

# Islamische Theologie in Bewegung: Neuere Ansätze der Koraninterpretation und die Chancen einer islamischen Theologie an deutschen Universitäten

Beate Sträter<sup>1</sup>



## *1. Euroislam, Reformislam, Islamische Reformation?*

Das Reformationsjubiläum rückt näher, doch schon seit Jahren ist Luther allgegenwärtig. Auch die Muslime sind davon betroffen: Immer wieder ist vor dem Hintergrund kontroverser Debatten über das Schriftverständnis, Demokratie, Menschenrechte und Geschlechtergerechtigkeit zu hören, der Islam brauche eine Reformation. Abgesehen davon, dass die Adresse dieser Forderung unbekannt ist, (denn wer oder was ist der Islam?), so geht diese Forderung auch deshalb ins Leere, weil damit nicht konkret gesagt ist, was genau zu tun wäre. Auch wenn es sicher bei den inhaltlichen Forderungen der Reformatoren einige Überschneidungen geben könnte, so sicher nicht bei der institutionellen Struktur, gibt es doch im Islam weder etwas der Kirche Vergleichbares noch ein Lehramt.

Auch die Forderung nach einem Euroislam, also einem Islam, der mit den europäischen Wertevorstellungen und Lebensformen besser kompatibel sein soll als ein traditionelles Islamverständnis, wird von vielen muslimischen Theologen zurückgewiesen. So wird argumentiert, dass es nur einen Islam gäbe, und nicht einen für Europa, Afrika oder Asien. Dies ist natürlich eine apologetische Behauptung, sieht sie doch von den vielen unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen ab, in denen der Islam als Religion gelebt wird. Trotzdem ist der Einwand insofern gerechtfertigt, da es sich bei einer Erneuerung der islamischen Theologie nicht um eine bloße Anpassungsleistung an bestimmte kulturelle, gesellschaftliche und politi-

<sup>1</sup> Dr. Beate Sträter, Theologin und Politikwissenschaftlerin, ist Schulreferentin in Bonn und Vorsitzende des Arbeitskreises Christen und Muslime der Evangelischen Kirche im Rheinland.

sche Umstände und Forderungen handeln darf. Doch die Notwendigkeit einer Erneuerung der islamischen Theologie, der Auslegung und religiösen Praxis ist seit Jahrzehnten Thema muslimischer Theologinnen und Theologen, auch wenn es sich hierbei bisher um eine – zum Teil verfolgte – Minderheit handelt, die in ihren Herkunftsländern kaum eine Stimme hat. Die Ziele dieser Erneuerung sind vielfältig: Es geht um eine Erneuerung um des Glaubens und der Religion willen, die auch eine spirituelle Erneuerung beinhalten soll. Gleichzeitig sind die Auseinandersetzungen mit einem sich wandelnden Verständnis von Gesellschaft, Politik und Individuum in der Moderne, die politisierten und ideologisierten Instrumentalisierungen und gesellschaftlichen Krisen in den muslimischen Ländern Impulse, die die islamische Theologie in Bewegung bringen. Dies ist kein neues Phänomen, sondern begleitet den Islam seit seinen Anfängen.

## 2. Historische Wurzeln islamischer Reform

Grundlegende Impulse für ein erneuertes Verständnis des Islams entstanden bereits im 19. Jahrhundert und hatten ihren Anlass in der Konfrontation mit dem europäischen Kolonialismus und der zunehmend als überlegen erfahrenen westlichen Welt. Hier sind einige wichtige intellektuelle Strömungen des Islams zu nennen, die bis heute den islamischen Diskurs beeinflussen. Dies ist zum einen der sog. modernistische *salafīyya*-Islam, als dessen wichtigste Vertreter für den arabischen Raum Gamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh und Rashid Rida zu nennen sind. In der islamwissenschaftlichen Literatur werden sie häufig als die maßgebliche Antwort der islamischen Welt auf den Kolonialismus genannt und ausführlich rezipiert, auch wenn ihr Einfluss auf die damalige Politik und die Auseinandersetzungen ihrer Zeit auf die Eliten begrenzt war.

Gamal al-Din al-Afghani (1838/39–1897) war in erster Linie politischer Aktivist, der seine Aktivitäten auf den Kampf gegen den europäischen Kolonialismus konzentrierte. Er repräsentierte eine Haltung, die nur in einer starken und geeinten islamischen Welt die Chance sah, dem Westen etwas entgegenzusetzen. Dabei sah er den Islam als eine rationale, dem technischen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt in keiner Weise hinderliche Religion. Hinderlich waren allerdings Aberglauben und scholastische Kasuistik, die er in seiner Zeit als weit verbreitet ansah. So forderte er den *ijtihad*, eine weitgehend selbstständige Auslegung des Korans, und *hadith*, wodurch die Grundlagen des Islams wieder hervorgebracht und ein mit der menschlichen Vernunft übereinstimmender Gebrauch ermöglicht würde.

Sein Schüler und Mitstreiter Muhammad Abduh (1849–1905) repräsentierte eher den Lehrer und Gelehrten, wiewohl er auch für viele Jahre politisch aktiv war. Ende der 1880er Jahre trat er in den ägyptischen Staatsdienst ein und engagierte sich – z. T. wenig erfolgreich – für eine Reform der al-Azhar sowie der Scharia-Gerichte. Inhaltlich war sein Bestreben die Herausstellung des Islams als eine Vernunftreligion, die alle grundlegenden Elemente der Moderne bereits enthielt. Notwendig hierfür war für ihn ein Rekurs auf den wahren Islam und Medina als der idealen islamischen Gemeinschaft.

Rashid Rida (1865–1935), ein Schüler Abdus, steht nach der Abschaffung des Kalifats im Jahr 1924 durch Atatürk für den Versuch, das Kalifat unter modernen Bedingungen von Nationalstaaten wieder einzuführen und neu zu definieren. Er legt das Schwergewicht auf eine stärker religiös-spirituelle Ausrichtung des Kalifats, die über den Regierungen der Nationalstaaten angesiedelt wäre und mehr eine moralische Instanz repräsentiere.

Weder die Aktivitäten von Rashid Rida noch die von Abduh oder Gamal al-Din al-Afghani führten politisch zu Erfolgen oder gar zu einer Massenbewegung, wie kurze Zeit später der Nationalismus.<sup>2</sup>

Gerade vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussionen um den Neo-Salafismus ist der Einfluss dieser Denker durchaus ambivalent: Zielten ihre Bestrebungen einer Reform des Islams auf eine Modernisierung der muslimischen Gesellschaften ab, so gaben sie doch auch den Anstoß für die Entwicklung der seit Beginn des 20. Jahrhunderts erstarkenden politisch-islamischen Bewegungen. Ihr Ansatz einer Relektüre des Korans ohne den Ballast rückständiger und erstarrter Auslegungstraditionen – und damit der traditionellen islamischen Gelehrsamkeit – beförderte einen doppelten Ausgang ihrer Reformversuche. Die in den 1920er Jahren entstehende Muslimbruderschaft war eine Bewegung theologischer Laien und Autodidakten, die für eine neue Form des Umgangs mit dem Koran stand und die die unmittelbare Rezeption koranischer Texte und ihre Auslegung in Bezug auf aktuelle gesellschaftliche und politische Fragen propagierte.

Vor dem Hintergrund der Forderung einer „islamischen Reformation“ entbehrt diese Entwicklung nicht einer gewissen Ironie: Eine muslimische Form des „Sola scriptura“-Prinzips unter Absehung von traditionellen Auslegungstraditionen der theologischen Experten beförderte eine fundamentalistische Lesart der religiösen Quellen, die in ihren extremen Formen als

<sup>2</sup> Vgl. *Beate Sträter*: Zwischen Radikalisierung und Integration. Politischer Islam in Ägypten und christliche Befreiungstheologie in Brasilien, Baden-Baden 2007, 64 ff.

gängige Praxis bei heutigen neo-salafistischen Strömungen anzutreffen ist.  
 3. *Akteure und Autoritäten im Islam*

Im sunnitischen Islam gibt es kein Lehramt und damit keine für alle Muslime verbindliche Autorität in religiösen Fragen und in der Auslegung der Quellen. Nichtsdestotrotz hatten die Lehrmeinungen bestimmter Institutionen, wie der Al-Azhar Universität in Kairo über Jahrhunderte großes Gewicht.

Weder die Rechtsgelehrten (*ulama*) noch der Scheich der al-Azhar konnten diese Autorität seit Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts weiter behaupten. Verantwortlich für ihren Autoritätsverlust war schließlich die Instrumentalisierung der religiösen Institutionen durch die nationalistischen arabischen Regime. So verstaatlichte Nasser 1964 die Al-Azhar Universität und degradierte die Religionsgelehrten zu Claquieren seiner Politik, indem sie alle möglichen politischen Maßnahmen mit einem passenden Rechtsgutachten (*fatwa*) legitimieren mussten. Diese Praxis setzte sich auch unter den folgenden Regierungen bis heute fort. In der Türkei, die mit der Abschaffung des Kalifats durch Kemal Atatürk 1924 den Weg des Laizismus einschlug, wurden die religiösen Institutionen entmachtet und unter staatliche Kontrolle gestellt, die bis heute durch das Religionsministerium ausgeübt wird.

Heute sind es vielfach Einzelpersonen, die von vielen Muslimen als maßgeblich, auch für ganz praktische Fragen des Alltags angesehen werden. Hier zu nennen ist z. B. der seit Jahrzehnten auch medial sehr präsente Ägypter Yussuf al-Qaradawi, der nach eigenem Verständnis einen „Islam der Mitte“ vertritt. Dies mag im Vergleich mit extremistischen Positionen sicher zutreffen, insgesamt sind seine Positionen im konservativen Spektrum anzusiedeln.<sup>3</sup>

Der Autoritätsverlust islamischer Gelehrsamkeit ist darüber hinaus häufig als ein wesentlicher Baustein für das Entstehen von Neo-Salafismus und Jihadismus bezeichnet worden, da das theologische und intellektuelle Vakuum durch selbsternannte radikale Prediger und Agitatoren gefüllt wurde.

Ganz eigene Strukturen religiöser Autorität bildete der schiitische Islam aus, bei dem einzelnen Geistlichen eine besondere religiöse Vorbildfunktion zukommen. In der Staatsform des Irans schuf sich die Geistlichkeit mit dem *velayat e-faqih* ein oberstes Kontrollgremium für alle politi-

<sup>3</sup> Vgl. *Sebastian Gräf*: Migration, Assimilation, Toleranz – Migrantenprobleme in Deutschland, Karlsruhe 2006, 109–117.

schen und religiösen Fragen.

#### 4. Aktuelle Themen islamischer Theologie

Wichtige Vertreter des sog. Reformislams sind nicht ohne die gesellschaftlichen und politischen Konflikte in ihren Herkunftsländern zu denken, in die sie teilweise auch selbst involviert waren und sind. Dementsprechend sind ihre theologischen Ansätze immer auch auf ihren gesellschaftlichen Kontext zu beziehen.

Trotz unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen und verschiedener wissenschaftlicher Zugänge sind jedoch einige zentrale Themen und Fragestellungen zu identifizieren, mit denen sich die meisten Theologen beschäftigen.

Eine grundsätzliche Frage liegt im Verständnis des Korans und der Hadith-Literatur. Für ein Verständnis der aktuellen Debatte ist es wichtig, etwas über den Entstehungsprozess des Korans und seinen besonderen Charakter zu wissen. Der Text des Korans ist von seinem Ursprung her ein mündlicher, rezitierter Text. Der mündlichen Rezitation kommt deshalb eine entscheidende Rolle zu, wenn es darum geht, die besondere Qualität des koranischen Textes zu erfassen. Dabei wird, anders als bei einem schriftlichen Text, ein Raum konstituiert, in der die Frage nach dem Hörer, d. h. nach dem historischen Kontext, eine besondere Relevanz erhält.

Die Frage nach dem Charakter des Korans als göttliche Offenbarung beschäftigt die islamische Theologie seit ihren Anfängen. Eine frühe Denkrichtung im Islam, die sog. Rechtsschule der Mu'tazila (9. Jahrhundert), sah den Koran als geschaffen an und räumte der menschlichen Vernunft einen hohen Stellenwert ein. Sie unterlag historisch allerdings aufgrund politischer Konstellationen gegenüber den Aschariten sowie der sich daraus entwickelnden Rechtsschule der Hanbaliten.<sup>4</sup> Diese vertraten die Ungechaffenheit des Korans als Wort Gottes, setzten damit Gott und seine Botschaft faktisch in eins und legten ein großes Gewicht auf die göttliche Prädestination. Jede historische oder relativierende Sicht auf den Koran ist damit weitgehend ausgeschlossen. Es ist nicht zufällig, dass sich zahlreiche moderne Reformtheologen auf die Denktradition der Mu'tazila besinnen

<sup>4</sup> Gleichzeitig war die Mu'tazila jedoch nicht im heutigen Sinne plural orientiert, sondern beharrte auf ihrem Verständnis des Textes als dem einzig richtigen. Bereits Fatima Mernissi, die marokkanische Soziologin, unterzog frauenfeindlichen Hadithen einer gründlichen Untersuchung und bestritt ihre Authentizität (*Fatema Mernissi: Der politische Harem*, Freiburg i. Br. 1992).

und daraus Impulse für heutige Reformansätze ziehen.

Für viele Reformdenker stellt sich die zentrale Frage nach dem Verhältnis des Textes zu seinen menschlichen Auslegungen. Während der Text als Wort Gottes in Gestalt des Korans eine ewige Wahrheit präsentiert, ist jede menschliche Auslegung zeitbedingt und von Fehlern oder falschem Verständnis bedroht.

Bereits sehr früh entwickelte sich ein komplexes System und Regelwerk der Koranauslegung, das bis heute in der klassischen islamischen Theologie Gültigkeit hat.<sup>5</sup> Diese Methoden wären jedoch verkannt, würde man in ihnen ausschließlich ein starres Regelwerk vermuten. Die traditionelle islamische Theologie ist dabei immer schon von einer Vielzahl an Lesarten des koranischen Textes ausgegangen und daraus resultierend von der Möglichkeit einer schier unbegrenzten Bedeutungsvielfalt. Diese Vielfalt als solche wurde als göttliche Gnade verstanden, weil sie der Wandelbarkeit menschlicher Lebensumstände entspricht. Erst mit der Rezeption der – westlichen – Moderne und dem Wahrheitsanspruch der Aufklärung setzte sich vermittelt durch den modernistischen Islam die Forderung nach Eindeutigkeit und eine daraus resultierende Festlegung auf eine bestimmte Lesart und ein bestimmtes Verständnis des Textes durch.<sup>6</sup>

Darüber hinaus gibt es eine Diskussion um verbindliche und damit ewig gültige Aussagen und situativ und zeitlich determinierte Aussagen im Koran. Für die Interpretation eines Textes ist es deshalb unerlässlich, die Offenbarungsanlässe (*asbab an-nusul*) zu kennen, um die Intention des Textes und seine Situationsgebundenheit zu verstehen und in der Interpretation zu berücksichtigen. Viele Texte, die heute als besonders problematisch angesehen werden, wie z. B. Texte, in denen es um Gewalt gegen sog. Ungläubige geht, scheinen eher zu den situativ bedingten Texten zu gehören.

Ein weiterer wichtiger Schritt ist die Unterscheidung zwischen Suren, die in Mekka entstanden sind und eher universale Aussagen formulieren, und den medinensischen Suren, die in der Situation des ersten, zeitweise von außen bedrohten, muslimischen Gemeinwesens offenbart wurden und in denen es oft um konkrete Fragen dieser Gemeinschaft geht.

Ein weiterer Bereich der Diskussion ist die Bedeutung der Hadithe. Koran und Sunna bilden gemeinsam die Quellen der Scharia. Der Stellenwert der Sunna gegenüber dem Koran ist allerdings auch immer wieder hinterfragt worden. Neben der Frage der Authentizität der Hadithe, die traditio-

<sup>5</sup> Vgl. *Andreas Goetze*: „Verstehst Du auch, was du da liest?“, CIBEDO-Beiträge 4/2015, 157 ff.

<sup>6</sup> Vgl. *Thomas Bauer*: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011, 109.

nell durch eine Kette zuverlässiger Überlieferer (*isnad*) hergestellt wird, nimmt der Verweis auf die je unterschiedliche Rolle Mohammeds einen wichtigen Stellenwert ein: Nicht in allem, was Mohammed sagte und tat, handelte er in seiner Rolle als Prophet und Übermittler des göttlichen Wortes. In zahlreichen Belangen äußerte er sich als Mensch und räumte seine eigene Fehlbarkeit ein.<sup>7</sup>

Die zentrale Rolle, die das islamische Recht (*fiqh*) einnimmt, wird ebenfalls infrage gestellt. Die Fixierung auf religionsrechtliche Regelungen, so Reformtheologen, verstellt den spirituellen Zugang zu den eigentlichen Inhalten und Anliegen des Korans und macht den Glauben zu einem blinden Nachahmen von Regeln.

Die meisten Ansätze, die heute einem Reformislam zugeordnet werden, beziehen sich trotz sehr unterschiedlicher Kontexte und Schwerpunktsetzungen auf Methoden und Diskussionen der islamischen Tradition. Dies hat sicher eine legitimierende Funktion, zeigt aber auch den Reichtum islamischer Wissenschaft seit den Anfängen des Islams.

### 5. Koranische Reformtheologie – keine neue Erscheinung

Auch wenn wir heute von den neuen Denkern des Islams sprechen, so gibt es seit Jahrzehnten immer wieder herausragende islamische Gelehrte, die sich mit der Bedeutung des Islams für die aktuellen Probleme ihrer Gesellschaften auseinandersetzen. Sie können mit ihren Ansätzen hier nicht ausführlich dargestellt werden. Einige von ihnen sollen zumindest kurz genannt werden, weil sich heutige Reformtheologen auf sie beziehen.

Einer der wichtigsten Begründer ist der Pakistaner *Fazlur Rahman* (1919–1988). Er war von ähnlichen Fragen bewegt wie die muslimischen Reformer des 19. Jahrhunderts, nämlich dem Verhältnis von Islam und Moderne und der Rückständigkeit der muslimischen Gesellschaften. Er fordert eine historische Betrachtungsweise des Korans und eine Herangehensweise, die ihn als Ganzes in chronologischer Reihenfolge sieht und nicht in einzelne Verse zerpflückt. Eine genaue Kenntnis der Umstände der Offenbarung ermöglicht erst ein adäquates Verständnis, was die praktische Relevanz betrifft.<sup>8</sup> Dabei ist ihm die ethische Dimension von besonderer Wichtigkeit, und er war bestrebt, diesen Aspekt in eine theoretische Form zu

<sup>7</sup> Vgl. *Ömer Özsoy*: Die fünf Aspekte der Scharia und die Menschenrechte, Forum I/2008, 24.

<sup>8</sup> Vgl. *Rachid Benzine*: Islam und Moderne. Die neuen Denker, Berlin 2012, 121.

<sup>9</sup> Ebd., 125.

fassen.<sup>9</sup>

Neben Fazlur Rahman ist als eine wichtige Referenz vieler Reformtheologen das Werk des französisch-algerischen Intellektuellen *Mohammed Arkoun* (1928–2010) zu sehen, der unter Einbeziehung zahlreicher geisteswissenschaftlicher Ansätze einen eigenständigen und intellektuell anspruchsvollen Blick auf den Islam entwickelte.

Einige muslimische Theologen haben Konzepte einer islamischen Befreiungstheologie entwickelt:

Der Ägypter *Hasan Hanafi* (geb. 1935) bezog sich wie viele andere auch auf die rationalistische Koranauslegung der Mu'tazila und verband diese mit marxistischem Gedankengut, womit er auf eine Veränderung der schlechten Lebensbedingungen der Muslime abzielte. Diese kann für ihn nur durch eine Mobilisierung der Massen geschehen. Er betont den freien Willen des Menschen, und fordert ein innerweltliches Verständnis der göttlichen Botschaft, eine Trennung der Verehrung Gottes von der Verehrung bestehender herrschender Ordnungen und das Entstehen eines neuen, die Welt gestaltenden und verändernden Bewusstseins.<sup>10</sup>

*Farid Essak* (geb. 1957) schuf mit seinem Werk „Islam, Liberation and Pluralism“ (1997) die Grundlagen einer islamischen Befreiungstheologie. Geprägt von seinem Einsatz für Gerechtigkeit im südafrikanischen Apartheidsregime setzt er sich für eine interreligiöse Zusammenarbeit und politisches Engagement der Muslime ein. Bezüglich der Auslegung des Korans spricht er von einer Rezeptionshermeneutik, die die Historizität des Korans wie auch die Kontextgebundenheit seiner Ausleger in den Blick nimmt. Um die volle Bedeutung zu erfassen, sei es nötig, über die bisherige Kontextualisierung der islamischen Lehre hinauszugehen, die beständig versucht, die Kontextgebundenheit des Korans herunterzuspielen und den Koran als ewige und direkte Rede Gottes zu betonen. Dabei ist es ein Unterschied, an den ewigen Aussagewert des Korans zu glauben oder an einen Text zu glauben, der außerhalb von Raum und Zeit steht.<sup>11</sup> Rezeptionshermeneutik bedeutet, in die Textinterpretation die unterschiedlichen Rezeptionen des Textes aufzunehmen und auch nach dem Kontext und

<sup>10</sup> Vgl. *Hassan Hanafi: From Dogma to Revolution. An Essay on Reconstructing Traditional Islamic Theology into Theology of Liberation*; in: *Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch* (Hg.): Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, Freiburg i. Br. 2012, 103, 115, 120 ff.

<sup>11</sup> Vgl. *Benzine*, Die neuen Denker, 235.

<sup>12</sup> Ebd., 234.

dem jeweiligen Interesse einer Interpretation zu fragen.<sup>12</sup> Die hermeneutischen Schlüssel, die Essak zur Auslegung des Korans vorschlägt, verbinden diese Einsichten mit Konkretisierungen, die für eine spirituell verändernde, befreiende, politisch engagierte Existenz plädieren.<sup>13</sup>

In diese Richtung einzuordnen ist sicher auch der iranische Denker *Ali Shari'ati* (1933–1977), der zu einem der geistigen Väter der iranischen Revolution gehört, wenn ihm auch sicher etwas anderes vor Augen stand, als die Praxis eines Staates, der von der Geistlichkeit beherrscht wird. Er selbst erlebte die iranische Revolution nicht mehr, sein Denken kann als eine Synthese von Islam und revolutionärem Sozialismus verstanden werden, was den im schiitischen Glauben zentralen Wert der Gerechtigkeit aufgreift.

### 5.1 Kampf für Demokratie und Menschenrechte

Weit über den Iran hinaus sind die Arbeiten von *Abdolkarim Soruosh* (geb. 1954) und *Mohammed Mojtahed Shabestari* (geb. 1936) als Entwürfe eines aufgeklärten Islams diskutiert worden. Bei beiden iranischen Denkern ist der deutliche Bezug zum politischen System des Irans und den religiösen und politischen Ansprüchen der herrschenden Geistlichkeit sowie ihr schiitischer Hintergrund erkennbar.

Ausgangspunkt für Shabestari ist seine Beschäftigung mit hermeneutischen Konzepten der europäischen Philosophie (Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, Heidegger), die er in die iranische Debatte einbringt.<sup>14</sup> So stellt er infrage, dass es eine vom Koran vorgegebene Staatsform gäbe. Vielmehr sind Staatsformen das Ergebnis wandelbarer und damit unterschiedlicher menschlicher Interpretationen. Sie haben mit dem Text selbst nichts zu tun. Jede politische Ordnung, selbst die zur Zeit des Propheten, ist zeitbedingt und wandelbar, also Menschenwerk. Zu fragen ist vielmehr nach den zentralen Kriterien für eine Staatsform, und das ist nach koranischer Intention vor allem die Gerechtigkeit bzw. das Herstellen von Gerechtigkeit als Grundlage jeder politischen und sozialen Ordnung.<sup>15</sup> Hiermit bezieht Shabestari sich auf ein zentrales Prinzip des schiitischen Glaubens.

In einem Aufsatz über Demokratie und Religiosität aus dem Jahr 2002

<sup>13</sup> Ebd., 214.

<sup>14</sup> Vgl. *Roman Seidel*: Mohammed Shabestari, Iran: Die gottgefällige Freiheit; in: *Katajun Amirpur/Ludwig Ammann* (Hg.): *Der Islam am Wendepunkt*, Freiburg i. Br. 2006, 76.

<sup>15</sup> Vgl. *Katajun Amirpur*: *Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker*, Freiburg i. Br. 2009, 20.

wird seine Auseinandersetzung mit dem iranischen System offensichtlich. So stellt er die Frage, ob die Demokratie als eine Herrschaft des Volkes notwendig dem Gehorsam gegen die Gebote Gottes widersprechen müsse. Dabei betont er die menschliche Freiheit und Freiwilligkeit in der Befolgung von Gottes Geboten, weil nur so der Glaube wirklich gelebt werden kann. Demokratie als eine diesseitige politische Ordnung ist dabei von den Ordnungen des Jenseits und damit den letzten religiösen Fragen zu trennen.

Der Konsens für ein Verstehen von Judentum, Christentum und Islam sind für ihn die Menschenrechte.<sup>16</sup> Dabei sind weder Demokratie noch Menschenrechte im Koran zu finden. Sie bilden jedoch eine Möglichkeit ab, das Leben in einem Staat und das Zusammenleben unterschiedlicher Menschen möglichst gerecht zu gestalten. Dabei haben Menschen aller Religionen bisher aus ihrer besonderen Nähe zu Gott ungleiche Rechte für Menschen anderen Glaubens abgeleitet. Sie vermischten die spirituelle Ebene mit der weltlichen, die horizontale mit der vertikalen. Die Verantwortung dafür sieht er bei den religiösen Gelehrten, die neben den religiösen Quellen keine andere oder unabhängige Erkenntnis akzeptierten.

Der zweite Impuls geht von seinen Überlegungen zum Glauben aus, für den die religiöse Erfahrung entscheidend ist. Die völlige Hingabe an das göttliche Dasein und die Geborgenheit in Gott sind ein innerer Akt der Begegnung zwischen Gott und Mensch.<sup>17</sup> Mit dieser Betonung der spirituellen Erfahrung widerspricht er einer Überbetonung des Rechts und stellt sie metaphysischen Aussagen über Gott zur Seite. In Bezug auf den Koran bedeutet dies, dass es erst die Rede Gottes ist, wenn sie beim Rezipienten eine religiöse Erfahrung hervorruft. Der Subjektivität des Menschen kommt hier eine zentrale Rolle zu.<sup>18</sup>

*Abdelkadir Soroush* teilt mit *Shabestari* – und vielen anderen liberalen Denkern – die Ansicht, dass die göttlichen Wahrheiten unveränderlich und ewig sind, das menschliche religiöse Wissen und die menschliche Auslegung göttlicher Gebote allerdings nicht. Der Fehler liegt darin, beides zu verwechseln und menschliche Auslegung, und damit auch das islamische Recht mit den göttlichen Wahrheiten gleichzusetzen. Ein zentraler Gedanke liegt für ihn in der Evolution des Wissens, das sich immer weiter

<sup>16</sup> Vgl. *Mohammed Mojtahed Shabestari*: Die Menschenrechte und das Verständnis der Religionen; in: *Amirpur*, Unterwegs zu einem anderen Islam, 43.

<sup>17</sup> Vgl. *Seidel*, Mohammed Shabestari, 79.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Vgl. *Roman Seidel*: Abdolkarim Sorousch, Iran: Viele Wege zur Wahrheit; in: *Katajun Amirpur/Ludwig Ammann* (Hg.): Der Islam am Wendepunkt, Freiburg i. Br. 2006, 84 ff; 88.

ausdehnt.<sup>19</sup> Dies betrifft das naturwissenschaftliche Wissen genauso wie das religiöse Wissen. Dies hat auch eine verändernde Wirkung für die Auslegung religiöser Texte und für die Rechtsfindung. Hiervon ausgehend entwickelt *Soroush* seine Kritik am iranischen System des *velayat e-faqih*, der Herrschaft der Rechtsgelehrten. Da es sich hierbei um eine religiöse Theorie handelt, kann sie keinen göttlichen Wahrheitsanspruch behaupten. Sie muss sich vielmehr um ihre Wahrheit zu erweisen, immer wieder der Kritik stellen und Veränderungen in Kauf nehmen. *Soroush* betont die Pluralität der Religionen und fordert die Aufgabe eines absoluten religiösen Wahrheitsanspruches.<sup>20</sup>

Die von *Soroush* geforderte Staatsform ist die einer religiösen Demokratie, wobei er in der Demokratie als solcher kein islamisches Konzept sieht, sondern das Ergebnis menschlicher Vernunft. Religiös soll diese Demokratie insofern sein, wie ihre Mitglieder mehrheitlich religiös sind. Sie sind aufgerufen, sich am gesellschaftlichen und politischen Diskurs zu beteiligen und ihn zu gestalten, wobei ihre religiösen Werte in den Diskurs eingebracht, aber nicht vom Staat verordnet werden sollen.<sup>21</sup>

Es ist leicht erkennbar, warum die Thesen sowohl von Shabestari als auch von *Soroush* das herrschende System im Iran massiv in Frage stellten. Ausgangspunkt ist bei beiden die Unterscheidung zwischen dem koranischen Text als Gottes Wort und ewiger Wahrheit und den menschlichen Auslegungen, die diesen Anspruch nicht erheben können.

## 5.2 *Der Koran als Kommunikationssystem: Nasr Hamid Abu Zaid*

Ähnlich wie die oben vorgestellten Denker bezog auch der Ägypter *Nasr Hamid Abu Zaid* (1943–2010) wichtige Impulse aus der Philosophie und besonders aus der Literaturwissenschaft und Linguistik, um sein Koranverständnis zu entwickeln. Ähnlich wie sie begab er sich in gesellschaftliche Auseinandersetzungen und bezog Stellung gegen das religiöse Establishment, was massive persönliche Konsequenzen hatte und ihn schließlich zwang, Ägypten zu verlassen.

Bereits früh fasste er sich mit der rationalistischen Koraninterpretation der Mu'tazila, die er mit linguistischen und literaturwissenschaftlichen Fragestellungen verband. Verschiedene Auslandsaufenthalte brachten ihn in Kontakt mit der Wissenschaft der Hermeneutik, auch hier fallen

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 88 f.

<sup>21</sup> Ebd., 85 f.

<sup>22</sup> Vgl. *Benzine*, Die neuen Denker, 166 f.

wieder die Namen Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, Ricoeur u. a.<sup>22</sup>

Abu Zaid orientiert sich ebenfalls an der Mu'tazila und ihrem Verständnis von Sprache als kontextbezogen. Er fragt nach dem Verhältnis von göttlicher Rede, dem Koran und der Offenbarung/Inspiration. Diese werden oft als Synonyme behandelt, bezeichnen aber unterschiedliche Aspekte. Während das Wort Gottes unbegrenzt ist, der Koran aber ein begrenzter Text ist, so kann man in ihm nur eine spezifische Manifestation des Gotteswortes sehen. Ist Gott der Sprecher, so ist die Offenbarung der Kommunikationsprozess, der Kanal, durch den das Wort Gottes ergeht. Dies geschieht nach Aussagen des Korans (Sure 42,51) auf drei Wegen: als nonverbale Inspiration, „hinter einem Vorhang“ z. B. wie an Mose am Dornbusch oder am Sinai, oder durch einen Boten, d. h. bezogen auf den Koran durch den Engel Gabriel.<sup>23</sup> Der Koran wurde in der arabischen Sprache offenbart, weil dies die Sprache der Menschen war, zu denen er gesandt wurde. Da ihm mit Tora und Evangelium andere Schriften in anderen Sprachen vorausgegangen sind, kann dies jedoch nicht die einzige Sprache sein. Der linguistische Ausdruck des Korans muss also von seinem Inhalt getrennt werden. Ein weiterer Aspekt ist die Veränderung des Korans durch seine Verschriftlichung, durch den der rezitierte Koran in ein Buch transformiert wurde. Hierdurch wurde die Offenbarung aus ihrem Kontext gelöst. Deshalb darf man die menschliche Dimension des koranischen Phänomens nicht außer Acht lassen.<sup>24</sup> Der Koran ist so ein offenes Kommunikationssystem zwischen Gott und Mensch. Die andere Seite der Kommunikation, nämlich die Auslegung und Rezeption erfordert eine Hermeneutik, die die Subjektivität des Auslegers, seine historische, persönliche und ideologische Verortung offenlegt. Dies soll helfen, die kreative Auslegung von einer tendenziösen und ideologischen Lektüre zu unterscheiden.<sup>25</sup>

### 5.3 Die Mündlichkeit des Korans: Ömer Özsoy

Ömer Özsoy (geb. 1963) kommt aus der Türkei und gehört zur sog. Ankaraer Schule, eine Richtung der Theologie, die Mitte der 1990er Jahre an der Universität in Ankara entstand und sich um eine zeitgemäße Hermeneutik koranischer Texte bemüht. Dabei wird der Koran als ein aus mündlicher Tradition hervorgegangener Text verstanden, der sich an eine bestimmte Hörerschaft zu einer bestimmten Zeit richtete und dessen Aus-

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 183.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 191.

sage demnach in universelle und ewig gültige und situationsbezogene Aussagen zu unterteilen sind. Özsoy betont den Unterschied, den es in der Auslegung bedeutet, den Koran bei seiner Übersetzung und Interpretation nur als einen konzipierten Text oder in seiner ursprünglichen Form, nämlich als mündliche Verkündigung, zu betrachten. Letzteres bedeutet, dass man ihn als einen Sprechakt versteht. Während ein Autor bei der Konzeption eines Textes eine antizipierte Leserschaft anspricht und versuchen muss, mögliche Missverständnisse zu vermeiden und eine innere Geschlossenheit zu produzieren, setzt ein Sprechakt einen Hörer und ein Gesprächsumfeld voraus.<sup>26</sup> Ein Sprechakt kann unterschiedliche Intentionen haben, durch die Interaktion mit dem Adressaten und einer entsprechenden Reaktion kann der Sprecher z. B. Wiederholungen oder Variationen einführen. Geht man beim Koran ausschließlich von einem schriftlichen Text aus, fallen Widersprüche, Wiederholungen oder eine mangelnde Logik des Aufbaus auf. Diese erklären sich allerdings, wenn man davon ausgeht, dass es sich um einen ursprünglich mündlichen Text handelt, so wie heute immer noch die vorrangige Form der Koranrezeption die Rezitation ist. Lässt ein schriftlicher Text seinen Kontext durch die ihm zugrunde liegende Konzeption erkennen, so ist dieser Kontext bei einem Sprechakt allerdings erst zu eruieren. Beim Koran, so Özsoy, stellt jede Passage eine sprachliche Äußerung dar, deren Kontext der Text selbst nicht hergibt. Die Worte allein geben den außertextuellen Kontext nicht wieder. Deshalb ist es entscheidend, diese Umstände zu erschließen. Dieser Schritt ist nicht nur bei widersprüchlichen Aussagen des Korans anzuwenden, sondern bei allen Texten.<sup>27</sup>

Diese Grundannahme führt unweigerlich zu der Frage, wie der Koran für spätere Generationen relevant sein kann, auch wenn es sich nicht um die ursprünglichen Adressaten handelt.<sup>28</sup> „Wenn der Koran nicht übergeschichtlich wahrgenommen werden kann, dann bedeutet dies, dass das universell Übertragbare im Koran nicht in diesen Stellungnahmen besteht, sondern sich aus dahinter steckenden Wertesystemen ableiten lässt.“<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Vgl. *Ömer Özsoy: Vom Übersetzen zum Dolmetschen. Ein koranhermeneutischer Beitrag zur innerislamischen targamat al-qur'an-Debatte*; in: *Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Bülent Ucar* (Hg.): „Nahe ist dir das Wort ...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010, 118.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 119 f.

<sup>28</sup> Vgl. *Özsoy*, Die fünf Aspekte der Scharia, 23.

<sup>29</sup> Ebd., 24.

#### 5.4 Mouhanad Khorchide – ein „muslimischer Luther“?

Die Veröffentlichung seines Buches „Gott ist Barmherzigkeit“ brachte dem Münsteraner Professor Mouhanad Khorchide (geb. 1971) sehr gegensätzliche Reaktionen ein: So wurde er von der nichtmuslimischen Öffentlichkeit gefeiert, von den Islamverbänden allerdings massiv kritisiert und unter „Häresieverdacht“ gestellt. Auch wenn die Krise aktuell beigelegt scheint, so spalten sich besonders an seiner Person und seinen theologischen Positionen die Gemüter. Gleichzeitig zeigt sich an diesem Konflikt auch der Kampf um die Deutungshoheit, wie der Islam zu verstehen sei.<sup>30</sup>

Die Betonung der Barmherzigkeit Gottes und die Absage an ein Gottesbild, das die strafenden und richtenden Seiten Gottes in den Mittelpunkt stellt, lässt schon einen gewissen Anklang an Luthers Frage erkennen „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“. Ebenso findet sich bei Khorchide ein Appell, die spirituelle Seite der Religion, den persönlichen Glauben und eine vertrauensvolle Gottesbeziehung zu stärken. Ihm geht es um eine humanistische Koranhermeneutik,<sup>31</sup> für die sowohl die Kontextualisierung der koranischen Verkündigung wie auch der Verstehenshintergrund des Lesers unabdingbar sind. Er bezieht sich dabei auf die in Anlehnung an Fazlur Rahman entwickelten Interpretationsmodelle der Ankaraer Schule.<sup>32</sup>

Gibt es im Koran allgemeine Maximen der Liebe und Barmherzigkeit als göttliche Intention, so sind andere Maximen spezifisch und beziehen sich auf mehrere Themenbereiche: Die Stellen, die Gott beschreiben, wollen es dem Menschen ermöglichen, Gott kennenzulernen. Die gottesdienstlichen Praktiken betreffen die spirituelle Dimension, wodurch Menschen mit Gott in Verbindung treten können, und haben eine lebensnahe Komponente (Beten, Fasten, Sozialabgabe). Die allgemeinen ethischen Prinzipien des Korans wollen den Menschen zu einem aufrichtigen und liebevollen Mitglied der Gesellschaft erziehen. Die narrativen Passagen lassen Lehren aus dem Leben anderer Menschen und Völker für das eigene Leben

<sup>30</sup> Von Seiten der DITIB, des Zentralrats der Muslime und des Islamrats gab es unterschiedliche Stellungnahmen und Gutachten zu der Veröffentlichung „Islam ist Barmherzigkeit“, die die Irrtümer in dieser Schrift aufdecken sollten, in ihrer Argumentation allerdings wenig überzeugend waren und eher als der Reflex eines konservativen Islamverständnisses zu werten sind.

<sup>31</sup> Vgl. *Mouhanad Khorchide: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i. Br. 2012, 172 f.

<sup>32</sup> Ebd., 162.

ziehen. Die liturgischen Passagen beziehen sich auf die offene Kommunikation mit Gott. Die eschatologischen Texte sollen den Menschen auf die Begegnung mit Gott im Gericht vorbereiten, um sein diesseitiges Handeln daran auszurichten.<sup>33</sup>

Schließlich gibt es die Regelungen und Gesetzgebungen zur Gesellschaftsordnung, die fünf Prinzipien enthalten: Gerechtigkeit, Wahrung der menschlichen Würde, Freiheit aller Menschen, Gleichheit aller Menschen, die soziale und ethische Verantwortung des Menschen. Gerade letzteres stellt Khorchide nicht als ein geschlossenes Rechtssystem dar, als das die Scharia häufig falsch interpretiert wird, sondern es sind diese Prinzipien, die einer Ordnung zugrunde liegen sollten. In seinem Buch zur Scharia führt Khorchide dies als Grundlagen einer modernen islamischen Ethik weiter aus.<sup>34</sup>

Von besonderer Bedeutung ist für Khorchide ein neuer angstfreier Zugang des Menschen zu seinem Glauben, der sich weniger an äußeren Ritualen oder Pflichterfüllung aus Angst vor göttlicher Strafe orientiert, sondern eine enge Beziehung zu Gott ermöglicht und den Menschen dadurch befreit. Dies hat Konsequenzen nicht nur für das Glaubensleben des Einzelnen, sondern ermöglicht auch eine soziale Befreiung.<sup>35</sup>

## 6. *Islam in Deutschland: Kontext einer islamischen Theologie als Wissenschaft*

Auch wenn es an verschiedenen Standorten im Rahmen der religionspädagogischen Ausbildung oder auch der Stiftungsprofessur in Frankfurt

<sup>33</sup> Ebd., 174 ff.

<sup>34</sup> *Mouhanad Khorchide*: Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik, Freiburg i. Br. 2013.

<sup>35</sup> Vgl. *Khorchide*, *Islam ist Barmherzigkeit*, 201 f.

<sup>36</sup> Bereits 2004 war an der Universität Münster ein Lehrstuhl für die Ausbildung islamischer Religionslehrkräfte eingerichtet worden, der mit Muhammad Kalisch besetzt wurde. Der Dissens zwischen Kalisch und den in einem Beirat vertretenen muslimischen Verbänden über Inhalte der Lehre führte schließlich zu einem Ende dieses Versuchs. Kalisch wurde auf eine andere Stelle in der philosophischen Fakultät versetzt. Die grundlegende und bis heute aktuelle Frage, inwieweit die Inhalte der Lehre von den islamischen Verbänden akzeptiert werden müssen und wo die Freiheit der Wissenschaft berührt und verletzt wird, trat bereits hier auf.

<sup>37</sup> Zentren Islamischer Theologie gibt es in Münster/Osnabrück und Tübingen, ein Zentrum für Islamische Studien in Frankfurt/Gießen und ein Department für islamisch-religiöse Studien in Erlangen-Nürnberg. Vgl. *Ömer Özsoy/Ertugrul Sahin*: Fundamente der islamischen Theologie in Deutschland; in: *Matthias Rohe/Havka Engin/Mouhanad Khorchide/Ömer Özsoy/ Hansjörg Schmid* (Hg.): *Christentum und Islam in Deutsch-*

verschiedene Konstrukte islamischer Studien an Universitäten seit einigen Jahren gab, so begann erst 2010 nach dem Gutachten des Wissenschaftsrats der Aufbau islamischer Studien an deutschen Hochschulen.<sup>36</sup> Hier konnte an drei der bis heute vier Standorten<sup>37</sup> an bereits geschaffene Strukturen angeknüpft werden.

Die hiermit verbundenen strukturellen und organisatorischen Probleme, wie nämlich eine möglichst einheitliche Repräsentanz der ethnisch und religiös pluralen muslimischen Gemeinschaften erreicht werden kann, gehört wie beim islamischen Religionsunterricht bis heute zu den ungelösten Fragen. Was die Universitäten betrifft, so hatte der Wissenschaftsrat in Kenntnis dieser Problemlage die Schaffung von wissenschaftlichen Beiräten empfohlen, ein Modell, das jedoch nicht alle Konflikte verhindern konnte, sondern diese häufig erst hervorruft.

Das Fach *Islamische Theologie* bzw. *Islamische Studien* muss sich im deutschen Kontext teilweise neu erfinden. Neben den klassischen Fächern der islamischen Theologie<sup>38</sup> gehören dazu auch neue Aufgaben, wie die einer islamischen Religionspädagogik. Dabei war das Fach von Anfang an mit überbordenden gesellschaftlichen und politischen Erwartungen konfrontiert, die zu erfüllen nicht im eigentlichen Aufgabenbereich einer Wissenschaft liegen.

Es ist nicht ohne eine gewisse Ironie zu betrachten, dass sich, wenn auch mit anderen Inhalten und anderen Rahmenbedingungen, das zu wiederholen scheint, was muslimische Reformtheologen auch in anderen Ländern vermissen: die Freiheit, ergebnisoffen und ohne äußeren Druck, ihrer wissenschaftlichen Arbeit nachzugehen.

Islamische Theologen, die sich um ein zeitgemäßes Islamverständnis bemühen, sind auch an deutschen Universitäten vertreten. Hierzu gehören unter anderem Ömer Özsoy und Mouhanad Khorchide. Nicht zu vergessen sind die zahlreichen muslimischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler im Mittelbau, die die Zukunft des Faches repräsentieren. Özsoy beschreibt die Schwierigkeiten, denen sich das Fach gegenüber sieht: Zum einen sind die Erwartungen an die islamische Theologie von der Integrations- und Migrationsdebatte überlagert, ganz zu schweigen von den Erwartungen, präventiv auf extremistische Tendenzen zu wirken. Vielfach wird die Aufgabe des Faches auf die Ausbildung von Religionslehrkräften und

land. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, Freiburg i. Br. 2015, 57 Anm. 4.

<sup>38</sup> Hierzu gehören die Koranexegese (*tafsir*), die Hadithwissenschaft (*hadith*), Theologie (*kalam*) und Jurisprudenz (*fiqh*).

Imamen reduziert, wobei es für letztere keine klar definierten Ausbildungsziele gibt, was Sache der muslimischen Dachverbände wäre. Auf der anderen Seite versuchen die muslimischen Religionsgemeinschaften, die sich auch untereinander nicht einig sind, ihre Vorstellungen durchzusetzen und behaupten ihr Bestimmungsrecht über Inhalte, ja streben eine den Kirchen vergleichbare religiöse Autorität an, die dem Islam jedoch von seinem Selbstverständnis her fremd ist. Özsoy wehrt sich gegen die Verzweckung und Fremdbestimmung des Faches. Er formuliert als große Chance, dass an den deutschen und europäischen Universitäten wohl zum ersten Mal eine historische Verschmelzung und Befruchtung verschiedener Wissenschaftstraditionen erfolgen kann: Die neuzeitliche Philosophie und postaufklärerische Wissenstradition begegnet den klassischen islamischen Wissenschaften, die bisher nur die Gläubigen in den muslimischen Mehrheitsgesellschaften angesprochen hat. Dies wird zu einer veränderten Wahrnehmung des Islams im Westen führen, wie auch zu einer neuen Dynamik für die islamische Theologie. Damit dies gelingen kann, sieht er zwei Voraussetzungen als wesentlich an: „Die wissenschaftlichen Standards müssen stets auf höchstem Niveau gehalten und die islamische Theologie muss authentisch betrieben werden.“<sup>39</sup> Die demokratische Kontrolle und die Freiheit der Wissenschaft können nur an der Universität garantiert werden und somit wird verhindert, dass es zu dogmatischen Verengungen und zu reaktionären oder antiemanzipatorischen Sichtweisen kommt. Eine kritische Reflexion entspricht dabei der koranischen Aufforderung an den Menschen, die Wahrheit zu suchen und die Welt zu ergründen. Theologie ist in diesem Sinne eine menschliche Reflexion über das Göttliche, aber nicht selbst göttlich oder übergeschichtlich. Sie ist immer schon historischen Veränderungen unterworfen, auch wenn sich alle muslimischen Theologietraditionen auf das gleiche Referenzsystem beziehen.<sup>40</sup>

In dieser Beschreibung Özsoys kommt auch sein theologisches Programm klar zum Ausdruck. Es ist zu wünschen und zu hoffen, dass dieses Projekt nicht nur der islamischen Theologie neue Räume zur Weiterentwicklung, sondern für Wissenschaft und Gesellschaft in Deutschland und Europa neue Erkenntnismöglichkeiten und neue Diskurse über den Islam eröffnet.

<sup>39</sup> Özsoy/Sahin: Fundamente der islamischen Theologie in Deutschland, 66.

<sup>40</sup> Ebd., 67.