

Rationalität im Islam?

Theologische Hintergründe aktueller Konflikte

Kopftuchstreit und Terrorwarnungen lassen es heute ungewöhnlich, ja geradezu abwegig erscheinen, Rationalität und Islam in enger Verknüpfung zu verwenden. Seit der schiitischen Revolution unter Ayatolla Khomeini stellt sich der Islam dem Westen vielmehr als irrationale und antidemokratische Religion dar.

Gleichzeitig nehmen viele islamische Intellektuelle den „Westen“, in besonderem Maß aber die USA, als imperialistische und gottlose Staaten wahr. Deren erstes Ziel sei es keineswegs, die islamischen Länder an den Errungenschaften der westlichen Moderne wie Freizügigkeit und Demokratie wirklich teilhaben zu lassen, sondern vielmehr, sie mit den Mitteln der Ökonomie und des Krieges ihrer Identität zu berauben¹. Ein Blick auf die viel diskutierten und kritisierten Thesen Samuel Huntingtons bestätigt diese Wahrnehmung: Huntington erblickt weder in einer Demokratisierung islamischer Staaten, noch in einem Dialog zwischen Islam und moderner Gesellschaft erstrebenswerte Ziele US-amerikanischer Außenpolitik. Er ist lediglich an einer proamerikanischen Politik islamischer Staaten interessiert. Konsequenz paktieren die USA bis heute mit islamistischen und undemokratisch regierten Staaten wie den Emiraten Kuwait und Saudi-Arabien². Die Attentate vom 11. September 2001 und die bisweilen unverhohlene Zustimmung, die sie in Staaten des Nahen und Mittleren Ostens fanden, und ebenso die jüngsten Konfrontationen im Irak haben jedoch die Notwendigkeit einer Verständigung zwischen westlichen und islamischen Staaten offensichtlich werden lassen. Eine wirkliche Verständigung setzt allerdings als Basis wenigstens einige gemeinsame Grundannahmen und vor allem die Achtung des Anderen als gleichwertigem Gegenüber voraus.

Gerade an diesen Basisvoraussetzungen scheint es aber zu fehlen. Auch auf seiten einiger prominenter europäischer Intellektueller kann eine Idealisierung der eigenen aufklärerischen Tradition, verbunden mit einer oft eklatanten Unkenntnis der im weitesten Sinn liberalen islamischen Traditionen, wahrgenommen werden. Die Ausfälle populärer Autoren wie Michel Houellebecq³ und Oriana Fallaci⁴ gegen den Islam legen zudem den Verdacht nahe, daß hier das erledigt geglaubte Thema Religion – mit dem Islam auf die Tagesordnung aktueller Ideenpolitik zurückgekommen – nun mit wohlfeilen Fundamentalismus-Vorwürfen endgültig erledigt werden soll.

Umgekehrt wird in jüngerer Zeit gerade auch von muslimischer Seite darauf hingewiesen, daß Islam und Christentum über weite Strecken eine Ideengeschichte tei-

len. So fordert etwa der französische Islamwissenschaftler Mohammed Arkoun die Europäer auf, den Islam endlich auch als Teil ihrer Kulturgeschichte zu begreifen⁵. Im Sinn einer respektvollen, aber deshalb nicht unkritischen Wahrnehmung der islamischen Religion und ihrer Anschlußfähigkeit an die abendländische Ideengeschichte verstehen sich auch die folgenden Ausführungen.

„Rationalität“ als Kategorie religionswissenschaftlicher Deskription

Die uns heute bedrängenden Verständigungsprobleme zwischen Islam und europäischer Moderne sind ohne Beschäftigung mit der Ideengeschichte nicht zu beschreiben oder gar zu lösen. Diese stellt sich aber auf islamischer Seite in besonderer Weise als Religions- und Theologiegeschichte dar. Eine ideengeschichtliche Annäherung an den Islam soll nun unter Maßgabe des Begriffs Rationalität geschehen. Dies ist sinnvoll, weil Rationalität nicht nur im europäischen Diskurs diesseits und jenseits der Theologie von entscheidender Relevanz ist, sondern vor allem, weil der menschliche Verstand als Komplementärbegriff zur göttlichen Offenbarung von der Entstehung des Islam an eine ebenso wesentliche Rolle gespielt hat wie in den anderen Offenbarungsreligionen.

Um einerseits seine Brückenfunktion erfüllen zu können und andererseits eine gewisse Kontinuität in der innerislamischen Debatte sichtbar werden zu lassen, muß der Begriff Rationalität allerdings bis zu einem gewissen Grad unbestimmt bleiben. Es wird im folgenden also sowohl von der Rolle der menschlichen Vernunft im Qur'an die Rede sein, wie von der hier implizit geforderten theologischen Rationalität, von der im Islam rezipierten platonischen und aristotelischen Philosophie und ebenso von der wissenschaftlich-technischen Rationalität der europäischen Kolonialstaaten und der Herausforderung, die sie für islamische Intellektuelle an der vorletzten Jahrhundertwende darstellte.

Meine Überlegungen sind insofern ausdrücklich dialogisch angelegt, als sie gemäß religionshistorischer Rekonstruktion nicht anders als von außen an den Textbestand herangehen, sich zugleich aber bemühen, die Eigenlogik islamischer Theologie zu erfassen. Von daher begründet sich auch noch einmal die Konzentration auf den Begriff Rationalität: Der Begriff Aufklärung hingegen, den nicht nur der deutsche Islamwissenschaftler Reinhard Schulze, sondern auch der ägyptische Qur'anexeget Nasr Hamid Abu Zaid in der ersten Ausgabe der Wochenzeitung „Die Zeit“ 2004 als verbindende Größe für den Dialog vorgeschlagen haben, wird doch gemeinhin zuerst als Umschreibung eines europäischen Phänomens verstanden, das im Islam offenbar keine unmittelbare Entsprechung hat.

Ich möchte an drei markanten Brennpunkten islamischer Theologiegeschichte darstellen, wie Rationalität jeweils anhand wechselnder Themenstellungen und historischer Umstände näher bestimmt wurde: nämlich erstens im Qur'an selbst,

zweitens in der formativen Epoche islamischer Theologie und drittens im Rahmen des im 19. Jahrhundert entstehenden Reform-Islam.

I. Rationalität und Qur'an

Als Islam bezeichnet man allgemein jene Religion, die sich auf den Text des Qur'an und die Sammlung der sogenannten Prophetensprüche aus der Frühzeit der islamischen Gemeinde („Hadithe“) gründet. Der Qur'an versteht sich als Wiederherstellung der unverfälschten Offenbarung, wie sie in Tora und Evangelium bereits in Grundzügen vorlag. Von daher erbt er narrative Elemente und theologische Probleme, nimmt aber in wesentlichen Punkten auch bemerkenswerte Korrekturen der vorhergehenden Offenbarungsschriften vor. Was heißt das konkret?

Kerninhalte des Qur'an sind kurzgefaßt die Lehre von der absoluten Erhabenheit Gottes (42, 11 u. ö.), der absoluten Einheit Gottes (Tauwhid, 4, 36 u. ö.) – dies insbesondere in Abgrenzung von christlicher Trinitätslehre aber auch vom altiranischen Dualismus und früharabischen Polytheismus (5, 72 f. u. ö.) – sowie der barmherzigen Liebe Gottes zu allen Menschen (25, 48), dies vor allem in Abgrenzung vom Auserwähltheitsglauben des Judentums. Diese Liebe Gottes soll der Mensch durch „Islam“ d. h. durch die Hingabe des eigenen Willens an den Willen Gottes erwidern. Ausdruck dieser Erwidern ist das Einhalten einer Vielzahl ethischer Gebote, das Liebe zu Gott und Liebe zu den Menschen signalisiert⁷. Nach Maßgabe der Gebotserfüllung hat das göttliche Endgericht den ewigen Aufenthalt des einzelnen Menschen im Paradies oder in der Hölle zur Folge. Es gilt gleichwohl durchaus als religiöse Tugend, im Gericht mehr auf die Barmherzigkeit Gottes zu vertrauen, als seine Gerechtigkeit zu fürchten.

Für den gläubigen Muslim bedeutet die qur'anische Offenbarung auch heute noch das von Vermittlung ungetrübte Wort Gottes. In Auditionen und Visionen wurde durch den Engel Gibril dem Gesandten Gottes, Muhammad, die Offenbarung wortwörtlich eingegeben (vgl. 42, 51 f.). Sie entspricht in ihrem Inhalt der im Himmel aufbewahrten Urschrift und besitzt absolute Autorität⁸. Eine historisch-kritische Methode als Mittel der Qur'an-Exegese kam daher nicht in Betracht und wird auch heute nur von wenigen Muslimen in Betracht gezogen. Nicht umsonst konzentrieren sich zeitgenössische Debatten über die Moderne-Fähigkeit des Islam um die bisher verweigerte Zulassung literaturwissenschaftlicher Methoden. Ein Offenbarungsmodell, das wie das islamische von der reinen und unverfälschten Präsenz des Gotteswortes im heiligen Text ausgeht, bedarf idealiter der menschlichen Rationalität nicht, oder es bedarf ihrer nur als eines Instruments der absolut identischen Wiederholung von göttlicher in menschlicher Intention.

Diese Sehnsucht nach Reinheit und Unverfälschtheit der Offenbarung wird jedoch auf verschiedenen Ebenen auch im Islam teilweise empfindlich gestört. Die

Geschichte dieser Störungen ist die Geschichte des Verhältnisses von Offenbarung und Rationalität im Islam. Bei diesen Störungen handelt es sich einmal um die interne Widersprüchlichkeit der offenbarten Suren, dann um die im Qur'an mitgedachte Pluralität der Schriften, die in den drei Offenbarungsreligionen verbindlich sind, und um die Notwendigkeit einer Aufnahme des Qur'an mit Hilfe des menschlichen Verstandes.

1. *Die interne Widersprüchlichkeit der offenbarten Suren.* In den 114 Suren des Qur'an finden sich nicht wenige differierende Wiederholungen der gleichen Aussagen und Gebote. Das macht auch für den traditionellen Islam die Auslegungstechnik der Abrogation notwendig: „Was Wir auch an Zeichen aufheben oder der Vergessenheit preisgeben. Wir bringen dafür ein besseres oder ein gleiches“⁹, heißt es in Sure 2, 106 (vgl. auch 16, 101; 87, 6–7 u. ö.). Das heißt: Gott selbst kann Verse, die er vorher offenbart hat, tilgen oder auslöschen, einen Vers durch einen anderen ersetzen oder Verse in Vergessenheit geraten lassen. Für die Rechtsgelehrten des Islam ist diese Sure Grundlage für die Erforschung einer relativen Chronologie der Qur'an-verse, mit dem Ziel, zu prüfen, welche Offenbarungsinhalte als tilgend (nasikh) und welche als getilgt (mansukh) zu verstehen sind. Bereits im Qur'an selbst wird so die historische Vernunft für die Autorität einzelner Offenbarungsaussagen relevant, und es entsteht die Frage, ob nicht die Einheit göttlicher Autorität durch die Verkündigung und anschließende Rücknahme von Vorschriften Schaden leidet. Diese Inkonsistenz ist um so ernster zu nehmen, als der Qur'an selbst an anderer Stelle betont, daß die Worte Gottes, sein Verhalten und sein Weg unabänderlich seien: „Und verlies, was dir vom Buch deines Herrn offenbart worden ist. Niemand wird seine Worte abändern können“ (18, 27). Hier ist theologische Rationalität zwangsläufig gefordert, um angesichts solcher Brüche zu konsistenten Aussagen zu kommen.

2. *Die im Qur'an mitgedachte Pluralität der Schriften.* Eine andere, in der islamischen Reflexion ebenfalls bereits früh bemerkte Schwierigkeit besteht in der Vielheit der im Qur'an anerkannten Offenbarungsbücher (Tora, Evangelium, Qur'an). Solange von einer inhaltlichen Übereinstimmung dieser Bücher ausgegangen werden kann, stellt dies kein Problem dar, denn die offenbarungstheologische Konzeption des Qur'an lautet hier: Es gibt nur eine ewige Schrift bei Gott, die „Urnorm des Buches“ (3, 7; 19, 39; 43, 4), die den verschiedenen Völkern in mehreren empirischen Offenbarungen entfaltet wurde. Die vollständige und vollkommene aber ist der Qur'an¹⁰.

Dort allerdings, wo die Überlegenheit des Qur'an gegenüber Taurāt (Tora) bzw. Inġīl (Evangelium) hervorgehoben wird, etwa bei der Ablehnung des jüdischen Auserwähltheitsglaubens und der christlichen Annahme einer Gottessohnschaft Christi, greift man traditionell auf die These einer Fälschung jener vorhergehenden Offenbarungen durch die Anhänger der jeweiligen Religion zurück. Dabei gerät jedoch einerseits die Einheitlichkeit der angenommenen Uroffenbarung in die Krise, andererseits taucht die Möglichkeit einer Fälschung auch der Inhalte des Qur'an auf.

3. *Die Notwendigkeit einer Aufnahme des Qur'an mit Hilfe des menschlichen Verstandes.* Diese weitere Störung der Einheit wird bereits im Qur'an selbst implizit thematisiert und bildete historisch immer wieder die argumentative Basis für eine philosophische Reflexion. Sie liegt im Prozeß der Rezeption des geoffenbarten Wortes: Indem dieses aus der reinen Geistigkeit Gottes in die materielle Welt eintritt, ist es der Zerstreuung und dem Mißverständnis ausgesetzt. Hier setzt der Qur'an selbst auf die Verstandesleistung des Hörers. Wer den Qur'an mit „rechtem Verstand“ aufnimmt, stellt eine Kohärenz zwischen gesprochenem und vernommenem Wort her.

Ich nenne nur einige wenige Beispiele mit Angabe des jeweiligen arabischen Vokabulars: Der vom Qur'an angesprochene Mensch wird „ermahnt, Einsicht zu zeigen (taddābur, 38/29), sich zu besinnen (taddākur, ebd.), zu begreifen (fiq, 6, 98), nachzudenken (tafākkur, 19/1) und zu verstehen, d. h. seinen Verstand (al'aq) einzusetzen“¹¹. Aus einer Vielfalt ähnlicher Argumentationsfiguren zitiere ich nur Sure 3, 190: „Siehe in der Schöpfung der Himmel und der Erde und in dem Wechsel der Nacht und des Tages sind wahrlich Zeichen für die Verständigen.“ Europäische Islamwissenschaftler sind sich – ebenso wie mutazilitische und neomutazilitische Schulen im Islam – weitgehend einig, daß mit diesem Appell an die Vernunft des Hörers nicht bloß die Fähigkeit zur instrumentellen Aneignung des bloßen Wortlauts, sondern zur eigenständigen Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Wahr und Falsch, unabhängig von Offenbarung und Tradition, gemeint sein kann. Daß diese Entscheidungsfähigkeit allerdings *allen* Menschen zukommen soll, wird von „orthodoxen“ islamischen Theologen auch immer wieder bestritten – nur wer sich zum Gott des Islam bekennt, könne im strengen Sinne verständig genannt werden.

Für eine Entscheidung dieser Frage scheint es mir bedeutsam, daß nicht nur der schriftliche bzw. in der Frühzeit mündlich weitergegebene Offenbarungstext selbst, sondern auch die Gaben der Schöpfung als universale, also auch dem Nicht-Muslim zugängliche Zeichen für das fortdauernde Schöpferwirken eines liebenden Gottes verstanden werden sollen. Idealtypisch soll aus Sure 20 (53/54) zitiert werden:

„(Allah), der euch die Erde zu einem Lager gemacht und euch auf ihr Wege angelegt hat und vom Himmel Wasser hat herabkommen lassen. Und wir haben dadurch (d. h. durch das Wasser) Arten von verschiedenen Pflanzen hervorgebracht. Eßt (selber davon) und laßt euer Vieh (davon) weiden! Darin liegen Zeichen für Leute, die Verstand haben.“¹²

Wer die Zeichen des Universums zu lesen vermag, so die Argumentation des Qur'an, wird nicht im Polytheismus verharren, sondern sich dem einen Gott zuwenden. Die an vielen anderen Stellen zur Entscheidung drängende Frage: „Habt ihr keinen Verstand?“ unterstreicht noch einmal die Bedeutung der Vernunft in der Gotteserkenntnis. Nicht blinder Glaube ist gefordert, sondern reflektierte, aber dann

bejahende Zustimmung zu der aus den vielfältigen Zeichen Gottes in der Natur resultierenden Konsequenz, der freiwilligen Unterwerfung unter seinen Willen¹³.

Bereits im Qur'an selbst also finden sich verschiedene Störungen einer idealtypisch als rein und einheitlich gedachten Offenbarung des göttlichen Wortes, die durch spezifische Verarbeitungstechniken der theologischen Tradition „saniert“ werden. Ich nenne diese Techniken in einem weiten Sinn „rational“, insofern sie mit Mitteln des Verstandes die Einheitlichkeit, universale Gültigkeit und Verständlichkeit der Offenbarung garantieren. Allerdings wird Rationalität schon sehr früh, erstmals bereits unter dem Kalifengeschlecht der Ummayyaden, allzu eng an den eigentlichen Offenbarungstext und seine machtpolitisch sanktionierte Auslegung geknüpft, so daß die persönliche Rechtleitung des einzelnen (*iğtibād*) und mit ihr seine Willensfreiheit verlorenzugehen drohen zugunsten einer doktrinär definierten Lenkung durch Gott oder geistliche Autoritäten. Doch die genannten historisch frühen Spannungsfelder bleiben nicht nur als Ansatzpunkt für künftige hermeneutische Debatten erhalten, es kommen auch noch neue hinzu.

II. Rationalität in der formativen Epoche des Islam 700–1100 n. Chr.

Die Sunna (Tradition) kann als eine weitere reflexive Verarbeitungsstufe von Widersprüchen und Unklarheiten im verbalinspirierten Offenbarungstext verstanden werden. Der Begriff Sunna bezeichnet jene in den ersten beiden Jahrhunderten nach dem Tod des Propheten (632 n. Chr.) kanonisierten, aber voneinander abweichenden Sammlungen von kommentierenden Überlieferungen seiner normativen Aussprüche, „Hadithe“ genannt. In diesen Texten, deren Normativität der des Qur'an nahezu gleichkommt, findet sich freilich kaum Rationalität im deduktiven oder im technisch-ökonomischen Sinn, sondern eher eine „narrative Rationalität“, ähnlich den Gleichnissen Jesu oder den Lehrerzählungen des Talmud.

Die vier sunnitischen Rechtsschulen der Malikiten, Hanafiten, Schafiiten und Hanbaliten, konsolidiert bis etwa 850 n. Chr., bilden eine weitere, von Beginn an plural angelegte Reflexionsstufe des Qur'an: Ihre pragmatischen Auslegungen des Qur'an und der Sunna im Sinn aktueller Rechtsprechung (*Schari'a*) gelten von nun an gleichberechtigt nebeneinander.

Und noch auf eine dritte, nun im engeren Sinn rationale Verarbeitungsstufe der islamischen Offenbarung ist hier hinzuweisen: die frühe, stark an einem aristotelischen Modell von Rationalität ausgerichtete Bewegung der Mutaziliten, der „Sich-Abtrennenden“ – in ihrer klassisch-theologischen Gerinnungsform auch (abschätzig) Mutākallimun genannt, wörtlich von *kalām*, Rede, „diejenigen, die immerzu reden“. Durch die gleichzeitige Konfrontation des sich rasch ausbreitenden Islam mit Judentum, Christentum und damit auch der griechischen Philosophie war die Notwendigkeit entstanden, die Botschaft des Islam in einer universalen Sprache

nicht nur zu behaupten, sondern auf der Höhe hellenistisch-christlicher Spekulation auch zu erweisen.

Das hierzu unter der Herrschaft der Abbasiden (750–1248) in Bagdad neu erschlossene und machtpolitisch gegen die junge sunnitische „Orthodoxie“ zunächst durchgesetzte Instrumentarium griechischer Wissenschaft und Dialektik aber entwickelte bald auch gefährliche Nebenwirkungen: Der Gebrauch aristotelischer Metaphysik in Bagdad und Basra zwischen 750 und 1000 n. Chr. konfrontierte Qur'an und Sunna mit dem Urteil kritischer Vernunft und legte so logische Widersprüche des Offenbarungstextes offen. In meinen Augen sind vor allem zweimal drei zur Entscheidung provozierende Antinomien zu nennen. Drei davon müssen seit Ghazali als erledigt gelten: Er entschied in seiner Kampfschrift „*Tahāfut al falāsifa*“ (Inkohärenz der Philosophie) – jeweils mit Berufung auf den Qur'an – gegen eine Vor-Ewigkeit der Welt, *gegen* eine nur universale Allwissendheit Allahs und *für* die leibliche Auferstehung. Auf die drei verbleibenden Antinomien und die islamischen Debatten um sie soll nun ein Blick geworfen werden. Es handelt sich um die Spannungsfelder zwischen Prädestination und menschlicher Freiheit, ungeschaffenem und geschaffenem Status des Qur'anischen Textes und zwischen anthropomorpher Gottesrede und Negativer Theologie.

1. *Prädestination und menschliche Freiheit.* Bereits im Qur'an steht die Allmacht Allahs, die auch alle menschlichen Taten bis ins Detail bestimmt, der Rechenschaftsforderung im Gericht gegenüber. Nur einem frei gedachten Individuum kann ja die Übernahme der Verantwortung für seine Taten in einem – im Islam ausdrücklich ewig gedachten – Paradies beziehungsweise in der Hölle zugemutet werden. Die religionsgeschichtliche Spannung zwischen dem vorislamisch-arabischen Glauben an eine Vorbestimmung des Schicksals jedes einzelnen (Prädestination) und seiner Verantwortung im Gericht, wie wir sie auch von den beiden anderen großen monotheistischen Religionen kennen, wird im Qur'an selbst nicht aufgelöst¹⁴. Einer Aussage wie „Gott hat Euch und was ihr macht geschaffen“ (37, 96; vgl. auch 76, 30), die eine Prädestination nahelegt, stehen viele andere gegenüber, die eine Verantwortung jedes einzelnen im Gericht und damit seine zumindest partielle Willensfreiheit voraussetzen.

Diese Deutungs Offenheit hat im klassischen Islam zu einer polarisierenden theologischen Schulbildung geführt: Wir beobachten einerseits bei der radikalen „Kadarija“ und der sogenannten „Ibadija“ sowie vielen bis heute etwa in Libyen und Algerien bestehenden Schulen des sunnitischen Islam einen ausgeprägten Prädestinationsglauben. Seine machtpolitische Sanktionierung dürfte dieser Glaube allerdings der Tatsache verdanken, daß die Prädestination von den meisten herrschenden Kalifen als in *ihrer* Hand liegend verstanden und deshalb befürwortet wurde. Seinen Höhepunkt dürfte er in der supranaturalistischen Vorstellung Ibnal-Baqillanis (10. Jahrhundert) erreicht haben, der glaubte, der menschlichen Person komme überhaupt keine Substantialität zu, sondern sie sei

wie die gesamte Schöpfung akzidentell, also ein bloßes Instrument zur Verwirklichung des Willens Allahs.

Andererseits findet sich bei den Mutaziliten und in der späteren philosophisch geprägten Theologie (falāsifa) eine so starke Hervorhebung der menschlichen Handlungsfreiheit, daß ihre Lehre im 11. Jahrhundert verworfen wurde. Dabei war es das eigentliche Ziel dieser Theologenschulen gewesen, eine stimmige und umfassende Systematisierung der Botschaft des Propheten zu entwickeln, also etwa für die Fragestellung „innerweltliche Kausalität und Verantwortbarkeit des Handelns zusammen zu denken mit der ununterbrochen sich aktualisierenden Allmacht des einen Schöpfers“¹⁵.

Die bis heute wirkmächtigste und allgemein als „orthodox“ angesehene Strömung der Asʿariʿya, benannt nach ihrem Begründer, Abu l-Hassan al-Asʿari (873–935, Basra/Bagdad), hat viel für eine Fortexistenz der verfeimten Schulen getan, indem sie zwar jeweils den Mittelweg zwischen sunnitischer und mutazilitischer Theologie beschritt, grundsätzlich aber die philosophisch inspirierte Logik akzeptierte und tradierte. Auch in der Frage der Willensfreiheit versucht sie, Philosophie und sunnitische Orthodoxie zu verbinden und geht also von einer Mitwirkung Gottes am menschlichen Handeln aus: Was Gott vom Menschen vorgelegt wird, muß von diesem in einer freien Tat ergriffen werden (kasb-Theorie). Wer die Annahme der von Qurʿan und Sunna vorgeschriebenen Handlung verweigert, hat jenseitige Strafe zu erwarten.

Weil nur Gott, nicht aber der Mensch, die komplexen Voraussetzungen und Folgen seiner Tat überschauen kann, ist es gleichzeitig unmöglich, aus den Taten eines Menschen im Sinn einer klaren Kausalität sein Ende im Paradies oder in der Hölle vorherzusehen. Das Gericht obliegt allein Gott. Diese von den Aschariten aufgegriffene Idee einer Verschiebung (Murgija) der Entscheidung zwischen reiner Prädestination oder vollkommener Handlungsfreiheit auf das Jenseits stellt bis heute die allgemein als orthodox angesehene islamische Kompromißposition in dieser Frage dar.

Bei dem Theologen Fakr ad-Din al-Razi (gest. 1209), dessen Werk im Islam eine bedeutende Wirkungsgeschichte bis in die Neuzeit hinein aufweist¹⁶, findet sich eine Lösung des Problems, die mir sogar anschlußfähig an zeitgenössische theologische und philosophische Debatten um eine präreflexive Selbstgewißheit des Subjekts¹⁷ zu sein scheint. Der Islamwissenschaftler Tilmann Nagel spricht wohl zu Recht von einer „Kehrtwendung zum Selbst, zum Ich-Bewußtsein“¹⁸, die al-Razi allerdings ironischerweise bei dem eher antirationalistischen Denker Al-Ghazali anschließt. Ausgehend von Sure 17, 85 formuliert er: „Was den Menschen von dem bloßen Materieteilchen unterscheidet, ist sein Ich-Empfinden, das als Kontinuum auch körperliche Veränderungen übersteht.“ Diese Annahme erklärt den Vorgang der Gedächtnisbildung und des eigenständigen Denkens tatsächlich sinnvoller als die skizzierte Substanz-Akzidenzlehre. Die Wahrheit träfen also jene Denker, die

das Wesen des Menschen in seiner Seele, der individualisierten Erscheinungsform des ruh (von Gott ausgehender Geist) erkennen und den Menschen als Organismus aus (nach dem Tod zerfallenden) Leib und Seele denken.

2. *Ungeschaffener und geschaffener Status des Qur'anischen Textes.* Ein weiterer theologischer Problemkomplex verbirgt sich hinter der Frage nach dem Offenbarungstheologischen Status des qur'anischen Textes. Mit der Lehre der Mutaziliten war auch ihre These verworfen worden, es handele sich beim Qur'an um ein geschaffenes Werk und damit um einen interpretationsfähigen literarischen Text. In der mehrheitlich anerkannten Tradition As'aris wird zwischen dem unerschaffenen Urkoran und der erschaffenen, jeweils konkreten Materialisierung im gedruckten Buch oder in der Rezitation unterschieden. Andererseits war die Bezweiflung seines ungeschaffenen und damit unfehlbaren Status' immer wieder geeignet, einen Ausschluß des Zweiflers aus der Umma al Islamiya zu bewirken. Im 20. Jahrhundert wurde die Frage durch die Konfrontation islamischer Gelehrter mit westlichen literaturkritischen Methoden erneut brisant.

Die mit der Frage nach dem Status des Qur'an einhergehende Spannung zwischen unterschiedlichen Auslegungen unklarer Passagen in den verschiedenen theologischen Schulen und Rechtsschulen sowie nach ihrer Vermittlung untereinander wurde bis zum 11. Jahrhundert in der Regel bei Nicht-Übereinstimmung zwischen Offenbarung und Verstand allegorisch ausgelegt oder zugunsten des Verstandes entschieden. Nach dem Tod des Theologen Ibn Rushd (Averroes) 1198, der das Ende der islamischen Aristotelesrezeption markiert, löste man die genannten Spannungen jedoch zunehmend mit Hilfe der eher platonistisch geprägten Mystik, dem Sufismus: Auf dem Weg vielfältiger Askese- und Ekstasetechniken aber auch volkstümlicher Riten und einer ausgeprägten Heiligenverehrung hoffte man, einen unmittelbaren Zugang zum Wesen und Willen Gottes zu erreichen und so auf die verwirrenden und divergierenden Reflexionen der Theologen verzichten zu können.

Noch der bis heute äußerst einflußreiche andalusische Mystiker Ibn Arabi¹⁹ hat seine spirituellen Texte zwar keineswegs ohne philosophisch-theologischen Hintergrund verfaßt – die für die meisten Mystiker wesentliche Unterscheidung zwischen esoterischem und Alltagswissen ist bereits bei den Mutaziliten und vorher im Platonismus grundgelegt; zudem stand Ibn Arabi in engem Kontakt zu Ibn Rushd. Dennoch rückt unter sufischem Einfluß der offenbarte qur'anische Text ebenso aus dem Fokus des Interesses wie die theologische Reflexion.

3. *Anthropomorphe Gottesrede und negative Theologie.* Ein letztes theologisches Spannungsfeld breitet sich zwischen einer Bejahung der anthropomorphen Gottesbilder im Qur'an einerseits und einer radikalen negativen Theologie andererseits aus, die jede Rede von Gott, ja eine Offenbarung wie den Qur'an selbst unmöglich werden zu lassen droht. Auch hier ist die Grundlage für beide Anschauungen bereits im Qur'an gelegt. Diese Problematik nenne ich allerdings des-

halb nur kurz, weil sie heute kaum mehr Gegenstand einer Debatte sein kann. Sie wurde entweder durch metaphorische Auslegung der anthropomorphen Passagen oder durch die Unterscheidung zwischen *essentiellen* und *aktiven* Attributen Gottes gelöst.

III. Rationalität und Reformislam

Nach dem endgültigen Zerfall des Abbasidenreiches und der Verbannung Ibn Rushds durch die spanischen Almohaden im 13. Jahrhundert folgt mit dem Ende der islamischen Klassik eine Zeit der Stagnation zumindest der sunnitischen Theologie. Damit gewannen die *Ulamā*, die den Rechtsschulen entstammenden Lehrer, alle geistliche Macht. Anstelle der Universitäten (*bayt al-híkma*, Haus der Weisheit), an denen das theologische Streitgespräch die herrschende Diskursform war, entstehen Qur'an-schulen, Madrasas. Sie bilden von nun an „das religiöse und, wie sich versteht, auch das politische Lenkungsinstrument der orthodoxen Führungsschicht“²⁰.

Diese Struktur der religiösen Unterweisung wurde unter wechselnder politischer und historischer Führung bis heute beibehalten und – etwa im afghanisch-pakistanischen Grenzgebiet – bis hin zu den Ausbildungsstätten der Taliban-Kämpfer unserer Tage radikalisiert. Konsequenter müssten besonnene gesellschaftliche Reformen, die dem Fundamentalismus wehren wollen, heute beim Bildungssystem beginnen²¹. Fatima Mernissi beschreibt Internet und Satellitenfernsehen als subversive Bildungsinstanzen, die bald das Ende undemokratischer islamischer Regime einleiten könnten²².

Es wäre allerdings zu einfach, den skizzierten Abbruch im engeren Sinn rationaler Reflexion einfach kopfschüttelnd zu bedauern. Denn zumindest psychologisch kann die konsolidierende Entwicklung der Sunna im 8. Jahrhundert, aber auch ihre spätere Abwehr gegen die theologisch, wirtschaftlich und kulturell so außerordentlich fruchtbare Aristoteles-Rezeption gut nachvollzogen werden. Die ersten Jahrhunderte des Islam waren insgesamt von unversöhnlichen Machtkämpfen gekennzeichnet: zunächst zwischen den Parteien der vier sogenannten rechtgeleiteten – und außer dem ersten allesamt ermordeten – Kalifen (Abu Bakr, Umar, Uthman und Ali)²³, dann zwischen Sunniten und Schiiten sowie zwischen der sunnitischen Orthodoxie und den Mutaziliten²⁴ im 9. und 10. Jahrhundert. Diese frühen und nachhaltigen Zersplitterungen der *Umma al islamiya* erzeugten eine tiefsitzende Angst vor Spaltungen und religiös motivierter Gewalt – eine Angst, die am Ende der sogenannten formativen Phase schließlich – nicht zuletzt unter dem Ansturm der Reconquista in Spanien – die bis heute wirkende sunnitische Orthodoxie etablierte: Den friedensstiftenden Schutz eines zentralen Lehramtes entbehrend, versucht sie, mit Verweis auf Qur'an, Sunna und die vier Rechtsschulen weitergehende theologischen Spekulationen zu vermeiden, die nun meist als *Bida'*, als gefährliche Neuerung, denunziert werden.

Reformen in der islamischen Theologie entwickelten sich erst wieder seit dem 18. Jahrhundert. Sie haben ihren Ursprung zwar in dem seit dem frühem Mittelalter anhaltenden Ringen um Rechtgläubigkeit; ausgelöst und radikalisiert wurden sie aber durch die unausweichliche Konfrontation des weitgehend abgewirtschafteten osmanischen Reichs mit der christlich-europäischen Kultur seit der Expedition Napoleons nach Ägypten 1798. Auf diesen Modernisierungsschock wird erneut einerseits mit einer weiten Reformversion geantwortet, die sich um eine organische Integration der europäischen Moderne bemüht, und andererseits mit einer engen Version, die sich allein im Einklang mit der Tradition wähnt.

Die eher enge, bisweilen rigoristische Reformtradition ist die heute weltweit wirkmächtigste und geht im wesentlichen auf den Hanbaliten Ibn Abd al-Wahab (1703–1791) zurück. Al-Wahab war breit gebildet²⁵ und erhielt seine ideengeschichtliche Durchschlagskraft durch eine enge Verbindung zu Ibn Sa'ud, einem Ahnherren des saudischen Fürstengeschlechts. Beide planten bereits 1744 ein Reich aufzubauen, in dem allein Gottes unverfälschtes Wort gelten sollte. Aber nach der erfolgreichen Eroberung Mekkas und Medinas zu Beginn des 19. Jahrhunderts stockte ihr Eroberungsfeldzug. Erst 1924 hatten die Saudis schließlich die gesamte arabische Halbinsel mit Ausnahme des Jemen erobert. Abd al Wahab kann heute als Ahnherr des typisch saudischen Islamismus gelten, der inzwischen vor allem durch weltweite Verteilung des in der Ölförderung erlangten Reichtums einen immensen religionspolitischen Einfluß ausübt.

Scheinbar paradox, doch nach dem bisher Gesagten vermutlich auch verständlich, beansprucht Abd al Wahab, in sämtlichen theologischen Fragen eine Position der Mitte: So behauptet er, zwischen Anthropomorphismus und negativ-theologischer Entleerung der Gottesrede zu stehen. Gleiches gilt für die theologischen Pole Prädestination oder Willensfreiheit; selbst bezüglich der Normativität der Prophetengeführten und -verwandten plazierte er sich auf einer mittleren Position zwischen Schiiten und Sunniten. Eine solche Positionierung markiert aber keineswegs Liberalität, sondern nur die Vermeidung der unorthodoxen Neuerung, *Bida'*, und ermöglicht eine breite Zustimmung beim einfachen Volk. Schon früh wird Wahab deshalb der Vorwurf gemacht, er verleugne die gesamte Glaubensgeschichte, vor allem aber die Integration des Rationalismus durch die Aschariten, und postuliere für sich allein einen authentischen und unmittelbaren Zugriff auf Qur'an und Sunna. Wahab beteuert dagegen, nach seiner Lehre stimmten Glaube und Vernunft eben immer überein, so daß die oben beschriebenen Spannungsfelder erst gar nicht entstehen könnten. Damit bestätigt er freilich seine Kritiker, denn so wird Rationalität allein nach Maßgabe der Offenbarung und der *Schari'a* definiert und damit stillgestellt. Sayyid Qutb, Vordenker der von Hassan al Banna 1928 in Ägypten gegründeten Muslimbrüder, radikalisiert al Wahabs Denkansätze im Sinn eines dualistischen Gegenübers von *dar al harb* (Haus des Krieges) und *dar al islam* (Haus des Islam) mit der einzig möglichen Konsequenz des bewaffneten *djihād*.

Mohammed Abduh dagegen (1849–1905)²⁶ ist die bis heute einflußreichste Figur einer liberalen Reform des Islam – einer Tendenz, die nach ihrer breiten Anerkennung und Förderung heute, nach dem Aufkommen des Islamismus, im Westen leider kaum mehr wahrgenommen wird. Angesichts der überzeugenden Erfolge westlicher Wissenschaft forderte Abduh eine allgemeine Modernisierung des Islam: Konkret hieß das für ihn wie für seinen Vorgänger Muhammad ibn Ali as-Sanusi (1787–1859), jedem Theologen den unmittelbaren Zugriff auf die Wurzeln des Islam, Qur'an und Sunna, unabhängig von einer der vier herrschenden Rechtsschulen wieder zuzugestehen. Gleichzeitig setzte er sich dafür ein, an der Kairoer Al Azhar Universität, wo er selbst lehrte, im Rahmen eines umfassenden Bildungsprogramms für Ägypten westliche Lehrmethoden einzuführen.

Insgesamt hält Abduh die technischen Errungenschaften des Westens – wie viele seiner Zeitgenossen und Anhänger der reformislamischen salafiya-Bewegung – nicht für etwas dem Islam Fremdes. Und tatsächlich tritt hier ja naturwissenschaftliches Wissen in neuer Blüte in Erscheinung, das im frühen Mittelalter durch den Islam nach Europa gelangt war. Naturwissenschaft und Technik sind für Abduh also Ergebnis einer ursprünglich islamischen Rationalität; sie entstammen einem Adam einst gegebenen umfassenden Wissensschatz ('ilm). In einer von rassistischen Grundannahmen nicht ganz freien Verteidigung des Islam gegen die in seinen Augen polytheistischen Christen vertritt Abduh sogar die These, der Verstand sei nur im Islam Richtmaß für die Wahrheit des Überlieferten:

„Bis auf wenige Ausnahmen ... sind sich die Muslime darin einig, daß im Falle des Widerspruchs zwischen Verstand und Überlieferung das gilt, worauf der Verstand verweist. Es bleiben dann zwei Möglichkeiten ... 1. man gibt zu, daß die Überlieferung wahr ist, räumt aber ein, daß man sie nicht begreife, und stellt ihren Inhalt Gott anheim; 2. man legt sie unter Beachtung der Regeln der Sprache dergestalt aus, daß schließlich ihr Sinn mit dem, was der Verstand bejahen kann, übereinstimmt ... Welcher freie Raum könnte alle spekulativen Denker und alle, die sich der Wissenschaften befleißigen, umgreifen, wenn nicht dieser?“²⁷

Die genannte Gesamtheit eines offenbaren Wissens ('ilm) wird allerdings nicht nur in der liberalen, sondern auch in der traditionalistischen Reformtradition auf die europäische Wissenschaft ausgedehnt. Auch der Wahabismus löst mit der Hilfe dieser Denkfigur ein ernsthaftes logisches Problem, das er selbst hervorgebracht hat: Wenn nur der sunnitische Islam im Besitz der authentischen Offenbarung Gottes und damit des umfassenden Wissens über die Dinge der Welt, Technik und Wissenschaft sein kann, kann auch nur von ihm her die Lösung der wesentlichen Menschheitsprobleme erwartet werden.

Genau jener Universalismus Mohammed Abduhs, der die islamische Welt für die geistigen und technischen Neuerungen Europas öffnen sollte, ohne sie von ihren eigenen Traditionen zu entfremden, wurde durch die Islamisten umgedeutet im Sinn eines exklusiven islamischen Heilsanspruchs. Die Anhänger Abd al Wahabs, aber

auch die ägyptischen Muslimbrüder halten die ideale islamische Gesellschaft, wie sie sich in der Rechtsform der Urgemeinde von Medina findet, für allen anderen Modellen überlegen. Sie vereine nach ihrem anzustrebenden revolutionären Sieg über den Westen sogar die Vorteile von Kapitalismus und Sozialismus²⁸. Bis heute stehen Intellektuelle in den islamischen Staaten vor dieser fundamentalen Alternative zwischen einer Islamisierung des neuzeitlichen Wissens einerseits und einer tatsächlichen Modernisierung des islamischen Denkens andererseits.

IV. Fazit

Die westliche Moderne ist in ihrer Eigenwahrnehmung vom Ideal individueller Freiheit und von der Toleranz gegenüber Andersdenkenden bestimmt. Diese nicht zuletzt auf biblischem Boden fußende Orientierung wurde gegen andere Traditionen mit rationalen Argumenten gerechtfertigt und schließlich politisch durchgesetzt. Es wurde deutlich, daß es auch im Islam bereits früh sowohl solche Schulen islamischer Theologie gibt, die einer Eigenständigkeit des Verstandes eher zugetan sind, als auch solche, die diese als Mittel der individuellen Rechtleitung ablehnen.

Im 19. Jahrhundert wird auf die drängende Notwendigkeit von Reformen erneut sowohl mit liberalen als auch mit rigoristischen Varianten geantwortet. Wie schon im 12. Jahrhundert scheint schließlich die rigoristischere beziehungsweise engere Fassung von Rationalität zu obsiegen mit Hilfe der vehementen Unterstützung durch politische Mächte, die einfachere, vordergründig einheitsstiftende und machtpolitisch praktikablere theologische Lösungen massiv privilegierten²⁹. Hier ist jedoch nicht einfach ein Egoismus der Mächtigen am Werk, sondern ebenso ein verständlicher Wille zur Selbsterhaltung gegenüber einer konkreten militärischen und ökonomischen Bedrohung (Reconquista/Kolonialisierung/Globalisierung).

Trotz alledem wird zumindest ein Islam, der in Europa eine Zukunft haben und der weltweit mehr und anderes sein will als Projektionsfläche in Teilen berechtigter Ängste, sich in Zukunft Denkmodellen annähern müssen, die mit der Moderne und den Menschenrechten kompatibel sind. Eine wesentliche Rolle dürfte dabei die in Europa etablierte Trennung zwischen Staat und Religion spielen, die auch der islamischen Theologie den dringend benötigten Freiraum wieder zurückgeben könnte. Diese Trennung ist aber nichts, was der Islam heute von Europa erst lernen müßte. Abdelwahab Meddeb weist darauf hin, daß die friedliche Glanzzeit des Mamluckischen Kairo im 13. Jahrhundert sich der weisen Trennung zwischen (weltlichem) Sultanat und (geistlichem) Kalifat verdankt, ja daß Friedrich Barbarossa die „Monarchie“ von hierher erst nach Europa importiert und so den Investiturstreit entschieden haben könnte³⁰.

Vertreter eines solchen Islam müßten sich dabei in keinem Punkt zu einer fremden Tradition bekehren oder gar gewaltsam zu ihr bekehrt werden, sondern könnten aus

eigenen Quellen schöpfen und so zumindest theologisch zu einer eigenen Fassung der Moderne kommen. Das setzt allerdings einen dezidierten Reformwillen bei maßgeblichen sunnitischen Instanzen voraus, der zur Zeit beim besten Willen nicht konstatiert werden kann. Es sind vor allem die schon zitierten exilierten, verfeimten oder wenigstens isolierten Theologen und Theologinnen, die sich an der Frage nach einem modernen, wissenschafts- und demokratiefähigen Islam abarbeiten.

Die naheliegende Frage, wie solche heute marginalisierten Strömungen gestärkt werden könnten, ist keine primär theologische oder philosophische Frage, sondern zuerst eine der Weltpolitik und speziell der Machtverhältnisse in Nordafrika, im Nahen und Mittleren Osten. Doch immerhin lassen sich aus einer Wahrnehmung der dargestellten Denkansätze Konsequenzen für einen auch theologisch valenten Dialog zwischen Christentum und Islam ziehen: Um einen solchen Dialog auf breiter Basis zu eröffnen, ohne dabei der islamischen Religion ihren moderne-kritischen Stachel zu nehmen oder sie gar ihrer Auflösung im Säurebad des Laizismus zu überantworten, müßten in den genannten Regionen zunächst wirtschaftliche und politische Entspannung und ein Ende der ungerechten Diktaturen eintreten, die nur ein pervertiertes Bild von Menschenrechten und Demokratie vermitteln.

Notwendig wäre auf islamischer Seite eine „Wiederöffnung“ der im 12. Jahrhundert geschlossenen „Pforte des iğtihād“. Damit würde die alte Tradition eines kontroversen theologischen Diskurses an den islamischen Universitäten wieder den ihr gebührenden Platz erhalten. Gleichzeitig aber müßte den Muslimen überall auf der Welt mit Achtung vor ihrer persönlichen Würde und ihrem alten intellektuellen und kulturellen Erbe entgegengetreten und mit ihnen auf gleicher Augenhöhe diskutiert werden. Dabei handelt es sich um eine Aufgabe, die angesichts des mit der Terrorgefahr wachsenden Mißtrauens auf allen Seiten nicht leichter werden dürfte.

Aber auch die westlichen Intellektuellen werden umdenken müssen, wenn sie in Zukunft einer unterkomplex argumentierenden und bisweilen heillos agierenden Politik nicht mehr tatenlos zusehen, sondern alternative – und das heißt vor allem dialogorientierte – Herangehensweisen an einen unausweichlichen Konfliktherd anbieten wollen. Ob es ihnen gelingen wird, sich vom areligiösen Rationalitätsbegriff der französischen Aufklärung zumindest partiell zu verabschieden, ist zur Zeit noch offen. Erste Ansätze zu einem solchen Umdenken sind allerdings bei bisher säkular orientierten Denkern dort deutlich wahrnehmbar, wo diese beginnen, das Phänomen Religion affirmativ in ihr Denken einzubeziehen.

ANMERKUNGEN

¹ F. Mernissi, *Islam u. Demokratie. Die Angst vor der Moderne* (Freiburg 2002).

² S. Huntington, *Kampf der Kulturen* (München 1997) 345 ff.

³ M. Houellebecq, *Plattform* (Köln 2002) 238 f. Politisch virulent wurden die Aussagen Houellebecqs, als er sie in einem Interview mit der Zeitschrift *Lire* im August 2001 publizierte.

- ⁴ O. Fallaci, *Die Wut u. der Stolz* (München 2002).
- ⁵ M. Arkoun, *Der Islam. Annäherung an eine Religion* (Heidelberg 1999).
- ⁷ Die vorangehenden charakterisierenden Ausführungen orientieren sich an: B. Uhde, *Zur wissenschaftsgeschichtlichen Stellung des Faches Religionswissenschaft/Religionsgeschichte u. zum Begriff „Religion“* sowie zu den Profilen der Weltreligionen, II. 3. Islam. Unveröffentlichtes Manuskript (Freiburg 2002).
- ⁸ Art. Offenbarung, in: *Lexikon des Islam*, hg. v. A. Th. Khoury u.a., Bd. 3 (Freiburg 2001) 602–603.
- ⁹ Die Zitate aus dem Qur'an entstammen der deutschen Übersetzung von R. Paret, *Der Koran* (Berlin 2001).
- ¹⁰ Ebd. 602.
- ¹¹ A. Falaturi, *Die islamischen Glaubensrichtungen aus religionsphilosophischer Sicht*; in: *Religionsphilosophie heute. Chancen u. Bedeutung in Philosophie und Theologie*, hg. v. A. Halder u.a. (Düsseldorf 1988) 195–224, 196.
- ¹² *Der Koran* (A. 9) 572; T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart* (München 1994) hebt besonders Sure 16 hervor.
- ¹³ Art. Offenbarung (A. 8) 601f.
- ¹⁴ Vgl. grundlegend zu dieser Problematik: W. Montmomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London 1948).
- ¹⁵ Nagel (A. 12) 94. Vgl. als Quelle für hadithe und kalām: J. Schacht, *Der Islam mit Ausschluß des Quor'ans*. (Tübingen 1931).
- ¹⁶ Ausführliche Untersuchungen hat diesem Denker der deutsche Islamwissenschaftler Max Horten gewidmet: *Die philosophischen Ansichten von Razi u. Tusi* († 1209 und † 1273). Mit einem Anhang: *Die griechischen Philosophen in der Vorstellungswelt von Razi u. Tusi* (Bonn 1910). Neuere Arbeiten stammen von R. Arnaldez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du Coran et philosophe* (Paris 2002) und M. Lagarde, *Index du Grand Commentaire de Fahr al-Din al-Razi* (Leiden 1996).
- ¹⁷ Vgl. exemplarisch K. Müller, *Subjektivität u. Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage*, in: *ThPh* 70 (1995) 161–186.
- ¹⁸ Nagel (A. 12) 189f.
- ¹⁹ Vgl. neuerdings die verdienstvolle Übersetzung von Ausschnitten aus seinen wichtigsten Werken von Alma Giese *Ibn Arabi, Urwolke u. Welt. Mystische Texte des Größten Meisters* (München 2002). Der Übersetzung ist eine hilfreiche Einführung in Leben und Werk des Mystikers vorangestellt.
- ²⁰ G. Endress, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte* (München 1997) 86.
- ²¹ Vgl. exemplarisch: M. Charfi, *Islam et liberté. La malentendu historique* (Paris 1999) 137f.
- ²² Vgl. Mernissi (A. 1).
- ²³ Vgl. Meddeb, *Die Krankheit des Islam* (Heidelberg 2002) 59ff.
- ²⁴ Vgl. Nagel (A. 12) 100ff. sowie Meddeb (A. 23) 24ff.
- ²⁵ Der für ihn entscheidende spiritus rector war Ibn Taymiyya, ein 1328 gestorbener Theologe aus Syrien, radikaler Schüler Ibn Hanbals, der vor dem Hintergrund der als apokalyptisch wahrgenommenen Bedrohung durch die Mongolen ein rigoristisches Rechtsverständnis vertrat. Vgl. Meddeb (A. 23) 59–65.
- ²⁶ Vgl. dazu M. H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashīd Ridā*. (Berkeley 1966) 103–152.
- ²⁷ Nagel (A. 12) 253f.
- ²⁸ T. Nagel, *Theologie u. Ideologie im modernen Islam*, in: *Der Islam III*, hg. v. P. Antes u.a. (Stuttgart 1991). 52ff. Vgl. zum Thema: M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1877; Neuauflage Dehli 1985).
- ²⁹ Der in Paris lehrende tunesische Intellektuelle Abdelwahab Meddeb spricht für das 20. Jahrhundert gar von einer „Liquidation des Theologischen durch das Politische“: vgl. Meddeb (A. 23) 101.
- ³⁰ Ebd. 111–131.