

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Institutsleiters	5
Vorwort und Danksagung des Autors	8
1. Einleitung	11
2. TEIL I: DAS GESELLSCHAFTSPOLITISCHE UMFELD: Eine einleitende Darstellung über das Spannungsverhältnis zwischen Religion und Politik in muslimischen Gesellschaften: Partikularer Säkularismus im Islam	16
3. TEIL II: DIE HERMENEUTIKDEBATTE: Islamisches Reformdenken der Moderne	35
3.1 Vordenker des 20. Jahrhunderts	36
3.1.1 Ali Abderraziq (1888-1966): Kritik aus den eigenen Reihen: Neuartige Überlegungen zur Legitimität der Autorität im islamischen Staat	37
3.1.2 Fazlur Rahman (1919-1988): Erfassen des ethischen Kerns durch historisierend- kontextuelle Lesart des Koran	42
3.1.3 Mahmoud Mohamed Taha (1909-1984): <i>Râ'id at-tadjdîd ad-dînî</i>	46
3.2 Zeitgenössische Ansätze: Moderne und postmoderne muslimische Intellektuelle	51
3.2.1 Mohammed Arkoun: Poststrukturalistische Dekonstruktion islamischen Denkens	52
3.2.2 Muhammad Said Al-Aschmaui: Islamisches Recht im Dienste der Offenheit	54
3.2.3 Abdelmajid Charfi: Der Islam zwischen Epistel und Historie	57
3.2.4 Fatima Mernissi: Feministische Hermeneutik im Islam	58
3.2.5 Hassan Hanafi: Erneuerung des islamischen Wissens durch Dialektik	59
3.2.6 Abschließende Bemerkungen	61

4. TEIL III: REAKTIONEN AUF DAS REFORMPHÄNOMEN: Mediale Aspekte der Reformbemühungen	63
5. Schlussfolgerung	71
Glossar	73
Literaturhinweise	75

Vorwort des Institutsleiters

Es ist für monotheistische Religionen immer eine große Herausforderung, sich mit Veränderungen auseinanderzusetzen und Antworten auf aktuelle Fragestellungen zu geben. Der Islam gilt dabei in den Augen der meisten Europäer als „fundamentalistisch“ im negativen Sinn, das Klischee von einer radikalen Religion mit archaischen Ansichten dominiert die Vorstellungen. In der Tat ist für außen stehende Beobachter kein Reformpotenzial und wenig Anpassungsbereitschaft an die Moderne zu erkennen, das Bild wird vielmehr von täglichen Horrormeldungen über Hassprediger oder von „Femegerichten“, die unter Berufung auf die Scharia abseits staatlicher und verfassungskonformer Gerichtsbarkeit unter größter Missachtung von Menschenrechten selbst innerhalb Europas agieren, geprägt. Aufgrund dieser rigiden Vorstellungen und Wahrnehmungen von Religion und Religionsausübung entsteht ein Spannungsfeld zwischen aufgeklärten und stark säkularisierten westlichen Gesellschaften sowie moderaten und fundamentalistischen Islamangehörigen.

Angesichts dessen, dass der Anteil an Bürgern muslimischen Glaubens in Europa stetig zunimmt, kommt daher auch der Frage nach der Reformfähigkeit und Reformbereitschaft des Islam steigende Bedeutung zu. Dabei dürfte es weniger ein Problem darstellen, Reformdenken zu entwickeln. Ungleich schwieriger scheint es zu sein, mit dem etablierten Klerus in einen offenen Diskurs zu treten, ohne sich damit in Lebensgefahr zu begeben. Dass es trotz dieses erheblichen Systemdrucks immer wieder Reformdenker gibt, die sich dieser Herausforderung und Gefahr stellen und nach neuen Wegen des Zusammenlebens suchen, ist daher ermutigend.

Wolfgang Mühlberger, ein vielseitiger junger Wissenschaftler, setzt sich im Rahmen einer Kooperation mit dem IFK in diesem Band systematisch mit islamischen Reformdenkern auseinander. Er beginnt mit dem gesellschaftspolitischen Umfeld, das vom Spannungsfeld zwischen Religion und Politik in muslimischen Gesellschaften bestimmt wird und widmet sich im Anschluss herausragenden Reformdenkern

der Moderne und zeitgenössischen Ansätzen. Seine Ausführungen geben dabei ausschließlich seine persönlichen Erkenntnisse und Meinung wieder.

Er setzt dabei eine Idee des IFK fort, die 2005 mit dem Band „Islam, Islamismus und islamischer Extremismus“ seinen Anfang nahm und in aktualisierter und ergänzter Form in der Böhlau-Reihe Internationale Sicherheit und Konflikt-management 2008 unter demselben Titel seine Fortsetzung fand. Dabei geht es einerseits um eine generelle Auseinandersetzung mit dem Islam, um eine Wissensbasis für weitere Diskurse zu schaffen. Andererseits geht es auch darum, durch ein vertieftes Wissen eine interkulturelle Basis zu schaffen, um grundsätzliche Herausforderungen im täglichen Zusammenleben in Europa wie auch beim Aufeinandertreffen im Rahmen des internationalen Krisenmanagements bewältigen zu können.

Der Leiter IFK

Walter Feichtinger

**„was weiß man schon / was man glaubt /
was glaubt man schon / was man weiß“**

Elfriede Gerstl

Vorwort und Danksagung des Autors

Diese Arbeit handelt von den Bemühungen zeitgenössischer muslimischer Intellektueller, ihre religiöse Tradition in Einklang mit den Herausforderungen der Moderne zu bringen. Die Zugänge zu dieser Thematik könnten unterschiedlicher kaum sein, zeichnen sich jedoch alle durch den bewussten Gebrauch der Vernunft aus, die als Mittel zur Erlangung einer aktualisierten Auslegung der religiösen Schriften des Islam dienen soll. Die menschliche Vernunft erhält in dieser Optik aber eine der mohammedanischen Offenbarung und der islamischen Überlieferung eindeutig untergeordnete Rolle, da sie nur ein Werkzeug zur Textinterpretation darstellt und nicht in Opposition zum eigentlichen religiösen Denken in Erscheinung tritt. Nichtsdestotrotz rütteln die hier präsentierten Ansätze einiger sunnitischen Intellektueller durch ihre teils profunde Reflexion der Überlieferung und der Geschichte des Islam an etablierten Sichtweisen. Dies wird einerseits als Tabubruch empfunden, der für die Mehrheit der muslimischen Gläubigen nicht leicht zu akzeptieren ist. Andererseits wird das interpretatorische Monopol der Ulama (der sunnitischen Religionsgelehrten) ebenfalls infrage gestellt, weshalb die in dieser Arbeit thematisierten Ansätze muslimischer Reformdenker auch hier mit teils vehementer Ablehnung rechnen müssen.

Unbeantwortet bleibt vorerst die Frage, ob der hier skizzierte progressive Diskurs, der auch als Gegenmittel zu utopischen Diskursen der Traditionalisten und der Extremisten verstanden werden möchte, tatsächlich eine probate Alternative zur potentiellen Militanz einzelner darzustellen vermag. Zweck der Studie bleibt somit, in erster Linie über das Phänomen der Reformdenker zu informieren, um auf diese Weise auf die Lebendigkeit des innerislamischen Diskurses und seine Debatten hinzuweisen. Dadurch sollen auch gängige Stereotype über einen uniformen Islam entkräftet, ein differenzierter Zugang zum islamischen Glaubenssystem ermöglicht und schließlich ein Beitrag zu „Ent-Dschihadisierung“ – auch der akademischen – Aufmerksamkeit geleistet werden.

In dieser Arbeit wird versucht durch die Schreibweise arabischer Wörter, eine der arabischen Aussprache möglichst getreue Lautung zu erzielen, ohne dabei auf die in der Sprachwissenschaft geläufigen Sonderzeichen oder die üblichen Transkriptionsregeln der DMG (Deutsche Morgenländische Gesellschaft) zurückzugreifen. Daher zum Beispiel *Dschihad* und *Scharia*.

Für Inspiration, inhaltliche Leitung und wertvolle Anregungen möchte ich mich gern bei den folgenden Personen bedanken: Univ.-Prof. Dr. Rüdiger Lohlker, Dr. Jameleddine Ben Abdeljelil, Dr. Sibylle Wentker sowie bei Dr. Anthony Löwstedt für die Möglichkeit, die Arbeit auszugsweise an der Webster Universität Wien in seinem Kurs über *Media Ethics* vorzutragen. Besonderer Dank gilt nicht zuletzt Brigadier Dr. Feichtinger, dessen geteilte Forschungsinteressen zur Entstehung dieser Studie beigetragen haben.

1. Einleitung

Das Spannungsfeld zwischen vernunftorientierter, scholastisch-dialektischer und traditionalistischer Theologie führte in der formativen Phase der islamischen Glaubenslehre vom 8. bis zur Mitte des 10. nachchristlichen Jahrhunderts sowohl zur Herausbildung einer stark verstandesbetonten Schule der Koranauslegung, nämlich der Muatasila, als auch in weiterer Folge zur Kristallisation der ascharitischen Mainstream-Dogmatik der Sunniten¹. Diese sunnitische Dogmatik entwickelte sich bemerkenswerterweise unter der Ägide des ehemaligen brillanten muatasilitischen Theologen al-Aschari und lässt durch ihr Beharren auf gewissen Prämissen weit weniger interpretatorischen Spielraum zu, bleibt Erkenntnissen auf Grundlage der Vernunft gegenüber skeptisch eingestellt und bildet bis heute die Basis des Gedankengebäudes der Ulama, das heißt der konservativen, traditionellen sunnitischen Geistlichkeit.²

Die Wurzeln dieser innerislamischen hermeneutischen Debatte, nämlich des Wettstreits zwischen vernünftiger – also vernunftbasierter – Interpretation einerseits und buchstabengetreuer Auslegung der islamischen Grundtexte andererseits, können auf die Anfänge der theologisch-philosophischen Streitgespräche des Islams zurückgeführt werden³.

¹ Der Theologe Hans Küng spricht von der „Aufhebung der Vernunfttheologie in die Traditionstheologie“. Hans Küng, *Der Islam*, p.365 (meine Hervorhebung).

² Die Aschariten sind nach Abû l-Hasan ʿAlî al-Aschʿarî benannt; die eher als Fremdbezeichnung zu einzuordnende Muʿtazila geht auf das Verb *iʿtazala*, sich distanzieren, zurück. Siehe Navid Kermani, *Gott ist Schön*, p.532. Für den pakistanisch-amerikanischen Reformdenker Fazlur Rahman handelt es sich bei den Aschariten um eine tendenziöse Reaktion auf die Muatasila: „L’*acharisme* qui a modelé profondément les conceptions dominantes chez les musulmans, ne représente qu’une réaction extrême et tendancieuse à la théologie rationnelle des mutazilites.“ Filali-Ansary, *Réformer l’islam ?*, p.196. Übersetzung: „Der Ascharismus, welcher die vorherrschenden Konzeptionen der Muslime zutiefst geprägt hat, stellt lediglich eine besonders ausgeprägte und tendenziöse Reaktion auf die rationale Theologie der Muatasila dar.“

³ „[...] a longstanding debate between those who favoured a more allegorical and rational approach to Islamic sources (Muʿtazilites) and others (*ahl-hadith* or

Daher kann diese keineswegs auf ein bloß modernes, das heißt neuzeitliches, oder rezentes postmodernes Phänomen reduziert werden. Tatsächlich macht sich, seit der längst vergangenen Blütezeit der Muatasila, jedoch wieder ein verstärktes Auftreten rationaler muslimischer Reformen im 19. und 20. Jahrhundert bemerkbar, deren maßgebende Ansätze durch einige Denker auch im 21. Jahrhundert konsequent verteidigt und weiterentwickelt werden, oder die sich durch eigenständige Überlegungen auszeichnen.⁴

Freilich sollten historisierende Analogien, wie zwischen der theologischen Entwicklung des Christentums und jener des Islams, so verlockend sie in ihrer primären Vereinfachung und anscheinenden Komplexitätsreduktion auch erscheinen, tunlichst vermieden werden. Vielmehr bietet sich an, die islamische Dogmatik und die ihr zugrunde liegenden spekulativen Schulen der Glaubenslehre, als ein, seinen eigenen Gesetzen folgendes Denken wahrzunehmen und zu reflektieren, wengleich die monotheistische Ausrichtung des islamischen Glaubenssystems gewisse Überlegungen in Hinblick auf Parallelen und analoge Entwicklungen zu den zwei anderen abrahamitischen Glaubensrichtungen (Judentum und Christentum) à priori zulässt. Dieser Zugang schärft sowohl den Blick für genuin innerislamische Entwicklungen (wie zum Beispiel jene der puritanischen hanbalitischen Bilderstürmer im heutigen Saudi-Arabien, den so genannten Wahhabiten, deren Aktivitäten in keiner Weise durch fremde kulturelle Einflüsse ausgelöst wurden), als auch für externe Faktoren, welche durchwegs auch als

Ash^Carites) who adhered to a strictly textual, literalist approach.“ Abdullahi An-Naim, *Islam and the Secular State*, p.63.

⁴ Der markante Unterschied zwischen der Verwendung von Vernunftargumentation in der Ausbildungsphase der islamischen Dogmatik und bei dem hier näher beschriebenen Diskurs der Moderne, liegt nicht nur in den veränderten geopolitischen Rahmenbedingungen und den dadurch veränderten Kräfteverhältnissen, sondern auch in der Zweckmäßigkeit. Die frühislamischen rationalen Denker versuchten mittels ihrer Argumentation, bestimmte Standpunkte zu verteidigen, wie zum Beispiel die Geschaffenheit des Korans, während die neuzeitlichen Denker mittels ihrer Rationalität primär Wege zur Versöhnung mit den Auswirkungen der Moderne auf die Länder mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung suchen. Das verbindende Prinzip bleibt aber der der Vernunft eingeräumte Stellenwert als Mittel der Koranauslegung und zur Analyse konkreter Einzelheiten der islamischen Glaubenslehre.

Katalysator für Entwicklungen im Gefüge der islamischen Dogmatik gelten können. Vor allem ermöglicht dieser Ansatz aber die grundlegende Erkenntnis – und somit auch die Abkehr von teilweise (unbewusst gedachten) zentristischen Sichtweisen, dass die eingangs erwähnten, unterschiedlichen Zugänge zu denselben Textquellen, die sich nun erneut einer gewissen Aktualität erfreuen, Teil einer altgedienten innerislamischen Debatte sind⁵, die ihre Ursprünge in einer Auseinandersetzung zwischen divergierenden Fraktionen islamischer Theologen und in weiterer Folge zwischen islamischen Philosophen und Theologen bis ins 12. Jahrhundert fortgeführt wurde.⁶

Nichtsdestotrotz kann die relativ abrupte Begegnung der arabisch-islamischen Welt mit der französischen kolonialen Expansion im Jahr 1798, sowie in weiterer Folge mit den in einem europäischen Kontext entstandenen Ideologien wie dem Säkularismus, dem Nationalstaat und der liberalen Demokratie denjenigen Faktoren zugerechnet werden, welche zu einer vertieften Reflexion der eigenen Identität und somit auch des epistemologischen, theologischen und gesellschaftlichen Gehaltes und Stellenwertes der koranischen Offenbarung und der islamischen Glaubenslehre führten. Die rezenteste Entwicklung im Zusammenhang mit dieser Introspektion stellen die im Rahmen der internationalen Arbeitsteilung, dem Aufbruch der europäischen Kolonialstrukturen und allgemein vor dem Hintergrund der erhöhten Mobilität entstandenen muslimischen Diaspora-Gemeinden in stark säkularisierten oder kommunalisierten westlichen Gesellschaften dar. Die zeitgenössische mediale Aufmerksamkeit widmet sich zwar ausgeprägt einseitig religiösen Extremisten, wird aber gekonnt auch von

⁵ Der marokkanische Philosoph Abdou Filali-Ansary spricht diese Thematik in seinem Überblick zu islamischen Reformdenkern an und stellt fest, dass es zwei konkurrierende Sichtweisen gäbe: jene, die eher den Aspekt der innerislamischen Debatte betont, während die andere zur verstärkten Betrachtung von externen Faktoren tendiert. Cf. Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p.271. Mein Argument besteht darin, eine strikte Trennung zwischen diesen zwei Sphären als nicht sinnvoll zu erachten.

⁶ In diesem Zusammenhang sei an die Kontroverse zwischen Averroes (Ibn Ruschd) Rationalismus und Al-Ghazzalis orthodox-sunnitischer Synthese erinnert. Zu diesem Thema siehe Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

konservativen muslimischen Traditionalisten monopolisiert – und dies sowohl im Westen (hier sei der Neo-Salafist Tariq Ramadan erwähnt), als auch innerhalb der islamischen Welt (zum Beispiel durch Jussef al-Qaradawi). Diese Tendenz einer medialen Fokussierung macht sich seit der Hinrichtung des ägyptischen Moslebruders Sayyid Qutb anno 1966 bemerkbar, vermehrt allerdings seit dem Jahr 1979, welches mit der Belagerung Mekkas durch Dschuhaiman und seine Gefolgsleute der JSM⁷, sowie der Durchsetzung des Führungsanspruchs durch den schiitischen Klerus nach dem Sturz des persischen Schahs in die Schlagzeilen geriet.⁸

Aufgrund dieser zudem oftmals tendenziös verzerrten Berichterstattung und ihres wahrgenommenen oder tatsächlichen Stellenwertes in der Informationslandschaft bedarf es des dringend notwendigen Versuchs einer Horizonterweiterung und einer Richtigstellung der Kräfteverhältnisse: einigen zeitgenössischen islamischen Reformdenkern gebührt durchaus der Rang einer vierten konstruktiven Kraft des Islams, neben den konservativen Traditionalisten und Geistlichen (Ulama), den spirituell-esoterischen Mystikern (Sufis) und ihren Bruderschaften (Tariqas) und der Salafiyya, welche sich in verschiedenen Ausprägungen in prinzipiell reaktionärer Weise der Umsetzung einer utopischen Rückbesinnung widmet.

⁷ JSM steht für *Al-Jamâ'a as-Salafiyya al-Muhtasiba* (Die Gruppierung der *Hisba* ausübenden Salafisten). Cf. Thomas Hegghammer und Stéphane Lacroix: *Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited*.

Abgerufen am 05.06.09 unter:

http://moyenorient.sciencespo.fr/revue_en_ligne/articles_pour_revue_en_ligne/17042007%20Hegghammer%20%20Lacroix%20-%20Juhayman%20-%20Website%20version.pdf

⁸ Weitere markante Ereignisse desselben Jahres für die islamische Welt waren die Verhandlungen zur Lösung der Palästinafrage in Camp David, die Machtübernahme Saddam Husseins im Irak und schließlich im Dezember die Invasion Afghanistans durch die Rote Armee der Sowjetunion.

Diese Arbeit möchte die Denkweisen und Beiträge moderater, das heißt liberaler und progressiver muslimischer Reformdenker⁹ darstellen, welche in der Literatur im Gegensatz zu den Traditionalisten des öfteren als Modernisten bezeichnet werden. Es folgt daher eingangs der Versuch, eine Skizze der gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen ihres Wirkens, mit einem Schwerpunkt auf der Frage der Säkularität, zu präsentieren, um eine bessere Vorstellung der strukturellen Einbettung ihres Denkens zu erlangen. Es folgen die Porträts dreier markanter Vordenker des 20. Jahrhunderts, die auf unterschiedliche Weise zur Inspiration für nachfolgende kritische Intellektuelle wurden – hier anhand fünf kurzer exemplarischer Porträts dargestellt, denen eine konstruktive Auseinandersetzung zwischen islamischer Glaubenslehre und den multiplen Effekten der Moderne ein Anliegen ist. Abschließend werden am Beispiel zweier weiterer Modernisten die medialen Aspekte ihrer Tätigkeiten näher beleuchtet. Dies dient einerseits dazu, die institutionalisierte Interessenkonvergenz zwischen politischen Regimen und der konservativen Geistlichkeit in Opposition zu jedweder potentiellen Veränderung des Status quo durch dessen Kritiker zu beleuchten, andererseits die weitreichenden Folgen dieses Handelns für die Gewissensfreiheit oder gar die physische Unversehrtheit der Akteure eines neuartigen Denkens zu belegen.

⁹ Liberal bedeutet in diesem Kontext die Ablehnung absolutistischer Herrschaftsmodelle und damit einhergehender Autoritätsstrukturen. Dies betrifft im gegebenen Fall sowohl den Anspruch auf das theologische Deutungsmonopol der islamischen Geistlichkeit, als auch das Wirken autoritärer Regime. Unter progressiv verstehe ich das Gegenteil von reaktionär, was hier eine den Salafisten ideologisch diametral entgegengesetzte Position bedeutet.

„Wenn Gott bloß noch am Leben wäre, um das sehen zu können.“
Homer Simpson beim Anblick einer Sternschnuppe

2. TEIL I: DAS GESELLSCHAFTSPOLITISCHE UMFELD: Eine einleitende Darstellung über das Spannungsverhältnis zwischen Religion und Politik in muslimischen Gesellschaften: Partikularer Säkularismus im Islam

Das Verhältnis zwischen den religiösen Institutionen des Islam und dem profanen Politikfeld ist für Gesellschaften mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit seit dem Ableben des Propheten Mohammed in Medina und der damit zu Ende gekommenen einmaligen Verschränkung von messianischer Offenbarungsvermittlung und charismatischer Anführung einer territorial expandierenden Stammesföderation und missionierenden Glaubensgemeinschaft durch Zweideutigkeiten, Unschärfen und gegenseitige Beeinflussungsversuche gekennzeichnet.¹⁰

¹⁰ Zweck der folgenden Ausführungen, die vor allem auf Malek Chebel, Abdou Filali-Ansary, Abdullahi an-Naim, Olivier Roy und Emmanuel Todd/Youssef Courbage (cf. Fußnoten und Literaturhinweise) beruhen, ist der Versuch, die Arbeitsbedingungen, genauer gesagt den gesellschaftspolitischen Referenzrahmen der kritischen muslimischen Intellektuellen in ihren Heimatländern näher zu beleuchten. Der Fokus liegt dabei hier auf Aspekten des Säkularismus, sowohl im Politikfeld, als auch in der Gesellschaft. Dabei scheint auch eine Einordnung der Interessenkonvergenz zwischen dem religiösen Establishment und den jeweiligen Machthabern angebracht, welche nämlich in wechselseitigem Interesse und als Ausdruck ihrer Autorität die Grenzen des Erlaubten bestimmen und auf diese Weise nur eine relative, eingeschränkte Säkularität zulassen. Der algerische Philosoph Mohammed Arkoun, indirekt die Frage der Gewissensfreiheit reflektierend, dessen Thesen weiter unten näher erläutert werden, spricht in diesem Zusammenhang gar von den „Grenzen des Denkbaren“, was er als *l'impensable* (= das Udenkbare) bezeichnet, wengleich er prinzipiell die Position der De-facto-Säkularisierung islamischer Länder vertritt.

Beispielhaft für die Mehrdeutigkeit lässt sich die Sure IV des Koran, *Die Frauen*, Vers 59 anführen: „Ihr Gläubigen! Gehorcht Allah und dem Gesandten und denjenigen unter euch die zu befehlen haben! [...] So ist es am besten für euch und nimmt am ehesten einen guten Ausgang.“¹¹ In dieser kurzen Handlungsanweisung wird sowohl Gehorsam gegenüber der sakralen Sphäre (Allah und sein Prophet), als auch vor der weltlichen Obrigkeit (den „Befehlshabern“) eingefordert, ohne jedoch eine eindeutig erkennbare Hierarchie oder konkret ableitbare Zuständigkeitsbereiche festzulegen. Allerdings ist es für einen gläubigen Muslim, der seine Konfession auf die Aussagen der mohammedanischen Offenbarung zurückführt, naheliegend, dem Religiösen eine gewisse Vorrangstellung einzuräumen und somit koranische Aufforderungen zum Verhalten selbst in weltlichen Dingen zu befolgen.

Die historische Entwicklung in der islamischen Welt führte in der Nachfolge des islamischen Propheten zu einer tendenziellen Klärung dieses Spannungsverhältnisses durch den wiederholten Versuch der Bestimmung der Einflussphären zwischen der muslimischen Geistlichkeit, den besagten Ulama, einerseits und der weltlichen Domäne des Regierens andererseits, wobei sich ein relativ prekäres Gleichgewicht geprägt durch gegenseitige Abhängigkeit, getrennte materielle Machtbasen und Verschiebungen der Aufgabengebiete herauskristallisierte. Der tunesische Geschichtswissenschaftler Hichem Djaït umschreibt diese Entwicklung folgendermaßen: „En fait, le religieux et le politique sont entremêlés. Il est normal qu’une nation fondé sur une prédication religieuse au départ, sur une métahistoire prophétique, sur un livre sacré, se réfère d’abord au religieux. Et que tout lui paraisse religieux, y compris le politique. Mais, de ce religieux investi dans le politique, chacun des protagonistes a sa propre interprétation.“¹²

¹¹ Zitiert aus Rudi Paret, *Der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer, 1996.

¹² Hichem Djaït, *La Grande Discorde*, p.14. Übersetzung: „Tatsächlich sind das Religiöse und das Politische vermengt. Es ist normal, dass eine Nation, die ursprünglich auf Basis einer religiösen Verkündigung, einer prophetischen Metageschichte und einem heiligen Buch gegründet wurde, sich in erster Linie auf das Religiöse beruft. Und, dass ihr alles religiös erscheint, einschließlich dem Politischen. Jedoch hat jeder Protagonist seine eigene Vorstellung von diesem im Politischen enthaltenen Religiösen.“

De facto führte diese ansatzweise „Arbeitsteilung“ jedoch nicht zur eindeutigen, geschweige denn endgültigen Klärung der Grundfrage des epistemologischen Referenzrahmens, primär religiös oder primär säkular, für die sich als islamisch bezeichnenden Gesellschaften.¹³ Vielmehr wurde auf diesem Wege eine permanente Friktion eingeführt und in weiterer Folge perpetuiert, die dem Religiösen jedoch eine tendenziell bestimmende Rolle gegenüber dem weltlichen Herrschaftsbereich zuschreibt, wodurch die sich zwangsweise um islamische Authentizität bemühenden Herrscher zwecks Legitimation gegenüber den Beherrschten den Forderungen der Geistlichen ansatzweise entgegenkommen müssen.

Dieser partikulare Säkularismus islamischer Prägung zeichnet sich als historische Realität ab, neigt aber zu einer bloß vagen Unterscheidung der religiösen und weltlichen Sphären in Bezug auf die Herrschaftsausübung: „Given the fact that law, morality and politics are so interconnected in Islam, it seems almost a contradiction [in terms] to speak of Islamic secularism. But secularism has a strong presence in Islamic history even though it was not articulated as a clear and distinct separation of religion and political power.“¹⁴

Erst durch das massive Auftreten der europäischen Kolonialmächte seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wurde eine Phase der Rezeption der Aufklärung und des Säkularismus europäischer Prägung in der islamischen Welt eingeläutet, die in Rifa Rafia Tahtawi¹⁵ einen frühen

¹³ Laut dem Historiker Hourani kam es aber schon während der ersten Dynastie im islamischen Herrschaftsbereich zu einem Überhang der säkularen Herrschaftskomponente: „[...] the Umayyad period when the principles of the Islamic polity were overlaid by the natural tendency towards secular kingship [...]“. Albert Hourani, *Arabic Thought in the liberal age*, p.7.

¹⁴ Ziauddin Sardar, *Journeys of a Sceptical Muslim: Desperately Seeking Paradise*, p.251.

¹⁵ R. R. Tahtawi verweilte von 1826 bis 1831 als Leiter einer ägyptischen Studentendelegation in Frankreich und wurde dort mit den Inhalten und Folgen der Aufklärung und der gesellschaftlichen Säkularität konfrontiert. Nach seiner Rückkehr in die ägyptische Heimat legte er mit zahlreichen Übersetzungen europäischer Autoren und

Vertreter fand. Bezeichnenderweise befand sich die europäische Säkularisierung zu diesem Zeitpunkt noch in einer Konsolidierungs-
etappe, welche nennenswerte, teilweise gar grundlegende Elemente der
Islamrezeption beinhaltet.¹⁶

Die zeitgenössischen muslimischen Intellektuellen, denen die Her-
stellung einer Übereinstimmung zwischen der Moderne und dem Islam
ein Anliegen ist, befinden sich vor dem Hintergrund dieses besonderen
Säkularismus in einer Zwickmühle. Auf der einen Seite stellen sie das
Deutungsmonopol der religiösen Gelehrten infrage, indem sie für jedes
interessierte Individuum den Anspruch auf Interpretationshoheit der
islamischen Quelltexte stellen, andererseits hinterfragen sie auf ihre
Weise auch die Legitimität der weltlichen Machtausübung, da sie
indirekt deren pragmatische Interessensverquickung mit der sakralen
Sphäre kritisieren. Deshalb sind sie nicht nur den Anfeindungen des
religiösen Establishments, sondern auch der Verfolgung, oder aber der
Instrumentalisierung durch die politischen Regime ausgesetzt.

Der sudanesischer Autor Abdullahi an-Naim¹⁷ gehört beispielsweise zu
den dezidierten Verfechtern eines säkularen, also eines in religiösen
Fragen neutralen, Staates in der islamischen Welt.¹⁸ In seinem 2008

Rechtskodici den Grundstein für markante Reformen, unter anderem im
Bildungswesen.

¹⁶ Cf. Elisabeth Shakman-Hurd: *Secularism in International Relations*. Princeton:
Princeton University Press, 2008.

¹⁷ Abdullahi Ahmed an-Naim ist der bekannteste Schüler des sudanesischen Reform-
denkers Mahmoud Mohamed Taha, der weiter unten ausführlich vorgestellt wird.
Derzeit lebt der Jurist und islamische Gelehrte im amerikanischen Exil und unterrichtet
an der Emory Universität in Atlanta, Georgia. Sein neuestes Forschungsprojekt widmet
sich dem Verhältnis zwischen amerikanischen Muslimen und amerikanischem
Säkularismus.

¹⁸ In diesem Zusammenhang sei eine markante Passage Hichem Djaïts angeführt, in
der er im zeitgenössischen islamischen Bewusstsein zwei Gruppierungen im
Widerstreit ausmacht: „[...] le califat primitif interesse les musulmans modernes qui
projetent sur lui leurs débats politico-religieux issue du choc avec la modernité. Dès
1924, date de l’abolition de l’institution califale par Atatürk, parmi ses débats s’en
trouvait un central, en rapport avec la sécularisation de la politique et de l’État, qui
continue toujours de fendre la conscience islamique moderne en deux: les partisans de

erschienenen Werk *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*¹⁹, welches er selber als Höhepunkt seines Schaffens und seiner Überlegungen zum Verhältnis zwischen Säkularismus und islamischem Monotheismus bezeichnet, versucht er, systematisch die Notwendigkeit einer säkularen Verfassung für Staaten mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung aufzuzeichnen. Der von ihm geforderte Säkularismus islamischer Prägung soll wohlgerneht eine funktionale Trennung zwischen den weltlichen Institutionen des Staates und jenen der religiösen Sphäre gewährleisten, ohne aber eine strikte, hermetische Trennung zwischen dem Politikfeld und dem Islam herbeizuführen. Diese auf den ersten Blick widersprüchlich wirkende Forderung wird vom Autor selbst als paradoxal bezeichnet und wie folgt begründet: „[...] this book is an attempt to clarify and support the necessary but difficult mediation of the paradox of institutional separation of Islam and the state, despite the unavoidable connection between Islam and politics in present Islamic societies.“²⁰ Der Autor unterscheidet nämlich zwischen seiner Forderung nach einem säkularen Staat und dessen Bürokratie, die sich ihm religiösen Belangen neutral verhalten sollen, und seiner Ablehnung einer Säkularisierung der Gesellschaft.

Nach eingehender Analyse der Geschichte der islamischen Gemeinde kommt er zu der Schlussfolgerung, dass deren Staaten niemals eindeutig islamisch oder säkular waren, worin er allerdings eine Chance für die Etablierung des letzteren sieht.²¹ Vor allem liegt an-Naim aber an der

la laïcité de l'État et ceux de son islamité.“ Hichem Djaït, *La Grande Discorde*, p.13. Übersetzung : „[...] das ursprüngliche Kalifat interessiert diejenigen zeitgenössischen Muslime, die darauf ihre aus dem Zusammenprall mit der Moderne entstandenen politisch-religiösen Streitfragen projizieren. Seit der Abschaffung der Kalifatsinstitution durch Atatürk 1924 wird das moderne islamische Bewusstsein durch eine zentrale Streitfrage, im Zusammenhang mit der Säkularisierung der Politik und des Staates, entzweit: in die Anhänger der staatlichen Laizität und jene ihrer Islamität.“

¹⁹ Cambridge: Harvard University Press, 2008.

²⁰ An-Naim, *Islam*, p.6

²¹ „The conflation/convergence ideal has been impossible to achieve since the time of the Prophet because no other human being can enjoy the Prophet's combination of religious and political authority. [...] All rulers since Abu Bakr, the first caliph (632-634), have had to negotiate or mediate the permanent tension between religious and political authority, because none of those rulers has been accepted by all Muslims as

Klärung eines Grundproblems, das die Akzeptanz des Säkularismus als Herrschaftsmodell in muslimischen Gesellschaften herbeiführen soll: „Still, a clear understanding of a least the nonreligious state should help to dispel apprehension among Muslims that the secular state is a Western imposition.“²² In diesem Zusammenhang betont an-Naim zurecht, dass sowohl das moderne Konzept des „Islamischen Staates“, als auch die damit parallel einhergehende Verbrämung des Säkularismus als westliches (und somit inhärent feindliches) Projekt, nicht mehr und nicht weniger als das Resultat islamistischer Propaganda darstellen, welche sich aber nicht auf historische Tatsachen berufen kann, sondern einen postkolonialen Diskurs verkörpert.

Weiters argumentiert an-Naim, dass die politische Führung eines Staates auf Denkweisen beruht, die nicht mit religiösen Überlegungen in Einklang zu bringen sind. Auch wenn die abbasidische Revolution sich beispielsweise auf die erneute Einsetzung eines islamischen Herrschaftsideals berief, so war zu diesem Zeitpunkt das Kalifat als rein dynastische Nachfolgeregelung in byzantinischer oder sassanidischer Manier bereits solide etabliert.²³ Der Staat mit seiner militärischen Elite und zivilen Verwaltung einerseits, sowie der zweite Machtpol, die Ulama (die geistlichen Gelehrten) als Bewahrer der religiösen Doktrin, der Orthopraxis und der damit verbundenen Institutionen, die primär der Wissensvermittlung und der Ausbildung islamischer Gelehrter dienten andererseits, befanden sich fortan in einer ausgeklügelten Balance: „This model continued throughout the precolonial era, and remnants are still in effect today, as seen in the predominance of military cultures in some parts of the Muslim world.“²⁴

An-Naims Forderung eines säkularen Staates beruht auf einer funktionellen Differenzierung zwischen politischer und religiöser Autorität, deren Zusammenfall (von ihm als convergence/conflation

capable of holding the supreme position of the Prophet who defined Islam and determined how it could be implemented.” An-Naim, *Islam*, p.53/54.

²² An-Naim, *Islam*, p.45.

²³ An-Naim, *Islam*, p.63.

²⁴ *ibidem*, p.65.

Modell bezeichnet) zwar nicht ausgeschlossen ist und historisch unter Muhammads Ägide auch einmalig erfolgte, jedoch nicht mit der Identität der beiden gegensätzlichen Autoritätstypen zu verwechseln sei. Zur Stützung seiner These einer typologischen Unterscheidung der Autoritätstypen führt der Autor wiederholt das politische Agieren des Kalifen Abu Bakrs, des ersten Nachfolgers (Kalif) des Propheten Muhammad an. Dessen Entscheidungen wurden nicht auf Grundlage seiner religiösen Autorität befolgt – er stand zudem noch im übergroßen Schatten seines Vorgängers, sondern von ihm als politisch handelnden Kalifen durchgesetzt. Selbst wenn aufgrund des religiösen Referenzrahmens konkrete Entscheidungen islamisch argumentiert und begründet wurden, bedeutete dies keineswegs, dass die Handlungen ausschließlich religiösen, also quasi apolitischen Charakter hatten: „The fact that Abu Bakr, as well as the Companions (like Umar and Ali) who disagreed with him, had religious justifications for their positions does not mean that the decision to fight the rebel Arab tribes [Anm.: bestimmte Stämme, die sich von der neu entstandenen Stammesföderation – und somit vom Islam – wieder losgesagt hatten] was religious and not political.“²⁵

Der Vorteil dieser Lesart der Geschichte islamisch geprägter Staatswesen, beruht nicht nur auf der besonderen Deutung des historischen Wirkens des islamischen Propheten, sondern eröffnet ebenfalls Perspektiven für eine gewissermaßen progressive Interpretation der Geschichte politischen Denkens im Islam sowie deren Anwendbarkeit auf zeitgenössische Gesellschaften mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung, insbesondere in Form einer säkularen Verfasstheit islamischer Staaten.

Der marokkanische Philosophieprofessor Abdou Filali-Ansary erlangte durch eine kommentierte Übersetzung von Ali Abderraziqs Thesen über das Verhältnis zwischen Islam und weltlicher Machtausübung (siehe Teil II) einen gewissen Bekanntheitsgrad in der Frankophonie. Auf Wunsch einiger Bekannter sollte er eine Neuauflage der dazugehörigen Einleitung vorbereiten, wodurch eine umfangreichere eigene Reflexion

²⁵ An-Naim, *Islam*, p.78/79.

dieses Themenkomplexes entstand, die unter dem Titel *L'islam est-il hostile à la laïcité?*²⁶ veröffentlicht wurde. Für ihn steht außer Zweifel, dass die Säkularisierung der arabisch-muslimischen Gesellschaften eine greifbare Realität und zum Beispiel anhand der Anwendung des positiven Rechts ein beobachtbares Phänomen darstellt. Allerdings wurde die Säkularisierung europäischer Prägung ohne die damit verbundene konfliktgeladene Entwicklung übernommen und zudem ursprünglich mit einem irreführenden Begriff bezeichnet, weshalb die Rezeption der laizistischen Überlegungen bis heute mit gemischten Gefühlen verbunden ist. Anfänglich wurde Säkularisierung nämlich mit *lâdîniyya* wiedergegeben, was soviel wie Areligiosität bedeutet und verständlicherweise in Gesellschaften mit starker metaphysischer Referenzialität reflexartig auf Ablehnung stieß. Erst in weiterer Folge kam der Begriff *almâniyya* (oder *ilmâniyya*) auf, der tatsächlich einer inhaltlichen Wiedergabe der Bedeutung von Säkularisierung entspricht, nämlich der Zuschreibung eines bestimmten Stellenwertes des Religiösen, sowohl in staatlichen Institutionen, als auch in der Gesellschaft, konkret im öffentlichen Raum.

Filali-Ansary macht die Schwierigkeit für eine reibungslose Akzeptanz des säkular-laizistischen Denkens unter anderem in einem historischen Phänomen der islamischen Geschichte aus, das zu einer mangelhaften Unterscheidung zwischen religiösem Dogma und tatsächlich erfolgten, realen historischen Ereignissen führte. Es handelt sich dabei um die Sakralisierung der frühesten islamischen Geschichte, durch die die ersten vier Nachfolger des Propheten Mohammed zu so genannten „rechtgeleiteten“ Kalifen erkoren wurden. Es gäbe seiner Ansicht nach jedoch zunehmende Tendenzen zur Hinterfragung und Anfechtung dieser sakralisierten Geschichte (siehe dazu auch die später angeführten Reformdenker), womit die Voraussetzung für eine unvoreingenommene Laizismus-Rezeption geschaffen werden könnte. Ein weiterer Aspekt, der den säkularen Konzepten gegenübersteht, war der historische Versuch die *Umma*, die Gemeinschaft der muslimischen Gläubigen, auf politischem Wege zu vereinen, wodurch eine problematische

²⁶ Sindbad-Actes Sud, 2002. Wiedergabe des Titels: „Ist der Islam dem Laizismus feindlich gesinnt?“

Verquickung von sakralen und weltlichen Elementen entstand²⁷, die sich in Ermanglung verbindlicher Konzepte auch zum Quell endloser innerislamischer Querelen auswuchs. Erst mit dem Aufkommen der Ulama-Klasse als normgebender und bewahrender Instanz islamischen Wissens kam es in weiterer Folge zu einer deutlicheren Trennung zwischen den säkular orientierten absolutistischen Herrschern, die sich regelmäßig auf eine dynastische Erbfolge beriefen, und der sakralen Sphäre. In diesem Zusammenhang spricht der Autor denn auch von einer „partiellen Säkularisierung“, die auf einer Allianz zwischen Herrschern und *Ulama* (Geistlichen) beruht und durch Interessenkonvergenz ihre Vitalität beibehält: „Entre ces [...] catégories, entre potentats et théologiens, c’est un mélange d’alliance et de méfiance qui prévaut. [...] les hommes de religion pouvaient sérieusement menacer les pouvoirs en place, voire les éliminer et les remplacer par d’autres. A leur tour, les pouvoirs politiques influaient largement sur la carrière et la situation des hommes de religion et pouvaient ainsi les emmener à ce mettre à leurs services.“²⁸ Dieser von Filali-Ansary als „mittelalterlicher Kompromiss“ bezeichneter Herrschaftsmodus war seiner Ansicht nach bis ins 20. Jahrhundert funktionell, als 1924 das Kalifat offiziell abgeschafft wurde und der Diskurs über eine verbindliche Lösung des Problems einer legitimen islamischen Herrschaft neuerlich erstarkte. Aus dieser Debatte entstanden zwei vollkommen konträre Strömungen: einerseits die Traditionalisten, die sich auf einen reinen, starken, utopischen Islam berufen, andererseits jene gläubigen Muslime, die durch Anwendung der Vernunft im Sinne einer rationalen Sichtweise, die historisch

²⁷ Aus der arabischen Stammesföderation der frühen Muslime entwickelte sich ein Reich, das organisatorische Anleihen bei den regionalen Nachbarn nimmt: „C’est donc l’absence d’un Etat parmi les Arabes d’avant l’islam qui a conduit à la création d’un Etat au nom de l’islam.“ Filali-Ansary, *L’islam*, p.129. Übersetzung: „Es war die Abwesenheit eines Staatswesens unter den vorislamischen Arabern, die zur Entstehung eines Staates im Namen des Islams geführt hat.“

²⁸ Filali-Ansary, *L’islam*, p.41. Übersetzung: „Zwischen diesen Kategorien [...], zwischen den Herrschern und den Theologen, herrscht eine Mischung aus Allianz und Misstrauen vor. [...] die Religionsgelehrten konnten die herrschenden Mächte ernsthaft in Bedrängnis bringen, sie sogar auslöschen und durch andere ersetzen. Ihrerseits hatten die Machthaber nennenswerten Einfluss auf die Laufbahn und die Lage der Religionsgelehrten und konnten sie auf diese Weise für ihre Zwecke dienstbar machen.“

gewachsenen Elemente des islamischen Dogmas hinterfragen und den sinngemäßen Kern der islamischen Offenbarung herausarbeiten wollen, um auf dieser Grundlage ihren Glauben mit der Moderne in Einklang bringen zu können. Filali-Ansary identifiziert auch die säkularisierte Bildung als Träger liberaler Zugänge und Voraussetzung für die Schaffung einer neuen Epistemologie, welche die religiöse Tradition als Objekt der Forschung einstuft.

Sein Fazit lautet jedenfalls, dass sowohl die muslimischen Gesellschaften, als auch die Staaten der islamischen Welt de facto weitgehend säkularisiert sind und mittlerweile sogar zur Manipulation religiöser Symbole neigen. Da seiner Ansicht nach eine politisch-religiöse Verschränkung wie unter Mohammed, dem Propheten des Islam, nicht wiederholbar ist und die Sakralisierung der frühen islamischen Geschichte erfolgreich infrage gestellt wird, sind die Voraussetzungen für eine Vereinbarkeit von Laizismus und Islam durchaus gegeben. Allerdings befinden sich die muslimischen Gesellschaften erst am Beginn einer Entwicklung, die sich vor dem Hintergrund einer de facto Säkularisierung und anti-säkularer Agitation entfaltet.

Ähnlich wie Filali-Ansary sind auch Olivier Roy oder Emmanuel Todd der Ansicht, dass die muslimischen Gesellschaften de facto säkularisiert worden sind. Der französische Islamforscher Olivier Roy vertritt in seinem Buch *La laïcité face à l'islam* die These einer de facto Säkularisierung muslimischer Gesellschaften, basierend auf seinen Forschungsergebnissen.

Ausgehend von einer strikten Unterscheidung zwischen Säkularismus im Sinne von *Verweltlichung* und der Laizität (oder Laizismus) als politischer Entscheidung und rechtlicher Festlegung²⁹ des Stellenwertes der Religion in der Gesellschaft, sowohl seiner Präsenz im öffentlichen Raum, als auch der Unterbindung der Einflussnahme auf die Politikszene, macht er auf die Problematik ethnozentrischer Sicht-

²⁹ Der Autor nimmt hier konkret Bezug auf das Laizismus-Gesetz Frankreichs aus dem Jahre 1905. Wohlgermerkt hat Tunesien als einziges arabisches Land nach Erlangung der Unabhängigkeit eine laizistische Verfassung verabschiedet.

weisen aufmerksam. Durch seinen differenzierten Zugang unterscheidet Roy zwischen einem historisch gewachsenen islamischen Säkularismus (oder Säkularismus in muslimischen Gesellschaften) und dem europäischen Säkularismus, dessen Übertragbarkeit, genauer gesagt Universalitätsanspruch, er vor dem Hintergrund seiner faktuellen Ausstrahlung in den arabisch-islamischen Raum und der Anwesenheit einer muslimischen Diaspora in Europa überprüft.³⁰ Vor allem warnt Roy aber zurecht vor der unreflektierten Übernahme islamistischer Propaganda in Bezug auf das Verhältnis zwischen Islam und Säkularismus. Säkularismus sei eben nicht primär ein Fremdimport feindlichen und zersetzenden Gedankenguts, der den Aufbau eines fiktionalen islamischen Staates untergrabe, sondern vielmehr eine eigene Leistung, ein historischer Kompromiss, den es freilich an die veränderten Rahmenbedingungen anzupassen gilt, was ebenfalls eines der erklärten Ziele der Reformdenker und -theologen ist.³¹

Weiters macht Roy auf eine grundlegende Voraussetzung für funktionierenden Laizismus aufmerksam, nämlich einen starken Staat, der diesen ursprünglich auf gesetzgebendem Wege zur Norm erhebt, wobei die ebenfalls nötige gesellschaftliche Akzeptanz wiederum in dem Faktum einer (mehrheitlich) säkularisierten Gesellschaft fußt. Im Islam war der Staat historisch jedoch meist recht schwach: „L’État en islam a toujours [sic] été faible, moins pour les raisons données par Montesquieu (le despotisme d’un seul homme) qu’au contraire parce que la société civile a bénéficié d’une résilience renforcée par deux phénomènes: les *açabiyya* et la *charia*. Pouvoir fort ne veut pas dire État fort.“³²

Als markanteste Gemeinsamkeit der modernen Reformdenker macht der Autor eine historisierende Lesart der islamischen Dogmatik aus. Dies

³⁰ Cf. *La laïcité*, p.26.

³¹ Cf. *La laïcité*, pp.75-77.

³² Roy, *La laïcité*, p. 96/7. Übersetzung : „Der Staat im Islam war nicht aus den von Montesquieu vorgebrachten Gründen (der Despotismus eines einzigen Mannes) immer schwach, sondern im Gegenteil, weil die zivilgesellschaftliche Schlagkraft durch zwei Phänomene verstärkt wurde: die *Asabiyya* [Anm.: in etwa mit Solidarität oder Gemeinschaftsgeist wiederzugeben] und die *Scharia*. Eine starke Macht ist nicht mit einem starken Staat gleichzusetzen.“

bedeutet eine strikte, wissenschaftliche Trennung von Offenbarungsinhalten und -themen sowie den historisch gewachsenen Interpretationen, welche als Konstrukte ihrer Zeit ihre Gültigkeit nicht unbedingt auf Dauer aufrechterhalten können. Da jene Interpretationen an bestimmte Zeiten *und* Orte gebunden sind, entspricht diese Methode der Reformen auch einer Dekulturisierung des Islam, im Sinne einer Aufhebung der historischen und kulturellen Bedingtheiten.³³

Für Roy handelt es sich bei dem islamischen Reformdenken aber nicht nur um eine rein theologische Öffnung³⁴, sondern zumindest auch um eine Demokratisierungsdebatte, da durch die von manchen Autoren geforderte oder implizit gedachte Trennung der sakralen und der profanen Sphären, auch die Verhinderung des Missbrauchs der Religion durch autoritäre Regime thematisiert wird.³⁵ Daher weist der Autor auch auf die schwierige Lage für Reformdenker in autoritär regierten laizistischen arabischen Ländern hin, zu denen er beispielsweise Tunesien³⁶ zählt: „Les régimes laïques autoritaires sont souvent tout aussi méfiantes par rapport à l’innovation théologique que par rapport au fondamentalisme. [...] ils se méfient de toute forme de liberté et de critique intellectuelles, y compris dans le domaine fermé de la théologie.“³⁷ Nichtsdestotrotz scheint es bemerkenswert, dass Tunesien eine besonders hohe Dichte an Reformdenkern aufweisen kann. Rachid Benzine spricht daher sogar von einer *École tunisienne*, einer tunesischen Denk-Schule³⁸, welche durch profilierte Denker, wie

³³ Cf. *La laïcité*, p. 80.

³⁴ Allerdings handelt es sich für Roy weniger eine theologische Debatte, als um die Problematik einer institutionellen Regelung, weil der Laizismus durch seine Trennung in politisch-öffentlichen und religiösen Raum die Spielregeln durch Isolierung des religiösen Phänomens und die Bestimmung seines Spielraums festlegt, aber keine ideologische Anpassung der Individuen verlangt. Cf. *La laïcité*, pp. 161 bis 163.

³⁵ Cf. *La laïcité*, p.81.

³⁶ Cf. *La laïcité*, p.97.

³⁷ Cf. *La laïcité*, p.156. Übersetzung: „Die autoritären laizistischen Regime nehmen sich in gleichem Maß vor theologischer Erneuerung wie vor Fundamentalismus in Acht. [...] sie hüten sich vor jeglicher Form der Freiheit und der intellektuellen Kritik, einschließlich im abgeschotteten Bereich der Theologie.“

³⁸ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l’islam*, p.215.

Abdelmajid und Mohamed Charfi, Mohamed Talbi, Abdelwahab Meddeb, Yadh Benachour und Hichem Djaït auf sich aufmerksam machen konnte. Die Vermutung liegt nahe, dass die Entwicklung und Artikulation eines derart kritischen Geistes in Fragen des Verhältnisses zwischen Islam und Moderne durchaus auch auf den Grad der Säkularisierung der tunesischen Gesellschaft und des Bildungssektors zurückzuführen ist, was wiederum die Thesen von Todd und Courbage (siehe unten) über die Folgen des Säkularismus in muslimischen Gesellschaften exemplarisch stützt.

Freilich stellt sich auch die Frage der Empfänglichkeit für die Thesen der Reformdenker, die mit ihrem Anspruch das islamische Recht mehr oder minder durch eine islamische Ethik zu ersetzen, gewiss häufig an Grenzen der Akzeptanz stoßen. Roy verweist in diesem Zusammenhang auf die besondere Position der Scharia, die – zwischen positivem Recht und Gewohnheitsrecht – tatsächlich nur bestimmte Ausschnitte der gesellschaftlichen Realität abzudecken imstande ist.³⁹

Der Grundtenor der Ausführungen bekräftigt seine Lektüre der nichtreligiösen Natur der Herrschaft in islamischen Ländern, da eine islamische Theokratie seiner Ansicht nach bloß auf die Zeit unter dem Propheten Mohammed begrenzt blieb, was ihn zu folgender Aussage veranlasst: „Tous les pouvoirs en Islam ont été séculiers, au sens qu’ils n’étaient pas déterminés par le religieux.“⁴⁰ Dies führt er auf die bereits erwähnte Existenz des positiven Rechts und die Art der Legitimation der Herrscher, welche sich durch Verhandlungen mit der islamischen Geistlichkeit, die primär *Fitna* (Bürgerkrieg) verhindern will (was verständlich ist wegen der Tendenz zur ideologischen und politischen Aufsplitterung der Umma), zurück. Da die Ulama laut Roy aber ohne temporalen Herrschaftsanspruch walten, kommt es nur zu begrenzten Spannungen zwischen den Sphären, die sich durch erneute Verhandlungen und Einigungen beenden lassen können.⁴¹

³⁹ Cf. *La laïcité*, p.95.

⁴⁰ Cf. *La laïcité* p.88. Übersetzung: „Alle Mächte im Islam waren in dem Sinne säkular, dass sie nicht durch das Religiöse bestimmt waren.“

⁴¹ *La laïcité*, p.93.

Vor diesem Hintergrund kommt Roy denn auch zur seiner Schlussfolgerung, welche nicht nur die prinzipielle Kompatibilität zwischen Islam, Säkularisierung und Laizität (als Synonym für die funktionale Trennung zwischen Staatsbürokratie und den Produzenten religiöser Normen), sondern darüber hinaus ihre Faktualität unterstreicht. Außerdem hebt Roy schlussendlich den Machtaspekt und die Bedeutung gesellschaftlichen Wandels der Problematik hervor, da er dem Islam im Endeffekt die Entscheidungshoheit abspricht und die Bestimmung der *terms* der Debatte über das Islam-Säkularismus Verhältnis dem Westen zuschreibt: „C’est bien l’islam d’aujourd’hui qui se mesure à l’épreuve de la laïcité et du sécularisme, et [...] se plie aux nouvelles configurations, de la déterritorialisation à l’individualisation [...]“.⁴²

Anschließend sei noch auf die bereits erwähnte rezente Studie der Bevölkerungswissenschaftler Emmanuel Todd und Youssef Courbage *Le rendez-vous des civilisations*⁴³ hingewiesen, die den empirischen Nachweis über die zunehmende Säkularisierung in muslimischen Gesellschaften zu führen versucht. Ihre These lautet, dass die islamische Welt sich inmitten des Übergangs zu einer modernen, das heißt einer mehrheitlich alphabetisierten, tendenziell areligiösen oder zumindest weitgehend entsakralisierten, säkularisierten Gesellschaft befindet.⁴⁴ Auf Basis der Unterscheidung zwischen dem Islam als Glaubenslehre (Dogmatik) und der (demografischen) Realität islamisch geprägter Gesellschaften lässt sich in letzteren eine voranschreitende Modernisierung anhand steigender Alphabetisierungs- und sinkender Geburtenraten festmachen. Der Islam als Glaubenssystem wird vor diesem Hintergrund höchstens als verstärkend konservatives kulturelles Element eingestuft, das jedoch als so genannte *variable résiduelle*⁴⁵ keinen Einfluss auf den demografischen Trend an sich nehmen kann. Viel eher wirken sich die Auswanderung und damit verbundene

⁴² *La laïcité*, p.171/2. Übersetzung: „Tatsächlich misst sich der heutige Islam an der Herausforderung der Laizität und des Säkularismus, und [...] beugt sich vor den neuen Umständen, von der Deterritorialisierung bis hin zur Individualisierung.“

⁴³ Seuil, 2007.

⁴⁴ Cf. *Le rendez-vous*, p.158.

⁴⁵ Cf. *Le rendez-vous*, p.157.

kulturelle Prägungen, Vermögenstransfer, sowie die ökonomischen Verhältnisse, insbesondere deren Beeinflussung durch Rentenökonomien auf die demografische Entwicklung aus.

Die Alphabetisierung, sowohl im weiblichen, als auch im männlichen Segment der Gesellschaften bringt zwei erhebliche Veränderungen mit sich, nämlich die Einführung der Geburtenkontrolle einerseits, sowie die Abnahme der Religiosität andererseits. Diese gesellschaftlichen Veränderungen führen jedoch auch zu krisenhaften Erscheinungen aufgrund der Desorientierung infolge des verlorenen traditionellen Bezugsrahmens. Die islamistische Gewaltanwendung, als *violente nostalgie*⁴⁶ apostrophiert, wird als Ausdruck der Übergangskrise gelesen, also des Übergangs in eine moderne Gesellschaft. Die Infragestellung der traditionellen Autoritäten geschieht aber nicht zwangsweise auf gewalttätigem Wege, sondern kann sich auch durch die Bejahung der Säkularisierung und der Ausbreitung des laizistischen Raums ausdrücken.⁴⁷

Der aus Algerien stammende Anthropologe Malek Chebel setzt sich in seinen Publikationen unter anderem mit dem Spannungsverhältnis zwischen Vernunft und islamischer Dogmatik auseinander, wodurch auch Aussagen über den epistemologischen Referenzbogen der zeitgenössischen Reformdenker sowie die Lage des Säkularismus in islamischen Ländern angestellt werden können. Die Bezeichnung aufgeklärter Islam – auf Französisch *Islam des Lumières* – geht auf diesen Autor zurück, der im Jahr 2004 mit der Veröffentlichung seiner 27 Thesen für diese Variante des Islams für viel Aufmerksamkeit sorgte.

„Le thème de la Raison constitue [...] une enjeu majeur de la modernité en Islam.“⁴⁸ Einer der Gründe, warum es sich bei dem epistemologischen Stellenwert der Vernunft im Islam um eine Streitfrage handelt, liegt an der Verdrängung der aristotelischen Logik durch die frühen

⁴⁶ *Le rendez-vous*, p.55.

⁴⁷ Malek Chebel, *L'islam et la raison*, p.27.

⁴⁸ *L'islam*, p.11. Übersetzung: „Das Thema der Vernunft [...] stellt eine Hauptherausforderung für die Moderne im Islam dar.“

islamischen Theologen, die durch ihre Festlegung des Erlaubten und des „Denk-würdigen“ das kritische Denken zur Häresie stempelten und durch Zensur und die weiters daraus resultierende Selbstbeschneidung das Hinterfragen der erstellten Doktrin blockierten: „Instaurées par une orthodoxie figée sur sa base coranique – *comme elle l’est encore de nos jours* [meine Hervorhebung] –, l’interdiction de la parole et la censure devinrent la règle, et les théologiens proche du pouvoir s’évertuèrent de limiter le champ de la pensée de plus près.“⁴⁹ Verständlicherweise ist solch ein intellektuelles Umfeld für das Eindringen neuer Ideen, wie zum Beispiel dem Säkularismus-Laizismus europäischer Prägung, nicht besonders dienlich. Chebel unterstreicht einerseits zwar den fremdartigen Charakter des französischen Laizismus für die arabisch-islamische Welt, den er als Import bezeichnet, betont andererseits jedoch, dass es sich beim „... l’islam laïcisant de la fin du XIX. siècle...“⁵⁰ durchaus um eine endogene Doktrin handelte. Diese differenzierte Betrachtung wird durch eine wichtige Feststellung ergänzt, dass nämlich muslimische Säkularisten nicht notwendigerweise antiklerikal eingestellt sein müssen, genau wie ihre christlichen Pendants übrigens. Dennoch werden sie von der islamischen Geistlichkeit mit Argusaugen verfolgt, da sie durch die Inanspruchnahme und die offene Ausübung der kritischen Vernunft am Status quo des Interpretationsmonopols rütteln und gegebenenfalls im Handumdrehen als Häretiker eingestuft werden können.⁵¹ Diese kritischen Denker, die sich der Aufgabe einer *lecture non dogmatique du Coran*⁵² widmen, um eine Versöhnung ihres Glaubens mit der Moderne zu reflektieren und die Auswüchse hin zu einer *religiosité pathogène*⁵³ zu verhindern, sind außerdem einer mangelhaften Gewaltentrennung in den nur partiell

⁴⁹ *L’islam*, p.31-2. Übersetzung: „Verabschiedet von einer auf Grundlage des Korans versteinerten Orthodoxie – so wie sie es heutzutage noch ist – wurden das Sprechverbot und die Zensur zur Regel, und die Theologen im Umfeld der Macht bemühten sich, den Bereich der Gedanken[-freiheit] aufs Äußerste zu reduzieren.“

⁵⁰ *L’islam*, p.130. Übersetzung : „... der laizisierende Islam des ausgehenden 19. Jahrhunderts.“

⁵¹ Cf. *L’islam*, p.143.

⁵² *L’islam*, p.141.

⁵³ Cf. *L’islam*, p.150.

säkularisierten Staatengebilden der islamischen Welt ausgesetzt. Die Justiz, die quasi als „säkularer“ Arm der orthodoxen Geistlichkeit funktioniert, verhindert und unterbindet kritisches Denken in religiösen Belangen: „Lorsque les tenants de la Raison ont osé contester le moindre paragraphe du droit musulman, de *doxa* ou quelques usages communs, ils ont toujours encouru de graves sanctions de la justice, bras séculier assez expéditif de l’orthodoxie.“⁵⁴

Abschließende Überlegungen zu Teil I

Die Frage, ob Komplexitätsreduktion oder Erweiterung der islamischen Dogmatik wünschenswerte Alternativen darstellen, kann und soll an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Nichtsdestotrotz gilt die Feststellung, dass die islamische Geistesgeschichte aus einer steten Abfolge von Neu- und Reinterpretationen der klassischen Texte des Islam, ursprünglich durch kulturelle Kontakte infolge der Expansion, in den letzten zwei Jahrhunderten vermehrt durch die Konfrontation mit westlichen Wertvorstellungen, jedoch immer durch Reflexion und Inkorporation andersartiger Ideen vor dem eigenen religiösen Hintergrund, besteht. Die rezenten Reformbestrebungen liberaler und progressiver Reformdenker, die neue Wege in der islamischen Hermeneutik erproben, insofern sie denn überhaupt in der Lage sind ihre Thesen vorzubringen, zu publizieren und zu verteidigen, finden in den meisten islamischen Ländern vor einem Hintergrund partieller Säkularisierung statt. Dabei handelt es sich um einen Aggregatzustand, der sich primär aus der Überlagerung zweier Phänomene gebildet hat, nämlich einer endogenen historisch gewachsenen Säkularisierung und dem Einfluss des Säkularismus europäischer Prägung als exogenem Element. Man kann daher sowohl von einer partiellen islamischen Säkularisierung sprechen, als auch von einer de facto Verweltlichung, gegen die der Islam kaum nennenswerte Möglichkeiten zur Einflussnahme hat. Es stellt sich somit die Frage, ob diese Konstellation

⁵⁴ *L’islam*, p.145. Übersetzung: „Wann immer die Vertreter der Vernunft es wagten, die geringste Paraphie des islamischen Rechts, eine Lehrmeinung oder gängige Bräuche in Frage zu stellen, sahen sie sich stets harten Sanktionen der Justiz, dem recht flinken Arm der Orthodoxie, ausgesetzt.“

den Bemühungen der Reformdenker zuträglich ist. Da die Säkularisierung der politischen Sphäre nur partiell erfolgte und häufig eine opportunistische Interessenkonvergenz zwischen staatlichen und islamischen Institutionen besteht, wird das kritische Denken der muslimischen Intellektuellen primär als Bedrohung des Status Quo empfunden, und daher auf verschiedene Art und Weise torpediert. Es folgt nun die Darstellung mehrerer Reformdenker, um die Inhalte und Ziele ihrer interpretatorischen Bemühungen zu beschreiben.

„Diejenigen, die sich an Gottes statt Freunde nehmen,
sind einer Spinne zu vergleichen,
die sich ein Haus gemacht hat.
Das schwächste Haus ist das der Spinne.
Wenn sie nur Bescheid wüssten!“
Koran, Sure *Al-Anqabât*, Vers 41

3. TEIL II: DIE HERMENEUTIKDEBATTE: Islamisches Reformdenken der Moderne

Die Bezeichnungen für das hier erörterte Phänomen der neuzeitlichen islamischen Hermeneutikdebatte sind so zahlreich wie die ihr verpflichteten Denker, deren Interpretationen sowie die erfolgten Zuschreibungen. An dieser Stelle soll in erster Linie der Teil des Spektrums exemplarisch erläutert werden, der den *Modern Muslim Intellectuals* oder den *Nouveaux Penseurs Musulmans* zugerechnet wird.⁵⁵ Es handelt sich dabei um jene, häufig nicht-klerikalen Denker (mit unterschiedlich ausgeprägtem religiösem Bildungshintergrund), die den Versuch unternehmen, das islamische Erbe durch eine eigenwillige Auslegung ihrer textuellen Quellen in konstruktiver Weise mit der Moderne in Einklang zu bringen. In diesem Sinne können diese Denker durchaus auch als Modernisten oder Moderate, teils auch als Liberale oder Progressive bezeichnet werden.⁵⁶ Die hier ausgewählten muslimischen Denker

⁵⁵ Diese Umschreibungen führe ich auf die Buchtitel von Suha-Farouki und Rachid Benzine (cf. Literaturangaben) zurück.

⁵⁶ Als Gegenstück oder vielmehr am anderen Ende dieses gedachten Spektrums befindet sich die Salafiyya-Bewegung, die so genannten Islamisten, Fundamentalisten, oder Integristen. Die Salafisten sind wohl gemerkt à priori nicht mit gewaltbereiten oder -tätigen religiösen Fanatikern oder Extremisten, den Dschihadisten, gleichzusetzen, sondern folgen einer Ideologie, die sich in ihrer Auseinandersetzung mit der Moderne durch den Ansatz auszeichnet, zu einer idealisierten, utopischen islamischen Urgemeinde zurückzukehren. Dieser Diskurs setzt sich interessanterweise aus Versatzstücken unterschiedlicher Herkunft zusammen. Abdelwahab Meddeb bezeichnet die Salafisten als puritanische *revivalists* und deutet ihre Idee der Rückkehr zu einer reinen Lehre als archaische Regression. Cf. *Lettre International*, Nr. 54 & 73.

zeichnen sich vor allem durch ihren kritischen Zugang zu traditionellen, etablierten Sichtweisen aus, sowie dem Wunsch ihren islamischen Glauben durch eine konstruktive, systematische, profund und originell reflektierte Anpassung an die neuzeitlichen Verhältnisse Relevanz und Vitalität zu verleihen. All diese kritischen Denker teilen gewisse Gemeinsamkeiten, wie die Wahrnehmung bestimmter, zum Beispiel ökonomischer Defizite oder die empfundene Bedrohung oder Aushöhlung ihres Glaubens, sowohl durch extremistisches Makeshift-Gedankengut, als auch durch atheistische oder agnostische Positionen. Geteilt wird auch die Überzeugung, dass eine Vereinbarung zwischen den Werten der Aufklärung und dem Islam möglich ist, eben durch die Anwendung der kritischen Vernunft auf das islamische Credo und dessen Dogmatik. Dadurch entstehen Freiheiten bei der Auslegung sakraler Texte und sakralisierter Geschichtsabschnitte und zur Anwendung moderner wissenschaftlicher Methoden wie der Sprachwissenschaft, der Geschichtsforschung und der Soziologie.

3.1 Vordenker des 20. Jahrhunderts

Die folgenden drei Denker exemplifizieren nicht nur bemerkenswerte Ansätze für eine kritische Auseinandersetzung mit der islamischen Geschichte (insbesondere die Geschichte des so genannten islamischen Staates) und neue Wege in der Koranhermeneutik (wie die Auslegung der Geltungsmächtigkeit koranischer Suren aus unterschiedlichen Phasen der Offenbarung oder die Ableitung eines ethischen Kerns aus dem Koran), sondern belegen auch die geografische Ausbreitung des sunnitischen Islam und die in diesem Raum aktiven kritischen Denker. Außerdem sollen nicht zuletzt die recht unterschiedlichen Schicksale, welche die Reformdenker aufgrund ihres rationalen und kreativen Zugangs zum Islam einholten, dargestellt werden. Der ägyptische Islamgelehrte Ali Abderraziq konnte nach der Veröffentlichung seines Standardwerkes „Al-Islâm wa-usûl al-hukm“ im Jahr 1925 aufgrund vehementer Reaktionen keine weiteren Werke mehr veröffentlichen, obwohl er selbst dem Korpus der islamischen Geistlichkeit an der ägyptischen Al-Azhar Universität angehörte. Der aus dem heutigen Pakistan stammende Fazlur Rahman war nach dem Erscheinen seines

Buches „Islam“ in seiner Heimat mit einer derart aggressiven Animosität konfrontiert, dass der Gang ins Exil einer Lebensrettung gleichkam. Weniger Glück widerfuhr hingegen dem mystischen und recht eigenwilligen Koraninterpreten Mahmoud Mohammed Taha, den unter El-Numeiris sudanesischer Militärdiktatur mit islamischen Gehabe⁵⁷ schließlich der Tod durch den Strang wegen des Vorwurfs der Apostasie (arab. *Ridda*) ereilte.

3.1.1 Ali Abderraziq (1888-1966):

Kritik aus den eigenen Reihen: Neuartige Überlegungen zur Legitimität der Autorität im islamischen Staat

Die Betrachtung des Diskurses der islamischen Reformdenker der Neuzeit kann mit einem Meilenstein aus den Reihen der traditionellen islamischen Rechtsgelehrten beginnen, der durch seine als besonders provokant empfundene These einen vitalen Impulsgeber für mehrere nachfolgende Intellektuelle und Denker⁵⁸ darstellte. Sein erfrischender Ansatz, nämlich die Hinterfragung der geläufigen Kalifatstheorie, gewann durch die Abschaffung des osmanischen Kalifats im Jahr 1924 noch zusätzlich an Aktualität und Bedeutung, wengleich seine Auseinandersetzung mit der Thematik schon einige Zeit vor diesem einmaligen Ereignis begonnen hatte.

Sein Werk „Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft: eine Untersuchung über das Kalifat und die Regierung im Islam“ stellte die gängigen Ansichten über den Legitimitätsanspruch und die Form des islamischen Staates, im weitesten Sinn also die islamische Konzeption und praktische Umsetzung politischer Machtausübung, in Abrede. Abderraziq läutete auf diesem Wege eine erneute Debatte über das Verhältnis zwischen dem Religiösen und der Politik, den Glauben und sein Verhältnis zur Geschichte ein, die ihre Wurzeln in islamischen

⁵⁷ Die Scharia-Einführung im Sudan erfolgte im Jahr 1984 per Präsidialdekret.

⁵⁸ Zu muslimischen Denkern mit ähnlichen Ansätzen zählten seinerzeit Hussein Ahmed Amin, Taha Hussein und Al-Abadi sowie in neuerer Zeit zwei tunesische Akademiker, Hichem Djaït und Mohamed Talbi.

Gesellschaften schon mit dem Ableben des Propheten Mohammed gefunden hatte.⁵⁹

Abderraziq stammte aus eine wohlhabenden liberalen Familie von Landeigentümern, die für die Modernisierung des politischen Lebens in Ägypten in einer ereignisreichen Zeit eintrat. Jenen liberalen politischen Überzeugungen diametral entgegengesetzte Bewegungen forderten damals die Wiedereinführung des Kalifats und zwar mit einem ägyptischem, also arabischem Anspruch. Diverse historische Umwälzungen führten in den ersten drei Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts zur Durchsetzung vor allem republikanischer Einrichtungen in Ägypten.⁶⁰ Die ägyptische Revolution von 1919 führte in diesem Land im Jahr 1923 zum Beispiel zur Ausrufung einer konstitutionellen Monarchie.

Das Werk Abderraziqs, das der Frage der Existenz einer relevanten Theorie des authentischen islamischen Herrschaftsmodells auf den Grund geht, zeichnet sich in eindrucksvoller Weise durch einen systematischen Aufbau und konsequenten Vernunftgebrauch in der Argumentation aus. Der marokkanische Philosoph und Beobachter der neuzeitlichen Reformbewegung Filali-Ansary stellt in seiner Beurteilung der Ausdrucksmöglichkeiten und der denkerischen Spielräume im damaligen Ägypten Folgendes fest: „[...] les conditions exceptionnelles qui prévalaient à cette époque où philosophie et rationalité pouvaient s'accorder avec religion et héritage culturel. Cette période était dominé par l'ambition de réhabiliter des courants rationalistes et « progressistes » de l'islam demeuré longtemps dans l'oubli, tel que le *mu'tazilisme*.“⁶¹

⁵⁹ Cf. Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p.95.

⁶⁰ Abderraziqs Vater gründete eine liberale politische Partei, die *Umma*.

⁶¹ Filali-Ansary, *L'islam est-il hostile à la laïcité?*, p.49. Übersetzung: „[...] die außergewöhnlichen Umstände, die zu jener Epoche vorherrschten, als sich Philosophie und Rationalität mit Religion und kulturellem Erbe abstimmen konnten. Diese Periode zeichnete sich durch das Anliegen aus, die lange in Vergessenheit geratenen rationalistischen und „progressiven“ Strömungen, wie zum Beispiel die Muatasila zu rehabilitieren.“

Ali Abderraziq absolvierte das klassische Azhar-Curriculum einer fundierten theologischen Ausbildung und erlangte im Jahr 1911 den Abschluss als *Alim*, das heißt als islamischer Gelehrter. In den folgenden Jahren setzt er seine Ausbildung in Großbritannien fort und kehrt 1915 in die Heimat zurück, um eine unauffällige Laufbahn als Kadi und Professor für Arabische Literatur zu beginnen. Jedoch scheint er sich bereits in diesem Lebensabschnitt, also zehn Jahre vor der Veröffentlichung seines bahnbrechenden Werkes, mit der Thematik der Grundlagen und Prinzipien islamischer Herrschaft auseinandergesetzt zu haben.⁶²

Der Hauptzweck seiner Arbeit liegt in der Beweisführung, dass der religiöse Glaube im Islam ohne nachweisbare Beziehung zu den realisierten Herrschaftstypen der muslimischen Geschichte steht: „As the reader can see, the Qur’an clearly prohibits the Prophet, peace be upon him, from serving as a guardian of people or their trustee, or a subduer. [...] the Qur’an is clear that Muhammad, peace be upon him, was bit a messenger preceeded by other messengers, and it is also clear that he, peace be upon him, had only to deliver God’s message to people and that he was not commissioned to do anything except deliver it.”⁶³ Anders ausgedrückt muss ein sich als „islamisch“ bezeichnendes Herrschaftsmodell nicht unbedingt das Kalifat sein, sondern kann eine Vielzahl von Formen annehmen. Seine Vorgangsweise ist eine rein innerislamische Argumentation, beruhend auf den islamischen textuellen Grundlagen, jedoch mit einer für sein Umfeld – und hier in erster Linie die traditionellen islamischen Gelehrten – ungewohnten Methode, nämlich der freien, ungebundenen Argumentation und Reflexion.⁶⁴

⁶² Cf. Filali-Ansary, *L’islam*, p. 50.

⁶³ Ali Abderraziq in der Übersetzung bei Kurzman, *Liberal Islam*, p.32-33.

⁶⁴ „Il a été le premier à défendre la laïcité de l’intérieur de l’islam et au nom des ses préceptes, en construisant son argumentation à partir des textes sacrées [...] et d’une relecture de l’histoire des premiers musulmans.“ Filali-Ansary, *L’islam*, p.47. Übersetzung: „Er hat als erster die Laizität aus dem Inneren des Islam heraus verteidigt, auf Grundlage der Vorgaben desselben und unter Ableitung seiner Argumente aus den heiligen Texten [...] sowie durch eine neuartige Lesart der frühen islamischen Geschichte.“

Seine umstrittene These setzt bei einem geradezu tabuisierten Punkt der islamischen Geschichte, nämlich der Streitfrage der Regelung der Nachfolge des islamischen Propheten an. Auf Basis einer kritischen historischen Analyse kommt Abderraziq in seiner Argumentation zum dem Schluss, dass die sich auf den Islam berufenden Regierungen nach dem Tod des Propheten allesamt rein weltlich waren. Abderraziqs Ansicht nach zeichnete sich Mohammed ibn Abdallah durch die über ihn vermittelte göttliche Offenbarung zwar auch durch außergewöhnliche Macht in der profanen Sphäre aus. Diese Sonderstellung, jene Verquickung aus weltlicher und spiritueller Macht, kann jedoch einzig und allein auf seine Person beschränkt bleiben und dadurch unmöglich auf einen Nachfolger übertragen werden. Das vieldebattierte islamische Herrschaftsmodell ist somit eine de facto unerreichbare Utopie, ein nicht umsetzbarer Idealzustand.

Abderraziq konzentriert sich in seinem Werk also auf die Ursprünge einer im Endeffekt verzerrten Darstellung der islamisch-arabischen Geschichte. Mit seinem Essay bezweckt er nichts weniger als eine Neuordnung des religiösen und historischen Bewusstseins der Muslime.⁶⁵ Die früheste Nachfolge des Propheten Mohammed in Form der ersten vier Kalifen, wird von ihm zu diesem Zweck dekonstruiert. Es handelt sich dabei nämlich keineswegs um die natürliche Verlängerung des politischen und spirituellen Handelns Mohammeds, sondern um menschliche, profane Institutionen.⁶⁶ Die traditionelle Trennlinie zwischen vorrangig weltlich ausgerichteter Herrschaft mit islamischem Anspruch und religiös-politischem Handeln wird bei ihm also vom Beginn der Umajjaden-Dynastie auf die direkte Nachfolge Mohammeds zurückverschoben. Auf diese Weise erfährt die früheste islamische Geschichte eine radikale Revision und wird de facto entsakralisiert, da sie entsprechend seiner Ausführungen einem solchen Anspruch nicht

⁶⁵ Cf. Filali-Ansary, *Réformer*, p.107.

⁶⁶ Abdullahi An-Naim meint dazu recht lapidar: „The fact that the state is a political and not a religious institution is the historical experience and current reality of Islamic societies.” Und weiters: “From a theoretical point of view, Ali Abd al-Raziq, for instance, conclusively demonstrated the validity of this premise from a traditional Islamic perspective more than eighty years ago.” *Islam and the Secular State*, p.1-2.

gerecht werden kann und eigentlich einen verzerrten, unverhältnismäßigen Stellenwert erlangt hat.⁶⁷

Aus der Übertragung seiner Schlussfolgerungen auf die damalige Situation lässt sich die konkrete Bedeutung seiner Thesen besser einordnen, denn Abderraziqs Plädoyer läuft auf den Aufruf zur Abschaffung aller unzeitgemäßen Herrschaftsformen mit islamischer Legitimation hinaus: „Away with it, for [in Islam] there was no government, no state, and nothing of the tendencies to politics, nor of the aims of kings and commanders.“⁶⁸ Freilich fühlte sich durch Abderraziqs sachlich-nüchterne, wissenschaftliche Analyse der Anfänge islamischer Geschichte sowohl das ägyptische Königshaus mit seinen Kalifatsansprüchen, als auch die etablierte Geistlichkeit in ihrem Selbstverständnis angegriffen.⁶⁹ Dementsprechend hart ging ein Ulama-Rat der Al-Azhar Hochschule mit ihm ins Gericht und entzog ihm seinen akademischen Titel sowie seine Lehrbefugnis als Azhar-Professor. Ironischerweise sind zwei der sieben Anklagepunkte auf eine Fehlinterpretation seines Werkes zurückzuführen: „Sur sept motifs d'accusation deux au moins font référence à des propositions qui ont été exposées, examinées et en fin de compte écartées.“⁷⁰ Fortan legte er die Robe der Ulama ab und gab ganz den weltmännischen Effendi, mit Anzug und Fes.

Erst 1947 sollte ihm der *Alim*-Titel wieder zugesprochen werden, und im Jahr davor wurde er durch die Verleihung des Pascha-Titels gar in den Adelsstand erhoben. Abderraziq kann in Folge seiner Rehabilitierung einige hochrangige Ämter, bis hin zum *Auqaf*-Minister (Minister für religiöse Stiftungen) bekleiden. Jedoch hüllt er sich hinsichtlich seines kontroversiellen Werkes weiterhin konsequent in Schweigen und scheint

⁶⁷ Cf. Filali-Ansary, *Réformeur*, p.108.

⁶⁸ Abderraziq in Kurzman, *Liberal Islam*, p.36.

⁶⁹ Allerdings lässt sich argumentieren, dass die Regelung der Frage des legitimen Machtanspruchs in der muslimischen Gemeinde zu einem relativ stabilen gesellschaftspolitischen Konsens geführt hat, der nun durch eine etwaige Umsetzung von Abderraziqs Schlussfolgerungen zu markanten Brüchen führen könnte.

⁷⁰ Filali-Ansary, *L'islam*, p.77. Übersetzung: „Von den sieben Anklagepunkten beziehen sich zumindest zwei auf Inhalte, die vorgetragen, untersucht und schlussendlich abgelehnt wurden.“

eine tiefe Desillusionierung, ob seines gescheiterten und auch verachteten Versuchs eindeutige Klarheit über das Verhältnis von Religion und Politik im Islam zu schaffen, zu empfinden.⁷¹

3.1.2 Fazlur Rahman (1919-1988): Erfassen des ethischen Kerns durch historisierend-kontextuelle Lesart des Koran

Daniel Brown beschreibt im Vorwort seines Werkes über die islamische Überlieferung, die doppelte Rolle Fazlur Rahmans auf konzise Weise: „[...] Fazlur Rahman who was both a keen scholar of modern Islamic thought and a major contributor to the rethinking of Islamic tradition [...]“⁷²

Fazlur Rahman (Fadl ar-Rahman) kam im heute zum Staat Pakistan gehörenden damaligen Teil Indiens Hazara zur Welt und wurde im islamischen Sinne klassisch gebildet, das heißt er absolvierte das *Dars-e Nizami* gennante Curriculum an der theologischen Ausbildungsstätte *Dâr al-^Culûm* in Deoband⁷³, wo er in den Fächern Fiqh (islamische Rechtslehre und Jurisprudenz), Kalâm (islamische Theologie), Hadîth (islamische Überlieferung), Tafsîr (Korankommentar), Mantiq (Logik) und Falsafa (Rezeption der griechischen Philosophie im islamischen Denken) umfassend trainiert wurde.⁷⁴

Bemerkenswert scheint sein auf bestimmte Weise gespanntes Verhältnis zur Rationalität zu sein. Schon in Folge seiner frühesten Auseinandersetzung mit griechischer Philosophie kam es zu einer intellektuellen Sinnkrise.⁷⁵ Doch das Thema sollte ihn nicht mehr loslassen. Nach dem erfolgreichen Abschluss seiner traditionellen Ausbildung folgte ein

⁷¹ Filali-Ansary, *L'islam*, p.55.

⁷² Daniel Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, p.X.

⁷³ Die seit 1867 bestehende islamische Hochschule Deoband hat sich zu einer eher konservativen Stätte des Lehrens und Lernens entwickelt.

⁷⁴ Rachid Benzine, *Nouveaux Penseurs*, p.123.

⁷⁵ Martin, *Defenders of Reason*, p.200.

Studienaufenthalt in Oxford, den er einer vertieften Beschäftigung mit griechischer Philosophie und ihres Einflusses auf das frühe islamische Denken widmete. Die Quintessenz seiner diesbezüglichen Überlegungen kann folgendermaßen resümiert werden: „[...] philosophy was a necessary, but not a sufficient, instrument of religion.“⁷⁶ Der philosophische Rationalismus kann seiner Ansicht nach im religiösen Denken des Islam nur eine untergeordnete, wenngleich nützliche Funktion einnehmen. In diesem Sinne heißt er es der Muatasila (der rational orientierten Denkschule des frühen Islam) auch zugute, den ersten systematisch durchdachten Zugang zum Islam eröffnet zu haben, jenseits von bloßer Apologetik oder Skripturalismus. Auch sein eigenes Schaffen erhält in dieser Hinsicht Bestätigung: „Son projet de révision (ou « renouveau ») est certainement le plus systématique et le plus accompli.“⁷⁷ Rahmans Zugang zur Thematik der Vernunftanwendung in theologischen Fragen zeichnet sich durch eine Art Mittelweg aus, der einer reaktionären Abschottung im Traditionalismus, aber auch reiner wissenschaftlicher Objektivität in Glaubensfragen ablehnend gegenübersteht.

Im Jahr 1968 kommt es aufgrund einer polemischen Rezeption von Ausschnitten seiner Werke zum Verhältnis zwischen islamischer Religion und Rationalität zu großen Spannungen in Pakistan, die ihn zur Wahrung der eigenen Sicherheit schließlich ins Exil zwingen.⁷⁸ Noch im selben Jahr lässt er sich in Chicago nieder, wo er sich in den folgenden Jahren vertieft einem bestimmten, neuzeitlichen Aspekt seiner Interessens- und Forschungsschwerpunktes widmen kann, nämlich dem Spannungsfeld zwischen Moderne und Islam. Auf Grundlage seiner Methodik, die rationale Argumentation als Mittel nicht ausschließt sowie aufbauend auf ausführlicher traditioneller Ausbildung und nicht zuletzt seiner tiefen Gläubigkeit, setzt sich Fazlur Rahman in seiner Forschung mit der Wirkung zwischen der europäischen Aufklärung und ihrer

⁷⁶ *Defenders*, p.201.

⁷⁷ Filali-Ansary, *Réformer*, p.187. Übersetzung : „Sein Revisions- oder Erneuerungsprojekt ist sicherlich das systematischste und ausgefeilteste.“

⁷⁸ Benzine, *Nouveaux*, p.126.

intellektuellen und institutionellen Folgen einerseits und der islamischen intellektuellen Tradition andererseits auseinander.

Die Anwendung rationaler Betrachtungsweisen führt Rahman denn auch zu einer kritisch-historischen Lektüre der islamischen Tradition, insbesondere des islamischen Rechts. Seine Grundannahme lautet, dass die vom Propheten Mohammed empfangene Offenbarung eine göttliche Antwort auf die gesellschaftliche und moralische Wirklichkeit Arabiens *seinerzeit* darstellt. Die in weiterer Folge aufgebaute Tradition verstellt durch die ihr widerfahrene Sakralisierung sowohl den Blick auf die historische Bedingtheit der Offenbarung, als auch auf die eigentlichen Kernaussagen des Koran, die Rahman in weiterer Folge mit dem ihm eigenen Zugang herauskristallisiert hat. Für ihn führte die Art und Weise der Etablierung des islamischen Rechts, also sowohl zur Verschüttung der Möglichkeit rationaler Zugänge zu Glaubensfragen, als auch zur Herausbildung eines Islams des kleinsten gemeinsamen Nenners, unter sukzessiver Entfernung vom Geist der Offenbarung.⁷⁹

Eines der Elemente in seiner Argumentation ist auf die Werke seines Zeitgenossen Ghulam Ahmed Parvez zurückzuführen, der sich einen Namen als streitbarer Kritiker der Autorität und Gültigkeit der Sunna machte.⁸⁰ Auch Rahman konzentriert sich beim Aufbau seiner Thesen auf den Koran, den er in seiner Gesamtheit betrachtet, um daraus einen Leitfaden ethischer Vorschriften ableiten zu können. Unter Berücksichtigung diverser Voraussetzungen zur Auseinandersetzung mit der Materie, wie dem Beherrschen der arabischen Sprache, der Kenntnis der so genannten Umstände der Offenbarung (arab. *Asbab an-nusul*) und der diversen Verskategorien des Korans macht er sich daran, die ethisch-moralischen Werte aus dem Koran zu destillieren.⁸¹ Die eigentümliche Methode besteht darin, eine doppelte Bewegung entstehen zu lassen, zuerst mittels einer kritischen, historisch-kontextuellen Analyse zurückführend in die Anfänge der islamischen Geschichte, um dann weiters die daraus abgeleiteten ethischen Maßstäbe auf die Aktualität zu übertragen

⁷⁹ Cf. Filali-Ansary, *Réformer*, pp.189-192.

⁸⁰ Cf. Brown, *Tradition*, p.X.

⁸¹ Benzine, *Nouveaux*, pp.131-133.

und zu re-kontextualisieren. Auf diesem Weg behält der Koran seiner Ansicht nach nicht nur Lebendigkeit und Relevanz, sondern auch den normativen Charakter, der allerdings nicht auf einer festgeschriebenen, unflexiblen Interpretation beruht, sondern eben durch Anpassung an die jeweiligen Umstände.⁸²

Durch seine Methodik und deren Schlussfolgerungen hat Rahman einen Weg gefunden, die von ihm angestrebte und ersehnte Wiederbelebung des islamischen Denkens zu erreichen und den Ulama, denen er Versagen durch ihre anti-kritischen Haltungen und ihren Mangel an Offenheit unterstellt, auf systematische Weise Paroli zu bieten zu können. Zu den eigentlichen dogmatischen Gründen für die Kontroverse mit der traditionellen Geistlichkeit gehört auch Rahmans Prophetenbild: er betrachtet die Rolle Mohammeds als aktiv und involviert beim Empfang der Offenbarung, wohingegen die Ulama die traditionell festgeschriebene Version des passiven Empfängers vertreten.⁸³ Freilich handelt es sich bei diesem Streitpunkt um eine altbekannte Debatte : „Fazlur Rahman n’a pas craint de reprendre de manière nouvelle tout ce questionnement que l’on peut qualifier de « vieux comme l’islam ».“⁸⁴ Bemerkenswert scheint auch die Tatsache zu sein, dass Fazlur Rahman seine Anleihen zu seiner historischen, und somit auch kulturell-kontextualisierenden Analyse auch bei dem indischen Reformdenker Shah Walli Ullah genommen hat. Dieser Gedanke einer kulturellen und historischen Rekontextualisierung mag einem Nicht-Araber nicht nur prinzipiell leichter fallen, sondern gar selbstverständlich erscheinen.

⁸² *Nouveaux*, p134/5.

⁸³ *Nouveaux*, p.140.

⁸⁴ *Nouveaux*, p.141. Übersetzung: „Fazlur Rahman schreckte nicht davor zurück, den Fragenkomplex, den man als „alt wie der Islam“ bezeichnet, auf neue Art und Weise zu bearbeiten.“

3.1.3 Mahmoud Mohamed Taha (1909-1984):

*Râ'id at-tadjîd ad-dînî*⁸⁵

„The second message is Islam.“⁸⁶ Mit dieser konzisen, programmatischen Ansage leitet Mahmoud Taha das Kapitel über die „zweite Botschaft“ des Islam in seinem gleichnamigem Buch aus dem Jahr 1967 ein. Zur Ergänzung seines interpretatorischen Ansatzes des koranischen Textes möchte ich noch ein weiteres Zitat aus der Schlussfolgerung hinzufügen: „In the past religion has been lowered down from its peak to the level of human needs and capabilities, in the form of Shar'ia.“⁸⁷

Ustadh Taha (Professor Taha), wie er ehrerbietig von seinen Anhängern genannt wird, hatte sehr konkrete Vorstellungen über eine seiner Ansicht nach machbare und dringend notwendige Reform des Islam. Sein Ansatz besteht in einer neuartigen Hermeneutik, die permanent gültige von vorübergehend gültigen Koransuren auf dem Wege einer historisch-kontextuellen Lektüre und Interpretation unterscheidet. Taha stellt sich mit dieser radikalen Hermeneutik gegen das Dogma der Einheit der mohammedanischen Offenbarungs-Periode und erkennt in den medinensischen Suren gar einen Rückschritt. Die „Wahrheit“, der Kern der Offenbarung, liegt für ihn vielmehr ausschließlich in den mekkanischen Suren. Der Zweck dieser These, der Zerteilung und Wertung der islamischen Offenbarung, besteht für Taha nicht nur darin, die ursprüngliche Absicht der prophetischen Nachricht zu erkennen und die Scharia, vor allem in ihrer aktuellen, historisch gewachsenen und konstruierten Form argumentativ abzulehnen, sondern vielmehr ihre umfassende Änderung und Anpassung an den neuzeitlichen Rahmen zu fordern.⁸⁸ „Taha's Qur'anic hermeneutics... [represent an] attempt to reconcile the text's historicity with its purported divinity.“⁸⁹

⁸⁵ Als *Anführer der religiösen Erneuerung* wird Taha von einem seiner ehemaligen Anhänger, dem Soziologieprofessor Haider Ibrahim Ali bezeichnet.

⁸⁶ M.M. Taha: *The Second Message*, p.146. (Meine Hervorhebung)

⁸⁷ Taha, *The Second*, p.165.

⁸⁸ Roussillon, *La pensée*, p.81.

⁸⁹ Mahmoud, Mohamed A.: *Quest for Divinity*, p.XII.

Nach einer fünfjährigen *Khalwa*, einem meditativen Rückzug in sufischer Tradition, beginnt Taha, seine Theorie der „zweiten Nachricht“ zu predigen und eine Schar von Anhängern um sich zu sammeln. Auf Grundlage der als unwiderlegbar eingestuften Quellen, Koran und *Sunna* (wobei die als Tradition bezeichnete Überlieferung der Prophetenaussagen und –taten in seiner These aber praktisch ausgeblendet wird), initiiert Taha eine hermeneutische Debatte über das richtige Verständnis der islamischen Glaubenslehre, wobei sein Zugang prinzipiell mystischer Art ist und er sich darüber hinaus als göttlich inspiriert und beauftragt betrachtet. Möglicherweise im Zusammenhang mit intuitiven Erkenntnissen aus seiner Zeit der Einkehr und Meditation (*Khalwa*), oder aber als Resultat rein rationaler Reflexion, ist Taha stark deterministisch eingestellt, das heißt der freie Wille stellt eine Illusion für ihn dar.⁹⁰ Trotz seines Hangs zur islamischen Mystik lehnt er institutionalisierte Bruderschaften jedoch strikt ab. Es handelt sich dabei aber eher um eine generelle Abneigung gegen formalistische Festschreibungen, wie eben auch jene der traditionellen Geistlichkeit (*Ulama*): „Taha was [...] bitterly and consistently antagonistic to ... the ulama.“⁹¹

Bemerkenswerterweise holt Taha in der Konstruktion seiner These weit aus und ordnet den Islam als den vernünftigen (sic) Mittelweg, als Synthese zwischen dem seiner Ansicht nach extrem spirituell orientierten Christentum und dem materialistischen (sic) Judentum ein – wobei der Islam den perfekten Abschluss bildet. Unter diesem Gesichtspunkt kann hier von der „...traditional Islamo-centric position...“⁹² gesprochen werden. Ausgehend von dieser dichotomischen Einordnung des Judentums und Christentums überträgt Taha eine bipolare Konstruktion auf den Koran, wobei die ursprünglichen, früheren Suren aus der mekkanischen Periode eher dem spirituellen, „christlichen“ Aspekt entsprechen sollen, während die späteren, legalistischeren Verse aus der Periode der islamischen Urgemeinde in Medina eher dem Judentum zuzuordnen wären. Die medinensischen Suren sind im

⁹⁰ Cooper/Mahmoud, p.107.

⁹¹ Cooper/Mahmoud, p.124.

⁹² Cooper/Mahmoud, p.115.

Vergleich zu den höherwertigen mekkanischen Versen für Taha also zweitrangig. Der kontroversielle Charakter dieser eigenwilligen These besteht vor allem in dem impliziten Angriff auf den orthodoxen islamischen Gründungsmythos, der sich auf die Vorbildfunktion der traditionellen muslimischen „Ur-Gemeinde“ von Medina beruft.

Taha vertritt außerdem die grundlegende Ansicht, dass der islamische Prophet Mohammed die mangelnde Reife der damaligen Menschen erkannt und deshalb seine Botschaft an die Umstände angepasst hat, wodurch sich der Inhalt der koranischen Verse zunehmend vom spirituellen Gehalt früherer Suren entfernte. Die eigentliche, originale Botschaft des Koran befindet sich somit ausschließlich in den mekkanischen Versen. Taha untermauert diese ungewohnten Ansichten anhand praktischer Beispiele, die allesamt die historisch-kontextuelle Bedingtheit bestimmter Verse belegen sollen. Seine Methode betrachtet er als dialektisch, wobei er den interpretatorischen Spielraum erweitern und ruhende Elemente der koranischen Offenbarung wiederbeleben möchte.

Interessant ist die Bezeichnung seines Werkes *The Second Message* (Die zweite Botschaft), da sich jene nicht auf die chronologische Abfolge der Offenbarung der Verse beziehen kann (sonst wäre es die *erste* Botschaft), sondern vielmehr auf eine Art Hierarchie, wobei es sich bei den mekkanischen Versen also sozusagen um die zweite, qualitativ höhere Stufe der Offenbarung handeln soll: „The transition from Meccan to Medinan [verses] is hence a descending one from the higher level of community of Muslims to the lower level of the community of believers.“⁹³

„To understand Taha’s concept [...] one has to situate him within the larger context of Islam and the challenge of modernity.“ Und: ”Taha is fully aware of the crises of Islam in the context of modern times [...].“⁹⁴ Denn Taha sieht tatsächlich nur Dekadenz im Westen und den Islam

⁹³ Copper/Mahmoud, p.116. Taha unterscheidet notabene zwischen der höheren Stufe der Muslime, und der niedrigeren der – bloß – Gläubigen.

⁹⁴ Cooper/Mahmoud, p.120.

hingegen, allerdings unter der Voraussetzung seiner reformierten und optimierten Form, als *die* Lösung für das philosophische und politische Versagen des Westens. Trotz dieser sehr undifferenzierten Einstellung, die quasi auf anti-westlichen Vorurteilen beruht, ist er ein vehementer Fürsprecher einer genuinen, repräsentativen Demokratie, deren westliche Ursprünge nicht weiter relevant zu sein scheinen. Dementsprechend lehnt er auch das islamische Prinzip der *Schura* (Beratung eines Herrschers) als historische Übergangslösung ab, da dieses lediglich durch die damalige Unreife der Menschen bedingt war. Eines der Themen, das Taha auch aufgreift, um die seiner Ansicht nach erforderliche Reformulierung der Scharia auf Grundlage seiner These der *Zweiten Botschaft* zu bewerkstelligen, ist die Berücksichtigung der Rechte von Nicht-Muslimen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften, was vor der sudanesischen Konstellation nicht weiter überrascht. Die angestrebte Reform basiert seiner Ansicht nach auf der Unmöglichkeit einer demokratischen (im Sinne von verhältnismäßigen) Repräsentierung von Minderheiten und Frauen in den traditionellen islamischen Institutionen.⁹⁵ Daher ist eine zeitgemäße Neuauslegung der religiösen Quelltexte vonnöten.

Tahas ziemlich radikales Projekt einer originellen Koraninterpretation führt ihn auch zur Akzeptanz moderner naturwissenschaftlicher Theorien wie der Darwin'schen Evolutionstheorie. Um mit Mahmoud zu sprechen: „The horizon of the Qur'an is expanded to fuse into the epistemological and social horizon of the modern age.“⁹⁶

Sein methodologischer Zugang des *Idschtihad*, das heißt die freie, individuelle Argumentation – und zwar auch im Falle bestehender Lehrmeinungen der religiösen Gelehrten – war nur einer von mehreren Streitpunkten mit den Ulama. Weitaus problematischer war für die traditionelle Lehre der Ulama, dass seine Thesen zum Koran und zur *Zweiten Botschaft* ihrer Ansicht nach einer Infragestellung der normativen Kraft der gesamten koranischen Offenbarung entsprachen,

⁹⁵ Fleuhr-Lobban, Carolyn: *Against Islamic Extremism*, p.8.

⁹⁶ Cooper/Mahmoud, p.121.

da sie auch den Prozess der Dogmatisierung reflektierten und kritisch hinterfragten.⁹⁷

Seine heterodoxen Ansichten führten aber bald zur Anfeindung durch das religiöse Establishment, die islamische Geistlichkeit und die Moslembrüder unter der damaligen Führung Hassan Turabis. Infolgedessen ereilt ihn bereits im Jahre 1968 das erste Todesurteil durch ein sudanesisches Gericht, das 1972 durch ein Apostasie-Urteil der ägyptischen Akademie für Islamische Forschung an der sunnitischen Al-Azhar Hochschule bestätigt und schließlich 1975 durch ein gleichlautendes Urteil der saudischen *Islamic World League Organisation* ergänzt wird.

Mit seinem offenen Widerstand gegen die Einführung der Scharia unter Numeiri im Jahr 1983 war sein Schicksal dann weitestgehend besiegelt. Die übermächtige Gegnerschaft der Sufi-Bruderschaften, der Moslembrüder, der Ulama und des Regimes führten dazu, dass kurz darauf das Todesurteil von 1968 reaktiviert wurde. Tahas Hinrichtung wird zu einem klassischen Inquisitionstribunal, inklusive Autodafés.

⁹⁷ Roussillon, Alain: *La Pensée Islamique Contemporaine: acteurs et enjeux.*, p.15.

3.2 Zeitgenössische Ansätze: Moderne und postmoderne muslimische Intellektuelle

In seinem Werk über die Rolle der Ulama in der Moderne lässt Zaman keine Zweifel an den Absichten der kritischen Reformdenker aufkommen: „In general, the modernist project is guided by the assurance that once retrieved by a fresh but „authentic“ [Apostrophierung des Autors] reading of the foundational texts, and especially of the Qur’an, the teachings of Islam would appear manifestly in concord with the positions recommended by liberal rationalism.“⁹⁸ Diese verallgemeinernde Beschreibung ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Die Auslegung des koranischen Textes bildet nämlich nur einen von mehreren Zugängen der progressiven Reformdenker, da das Studium der frühen islamischen Geschichte und ihrer gängigen Sakralisierung, wie wir zum Beispiel bei Ali Abderraziq gesehen haben, neben der Koranexegese eine ebenfalls grundlegende Methode darstellt. Darüber hinaus wird durch die Bezeichnung des Rationalismus als „liberal“ der Eindruck erweckt, die Reformakteure handeln nur auf Grundlage von westlichem, also per se islamfremdem Gedankengut. Diese Aussage hat daher schon beinahe polemischen Charakter, da sie die lange, innerislamische Tradition des Rationalismus ausblendet – vorausgesetzt allerdings der Autor betrachtet auch die Wurzeln dieser Tradition als kulturellen Fremdkörper innerhalb der islamischen Dogmatik, was in gewissen ideologischen Kreisen, freilich unter vollständiger Ausblendung der wissenschaftlich belegten synkretistischen Natur der islamischen Offenbarung, durchaus der Fall ist. Schließlich zweifelt Zaman die Qualität der Reformreflexionen und -bemühungen auch durch die Apostrophierung der *Authentizität* der kritischen Koranauslegungen an.

Vor dem Hintergrund der hier angedeuteten Kontroverse, nämlich jener zwischen Modernisten und Traditionalisten folgen nun die knappen Porträts einiger zeitgenössischer islamischer Reformdenker. Ohne in diesem Kontext näher auf das Phänomen der Postmoderne eingehen zu

⁹⁸ Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press, 2002, p.8.

wollen, sei hier zur Erläuterung exemplarisch aus *Defenders of Reason in Islam* zitiert: „By the use of „postmodern“ [...] we simply refer to the growing number of non-European thinkers who are critical of the post-Enlightenment epistemologies and who rebel at being construed academically as the “Other”.“⁹⁹

Einige dieser muslimischen Intellektuellen haben sich durch historische Vorbilder inspirieren lassen (Abdullahi an-Naim durch Mahmoud M. Taha, Abdelmajid Charfi durch Fazlur Rahman, Nurcholisch Madschid durch Harun Nasution und zahlreiche weitere Denker durch die Thesen von Ali Abderraziq), andere bewusst für neuartige Zugänge und Lösungsansätze für die in den neuzeitlichen Rahmenbedingungen entstandenen Fragestellungen entschieden. Die Denkansätze und Zugänge sind so divers, dass es nicht möglich erscheint von einer konkreten – in etwa rationalistischen oder rationalen – Denkschule zu sprechen. Dennoch handelt es sich bei den hier Angeführten im weitesten Sinne um progressive Kräfte, die – ohne an den grundlegenden transzendenten Wahrheiten des islamischen Glaubenssystems rütteln zu wollen, die also weder atheistische noch antireligiöse oder agnostische Thesen vorbringen – keine Rückkehr zu utopischen Gesellschaftsprojekten islamischer Provenienz fordern, sondern vielmehr versuchen, ihren Glauben in einen reflektierten Einklang mit den Anforderungen der Moderne zu bringen.

3.2.1 Mohammed Arkoun: Poststrukturalistische Dekonstruktion islamischen Denkens¹⁰⁰

Der aus Algerien stammende Franzose Mohamed Arkoun wagt sich durch seinen Blick auf verdrängte und diskreditierte Inhalte des islamischen Denkens in Bereiche vor, die der traditionellen sunnitischen Orthodoxie nicht mehr zuzurechnen sind. Sein umfassendes epistemo-

⁹⁹ Martin, *Defenders of Reason*, p.200.

¹⁰⁰ Die folgenden Ausführungen beruhen auf Ursula Günthers Beitrag in Suha-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals*, auf Martin, *Defenders of Reason* sowie Arkouns Beitrag in Al-Maaly, *Die Arabische Welt* und seinem Werk *Islam: To Reform or to Subvert?*.

logisch orientiertes Projekt besteht letztendlich auch in der post-modernen Neudefinierung der Islamwissenschaften und fußt methodologisch in selbstkritischen Überlegungen und einem der Vernunft verpflichteten Diskurs.

Arkoun bestreitet konsequent den Anspruch der Traditionalisten, das bedeutet vor allem jenen der islamischen Geistlichkeit, auf das Auslegungsmonopol des Korans und der anderen Basistexte der islamischen Dogmatik.¹⁰¹ Er dekonstruiert diesen Anspruch durch die Forderung einer Entkoppelung von *Bedeutung* und *Autorität*. Der Gehalt der göttlichen Offenbarung des Islam (im Sinne von *Bedeutung*) und die historisch verankerten Lesarten und Auslegungen desselben Textes (als *Autorität*) sind nicht identisch, weshalb die durch die Traditionalisten herbeigeführte Verquickung und damit einhergegangene Sakralisierung ihres eigenen Diskurses aufgehoben werden müssen, um neue – vernünftige – Zugänge zu den koranischen Inhalten zu ermöglichen: „... the task of Muslim intellectuals today is to mount a critique of traditional Islamic modes of reasoning because they confuse historically rooted traditional interpretations with the content of divine revelation.“¹⁰²

Arkoun versteht sein Denken wohlgermerkt als postmodern, „... it was Arkoun’s genius to begin seriously to apply postmodern theory to the classical Islamic textual tradition.“¹⁰³, nämlich der französischen Schule des Poststrukturalismus verpflichtet, die sich durch eine kritische Haltung gegenüber der post-aufklärerischen Moderne auszeichnet. Von Bedeutung ist auch seine Einstellung gegenüber Texten an sich, vor allem die von ihm vertretene Ansicht der politischen Relevanz von Texten. Daher rührt auch sein Bemühen um die Trennung zwischen Textverständnis und monopolistischen Interpretationsansprüchen der Traditionalisten.

¹⁰¹ Cf. Martin, *Defenders*, p.206.

¹⁰² *Defenders*, p.206.

¹⁰³ *Defenders*, p.204.

Im Gegensatz zu den Fürsprechern der „Islamisierung des Wissens“ (wie Ziauddin Sardar oder Hassan Hanafi) plädiert Arkoun für die Deonstruktion der gewohnten islamischen Denkweisen, also im weiteren Sinne der so genannten islamischen Vernunft: „Whereas many traditionalist Muslims write about „Islamizing“ the social sciences and other disciplines of the modern, secular university, Arkoun contends that it should be just the other way round: Islamic habits of reasoning should be deconstructed and sacred texts should be opened up to modern historical and linguistic study.“¹⁰⁴

3.2.2 Muhammad Said Al-Aschmaui: Islamisches Recht im Dienste der Offenheit

Im Jahr 1987 trat der ägyptische Richter und Jurist Al-Aschmaui mit der Veröffentlichung seines Buchs *Al-Islâm as-siyâsî* („Der politische Islam“) eine Welle der Empörung und der Begeisterung los.¹⁰⁵ Trotz der infolge zahlreichen Drohungen gegen sein Leben entschied er sich aber für ein Verweilen in seiner Heimat, wo er nun unter ständiger Bewachung lebt.¹⁰⁶ Die ersten Morddrohungen gegen ihn gehen bereits auf das Jahr 1979 zurück, als sein Erstlingswerk *Usul asch-Scharia* („Die Grundlagen des islamischen Gesetzes“) für Aufsehen sorgte. Diese beiden Werktitel stehen auch stellvertretend für den Fokus seines Interesses auf der Analyse der politischen und juristischen Tradition im Islam.

¹⁰⁴ *Defenders*, p.206.

¹⁰⁵ „L'œuvre d'Ali Abderraziq [...] sera reprise, quelques années plus tard et d'une autre manière, par le haut magistrat égyptien Muhammad Said Al-Ashmawy et son livre *L'islamisme contre l'islam* où il rappelle que « Dieu voulait que l'islam fût une religion mais les hommes ont voulu en faire une politique ».“ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs*, p.55. Übersetzung: „Das Werk Ali Abderraziqs [...] wird einige Jahre später und in abgewandelter Form durch den hochrangigen ägyptischen Funktionär Muhammad Said Al-Ashmawy und sein Buch *Der Islamismus wider den Islam* wieder aufgenommen, worin er daran erinnert, dass „Gott den Islam als Religion wollte, doch die Menschen daraus eine Politik machen wollten“.“

¹⁰⁶ Fluehr-Lobban, *Against Islamic Extremism*, p.2.

Obgleich er der orientalischen politischen Tradition ein ausgeprägtes Maß an Autorität, hierarchischer Denkweise sowie eine Kultur des Gehorsams nicht in Abrede stellt, schließt Al-Aschmaui eine prinzipielle Übertragung der aus der Aufklärung und den französischen Revolutionen entstandenen republikanischen und demokratischen Herrschaftsstrukturen auf die mehrheitlich muslimischen Länder nicht aus.¹⁰⁷ Seine Überzeugung, dass im Islam keine Trennung zwischen Transzendenz und Geschichte erreicht wurde, obwohl Religion und Politik nicht gleichgesetzt werden sollten, kam merklich zum Ausdruck, als er sich gegen die politische Entscheidung, die Scharia als einzige Gesetzesquelle einzuführen, aussprach. Denselben Geist verpflichtet, sowie um die Diskriminierung der ägyptischen Kopten zu verhindern, blockierte er ebenfalls die Einführung einer islamischen Verfassung.¹⁰⁸

Aschmaui zielt mit seinen Thesen sowohl auf den islamistischen Diskurs, als auch auf den Legitimationsdiskurs der Ulama ab, wengleich er sich der schwer veränderlichen Interessenlage, insbesondere in seiner Heimat Ägypten, bewusst ist. In seiner Lesart der islamischen Geschichte lässt sich der Anspruch der fundamentalistischen Bewegung, nämlich zur Etablierung eines so genannten islamischen Staates, direkt auf die mangelhafte historische Abgrenzung zwischen der profanen und der spirituellen Sphäre zurückführen: „... l’islamisme [n’]est [...] qu’un nouvel avatar de cette sacralisation des enjeux temporels qu’a constamment pratiquée l’islam.“¹⁰⁹ Gleichzeitig gelang es den traditionellen islamischen Gelehrten aufgrund dieser Konstellation, die Gesetzgebungshoheit für sich in Anspruch nehmen zu können: „[...] the jurists purposefully eliminated the state as a source of law in their usûl al-fiqh (the sources of religious law). The legislative arm of the government was assumed by the jurists themselves.“¹¹⁰ Die Folgen dieser Entwicklung und der daraus ableitbaren Staatsräson führen auch

¹⁰⁷ Fluehr-Lobban, *Against*, p.7.

¹⁰⁸ Fluehr-Lobban, *Against*, p.9.

¹⁰⁹ *L’Islamisme*, p.6. Übersetzung: „[...] der Islamismus ist lediglich eine neue Spielart der Sakralisierung der weltlichen Anforderungen, welche im Islam ständig praktiziert wurde.“

¹¹⁰ Fluehr-Lobban, *Against*, p.12.

noch im heutigen Ägypten zum Wunsch der Regierung nach islamischer Legitimierung durch die religiösen Instanzen. Al-Aschmaui kritisiert diese Lage zwar, kommt aber nicht umhin ihr einen stabilitätsfördernden Charakter zuzusprechen.¹¹¹

Als Jurist liegt sein Fokus verständlicherweise auch auf dem islamischen Recht, dem er in seiner kritischen Lektüre jedoch durchwegs Geschichtsbezug und -bedingtheit, also Historizität zuschreibt. In diesem Sinne argumentiert Al-Aschmaui für eine Unterscheidung zwischen der Scharia als göttlich gewolltem Gesetz und dem *Fiqh* als menschlich ausgearbeitetem Gesetz. Er nennt sein eigenes Theoriegebäude einen ‚authentischen Fundamentalismus‘, der im *Fiqh*-Bereich rational und im ethischen Leitfaden der Scharia spirituell ist.¹¹² Der Kern seiner These beruht auf der sachlichen Einordnung der Scharia, die sich auf bloß ein paar Dutzend Verse des Korans, der insgesamt aus 6236 Versen besteht, reduzieren lässt. Aus diesem Umstand leitet er eine oftmals vorgenommene Überbewertung der Möglichkeiten der Scharia ab und betont umso mehr die Bedeutung einer eindeutigen, trennscharfen Unterscheidung zwischen Scharia und *Fiqh*, insbesondere da letztere für ihn das flexible, veränderliche und anpassungsfähige Element des islamischen Rechts darstellt.¹¹³ Al-Aschmauis Theorie besteht neben dieser Unterscheidung, die in konzeptueller Hinsicht auf die Notwendigkeit einer sachlichen, wertfreien Epistemologie zurückzuführen ist, weiters auf einer Hermeneutik, die den Koran historisch kontextualisiert und interpretiert, sowie dem erklärten Ziel, die systematische Grundlage für den Aufbau einer neuen islamischen Denkschule beizusteuern. Dieser auf kritischem Denken beruhende Zugang zur islamischen Geschichte und ihrem Recht erklärt seiner Ansicht nach auch die prinzipielle Übereinstimmbarkeit zwischen Islam, Pluralismus und Demokratie.¹¹⁴

¹¹¹ “However, al-^CAshmawy does argue for the continuation of the formal relationship between the state and Islamic religious institutions, such as Al-Azhar Mosque-University and the government appointed Muftí [...]” Fluehr-Lobban, p.14.

¹¹² *L’Islamisme*, p.7.

¹¹³ Fluehr, *Against*, p.17.

¹¹⁴ Fluehr, *Against*, p.19-21.

3.2.3 Abdelmajid Charfi: Der Islam zwischen Epistel und Historie

Abdelmajid Charfi befindet sich in seiner tunesischen Heimat in dem einzigen arabischen Land, das bei der Erlangung seiner Unabhängigkeit eine säkulare Verfassung verabschiedete. Vielleicht mag dieser Umstand und das daraus entstandene intellektuelle Umfeld dazugeführt haben, dass Rachid Benzine aufgrund der zahlreichen tunesischen Intellektuellen die sich mit den Fragestellungen und den Möglichkeiten der Vereinbarung von Islam und Moderne beschäftigen gar von einer *École tunisienne*, einer tunesischen Denkschule, spricht.¹¹⁵

Charfis Reformbestreben beruht auf der Überzeugung, dass es in der islamischen Geschichte sowohl zu einer Fehlinterpretation bezüglich des Korans, als auch in Bezug auf das islamische Gesetz in Form der Scharia gekommen ist. Diese beiden Thesen untermauert Charfi methodisch durch die Anwendung einer historisch-kritische Analyse, um auf diesem Wege eine Unterscheidung zwischen historisch konstruierter Bedeutung und dem ursprünglichen Sinn der mohammedanischen Offenbarung zu erlangen. Der eigentliche Zweck dieser Übung besteht darin, die so genannte Institutionalisierung der Offenbarung und die damit einhergehende Hervorhebung des legalistischen Charakters aufzuzeigen. Durch Charfis Zugang lassen sich einerseits gesellschaftlich bedingte Elemente der islamischen Geistesgeschichte leichter identifizieren und in ihrem Stellenwert einordnen, andererseits kann der ahistorische Gehalt des Korans skizziert werden.¹¹⁶ Dieser zeitlose Gehalt der koranischen Botschaft, der einer bestimmten Absicht (*maqâsid*) entspricht, kann und soll dann als Fundament einer Modernisierung dienen.

¹¹⁵ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs*, p.215. Um neben Abdelmajid Charfi nur die profiliertesten der *neuen muslimischen Intellektuellen* anzuführen, wären noch Mohamed Charfi, Mohamed Talbi und Abdelwahab Meddeb zu erwähnen.

¹¹⁶ Alain Roussillon, *La pensée*, p.76.

3.2.4 Fatima Mernissi: Feministische Hermeneutik im Islam¹¹⁷

Die marokkanische Soziologie-Professorin Fatima Mernissi zielt mit ihrem feministischen, traditionskritischen Ansatz darauf ab, die Interpretationshoheit islamischer Texte der männlichen Domäne zu entreißen, um moderne, inklusive feministischer Auslegungen und Analysen zu ermöglichen. Ihre Kritik der männlichen Dominanz im traditionellen islamischen Denken dient ihr als methodologische Grundlage einer historisch-politischen Analyse, weniger einem neuartigen hermeneutischen Ansatz oder der theoretisch-theologischen Spekulation.¹¹⁸

Ihre bemerkenswerte These, die unter anderem eine Erklärung für die zeitgenössische Zwickmühle der arabischen Gesellschaften bieten soll, konstruiert sie ausgehend von einer hypothetischen Gegenüberstellung zwischen der rationalistischen Muatasila und den als rebellisch (dis-) qualifizierten Kharidschiten. Letztere werden hierbei den zeitgenössischen Erscheinungsformen traditionalistischen oder extremistischen islamischen Gedankengutes gleichgesetzt.

Diese dezidiert innerislamische Betrachtungsweise hat das Verdienst in Form des muatasilitischen Gedankengutes auf das rationale Erbe im islamischen Denken zu verweisen, in dessen Geiste und mit dessen Methoden (zum Beispiel vernunftorientiertes Denken allgemein und individuelle Koraninterpretation, *Idschtihâd*, im besonderen) ihrer Ansicht nach eine humanistische Erneuerung der arabisch-islamischen Gesellschaften einhergehen könnte.¹¹⁹

¹¹⁷ Fatima Mernissi soll hier stellvertretend für eine Reihe feministischer muslimischer Intellektueller angeführt werden. Eine umfassendere Beschäftigung mit dieser Thematik müsste zumindest auch Bint asch-Schati (Aischa Abderrahman), Riffat Hassan, Amina Wadud, Irshad Manji, Shirin Ebadi sowie den ägyptischen Juristen Qasim Amin berücksichtigen.

¹¹⁸ Martin, *Defenders of Reason*, p.207.

¹¹⁹ *Defenders*, p.208.

3.2.5 Hassan Hanafi: Erneuerung des islamischen Wissens durch Dialektik

Das Ziel Hanafis besteht in der Formulierung einer (alternativen) islamischen Moderne auf Basis einer Analyse und Instrumentalisierung der Rationalismus-Traditionalismus Debatte im frühislamischen *Kalâm*, der scholastischen Theologie. Er hält sich bei diesem intellektuellen Vorhaben an eine Dialektik, die zwischen der Verwendung westlicher Theorien und Methoden einerseits und dem traditionellen islamischen Diskurs andererseits oszilliert.¹²⁰ Auf diese Weise erhalten sowohl Gadammers und Heideggers Hermeneutik, als auch klassische Texte der islamischen Tradition ihren Stellenwert in seinem Gedankengebäude. Hanafi vertritt somit methodologisch die Ansicht, dass die Bedeutung eines Textes erst bei der Lektüre entsteht, also beim individuellen Akt des Verstehens.

Als Voraussetzung für die Schaffung einer eigenen Epistemologie durch den Übergang von Traditionalismus zur einer eigenen islamischen Moderne nennt Hanafi die Beherrschung von drei Methoden: die Kenntnis des westlichen intellektuellen Erbes, des traditionellen islamischen Denkens, sowie die Berücksichtigung der gesellschaftlichen Realität. In Analogie zur westlichen, akademischen Orientalistik entwirft er eine Wissenschaft vom Westen, *Ilm al-Istighrâb*, eine Art „Okzidentalistik“ oder Okzidentalismus, die im Endeffekt dazu dienen soll, das rationale Gedankengut der Menschheit zu re-appropriieren: „For Hanafi, Occidentalism is an emerging discourse that will enable Muslims and others to recapture the rational knowledge of humankind and the world that Europeans and Americans have thought they owned since the sixteenth century.“¹²¹ Hanafi betrachtet den westlichen Orientalismus zwar durchwegs als Werkzeug des Imperialismus, bezweckt aber eine konstruktive Aneignung des westlichen Wissens, dessen ursprünglich strikte Ablehnung in einer Authentizitätskrise fußte:

¹²⁰ „... in a manner that we can now recognise as a calque on the Mu'tazili intellectual ethos of dialogic rationalism, Hanafi has sought to remain in communication with both camps.“ *Defenders*, p.211.

¹²¹ Martin, *Defenders*, p.212.

„H[assan] Hanafi partage avec les tenants du projet d’islamisation des savoirs l’idée selon laquelle la maîtrise des savoirs occidentaux a pour finalité première d’identifier ce qui en constitue la dimension proprement occidentale, par conséquent relative, et le cas échéant incompatible avec une vision musulmane de monde.“¹²²

Auf diese Art möchte Hanafi der Rationalität eine islamische Legitimität verleihen, um das rational begründete dialogische Konzept des *Kalam* in den Dienst seines Projektes einer islamisch gerierten Moderne zu stellen. Vor dem Hintergrund des manchmal impliziten, oft aber konkret ausgesprochenen Vorwurfs des islamfremden Charakters des Rationalismus ein verständliches Unterfangen. Sein Wunsch die Kalam-Tradition aufbauend auf klassischem Textmaterial wiederzubeleben rückt Hanafi jedoch eher in die Nähe der ersten Generation der Modernisten: „Ironically, then, although Hassan Hanafi is perhaps politically the most radical intellectual [...] in other ways he shares part of the more traditionalist agenda.“¹²³

Sein komplex gedachter Zugang zur westlichen Moderne und zur islamischen Tradition, den er mit der Chiffre *Al-Turâth wa al-Tajdîd* („Das Erbe und die Erneuerung“) bezeichnet¹²⁴, macht ihn deshalb auch zur Zielscheibe diverser Fraktionen. Hanafi ist denn auch der Mentor des bekannten ägyptischen Religionswissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid, der im letzten Teil dieser Arbeit als Opfer einer systematischen Diffamierungskampagne Erwähnung findet.

¹²² Roussillon, *La pensée*, p.63. Übersetzung: „H[assan] Hanafi teilt mit den anderen Befürwortern des Projekts der Islamisierung des Wissens die Vorstellung, dass das Beherrschen des westlichen Wissens primär dazu dient, die eigentlichen westlichen und somit relativen Aspekte zu identifizieren, die im Zweifelsfall mit einer muslimischen Weltsicht nicht vereinbar sind.“

¹²³ *Defenders*, p.214.

¹²⁴ *La pensée*, p.64.

3.2.6 Abschließende Bemerkungen

Trotz der merklichen Unterschiede zwischen den Ansätzen zu Reformbemühungen muslimischer Intellektueller lassen sich einige, vor allem methodologische und weitere daraus ableitbare Gemeinsamkeiten ausmachen. In ihrem Vorhaben, die Moderne und den Islam in Einklang zu bringen, setzen sie kritische Vernunft ein, um unter anderem ein Hinterfragen der sakralisierten, frühen islamischen Geschichte zu erlangen. Durch diese Vorgangsweise wenden sie sich auch gegen das Deutungsmonopol der Ulama, die sich mitunter eben auf jene Sakralisierung berufen, um die eigene Autorität zu zementieren. Darüber hinaus verstehen zahlreiche der fortschrittlichen, reformorientierten Intellektuellen ihren Diskurs als dezidiert anti-islamistisch.

Dem Ziel der Vereinbarkeit von Moderne und islamischen Denken nähern sich die progressiven Reformen durch konsequente Anwendung der Vernunft (*Aql*) und der individuellen Interpretation (*Idschtihad*) der sakralisierten Texte des Islam. Zweck dieser Methode ist eine Anpassung der islamischen Dogmatik an die zeitgenössischen Gegebenheiten und Bedürfnisse, die in der Neuzeit vermehrt auch durch globalisierte Kulturelemente geprägt werden: „The modernists differ among themselves as to how much of the traditional Islamic heritage is worth preserving in the modern world. They all believe, however, that the way to resolve the matter is to reread the ancient texts in the light of the modern situation.”¹²⁵

Die modernen muslimischen Intellektuellen wenden in letzter Konsequenz die Instrumente einer althergebrachten innerislamischen Debatte an, die infolge der Kontroversen nach dem Ableben des islamischen Propheten Mohammed entwickelt wurden und teils auf die Integration hellenistischer philosophischer Ansätze in die islamische Epistemologie zurückgehen. Auf dieser Grundlage stellen sie nicht nur das historisch gewachsene Deutungsmonopol der traditionellen Geistlichen (*Ulama*) infrage, sondern leiten aus ihren Ansätzen auch einen anti-islamistischen Diskurs ab, der mit seiner rückwärtsgewandten

¹²⁵ Martin, *Defenders of Reason*, p.217.

Utopie geradezu diametral entgegengesetzt argumentiert. Es nimmt daher nicht weiter Wunder, dass die progressiven Reformer durch diese doppelte Opposition nur unter widrigen Umständen ihren Vorhaben nachgehen können, da ihre Denkweise nicht nur an die Tabus einer sakralisierten Historie rührt, sondern die islamische Autorität und Legitimität in ihrem eigenen Sinne neu definieren möchte und dadurch etablierte Deutungsstrukturen und Sinngebungsmuster bedroht.

„Ihna na^Cishu taht ihtilâl dâkhilî.“
(„Wir leben unter einer internen Besatzung“)
Ägyptischer Intellektueller zum Polizeichef in einem mbc-Fernsehinterview, 2008

4. TEIL III: REAKTIONEN AUF DAS REFORMPHÄNOMEN: Mediale Aspekte der Reformbemühungen

Exemplarisch lassen sich die Arbeitsbedingungen der neuen islamischen Intellektuellen besonders plakativ anhand des institutionellen Umgangs mit ihnen darstellen. Aufbauend auf dem in Teil I geschilderten gesellschaftspolitischen Umfeld, sowie den in Teil II angeführten Reformdenkern und ihren Thesen, wird im folgenden dritten und letzten Teil deutlich, dass die Reform-Ansätze – in der Regel unbeabsichtigt – wider die Interessenkonvergenz der bestimmenden gesellschaftlichen Kräfte, nämlich die partiell säkularisierten Staaten und das religiöse Establishment, die Ulama, gerichtet sind. Diese spezifische Situation und deren Konsequenzen soll hier am Beispiel Ägyptens dargestellt werden.

Vom konzeptuellen Standpunkt aus betrachtet, lässt sich die Berücksichtigung der Rolle und Bedeutung von Medien im Zusammenhang mit den Aktivitäten der modernen Reformdenker folgendermaßen erklären. Das Wirken der islamischen Intellektuellen betrifft sowohl hermeneutische, als auch epistemologische Aspekte des islamischen Denkens. Im Zusammenhang mit letzterem geht es nicht nur um das Schaffen oder Definieren von neuem Wissen, sondern in weiterer Folge auch um dessen Verfügbarmachung, also um die Verbreitung und ganz konkret die Veröffentlichung des Gedankengutes.

An dieser Stelle folgt daher auch keine Darstellung der Entwicklung der arabischen Medienlandschaft oder ein Überblick über Wahrnehmungen und verzerrte mediale Repräsentationen des Islam anstelle einer

objektiven und faktischen Berichterstattung über Ereignisse und Trends in muslimischen Mehrheitsgesellschaften, sondern die Beschreibung des strukturellen Umgangs mit muslimischen Reformdenkern. Insbesondere soll hierbei die Rolle bestimmter Medien als Instrument von Diffamierungskampagnen im Auftrag traditioneller Geistlicher, im gegebenen Fall das „Amtsblatt“ der ägyptischen Al-Azhar Hochschule, die *Magallat al-Azhar* (= Die Al-Azhar Zeitschrift), analysiert werden.

Vor dieser Analyse sei jedoch noch einmal auf die retrospektiv beinahe schon paradigmatisch erscheinende Rolle des Jahres 1979 verwiesen: „The Iranian revolution of 1979 made it clear that strident forms of traditionalism (including Shi^Ci forms), many of whose advocates called themselves „Islamists“ (*islamiyun*) and fundamentalists (*usuliyun*) were in the ascendancy.“¹²⁶ Und: „[...] our argument has been that the weight of scholarship has been disproportionately on the latter [viz. Muslim traditionalists and Islamists].“¹²⁷ Tatsächlich zeichnet sich die westliche mediale Berichterstattung einerseits durch einen starken Fokus auf militante Extremisten mit islamischer Berufung, andererseits durch teilweise essentialistische Aussagen aus, die dazu tendieren „den Islam“ mit diesen radikalen Auswüchsen gleichzustellen. Gerade vor diesem Hintergrund ist es von besonderer Bedeutung, den Reformdenkern Aufmerksamkeit zu schenken, um ihnen nicht nur den oft verwehrten medialen Zugang überhaupt zu ermöglichen, sondern auch um zu versuchen, das verzerrte westliche Islam-Bild zu rektifizieren, und der stratifizierten gesellschaftlichen Realität der islamischen Welt etwas näher zu kommen.

In der Auseinandersetzung zwischen Moderne¹²⁸ und islamischer Tradition um die Definitionshoheit der islamischen Lehre gibt es im Fall von Ägypten grob gesehen fünf tendenziell antagonistische Gruppierungen, wobei die staatliche Bürokratie als sechstes Element eher indirekt

¹²⁶ Martin, *Defenders of Reason*, p.199.

¹²⁷ Martin, *Defenders*, p.200.

¹²⁸ Von Bedeutung für diese Ausführung ist insbesondere der in der Neuzeit stark veränderte Zugang zu Information und Medien in der arabischen und islamischen Welt.

in diesen Prozess einbezogen ist.¹²⁹ Es handelt sich dabei um ein Spektrum, das sich von radikalen Dissidenten, über periphere Ulama zu den traditionellen Ulama, bis hin zu den Modernisten und den Säkularisten am anderen Ende zieht. Eine weitere Dichotomie, die simultan zu diesem Konkurrenzkampf über die hermeneutische Definitionsmacht besteht, ist jene zwischen religiöser Autorität und staatlicher Legitimität. Sowohl die Ulama, als auch die staatliche Bürokratie ringen um die Möglichkeit zur Einflussnahme auf den religiösen Diskurs in der Öffentlichkeit. Der Staat zielt dabei primär auf seine religiöse Legitimation, um sich bei Bedarf darauf berufen zu können, die Ulama versuchen vielmehr simultan ihren gesellschaftspolitischen Einfluss auszuweiten. Diese zwei Kräfte eint jedoch eine ausgeprägte Interessenkonvergenz, weshalb sich eine relativ informelle Arbeitsteilung in Form einer losen Allianz ergeben hat.¹³⁰ Die Ulama verleihen dem Staat die gewünschte islamische Legitimation, der Staat hingegen öffnet der islamischen Geistlichkeit im Gegenzug gewisse Handlungsspielräume.¹³¹ Wenngleich diese Bezugsebene zwischen Ulama und Bürokratie nicht innerhalb der Hermeneutikdebatte besteht, so hat deren pragmatische Allianz doch meistens negative Auswirkungen auf die Ausdrucksfreiheit der Reformdenker, da jene von beiden Instanzen als störend oder gar als potentielle Bedrohung des heiklen Gleichgewichts im Status Quo eingestuft werden.

¹²⁹ Die folgenden Ausführungen basieren hauptsächlich auf Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (2002) und Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam: les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine* (1996).

¹³⁰ Diesem System der Verteilung von Zuständigkeitsbereichen innerhalb der Gesellschaft entspricht in der islamischen Geschichte die Beziehung zwischen Kalif oder Sultan und Imam. Auch in den neuzeitlichen arabischen Nationalstaaten, inklusive dem saudischen Königreich in Arabien, werden die Einflussphären regelmäßig zwischen den Herrschern und den Ulama verhandelt.

¹³¹ Aufgrund dieser Interessenkonvergenz und dem staatlichen Bedarf der islamischen *credentials*, können die modernen arabischen Staaten lediglich als partiell säkularisiert bezeichnet werden. Einzige Ausnahme bildet Tunesien, welches eine auf Bourguiba zurückgehende säkulare Verfassung hat, und dessen vormals nennenswerte islamische Hochschule Az-Zaytûna nur noch ein Schatten ihrer selbst ist.

Im Falle Ägyptens hat der Staat direkte Möglichkeit der Einflussnahme auf medial kolportierte Inhalte, da er oftmals als Eigentümer der Massenmedien in Erscheinung tritt. Auch zahlreiche Verlagshäuser sind entweder direkt in staatlichem Besitz, oder es wird ihnen eine gewisse „Staatsnähe“ nachgesagt. Die Ulama hingegen spielen eine eher indirekte, vorbereitende Rolle bei der Zensur. Im Jahr 1961 wurde an der Al-Azhar die *Akademie für islamische Forschung* eingerichtet, die sich ihrer Bezeichnung gemäß mit Forschungen beschäftigen sollte, seit Mubaraks Amtsantritt 1981 und dem darauf ständig bestehenden Konflikt mit den Ulama um öffentliche Einflussnahme und Legitimität aber vermehrt zu einer para-staatlichen Zensurbehörde entwickelt hat: „Doté de peu de pouvoir au moment de sa création en 1961, elle tente vingt ans plus tard, sous le régime de Moubarak, de soumettre ses demandes de saisie et d’interdictions des livres au pouvoir juridique.“¹³² Die Ulama versuchen auf diesem Wege ihr unter Nassers Regime verlorenes Terrain wieder wett zu machen und in der grundlegenden Frage der Auslegungshoheit über die mohammedanische Offenbarung ihr Monopol zurückzugewinnen. Im Gegenzug für die geforderte Aktivität der staatlichen juristischen Instanzen bei der Verfolgung Andersdenkender verleiht Al-Azhar dem Regime Mubarak die islamische Legitimation. Gleichzeitig mit Mubaraks Amtsantritt trat aber der bis heute andauernde Ausnahmezustand in Kraft, wurde ein Notstandsgesetz verabschiedet und Staatssicherheitsgerichte eingesetzt. Das gemeinsame vorgebliche Interesse der traditionellen Geistlichen und des Regimes, den Zustand der *Fitna* (öffentliche Aufruhr) zu vermeiden und das staatliche Ziel, eine Balance zwischen den radikalen Islamisten und den Säkularisten aufrecht zu halten, führte im Fall des Journalisten Faradsch Fuda (Ägyptisch: Farag Foda) zu einer beispielhaften Konvergenz zwischen symbolischer Gewalt der Zensur und körperlicher Gewalt – mit tödlichem Ausgang.¹³³ Das Schicksal Farag Fodas versinn-

¹³² Zeghal, *Gardiens*, p.307. An dieser Stelle sei auch an die Rolle der Akademie bei der Diffamierung des sudanesischen Denkers Mahmoud Mohammed Taha erinnert (s.o.). Übersetzung: „Zum Zeitpunkt ihrer Gründung im Jahr 1961 mit wenig Macht ausgestattet, versucht sie 20 Jahre später unter der Herrschaft Mubaraks, der Justiz Beschlagnahmen und Bücherverbote nahezulegen.“

¹³³ Zeghal, *Gardiens*, p.317/18.

bildlicht in gewisser Weise den doppelten Wunsch Al-Azhars¹³⁴ und der Regierung zur Marginalisierung kritischer Denker, insbesondere der Reformdenker des Islam, sowie die besondere Rolle von Medien und der Zensur zur Erlangung dieses Ziels.

Für gewöhnlich wird als kritisch eingestuften Inhalten der Zugang zu Medien verwehrt. Ein gewisses Niveau an Selbstzensur der Medien spielt hier bereits eine Rolle für die Ausdrucksmöglichkeiten von kritischen Reformdenkern. Falls es einem Intellektuellen jedoch gelingt, seine Meinung kundzutun oder seine Thesen medial zu verbreiten, kommt die bereits erwähnte *Magallat al-Azhar* ins Spiel. Hier werden Kritiken der Werke oder Artikel unliebsamer Denker verfasst, die deshalb von besonderer Tragweite sein können, weil sie durch ihren Mangel an Objektivität die Autoren bereits tendenziell diffamieren und durch die Verwendung eines bestimmten polemischen Vokabulars (zum Beispiel „materialistische Anschauungen“) in der Beurteilung der Veröffentlichungen eine Verurteilung quasi vorwegnehmen, oder zumindest einläuten können. Als nächste Stufe in diesem eskalierenden Vorgang wird deshalb für gewöhnlich auf Basis der Magalla-Kritik eine *Fatwa* erlassen, die den Autor zum Beispiel mit dem *Ridda*-Vorwurf konfrontiert. Diese als Abfall vom islamischen Glauben bezeichnete Anklage kann dann weitere rechtliche Konsequenzen nach sich ziehen. Beispielsweise wurde die Ehe von Nasr Hamid Abu Zayd, der wegen seiner linguistischen Analyse des Koran in seinem Werk *Mafhûm an-Nass* (Das Textverständnis) in Azhar-Kreisen in Ungnade gefallen war, auf dieser Grundlage für ungültig erklärt. Abu Zayd lebt deshalb zusammen mit seiner Frau seit 1995 im niederländischen Exil.

Neben dieser institutionellen „Verwaltung“ kritisch denkender Intellektueller fühlen sich allerdings manchmal auch radikalere Elemente zur Beilegung derartiger Kontroversen berufen. Im Falle Farag Fodas reichte einigen Ulama an der Al-Azhar nämlich die Kritik seines

¹³⁴ „Al Azhar tente en effet de pratiquer une censure informelle et silencieuse, qu'elle veut en même temps effective.“ Zeghal, *Gardiens*, p.320. Übersetzung: „Al-Azhar versucht, eine informelle und stille, jedoch gleichzeitig wirksame Zensur zu praktizieren.“

„Qabl as-Suqût“ (zu Deutsch *Vor dem Fall*) in der hauseigenen Zeitschrift nicht zur Genüge. Sie bildeten daher eine informelle Gruppierung, die *Nadwat al-Ulama*, welche die Apostasie-Vorwürfe gegen ihn in polemischer Manier untermauerte, und auch vor Formalismen, wie dem Vorwurf bestimmte höfliche Anredeformen unterlassen zu haben, nicht zurückschreckte.¹³⁵ Im Juni 1992 wurde Farag Foda dann von militanten Islamisten ermordet. Noch beim Prozess gegen seine Mörder stand die Geistlichkeit von Al-Azhar konsequent zum Apostasie-Vorwurf – der nach traditioneller Manier vorgesehenen Bestrafung.¹³⁶

Auch der ägyptische Intellektuelle Mahmoud Sayyid al-Qimni, Autor zahlreicher kritischer Werke über die Wahrnehmung der islamischen Geschichte in arabischen Ländern, entscheidet aufgrund solcher Entwicklungen, nachdem er zahlreiche, ultimative Morddrohungen erhalten hat, im Jahr 2005 seine Ansichten zu revidieren.

Die islamische Hochschule Al-Azhar kann sich bei einer solchen methodischen Vorgangsweise mittlerweile auf seinen Ruf und die bekannten Präzedenzfälle der 1920er Jahre berufen, als Ali Abderraziq, der kritische *Alim* aus den eigenen Reihen, mundtot gemacht wurde, und der Autor Taha Hussein gezwungen wurde, sein Werk über die vorislamische arabische Poesie partiell neu zu redigieren.¹³⁷

Vor dem Hintergrund der eigenen Autoritätsfragmentierung¹³⁸ bemühen sich der ägyptische Staat und die traditionelle islamische Geistlichkeit möglichst um die Beibehaltung eines gesellschaftspolitischen Status Quo. Zu diesem Zweck werden neben der Bekämpfung der offensichtlich stabilitätsgefährdenden militanten Islamisten auch die

¹³⁵ *Gardiens*, p.335.

¹³⁶ „Shaykh Muhammad al-Ghazzali, a member of the Islamic Research Council of the Azhar, later justified [sic] this act by arguing should the government fail in its obligation to punish apostates, others could not be blamed for undertaking it.” Zaman, *Ulama*, p.147.

¹³⁷ Zeghal, *Gardiens*, pp.308-310.

¹³⁸ Cf. Zaman, *Ulama*, p.2.

progressiven und liberalen muslimischen Reformdenker systematisch torpediert. Die hier angeführten Beispiele werfen nicht nur ein Licht auf die Auswirkungen des symbiotischen Interessenausgleichs zwischen den Ulama und dem Staat auf die Meinungsfreiheit und Gewissensfreiheit, sondern beleuchten auch skizzenhaft die partikulare Rolle der Medien, sei es bei der initialen Frage des Medienzugangs oder bei der infolge von *Inhirâf*-Kampagnen (Dt.: Diffamierung) eingesetzten Medien, wie zum Beispiel die gegebenenfalls als Zensurorgan fungierende Zeitschrift der Al-Azhar Hochschule.

Eine altbewährte Methode, kritischen Intellektuellen die prinzipielle Eignung und dadurch deren Legitimation zur Auseinandersetzung mit islamischer Dogmatik abzusprechen, besteht freilich im Vorwurf der mangelhaften Fähigkeiten und Voraussetzungen, so auch Zaman in seinem Porträt der Ulama: „... these new intellectuals and interpreters [of basic religious texts] often lack theological and philosophical sophistication.“¹³⁹ Freilich lassen sich die meisten dieser Reformdenker nicht von solchen programmatischen Aussagen abhalten, um dann allerdings auf die gekoppelte Ablehnung des partiell säkularisierten Staates, der traditionellen Gelehrten und schlimmstenfalls jene der militanten Islamisten zu stoßen.

¹³⁹ Zaman, *Ulama*, p.IX. Zamans Werk hat phasenweise stark apologetischen Charakter, wenngleich es ebenfalls das Verdienst hat, auf die komplexe Rolle der islamischen Geistlichkeit in der Neuzeit in Ländern wie Ägypten, Saudi-Arabien und Pakistan hinzuweisen.

5. Schlussfolgerung

In ihrem Ringen um eine Versöhnung zwischen Tradition und Moderne, zwischen Islam und dem Westen sehen sich die fortschrittlichen muslimischen Denker zahlreichen Widerständen ausgesetzt, obwohl ihr erklärtes Ziel ein lebendiger, überlebensfähiger islamischer Glaube ist: „Il ne s’agit pas de porter un jugement en faveur ou à l’encontre des interprétations des Anciens, de leurs choix et de leurs solutions; *il s’agit de répondre aux exigences de la conscience moderne*, sans s’écarter de la réalité historique à chacune des étapes.“¹⁴⁰ Das Umfeld dieser kritischen Intellektuellen, bestehend aus der Gesellschaft, dem politischen System und der islamischen Geistlichkeit fühlt sich aber des öfteren durch als solche empfundene Tabubrüche in seinem Selbstverständnis oder seiner Autorität angegriffen. Die Schwierigkeit für die Reformdenker besteht jedoch nicht nur im Herbeiführen eines allgemeinen Gesinnungswandels, sondern vielmehr in der politischen Durchsetzung ihrer Anliegen, da sie meist die Legitimität der politischen Führung aufgrund der engen Interessenverquickung mit der islamischen Geistlichkeit in Frage stellen und deren undemokratischen Charakter kritisieren. Deshalb können sie auf der politischen Ebene realistischere Weise kaum mit nennenswerter Unterstützung rechnen, es sei denn ihr Diskurs wird für anti-islamistische Agenden instrumentalisiert. Darüber hinaus sehen sich die Vertreter eines moderaten Islams noch anderen antagonistischen Kräften ausgesetzt, wie den islamischen Fundamentalisten, die den Aufbau von Feindbildern bevorzugen oder der islamischen Geistlichkeit, die ihr Deutungsmonopol der Schriften und die damit einhergehende privilegierte gesellschaftliche Position bedroht sieht.

¹⁴⁰ Abdelmajid Charfi, *L’islam entre le message et l’histoire*. Paris: Albin Michel, 2004, p. 211. (Meine Hervorhebung.) Übersetzung: „Es geht nicht darum, die Auslegungen der Altvorderen, ihre Entscheidungen und ihre Lösungen zu widerlegen oder zu bestätigen, sondern darum, den Anforderungen des modernen Bewusstseins Rechnung zu tragen, ohne sich von der historischen Realität jeder Periode zu distanzieren.“

Die abschließenden Worte möchte ich denn auch Abdelwahab Meddeb überlassen, der unablässig für innerislamische Pluralität und Offenheit argumentiert: „Statt dass man zwischen einem guten und einem schlechten Islam unterscheidet, sollte der Islam zu Auseinandersetzung und Diskussion zurückfinden, die Vielfalt der Meinungen wiederentdecken, dem Dissens und der Differenz einen Platz einräumen, und er sollte auch akzeptieren, dass der Nächste die Freiheit hat, anders zu denken.“¹⁴¹

¹⁴¹ Abdelwahab Meddeb, *Die Krankheit des Islam*. Zürich: Unionsverlag, 2007, p.12.

Glossar

Alim (Pl. Ulama) = Wissender; i.e. muslimischer Religionsgelehrter

Fatwa = nicht-bindendes religiöses Rechtsgutachten

Faqih (Pl. Fuqaha) = islamischer Rechtsgelehrter

Fiqh = islamische Rechtslehre und Jurisprudenz (siehe auch Usul al-Fiqh und Faqih)

Fitna = Uneinigkeit; zivile Unruhe, Bürgerkrieg

Idschmaa = Konsens der islamischen Glaubengemeinschaft (siehe Usul al-Fiqh)

Idschtihad = (im islamischen Recht) die selbständige Entscheidung einer Rechtsfrage aufgrund der Interpretation der Quellen (gewöhnlich Koran und Sunna)

Inhiraf = Abweichung; i.e. Stigmatisierung durch Apostasie-Anschuldigung

Islah = Reform, Reformierung

Mantiq = Logik

Maqasid = Absicht; Ziel/Zweck; Sinn/Bedeutung

Maslaha = Wohl der (islamischen) Gemeinde, sog. Allgemeininteresse; neuzeitlich am ehesten mit Wohlfahrt zu wiedergeben.

Mudschaddid = Erneuerer (der islamischen Dogmatik)

Mudschtahid = Gelehrter der Idschtihad ausübt

Nusul = Herabsendung (als idiomatische Ausdrücke: Schu'un an-Nusul oder Asbab an-Nusul = Umstände oder Gründe der Offenbarung)

Qadi = Richter im islamischen Gericht/nach islamischer Rechtsprechung

Qur'ân (Koran) = Rezitation; Koran

Scharia (Scharî^a) = Pfad (zu einer Tränke); i.e. religiös fundiertes, islamisches Recht

Sunna = Gewohnheit; Überlieferung (Tradition) der dem islamischen Propheten zugeschriebenen Taten und Aussagen

Tafsir = Koranauslegung; Korankommentar

Tahaffuz = präventive Maßnahme (Konfiszierung und Aufbewahrung)

Tadschdid = Erneuerung

Taqlid = (unreflektierte) Befolgung der Auslegungen einer Rechtsschule

Ta'wil = esoterische Koranauslegung

Wahy = prophetische Inspiration/Eingebung; i.e. göttliche Offenbarung

Usul al-Fiqh = textuelle (d.h. Koran und Sunna) und methodologische Grundlagen (wie z.B. Konsens und Analogie) der islamischen Rechtslehre

Literaturhinweise

Primärliteratur

Abderraziq, Ali, „Message not Government, Religion not State“, in: Kurzman, *Liberal Islam*, pp.29-36.

Arkoun, Mohammed: *Islam: To Reform or to Subvert?* London: Saqi Books, 2006.

Al-Ashmawy, Muhammad Saïd: *L'islamisme contre l'islam*. Paris: Editions La Découverte, 1989.

Al-Azmeh, Aziz, „Der Zweifel an der Moderne und die Beschwörung der Vergangenheit“, in : Al-Maaly, *Die Arabische Welt*, pp.121-130.

Charfi, Abdelmajid: *L'islam entre le message et l'histoire*. Paris: Albin Michel, 2004.

Djaït, Hichem: *La grande discorde*. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

Hussein, Taha: *Fî sch-schi^Cr al-dschâhilî*. Tunis: Dâr al-ma^Carif li-tibâ^Cat wa-n-naschr, o.D.

Malik, Iftikhar H.: *Islam and Modernity: Muslims in Europe and the United States*. London: Pluto Press, 2004.

Meddeb, Abdelwahab: *Die Krankheit des Islam*. Zürich: Unionsverlag, 2007.

Mernissi, Fatima: *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. New York: Basic Books, 2002.

An-Naim, Abdullahi Ahmed: *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Rahman, Fazlur: *Islam and Modernity: transformation of an intellectual tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Sardar, Ziauddin: *Desperately seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim*. London: Granta Books, 2004.

Taha, Mahmoud Mohamed: *The Second Message of Islam*. New York: Syracuse University Press, 1996.

Ders.: *Un Islam à vocation libératrice*. Paris: L'Harmattan, 2002.

Sekundärliteratur

Amirpur, Katajun und Ludwig Amman: *Der Islam am Wendepunkt*. Freiburg: Herder, 2006.

Asad, Talal: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Benzine, Rachid: *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris: Albin Michel, 2008.

Brown, Daniel: *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Chebel, Malek: *L'islam et la raison: le combat des idées*. Paris: Éditions Perrin, 2006.

Cooper, John (Hg.): *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals respond*. London: I.B. Tauris, 2000.

Corm, Georges: *Le Proche-Orient éclaté 1956-2000*. Paris: Éditions Gallimard, 1999.

Esposito, John L. und John Donohue (Hg.): *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2006².

van Ess, Josef: *Les prémices de la théologie musulmane*. Paris: Éditions Albin Michel, 2002.

Filiali-Ansary: *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*. Paris: La Découverte, 2005.

ders.: *L'islam est-il hostile à la laïcité?* Paris: Actes Sud, 2002.

Fluehr-Lobban, Carolyn (Hg.) : *Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Sa^Cid al-^CAshmawy*. Florida: University Press of Florida, 2006.

Gort, Jerald D. und Vroom, Hendrik M.: *Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam – Hermeneutics, Values and Society*. 1997.

Gouguenheim, Sylvain: *Aristote au Mont Saint-Michel: les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris : Éditions du Seuil, 2008.

Gray, John: *Al Qaeda and what it means to be modern*. London: Faber and Faber, 2003.

Hourani, Albert: *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Ders.: *Der Islam im Europäischen Denken: Essays*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1994.

Ders.: *Die Geschichte der Arabischen Völker*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992.

Hurd, Elizabeth Shakman: *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Kepel, Gilles: *Fitna: Guerre au cœur de l'islam*. Paris: Gallimard, 2004.

Kermani, Navid: *Gott ist schön: das ästhetische Erleben des Koran*. München: C.H. Beck, 2003.

Küng, Hans: *Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München: Piper Verlag, 2004.

Kurzman, Charles: *Liberal Islam: a Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998.

Al-Maaly, Khalid (Hg.): *Die Arabische Welt zwischen Tradition und Moderne*. Heidelberg: Palmyra Verlag, 2004.

Mahmoud, Mohamed A.: *Quest for Divinity – a Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha*. Syracuse: Syracuse University Press, 2007.

Martin, Richard C. und Mark R. Woodward mit Dwi S. Atmaja: *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld, 1997.

Nagel, Tilman: *Geschichte der Islamischen Theologie: von Mohammed bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 1994.

Al-Qur'ân al-Karîm. Mujamma^C al-malik Fahd li-tibâ^Cat al-mushaf asch-scharîf, 1409 A.H.

Roussillon, Alain: *La Pensée Islamique Contemporaine: acteurs et enjeux*. Tunis: Cérès Éditions, 2007.

Roy, Olivier: *La laïcité face à l'Islam*. Paris: Hachette, 2005.

Saleh, Fauzan: *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: a Critical Survey*. Leiden: Brill, 2001.

Schluchter, Wolfgang (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

Taji-Farouki, Suha (Hg.): *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Tibi, Bassam: *Die Krise des modernen Islams: eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Todd, Emmanuel und Youssef Courbage: *Le rendez-vous des civilisations*. Paris : Éditions du Seuil, 2007.

Urvoy, Dominique: *Histoire de la pensée arabe et islamique*. Paris. Éditions du Seuil, 2006.

Ders. : *Les penseurs libres dans l'Islam classique: l'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*. Paris: Albin Michel, 1996.

Watt, Montgomery: *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford: Oneworld, 1998.

Zaman, Muhammad Qasim: *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Zeghal, Malika: *Les Gardiens de l'islam: les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*. Paris : Presses de Sciences Po, 1995.