



Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen
Frankfurt am Main – Virtueller Leseraum

Christian Troll SJ

www.sankt-georgen.de/leseraum/troll27.pdf

Progressives Denken im zeitgenössischen Islam

Vortrag bei der Tagung
der Friedrich-Ebert-Stiftung,
der Konrad-Adenauer-Stiftung
und der Bundeszentrale für Politische Bildung
22.-24.9.2005

Inhalt

1. Einleitender Hintergrund: Islamische Erneuerung
2. Ziel und Abgrenzung des Themas. Begriffliche Präzisierungen
3. Das nähere historische Umfeld des progressiven Denkens
4. Ausgewählte Anstöße und Argumente des neuen Denkens
 - 4.1. Was ist Islam? – Eine fortschreitende zivilisatorische Tradition
 - 4.2. Kritischer Islam – jenseits bloßer Apologetik
 - 4.3. Auf der Suche nach dem Moralischen dem Autoritären widerstehen
 - 4.4. Die Notwendigkeit einer drastischen Reform des islamischen Gesetzes hinsichtlich des Rechts auf freie religiöse Selbstbestimmung bei voller Respektierung des Rechts von Anderen
5. Die fundamentale Herausforderung: eine hermeneutische Lektüre des Korans
6. Einige abschließende Bemerkungen
 - 6.1. Historisch-kritische Methode und religiöser Glaube
 - 6.2. Die neue kritische Methodologie und ihre Bedeutung für eine genuine Spiritualität
 - 6.3. „Wer spricht für Gott?“ Die Frage nach Konsens und Lehrautorität
7. Ausgewählte Literatur

1. Einleitender Hintergrund: Islamische Erneuerung

Zu Beginn erscheint es sinnvoll, den Hintergrund aufzuzeigen und den weiteren Rahmen abzustecken, in dem das „progressive Denken“ im zeitgenössischen Islam, das wir vorstellen wollen, zu verorten ist. Die Bewegungen und Tendenzen, die die zeitgenössische islamische Welt prägen, kann man im Spannungsfeld der beiden Begriffe Authentizität und Modernität analysieren und beurteilen. Ein solcher Zugang betrachtet den heutigen Islam im Spannungsfeld zwischen der Authentizität in Leben und Lehre, wie sie ihm von seiner Vergangenheit her zukommt, und der Modernität, die ihn auf eine Gegenwart (und Zukunft) verweist, in der sich die Muslime nicht länger am Schalthebel der Macht befinden und deswegen die Entwicklung des Denkens nicht mehr kontrollieren können.

Beim Islam steht ein im Glauben als von Gott offenbart angenommenes Buch im Mittelpunkt. Dieses Buch, der Koran, ist ewig und unveränderlich in Form und Inhalt. Es wird als für alle Orte und Zeiten gültig geglaubt. Es enthält eine für immer vorgegebene Wahrheit. Dagegen ist die Moderne durch die Relativität und den progressiven Charakter aller Wahrheit charakterisiert. Für die Moderne gibt es nichts Gesagtes oder Geschriebenes, das nicht vom Menschen konstruiert, in Frage gestellt oder auch weiter entwickelt werden kann und soll. So sieht sich der Islam zwischen die Authentizität einer Wahrheit – die des Korans als eines sozusagen nackten, unumstößlichen Faktums – und die Moderne, deren Wissen sich in allen Domänen in dauernder Rekonstruktion befindet, hineingestellt. Liegt die Lösung in der Modernisierung des Islams oder in der Islamisierung der Moderne? Es ist Aufgabe der Muslime, darauf zu antworten.

So anregend dieser Zugang auch sein mag, er hat den Nachteil, an der Oberfläche zu bleiben. Hier wird einer Authentizität, die muslimisch ist, eine Modernität gegenübergestellt, die rein von außen kommend auf den Islam stößt. Außerdem lädt dieser Zugang über die Frage der von außen bedrohten Identität dazu ein, entweder sich abzuschließen oder aber sozusagen »ins Exil« zu gehen. Beides lehnt die große Mehrheit der Muslime ab. Wenn es eine Debatte zwischen den verschiedenen Tendenzen geben soll, dann sollte und muss sie aus Elementen heraus geführt werden, die innerhalb des Islams angesiedelt sind, hinein in eine vertiefte Debatte, die aus dem Islam und seinen inhärenten Spannungen selbst erwächst. Deshalb scheint es angebracht, auf der Suche nach einem angemessenen Zugang das Begriffspaar Buchstabe – Geist aufzunehmen. Dies hat den Vorteil, dass die Analyse aus dem Inneren des Islams kommt und dort verortet bleibt.

Drei Haupttrichtungen scheinen in der islamischen Welt lebendig zu sein. Auf dem Hintergrund eines *kulturellen* Islams existiert ein *islamistischer* Islam, d.h. ein Islam

des Buchstabens. Ferner gibt es einen Islam *im Prozess der Neuinterpretation: ein Islam nach dem Geist des Buchstabens*.

Unter *kulturellem* Islam (man könnte auch von *traditioneller* Islam sprechen; den Begriff »Volksislam« halte ich dagegen für recht unangemessen) ist der Islam zu verstehen, wie er in einer gegebenen Gesellschaft geglaubt, gelebt, praktiziert wird. Er stellt einen die ganze Gesellschaft nährenden Humus dar, ein allen Muslimen anvertrautes Potenzial. So versteht sich z.B. der türkische Muslim sunnitisch mit Bezug auf sein Koranverständnis und hanafitisch in seiner Auslegung des Rechts. Das hindert jedoch nicht, dass es im türkischen Islam auch weniger »orthopraxe« (d. h. „rechthandlende“) Tendenzen und Gruppen gibt: populäre Sufiorden, Heiligenverehrung, magische Praktiken ungebildeter Hodschas und von Personen unter ihrem Einfluss, die nicht selten Elemente der vorislamischen und außerislamischen lokalen bzw. benachbarten Kulturen aufnehmen und islamisch verbrämt praktizieren. All dies zusammen bezeichnen wir als *kulturellen* Islam. Er ist eng verbunden mit der Zivilisation und dem Milieu, zu dem er gehört. Er macht diese zu einer Gesellschaft des Islams. In jedem Fall trägt er zu dem Gleichgewicht, zur Ordnung und Harmonie des einzelnen Muslims bei. Er ist für jeden ein Bezugssystem, eine Sprache, eine Art zu denken, ein Werte- und Verhaltenskodex, in einem Wort, die Kultur einer tatsächlich gegebenen muslimischen Gesellschaft.

Auf der Grundlage dieses kulturellen Islam hat sich ein Islam streng *nach dem Buchstaben*, also in strenger Buchstabengläubigkeit, herausgebildet. In unseren Tagen wird er oft als »Islamismus« bezeichnet. In seinen durchaus verschiedenen Formen reicht er weit zurück. Er verdichtet sich immer dann zu konkreten systematischen Rechtsformen und Bewegungen, wenn die Gesellschaft – oft um sich gegen nichtislamische Kräfte zu verteidigen – die Notwendigkeit verspürt zu reagieren. Von daher wohnt ihm nicht selten eine Tendenz zum Radikalen inne.

Die Umstände, die das heutige Wiederaufleben des Islamismus erklären, sind vielfältig. Im Hintergrund ist sicher zunächst die Vorherrschaft des sog. »Westens«, gleichzeitig der Rückgang der politischen Macht der vom Islam geprägten Welt und damit die Demütigung der *umma* auszumachen. Unmittelbar ins Auge fällt eine zugleich wirtschaftliche, kulturelle und politische Krise, mit einem Wort: eine Entwicklungskrise. Diese treibt eine Reihe von Personengruppen dazu, sich auf der Suche nach einer allumfassenden Besserung ihrer Lage zu mobilisieren.

Es wäre jedoch verfehlt anzunehmen, dass die Beseitigung der Ursachen solcher Frustration automatisch zum Verschwinden des Islamismus und schließlich zu einer Integration in den »kulturellen Islam« führt. Denn wenn man sich vom kulturellen zum islamistischen Islam bewegt, folgt man einer gewissen konsistenten Dynamik. Die als offenbart geglaubten Aussagen und Befehle werden im Islamismus buch-

stabengetreu verstanden, und man engagiert sich, sie *tels quels* effektiv in der öffentlichen Sphäre durchzusetzen, wenn nötig mit politischer Militanz, ausnahmsweise gar mit Mitteln des Terrorismus.

Kann diese islamische Logik der radikalen Buchstabengläubigkeit noch genauer beschrieben werden? Gott ist der Meister und Herr. Ihm ist unbedingt Unterwerfung geschuldet. Er hat sein Buch gegeben, dem man Gehorsam schuldet. Der Koran und die Sunna – die in den »gesunden« (d.h. den „zuverlässigen“) Hadithen übermittelten beispielhaften Handlungen und Worte Muhammads – sind Grund- und Gründungstexte. Man muss sie ohne Ausflüchte und faule Kompromisse wörtlich nehmen. Die Religion beinhaltet einen Verhaltenskodex, der strikt zu befolgen ist. Die islamische Gemeinschaft hat den Auftrag, »das Gute zu befehlen und das Böse zu verwerfen« (z.B. Q. 3:104). Aufgrund dieses Auftrags sind die Muslime verpflichtet, in allen Lebensbereichen aktive Verfechter des Guten und Kämpfer gegen das Böse zu sein, wobei Gut und Böse von der auf Koran und Sunna basierenden, und auf dieser Basis rational deduzierten, Scharia definiert sind.

So gibt es tatsächlich einen inneren Zusammenhang zwischen Islamismus und Islam. Obwohl sie nicht identisch sind und klar unterschieden werden sollten, ist der Islamismus jedenfalls in den Augen einiger (und hier und da gar vieler) Muslime, nicht ein abwegiger oder irreführender, sondern eher ein vollständiger, vollendeter Islam. Für seine Anhänger ist der Islamismus nicht nur das, was der Islam verbirgt, sondern die Wahrheit des Islams, zu der sich alle bekehren müssen.

Gleichzeitig entwickelt sich in unseren Tagen mehr denn je aus dem »kulturellen Islam«, aber auch antithetisch aus dem nachdenklichen Erleben des zeitgenössischen Islamismus, ein *Islam der Neuinterpretation* bzw. ein *Islam im Prozess der Neuinterpretation*. Wir nennen ihn so, weil er es unternimmt, »die Tore des *idschtihād*« (d.h. der persönlichen Bemühung um frische Interpretationen von den Grund- und Gründungstexten her) wieder zu öffnen, die seit der Mitte des 10. Jahrhunderts als mehr oder weniger verschlossen geglaubt wurden. Die Originalität des *idschtihād* besteht in dem Mut, frühere Rechtsentscheide und theologische Lehren neu zu bedenken und zu formulieren. Dabei geht es um Festlegungen, die fast ein Millennium lang eindeutig und abschließend wahr zu sein schienen.

Wie beim Islamismus gilt auch hier: Die verschiedenen Tendenzen und Strömungen sind so zahlreich, dass eine umfassende Klassifikation nur verwirren würde. Jeder dieser Neuansätze zeichnet sich dadurch aus, dass er sich mit der Bedeutung der Gründungstexte des Islams befasst und versucht, unter Inkaufnahme der bei einem solchen Unternehmen unvermeidlichen Risiken und Gefahren den Geist hinter dem Buchstaben auszumachen.

Dieser »Islam gemäß dem Geist« steht heute nicht im Vordergrund der sozialpolitischen und sozialreligiösen Szene, jedenfalls nicht so wie die Bewegungen der islamistischen Richtung. Aber seine Bemühungen sind unübersehbar und treffen sich nicht selten mit den Zielen und Auffassungen der breiten Bevölkerung. Sicher lässt dieser »Islam gemäß dem Geist« allzu viel noch ungesagt und manches gar bewusst vage, auch aus Furcht vor den aggressiven Beschuldigungen seitens der Islamisten sowie auch seitens der undemokratischen Potentaten, die den kulturellen Islam benützen, um den *status quo* zu konservieren. Aber dieser »Islam gemäß dem Geist« könnte schließlich doch die Zukunft in sich tragen. Denn er stellt sich flexibel den Herausforderungen der Moderne, ohne die Kontinuität mit zumindest manchen Islamverständnissen der Vergangenheit zu leugnen.

Überall befinden sich Muslime heute in einer internen Debatte des Islams über den Islam. Gefangen zwischen den traditionellen Praktiken und Ideen des *kulturellen* Islam einerseits und den Einwirkungen und Verlockungen des *islamistischen* Islams oder des Islams *der Neuinterpretation* andererseits kommt der gläubige und gebildete Muslim nicht darum herum, sich zu fragen, wie er sich den Islam seiner Kinder wünscht. Auch befinden sich immer mehr Muslime im Übergang zu einer kritischen Religion, d.h. zu einer immer weniger vom umgebenden Milieu bestimmten und stattdessen persönlich zu bejahenden und zu verantwortenden Religion.

2. Ziel und Abgrenzung des Themas. Begriffliche Präzisierungen

Unbestreitbar gibt es also das eben angedeutete Phänomen eines *neuen* islamischen Denkens. Worin aber besteht diese *Neuheit* weiterhin? Es geht um ein zeitgenössisches muslimisches Denken, das alle Manifestationen dessen was wir mit Islam und islamisch bezeichnen, als dem *Wandel* unterworfen, als sich wandelnde und sich entwickelnde Realitäten betrachtet. Es geht also nicht – das sei noch einmal unterstrichen – um ein Denken, das der Fortschrittsideologie verhaftet ist. Vielmehr rechnet dieses Denken durchaus auch mit der Möglichkeit der Regression, mit der Vorläufigkeit und mit möglichen Irrtümern, gerade auch was das eigene Denken angeht. Von daher rechnet es mit der Notwendigkeit steter Selbstkritik und fordert dazu auf.

Weiters zielt das neue Denken auf eine Dekonstruktion (wohlgemerkt nicht Destruktion oder gar Demolierung) im Sinn des Ziels, es dem Muslim und jedem ehrlichen Menschen zu ermöglichen, „fern von jeglicher ideologischer Manipulation an die Wahrheit der Botschaft des Islams heranzugehen, um sie sich, aus einem vertieften Wissen um Gründe und Hintergründe heraus, besser anzueignen.“ (BENZINE. 2004, S. 13)

Allerdings blicken die progressiven Denker auf die „Modernität“ in anderer Weise als die früheren Reformer (des ausgehenden neunzehnten und der ersten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts) und unterscheiden sich damit von ihnen in signifikanter Weise. Sie begnügen sich nicht damit, den Verstand einfach als universales und selbstverständliches Kriterium einzusetzen; sie betrachten den Verstand vielmehr als eine Fähigkeit, die sozial konstruiert ist und damit als eine Fähigkeit, die innerhalb von vielfältiger Praxis und verschiedenen theoretischen Diskursen existiert.

Für sie gilt: „Im Herzen der Modernität lebt die Idee des Individuums, das frei agiert, frei erkennt, dessen Experimente in die Geheimnisse der Natur eindringen können und dessen Bemühungen zusammen mit anderen beitragen können zur Herausbildung einer neuen und besseren Welt.“ (BENZINE. 2004, S. 17) Anders gesagt: die neuen, progressiven Denker sehen die Modernität kritisch und in der Haltung eines ausgeprägten individuellen Freiheitsbewusstseins.

Nasr Hamid ABU ZAYD schreibt in *Al-Ahram* 2002:

„Wir benötigen die freie Erforschung unseres religiösen Erbes. Dies ist die erste Bedingung für eine religiöse Erneuerung. Wir müssen das Embargo über das freie Denken aufheben. Der Bereich der Erneuerung sollte unbegrenzt sein. Es gibt keinen Raum für »abgesicherte (sakrosankte, von der kritischen Forschung ausgenommene) sichere Zufluchtsorte der islamischen Lehre« (*safe doctrinal havens*). Solche Zufluchtsorte begrenzen den Prozess der Erneuerung. Sie stellen eine Zensur dar, und diese hat keinen Platz in der Geschichte des islamischen Denkens.“ (ABU ZAYD. 2002. See: <http://weekly.ahram.org/2002>).

Solch ein Appell beinhaltet die Forderung nach Freiheit allgemein und nach einer Gesellschaftsordnung, die solches freies Denken ermöglicht und nicht gewaltsam unterdrückt. Sie impliziert auch den kaum unterdrückten Vorwurf an die Herrschenden, dass sie die Religion immer wieder für ihre politischen Ziele instrumentalisieren, in dieser Hinsicht durchaus den islamischen Fundamentalisten vergleichbar.

Die offene, wissenschaftliche Kritik des „religiösen Phänomens“ und es „religiösen Diskurses“ ist neu für die muslimischen Gesellschaften. Deshalb werden Vertreter des neuen Denkens immer wieder als »Apostaten« gebrandmarkt. Sie und ihre Aussagen sind unangenehm für das Establishment, denn sie befassen sich neben spezifisch theologischen Fragen stets auch mit den aktuellen Problemen, die es mit den Beziehungen zwischen der islamischen Religion und dem Staat zu tun haben, mit dem Zusammenwirken von Scharia und dem positiven Recht der modernen Staaten (bes. den Menschenrechten und der Emanzipation der Frau) und dann natürlich mit ganz konkreten sozialen Fragen wie der islamischen Sicht der Beziehung zwischen Glauben und sozialer Gerechtigkeit oder der Frage, ob dem Islam ein ihm eigenes, fest definiertes Sozialsystem oder politisches System zugehöre.

Allerdings wäre es ein grobes Missverständnis, dem von den Gegnern dieses Denkens immer wieder vorgebrachten Vorwurf zuzustimmen, das neue Denken richte sich unkritisch nach westlichen Kriterien und sei dem Westen und seinem Wertesystem blind und unkritisch verfallen. Vielmehr heißt für dieses Denken Modernität nicht »westliche Moderne«. Vielmehr definiert sich für es Modernität sozusagen als das kritische Licht, das die modernen Erkenntnisse entwickelt haben. Somit befürworten die Protagonisten des progressiven Denkens beim Studium des Islams und der Interpretation der Texte die uneingeschränkte und gleichzeitig kritische Berücksichtigung der modernen Sozialwissenschaften (Linguistik, Semiotik, Vergleichende Religionswissenschaften und nicht zuletzt der Soziologie).

Die Vertreter des progressiven Denkens formen keine Schule, sie arbeiten nicht alle über die gleichen Fragen. Jedoch können wir mit Rachid Benzine sagen: „Es verbindet sie, dass sie auf der Suche nach unabhängiger Erkenntnis den Koran, die islamische Tradition und den Islam allgemein studieren wollen, wobei sie die Anforderungen universitär-akademischer Arbeit respektieren und die exakten Methoden der wissenschaftlichen Arbeit zu Hilfe nehmen“ (BENZINE. 2004., S.18).

Von den vielen Vertretern solches Denkens seien hier beispielsweise erwähnt: Mohamed Arkoun (Algerien/Frankreich); Abdul Karim Soroush (Iran); Nasr Hamid Abu Zaid (Ägypten. Niederlande); Abdou Filali-Ansary (Marokko); Abdelmajid Charfi (Tunesien); Farid Esack (Südafrika(USA); Ebrahim Moosa (USA); Asghar Ali Engineer (Indien) ; Abdullahi an-Naim (Sudan. USA); Amina Wadud (USA); Fatima Mernissi Marokko); Leila Babès (Frankreich); Khaled Abou El Fadl (USA), Nurcholish Madjid (Indonesien); Farish Noor (Malaysia); Ömer Özsoy (Türkei)....

3. Das nähere historische Umfeld des progressiven Denkens

Tajdid (Erneuerung) und *nahda* (kulturelles Erwachen, Renaissance) des islamischen Denkens entstanden seit Ende des 18. Jahrhunderts in einer Zeit politischer und kolonialer Abhängigkeit der muslimischen Bevölkerungen vom Westen. Inzwischen hat sich politische Befreiung ereignet, und die Muslime haben auch die Erfahrung der Diktatur und Korruption in den eigenen muslimischen Mehrheitsgesellschaften gemacht. Freilich hat sich die Abhängigkeit dieser Gesellschaften vom Westen nicht aufgelöst, sondern nur neue Formen angenommen. Außerdem lebt ein steigender Prozentsatz der Muslime als Minderheiten in Staaten mit nicht-muslimischen Mehrheiten.

Wie die Islamisten so sind auch die Vertreter des progressiven Denkens bis zu einem gewissen Grad Produkt der Demokratisierung und Verallgemeinerung der universitären Bildung. Ein paar professionelle Theologen mögen unter ihnen sein, es sind aber wenige. Jedenfalls sind unter ihnen relativ mehr geisteswissenschaftlich ausgerichtete Personen zu finden als unter den Islamisten, bei denen bekanntermaßen naturwissenschaftlich- und technisch ausgebildete Personen überwiegen. Die progressiven Denker sind überzeugt, dass man sich nicht damit begnügen kann, die muslimischen Gesellschaften auf dem Gebiet der Naturwissenschaften und der Technik zu modernisieren, ohne auch zugleich das Korpus der traditionellen religiösen Interpretationen zu berühren.

Fazlur Rahman, dem das hier analysierte neue Denken entscheidende Impulse verdankt, schrieb 1979 im Epilog zur zweiten, erweiterten Auflage seines Werkes *Islam*: Augenblicklich ist der islamische Intellektualismus praktisch tot, und die muslimische Welt stellt das nicht gerade einladende Spektakel einer enormen intellektuellen Wüste dar, in deren wilden Tiefen sich keinerlei Gedanken regt, dessen tödliches Schweigen jedoch zuweilen dem Aufzucken eines Flügelflatterns gleichen mag. Dies ist die Gemeinschaft, für deren junge Generation Muhammad Iqbal vor ungefähr vier Jahrzehnten [Anfang der dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts] flehentlich betete:

»Möge Gott Euren Geist in einen [neuen] Sturm führen,
denn es gibt kaum eine Regung in den Wassern Eures Meeres!«

Rahman fuhr dann fort:

„Warum war das halbe Jahrhundert seit Iqbals Tod so steril? Eine Antwort mag die sein: die muslimische Welt war in den letzten 50 Jahren ganz von Befreiungskämpfen gegen den westlichen Kolonialismus und, danach, von Wiederaufbauprogrammen in Beschlag genommen. Allerdings ist auch wahr: wenn Menschen unter enormem Druck durch Herausforderungen stehen, dann erreicht ihre Kreativität ungewöhnliche Höhen. Was wäre das für ein Wiederaufbau, in dem intellektuelle Rekonstruktion und geistliche Regeneration nur eine geringe oder gar keine Rolle spielen“ (RAHMAN. 1979, S, 263-264)?

Der enorme Druck durch neue Herausforderungen hat zusammen mit der neuerlichen Akzeleration des Säkularisationsprozesses in muslimischen Milieus, Gesellschaften und Staaten Maße erreicht, die das progressive Denken allenthalben beflügelt haben. Dabei haben bei manchen auch die Erfahrung mit islamistischen Regimen (wie das der Mullahs im Iran und das der Taliban in Afghanistan) sowie das Erleben des Kampfes islamistischer Bewegungen gegen diktatorische Regime und ihre Verteidigung des status quo eine Rolle gespielt.

Praktisch alle progressiven Denker sind engagiert, den Platz der Religion in einer sich trotz allen gegenteiligen Anscheins immer weiter säkularisierenden Welt zu bedenken. Denn die Säkularisierung hat die islamische Welt mehr oder weniger plötzlich, sozusagen über Nacht, erfasst, ohne dass ein innerer Reifungsprozess sie darauf vorbereitet hätte. Dieser Prozess stellt muslimische Denker unmittelbar vor die Frage: Wie soll Religion, d.h. also eine Realität, die als unveränderlich betrachtet wird, mit dem Wandel versöhnt werden?

Abdolkarim Soroush (geb. 1945) hat sich dieser Frage seit geraumer Zeit und radikal gestellt. Seine Antwort lautet: alle Wissenschaften und alle Bereiche des Wissens befinden sich in einem Zustand der ständigen Transformation. Die Veränderungen in einem Bereich der Wissenschaft führen notwendigerweise zu Modifikationen in anderen Domänen, einschließlich der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*). Schrittweise hat Soroush eine „Theorie der Extension und der Kontraktion des religiösen Wissens“ entwickelt. Er ist aufgrund dieser Theorie zu der Überzeugung gekommen, dass sich der Rahmen der Entwicklung der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) ständig ausdehnen muss, wobei diese gleichzeitig die Entwicklungen zu berücksichtigen hat, die in anderen Sphären des Religiösen stattgefunden haben. (See: SOROUSH. 2002)

Nach der Überzeugung der progressiven Denker wird nur eine vorurteilslose, frische Lektüre der fundamentalen Texte des Islams in der Lage sein, die Kernwerte des Islams mit den Anforderungen der Moderne in ihren verschiedenen Varianten in Einklang zu bringen. Nur eine so verstandene Neuinterpretation wird die Öffnung der Jurisprudenz erlauben, nur sie wird die geistlich und intellektuell kohärente und überzeugte Adhäsion des politischen Denkens des Islams an die Demokratie und die Menschenrechte möglich machen und schließlich die Realisierung der Geschlechtergerechtigkeit herbeiführen, und dies alles mit einem guten Gewissen gegenüber Koran und Sunna, in kritischer Auseinandersetzung mit dem kritischen Denken der Moderne.

4. Ausgewählte Anstöße und Argumente des neuen Denkens

Ich kann in diesem Rahmen weder auf die genannten modernen muslimischen Intellektuellen einzeln eingehen noch die wichtigsten Baustellen dieses Denkens in adäquater Auswahl und gebotener Ausgeglichenheit zur Darstellung bringen. Stattdessen werde ich – sicherlich ein wenig willkürlich und nur beispielhaft – eine Auswahl von Argumenten zu einigen wenigen Grundfragen vorstellen, die mir im Kontext unserer Diskussion bedeutsam zu sein scheinen. Dabei bitte ich ausdrücklich darum,

die Auswahl der Autoren hier nicht als eine Art rangmäßige Einstufung im Gesamt des progressiven muslimischen Denkens zu verstehen.

4.1 Was ist Islam? – Eine fortschreitende zivilisatorische Tradition

Der an der University of Washington lehrende Religionswissenschaftler Ahmet Karamustafa befasst sich in seinem Essay „Islam: a civilizational project in progress“ mit dem bei den progressiven Denkern immer wieder aufgeworfenen Grundfrage der Definition des Islam. Seine folgenschwere Antwort lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der Begriff »Religion« ist wegen seiner Unschärfe und Vieldeutigkeit kaum universal auf den Islam anwendbar. Er suggeriert in irreführender Weise, der Islam sei eine eindeutige, klar abgegrenzte Realität. Auch kann der Islam nicht mit irgendeiner der verschiedenen Kulturen der Menschheit identifiziert werden, und die diversen Kulturen, die sich selbst als islamische identifizieren, sind alle islamisch und können nicht nach einem Mehr oder Weniger an vermeintlichem Islam in ihnen hierarchisch geordnet werden. Bleibt somit nur die weit verbreitete Definition des Islam von den vorgeschriebenen Praktiken her, die man als die „fünf Pfeiler“ bezeichnet. Auch sie kann nicht befriedigen, denn der einzige Teil dieser „fünf Pfeiler“, der bei genauem kritischen Hinsehen als für alle Muslime bezeichnend bestehen bleibt, ist die *schahāda* (d. h. die kurze Bekenntnisformel: „Es gibt keine Gottheit außer Gott!“). Wer diese nicht akzeptiert, ist in der Tat nicht Muslim, wobei allerdings die Interpretation der *schahāda* dem einzelnen überlassen bleibt. Diese Definition des Islams von der *schahāda* her hat nur Wert, wenn und insofern sie eingebettet ist in einen zivilisatorischen Rahmen. Mit anderen Worten, und damit kommen wir zur positiven Formulierung der These Karamustafas: Sicherlich hat der Islam als seinen Mittelpunkt gewisse Schlüsselideen und Praktiken, aber wesentlich ist es, den dynamischen Geist zu erfassen, in dem diese Kernideen und -praktiken ständig von Muslimen in konkreten historischen Umständen ausgehandelt werden. Man darf sie also nicht in einer rigiden Formel, die sowohl unhistorisch wie auch idealistisch ist, reifizieren. Anders gesagt: „Der Islam ist ein fortschreitendes zivilisatorisches Projekt; er ist eine sich entwickelnde zivilisatorische Tradition, die in ihrem Schmelztiegel unablässig zahllose, alternative gesellschaftliche und kulturelle Entwürfe für das menschliche Leben auf Erden hervorbringt“ KARAMUSTAFA. 2003, S. 109).

Aus dieser Perspektive des Islams ergeben sich für Karamustafa u. a. diese Folgerungen: Wenn der Islam so als ein zivilisatorisches Projekt aufgefasst wird, dann zeigt er sich als ein dynamisches, sich entwickelndes Phänomen, das in keiner Weise verdinglicht oder festgelegt werden kann. Statt diese Tatsache durch den islamistischen Ruf nach der „Errichtung des wahren Islams“ oder nach der „politisch-

ideologischen Vereinigung aller Muslime“ unrealistisch und utopisch zu überdecken, sollte diese Einsicht und Wirklichkeit gefeiert werden.

Von der vorlegten Sicht des Islams her ist es einfacher, den Islam als wirklich weltweite Tradition herauszustellen und zu fördern, als eine Tradition, die keiner Rasse, Sprache oder Kultur fernzubleiben braucht. Anders gesagt: die Betonung des globalen Charakters des Islams ermöglicht es uns die transkulturellen, transethnischen und transnationalen, kurz, die humanistischen Dimensionen des Islams wertzuschätzen.

Ferner: Der Islam ist so gesehen eine interaktive und inklusive Tradition. Sie schlägt Wurzeln in den Kulturen, mit denen sie in Kontakt kommt. Sie formt sie neu und reformiert sie von innen so, dass zahlreiche islamische Kulturen auf dem Globus existieren, alle gleichermaßen islamisch, alle gleichwertige Partner im Aufbau und in der Erneuerung der Islamischen zivilisatorischen Tradition.

4.2. Kritischer Islam – jenseits bloßer Apologetik

Einer der prominentesten in den Vereinigten Staaten lehrenden Vertreter des progressiven islamischen Denkens, Ebrahim Moosa von der Duke University in Durham, North Carolina, weist auf wesentliche Merkmale des progressiven Denkens hin indem er es abgrenzend mit dem Denken der islamischen Modernisten des 19. und 20. Jahrhunderts vergleicht. Diese betrachteten die Moderne als ihren Verbündeten. Vor allem gaben sie der Rationalität einen hohen Stellenwert. Das Kriterium des Verstandes erschien ihnen in der Auseinandersetzung mit dem Westen als die schlagende Waffe. Sie wandten sie ebenfalls an in der Bekämpfung jeglichen Aberglaubens und degradierten Volksglaubens. Ferner versprachen sie sich vom Kriterium des Verstandes Unabhängigkeit von jeglichen äußeren religiösen Autoritäten, sei es nun in Sufismus, Theologie oder Gesetzeslehre. Schließlich glaubten sie mittels rationaler Methoden die ursprüngliche Botschaft des Korans unmittelbar sich selbst erschließen zu können.

Allerdings erfassten diese Denker kaum das kritische Licht des modernen Wissens wie es in den modernen Humanwissenschaften entwickelt worden war. Es gab unter ihnen kaum Gelehrte, die die Einsichten der kritischen Geschichts- und Literaturwissenschaft, der Soziologie und Psychologie auf die Interpretation von Koran und Hadith, auf die Geschichte, die Gesellschaftsstrukturen und das Verstehen von Theologie und Gesetzeswissenschaft anzuwenden bereit und fähig waren. Es bewegte sie die verständliche Furcht, dass eine totale Akzeptanz der Moderne als philosophische Tradition den Islam als Glauben auflösen würde. Gleichzeitig lebten sie noch in der

Überzeugung, dass die vormoderne Erkenntnislehre mit ihren Wurzeln in der klassischen dialektischen Theologie (*'ilm al-kalām*) und Rechtslehre (*fiqh*) der Erosion der Moderne widerstehen könne, beziehungsweise gar kompatibel mit dem Besten moderner Erkenntnislehre sei. Dabei waren sicher gute Absicht aber auch Naivität im Spiel, sofern die meisten Reformer die Moderne und ihr philosophisches Erbe als ein bloßes Instrument betrachteten um die vormoderne Tradition und das vormoderne Wissen von Religion zu fördern und erklären. Das zeigt, dass sie die Moderne in ihrer ganzen Tragweite nicht kannten oder verkannten.

Auf dem Weg zu einer neuen, über die angedeuteten Positionen hinausgehenden, glaubwürdigen Analyse gilt es nach E. Moosa vor allem zwei Fehler zu vermeiden, die das modernistische Schrifttum charakterisieren. Einmal die Verdinglichung (reification). In solchem Denken werden lebendige, subjektive Erfahrungen und Praktiken in eine Reihe von Konzepten, Ideen und Dingen verkürzt und transformiert. So wird nicht selten in Bezug auf die früheste Phase der Geschichte der Muslime vom »Geist des Islams« gesprochen so als bestehe dieser etwa in Gerechtigkeit, Gleichheit und Humanismus als einzelnen oder als kombinierten Qualitäten; als stellten sie das Wesen, die Essenz des Islam dar, nach der alles Weitere und Spätere zu verstehen sei. Dabei wird es jedoch versäumt zu zeigen, wie genau, ob überhaupt und wenn, bis zu welchem Grad, diese Ideale in der Praxis und im Verhalten der frühen Muslime tatsächlich manifest geworden sind.

Ferner gelte es, die bis heute dominierende apologetische Attitüde zu überwinden. Hier werden im Koran und Hadith sanktionierte Elemente patriarchalischer Strukturen, Lebeweisen und Überzeugungen weggewünscht und weginterpretiert. Aus einem falschen Minderwertigkeitskomplex gegenüber der Gegenwart heraus laufe man hier weg vor der Geschichte und ihrem kritischen Verstehen. Muslime solcher Denkart schenkten der Legitimität ihrer eigenen Erfahrung in der Gegenwart kaum Glauben und sie weigerten sich, diese Erfahrung zum Anlass und zur Begründung für Innovation, Wandel, Adaptation zu nehmen. Dies habe mit einem pathologischen Glauben an die Überlegenheit der Vergangenheit zu tun und mit der Unfähigkeit eines Großteils der Muslime, die von der Aufklärung und den modernen Humanwissenschaften geprägte Gegenwart als Chance für den Islam zu begreifen.

4.3. Auf der Suche nach dem Moralischen dem Autoritären widerstehen

Der an der UCLA School of Law lehrende Jurist Khaled Abou El Fadl hat in seinem Werk *Speaking in the Name of God* (ABU EL FADL, 2003) eine kritische Untersuchung der ethischen Grundlagen des islamischen Rechtssystems vorgelegt, sofern dieses heute, wie er sagt, in erheblichem Maß in eine autoritäre Interpretation des

Korans und des Hadith ausgeartet sei, mit fatalen Konsequenzen für Teile der muslimischen Gesellschaft, besonders die Frauen. Abou El Fadl fürchtet, dass dieser autoritäre Charakter, den die salafitische und wahhabitische Theorie und Praxis der islamischen Rechtslehre verleiht, diese nicht nur jeglicher Integrität und Respektabilität beraubt, sondern auch die Durchführbarkeit und die Dynamik des islamischen Rechts in der modernen Welt praktisch zunichte gemacht hat. Neben der Apologetik der Aktivisten und dem paralyisierenden Dogmatismus der Rechtsexperten von heute sei heute kaum etwas von dem reichen und komplexen Erbe der islamischen Rechtslehre übrig geblieben. Wenn diese nun im Wesentlichen ein Methodologie für ein religiös reflektiertes Leben, das nach dem Göttlichen sucht, darstellt und einen Prozess des Abwägens und Ausbalancierens der Kernwerte der Scharia im Trachten nach einem moralischen Leben, dann wird man konzedieren müssen, sagt Abou El-Fadl, dass diese Rechtslehre im Laufe der vergangenen drei Jahrhunderte zerfallen, ja verschwunden ist. Das gilt ganz besonders für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Gerade im Hinblick auf die Auswirkungen der islamischen Vorschriften auf die Frauen kommt Abou El-Fadl zu einem vernichtenden Ergebnis. Er macht diese seine kritischen Aussagen unter anderem an den Bestimmungen des „Permanent Council for Scientific Research and Legal Opinions“ (C.R.L.O.) fest, der offiziellen Institution, die in Saudi Arabien mit der Erstellung islamischer Rechtsgutachten betraut ist und im Rahmen des weltweiten Einflusses des „Salafismus“, wie Abou El Fadl diese Salafismus und Wahhabismus vereinigende Richtung tauft, weltweit großen Einfluss hat. Bestimmungen wie etwa die Verbote für die Frau, das Grab ihres Ehemannes zu besuchen; mit lauter Stimme zu beten; Auto zu fahren; ohne männliche Begleitung zu reisen – alle mit der Begründung, dass solches Tun notwendigerweise untragbare Verführung der Männer darstelle – sind nach Abou El Fadls Meinung, milde gesagt, moralisch problematisch. Wenn die Männer so schwach sind, warum sollten die Frauen dafür büßen?

Da kein rechtliches System in einem moralischen Vakuum funktioniere, müssen die Muslime ernstlich darüber nachdenken, so Abou El-Fadl, welche Vorstellungen von Ethik das islamische Recht in unserer Zeit leiten sollten. Was ruft oder bringt diesen Typ von rechtlichen Bestimmungen hervor? Wenn gesagt wird, solche Bestimmungen hätten nichts mit Religion zu tun, sondern sie seien das Produkt ganz und gar patriarchalisch geprägter, kulturell-gesellschaftlicher Umfelder, dann ist dies nach Abou El-Fadl nur zu bejahen, allerdings in einem anderen Sinn und mit einer wohl unerwarteten Spitze: „Es wäre unehrlich zu behaupten, dass diese Bestimmungen keinen Rückhalt in den islamischen Quellen finden, denn, wie in diesem Werk aufgezeigt wurde, finden sie Rückhalt in einer Anzahl von Traditionen und Präzedenzfällen. Man kann jedoch mit guten Gründen argumentieren, dass diese Bestimmun-

gen nicht mit der islamischen Ethik übereinstimmen...“ (ABOU EL-FADL. 2003, S. 270)

Wenn der Islam eine universale Botschaft ist, argumentiert Abou El-Fadl, dann sollte sein Diskurs über Fragen der Ethik und Gerechtigkeit über die engen Grenzen einer besonderen rechtlichen Kultur in einem bestimmten kulturellen Umfeld hinaus einsichtig und vernünftig sein. Er vertrete nicht die Idee eines allgemein einzuführenden universalen Rechts noch sei er für die Abschaffung jeglicher kulturellen Eigenheit ein. Aber Gott dienen heiße doch wohl: der Gerechtigkeit dienen, und der Gerechtigkeit dienen heiße notwendigerweise: sich einzusetzen für das Gerechte, das Moralische und das Menschliche.

4.4. Die Notwendigkeit einer drastischen Reform des islamischen Gesetzes, hinsichtlich des Rechts auf freie religiose Selbstbestimmung bei voller Respektierung des Rechts von Anderen

Der aus dem Sudan stammende und heute in den Vereinigten Staaten wirkende Gelehrte A. A. An-Na'im fühlt sich, gerade auch als Muslim, nicht in der Lage, das Gesetz der Apostasie als Teil des islamischen Gesetzes heute zu akzeptieren. Sollte die vorherrschende Sicht von Apostasie heute gültig bleiben, könnte ein Muslim dafür verurteilt werden, dass er in einem gegebenen muslimischen Land Ansichten uert, die von der in diesem Land vorherrschenden Sicht her dem Delikt der Apostasie gleichkommen. So könnten z. B. von bestimmten sunnitischen Perspektiven her die Ansichten vieler Schiiten Apostasie bedeuten, und von gewissen schiitischen Perspektiven aus die Ansichten vieler sunnitische Muslime. Würde das Scharia Gesetz der Apostasie heute angewandt, wäre es durchaus möglich, dass schiitische Muslime in einem mehrheitlich sunnitischen Land zu Tode verurteilt würden und umgekehrt. Dass dies nicht übertrieben formuliert ist, beweist ein nüchterner Blick auf die Geschichte bis in die neueste Zeit.

An-Na'im geht dann noch weiter: So lange das öffentliche Recht der Scharia als die einzig islamisch wirklich gültige Form des Rechts des Islams betrachtet werde, sei es für die meisten Muslime virtuell unmöglich, irgendeinem seiner Prinzipien zu widersprechen beziehungsweise sich ihrer Durchführung zu widersetzen, wie immer abstoßend und unangemessen sie diese auch finden mögen. Die Scharia wurde von muslimischen Juristen der ersten drei Jahrhunderte „konstruiert“, d.h.: Obwohl die Scharia von den grundlegenden, göttlichen Quellen des Islams, Koran und *Sunnah*, abgeleitet ist, ist sie selbst doch nicht göttlich, denn sie ist das Produkt menschlicher Interpretation dieser Quellen. Außerdem fand dieser Prozess der Konstruktion mittels menschlicher Interpretation in einem spezifischen historischen Kontext statt, der

von unserem heutigen Kontext drastisch verschieden ist. Es sollte deshalb für zeitgenössische Muslime möglich sein im gegenwärtigen historischen Kontext, einen vergleichbaren Prozess der Interpretation und Anwendung des Korans und der *Sunna* in die Wege zu leiten und so ein alternatives öffentliches Recht des Islams zu entwickeln, das zur Umsetzung in unseren Tagen geeignet ist.

„Es ist meine Überzeugung als ein Muslim“ schreibt An-Na'im, „dass das öffentliche Recht der Scharia nicht das Gesetz des Islam darstellt, das zeitgenössische Muslime in Erfüllung ihrer religiösen Verpflichtung umzusetzen beauftragt sind.“ (AN-NA'IM. 1996, S. 187) Er schlägt eine Reform der Methodologie vor, die das „evolutionary principle“ und weitere Grundeinsichten seines Lehrers Mahmoud Mohamed Taha orientiert. Aber, so An-Na'im: „Ob diese partikuläre Methodologie nun von zeitgenössischen Muslimen akzeptiert oder abgelehnt wird, die Notwendigkeit einer drastischen Reform des öffentlichen Rechts der Scharia steht außer Frage. (ebd., S. 186).

5. Die fundamentale Herausforderung: eine hermeneutische Lektüre des Korans

Die progressiven Denker des zeitgenössischen Islam, bzw. die »neuen Denker« erinnern immer wieder daran, dass der Koran ein offenes Buch für alle Menschen, die Muslime ebenso wie die Nichtmuslime, sei. Der Koran wende sich an alle Menschen und gerade das Hören und Lesen dieses Buches soll ja die Menschen herausfordern und zum Glauben bekehren. Außerdem, sofern der Koran gerade auch heute, wie M. Arkoun betont, von vielen „*Millionen von Gläubigen angerufen wird, um ihr Verhalten zu legitimieren, ihre Kämpfe zu stützen, ihre Aspirationen zu begründen, ihre Hoffnungen zu nähren, ihre Glaubensüberzeugungen zu stärken, um kollektive Identitäten zu bejahen angesichts der Mächte der Vereinheitlichung der industriellen Zivilisation*“ (ARKOUN.1982, S. 1), sei ein Verstehen eines beträchtlichen Teils unserer Welt auf ein adäquates Verstehen des Korans angewiesen. Der Koran bleibe eines der Bücher, die das Gedächtnis und die Welt der Imagination der Menschheit begründen.

Die progressiven Denker nehmen nun bewusst die Fragen auf, die sich für den Koran aus den zeitgenössischen Einsichten und wissenschaftlichen Diskursen ergeben. Wie kann man überhaupt, fragen sich einige von ihnen, Zugang zu einem so komplexen Text haben, einem Text, der eine Vorstellungswelt und ein Empfinden bezeugt, das von dem unseren in mancher Hinsicht so radikal verschieden ist? Sie antworten auf diese Herausforderung, indem sie die historisch-kritische Methode anwenden, die ja zum Ziel hat, die zeitliche Distanz zwischen dem heutigen Hörer und Leser und dem Text aus dem 7. Jahrhundert zu überbrücken. Die historisch-kritische Methode versucht, den Text in den Kontext seiner Entstehung zu stellen.

Sie sieht den Koran als einen Teil der Geschichte. Er sei ein Wort Gottes, das aber mit Geschichtlichkeit behaftet sei, der Geschichtlichkeit seiner, wie R. Benzine es formuliert, „Inkarnation“ in der Texthaftigkeit (d. h. der Beschaffenheit und Struktur eines Textes). Diese Texthaftigkeit nimmt dann die Gestalt einer netzartigen Verbindung (*maillage*) des Diskurses an (der sich ja aus Worten, Aussagen, Orakeln zusammensetzt, die sozusagen in das Herz und auf die Zunge des Propheten herabgekommen sind), dann die Form einer Schrift, die schließlich Buch wurde (Siehe: BENZINE. 2004, S. 278).

So gesehen hat Gott also sein Wort gleichsam in eine menschliche Sprache und in eine Kultur hineingegeben. Die Menschen haben dann „das Wort“ gesammelt und in einem Band gebundener Blätter vereint: dem *mushaf*, der bekanntlich das Ergebnis einer kollektiven Bemühung darstellt. Der Koran spricht also nach dieser neuen Sicht durchaus von ewigen Wahrheiten, aber er vermittelt sie in den Formen einer partikulären und nicht universalisierbaren Kultur, der der Araber des Hidschas des 7. und 8. Jahrhunderts.

Andere wollen verstehen, wie der Text funktioniert, wie er „spricht“. Denn dieser Diskurs Gottes in „menschlicher Sprache“ präsentiert sich wie ein Korpus von Texten. Ein Korpus von Wörtern und Sätzen, die durch eine rhetorische Form zusammen gewoben sind und zusammen gehalten werden. So ist der Koran gleichzeitig ein literarisches Meisterwerk, ein ethischer und symbolischer Diskurs, ein historischer Bericht, aber ebenso sehr auch ein Diskurs von Parabeln, Fabeln und manchmal, wenn auch relativ weniger ausgedehnt, ein Rechtskodex. Folglich kommen im Koran verschiedene literarische Formen ins Spiel, je nachdem was er zu sagen hat.

Heute gehört zu einem adäquaten Lesen und Verstehen des Korans auch die Anwendung der Gesetze der Linguistik und Literaturwissenschaft. Darauf konzentriert sich eine Reihe von neuen Denkern, ganz besonders der heute in Leiden lehrende ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zayd (geb. 1943). Unter den literarischen Methoden erlauben es die rhetorischen und narrativen Analysen dem Gläubigen, gestützt auf den Text in seiner definitiven Version, dem Koran die nötige Aktualisierung im Leben zu geben. Die literarischen Formen des Korans sind wichtig, denn sie geben Auskunft, wie der vorliegende Text im Kontext seines Erscheinens „benutzt“ worden ist, welche Funktionen er erfüllt hat. Während hier eine Funktion des Lehrens dominiert, zeigt sich dort eine Funktion des Kultes. An wieder einer anderen Stelle macht sich „nur“ das „köstliche“ Wort Gottes hörbar. An den Stilen lässt sich herausfinden, auf welche besonderen Besorgnisse des Augenblicks diese oder jene Textstelle antworten wollte.

Allerdings, ob es sich nun um den Koran oder um einen anderen Text handelt, zum Verständnis eines Textes hilft nicht nur die Kenntnis des „Anlasses“, d. h. dessen,

was wir um den Text herum finden (Anthropologie, Archäologie, Inschriftenkunde, politische, soziale kulturelle Geschichte der den Text umgebenden Umwelt...), noch die Kenntnis seiner literarischen Struktur (sein Vokabular, seine Grammatik, seine Stile, seine Verbindung zu den dem Text vorhergehenden und umgebenden Sprachen...) Das Lesen und Verstehen eines Textes darf auch nicht reduziert werden auf das Wissen von der Geschichte der Formung des Textes. Der Sinn des Textes erschließt sich vielmehr erst aus einem Zusammen von all dem Genannten, von dem was wir um den Text herum, im Text und in der Lektüre – und damit im Leser des Textes – finden. Denn wenn es auch wahr ist, dass ein nicht gelesener Text genau so existiert wie eine gelesener, so ist es doch die Lektüre bzw. das Hören eines Textes, die das Leben des Textes ausmacht.

So bringen die hermeneutischen Studien den polysemantischen Charakter des Korans an den Tag, weil der Akt des Lesens selbst sozusagen der Produzent des Wissens und der Bedeutung ist. Die Lektüre, bzw. das Hören ist in der Tat zunächst und vor allem die Aktivität des Lesers, bzw. des Hörers. Es gibt keine Lektüre/Hören ohne Leser/Hörer. Der Sinn eines Textes befindet sich zunächst beim Hörer/Leser. Einen Text zu demontieren um zu sehen wie er funktioniert ist von faszinierendem Interesse. Freilich genügt solche „Mechanik“ nicht, um zum Sinn des Textes vorzustoßen. Ein Text erhellt für den Hörer oder Leser eigentlich erst dann, wenn er sich mit wenigstens einem Teil oder Aspekt von dem trifft, was der Hörer/Leser selber lebt, erfährt. Der Hörer/Leser ist derjenige, der im Gewebe des Textes allmählich die Wege entdeckt, die ihm Geschmack am Text vermitteln.

Aus dem Gesagten erhellt: Es gibt kein Herangehen an den Koran – wie an jeglichen vergleichbaren anderen Text – es sei denn nur durch die Brille einer partikulären Kultur, der eigenen Kultur des Lesers/Hörers. Das Verstehen, auch das beste, bleibt immer an den unvollkommenen Charakter der Lektüre gebunden, an die Voreingenommenheit (Parteilichkeit), die jedem Leser anhaftet. Jede Lektüre ist eine *re-lecture*, d.h. eine Lektüre in Situation, eine kontextuelle Lektüre. So gesehen gibt es keine Methoden, die es erlauben würden, aus einem gegebenen Text einen einzigen, den „objektiven“ Sinn des Textes herauszuziehen. Der Koran kann nicht auf eine einzige Perspektive der Lektüre reduziert werden. Es gibt keine Lektüre, die die einzig wahre für alle Zeiten wären.

6. Einige abschließenden Bemerkungen

6.1. Historisch-kritische Methode und religiöser Glaube

Für das progressive muslimische Denken stehen wissenschaftliches Studium und literarische Analyse nicht im Gegensatz zu einem gläubigen, religiösen Herangehen an den Koran. Vielmehr – so sagen sie selbst – vervollkomme und bereichere die wissenschaftliche Analyse diese und gebe ihnen eine intellektuell gesicherte Grundlage. Die wissenschaftlich erforschte Information über die Texte stellt in sich selbst nicht ein adäquates religiöses Erfassen des offenbarten Wortes dar. Sie möchte und kann jedoch dazu beitragen, dass die Sinnspitze und damit die wahre religiöse Bedeutung des Textes für heute erfasst und ihr das adäquate Gewicht im Gesamt der offenbarten Botschaft zugemessen wird.

Indem die progressiven Denker die symbolische und mythische Dimension im koranischen Diskurs herausstellen, unterstreichen sie, wie sehr der Koran eine ewige Wahrheit darstellt. Es gibt keine religiöse Kultur ohne Mythos. Die mythische Geschichte symbolisiert, was wir jetzt sind und woraufhin wir uns bewegen. Der Koran ist deshalb von bleibender Bedeutung, weil er Geschichten erzählt, die dem Gläubigen seine eigene Geschichte erzählen. Nicht alle Ereignisse, von denen der Koran berichtet, haben, in sich genommen, eine Bedeutung, die die Zeit, in der sie stattfinden, übersteigt. Aber die vom Koran erzählten Ereignisse können immer wieder auf das individuelle und kollektive Leben heute und morgen bezogen werden.

6.2. Die neue kritische Methodologie und ihre Bedeutung für eine genuine Spiritualität

Wenn wir hier über eine adäquate, neue Methodologie der Koranauslegung sprechen, dann hat dies nicht nur Bedeutung für den epistemologischen und damit intellektuellen Aspekt, sondern wir berühren damit auch den Stellenwert des Glaubens und der Frömmigkeit in islamischer Religionswissenschaft, bzw. im muslimischen religiösen Denken. Es gibt in der Tat eine Art von Einstellung und einer daraus folgenden exegetischen Methode, die das Verstehen des koranischen Textes als solchen nicht nur dem Hadith, sondern praktisch sogar der Deduktion der juristischen und dogmatischen Kodifikationen unterordnet und die so den Gläubigen dazu führt, sich in seinem Verhältnis zum Text auf das strikt Nützliche zu begrenzen. In diesem Fall geht die Beziehung zum Koran nicht über ein Anwenden des Textes für die juristischen und dogmatischen Notwendigkeiten, die es zu befriedigen gilt, hinaus. Das Gefährlichste daran ist, dass diese Art der Beziehung zum Koran eine gewissermaßen rein auf Nutzen ausgerichtete Einstellung gegenüber dem Koran schafft. Diese

Mentalität führt beim Muslim zu einem „engen“ Glauben. Ein solcher Muslim sieht in seiner Beziehung zum Koran nur den utilitaristischen und oberflächlichen Aspekt.

Die Besonderheit eines Glaubens, der in der Matrix dieser Mentalität und Methodologie geformt wird, ist dass er sich auf einem Gefühl des Unangefochtenseins und der Wiederholung begründet, m. a. W. dass er unberührt bleibt vom inneren Hin und Her des Gläubigen, von seinen Fragen und Zweifeln und auch von dem Verlangen nach einem persönlichen, geistlichen Weg. Hier macht die Dynamik der Glaubens Halt bei den primären und oberflächlichen Notwendigkeiten, und betrachtet den Rest als Versuchungen, die es besser zu unterdrücken gilt. In dieser Sicht konzentriert sich der Glaube auf das, was gesichert ist und auf die Ruhe der Wiederholung des schon Vorgegebenen. Im Fall einer Krise führt dies zu zwei Konsequenzen: Indifferenz oder Gewalt. Indifferenz bei dem, den die Schwäche seiner Überzeugungen unfähig zu jeder echten und persönlich verantworteten Anstrengung gemacht hat. Gewalt stellt sich bei dem ein, der sich einbildet, dass der Höhepunkt der Frömmigkeit in der sturen Entschlossenheit besteht, die wortwörtliche Bedeutung der Vorschriften und die Form der etablierten Bindungen zu verteidigen – welche konkrete Form dieses Unterfangen der Sicherung und Verteidigung auch immer annehmen mag.

Die exegetische Methode, die sich aus der anderen Sicht ergibt, geht kritisch und historisch vor und kann so dem offenbarten Text die Vitalität seiner Sprache, seiner Symbole und damit seiner geistlichen und geistigen Kraft zurückgeben. Wahrscheinlich eröffnet sich dann ein Raum für einen anderen Glaubensstil, gegründet auf eine Gewissheit, die offen gegenüber den Fragen und Infragestellungen bleibt, stolz auf die Breite der Sendung des Korans, sich bewusst, dass diese Weite dem Gläubigen nur einen Zuwachs an Demut und Öffnung gegenüber dem anderen, wer immer er sei und wie immer er sich definiert, vermitteln kann

Diese Sicht und Methode der Exegese ist in der modernen Epoche aufgrund von allmählichen Evolutionen im islamischen Denken zum Vorschein gekommen. Sie ist von den Human- und Sozialwissenschaften beeinflusst, von den Fragen her, die diese stellen und von den Veränderungen, die sie anstoßen. Sie weist auf schöpferische Kräfte hin, die ein zeitgenössischer marokkanischer Sufi in die folgenden wenigen Worte gefasst hat:

„Was den Text angeht hat die fortschreitende Offenbarung des Korans (*tandschīm*) in der Tat ihr Ziel erreicht. Dies gilt jedoch nicht im Hinblick auf ihren Sinngehalt.“
(zit. in: ENNAIFER. 1998, S. 105)

6.3. „Wer spricht für Gott?“ Die Frage nach Konsens und Lehrautorität

Vor etwa drei Jahren, bei einem vom Erzbischof von Canterbury im Lambeth Palace in London organisierten Gespräch von muslimischen und christlichen Denkern zum Thema „Brücken bauen“ vertrat Prinz El Hassan Bin Talal von Jordanien öffentlich folgende Auffassung: Sollte der sunnitische Islam in den nächsten Jahren keine Wege und Mittel finden, über wichtige Grundfragen des Glaubens und der Glaubenspraxis (d.h. also der Scharia) mit einer Stimme zu sprechen, dann hat kaum eine Chance auf Dauer als Religion in der moderne Welt zu überleben.

Wie dem auch sein mag, zwei Fragen – ausgesprochen oder nicht – begleiten progressives Denken im zeitgenössischen Islam ständig. Die erste Frage lautet: „Wie spricht Gott?“ und die zweite: „Wer spricht für Gott?“ Die Stimmen, die in diesem Papier, mehr oder weniger willkürlich ausgewählt, zu Wort gekommen sind, haben sich, abgesehen von Abou El Fadl, primär mit Aspekten der ersten Frage befasst. Die dargestellten Voten progressiven islamischen Denkens werfen jedoch heute unausweichlicher als je zuvor gerade auch die zweite Frage auf: „Wer spricht für Gott““. Denn sobald die noch relativ eindeutig bestimmte Basis des Korans in seiner buchstäblichen Deutung, beziehungsweise in der Deutung, die ihm in den ersten zwei Jahrhunderten zuteil wurde, nicht mehr als sakral unantastbar und als verbindlich betrachtet wird und in Richtung auf eine wie immer geartete oder gerechtfertigte persönliche Deutung vom Geist seines Buchstabens her verlassen wird, stellt sich unumgänglich die Frage nach der Legitimation für solche neue, ja kontinuierlich neue Auslegung. Gleichzeitig erhebt sich unüberhörbar laut die Frage nach dem Maßstab und den Kriterien für ein wahres Verstehen des Korans und damit der Offenbarung Gottes in unserer Zeit.

Ferner stellt sich vom Islam als gesellschaftlichem und politischem Phänomen her die alte und stets neue Frage nach dem Konsens (idschmā'). Gibt es ein theologisch begründete Lehre von der islamischen Gemeinschaft, eine theologische Ummatologie sozusagen, und welche Rolle und in welcher konkreten Weise ist sie berufen zu spielen, wenn es darum geht, Gottes offenbarten Willen in Fragen des Glaubens und der Ethik in unseren Tagen auszumachen und eventuell mit Autorität zu vertreten? Schließlich: Ist es nicht so, dass sich diejenigen, die die klassischen Ideen über die Autorität des Propheten bzw. des von ihm vermittelten göttlichen Wortes verteidigen und diejenigen, die sie radikal in Frage stellen, letztlich um das Recht streiten, die Autorität des Propheten bzw. der vom Propheten vermittelten offenbarten Texte zu beanspruchen. Oder liege ich, ein bloßer Beobachter der zeitgenössischen innerislamischen Diskussionen, mit diesen Fragen daneben?

7. Ausgewählte Literatur

- ABDERRAZIK**, Ali. 1994. *L'islam et les fondements du pouvoir*. Nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary. Paris: La Découverte.
- ABOU EL FADL**, Khaled. 2003. *Speaking in God's Name*. Islamic Law, Authority and Women. Oxford: Oneworld.
- ABU ZAYD**, Nasr Hamid. 1996. *Islam und Politik*. Kritik des Religiösen Diskurses. Frankfurt: dipa-Verlag.
- ABU ZAYD**, Nasr Hamid. 2002. „Heaven which way?“ in: *Al-Ahram Weekly*. See: <http://weekly.ahram.org.eg/2002>
- ABU ZAYD**, Nasr Hamid. 2004. „Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics“, *Islamochristiana* (Rome) 30, p. 25-45.
- AL-ASHMAWY**, Muhammad Saïd. 1989. *L'islamisme contre l'islam*. Paris: Ed. La Découverte/ Le Caire: Editions al-Fikr.
- ARKOUN**, Mohamed. 1982. *Lectures du Coran*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- BABÈS**, Leïla. 2004. *Le voile démystifié*. Paris : Bayard.
- BENZINE**, Rachid. 2004. *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris: Albin Michel.
- BROWN**, Daniel W. 1996. *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHARFI**, Abdelmajid. 2004. *L'islam entre le message et l'histoire*. Paris: Albin Michel.
- CHEBEL**, Malek. 2004. *Manifeste pour un islam des Lumières*. Paris: Hachette.
- CRAGG**, Kenneth. 1965. *Counsels in Contemporary Islam*. Edinburgh: University Press.
- ENNAIFER**, H'mida. 1998. *Les Commentaires Coraniques Contemporains*. Analyse de leur methodologie. Roma: P.I.S.A.I..
- ESACK**, Farid. 1997. *Qur'an, Liberation and Pluralism*. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression. Oxford: Oneworld.
- FILALI-ANSARY**, Abdou. 1994. See : ABDERRAZIUK. 1994.
- FILALI-ANSARY**, Abdou. 2003. *Réformer l'islam*. Une introduction aux débats contemporains. Paris : La Découverte.
- FYZEE**, Asaf A. A. 1981. *A Modern Approach to Islam*. Delhi: OUP.
- IQBAL**, Allama Muhammad. 1986. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Ed. M. Saeed Sheikh. Lahore: Institute of Islamic Culture.
- KARAMUSTAFA**, Ahmet. 2003. «Islam: A civilizational project in progress » in : SAFI. 2003, S. 98-110.
- KÖRNER**, Felix. 2005. *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology*. Würzburg: Ergon.
- KURZMAN**, Charles (ed.).1998. *Liberal Islam*. A Sourcebook. New York/Oxford: OUP.
- MOOSA**, Ebrahim. 2003. “The debts and burdens of critical Islam” in: SAFI, Omar. 2003, S. 111-127.

- AN-NA'IM**, Abdullahi Ahmed. 1996. *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- NOOR**, Farish. 2002. *New Voices of Islam*. Leiden: ISIM.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION**, 1993. *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- RAHMAN**, Fazlur. 1979. *Islam*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press.
- RAHMAN**, Fazlur. 1982. *Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- SAFI**, Omid (ed.). 2003. *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld.
- SOROUSH**, Abdolkarim. 2000. *Reason, Freedom & Democracy in Islam*. Ed. M. Sadri and A. Sadri. Oxford: OUP.
- SOROUSH**, Abdolkarim. 2002. "The Responsibilities of the Muslim Intellectual in the 21st Century". Interview in: In: NOOR, 2002, S. 15-21.
- TAJI-FARUKI**, Suha. 2004. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: OUP.
- TROLL**, Christian W. 2004. *Als Christ dem Islam Begegnen*. Würzburg: Echter.
- TROLL**, Christian W. 1978. Sayyid Ahmad Khan. *A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Vikas.