstieg begleitet ist, dynamisch und evolutionär sei.

Das zweite Kapitel behandelt die Frage nach der "Stellung des Menschen zwischen Intellekt, Wille und Erkenntnis". Dabei wird wiederum die Perfektibilität ins Zentrum gerückt, diesmal aber werden Inhalte und Mechanismen der Vervollkommnung erörtert, aus denen sich weitere Fragen nach Freiheit, Wille und Ziel der menschlichen Natur ergeben. Zunächst aber zum Intellekt, den Ṣadrā als antreibende Erkenntnisinstanz im Prozess der Perfektibilität versteht: In diesem Prozess werden Willensfreiheit und Bewusstsein besonders hervorgehoben, die schließlich in Selbsterkenntnis und in Gotteserkenntnis münden. Gleichzeitig wird in diesem Prozess des Intellekts kein Widerspruch zur Offenbarung erkannt, denn der Glaube folge hier dem Intellekt, der erst Gut und Schlecht erkenne – so könne ein Leben nach dem Glauben konzipiert werden. Nasafi hingegen erkennt in der Liebe den Motor, aus dem Potenzialitätszustand herauszutreten. Bei beiden Autoren wird die Potenzialität durch Selbstperfektionierung – der die Selbsterkenntnis vorausgeht – in Aktualität umgewandelt. Hier wird die Erkenntnis unterschieden in Objekterkenntnis und Selbsterkenntnis. Während die erste Art der Vernunftkenntnis auf die Kausalitätsvorkommnisse beschränkt wird, könne mit der zweiten Art der Erkenntnis durch intuitives und erworbenes Wissen Wahrheit durch Wahrheit erkannt werden. In beiden Erkenntnisarten sei das Wissen eine Selbstorganisation des seelischen Kreativvermögens mit der Folge, dass der Mensch einen Selbstentwurf von sich gestalte und sich dabei stets im Glaubensprozess befinde.

Im letzten Kapitel wird die Problemfrage nach dem "Umgang mit der menschlichen Freiheit" aufgeworfen. Zunächst wird die auf den ersten Blick paradox erscheinende Frage diskutiert, ob und wenn ja, wie, Freiheit, Erziehung und Religiosität zusammengehören. Kann ein Mensch überhaupt frei sein und sich dabei einem religiösen Weltverständnis verschreiben? Dazu wird ein grundlegend islamisches Paradigma von Freiheit dargestellt. Wenn hier also von Freiheit die Rede ist, so geht man nicht von einer Loslösung von Gott aus, sondern von einer Freiheit, die Menschen zu Gott hinführt, indem die Bestimmung des Menschen in Vereinbarkeit mit dem Willen Gottes verwirklicht wird. Im Gegensatz zum Humanismus der Aufklärung, die mit dem Begriff der Freiheit primär die politische und soziale Freiheit anvisiert, meint die islamische Existenzphilosophie mit Freiheit in erster Linie die individuelle Heilsfindung des Menschen im Angesicht Gottes. Hier konzipiert sich der Mensch in seiner Beziehung zu Gott. Auch wenn der Mensch nicht von Natur aus ein religiöses Wesen ist, so sei ihm beschied, im Prozess der Perfektibilität die Religiosität zu seiner zweiten Natur machen zu können. Somit würde das irdische Leben durch religiöse Erziehung

und Habitualisierung kultiviert werden, das im jenseitigen Leben in eine höhere Existenz verwandelt wird. Die Religion dürfe aber nicht mit einem Erziehungswesen gleichgesetzt werden, vielmehr gleiche sie einem manifestierten Gewissen. In diesem Sinne könnten sowohl die Religiosität als auch Selbsterkenntnis und die gottesdienstlichen Riten als Mittel der Annäherung zum Wahrhaften verstanden werden. So wird der perfekte Mensch zum wahren Diener Gottes. In der Welt als Entwurf Gottes steht dem Menschen die Freiheit zu, durch seinen Glaubensritus einen Weg zur eigenverantwortlichen Selbstverwirklichung bzw. Menschwerdung zu finden, der von Hajatpour "transzendente Vollkommenheitspädagogik" bzw. "mystische Seelenpädagogik" genannt wird (S. 309).

Hajatpour konstatiert in seiner Ausführung über die islamische "Existenzphilosophie", dass menschliche Existenzverwirklichung als ein ergebnisoffener Auftrag zu verstehen sei, bei dem ein individueller Weg zur Selbstverwirklichung gesucht werde. Mit einer solchen Existenzphilosophie, die er die "Individualität der Existenz" nennt, begibt er sich in keinen Gegensatz zur modernen nichtislamischen Existenzphilosophie (S. 45ff.).

In der "Schlussbetrachtung" fasst Hajatpour die Ergebnisse seiner Untersuchung in acht Punkten zusammen. Diese gehen mit der Feststellung einher, dass sich der Mensch in einem Seinsprozess befindet, der zugleich sein Erkenntnisprozess ist. Diesen bezeichnet Hajatpour wiederum als Selbstentwurf, welcher aber nicht als Abkehr vom Glauben gedacht werden dürfe, da dies eindeutig eine Entfremdung des Menschen bedeuten würde. Vielmehr sei er ein Lebensentwurf, der einen Sinn verleiht, der des Menschen Lebenszeit auf Erden überdauert. Es gilt hier anzumerken, dass das Verstehen des vorliegenden Buches nicht immer leicht fällt. Einerseits erschweren ständige Wiederholungen das fließende Lesen und andererseits werden unterschiedliche Begriffsbestimmungen beispielsweise für den Begriff *nafs* angeboten, die von Seele, Trieb, Selbst bis hin zur Persönlichkeit reichen. Möglicherweise liegt dieser Punkt aber im Forschungsstand begründet. Außerdem erschwert es dem Leser, zwischen den hier dargestellten ontologischen und epistemologischen Ansätzen zu unterscheiden bzw. die Übergänge zu erkennen. Dabei liegt genau in der Bündelung dieser Stränge meines Erachtens die originelle Leistung dieses Werkes. So können die in dem Buch aufgeführten Erkenntnisse über die islamische Existenzphilosophie, insbesondere das letzte Kapitel, in dem das scheinbare Paradoxon zwischen Freiheit, Erziehung und Religiosität überzeugend aufgelöst wird, für die Etablierung einer modernen islamischen Religionspädagogik fruchtbar gemacht werden. Speziell für den islamischen Religionsunterricht lässt

sich vermutlich hiervon ausgehend eine Religionspädagogik des mittleren Weges zwischen der aktuell in den muslimischen Gemeinden praktizierten Sozialisationspädagogik und der hier aufgeführten transzendentalen Seelenpädagogik entwickeln.

Dieses Werk scheint zu einem wichtigen Nachschlagewerk in Sachen Perfektibilität und Bildsamkeit des Menschen bspw. für die islamische Religionspädagogik zu werden. Es bietet vielerlei Querverweise und Anknüpfungspunkte an moderne Forschung, dennoch ist es selbsterklärend, dass das hier vorgestellte Menschenbild auf die moderne Islamische Religionspädagogik im deutschen Kontext hin weiterentwickelt werden müsste.

*Musa Bağraç* (Hamm)

Jan Assmann: *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München: C.H. Beck, 2015. ISBN 978-3-4066-7430-3, Euro 29,95.

“Das Buch Exodus enthält die wahrscheinlich grandioseste und folgenreichste Geschichte, die sich Menschen jemals erzählt haben.” (S. 19, 402) Es ist die erklärte Absicht der ambitionierten Studie Jan Assmanns, die komplexen Entstehungsbedingungen und die thematische Entfaltung dieses “Gründungsmythos des Monotheismus” nachzuzeichnen (S. 399). Schon im Vorwort bezieht sich Assmann auf sein früheres Buch *Moses der Ägypter* (1998), das die subkutane Persistenz des Alten Ägypten (oder des Bildes, das schon die Antike sich von ihm machte) in den europäischen Diskursen bis hin zu Freud nachzeichnet. Dieses Buch war, ebenso wie die vorliegende Studie zum Exodus-Motiv, als “Sinngeschichte” konzipiert. Sie geht der historischen Genese “einer semantischen Formation”, ihren Wendepunkten ebenso wie der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Texten nach (S. 13). Eine anhaltende Kontroverse aber löste die im Moses-Buch vertretene These aus, den biblischen Monotheismus kennzeichne die Unterscheidung von *wahrer* und *falscher* Religion (*Mosaische Unterscheidung*); eine Distinktion, der die geschichtlich mehrfach bis heute manifest gewordene Intoleranz des Monotheismus entspringe. Assmann führte diese Überlegungen in seinem Buch *Die mosaische Unterscheidung* (2003) noch weiter aus.

Diese Sicht, der einerseits Alttestamentler wie Erich Zenger vehement widersprachen, sich andererseits Peter Sloterdijk in seinem Buch *Gottes Eifer* anschloss, wird schon auf den ersten Seiten der Exodus-Studie modifiziert, denn sie ist “in Bezug auf das vorexilische Israel ein Anachronismus” (S. 11). Es geht im Exodus-Narrativ nicht primär um “wahre” oder “falsche” Religion, sondern um die (*Bundes-*)*Treue* zu JHWH, welcher der Verrat gegenübersteht. Dieser “Monotheismus der Treue” steht “im Zentrum der drei abrahamitischen Religionen.” (S. 12). Treue und Glaube hängen im Hebräischen semantisch eng zusammen (*ämät*); sie bilden “die eigentliche, revolutionäre Neuerung des biblischen – alttestamentlichen, neutestamentlichen und islamischen Monotheismus” (S. 11). In diesem Zusammenhang greift Assmann den Begriff der *mosaischen Unterscheidung* auf; sie wird nicht mehr zwischen wahr und falsch getroffen, sondern beinhaltet drei wichtige Differenzen (S. 106):

- 1) Ägypten – Israel
- 2) Israel – Völker
- 3) Freund – Feind bzw. Treue – Verrat.

Die Differenz Israel – Ägypten steht am Anfang des Exodus-Narrativs und kontrastiert sowohl der Darstellung Ägyptens in der Josefserzählung als auch der Verheißung Jesajas (Jes 19,25), der gemäß Gott Ägypten sogar “mein Volk” (*‘ami*) nennen wird. Das Wohlwollen Pharaos in Gen 47 schlägt unter einem Nachfolger, “der Josef nicht gekannt” (Ex 1,8) um in Knechtschaft; das Szenario gipfelt in einem Mordbefehl an die Hebammen. Gott sieht das Elend seines Volkes, offenbart sich dem Mose (Ex 3,14) und ernennt ihn zu seinem Gesandten. Mose wird zum “Manager” des Auszugs, der nach Assmann einen historischen Kern enthält, jedoch unter den narrativen Übermalungen kaum noch rekonstruierbar ist (S. 71–73). Was die Genese der *Textgestalt* betrifft, so möchte er drei Stufen unterscheiden, wobei die jeweils spätere die ältere bearbeitet und angereichert hat: den Exodus-Mythos, vor allem greifbar in den Propheten des Nordreiches, thematisch verarbeitet in Ex 1–15 (mit zum Teil älterem Material); “die Entstehung einer unabhängigen literarischen Komposition” zwischen 720 und 520 – nicht zuletzt mit der Genese des Buches Deuteronomium verbunden – schließlich die Priester(grund)schrift und ihre weitere Ausgestaltung in der Zeit des Zweiten Tempels (S. 88–95). Ägypten wird im Exodus-Narrativ reduziert auf das “Sklavenhaus” (*Beth-‘awadim*) (S. 123–138); es bildet zugleich den Ort jener “Welt, die man unter allen Umständen hinter sich lassen muss, um in eine neue Welt der Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde einzuziehen” (S. 94) Die Erinnerung an die Sklavenarbeit in Ägypten wird immer wieder mit ethischen Normen verbunden, die das Verhalten gegenüber Fremden und Tagelöhnern betreffen (etwa Dtn 24,17–22), in Dtn 5 begründet sie das Sabbatgebot.

Die Machtoffenbarung JHWHs gegenüber Pharao, Auszug und Bund (ihm widmet Assmann den gesamten dritten Teil) werden detailliert analysiert – auch mit Blick auf die Resultate moderner Exegese. In Exkursen finden sich auch Bezüge zur ästhetischen Rezeption, wie etwa die Dornbuschszene und das Goldene Kalb in Schönbergs *Moses und Aron* (S. 163–167, 376–382). Das “Formalobjekt” dieser “Sinngeschichte” aber bleibt der *revolutionäre Charakter* des Exodus-Motivs. In der Erzählung von Befreiung, Bundschluss und Landgabe erhält der erst nachexilisch sich durchsetzende biblische Monotheismus überhaupt Konturen. Er ist nicht bloß das Bekenntnis zum numerisch einen Gott im Unterschied zur Fülle des polytheistischen Pantheon, sondern zugleich eine *Zivilisation* oder ein *way of life*, der sich von demjenigen der umliegenden Völker abhebt. Diese stauen über die Weisheit der Gesetze und die Bildung des Volkes, das dieses Recht praktiziert (Dtn 4,6ff.). Es ist also nicht bloß äußerliches Dekret, son-

dern auch als *weise* einsehbar über die Grenzen Israels hinaus. Dieser auf Einsicht und Weisheit abhebende Zug des biblischen Monotheismus tritt bei Assmann im Interesse seines Modells eines *Monotheismus der Treue* leider zurück. Das Buch Deuteronomium gestaltet das neue Gottesverhältnis (die Exodustradition wird erst später mit dem “Gesetz als Bundesverfassung” verknüpft; S. 249f.) bewusst als politischen Vertrag, wozu es assyrische “Vorlagen” gab. Aber es zeigt sich eine wichtige Differenz: Erstens sichert die Thora die einmal erlangte Freiheit, Gott ist eben nicht der neue Pharaos; zweitens ist Mose zwar Mittler zwischen Gott und Volk bei der Gabe der Thora, der Bundesvertrag zwischen Gott und Volk Israel aber wird zwischen beiden *unmittelbar* geschlossen; kein König oder Priester tritt dazwischen. Das hat auch politische Konsequenzen: Wie in der Befreiungserzählung Pharaos Macht entmythologisiert wird, so in Israel die Macht des Königs, der, anders als die mesopotamischen und ägyptischen Herrscher, keine Mittlerstellung zwischen Gott und Volk beanspruchen kann. Assmann spricht von einer “Gottesunmittelbarkeit des Volkes”, welche dem “biblischen Volksbegriff seine demokratische Stoßkraft” gibt (S. 251). Der Bundschluss selbst geschieht auf freiwilliger Basis:

“Hier geht es nicht um einen Vertrag oder eine Verfassung, die JHWH als Oberherr dem Volk als einem Vasall oktroyiert, sondern um ein Angebot, das in vollkommener Freiheit angenommen oder ausgeschlagen werden kann.” (S. 283)

Ein von der Priesterschrift konzipiertes Gegenstück zur Sklavenarbeit in Ägypten bildet, wie Erich Zenger zeigte (vgl. Zenger 1985), die Konstruktion des mobilen Tempels. Dass auch für die Erstellung des Heiligtums die Sabbatruhe zu beachten ist, versteht sich. Mit einigem Recht kann Assmann darauf verweisen, “dass die Heiligung der Zeit über alles geht, was im Raum an Heiligkeit zu schaffen ist“, denn “der Sabbat ist als Tempel in der Zeit ewig und jeder Vergänglichkeit enthoben, während der Tempel zerstörbar ist, wie die Erfahrung gelehrt hat” (S. 351). Mit dem Primat der *Zeit* gegenüber dem *Raum* greift Assmann ein Motiv auf, das sowohl in den neoorthodoxen als auch liberalen Diskursen des 19. und 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielte und eine entscheidende Differenz des Judentums zum “Heidentum” markieren sollte. Im Grunde *braucht* Gott nicht notwendig einen Tempel; er wohnte, so die nachexilische Deutung, ja schon während der Wüstenwanderung inmitten seines Volkes und zog mit ihm; er wird es auch im Exil als Folge der Untreue Israels nicht im Stich lassen.

So “entsteht ein Begriff von Religion, der sich in der Welt durchgesetzt und die Welt verändert hat”, schreibt Assmann. Entsteht hier ein *Begriff* von *Religion*? Es ist eher eine die Umwelt kontrastierende *Lebensform*, wie Assmann ja auch selbst schreibt, die Alltag wie Kult umfasst und sich als *imitatio Dei* am Ideal der Gerechtigkeit orientiert (S. 402). Allerdings hat – und hier bleibt er älteren Thesen treu – auch die monotheistische Revolution ihre Exzesse. Sie kann, ihres umfassenden Charakters wegen, zu einem “hegemonialen Prinzip” werden, das sich alle Bereiche der Kultur unterwirft und Freiheit auslöscht. Zumindest in seiner Entstehungsphase weist der Monotheismus Affinitäten zur Gewalt auf, wie die (fiktive) Erzählung vom goldenen Kalb mit der anschließenden “Strafaktion” in Ex 32,26–29 zeigt. Die Durchsetzung des Fremdgötter- und Bilderverbots betrifft auch die Negation einst vertrauter Darstellungen für den Kult, wie diejenige des Jungstiers. Sie gelten als Bundesbruch, denn der “treue” Gott ist der “eifersüchtige” Gott (*’el qanna’*), was die scharfe Reaktion motiviert (360–376). Die einschlägigen Texte sind im Exil entstanden, ältere überarbeitet worden im Interesse einer “kulturell-religiösen Selbsterhaltung” (S. 280); das zur Heiligkeit aufgerufene Volk (Lev 19,2) soll sich mit “heiliger Gewalt” “gegen den Assimilationsdruck der Umwelt zur Wehr setzen” (S. 281). Assmann übergeht, dass jene “heilige Gewalt” auch in Selbstinszenierungen von Herrschern der umliegenden Kulturen geschildert wird. Gleichwohl zeigen die biblischen Texte, dass Tradition nur gebrochen, im Medium fortgeschrittener Kritik, rezipiert werden kann.

Man kann Assmanns Ausführungen, wie schon frühere Publikationen, als “Dialektik der monotheistischen Aufklärung” lesen. Mit Recht weist er auf die enge Verbindung von Befreiung und Monotheismus hin. Damit ist aber die konkrete Ausgestaltung der Narrative unlösbar an geschichtliche Erfahrung geknüpft, und die angeblich toleranten polytheistischen Kulturen waren in hohem Maße von struktureller und militärischer Gewalt geprägt, die Israel an sich erfuhr. Die “religiöse Toleranz”, war Teil des imperialen Prinzips: Mit den Völkern verleibte man sich auch deren Götter ein; JHWH und sein Volk aber erwiesen sich, zumindest seit exilischer Zeit, als schwer verdaulich. Solche Erfahrungen prägten auch die Texte: positiv als Befreiungsnarrativ, der die Regulative einer Kontrastgesellschaft rechtfertigte, negativ als Abgrenzung von den anderen Kulturen, die dennoch modifiziert Eingang fanden in andere biblische Texte. Kurzschlüssig ist aber nach wie vor die Verbindung vom nachexilischen Israel zu modernen Formen fundamentalistischer Intoleranz.

Am Ende der Lektüre vermisst man in Assmanns Sinngeschichte des Exodus, die, wie schon das Mose-Buch, auch christliche und säkulare Rezeptionen einbezieht, jene beiden anderen großen *major trends of monotheism*, wo die "Revolution der Alten Welt" bis zur Gegenwart fortgeschrieben wird: rabbinisches Judentum und Islam. Aber das wäre wohl Stoff für ein weiteres Buch, das vielleicht schon in Arbeit ist.

*René Buchholz* (Bonn)

## Literatur

Zenger, Erich: *Israel am Sinai. Analysen und Interpretation zu Ex 17–34*, Altenberge: CIS-Verlag, 1985.

Mohammad Hashim Kamali: *The Middle Path of Moderation in Islam. The Qur'ānic Principle of Wasaṭiyyah*, Oxford: Oxford University Press, 2015, 307 Seiten. ISBN 978-0-19-022683-1, 22,99 pounds sterling.

Kamali's book under review is in many ways a culmination of his distinguished, several decades long scholarship on various aspects of Islamic law, legal theory and politics. Its main conceptual analysis is based upon the Qur'ānic phrase describing the believing (Muslims) community as *ummatan wasaṭan* ("Thus we have made of you a community justly balanced", Qur'ān 5:77).

The book is divided into two parts. The first part constitutes the conceptual analysis of the book. It is structured into several chapters. The first provides Kamali's views (and outlines those of others) regarding the definition and the scope of *wasatiyya* (that Kamali variously translates as moderation or balance). The second one outlines the scriptural basis on which the concept of *wasatiyya* rests. This is achieved on the basis of the relevant Qur'ānic and hadith based material as understood by a wide range of scholars (including the Shī'ī) in Islamic scholarly tradition (*turāth*) both in the pre-modern and modern period. The next chapter examines *wasatiyya*'s conceptual opposite, namely the concept of extremism (defined as fanatic advocacy of one's point of view to the exclusion of all others (p. 38)) and its "hallmarks". This is followed by a chapter dedicated to the discussion of the delineating characteristic of *wasatiyya* and its concrete manifestations. The next chapter focuses on how to identify *wasatiyya* methodologically (which is the most original part of the book). The first part of the book is concluded by a discussion of several examples of *wasatiyya* operating at institutional/organisational level.

The second part of the book consists of thematic examinations of manifestations of *wasatiyya* in relation to a range of issues/contexts that will be reviewed below. The topic of the first chapter concerning the various manifestations of *wasatiyya* examines the concepts of moderation and justice. Here Kamali argues that justice (*adāla*) is the "closest conceptual synonym of *wasatiyyah*" (p. 83) and that it is central to the overall Qur'ānic *weltanschauung*. Kamali explores how various Muslim scholars have understood the concept of justice and opines that *wasatiyya* finds its "true expression" (p. 85) in the concept of justice. Importantly, here Kamali also presents a strong case for departing from literal application of the Qur'ānic *ḥadd* punishments as well as the hadith used for justification of apostasy/blasphemy

in classical Islam on the basis that such interpretations are not doing justice to the overall spirit of the Qurʾānic teachings (when approached thematically and with due regard to context).

The second manifestation of *wasatīyya* is applied to the theme of religiosity. After briefly exploring some of the factors associated with the recent rise in worldwide religiosity as well as fundamentalism, Kamali explores scriptural evidence for moderation in religiosity in Islam based on the Qurʾānic verse “God does not burden any soul with more than it can bear” (2:286). This section also includes a subsection entirely devoted to the modern discussions on moderation by Shiʿī scholars. The third chapter is entitled “the moderating role of *ikhtilāf*” and centers on the idea of “no compulsion in religion” as per Qurʾān (2:256). Kamali forms the view that this Qurʾānic phrase is a central feature of *wasatīyya* which calls for recognition of legitimacy of diversity of religions as well as intra-religious diversity. With respect to the latter Kamali highlights the existence of a “separate discipline under the rubric of reasoned disagreement (*ikhtilāf*)” as emblematic to Islamic law’s “flexibility, moderation, and openness to different influences and coexistence of views and perspectives” (p. 112).

The fourth chapter examines the moderating role of Sufism as an antidote for dry legalism of groups like the Zahiris or those of the ultra-rationalists among the Muʿtazila who sought “to rationalize even the dogmatic and theological aspects of the faith” (p. 115). Sufism’s role in “narrowing down the differences between the Sunnis and Shiʿis” (p. 120), so relevant in today’s Muslim majority world, is also explored.

The next chapter discusses a legal maxim “*al-ḍararu yuzāl*”, harm must be eliminated, as an additional manifestation of *wasatīyya*. Kamali (p. 123) highlights the importance of this legal maxim because it

“manifests the sum total of numerous pieces of evidence on the subject that occur in the Qurʾān and hadith, which are, though scattered in different places, nevertheless expressive on the whole of the letter and spirit of Islamic teachings on the subject.”

The following chapter focuses on several juristic concepts (*al-taysīr*; *al-samāḥa* and *rafʿ al-ḥaraj*) which in Kamali’s view also support his understanding of *wasatīyya* as the best/true manifestation of Islamic teachings characterized by spirit of easiness in religion, forbearance and avoidance of hardship.

Environmental balance as an additional attribute of *wasatīyya* is the theme of the next chapter. After highlighting recent serious threats to environmental balance (e. g. global warming) due to overreliance on carbon-fuelled global economy and spiritually bankrupt view of nature, Kamali presents an Islamic perspective. In this context Kamali outlines the main features of the Islamic cosmivision (e. g. *amāna*, *tawhīd*, *khilāfa*) which are supportive of the idea “unicity of nature as an ecological principle” and quotes al-Qaradāwī’s position that conservation of the natural environment (*ḥifẓ al-bīʿa*) is one of the higher objectives (*maqāṣid*) of *sharīʿa* (p. 143).

Another manifestation of *wasatīyya* in the thought of Kamali concerns financial matters, more specifically avoidance of extravagance and waste (*isrāf* and *tabdhīr*). As with other chapters Kamali reviews the scriptural evidence in support of this view and notes the views of influential Muslims and non-Muslim thinkers on the detrimental effects of various kinds of financial imbalances. These include threat to (world) peace and how the actions of violent radicalist groups such as Lashkar-e Taiba have a detrimental economic effect in the places where they operate.

“Moderation in Jihad” is a subject matter of the next chapter. After making a number of remarks regarding the (ab)use of the concept of *jihād* by various (non-)Muslim actors, Kamali defines the concept as “the effort one makes to do something good and to prevent or oppose evil” (p. 160) both internally to oneself and/or externally.

Kamali argues that the military meaning of *jihād* has been over time distorted from its mainstream “balanced and inclusive” usage by some Muslim scholars and schools of thought and that this worrying development “is reflective of the historical patterns of events” (p. 163). As such Kamali calls for extreme vigilance among Muslims in guarding against incorrect understandings of the concept of *jihād* that takes them away from *wasatīyya*.

Moderation in character and lifestyle (including the physical, moral, and spiritual well-being of the individual) is another element of *wasatīyya* identified by Kamali. In this chapter Kamali develops a critique of what he calls “coronary capitalism” that has resulted in epidemic proportions of obesity among many segments of the world population (including many Muslim ones) as well as large-scale food wastage. Kamali goes on to present an Islamic perspective on moderate eating (highlighting among others the health benefits of fasting the month of Ramadan), moderation in speech and humour, work and leisure, art and music. He also asks the question if there is an Islamic model of ideal personal conduct worthy of emulation

and argues that, if there was such a model, it would most likely be characterized by the Qurʾānic conception of *ḥilm* (compassionate forbearance). Kamali concludes this chapter by outlining half a dozen recommendations to individuals, government policymakers, NGOs, and the media in relation to the question of moderation in character and lifestyle.

Another thematic chapter concerns the relationship between *wasatīyya* and women's rights. In this chapter Kamali outlines a critique of the contemporary proponents of "restrictive opinion" which make a distinction between public authority and private authority (*wilāya ʿamma* and *wilāya khāṣṣa*) and allow women to function only within the realm of the latter. Kamali also mounts a critique of those who imitate and wish to replicate *in toto* the Western gender role models at the cost of ignoring "the family and cultural characteristics of their own societies" (p. 191). Here he champions the view of Muslim feminists such as Saʿdiyyah Shaikh (2004: 151) who cautions against "making of sweeping claims about Muslim women or Islam without engaging the necessary level of complexity and specificity" (p. 191). Kamali highlights the non-monolithic nature of Muslim feminist discourses and politicization of gender justice issues on the part of Muslim governments and their often opportunistic attitude on this issue. Furthermore, Kamali opines that the scriptural evidence concerning gender equality can accommodate different understandings of the concept and calls for the use of new *ijtihād* in the spirit of *tajdīd* (revival) on this issue as advocated by al-Qaraḍāwī. Kamali also highlights the case of the Moroccan Family Law Code 2004 which goes against the traditional understanding of various aspects of Muslim family laws (e. g. polygamy and divorce) as an example "of healthy adjustment in family relations" (p. 201).

In another thematic chapter Kamali explores the relationship between *wasatīyya* and globalization and notes the existence of two currents among contemporary Muslims, namely those which view globalization with suspicion and those who approach it with optimism. Kamali argues for a different path which is based on a careful evaluation of "the advantages and disadvantages of globalization for what they actually are" (p. 203) on the basis of a dynamic concept of culture guided by moral universal values.

In the chapter entitled "Islam between Antiquity and the Modern World" Kamali argues in favour of the position that "Islam contains the resources to be an affirming witness and critic in its relations with other religions and that of the post-Enlightenment modernity" (p. 211).

The following chapter examines the question as to how did/does Islam moderate itself by adopting to change through its own internal mecha-

nisms. Here Kamali discusses the importance of the concepts of self-revival and reform (*al-tajdīd wa-l-iṣlāh*), their scriptural basis and continued manifestation throughout Muslim scholarly history, both pre-modern and modern. Kamali calls for a plea for developing a theology of compassion by means of *tajdīd* in theology (*kalām*) and notes that a current erosion of the credibility of *tajdīd* in various Muslim majority contexts requires a more nuanced understanding of *tajdīd* and its multifaceted nature among its contemporary advocates.

The book concludes with an outlining and a short discussion of close to 30 concrete recommendations regarding major world issues (peace, militarism) and how the concept of *wasatīyya* can be employed to deal with these issues in a constructive manner. Kamali concludes the section by outlining his understanding of the multifaceted nature of *tajdīd* for contemporary Muslims.

One of the major strengths of the book is its comprehensive coverage of many ideas, themes and discourses as well as its policy-oriented nature. The book also combines great erudition and wisdom of a scholarly giant in Islamic Studies. It also has an extensive bibliography and a useful index.

This reviewer, however, has some reservations as to the methodological usefulness of adopting the concept of *wasatīyya* understood as moderation/balance as a conceptual lens as the concept of what constitutes “moderation”/“balance” in any given circumstance or context is not always self-evident or fixed. To the author’s credit these reservations are also hinted at by himself. For example Kamali (p. 36) writes:

“But since world religions and philosophies, as well as the mores and customs of societies and the values they uphold or deny, tend to differ widely, what one may consider to be extremist or moderate is also likely to vary accordingly under another code of values.”

Elsewhere (p. 46) he states:

“No agreed-upon procedure or indicator exists to tell us how *wasatīyyah* is manifested and known. Just as it is exceedingly broad and wide-ranging, so must be the ways and means as to how *wasatīyyah* is known in different situations.”

and finally (p. 59),

“Uncertainties do arise, however, over identification of the middle path as to how it is known and identified in reference to complex and controversial situations and issues. The issue before us is also not likely to yield to a definitive methodology or mechanism of identification. The complexity of the task to identify correct and moderate responses to issues is, furthermore, not helped by the impact of changeable circumstances, which tend to minimize the role, in turn, of predetermined guidelines.”

Do these states in actual fact undermine the very aim of the book and the methodology on which it rests? I think in part they actually do. However, by delineating a number of indicators and pointers of *wasatīyya* and its conceptual opposite this approach is indeed useful as long as one agrees with how the author himself understands the concept of *wasatīyya* as this concept is ultimately and inevitably based upon certain (interpretational) presuppositions and approaches of both scriptural and extra-scriptural nature to which the author subscribes. These are not necessarily shared by others. For example, any “Salafi” minded Muslim scholars (which Kamali would certainly characterize as lacking in moderation) would dispute such an understanding of the concept of *wasatīyya* on the basis of these.

Hence, in this reviewer’s view, a better approach in trying to understand Muslim intellectual history and its major concepts, which is what Kamali’s book is ultimately about, is by delineating the interpretation approaches of various communities which make up this history and the various interpretational assumptions which give rise to them as they pertain for example to the relationship between reason and revelation (something that is not systematically expounded in Kamali’s book); the relationship between text and context; the relationship between revelation and ethics (also not fully elaborated on in Kamali’s book); the location and the scope of meaning (entirely absent in the book) to name just a few. I have attempted to do so in relation to two contemporary communities of interpretation (employed in the sense of the literary critic Stanley Fish) namely neo-traditional Salafis and progressive Muslims elsewhere (Duderija 2011).

This approach in my view does well to expose both the constructed (in sense of interpretive) and contested nature of just about any concept in the Islamic intellectual tradition (e. g. *salafīyya*, *sunna*, etc.) including *wasatīyya*. It also powerfully demonstrates that various understandings of these

concepts are best understood as a function of the various (extra-)scriptural assumptions which constitute these communities of interpretation.

I would recommend this book to all those interested in any aspect of contemporary Islam both within and outside the academic community.

*Adis Duderija (Melbourne)*

## Bibliography

Duderija, Adis: *Constructing a Religiously Ideal “Believer” and “Woman” in Islam. Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims’ Methods of Interpretation*, New York: Palgrave, 2011.

Sheikh, Sa‘diyyah: “Transforming Feminism. Islam, Women and Gender Justice”. In: *Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism*. Ed. by Omid Safi. Oxford: Oneworld Publications, 2004.

Marco Schöller: *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sira-Überlieferung zu Muhammads Konflikt mit den Juden*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, 521 Seiten. ISBN-978-3447041058, Euro 99,00.

Fast zwei Jahrzehnte ist es her, seit die hier behandelte quellenkritische Studie des Islamwissenschaftlers Marco Schöller über die Überlieferung zu den Konflikten des Propheten mit den Juden Medinas und des Ḥiğāz erschienen ist. Und doch sind Gegenstand und Methode dieser Studie bis heute im islamisch-theologischen Diskurs weder hinreichend zur Kenntnis genommen noch aufgearbeitet worden. Dabei ist die Thematik des Konfliktes mit den Juden, beispielsweise hinsichtlich der Überlieferung über die Vernichtung der Banū Qurayza im Anschluss an die Grabenschlacht, in zahlreichen Diskurskontexten nach wie vor von großer Bedeutung. Dies zeigt sich auf muslimischer Seite in der immer noch häufigen Bezugnahme auf einen Artikel von Walid Najib Arafat aus dem Jahre 1976, welcher darin auf wenigen Seiten nachzuweisen versuchte, dass es sich bei der besagten Überlieferung um eine Erfindung der jüdischen Nachfahren der Banū Qurayza handeln müsse. Im Vergleich dazu geht die im innerislamischen Diskurs nahezu unbekannte Studie Schöllers nicht nur in Umfang und methodischer Präzision weit über Arafat hinaus, sondern weist auch auf zahlreiche subtile Zusammenhänge und eine Pluralität von Strängen im "Traditionsstrom" (Schöller) hin, die als Spätfolge des Erfolges der *Sira* des Ibn Ishāq jedoch vergessen oder verdrängt wurden.

In den ersten drei von neun Kapiteln seines Werkes führt Schöller zunächst in die Prämissen seiner quellenkritischen Methode ein, mit der die zeitliche Entwicklung des Überlieferungsmaterials zu den Juden in den Traditionen der *sira*, des *fiqh* und des *tafsir* untersucht werden. Der Einbezug dreier klassisch-islamischer Literaturgattungen verfolgt das Ziel, nachzuzeichnen, wie diese jeweils mit dem ursprünglich gemeinsamen Material umgegangen sind, und inwieweit die Spezifität der jeweiligen Fragestellungen und Interessen dieser Disziplinen zu Selektionen aus oftmals widersprüchlichen Überlieferungen und zu Wechselwirkungen mit den anderen Disziplinen geführt haben. Eine zentrale Hypothese Schöllers ist dabei, dass neben den bereichsspezifischen Fragestellungen vor allem die enge Orientierung am Korantext die Form der Ergebnisse mit bedingt hat. Demnach ist *sira* nicht nur ein Bericht über die Handlungsweisen des Propheten und ein Grundstein muslimischer Identität, sondern immer auch Koranexegese – allerdings unter anderen Gesichtspunkten als im *tafsir* oder im *fiqh*.

Entsprechend ist Schöllner trotz der Auswertung einer sehr großen und vielfältigen Menge an Quellen nicht in erster Linie an Geschichtsschreibung interessiert. Die islamwissenschaftliche Forschungslage ermögliche eine solche historische Rekonstruktion ohnehin noch nicht, so Schöllner. Er vertritt aber auch keinen revisionistischen Standpunkt in dem Sinne, dass er einen grundsätzlich anderen Anfang der Geschichte des Islams gegenüber der orthodoxen Version annimmt. Vielmehr soll die Quellenkritik die Voraussetzungen für eine noch zu erbringende Rekonstruktion der historischen Ereignisse klären.

Es ist klar, dass solch ein epistemisch skeptischer (wenn auch bei weitem nicht radikaler) Standpunkt vom Gros der islamischen Theologie kaum geteilt wird. Andererseits verfährt Schöllner dann aber doch wieder so präzise und unter transparenten Prämissen, dass man auch als epistemischer Optimist viel von Schöllner lernen kann. So erweist es sich als außerordentlich fruchtbar, dass Schöllner seine Aufmerksamkeit nicht etwa nur einem Autor oder einer Literaturgattung widmet, sondern der Breite der Überlieferungen zu den Juden, die ihm als die Hauptkontrahenten des Propheten und als die Hauptadressaten des Korans gelten. Wer hier jedoch Isnād-Analysen erwartet, wird nicht fündig werden – denn der Großteil der Schöllner interessierenden Überlieferungen bis zum zweiten Jahrhundert treten in den meisten frühen Quellen in der Regel entweder mit abbrechenden oder gerade in der *tafsīr*-Literatur gänzlich ohne Isnāde auf. Daher bevorzugt Schöllner eine möglichst breit angelegte Suche nach voneinander abweichenden Überlieferungen zu ein und derselben Thematik, mit viel Liebe zum Detail. Dem folgt dann die Frage nach der wechselseitigen Abhängigkeit und von Interessen gesteuerten Entwicklung dieser Überlieferungen.

Eine weitere Besonderheit der Juden-Thematik macht Schöllner in dem Umstand aus, dass die Datierung der wichtigsten Konflikte mit den Juden von Medina unter den Gelehrten sehr widersprüchlich war und erst spät im Überlieferungsprozess der *sīra* fixiert wurde, wobei sie nach Ibn Ishāq und al-Wāqidi die heute allgemein vertretene Form erhielt. Schöllner folgert daraus "... dass man sich gerade bei der Sīra-Überlieferung zu den Juden Medinas oder des Hiğāz auf unsicherem Boden befindet." (S. 222) Auch diese Besonderheit ist also themenspezifisch – die Datierung der großen Ereignisse im Kontext von Mekka war laut Schöllner schon früher abgeschlossen.

Diese Kombination – hohe Relevanz der Juden-Thematik angesichts des Korans bei gleichzeitig sehr unübersichtlicher Überlieferungslage – macht das Thema für Schöllner zu einem ergiebigen Studienobjekt, um die Überlieferungsdynamik der ersten Jahrhunderte zu untersuchen. Trotz des

skeptischen Subtextes kann jedoch wie gesagt auch der epistemische Optimist von seinen Ergebnissen profitieren – weil diese nämlich Hinweise auf mögliche Alternativen zu bekannten Standardversionen der *sīra* geben. Die umfangreichen Kapitel vier bis acht behandeln detailliert eben diese Thematik. Einige Grundideen Schöllers sollen hier am Beispiel der Überlieferungsstruktur der militärischen Auseinandersetzung des Propheten mit den Juden der Banū n-Naḍīr und den Banū Qurayza dargestellt werden.

Die *sīra*-Überlieferung ist laut Schöller – ähnlich wie die an Präzedenzfällen orientierte *fiqh*-Tradition – interessiert daran, die Anzahl der im Koran angedeuteten Ereignisse und der beteiligten Personen möglichst groß zu halten und diese in ein kohärentes Handlungsszenario einzubetten. Eben in diesem Sinne benennt die *sīra* nach Ibn Ishāq sowohl einen deutlichen Zeitabstand zwischen den Konflikten mit den beiden jüdischen Stämmen und achtet auf eine möglichst klare inhaltliche Unterscheidbarkeit – beispielsweise nennt die *sīra* als Anlass für die Vertreibung der Banū n-Naḍīr einen Mordkomplott gegen den Propheten und für die Bekämpfung der Banū Qurayza eine Kollaboration mit Mekka. Auf exegetischer Ebene bedeutet dies, dass als Offenbarungsanlass der Suren 51:2ff. und 33:26f. jeweils diese beiden Konflikte genannt werden. Bis hierher entspricht alles ganz der heute verbreiteten Abfolge der Ereignisse.

Die frühe *tafsīr*-Literatur hingegen, die laut Schöller die älteren Überlieferungen beinhaltet, bedarf für ihre exegetischen Zwecke nicht für jede Koranpassage voneinander unabhängiger Offenbarungsanlässe und ebenso wenig einer großen Anzahl an beteiligten Personen. Ganz in diesem Geist zeigt Schöller, dass in der *tafsīr*-Literatur eine Reihe offener Hinweise auf eine gemeinsame Banū n-Naḍīr und Banū Qurayza-Episode überliefert ist. Auch die genannten Koranpassagen werden von vielen *tafsīr*-Gelehrten nicht auf dieselben Ereignisse bezogen, wie die *sīra* vermuten lässt. Ebenso demonstriert Schöller, dass es zahlreiche Überlieferungen gibt, die für den Anlass der Vertreibung der Banū n-Naḍīr sehr ähnliche Motive angeben wie für den Krieg gegen den anderen Stamm. Diese Ähnlichkeiten werden bei Ibn Ishāq systematisch vermieden.

Eher beiläufig geht Schöller auch auf die Möglichkeit ein, dass in einem gemeinsamen Szenario der beiden jüdischen Stämme und unter einer Zusammenführung der Passagen aus Sure 33 und 51 das Schicksal der gemeinsam besiegten Naḍiriten und Banū Qurayza eben nicht mehr dem klassischen Vernichtungsbericht entsprechen muss, sondern der Tötung nur einiger bestimmter Juden und einer Gefangennahme mit anschließender Vertreibung entsprechen könnte. Auch wenn hierzu kein kohärentes Szena-

rio überliefert ist, so kann Schöller doch zumindest auf eine Überlieferung im *al-Mudawwana al-Kubrā* des Imām Mālik hinweisen, die (jedoch ohne klare Nennung des Kontextes) von einer Hinrichtung von 70 jüdischen Gefangenen spricht, und nicht von 700 wie Ibn Isḥāq. Natürlich kann man aus so wenigen Andeutungen keine alternative bzw. "frühere" *sīra* ableiten. Aber dass Ibn Isḥāqs Versionen nicht das letzte Wort sein müssen, wird durch solche Vergleiche deutlich.

Noch handfester sind die von Schöller zusammengetragenen Hinweise darauf, dass die Überlieferung zur Vertreibung der Banū Qaynuqā' aus Medina erst relativ spät in der *sīra*-Tradition auftaucht und im Widerspruch zu zahlreichen anderen Überlieferungen steht, sowie dass die Figur des getöteten Juden Ka'b Ibn al-Ašraf entgegen der heute populären Version aus der *sīra* nicht nur Schmähdichter, sondern auch militärischer Agitator gegen die Muslime war. Schöller macht schließlich im ausführlichen letzten Kapitel seines Buches in den *fiqh*-Diskursen einen entscheidenden Einflussfaktor auf die Entwicklungen innerhalb der *sīra* aus, etwa wenn rechtliche Meinungsverschiedenheiten zwischen den Gelehrten Mālik und aš-Šāfi'ī zum Umgang mit erbeutetem Land in dialektischer Beziehung zu verschiedenen Versionen von Kriegsberichten in der *sīra*, etwa nach az-Zuhri und Ibn Isḥāq, standen.

All die Hinweise und Möglichkeiten verdienen gerade auch von islamisch-theologischer Seite eine sorgfältige und differenzierte Aufarbeitung – auch im Hinblick auf eine wissenschaftliche Fundierung der muslimischen Geschichtsschreibung. Schöllers transparente Methode und detailliert vorgeführte Quellenarbeit macht es dabei leicht, die Prämissen seiner Studien nachzuvollziehen – auch wenn das extrem dicht geschriebene und wissenschaftstheoretisch anspruchsvolle Buch alles andere als leichte Kost ist.

Die Studie von Schöller vertieft naturgemäß nicht alle aufgeworfenen Fragen. Etwas zu stiefmütterlich geht Schöller mit der Urkunde von Medina um, die er aufgrund einer Reihe ungeklärter Fragen als "mysteriöses Dokument" abhandelt. Den Umstand, dass auch die späteren *Ṣaḥīḥ*-Werke einige Aspekte der Berichte z. B. Ibn Isḥāqs aufgreifen und damit teils in Widerspruch zu den von Schöller betonten alternativen Berichten stehen, löst Schöller wiederum durch die pauschale, aber in seinem System durchaus plausible Annahme, dass hier relativ spät einige abbrechende Isnāde vervollständigt wurden. Eben hier wäre ein guter Anknüpfungspunkt, weiter zu untersuchen, in welchem Verhältnis genau die (wenigen) substanziellen Berichte zu den Konflikten mit den Juden beispielsweise bei Buḥārī und Muslim zu den von Schöller als ursprünglicher ausgemachten Versio-

---

nen stehen könnten. Trotz einiger solcher offenen Fragen hat Schöller mit seiner akribischen Quellenstudie souverän auf subtile Besonderheiten der islamischen Überlieferung zu den Juden aufmerksam gemacht, die es auch nach fast zwanzig Jahren verdienen, von muslimischer Seite wahrgenommen und kritisch auf ihre Signifikanz für das eigene Nachdenken über den Propheten und die von ihm berichtenden Quellen geprüft zu werden.

*Hakan Turan* (Stuttgart)



# 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*

## Islam im Diskurs

*herausgegeben von Ömer Özsoy*

Ayşe Başol, Ömer Özsoy (Hg.)

### **Band 1: Geschichtsschreibung zum Frühislam**

*Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge*

412 Seiten, Hardcover, 2014, ISBN 978-3-86893-132-7

Muhammet Sait Duran

### **Band 2: Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre**

*Aš-Šātibī (gest. 790/1388) Konzept der Absichten der Scharia*

(maqāṣid aš-šarī‘a)

406 Seiten, Hardcover, 2015, ISBN 978-3-86893-177-8

Serdar Kurnaz

### **Band 3: Methoden zur Normderivation im islamischen Recht**

*Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen*

510 Seiten, Hardcover, 2016, ISBN 978-3-86893-199-0

## Islam im Diskurs – Studienreihe

*herausgegeben von Jameleddine Ben Abdeljelil*

Jameleddine Ben Abdeljelil, Serdar Kurnaz

**Band 1: Maqāsid aš-Šarī'a. Die Maximen des islamischen Rechts**

149 Seiten, kartoniert, 2014, ISBN 978-3-86893-167-9

## Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien

*herausgegeben von Ömer Özsoy*

**1 | 2014: Kontexte, Methoden, Inhalte**

149 Seiten, kartoniert, 2014, ISBN 978-3-86893-168-6

**2 | 2015: Koranforschung. Verortung und Hermeneutik**

242 Seiten, kartoniert, 2015, ISBN 978-3-86893-194-5

*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



