

Progressives Denken im zeitgenössischen Islam

Ein kritischer Überblick

Zu Beginn erscheint es sinnvoll, den Hintergrund aufzuzeigen und den weiteren Rahmen abzustechen, in dem das „progressive Denken“ im zeitgenössischen Islam 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 Schalt- hebel der Macht befinden und deswegen die Entwicklung des Denkens nicht mehr kontrollieren können.

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 herausgeführt 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 Innern des Islams kommt und dort verortet bleibt.

Drei Hauptrichtungen scheinen in der islamischen Welt lebendig zu sein. Auf dem Hintergrund eines *kulturellen* Islams (man könnte ihn mit Vorbehalten auch *traditionellen* Islam nennen) 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*.

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 allzuviel 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 oder traditionellen 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 Islams 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.

Ziel und Abgrenzung: Begriffliche Präzisierungen

Innerhalb des Islams der Neuinterpretation gibt es also unübersehbar das eben angedeutete Phänomen eines *neuen* islamischen Denkens. Worin aber besteht diese Neuheit? Es geht um ein zeitgenössisches muslimisches Denken, das alle Manifestationen dessen, was wir mit Islam und islamisch bezeichnen, als dem Wandel unterworfen, als sich verändernde und sich entwickelnde Realität betrachtet. Es geht nicht 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 sieht es die Notwendigkeit steter Selbstkritik und fordert dazu auf.

Des weiteren zielt das neue Denken auf eine Dekonstruktion 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, 13).

Allerdings blicken die progressiven Denker auf die „Modernität“ in anderer Weise als die früheren Reformer (des ausgehenden 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts) und unterscheiden sich dadurch 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“ (ebd. 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).

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 des „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 (besonders mit 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. Modernität heißt für dieses Denken nicht „westliche Moderne“. Vielmehr definiert 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 (der Linguistik, der Semiotik, der vergleichenden Religionswissenschaften und nicht zuletzt der Soziologie).

Die Vertreter des progressiven Denkens bilden 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, 8).

Von den vielen Vertretern dieses Denkens seien hier beispielsweise erwähnt: Mohamed Arkoun (Algerien/Frankreich), Leila Babès (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), Khaled Abou El Fadl (USA), Nurcholish Madjid (Indonesien), Farish Noor (Malaysia) und Ömer Özsoy (Türkei).

Das nähere historische Umfeld des progressiven Denkens

„Tajdīd“ (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 nichtmuslimischen 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 Werks „Islam“:

„Im Augenblick 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 30er 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, 263–264).

Der enorme Druck durch neue Herausforderungen hat zusammen mit der neuerlichen Akzeleration des Säkularisationsprozesses in muslimischen Milieus, Gesellschaften und Staaten Ausmaße erreicht, die das progressive Denken allenthalben beflügelten. 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 ständig ausdehnen muß, wobei diese gleichzeitig die Entwicklungen zu berücksichtigen hat, die in anderen Sphären des Religiösen stattgefunden haben (vgl. 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.

Die fundamentale Herausforderung: eine hermeneutische Lektüre des Korans

Die progressiven Denker des zeitgenössischen Islams bzw. die „neuen Denker“ erinnern immer wieder daran, daß der Koran ein offenes Buch für alle Menschen sei – für Muslime ebenso wie für Nichtmuslime. Der Koran wende sich an alle Menschen, und gerade das Hören und Lesen dieses Buchs solle ja die Menschen herausfordern und zum Glauben bekehren. Außerdem: Sofern der Koran gerade auch heute, wie Mohamed 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, 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 siebten 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 Rachid 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, Aus-

sagen, Orakeln zusammensetzt, die sozusagen in das Herz und auf die Zunge des Propheten herabgekommen sind), dann die Form einer Schrift, die schließlich Buch wurde (vgl. Benzine, 2004, 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 Kultur der Araber des Hidschas des siebten und achten 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 zusammengewoben sind und zusammengehalten 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 „benützt“ 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 Bedürfnisse 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 und 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 Ge-

nannten, 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 genauso existiert wie ein 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/kein 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 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 wäre.

Wie spricht Gott? – Wer spricht für Gott?

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 die betreffenden Muslime 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 offenbaren 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 offenbaren 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.

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 juridischen 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, mit anderen Worten, 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 des 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 (*tanjīm*) in der Tat ihr Ziel erreicht. Dies gilt jedoch nicht im Hinblick auf ihren Sinngehalt“ (Ennaifer, 1998, 105).

3. „*Wer spricht für Gott?*“ – *Die Frage nach Konsens und Lebrautorität*. 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 er kaum eine Chance, auf Dauer als Religion in der modernen 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 Beitrag, 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 bzw. in der Deutung, die ihm in den ersten zwei Jahrhunderten zuteil wurde, nicht mehr als sakral unantastbar und als verbindlich betrachtet 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 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 eine theolo-

gisch begründete Lehre von der islamischen Gemeinschaft, eine theologische Um-matologie sozusagen, und welche Rolle spielt sie und in welcher konkreten Weise ist sie berufen, diese 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?

LITERATUR

- A. Abderrazik, *L'islam et les fondements du pouvoir*. Nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary (Paris 1994); K. Abou el Fadl, *Speaking in God's Name*. Islamic Law, Authority and Women (Oxford 2003); N. H. Abu Zayd, *Islam u. Politik*. Kritik des religiösen Diskurses (Frankfurt 1996); ders., *Heaven which way?*, in: *Al-Ahram Weekly* 603 (2002); ders., *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, in: *Islamochristiana* 30 (Rom 2004) 25–45; M. S. Al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam* (Paris 1989); M. Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris 1982); L. Babès, *Le voile démystifié* (Paris 2004); R. Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam* (Paris 2004); D. W. Brown, *Rethinking tradition in modern islamic thought* (Cambridge 1996); A. Charfi, *L'islam entre le message et l'histoire* (Paris 2004); M. Chebel, *Manifeste pour un islam des Lumières* (Paris 2004); K. Cragg, *Counsels in Contemporary Islam* (Edinburgh 1965); H. Ennaifer, *Les Commentaires Coraniques Contemporains*. Analyse de leur methodologie (Roma 1998); F. Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression (Oxford 1997); A. Filali-Ansary, *Réformer l'islam*. Une introduction aux débats contemporains (Paris 2003); A. A. A. Fyze, *A Modern Approach to Islam* (Delhi 1981); A. Karamustafa, *Islam: A civilizational project in progress*, in: *Safi* (Oxford 2003) 98–110; F. Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology* (Würzburg 2005); *Liberal Islam*. A Sourcebook, hg. v. Ch. Kurzman (New York 1998); A. M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hg. v. M. Saeed Sheikh (Lahore 1986); E. Moosa, *The debts and burdens of critical Islam*, in: *Safi* (Oxford 2003) 111–127; A. A. AN-NA'IM, *Toward an Islamic Reformation*. Civil Liberties, Human Rights, and International Law (Syracuse 1996); F. Noor, *New Voices of Islam* (Leiden 2002); Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (VApSt 115, Bonn 1993); F. Rahman, *Islam* (Chicago 21979); *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, hg. v. O. Safi (Oxford 2003); A. Soroush, *Reason, Freedom & Democracy in Islam*, hg. v. M. Sadri u. A. Sadri (Oxford 2000); ders., *The Responsibilities of the Muslim Intellectual in the 21st Century*, Interview in: *Noor* (Leiden 2002) 15–21; S. Taji-Faruki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford 2004); Ch. Troll, Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology (New Delhi 1978); ders., *Als Christ dem Islam begegnen* (Würzburg 2004).