DE GRUYTER

Rotraud Wielandt

SCHRIFTEN ZUM ISLAM UND ZUR ARABISCHEN LITERATUR DER GEGENWART

Herausgegeben von Felix Körner

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN
EDITION KLAUS SCHWARZ

DE G

Rotraud Wielandt

Schriften zum Islam und zur arabischen Literatur der Gegenwart

Islamkundliche Untersuchungen

Band 353

Rotraud Wielandt

Schriften zum Islam und zur arabischen Literatur der Gegenwart

Herausgegeben von
Felix Körner

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-156720-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-156825-6
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-156877-5
ISSN 0939-1940
DOI https://doi.org/10.1515/9783111568256

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Library of Congress Control Number: 2024947825

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2025 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung © 2025 Felix Körner, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: Evgeniya Babaeva / iStock / Getty Images Plus
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com
Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.com

Inhalt

Vorwort —— 1

1 Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker (1993) —— 5

2 Die Würde des Stellvertreters Gottes. Zur Interpretation eines Koranworts bei zeitgenössischen muslimischen Autoren (1998) —— 33

3 Religionsfreiheit und Absolutheitsanspruch der Religion im zeitgenössischen Islam (2007) —— 55

4 Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik (1982) —— 89

5 Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext (1996) —— 105

6 Die Religionsgelehrten und ihre Kritiker – Auseinandersetzungen um die religiöse Deutungshoheit im zeitgenössischen sunnitischen Islam (2011) —— 127

7 Das Judentum in der Darstellung zeitgenössischer muslimischer Autoren (2015) —— 147

8 Das neuzeitliche Christentum aus islamischer Sicht (1985) —— 165

9 Passen Islam und Moderne zusammen? Zur Beurteilung ihres Verhältnisses bei sunnitischen Muslimen und aus islamwissenschaftlicher Sicht (2010) —— 181

10 Islam – die vernünftigere Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität (2011) —— 195

11 Zeitgenössischer islamischer Fundamentalismus: Hintergründe und Perspektiven (1990) —— 219

12 Spielräume ethischer Entscheidungsfindung in der Sicht zeitgenössischer Islamisten (2004) —— 235

13 Towards a Better Future: Views of Contemporary Islamists (2020) —— 257

14 Argumentationen islamistischer Autoren gegen extrem-islamistische Gewaltbereitschaft (2011) —— 275

15 Dschihad und islamistischer Terrorismus in der Interpretation zeitgenössischer türkischer Theologen (2017) —— 309

16 Zum islamischen Verständnis von Sterben und Tod des Menschen (2016) —— 335

17 Islamische Vorstellungen von Erscheinungsformen und Reichweite der Barmherzigkeit Gottes – Ein Beitrag zur Diskussion um Mouhanad Khorchides Islamverständnis (2017, hier erstmalig vollständig) —— 361

18 Islamischer Religionsunterricht in einer pluralistischen Gesellschaft (1992) —— 401

19 Die Bewertung islamischen Volksglaubens in ägyptischer Erzählliteratur des 20. Jahrhunderts (1984) —— 417

20 Nağīb Maḥfūẓ und seine Religion (1990) —— 431

21 Mystische Tradition und zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung in Ǧamāl al-Ġīṭānīs *Kitāb at-taǧalliyāt* (1996) —— 449

22 Mystical and Mythical Journeys in Two Novels by Jamāl al-Ghīṭānī (1999) —— 477

23 Fransīs Fatḥallāh Marrāšs Zugang zum Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution (1992) —— 491

24 Factors Determining the Picture of the European Woman in Modern Arabic Fiction: A Reappraisal (1992) —— 521

25 The Problem of Cultural Identity in the Writings of al-Ṭayyib Ṣāliḥ (1981) —— 541

26 Ḥusayn Fawzī als Kurzgeschichtenautor (1990) —— 579

Verzeichnis der Erstveröffentlichungen —— 597

Rotraud Wielandt Schriftenverzeichnis —— 599

Personenregister —— 605

Vorwort

In diesem Jahr durfte Rotraud Wielandt ihren 80. Geburtstag feiern: willkommener Anlass zur Herausgabe einer Sammlung von Texten aus ihrer Feder. Das Unternehmen war dem Herausgeber auch deshalb ein Anliegen, weil etliche ihrer Artikel ursprünglich nicht in islamwissenschaftlichen oder arabistischen Fachzeitschriften oder Sammelbänden, sondern im Rahmen von interdisziplinären Publikationsvorhaben oder in Festschriften für Vertreter nichtorientalistischer Fächer erschienen sind, die von Rotraud Wielandts Fachgenossinnen und -genossen nicht routinemäßig rezipiert werden. So enthält der vorliegende Band nun eine von ihr selbst getroffene Auswahl aus den Artikeln, die sie erstmals zwischen 1981 und 2020 veröffentlicht hat. Nur einer der Aufsätze (Nr. 17) ist überwiegend neu; von ihm hatte wegen der Platzvorgaben des Erstpublikationsorgans zunächst lediglich der Anfangsteil veröffentlicht werden können. Nicht in den Band aufgenommen wurden Beiträge zu allgemein zugänglichen und weit verbreiteten Fachlexika, Enzyklopädien und Handbüchern. Innerhalb des Bandes sind die Artikel nicht chronologisch, sondern nach sachlichen Zusammenhängen angeordnet.

Bei technischen Arbeiten wie der Digitalisierung von Aufsätzen und der Registererstellung hat mein Wissenschaftlicher Mitarbeiter Daniel Fabian entscheidende Dienste geleistet. Er hat sich auch um die Einholung der Wiederabdruckerlaubnisse gekümmert. Sie wurden größtenteils unkompliziert gewährt; auch das sei dankbar erwähnt.

Die zum Teil unterschiedlichen, aber innerhalb jedes einzelnen Artikels konsequent angewandten Modalitäten der Transkription, der Gestaltung von Belegen, der Literaturangaben und gegebenenfalls des Literaturverzeichnisses am Artikelschluss, ebenso des Umgangs mit Kursivierungen usw., die von den Herausgebern der Erstpublikationsorgane vorgegeben worden waren, wurden unverändert beibehalten, soweit sie einem der verschiedenen in der internationalen Islamwissenschaft und Arabistik geläufigen und akzeptierten Standards entsprachen. Nur wo das – wie bei Nr. 26, einem Beitrag zu einer Festschrift für einen arabischen Germanisten – nicht der Fall war, wurde die Transkription nachträglich auf DMG-Standard gebracht und auch die Handhabung der übrigen Formalia auf ein heute in der Islamwissenschaft und Arabistik übliches Verfahren umgestellt. Die Seitenzahlen und -wechsel der Erstpublikationen sind innerhalb der Texte markiert.

Die Verfasserin hat alle Artikel für den Neudruck nochmals durchgesehen. Ihre Eingriffe beschränkten sich dabei fast durchweg auf die Behebung von kleinen technischen Missgeschicken, die beim Erstdruck noch stehengeblieben waren. So wurden vereinzelt Druckfehler korrigiert oder fehlende Satzzeichen oder Diakri-

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-001

tika ergänzt, in sehr seltenen Fällen auch einmal eine versehentlich herausgefallene Fußnote. Außerdem wurden einige wenige stilistische Verbesserungen und Präzisierungen vorgenommen. In einem der englischsprachigen Artikel (Nr. 24) wurde der Stil insgesamt nachkorrigiert. Gelegentlich wurde ein überlanger Satz zur Verbesserung der Lesbarkeit in zwei kürzere zerlegt. Zeitangaben in den Originalartikeln, die zum Zeitpunkt der Erstpublikation im späten 20. Jahrhundert noch eindeutig waren, aber seit der Wende zum 21. Jahrhundert missverständlich sind, wurden so umformuliert, dass man sie nicht mehr missverstehen kann, z. B. durch Ersatz von „zu Beginn dieses Jahrhunderts“ durch „zu Beginn des 20. Jahrhunderts“. Inhaltlich sind die Artikel jedoch fast alle vollkommen unverändert. Nur bei einem Artikel, Nr. 23, wurde an zwei Stellen, die eigens kenntlich gemacht sind, in den Inhalt eingegriffen: Hier wurde, da sich die Quellenlage seit der schon mehr als drei Jahrzehnte zurückliegenden Erstpublikation stark verändert hat, ein für das Thema wichtiges Detail in der Biographie des behandelten Autors nachgetragen; außerdem wurden in einer Fußnote die Angaben zu den Drucken des analysierten Hauptwerks ergänzt und in einem Punkt korrigiert. Ansonsten entspricht auch dieser Artikel wie alle anderen dem Erkenntnisstand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung.

Doch bevor die Leserinnen und Leser der Autorin nun selbst in ihren Artikeln begegnen, mag die eine oder der andere sich noch Zeit nehmen für einen Blick auf Rotraud Wielandts Wirken und Weichenstellungen. Er kommt aus der Perspektive eines ihrer Schüler; zu ihnen darf sich der Herausgeber des vorliegenden Bandes zählen. Die erste Weichenstellung, die hier von Bedeutung ist, war ihre Entscheidung für die „Islamkunde“. So nannte sich damals noch mancherorts die Islamwissenschaft. Im Titel der Reihe, in der ihre Schriften nun neu erscheinen, klingt die alte Disziplinbezeichnung noch nach.

Rotraud Wielandts akademischer Werdegang beginnt mit den islamwissenschaftlich-klassischen Sprachstudien, hierzulande und im Nahen Osten. Ungewöhnlich ist, dass sie außer arabischen Quellen nicht nur persischsprachige und modern-türkische verarbeitet, sondern auch osmanische einbezieht und gelegentlich selbst Vorträge auf Arabisch oder Türkisch hält.

Gibt es einen spezifisch Wielandt’schen Ansatz? 1971 erscheint ihre bei Rudi Paret verfasste Doktorarbeit. Das Buch schlägt bereits einen Grundakkord ihres Forschens an: Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Von Anfang an gehört zu ihren Fragestellungen nämlich, wie Muslime aufklärerische und hermeneutische Herausforderungen aufgreifen und weiterführen. Ihre Arbeiten sind eine Ermutigung an die gesamte Disziplin, sich nicht nur in den Koran oder seine Kommentierung zu vertiefen, nicht nur in die frühe, die klassische und nachklassische Theologie des Islam sowie seine großen Mystiker – all das durften ihre Studierenden jahrzehntelang in ihren höchst ergiebigen Veranstaltungen durchaus erleben; aber dann heißt es weiterfragen: Wie haben etwa arabisch- und

türkischsprachige Gesellschaften ihre Glaubens-, Denk- und Lebenswelten in die Gegenwart eingebracht und in ihr verwandelt, wo liegen aktuelle intellektuelle und kulturelle Problemzonen und Spitzenleistungen?

Hinter dem Wielandt'schen Ansatz steht der Werkzeugkasten für eine kritische Theologiegeschichte des zeitgenössischen Islam; aber selbst das ist verkürzt gesagt. Zu ihrem Ansatz gehört nämlich grundsätzlich das Weitersehen. Rotraud Wielandt verarbeitet islamisch-fachtheologische Werke und Entwicklungen sowohl im Blick auf ihre innere Kohärenz als auch auf ihren jeweiligen kulturellen und politischen Kontext. Doch ist ihr Blick nicht aufs Theologische eingeschränkt. Stets blickt sie auch auf Volksreligiöses in dessen eigener Ausdrucks- und Prägekraft. Immer denkt sie die klassische und aktuelle Philosophiegeschichte mit. Vielen ist sie allerdings gar nicht als Theologiehistorikerin der islamischen Welt bekannt, sondern als Literaturwissenschaftlerin: Auch zu arabischsprachigen Schriftstellern liegen maßgebliche Forschungen aus ihrer Feder vor. Ihnen gibt der vorliegende Band eigenen Raum.

Zu Wielandts Ansatz gehört auch ein Verantwortungsgefühl für die Zukunft der eigenen Disziplin, der Universität überhaupt und einer vielstimmigen Gesellschaft im Rechtsstaat. Deswegen überrascht es nicht, dass sie sich neben ihrer Lehr- und Forschungstätigkeit zu äußerst zeitaufwendigen Einsätzen als Beraterin und Gutachterin bereitgefunden hat: für Politik und Justiz, für pädagogische Akteurinnen und Akteure sowie für Kommissionen und Leitungspersonen von Religionsgemeinschaften. Mit ihren eigenen Arbeiten, mit den von ihr betreuten – oft interdisziplinär angelegten – Forschungen und den von ihr mitherausgegebenen Buchreihen trug sie übrigens dazu bei, dass eine neue Disziplin entstehen konnte: die deutschsprachige islamische Theologie. Diese gehört inzwischen zu den interessantesten und interessiertesten Gesprächspartnerinnen der Islamkunde, gerade wenn Islamwissenschaft die Geschichte des muslimischen Denkens kritisch weiterschreibt.

Berlin, im September 2024 — Felix Körner SJ

1 Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker (1993)

Vorfragen

Im folgenden soll versucht werden, einen Überblick über die Aussagen zeitgenössischer muslimischer Denker über Menschenwürde und Freiheit zu geben und dabei ein Stück weit sichtbar zu machen, wo sie für die Vermittlung mit der islamischen Tradition, aber auch mit dem neuzeitlichen Menschenrechtsdenken Probleme bieten. Damit diese Aussagen adäquat eingeordnet werden können, bedarf es jedoch der Klärung einiger Vorfragen: Welchen Stellenwert haben anthropologische Reflexionen überhaupt in heutiger islamischer Theologie und Philosophie, und wie verhält er sich zu den Gegebenheiten der islamischen Tradition? Wann und wie sind Menschenwürde und Freiheit unter Muslimen zum Gegenstand theologischer und philosophischer Erörterungen geworden? Und schließlich: Um wen handelt es sich genau bei den Denkern, von deren Stellungnahmen hier die Rede sein soll, in welchem intellektuellen und sozialen Umfeld sind sie beheimatet, und wie steht es mit ihrer Repräsentativität?

Zuerst zum Stellenwert anthropologischer Reflexionen im heutigen Islam! Vor wenigen Jahren veröffentlichte der Philosoph Ḥasan Ḥanafī, der an der Universität Kairo lehrt, eine Abhandlung mit dem Titel: „Weshalb war der Mensch in unserer vormodernen Kulturtradition kein Thema?“[1] Der Verfasser erklärt auch, was ihn zu dieser Frage veranlasst hat: Seinem Urteil nach partizipieren die Muslime heute an einer modernen Kultur, in deren Mittelpunkt der Mensch steht und für die ein früher nicht gekanntes Bewusstsein der Subjektivität und Individualität charakteristisch ist. Sie befinden sich jedoch in dem Dilemma, diese moderne Kultur des Menschen nicht ohne weiteres an ihr eigenes kulturelles Erbe anknüpfen zu können, denn in diesem kam – so der Eindruck Ḥanafīs – der Mensch als in sich selbst bedeutsamer Gegenstand der Reflexion gar nicht vor. Zwar relativiert Ḥanafī im [179 | 180] Verlauf der Abhandlung seine pointierte Ausgangsthese vom Fehlen des Themas Mensch in der islamischen Tradition ein wenig: Er räumt immerhin ein, der mittelalterlichen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz sei es doch auch um den Menschen gegangen, wenngleich nicht in erster Linie und oft nur indirekt. Aber insgesamt bleibt für ihn die neuzeitliche Hinwendung zum Menschen, seiner Subjektivität und seiner Individualität ein Bruch mit der mittelalterlichen islami-

1 Ḥasan Ḥanafī, *Li-māḏā ġāba mabḥaṯ al-insān fī turāṯinā l-qadīm?,* in: ders., *Dirāsāt islāmīya,* Beirut 1983, 299 – 315.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-002

schen Tradition. Freilich einer, der ihm notwendig und von den Wurzeln der islamischen Kultur her auch wiederum überbrückbar erscheint; er ist nämlich der Überzeugung, dass der Koran, der sehr oft vom Menschen als Menschen spricht, die Achtung und den Schutz des Individuums unmissverständlich gebietet.

Trifft Ḥanafīs Eindruck zu, dass die Muslime heute an einer modernen Kultur teilhaben, in deren Mittelpunkt der Mensch steht, dann besagt das noch nicht notwendig, dass im Islam nunmehr eine theozentrische Weltsicht einer anthropozentrischen Platz gemacht hätte. Gegen eine solche Deutung spricht nicht nur das in jüngerer Vergangenheit von fundamentalistischer Seite lautgewordene ausdrückliche Insistieren auf dem „theozentrischen" Grundcharakter des islamischen Weltverständnisses,[2] sondern mehr noch die Tatsache, dass die Begriffe Theozentrik und Anthropozentrik, sofern sie als einander ausschließende Alternativen aufgefasst werden, für eine adäquate Beschreibung der in der Neuzeit eingetretenen Wandlungen des religiösen Bewusstseins ungeeignet sind, und zwar für den islamischen Kontext ebenso wie für den christlichen. Im Horizont des Glaubens schließt die Frage nach dem Menschen die Frage nach Gott nicht aus, sondern ein, und von daher können Gott und der Mensch für das Weltverständnis durchaus zu ein und derselben Zeit gleichermaßen zentral sein.[3] Es wäre deshalb fragwürdig, im modernen Islam eine Wende von der Theozentrik zur Anthropozentrik annehmen zu wollen. Allerdings lässt sich unzweifelhaft konstatieren: Gemessen an mittelalterlichen Verhältnissen ist im modernen Islam das Interesse daran, was Gott in sich selbst ist, gesunken und dafür das Interesse daran, was Gott für den Menschen ist, [180 | 181] gestiegen; und gerade während der letzten paar Jahrzehnte haben anthropologische Reflexionen in Werken muslimischer Theologen und Philosophen erheblich an Raum gewonnen. Das macht sich bis in die Reihen konservativer und fundamentalistischer Autoren hinein bemerkbar.

Worauf beruht dieser neue Stellenwert anthropologischer Reflexionen? Vornehmlich auf dem Einfluss der durch die Aufklärung geprägten, auf den Menschen als vernünftiges Subjekt gegründeten neuzeitlichen Kultur, die zuerst in Europa entstand und der sich im Zeichen von dessen kolonialer Expansion die Bewohner islamischer Länder anfangs gegen ihren Willen öffnen mussten, die aber inzwischen gemeinsamer Besitz der Menschen in aller Welt ist, wo immer und soweit man sie bejaht.

---

2 A. K. Brohi, *Islam and Human Rights,* in: A. Gauhar (Hg.), *The Challenge of Islam,* London 1978, 179 ff.

3 Das wurde sinngemäß auch schon muslimischerseits kritisch gegen Brohis Vorwurf, der „Westen" denke anthropozentrisch, eingewandt; s. dazu Riffat Hassan, *On Human Rights and the Qur'anic Perspective,* in: Journal of Ecumenical Studies 19 (1982), 53.

Im Rahmen der Denkmuster und politischen Ordnungsprinzipien, auf die muslimische Beobachter die Prosperität der modernen europäischen Zivilisation zurückführten und die ihnen daher vorbildhaft schienen, wurden – und damit wenden wir uns unserer zweiten Vorfrage zu – seit dem frühen 19. Jahrhundert nach und nach auch die Konzepte der Menschenwürde und der Freiheit in die islamische Welt übernommen. Dabei war es zuerst die Idee der Freiheit mit ihren politischen und rechtlichen Konkretisierungen, die sich als anziehend erwies. Nicht, dass Freiheit, etwa unter ihrer arabischen Bezeichnung *ḥurrīya,* für Muslime bis dato ein gänzlich unbekannter Begriff gewesen wäre. Auch Autoren des islamischen Mittelalters verwendeten diesen Terminus schon, allerdings nicht als Leitbegriff einer Ethik der personalen Verantwortung und auch kaum als politische Kategorie: Freiheit war auf der rechtlichen Ebene das Gegenteil des Sklavendaseins, als Tugend gleichbedeutend mit Edelmut, als Zustand des Mystikers das Sichlosgelösthaben von allem außer Gott. In demjenigen Kontext, in dem sich die mittelalterliche islamische Theologie der Problematik des neuzeitlichen Freiheitsethos sachlich gewiss am meisten annäherte, nämlich innerhalb der Diskussionen um Willensfreiheit und Prädestination, pflegte sie nicht den Terminus Freiheit zu benutzen, sondern bevorzugte andere Begriffe wie etwa den des „Wählenkönnens" *(iḫtiyār).*[4] Vor diesem Hintergrund ist begreiflich, dass Freiheit [181 | 182] so, wie die modernen Europäer sie auffassten, für Muslime zunächst einmal doch ein Fremdwort war.

Reformfreudige Muslime, die im 19. Jahrhundert Bücher über die von ihnen in bestimmten Hinsichten als nachahmenswert empfundenen Zustände in Europa schrieben, sahen sich deshalb auch veranlasst, ihren Lesern eigens zu erklären, was die Europäer mit Freiheit meinten. Der früheste Versuch, den Inhalt dieses Begriffs für Muslime genauer zu verdolmetschen, findet sich in dem berühmten Parisreisebuch des Ägypters aṭ-Ṭahṭāwī aus dem Jahr 1834; dort wird erklärt, Freiheit sei für die Franzosen das, was man in Ägypten Gerechtigkeit nenne, und sie manifestiere sich politisch in Gleichheit aller vor dem Gesetz und Sicherheit vor rechtswidrigen herrscherlichen Übergriffen.[5] Auf die problematischen Konsequenzen der bis heute

4 Zum mittelalterlichen islamischen Freiheitsverständnis s. F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom,* Leiden 1960. An diesem Buch haben jedoch Maʿn Ziyāde und Riḍwān as-Sayyid im Vorwort ihrer arabischen Übersetzung (*Mafhūm al-ḥurrīya fī l-islām,* Beirut 1978, 7 f.) mit Recht kritisiert, dass es zu einseitig auf Kontexte fixiert bleibt, in denen die Termini *ḥurr* oder *ḥurrīya* vorkommen, und andere, sehr wichtige vernachlässigt, in denen es – wie im Falle der Auseinandersetzungen um Willensfreiheit und Prädestination – der Sache nach ebenfalls um Freiheit ging, nur unter anderen Bezeichnungen. Zum Begriff *iḫtiyār* s. L. Gardet, Art. *Ikẖtiyār,* Encyclopédie de l'Islam / Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., Bd. 3, Leiden 1971.

5 Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭahṭāwī, *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ Bārīz,* in: *al-Aʿmāl al-kāmila,* Bd. 2, hg. von Muḥammad ʿAmāra, Beirut 1973, 102.

fortwirkenden Identifikation von Freiheit und Gerechtigkeit wird noch zurückzukommen sein. Sie führte aber insofern über mittelalterliche islamische Ordnungsvorstellungen hinaus, als sie den Gedanken eines Anspruchs des Individuums auf Schutz vor gesetzeswidrigen Akten der Obrigkeit implizierte.[6] Mit fortschreitender In- [182 | 183] tensivierung der Kontakte zu dem modernen Europa konkretisierten sich bei muslimischen Intellektuellen die Vorstellungen von Freiheit als ethischem Postulat und politischem Desiderat zunehmend. Bereits um 1870 waren in der Verfassungsbewegung der sogenannten Jungosmanen das Konzept einer von Natur aus bestehenden Freiheit jeder menschlichen Person und die Forderung nach liberalen Freiheitsrechten durchaus geläufig; in Ägypten war der gleiche Reflexionsstand um die Jahrhundertwende im Kreis um Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, den geistigen Vater einer ganzen Generation liberaler Intellektueller und Politiker, erreicht.

Inzwischen sind Menschenwürde und mehr noch Freiheit in islamischen Ländern häufig gebrauchte Schlagwörter, und speziell der Freiheit werden sogar eigene Freitagspredigten gewidmet.[7] Das sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Grad und Art der Aneignung dessen, was diese Begriffe innerhalb des modernen Menschenrechtsdenkens bedeuten, je nach Bildungsgang und sozialem

---

6 Ḥusayn b. Aḥmad al-Marṣafīs Abhandlung *al-Kalim aṭ-ṭamān* (Kairo 1298 h / 1880–81), die der Erklärung von acht aktuellen Schlagwörtern gewidmet ist, behandelt auch den Begriff Freiheit *(ḥurrīya).* Ihr zufolge bedeutet Freiheit, dass der Mensch seine Rechte und Pflichten kennt und einerseits ehrenhaft genug ist, um sich nichts zu nehmen, was ihm nicht zusteht, andererseits Versuchen, ihm gewaltsam Ungeschuldetes wegzunehmen, erfolgreichen Widerstand entgegensetzt. In dieser Definition wirkt offenkundig die mittelalterliche Anschauung nach, dass Freiheit eine Tugend im Sinne von Edelmut sei. Für die geistige Situation in Ägypten um 1880 ist allerdings bezeichnend, dass der Autor sich veranlasst sah, diesen Freiheitsbegriff eigens gegen abweichende Auffassungen nicht namentlich genannter Angehöriger der jüngeren Generation zu verteidigen. Wie letztere genau aussahen, geht aus seinen Darlegungen nur beschränkt hervor. Deutlich wird jedoch, dass er mit dem Einwand rechnete, es gehe nicht an, Freiheit an die Vorbedingung eines bestimmten Erkenntnisstandes knüpfen zu wollen, da sie ein Recht jedes Menschen sei (S. 36 f.). Über den Wandel des Freiheitsbegriffs im Nahen Osten unter europäischem Einfluss bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts informiert kurz B. Lewis in Encyclopédie de l'Islam / Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., Bd. 3, Leiden 1971, Art. *Ḥurrīya.*

7 Zur Illustration dieses Sachverhalts seien hier nur drei Predigten aus heute im Handel befindlichen gedruckten Predigtsammlungen ägyptischer Provenienz genannt, die thematisch über die Freiheit handeln: Amīn ʿAbdalḥasīb Sālim, *al-Waʿẓ wa-l-iršād,* Bd. 1, Kairo 1392 h / 1972, 128 ff., Predigt zum Thema „Der Islam hält die Freiheit und die Gerechtigkeit heilig."; *Ḫuṭab al-ǧumʿa wa-l-ʿīdayn* (Musterpredigtsammlung, hg. von einer Kommission von *ʿulamāʾ* von al-Azhar und anderen Universitätsprofessoren), 5. Aufl., Kairo 1981, 295 ff., Predigt von Dr. ʿAbdaṣṣabūr Šāhīn zum Thema „Die Freiheit im Rahmen der Religion"; ʿAbdalḥamīd Muḥammad al-Amīr, *Taḏkirat al-muʾminīn,* Kairo 1976, 24 ff., Predigt zum Thema „Der Begriff der Freiheit im Islam".

Milieu der jeweiligen Sprecher höchst unterschiedlich sind. Damit kommen wir zur letzten der gestellten Vorfragen, der nach der näheren Bestimmung und der möglichen Repräsentativität der Theologen und Philosophen, auf die im folgenden Bezug zu nehmen sein wird. Für den vorliegenden Zweck sei der Begriff des Theologen so weit gefasst, dass er alle diejenigen einschließt, die in der heutigen islamischen Welt de facto Theologie betreiben. Dazu zählen einmal die Hochschullehrer der theologischen Fakultäten, wie sie unter wechselnden Bezeichnungen etwa an der al-Azhar-Universität in Kairo, der Universität Tunis oder der Universität Ankara existieren. Diese professionellen Hochschultheologen gehören allen Reformen zum Trotz ihrem Bildungstypus nach noch immer überwiegend zu den traditionellen islamischen Religionsgelehrten, den *ʿulamāʾ*, die – selbst wenn einige von ihnen in Europa promoviert haben – insgesamt weitgehend den Denkkategorien des isla- [183 | 184] mischen Mittelalters verhaftet bleiben und von neuzeitlicher Geistigkeit wenig berührt sind. Von ihnen sind während der letzten 80 Jahre nur in seltenen Ausnahmefällen Anregungen für das theologische Denken ausgegangen, und sie haben ihre frühere Leitfunktion für das intellektuelle Leben in fast allen islamischen Ländern verloren. Gleichwohl verfassen sie einen Großteil der auf den Markt kommenden theologischen Literatur. Da sind weiter die Ideologen des islamischen Fundamentalismus, die ebenfalls mit theologischen Schriften hervortreten, aber dabei – wie das beispielsweise bei dem 1979 verstorbenen sehr einflussreichen Pakistaner Abū l-Aʿlā Mawdūdī der Fall war – weder eine intensive geisteswissenschaftliche Schulung modernen Zuschnitts genossen noch auch eine traditionelle islamische Theologenausbildung durchlaufen haben, vielmehr aus diversen Berufen ohne spezifischen Bezug zu theologischen, religionsgeschichtlichen oder philosophischen Fragestellungen kommen. Noch eine dritte Gruppe sei eigens genannt, die ich hier ebenfalls den Theologen zurechnen möchte: die der Fachleute für islamische Geschichte, islamische Philosophie oder auch Religionsgeschichte, die in ihren Heimatländern oder in der europäischen und nordamerikanischen Emigration an universitären Einrichtungen *außerhalb* der theologischen Fakultäten forschen und lehren, dabei aber neben historischen Arbeiten auch eigenständige Interpretationen islamischer Glaubensnormen mit wissenschaftlichem Anspruch vorlegen. Solche Experten haben zwar in der Regel kein islamisches Theologiestudium herkömmlicher Art absolviert, sind aber mit modernen historischen und philosophischen Methoden und dem aktuellen Erkenntnisstand ihrer Fächer voll vertraut. Aus den Reihen dieser Fachwissenschaftler und der ebenfalls außerhalb der theologischen Fakultäten angesiedelten Professoren und Dozenten für Philosophie an Hochschulen islamischer Länder kamen während der letzten paar Jahrzehnte die in Intellektuellenkreisen am meisten beachteten theologischen Neuansätze.

Wir haben also, wenn wir hier von zeitgenössischen islamischen Theologen und Philosophen sprechen, Denker mit stark divergierenden Bildungsvoraussetzungen und Wirkungsbereichen vor uns. Und was sie zu Menschenwürde und Freiheit sagen, ist Teil der beträchtlichen Meinungspluralität, die sich im neuzeitlichen Islam aufgrund der vielfältigen Möglichkeiten der Standortsuche zwischen heimischer Tradition und moderner Intellektualität, die jeweils wiederum unterschiedlich interpretiert werden können, herausgebildet hat. [184 | 185] Deshalb kann auch keine einzelne der im folgenden wiedergegebenen Stellungnahmen für sich in Anspruch nehmen, den heutigen Islam als ganzen zu repräsentieren. Es ist wichtig, sich diese Tatsache stets gegenwärtig zu halten – auch und ganz besonders dann, wenn man sich auf Quellen bezieht, die ihrer Selbstbezeichnung oder Herkunft nach aufs erste eine weitreichende Autorität zu besitzen scheinen. Das gilt etwa für die 1981 veröffentlichte sogenannte Islamische Menschenrechtserklärung; sie repräsentiert nicht einmal annähernd den Islam im ganzen, sondern ist das Werk des saudi-arabisch inspirierten sogenannten Islamrats für Europa und spiegelt von daher nur die Ansichten einer Gruppe dezidiert fundamentalistischer Theologen wider. Das gilt aber auch für Stellungnahmen von al-Azhar-Professoren, die ungeachtet des Ansehens ihrer altberühmten Hochschule durchaus nicht den gesamten sunnitischen Islam oder auch nur die Mehrheit seiner Intellektuellen repräsentieren. Was bei alledem geboten werden kann, ist niemals ein Einblick in *den* Islam *an sich* – einen solchen gibt es in der zeitgenössischen Realität so wenig wie das Christentum an sich –, sondern nur ein Panorama der heute anzutreffenden verschiedenartigen muslimischen Aussagen zu Menschenwürde und Freiheit, das die gegenwärtige islamische Problemlage in ihren Umrissen sichtbar zu machen vermag.

Menschenwürde und Freiheit werden heute wie etliche andere im öffentlichen Bewusstsein als modern geltende Leitwerte von konservativen Religionsgelehrten in apologetischer Absicht als etwas reklamiert, was der Islam schon vor vierzehnhundert Jahren anerkannte und schützte. Dabei werden sie aber vielfach weder in ihrer neuzeitlichen Bedeutung verstanden noch im Horizont des islamischen Glaubens ernsthaft auf ihre Begründbarkeit durchdacht. So setzt zum Beispiel der Religionsgelehrte al-Quṭb Muḥammad Ṭablīya von al-Azhar die Würde des Menschen mit dem Selbstwertgefühl gleich, das den Gläubigen bei hinreichendem Vertrauen auf Gott und völligem Gehorsam gegen seine Gebote erfüllt, und er definiert Freiheit als „den Willen und die Fähigkeit des Menschen, niemandes Knecht zu sein außer dem Gottes“, wohlbemerkt im Sinne einer dem Menschen abgeforderten Leistung, die längst nicht alle aufbringen.[8] ʿAbdallāh b. ʿAlī al-Maḥmūd, ein

8 *al-Islām wa-ḥuqūq al-insān,* Kairo 1976, 336 und 332.

Gründungsmitglied der unter saudi-arabischer Ägide entstandenen Islamischen Weltliga, fasst die Würde des Menschen als einen Gemüts- [185 | 186] zustand auf, der auf einer Ebene mit der Seelenruhe liegt und sich dann einstellt, wenn der Mensch durch korrekte Anwendung von Gesetzen und Prozessregeln vor Willkür geschützt ist; und er reduziert Freiheit auf eine verwaschene Kombination von Recht auf Kontrolle und Beratung der Regierenden, religiöser Toleranz und wissenschaftsfreundlichem Klima.[9] Solche primär apologetisch motivierten Rekurse auf Menschenwürde und Freiheit, die gar nicht erst eine Interpretation und Bewertung der modernen Konzepte vom Islam her versuchen, wollen wir hier lediglich am Rande vermerken. Mehr Beachtung verdienen die Bemühungen, diese Konzepte vor dem Hintergrund des islamischen Erbes theologisch und philosophisch durchzureflektieren und zu bewerten. Wir werden – das sei vorweggenommen – bei der Sichtung dieser Reflexionen auf eine durchgängige Bejahung von Menschenwürde und Freiheit stoßen, allerdings mit sehr unterschiedlichen inhaltlichen Fassungen und Begründungen. Es ist daher wichtig, jeweils genau nachzufragen, was sich unter diesen Etiketten verbirgt.

1 Koranische Begründungen der Menschenwürde

Heutige muslimische Denker, die Menschenwürde und Freiheit aus ihrer eigenen Religion zu verstehen und zu begründen suchen, setzen damit in allererster Linie bei der Exegese des Koran an. Dies nicht allein deshalb, weil er für sie die geoffenbarte Basis des eigenen Glaubens darstellt. Ein solcher Rückgriff hinter die mittelalterliche Tradition direkt auf den Koran bietet sich auch sachlich an. Denn Menschenwürde und Freiheit sind nach neuzeitlichem Verständnis vorgegebene Seinsbedingungen jedes menschlichen Individuums, und gerade der Koran nimmt den Menschen als Menschen, seine geschöpfliche Verfasstheit, seine gottgewollte Bestimmung und seine individuelle Verantwortlichkeit an etlichen Stellen explizit in den Blick – eine Perspektive, die später in Theologie und Recht bis zu einem gewissen Grade durch die im Koran ebenfalls schon enthaltene, aber dort nur komplementäre Sicht des Muslims als Glied der Glaubensgemeinschaft *(umma)* und damit eine eher kollektivistische Betrachtungsweise zurückgedrängt worden ist. [186 | 187] Welches sind nun die koranischen Aussagen, mit denen muslimische Denker heute die Menschenwürde am häufigsten begründen?

Eine von ihnen, die in Sure 17/70 steht, lautet: „Und wir haben die Kinder Adams geehrt *(wa-karramnā banī Ādama)*“, wobei der Sprecher Gott selbst ist. Der mo-

9 *Ḥuqūq al-insān bayna l-islām wa-l-maḏāhib al-muʿāṣira,* Kairo 1976, 12 f. und 61 ff.

derne arabische Ausdruck für Menschenwürde, *karāmat al-insān,* ist aus derselben Wortwurzel abgeleitet wie das in dieser Koranstelle für „ehren" verwendete Verbum. Autoren, die das genannte Koranwort zur Begründung der Menschenwürde heranziehen, argumentieren im wesentlichen dahingehend, Gott habe durch sein eigenes „ehrendes" Handeln am Menschen jede menschliche Person mit einer unverlierbaren Ehre ausgestattet, die er unter allen Umständen respektiert sehen wolle.[10] Soweit versucht wird, näher zu entfalten, worin diese gottgegebene Ehre jedes Menschen besteht oder woran sie sich ablesen lässt, verweist man etwa darauf, dass Gott – wie im Fortgang des gleichen Koranverses gesagt wird – dem Menschen eine Vorzugsstellung vor vielen anderen Geschöpfen einräumte, oder darauf, dass er ihm die Fähigkeit verlieh, sich trotz physischer Schwäche die Welt untertan zu machen, oder auch darauf, dass Gott im Koran eine Vielzahl von Vorschriften erlassen habe, die alle darauf abzielen, die menschliche Person in den verschiedensten Lebenszusammenhängen und sogar noch nach dem Tode vor entehrender Behandlung zu schützen.[11]

Eine weitere Koranstelle, der heute für die Begründung der Menschenwürde zentrale Bedeutung zukommt, findet sich in Sure 2/30. Nach ihr hat Gott Adam – und, wie man das herkömmlicherweise versteht, mit ihm den Menschen überhaupt – zum *„ḫalīfa"* auf Erden eingesetzt. Der Begriff des *„ḫalīfa"* ist doppeldeutig: Er kann sowohl „Nachfolger" als auch „Stellvertreter" heißen. Mittelalterliche islamische Korankommentatoren zogen alle beide Interpretationen in Betracht; für den Fall, dass „Nachfolger" gemeint sei, dachte man mit Rücksicht auf eine Reihe verwandter Koranstellen an eine Ablösung einer früheren, mittlerweile verschwundenen Art von Lebewesen durch die Spezies Mensch; für den Fall, dass von der Bedeutung „Stellvertreter" auszu- [187 | 188] gehen sei, zog man ein Stellvertretungsverhältnis des Menschen im Hinblick auf Gott in Betracht.[12] Noch um die

10 S. z. B. Muḥammad Abū Zahra, *Tanẓīm al-islām li-l-muǧtamaʿ,* Kairo 1385 h / 1965, 27; Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ, *Maʿālim aš-šarīʿa al-islāmīya,* 2. Aufl., Beirut 1978, 193; Ṣubḥī al-Maḥmaṣānī, *Arkān ḥuqūq al-insān, baḥṯ muqāran fī š-šarīʿa al-islāmīya wa-l-qawānīn al-ḥadīṯa,* Beirut 1979, 69 f.; Mohammed Aziz Lahbabi, *Le personnalisme musulman,* 2. Aufl., Paris 1967, 18 f.

11 al-Maḥmaṣānī (s. vorige Anm.) 70 und 119 f.; Abū Zahra (s. vorige Anm.) 30.

12 *Tafsīr* aṭ-Ṭabarī (aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-qurʾān),* Teil 1, 2. Aufl., Kairo 1373 h / 1954, 199 – 201; az-Zamaḫšarī, *al-Kaššāf,* Bd. 1, Kairo 1307 h, 51; Faḫraddīn ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-kabīr,* Teil 1, Kairo o. J., 165 f.; al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl,* Bd. 1, Istanbul 1296 h, 64 (hier die Auffassung, Adam sei *in seiner Eigenschaft als Prophet* wie jeder Prophet nach ihm Stellvertreter Gottes). – Soweit die Bedeutung „Nachfolger" zugrunde gelegt wird, taucht auch die Interpretation auf, der Vers wolle sagen, die Menschen seien Nachfolger anderer Menschen, und zwar im Hinblick auf die Abfolge der Generationen (s. dazu die genannte Stelle bei aṭ-Ṭabarī). Zur Frage des ursprünglichen koranischen Sinnes des *ḫalīfa*-Begriffs R. Paret, *Signification coranique de* ḫalīfa *et d'autres dérivés de la racine* ḫalafa, in: Studia Islamica 31 (1970), 211 – 217.

Jahrhundertwende erwog der bekannte reformistische Theologe Muḥammad ʿAbduh in seinem Korankommentar alle beide Auffassungen, wenngleich er eher der zweiten zuneigte.[13] Inzwischen hat sich die Interpretation, nach der der Ausdruck *ḫalīfa* hier den Menschen als Stellvertreter Gottes auf Erden bezeichnet, allgemein durchgesetzt. Auf dieser Stellvertreterrolle, der man eine ähnliche Bedeutung beimisst wie in Judentum und Christentum der Gottebenbildlichkeit, beruht, so wird dargelegt, die Würde des Menschen. Wo Autoren darüber reflektieren, weshalb die besondere Erwählung, die in der Einsetzung zum Stellvertreter Gottes auf Erden liegt, gerade dem Menschen zuteil wurde, setzen sie diesen Gnadenakt mehrfach ausdrücklich mit der Vernunftnatur des Menschen in Zusammenhang, die ihn zu eigenständiger Ordnung der Welt befähigt.[14]

Zu den wichtigsten und meistbenutzten koranischen Begründungen für die Menschenwürde zählt ferner der Passus in Sure 33/72, in dem davon die Rede ist, dass Gott nach Vollendung des Schöpfungswerks das „anzuvertrauende (oder aus der Rückschau: anvertraute) Gut" *(amāna)* Himmel, Erde und Bergen vergeblich angetragen habe, während allein der Mensch bereit gewesen sei, es anzunehmen. Die besondere Würde des Menschen liegt, so wird erklärt, darin, dass unter [188 | 189] allen Geschöpfen allein er Träger dieses anvertrauten Guts ist, und zwar aufgrund eigener Wahl. Worin besteht nun das anvertraute Gut, die *amāna,* genau? Die mittelalterliche islamische Tradition deutete sie meist als „Gehorsam" *(ṭāʿa)* gegenüber Gottes Geboten oder im Sinne von „Verpflichtung" *(taklīf)* zur Erfüllung der Normen des religiösen Rechts[15] oder ähnlich.[16] Diese Interpretationen wirken zum Teil bis in die jüngste Vergangenheit fort.[17] Allerdings hat sich in unserem Jahrhundert ein relativ breiter Konsens darüber herausgebildet, dass unter dieser *amāna* entgegen den anderslautenden traditionellen Interpretationen die Freiheit

13 *al-Aʿmāl al-kāmila li-l-imām Muḥammad ʿAbduh,* hg. von Muhammad ʿAmāra, Bd. 4, Beirut o. J. (ca. 1974), 134 ff.

14 Zur Begründung des besonderen Ranges des Menschen mit seiner *ḫalīfa*-Rolle in Bezug auf Gott s. z. B. Maḥmūd Šaltūt, *Min tawǧīhāt al-islām,* Kairo 1964, 144 f.; Abū Zahra, *Tanẓīm al-islām li-l-muǧtamaʿ* 27; aṣ-Ṣāliḥ, *Maʿālim aš-šarīʿa al-islāmīya* 174 und 179. Der Zusammenhang zwischen Gottesstellvertreterschaft und Vernunftnatur des Menschen wird schon bei ʿAbduh (s. vorige Anm.) 134 hergestellt; in neuerer Zeit ist er z. B. ausgeführt bei Ḥasan Ṣaʿb, *Islam al-hurrīya lā islām al-ʿubūdīya,* Kairo 1974, 79 f.

15 *Tafsīr* aṭ-Ṭabarī, Teil 22, 53 – 56; az-Zamaḫšarī, *al-Kaššāf,* Bd. 2, 223; Faḫraddīn ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-kabīr,* Teil 25, 234; al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl,* Bd. 2, 281 f.

16 Etwa in dem Sinne, dass die *amāna* in den religiösen Pflichten *(farāʾiḍ)* selbst bestehe (s. dazu die in der vorigen Anm. genannte Stelle bei aṭ-Ṭabarī).

17 So z. B. bei ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād, *al-Insān fī l-qurʾān al-karīm,* Kairo o. J. (ca. 1960), 37; vgl. auch Lahbabi, *Le personnalisme musulman* 69, wo als Deutung der *amāna* „la loyauté" in Erwägung gezogen wird.

im Sinne der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen zu verstehen sei. Diese Deutung unternahm bereits 1930 der indische Philosoph Mohammad Iqbal in seinen berühmten *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam.*[18] In neuerer Zeit wurde sie von zahlreichen anderen muslimischen Gelehrten ebenfalls für richtig befunden und näher ausgeführt, so z. B. von der ägyptischen Philologin und Korankommentatorin ʿĀ'iša ʿAbdarraḥmān (Bint aš-Šāṭiʾ) in mehreren um 1970 publizierten Werken,[19] 1979 von dem ägyptischen Philosophen Zakī Nağīb Maḥmūd in einem eigens der Diskussion des Begriffes der *amāna* gewidmeten Essay[20] und 1981 von dem aus Ägypten stammenden, aber mittlerweile in Saudi-Arabien lehrenden Theologen Fārūq Dasūqī in einer Monographie über das Problem der menschlichen Freiheit.[21] Mit dem Hinweis darauf, [189 | 190] dass sich die Gleichsetzung der *amāna* mit der menschlichen Freiheit erst in der Moderne durchzusetzen begonnen hat, soll – das sei ausdrücklich betont – keineswegs gesagt werden, dass diese Interpretation etwa nicht legitim wäre. Wohl aber soll damit festgehalten werden, dass es sich bei ihr nicht um etwas seit jeher allen Muslimen Selbstverständliches handelt, sondern um eine exegetische Aussage, die – wie alle exegetischen Aussagen – durch den historischen Standort der Exegeten, in diesem Falle das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein, mitbedingt ist.

Eine speziell von dem Philosophen Mohammed Aziz Lahbabi verwendete und von ihm sehr eindrucksvoll herausgearbeitete Begründung der Menschenwürde ist die im Koran angenommene Berufung aller Menschen zum Zeugnis für Gott.[22] Lahbabi entfaltet die Implikationen dieser Berufung ausgehend vom islamischen Glaubensbekenntnis, dessen übliche Bezeichnung, *šahāda,* nichts anderes als „Zeugnis" bedeutet. Die Berufung zum Zeugnis für Gott kann man vom Koran her durchaus als eine ontologische Grundbestimmung des Menschen bezeichnen. In Sure 7/172 findet sich die Schilderung einer augenscheinlich unmittelbar nach der

18 Druck Delhi 1974, 95.

19 So z. B. in ihrem Buch *Maqāl fī l-insān,* Kairo 1969, 58. Zu einer Reihe weiterer Stellen, an denen ʿĀ'iša Abdarraḥmān die gleiche Interpretation des Begriffs der *amāna* vertreten hat, und zu ihrer Behandlung des Problems der Willensfreiheit im ganzen s. T. Nagel, *Zum Menschenbild im modernen Islam,* in: *XIX. Deutscher Orientalistentag,* Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement Bd. 3, 1 (1977), 561 ff.

20 *Min zāwiya falsafīya,* Kairo 1979, 129 – 134.

21 *Ḫurrīyat al-insān fī l-fikr al-islāmī, baḥṯ fī l-qaḍāʾ wa-l-qadar wa-l-ǧabr wa-l-iḫtiyār,* Alexandria 1981, 111 f. Dasūqī vertritt allerdings den Standpunkt, es handle sich dabei speziell um die Art von Freiheit, die den Menschen befähige, als Gottes Stellvertreter auf Erden zu fungieren. Freiheit und Verantwortlichkeit als solche seien noch nicht die spezifisch menschliche *amāna,* da sie nach dem Koran auch den Ǧinn zukämen – jedoch ohne dass die letzteren durch sie in die Lage versetzt würden, Gottes *ḫalīfa* auf Erden zu sein.

22 In *Le personnalisme musulman* (s. o. Anm. 10).

Schöpfung, aber vor Beginn der Geschichte ablaufenden Szene, in der Gott alle Nachkommen Adams, die erst noch geboren werden sollen, vor sich erscheinen lässt und auffordert, ihn als ihren Herrn zu bezeugen – was sie auch tun.[23] [190 | 191]

Gemeinsam ist allen genannten koranischen Begründungen der Menschenwürde, dass nach ihnen die letztere allen Menschen im Zusammenhang mit dem Schöpfungsakt von Gott selbst fest eingestiftet wurde und eben deshalb weder erst verdient werden muss noch auch verlierbar ist. Sie ergibt sich allein daraus, wie Gott den Menschen gewollt und wozu er ihn bestimmt hat. Die Theologen und Philosophen, die diese Begründungen vertreten, bejahen also damit tatsächlich eine „Würde ohne Würdigkeit". Eine solche ist bisher nicht allen ihren muslimischen Zeitgenossen selbstverständlich, die das Wort Menschenwürde im Munde führen. So äußert sich beispielsweise die saudi-arabische Gelehrtengruppe, die während der siebziger Jahre mit europäischen Experten eine Reihe von Konferenzen zu Menschenrechtsfragen abhielt, in ihren nachträglich veröffentlichten Positionspapieren zu diesem Punkt durchaus zweideutig. Dort wird zwar einerseits die Menschenwürde als eine jedem Menschen von seiner geschöpflichen Konstitution her bleibend zukommende Gottesgabe dargestellt und im einzelnen mit der gottgewollten sittlichen und religiösen Bestimmung des Menschen, mit seinem Vernunftbesitz und mit seiner Willensfreiheit begründet.[24] Andererseits wird aber erklärt, im Islam sei Bildung die Grundlage der Menschenwürde, und wer nicht pflichtgemäß nach Bildung strebe, der – so wörtlich – „zählt im Leben überhaupt

23 Mit diesem in der Koranexegese als *āyat al-išhād* bekannten Vers hat sich Dasūqī in *Ḥurrīyat al-insān* (s. Anm. 21) eingehend beschäftigt und ihn dahingehend interpretiert, dass die hier von Gott an den Menschen gerichtete Aufforderung, ihn als den Herrn zu bezeugen, eine „konstitutive Prozedur" *(ʿamalīya takwīnīya)* darstelle, insofern aufgrund ihrer der Mensch seit jeher und ein für allemal seinem Wesen *(māhīya)* bzw. seiner Natur *(fiṭra)* nach – wie das auch Lahbabi annimmt – zum Zeugnis für Gott berufen sei (79 ff.). Mit dieser Deutung wird freilich die ursprüngliche koranische Pointe des Verses verschoben: Nach dem Koran diente die geschilderte Szene nicht in erster Linie dazu, die Menschen *für Gott* zeugen zu lassen, sondern dazu, sie *gegen sich selbst* zeugen zu lassen, und zwar in dem Sinne, dass sie sich später beim Jüngsten Gericht nicht damit sollten herausreden können, sie hätten von ihrer Pflicht, Gott als ihren Herrn zu verehren, nichts gewusst. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der in diesem Koranvers beschriebenen Szene s. H. Speyer, *Biblische Erzählungen im Koran*, Gräfenhainichen o. J. (1936?), Nachdruck Hildesheim 1961, 304 f.

24 *Conferences of Riyad, Paris, Vatican City, Geneva, and Strasbourg on Moslem Doctrine and Human Rights in Islam between Saudi Canonists and Eminent European Jurists and Intellectuals* (vom saudi-arabischen Justizministerium redigierte und herausgegebene Zusammenstellung der „Proceedings" dieser Kongresse, die allerdings de facto fast ausschließlich aus den Erklärungen der beteiligten saudischen Gelehrten bestehen), Beirut o. J. (Zeitpunkt der Kongresse zwischen 1972 und 1974), 135.

nicht".[25] Hier liegt also doch die Annahme zugrunde, dass Menschenwürde an die Bedingung vorgängiger Pflichterfüllung geknüpft sei. Das Konzept der Menschenwürde als einer „Würde ohne Würdigkeit" wird im heutigen Islam freilich nicht etwa nur von eng mit europäischer Philosophie in Berührung gekommenen Denkern, sondern zum Teil auch von traditionell ausgebildeten Gelehrten anerkannt. So schrieb der Kairiner Professor für islamisches Recht Muḥammad Abū Zahra schon 1965 über die Menschenwürde, „… dass sie dem Menschen kraft seines Menschseins zukommt, nicht wegen … seiner Religion und auch nicht deshalb, weil er etwa ehrenhaft wäre …; sie besteht vielmehr im Menschsein selbst".[26] [191 | 192]

Es gibt zwei konkrete Problembereiche, die die Begründbarkeit einer gemeinsamen und gleichen Würde aller Menschen aus dem Koran in besonderer Weise fraglich erscheinen lassen können und die daher unter diesem Gesichtspunkt von zahlreichen muslimischen Autoren eigens diskutiert werden: die koranischen Regelungen für die Behandlung von Sklaven und diejenigen zur Stellung der Frau, die ja beispielsweise dem Mann gegenüber seiner Gattin ein einseitiges Recht auf Verstoßung und körperliche Züchtigung einräumen und unter anderem auch besagen, dass vor Gericht die Zeugenaussage einer Frau nur halb so viel zählt wie die eines Mannes. Wie vertragen sich solche Regelungen mit der Menschenwürde? Was die Sklaverei angeht, so sind sich heute so gut wie alle muslimischen Autoren, die sich zu ihr äußern, darüber einig, dass sie gegen die Menschenwürde verstößt; viele von ihnen weisen darauf hin, dass der Koran die Sklaverei zwar als vorgefundene soziale Institution voraussetze, sie jedoch nicht etwa seinerseits für obligatorisch erklärt habe, ja dass im Gegenteil wichtige koranische Aussagen auf eine Abschaffung der Sklaverei hinzuzielen scheinen.[27] Nun kommt allerdings die an sich hermeneutisch fruchtbare Unterscheidung von vorausgesetzten Sozialverhältnissen und dauerhaft gültigen Normen des gesellschaftlichen Lebens, die in Bezug auf die Sklaverei mittlerweile Gemeingut ist, auffälligerweise den konservativeren Theologen dort, wo es um die Stellung der Frau geht, gar nicht in den Sinn. Sie erkennen zwar im Koran auch in Bezug auf die Situation der Frau eine Tendenz zur Besserstellung, ziehen aber nicht die Konsequenz, dass heute um der Menschenwürde willen die koranischen Regelungen hinsichtlich der Frau teilweise nicht mehr durchgeführt werden sollten, sondern rechtfertigen diese vielmehr global mit Er-

25 Ibid. 108.

26 *Tanẓīm al-islām li-l-muǧtamaʿ* 27.

27 S. z. B. Abū Zahra ibid. 28 f.; ʿAbdalḥakīm Ḥasan al-ʿAylī, *al-Ḥurrīyāt al-ʿāmma fī l-fikr wa-n-niẓām as-siyāsī fī l-islām,* Kairo 1974, 333 ff.; ʿAlī ʿAbdalwāḥid Wāfī, *al-Ḥurrīya al-madanīya fī l-islām,* Umm Durmān 1967, 6 ff.; Lahbabi, *Le personnalisme musulman* 84 ff.

wägungen vermeintlich zeitloser höherer Gerechtigkeit.[28] Dieser Sachverhalt beruht gewiss darauf, dass das Rechtsbewusstsein stark traditionsgebundener Kreise zwar heute schon zu einer entschiedenen [192 | 193] Ablehnung der Sklaverei vorgestoßen ist, aber an einem patriarchalischen Ethos noch keinen Anstoß nimmt. Moderner eingestellte muslimische Denker, die die traditionelle Benachteiligung der Frau als einen Verstoß gegen die menschliche Würde einstuften, haben bereits exegetische Wege gefunden, um aufzuweisen, dass die aus ihrer Sicht heute nicht mehr anwendbaren koranischen Regelungen nur eine zeitlich begrenzte Gültigkeit hatten und jetzt durch andere ersetzt werden dürfen. Ein Beispiel dafür gab der große marokkanische Rechtsgelehrte und Politiker ʿAllāl al-Fāsī (1910–1974). Er entwickelte nicht zuletzt aus dem Anliegen heraus, die Aussagen des Koran über die Frau mit neuzeitlichen Vorstellungen von menschlicher Würde in Einklang zu bringen, ein sehr beachtenswertes eigenes hermeneutisches Denkmodell, auf das noch zurückzukommen sein wird.

2 Menschenwürde und Freiheit

Mit dem Bekenntnis zur Menschenwürde verbindet sich bei muslimischen Theologen und Philosophen heutzutage gewöhnlich dasjenige zur Freiheit oder zu einzelnen Freiheitsrechten des Menschen. Dabei wird allerdings zwischen Menschenwürde einerseits und Freiheit oder einzelnen Freiheitsrechten andererseits nicht immer ein direkter inhaltlicher Zusammenhang hergestellt. Zum einen begnügen sich insbesondere stark apologetisch orientierte Autoren vielfach damit, Menschenwürde und Freiheit bzw. einzelne Freiheitsrechte nacheinander als Errungenschaften aufzuzählen, die, wiewohl sie heute als modern gelten und angeblich erst in der neuzeitlichen Zivilisation zum Durchbruch kamen, in Wahrheit dem Islam schon seit jeher selbstverständlich sind. Zum anderen assoziieren aber auch einige Gelehrte, die Menschenwürde aus islamischer Sicht näher durchdenken, diese nicht primär mit Freiheit. Sie legen vielmehr den Hauptakzent auf die Vorzugsstellung, die dem Menschen als der Krone der Schöpfung Gottes etwa im Hinblick auf die ihm verliehenen Fähigkeiten oder die in seinen Dienst gestellten übrigen Kreaturen zukommt, sehen eine so verstandene Vorzugsstellung des Menschen beispielsweise in Sure 17/70 angesprochen, wo von der „Ehrung“ der Kinder Adams durch Gott die Rede ist, und begründen dann die Freiheit allenfalls

28 S. z. B. ʿAbdallaṭīf Muštahirī, *Anta tas'al wa-l-islām yuǧīb,* Kairo 1973, 44 f.; Bakr Mūsā, *Ḥurrīyat al-insān fī l-islām,* Kairo 1976, 165 ff. (Im selben Buch wird auf S. 186 ff. dargelegt, dass der Koran tendenziell die Beendigung der Sklaverei anordnete, wenngleich er sie mit Rücksicht auf die herrschenden Sozialverhältnisse nicht sofort verbot.)

sekundär aus einer zusätzlichen gottgegebenen Sonderausstattung des Menschen oder aus der Pflicht, von der durch Gott verliehenen eigenen Vernunft Gebrauch zu machen. Dieses letztere Verfahren findet sich beispiels- [193 | 194] weise bei dem libanesischen Rechtsphilosophen Ṣubḥī al-Maḥmaṣānī.[29] Nicht wenige Autoren bringen Menschenwürde und Freiheit jedoch in einen engen inhaltlichen Zusammenhang. Damit setzen sie großenteils schon bei der näheren Interpretation der genannten koranischen Begründungen für die Menschenwürde an. Wird die *amāna,* das anvertraute Gut, als die Freiheit gedeutet, dann ist damit zugleich gesagt, dass die Würde des Menschen in seiner Freiheit besteht. Aber auch der Gedanke vom Menschen als dem *ḫalīfa,* dem Stellvertreter Gottes, auf Erden ist für eine inhaltliche Verbindung der Menschenwürde mit der Freiheit offen, und zwar in mehr als nur einer Richtung. So wird etwa angenommen, Stellvertretung Gottes müsse, da Gott frei sei, auch eine – wenngleich relative – Freiheit des Menschen bedeuten; oder die Stellvertretung wird, da Gott Schöpfer ist, mit Kreativität assoziiert, in der man die sich tätig verwirklichende Freiheit erblickt. Beide Ideen sind in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem durch den indischen Philosophen Mohammad Iqbal entwickelt[30] und seither etwa von dem Libanesen Ḥasan Ṣaʿb[31] aufgenommen worden. Oder die Stellvertretung Gottes wird – so von dem Ägypter Fārūq Dasūqī[32] – als Bevollmächtigung zu eigenverantwortlichem Handeln [194 | 195] innerhalb eines zugewiesenen begrenzten Freiheitsrahmens interpretiert. Auch die Berufung zum Zeugnis für Gott, wie sie der Marokkaner Lahbabi als

29 Der Autor erklärt zwar in *Arkān ḥuqūq al-insān* auf S. 70, die Menschenwürde sei die „Quelle" aller Menschenrechte und damit auch aller Freiheitsrechte. Er sieht jedoch keinen spezifischen Zusammenhang zwischen der Würde und der Freiheit als fundamentalen Wesensbestimmungen des Menschen. Vielmehr begnügt er sich damit, persönliche Freiheit als „ursprünglich und natürlich" zu bezeichnen (S. 99) und ansonsten für die einzelnen Freiheitsrechte je eigene aus der gottgegebenen Konstitution des Menschen oder aus Verhaltensnormen von Koran und Ḥadīṯ erschlossene Begründungen beizubringen (s. z. B. S. 119 f., 123, 143, 207).

30 *Six Lectures* 103 und 108. Nach der ersten dieser beiden Stellen ist die menschliche Seele ihrer Natur nach „directive" und hat damit Teil an der „directive energy" Gottes – so Iqbals Deutung von *amr* in Sure 17/85 –, aus der sie hervorgegangen ist; letztere betrachtet Iqbal als eine Manifestation der „creative activity" Gottes.

31 Zur Teilhabe des Menschen an der göttlichen Eigenschaft der Kreativität s. besonders Ṣaʿbs Buch *al-Islām tuǧāh taḥaddiyāt al-ḥayāt al-ʿaṣrīya,* Beirut 1965, 41, zu seiner Teilhabe an der göttlichen Eigenschaft der Freiheit dessen Buch *Islām al-ḥurrīya* 18 ff. Vgl. dazu Mohamed Talbi, *Religiöse Freiheit und Vermittlung des Glaubens,* in: H.P. Rüger (Hg.), *Dialog mit Afrika und dem Islam,* Tübingen 1987, S. 44: „Wir sind frei, weil Gott die Freiheit ist und Er uns frei gewollt hat".

32 *Ḥurrīyat al-insān* 115 f. u. ö.; Dasūqī unterstreicht hier und an anderen Stellen (z. B. 162 ff.), dass die Gottesstellvertreterschaft des Menschen auf Erden kein Selbstzweck sei, vielmehr einer zeitlich begrenzten sittlichen Prüfung diene, an deren Ausgang sich entscheide, ob der Mensch die ewige Seligkeit des Paradieses oder aber die ewige Höllenpein erlange.

koranisches Fundament der Menschenwürde aufzuweisen versucht hat, erhält ihren Sinn wesentlich von der Voraussetzung menschlicher Freiheit her; denn das Ja des Glaubens – diesen Tatbestand unterstreicht Lahbabi – kann nur dann als persönliches Zeugnis gewertet werden, wenn der Glaubende auch die Möglichkeit des Sichverweigerns hätte.[33]

3 Freiheit, Prädestination und Verantwortung

Gott will, das heben heute etliche muslimische Autoren ausdrücklich hervor, zwar den Gehorsam des Menschen, aber nur seinen *freien* Gehorsam; erzwungene Unterwerfung wäre sittlich wertlos und damit nicht nur des Menschen, sondern vor allem auch Gottes selbst unwürdig. Dass Gott grundsätzlich die Freiheit des Menschen will, ist aber nur denkbar, wenn nicht zur selben Zeit angenommen wird, alle menschlichen Willensakte und Handlungen seien letztlich von Gott her prädestiniert. Im mittelalterlichen Islam hat sich nach langen Diskussionen, die im späten 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung begannen und erst mit der Zurückdrängung der rationalistischen Theologenschule der Muʿtazila seit dem frühen 10. Jahrhundert dauerhaft abebbten, der Prädestinationsglaube als Norm sunnitischer Orthodoxie durchgesetzt. Diese historische Option wird noch heute von sunnitischen Hochschultheologen im allgemeinen nicht förmlich für falsch erklärt. Dennoch stellt der Glaube an die göttliche Vorherbestimmung heute kein ernsthaftes Hindernis mehr für die Annahme der menschlichen Freiheit dar. Denn seit Ende des letzten Jahrhunderts hat sich die Gesamttendenz wieder zugunsten der Bejahung der Willensfreiheit gewendet, und wo heute in theologischen Schriften und in Freitagspredigten die Sprache auf die Prädestination kommt, da geschieht das vorzugsweise im Sinne der Warnung davor, sich durch Berufung auf sie aus der eigenen Verantwortlichkeit stehlen zu wollen. Man kann [195 | 196] also konstatieren, dass die Prädestinationsfrage derzeit zumindest atmosphärisch wiederum *für* die Willensfreiheit entschieden ist.

Es ist hier nicht der Ort, den Hintergründen dieses Umschwungs bis ins einzelne nachzugehen. Soviel sei aber für unseren Zusammenhang doch festgehalten: Die relativ zahlreichen Fachwissenschaftler *ohne* herkömmliche Theologenausbildung beanspruchen für sich zumeist einen unmittelbaren, um traditionelle Theologumena wenig bekümmerten Zugang zum Korantext, und dieses relativ unbelastete und spontane Herangehen an den Koran begünstigt die Stellungnahme für die Willensfreiheit in einem bestimmten Sinne; der Koran selbst vertritt nämlich,

33 *Le personnalisme musulman* 68.

wie neuere Forschungen auch von nichtmuslimischer Seite erhärtet haben,[34] tatsächlich trotz etlichen Einzelaussagen deterministischen Tenors insgesamt *keine* Prädestinationslehre, sondern steht prinzipiell auf Seiten der menschlichen Verantwortlichkeit. Die Affirmation der Willensfreiheit ist aber wohlbemerkt heutzutage keineswegs nur Sache von nichtprofessionellen Theologen ohne starke Traditionsbindung: Etwa auch die schon erwähnte Gruppe saudi-arabischer Religionsgelehrter, die eine Serie von Konferenzen zu Menschenrechtsfragen mittrug, spricht in ihrer Dokumentation ganz selbstverständlich vom freien Willen des Menschen.[35]

Die Willensfreiheit des Menschen ist – so sahen es schon deren frühislamische Verfechter – die Voraussetzung dafür, dass der Mensch als verantwortlich betrachtet werden kann. Im frühen Islam war das Insistieren auf ihr hauptsächlich durch die Absicht motiviert, die Gerechtigkeit Gottes zu untermauern, die in Frage gestellt gewesen wäre, hätte man davon ausgehen müssen, dass Gott im Jüngsten Gericht die Menschen für Taten zur Verantwortung ziehen würde, die gar nicht anders hätten ausfallen können, da er selbst sie prädestiniert hatte. Heutige muslimische Denker stellen immer noch den unauflöslichen Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung heraus, allerdings mit einer etwas anderen Blickrichtung: Es geht ihnen nicht mehr in erster Linie um die Gerechtigkeit Gottes, sondern um den Gedanken, dass Gott nur die freie und verantwortliche, d. h. in bewusster sittlicher Entscheidung vollzogene Unterwerfung des Menschen unter seine Herrschaft und seine Gebote will. Um die nähere Bestimmung und die möglichen Grenzen dieser Freiheit und Verantwortlichkeit kreisen viele Erörte- [196 | 197] rungen. Bei konservativen Religionsgelehrten ist die Neigung zu beobachten, das bereits proklamierte Prinzip des verantwortlichen Gehorsams im nachhinein inhaltlich wieder auszuhöhlen, indem man es – ausgehend vom vordergründigen Wortsinn des arabischen Begriffes für „Verantwortlichkeit“ *(masʾūlīya,* eigentlich „die Tatsache des Gefragtwerdens“) – auf den Tatbestand reduziert, dass der Mensch im Jüngsten Gericht vor Gott über seine Taten Rede und Antwort stehen muss. Andere Autoren betrachten jedoch nicht nur das Jüngste Gericht, sondern vor ihm das ganze diesseitige Leben als Ort menschlicher Verantwortlichkeit, und zwar in dem Sinne, dass sie den Menschen die Fähigkeit, das Recht und die Pflicht zusprechen, hier auf Erden das zu tun, was ihnen nach Maßgabe ihrer eigenen Einsicht geboten erscheint. Dabei ist es ein durchgängiges Anliegen, keine Unklarheit darüber aufkommen zu lassen, dass Freiheit unter solchen Voraussetzungen gerade nicht meint, der Mensch sei sittlich berechtigt, Beliebiges zu tun, wenn er nur bereit

34 H. Räisänen, *The Idea of Divine Hardening,* 2. Aufl., Helsinki 1976, 43 f.
35 *Conferences* 135.

sei, hinterher auch die Konsequenzen zu tragen. Heutige muslimische Denker unterstreichen immer wieder mit allem Nachdruck, die dem Menschen verliehene Freiheit entbinde nicht von der unbedingten Verantwortung vor Gott, ja erfülle sich in ihrem letzten Sinn recht betrachtet nur von ihr her. So argumentiert sogar der ägyptische Philosoph Zakī Nağīb Maḥmūd, der als Schüler eines englischen Vertreters des logischen Positivismus von fundamentalistisch gesonnenen Landsleuten schon mehr als einmal des haltlosen Verfallenseins an die verderbte westliche Zivilisation und des Verrats am Islam verdächtigt wurde. Er lehnt die Vorstellung einer Art von sittlicher Autonomie des Menschen, die besagen würde, dass jeder die Leitwerte, an denen er sich orientiert, nach Gutdünken selbst fabrizieren darf, kompromisslos ab und erklärt wörtlich: „... der Mensch ist ein sittliches Wesen in dem Sinne, dass er verpflichtet ist, in seinem Verhalten ganz bestimmte ethische Werte zu verwirklichen, die ihm (sc. durch Offenbarung) zudiktiert wurden und die er sich nicht einfach selbst ausgesucht hat; deshalb hat er nicht das Recht, einen Teil von ihnen abzuschaffen oder ihnen etwas hinzuzufügen, was ihnen widerspricht ...“.[36] Zakī Nağīb Maḥmūd und andere modern gebildete muslimische Denker stimmen mit konservativen Theologen bei allem, was sie sonst von ihnen trennt, völlig darin überein, dass Freiheit sich ihrer unbedingten Verpflichtung auf die Gebote Gottes bewusst bleiben muss. [197 | 198]

4 Freiheit und geoffenbartes Gesetz

Wie soll nun die Freiheit mit der unbedingten Verpflichtung auf den Gehorsam gegen Gottes Willen konkret vermittelt werden? Ist die Art und Weise, wie der Mensch dieser Verpflichtung gerecht zu werden versucht, ihrerseits Gegenstand freier Entscheidung? Oder findet die Freiheit ihre Grenzen in der *šarīʿa*, dem religiösen Recht, wie es im islamischen Mittelalter als nach damaliger Überzeugung authentischer Ausdruck des geoffenbarten Gotteswillens formuliert worden ist? Über der Beantwortung dieser Frage scheiden sich die Geister im großen ganzen in zwei Lager, das der Konservativen und Fundamentalisten, die letztendlich doch das religiöse Recht mit staatlichem Zwang durchgesetzt sehen wollen, und das derjenigen Theologen und Philosophen, die weit genug auf dem Boden des neuzeitlichen Freiheitsethos stehen, um diese Möglichkeit auszuschließen. Je nachdem, ob die eine oder die andere Position bezogen wird, manifestiert sich darin zugleich eine unterschiedliche Beurteilung einer Reihe von Grundfragen, von denen hier nur einige herausgegriffen seien: Wie verhalten sich Freiheitsrechte und religiöse

36 *Turāṯunā fī muwāğahat al-ʿaṣr,* Kairo 1976, 56.

Pflichten zueinander? Wie steht es mit den Verantwortlichkeiten von Individuum und Staat im Hinblick auf die Erfüllung des Gotteswillens? Und schließlich: Wozu dient die Rechtsordnung in erster Linie?

Zunächst zur Relation von Freiheitsrechten und religiösen Pflichten! Konservative und fundamentalistische Theologen pflegen den grundsätzlichen Primat der Pflichten vor den Rechten zu betonen. So heißt es z. B. in der sogenannten Islamischen Menschenrechtserklärung von 1981, „dass aufgrund der Bestimmungen unseres Urpakts mit Gott unsere Pflichten und Verbindlichkeiten Vorrang haben vor unseren Rechten".[37] Das bedeutet nicht nur, dass hier im Widerspruch zum modernen Menschenrechtsdenken angenommen wird, Freiheitsrechte dürften erst nach Erfüllung der Pflichten reklamiert werden. Es besagt auch, dass im Grunde dem Menschen keine Freiheit zuerkannt wird, die wegen der von Gott selbst gewollten sittlichen Struktur des Glaubensgehorsams mit der Verpflichtung auf den Gotteswillen gleich ursprünglich wäre. Nach konservativer und fundamentalistischer Anschauung [198 | 199] ist das Ja des Menschen zum Gehorsamsanspruch Gottes letztlich doch kein Akt der Freiheit, sondern etwas, was zumindest von denen, die schon Muslime sind, vollzogen werden muss, und sei es auch unter äußerem Zwang; deshalb gibt es keine Freiheitsrechte, die gegen die Durchsetzung der *šarīʿa* geltend gemacht werden könnten. Alles, was der Mensch an Freiheitsrechten genießt, ergibt sich nur daraus, dass alle Leute sich an die *šarīʿa* und die geoffenbarten Prinzipien der Sozialethik halten und dadurch jeder bekommt, was ihm nach Gottes Willen zusteht. Herrscht in diesem Sinne Gerechtigkeit, dann hat auch jeder das ihm von Gott zugedachte Maß an Freiheit. Freiheit ist also eines der wünschenswerten Resultate allseitiger Gerechtigkeit und religiöser Pflichttreue – nicht der gottgewollte Modus der Erfüllung religiöser Pflichten. Muslimische Theologen und Philosophen, die mit der Überzeugung Ernst machen, dass Gott wirklich nur den freien Gehorsam will, bestimmen heute das Verhältnis von Freiheitsrechten und religiösen Pflichten ganz anders: Nach ihnen können geoffenbarte Normen, gerade weil ihre Erfüllung ein sittlicher und damit freier Akt sein soll, nur durch Selbstverpflichtung, nicht durch äußeren Zwang in die Praxis umgesetzt werden. Autoren, die – wie etwa Zakī Naǧīb Maḥmūd – diesen Standpunkt vertreten, sind dabei der Auffassung, dass das Bekenntnis zum Islam als solches noch nicht automatisch auch einer Selbstverpflichtung auf die *šarīʿa* als geltendes Recht gleichkommt, weil die *šarīʿa* für sie in ihrer überlieferten Form nicht mehr einfach der Wille Gottes ist; von diesem Punkt wird noch zu sprechen sein.

---

37 *Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung,* deutsche Übersetzung v. M. Wiegels, in: Aktuelle Fragen, hg. von W. Wanzura und M.S. Abdullah, Nr. 6, Altenberge 1982, 8.

Ist primär das Individuum oder der Staat Träger der Verantwortung für die Erfüllung des Gotteswillens? Vor dem Hintergrund des mittelalterlichen islamischen Staatsideals stellte sich diese Frage so gar nicht. Denn ihm zufolge wurde der Staat durch die gemeinsame Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft *(umma)* konstituiert, deren Glieder, ob sie nun Regenten oder Regierte waren, allesamt gleichermaßen unter den Normen des religiösen Rechts standen und diese als verbindliche Basis der gottgewollten Ordnung dieser Welt anerkannten. Erfüllte jeder diese Normen so vollkommen wie möglich, dann konnte das Individuum gar kein legitimes Bedürfnis haben, den Gotteswillen etwa anders durchgeführt sehen zu wollen, als die Staatsmacht das tat.[38] [199 | 200] Man ging also im Bereich der religiösen Pflichten von einer Koinzidenz der Gebote individueller Verantwortung und staatlichen Handelns aus und befand von daher, es liege im Interesse des ewigen Heils des einzelnen, wenn der Staat ihn im Zweifelsfall mit Gewalt der *šarīʿa* unterwarf. Diese Konstruktion beruhte allerdings auf mehreren nicht selbstverständlichen Prämissen: dass die Inhaber der Staatsmacht den Gotteswillen tatsächlich optimal verwirklichten, dass das Staatsvolk auf Dauer als Glaubensgemeinschaft definiert werden konnte und dass ein im wesentlichen unangefochtener Konsens über die Identität der einmal anerkannten Vorschriften der *šarīʿa* mit dem Gotteswillen bestand. Die erste dieser Prämissen erwies sich schon im Mittelalter als illusorisch; doch man sah darin zunächst noch keinen Anlass, die Staatstheorie grundlegend zu modifizieren, sondern ergänzte sie lediglich um die Vorstellung, dass der ungerechte Herrscher um des öffentlichen Friedens willen zu tolerieren sei, solange er nicht gerade schwere Sünden befehle, und stellte seine prinzipielle Zuständigkeit für die Durchsetzung des im religiösen Recht niedergelegten Gotteswillens nicht in Frage. Die beiden anderen Prämissen, nämlich das Zusammenfallen von Staat und Glaubensgemeinschaft und der Konsens darüber, dass die von den mittelalterlichen Rechtsschulen herausgearbeitete *šarīʿa* der verbindliche Gotteswille sei, sind durch die ideellen und sozialen Umwälzungen, die in der islamischen Welt seit Beginn des Modernisierungsprozesses eintraten, ebenfalls hinfällig geworden. Damit wurde es in früher nicht gekannter Weise zum Problem, ob der Staat eigentlich berechtigt ist, dem Individuum den Gotteswillen in Gestalt der *šarīʿa* aufzuzwingen, oder ob er damit dessen Verantwortlichkeit und Freiheit illegitim beschneiden würde.

Dieses Problem begann seine jetzige Virulenz seit der Zeit um 1970 zu entfalten, als in zahlreichen muslimischen Ländern nach einem jahrzehntelangen Prozess partieller Säkularisierung, der zwar keine europäischen Ausmaße erreicht, aber

38 S. dazu besonders N.J. Coulson, *The State and the Individual in Islamic Law,* in: International and Comparative Law Quarterly 6 (1957), 49 – 60.

politisches Leben und Rechtswesen doch tiefgreifend verändert hatte, ein Aufschwung des islamischen Fundamentalismus einsetzte. Die Verfechter dieser Ideologie fordern die Errichtung eines islamischen Idealstaats, und zwar im Prinzip nach mittelalterlichen Vorstellungen, d. h. auf der Basis einer postulierten Identität von Staatsvolk und Glaubensgemeinschaft, mit uneingeschränkter Verbindlichkeit der *šarīʿa* und durch die Obrigkeit gewährleisteter gemeinschaftlicher Orientierung aller an den geoffenbarten Glaubensnormen und Geboten. Nach fundamentalistischem Verständnis liegt die Verantwortung für die Erfüllung des Gotteswil- [200 | 201] lens primär beim Staat, und zwar in dem Sinne, dass dieser die muslimischen Individuen im Konfliktfall zwangsweise auf den Pfad des rechten Glaubens zurückzuführen und der *šarīʿa* zu unterwerfen hat. Ein so aufgefasster islamischer Staat wird allerdings – das muss trotz einiger spektakulärer Erfolge und mancher aufsehenerregender Umsturzversuche fundamentalistischer Gruppierungen betont werden – von vielen heutigen Muslimen als Anachronismus abgelehnt. Vor allem in Intellektuellenkreisen, und zwar nicht nur der laizistischen Türkei, hält man es weithin für evident, dass Glaubensnormen zunächst einmal individuelle Gewissenssache sind und der Staat sich nicht zum direkten Vollstrecker der Religion machen darf. Der Gedanke eines am mittelalterlichen Ideal ausgerichteten islamischen Staats erscheint vielen muslimischen Intellektuellen heutzutage nachgerade absurd. Das illustriert das Beispiel des bekannten ägyptischen Wissenschaftlers und Literaten Ḥusayn Fawzī, der diese Idee mit der spitzen Frage kommentierte: „Haben Sie schon einmal einen Staat auf die Pilgerfahrt gehen, beten, in den Himmel oder in die Hölle kommen sehen?“[39] Der Standpunkt derjenigen Muslime, die die eingetretene partielle Säkularisierung bejahen, wird wohl recht gut von dem Philosophen Zakī Naǧīb Maḥmūd bezeichnet, der in einem Interview erklärte, man brauche den islamischen Staat nicht erst einzuführen, denn man habe ihn schon im heute wünschbaren Sinne, solange gewährleistet sei, dass die ethischen Leitwerte des Islam im öffentlichen Leben wirksam werden könnten.[40]

Im übrigen ist selbst bei einem Teil derer, die die Wiedereinführung eines islamischen Staates mit der *šarīʿa* als geltendem Recht befürworten, heutzutage das Bewusstsein vorhanden, dass dieser islamische Staat vor Gott und für die Menschen im Grunde wenig Wert hätte, wenn er nur durch Zwang errichtet würde und nicht den frei gewonnenen Überzeugungen der Mehrzahl seiner Bewohner entspräche. Dieses Bewusstsein wird vor allem in den seit den siebziger Jahren im Umfeld des Fundamentalismus sehr lebhaft geführten Debatten über die Frage greifbar, was

39 al-Ahrām vom 7.4.1972, hier zitiert nach *La liberté religieuse dans le Judaisme, le Christianisme et l'Islam (Colloque international à l'abbaye de Senanque),* hg. von E. Binet und R. Chenu, Paris 1981, 222.
40 Eigenes Gespräch mit Zakī Naǧīb Maḥmūd am 12.11.1979 in Kairo.

man eigentlich zuerst errichten solle, die islamische Gesellschaft oder den islamischen Staat. Diejenigen, die der Errichtung [201 | 202] der islamischen Gesellschaft den Vorzug geben, sagen damit zugleich, dass der Islam nicht mehr durch Verordnung und Zwang seitens der Obrigkeit politisch wirksam werden kann, sondern nur noch durch Willensbildung bei einer Bevölkerungsmehrheit etwa auf dem Wege der Erziehung oder der Werbung für die Prinzipien, die man selbst für die islamischen hält. Eine solche Position verrät, auch wenn ihre Vertreter dem Ideal des islamischen Staates verhaftet bleiben, bereits ein geschärftes Empfinden für den Wert der Freiheit als Basis religiöser Bindung und für demokratische Formen der Verbreitung religiöser Grundsätze. Angesichts dieses Bewusstseinsstandes ist es heute für militante fundamentalistische Extremisten nicht mehr immer ganz einfach, Befürworter des islamischen Staates, die ja an sich in entscheidenden Hinsichten ihre Gesinnungsgenossen sind, für die Methode der gewaltsamen Durchsetzung der islamischen Religion von oben her zu gewinnen.

Einen sprechenden Beleg dafür bietet die Broschüre *al-Ǧihād, al-farīḍa al-ġā'iba* („Der heilige Krieg, die vergessene religiöse Pflicht") von Muḥammad ʿAbdassalām Farağ, ein Pamphlet, das im Frühsommer 1981 in Kairo auftauchte und sich nachträglich als Programmschrift der Sadatmörder entpuppt hat. Der Verfasser hält es für angezeigt, seinen Aktionsplan ausdrücklich vor denen zu rechtfertigen, die zwar wie er den islamischen Staat wollen, aber der Auffassung sind, man dürfe ihn erst errichten, wenn man eine Mehrheit für ihn gewonnen habe. Farağ weist diesen Standpunkt mit dem Argument zurück, diejenigen, die den wahren Glauben hätten, seien immer in der Minderheit, also könne man mit dem islamischen Staat nicht auf die Mehrheitsbasis warten. Er bekennt sich also ganz offen zu einer Diktatur im Namen der Wahrheit.[41] Es ist ein bemerkenswertes Faktum, dass ihm gerade dies von einem Gelehrten wie Muḥammad ʿAmāra, der sich ansonsten mit seinen Zielen völlig einverstanden erklärte, öffentlichen Widerspruch und den Hinweis auf die Unabdingbarkeit einer auf die Zustimmung der Mehrheit gegründeten Politik einbrachte.[42] [202 | 203]

Nach mittelalterlichem islamischem Verständnis ist das Recht, in diesem Falle die *šarīʿa,* dazu da, das Gemeinwesen der Herrschaft Gottes zu unterstellen. Diese

41 *al-Ǧihād, al-farīḍa al-ġā'iba,* o.O., o.J., 15.

42 *al-Farīḍa al-ġā'iba, ʿarḍ wa-ḥiwār wa-taqyīm,* Beirut o.J. (ca. 1982), 75f. ʿAmāra stellt dieses Prinzip, das der demokratischen Tradition der von ihm vehement zurückgewiesenen „westlichen" Kultur entstammt, als eine Konsequenz grundlegender Konzeptionen der mittelalterlichen islamischen Rechts- und Staatstheorie dar: *Iǧmāʿ,* der rechtsbegründende Konsens, erhält, so führt er aus, seine Beweiskraft nur dadurch, dass er Mehrheitsmeinung ist, und die den Regierenden obliegende Pflicht der Konsultation *(šūrā)* vor politischen Entscheidungen wäre „sinnlos", wenn sie nicht besagte, dass die Mehrheitsmeinung zur Basis der Politik gemacht werden soll.

Auffassung teilen auch noch zeitgenössische Konservative und Fundamentalisten, wobei sie allerdings unterstreichen, dass diese Gottesherrschaft in ihren Wirkungen mit dem innerweltlich Nützlichen zusammenfällt. Theologen und Philosophen, nach deren Begriffen die *šarīʿa* in ihrer mittelalterlichen Form nicht mehr in jeder Hinsicht geltendes Recht sein kann, heben nicht so sehr auf die bloße Vollstreckung der Gottesherrschaft wie vielmehr darauf ab, dass die Rechtsordnung eine Aneignung des Willens Gottes durch die Vernunft und den Willen des Menschen sein muss. Dabei fallen vereinzelt Formulierungen, die stark nach Kant klingen, so etwa bei Muḥammad Abū Zahra, der in den sechziger Jahren auch für den islamischen Kontext sagen zu können meinte, Gesetze sollten im Idealfall nur Instrumente der aus sittlicher Einsicht entspringenden Herrschaft des Menschen über sich selbst und damit seiner Freiheit sein,[43] und ganz ähnlich in einem Werk des durch einen kühnen koranexegetischen Ansatz bekanntgewordenen Muḥammad Aḥmad Ḫalafallāh, der sich in diesem Zusammenhang sogar ausdrücklich auf Kant beruft.[44] Zwar handelt es sich hier augenscheinlich um eine noch nicht ganz in den islamischen Glaubenshorizont eingebaute philosophische Spolie. Aber über diese Aussagen und auch über diese beiden Personen hinaus ist eine Tendenz erkennbar, den Gedanken vom Menschen als Stellvertreter Gottes auch für den Bereich der Rechtsordnung dahingehend auszugestalten, dass man die Stellvertretung nicht nur als Vollzug des fertig vorformulierten Gotteswillens auffasst, sondern als Ausdruck des Willens des Menschen selbst, der sich nach Maßgabe seiner jeweiligen Erkenntnis am Gotteswillen orientiert und das geltende Recht entsprechend formuliert. So erklärt etwa der eingangs erwähnte Kairiner Philosoph Ḥasan Ḥanafī, die religiösen Normen sollten in der Rechtsordnung so zum Tragen kommen, dass sich die Intentionen der Offenbarung in die Intentionen des auf das Recht verpflichteten Menschen verwandelten; das Ziel sei – so Ḥanafī wörtlich – „die Durchführung des göttlichen Willens durch den menschlichen Willen hindurch".[45] [203 | 204]

5 Freiheit und Geschichte

Der Standpunkt, die rechtlich geschützte und zulässige Freiheit müsse ihre Grenze in den Vorschriften der *šarīʿa* finden, und sei es auch nur denjenigen, die unmittelbar dem Wortlaut des Koran entnommen sind, beruht auf einem objektivistischen und ungeschichtlichen Verständnis der geoffenbarten Wahrheit. Für die

43 *at-Takāful al-iǧtimāʿī fī l-islām,* Kairo 1383/1963, 21 f.; *al-Muǧtamaʿ al-islāmī,* 2. Aufl., Beirut 1390 h / 1970, 188 ff.

44 *al-Qurʾān wa-muškilāt ḥayātinā l-muʿāṣira,* Kairo 1967, 120.

45 *Dirāsāt islāmīya* 82.

Vertreter dieser Position sind die im Offenbarungsbuch enthaltenen Rechtsvorschriften oder gar die ganze *šarīʿa* in ihrer überkommenen Gestalt die göttliche Wahrheit selbst, so wie sie nun einmal da ist, und in dieser Eigenschaft zeitlos evident und auf ewig verbindlich. Geoffenbarte Wahrheit und die in ihr beschlossenen Verhaltensnormen werden jedoch in der Realität nicht durch das Offenbarungsbuch an sich wirksam, sondern nur dadurch, dass sich konkrete Personen aus ihrer jeweiligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation heraus und mit ihren je eigenen zeitbedingten Denkkategorien auf den heiligen Text einlassen. Diesen Sachverhalt zeigte schon die kurz angedeutete Geschichte der innerislamischen Interpretation der koranischen Aussagen vom Menschen als *ḫalīfa* Gottes und von der ihm übertragenen *amāna,* die heutzutage nahezu einmütig als Begründungen für Menschenwürde und Freiheit verstanden werden, während das noch vor 200 Jahren keineswegs der Fall war.

Die Problematik vermeintlich zeitlos evidenter geoffenbarter Normen wird für unseren Zusammenhang aber noch schlagender illustriert durch eine andere, bisher nicht genannte koranische Begründung menschlicher Freiheit, die 1982 von der in den Vereinigten Staaten lehrenden pakistanischen Religionswissenschaftlerin Riffat Hassan verwendet worden ist. Als eines der wichtigsten islamischen Bollwerke zum Schutz der Freiheit, insbesondere auch der Religionsfreiheit, betrachtet Riffat Hassan das Koranwort „Das Urteil (oder nach Paret: die Entscheidung) steht allein Gott zu. *(Ini l-ḥukmu illā li-llāh.)“*, das sich in Sure 12/40 und an einer Reihe weiterer Stellen findet; aus diesem Wort entnimmt sie, dass kein Mensch das Recht hat, unter Berufung auf religiöse Wahrheit einen anderen in seiner Freiheit zu beschränken oder gar zu beherrschen, weil das letzte Urteil darüber, was Wahrheit ist, Gott allein gebührt.[46] So verstanden ist dieses Koranwort tatsächlich eine sehr überzeugende Begründung für die Religionsfreiheit. Nun wurde aber gerade derselbe Satz „Das Urteil steht allein [204 | 205] Gott zu“ – wenngleich in einer ohne Veränderung der Aussage sprachlich minimal abgewandelten Form *(lā ḥukma illā li-llāh)* – bei einer epochemachenden Auseinandersetzung der frühislamischen Geschichte zur Begründung einer kompromisslosen Theokratie benutzt, nämlich durch die Bewegung der Ḫāriǧiten, die das Urteil Gottes mit dem Wortlaut des Koran und damit in der Praxis genau genommen ihrem eigenen partikulären Verständnis des Korantextes gleichsetzten. Die extremsten Vertreter dieser Richtung zogen daraus sogar die Konsequenz, dass alle, die ihre Auffassung nicht teilten, als Ungläubige getötet werden sollten, wo immer sich Gelegenheit dazu bot. Man kann also mit dem koranischen Satz „Das Urteil steht allein Gott zu“ je nach his-

46 *On Human Rights and the Qur'anic Perspective* 59 mit Kontext.

torischem Standort und Wahrheitsbegriff sowohl ein Maximum an Gesinnungsterror als auch das Verbot jeder Beschränkung der Religionsfreiheit rechtfertigen.

Hierin wird eines ganz deutlich: Zu einer dauerhaften Begründung der Freiheit, gerade auch der Freiheit von religiösem Zwang, bedarf es nicht nur exegetischer Bemühungen, dieses Prinzip im Korantext zu verankern, sondern auch – und vielleicht noch mehr – einer Hermeneutik, die die Begrenztheit und gesellschaftliche wie geschichtliche Bedingtheit allen menschlichen Verstehens von Offenbarung ernst nimmt und damit der Ableitung totalitärer Ansprüche aus einer einmal verfestigten Deutung der heiligen Texte den Boden entzieht. Eine solche Hermeneutik ist bisher den traditionell gebildeten hauptberuflichen Hochschultheologen fast durchweg unbekannt, und die wenigen *ʿulamāʾ,* die schon einmal auf ihre Möglichkeit aufmerksam wurden, wiesen den Gedanken an sie zumeist schroff von sich, da für sie nun einmal Korantext und *šarīʿa* so, wie sie dastehen, die Wahrheit und der Gotteswille selbst sind und sie um die Normativität der Religion als ganzer fürchten, sollte entsprechenden hermeneutischen Erwägungen Raum gegeben werden. Dennoch sind, vorwiegend von modern ausgebildeten Gelehrten außerhalb der Reihen der *ʿulamāʾ,* einige sehr beachtenswerte Ansätze zu einer derartigen Hermeneutik entwickelt worden. Drei Beispiele dafür seien hier kurz vorgestellt.

Eines von ihnen bietet der marokkanische Philosoph Mohammed Aziz Lahbabi in seinem 1964 erschienenen Buch *Le personnalisme musulman.* Lahbabi betont, religiöse Wahrheit sei weder im Reich der reinen Ideen noch auch einfach in der Tradition zu finden. Vielmehr verwirkliche sie sich in dem konkreten Gebrauch, den die Gläubigen von den geoffenbarten Texten machen. Die Offenbarung, so führt er aus, offenbart nur in dem Maße etwas, in dem sie in einen Dialog mit [205 | 206] der Reflexion des Menschen eintritt. Das bedeutet zugleich, dass ihre Wahrheit immer auf einen lebendigen geschichtlichen Kontext bezogen sein muss; von daher hat sich die Interpretation dann auch in einem doppelten Sinne um die Erkenntnis der zeitspezifischen Aussagen der Offenbarung zu bemühen: um das, was der Text für die Offenbarungszeit sagte, und um das, was er der zeitgenössischen Reflexion sagt.[47]

Noch detailliertere hermeneutische Richtlinien arbeitete der an der Universität Chicago lehrende pakistanische Islamforscher und Theologe Fazlur Rahman in seinem 1982 veröffentlichten Buch „Islam and Modernity“ heraus. Nach Fazlur Rahman sind nicht primär Dogmen und Rechtsvorschriften der Gegenstand der koranischen Offenbarung, sondern religiöse und sozialethische Prinzipien, die in dem heiligen Buch jeweils als Antworten auf die konkreten Probleme einer ganz bestimmten historischen Situation formuliert worden sind. Daraus zieht er den

47 *Le personnalisme musulman* 117, 119 f.

Schluss, dass die Interpretation heute in drei methodischen Schritten durchzuführen ist: Zuerst muss der Exeget herausfinden, was eine bestimmte koranische Aussage innerhalb ihrer historischen Situation genau bedeutete oder auf welches spezielle Problem sie damals antwortete; dann muss er den allgemeinen religiösen oder ethischen Grundsatz herausschälen und formulieren, der in dieser speziellen Antwort zum Ausdruck kam; und schließlich muss er aufzuzeigen versuchen, wie dieser allgemeine Grundsatz im Hinblick auf die gegenwärtige Situation zu konkretisieren ist, also möglichst genau angeben, was er heute bedeuten oder wie er heute in die Tat umgesetzt werden soll.[48]

Als letztes Beispiel eines Ansatzes zu einer islamischen Hermeneutik, die der Geschichtlichkeit des Menschen Rechnung trägt, seien einige der Überlegungen angeführt, die der Marokkaner ʿAllāl al-Fāsī in zwei Werken aus den Jahren 1952 und 1963 zur Diskussion stellte. Sie sind insofern besonders bemerkenswert, als ʿAllāl al-Fāsī weit weniger in europäischer oder amerikanischer Philosophie zu Hause und viel tiefer von traditioneller islamischer Gelehrsamkeit geprägt war als etwa Lahbabi oder Fazlur Rahman, aber von diesen Voraussetzungen aus dennoch zu Verfahrensregeln für einen freieren Umgang mit der islami- [206 | 207] schen Rechtstradition vorstieß. Zunächst einmal betont al-Fāsī, dass die *šarīʿa* mit dem Gotteswillen nicht einfach gleichgesetzt werden kann: Sie ist nur ein Mittel, „den göttlichen Willen zu erfüllen, der darauf abzielt, Prosperität auf der Erde herbeizuführen und Gerechtigkeit zwischen den auf ihr lebenden einzelnen Menschen zu schaffen".[49] Kriterium für die weitere Verbindlichkeit einer vorgefundenen Norm, auch einer dem Koran selbst entnommenen Detailbestimmung, ist es, ob sie unter den Bedingungen der Gegenwart diesen gottgewollten Zweck noch erfüllt. Im übrigen macht al-Fāsī, an die Tradition der im Maghrib verbreiteten malikitischen Rechtsschule anknüpfend, vom Prinzip der *maṣlaḥa,* des Gemeinnutzes, extensiven Gebrauch; nach seinem Urteil widerspricht es schon dem Gemeinnutz, eine koranische Regelung wie z. B. die Polygamieerlaubnis aufrechtzuerhalten, wenn feststeht, dass sie von vielen Muslimen heute als anstößig empfunden wird und sie somit womöglich der eigenen Religion entfremdet.[50] In diesem Fall von der koranischen Regelung abzugehen, scheint ihm auch deshalb legitim, weil seiner Überzeugung nach Gesetze, um praktische Wirkung zu erlangen, prinzipiell nicht nur dem Gotteswillen, sondern zugleich auch bis zu einem gewissen Grade dem Rechtsbewusstsein ihrer Adressatengruppe entsprechen müssen – ein Grundsatz, der, wie er meint, auch schon im Koran selbst berücksichtigt ist.[51] Zusätzlichen

48 *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago und London 1982, 5 ff.
49 *an-Naqd aḍ-ḍātī,* 2. Aufl., Tiṭwān o. J. (ca. 1967), 125.
50 Ibid. 221.
51 *Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmīya wa-makārimuhā,* ad-Dār al-bayḍāʾ 1963, 190 – 193.

Freiraum für Interpretationen der *šarīʿa* schafft al-Fāsī noch durch eine neue Differenzierung der Normenkategorien des Offenbarungsbuches: Wie er darlegt, enthält der Koran nicht nur Erlaubnisse, Befehle und Verbote, die Gottes Willen direkt und letztgültig zum Ausdruck bringen, sondern auch Anordnungen von der Art einer „hinführenden Weisung" *(amr al-iršād).* Mit ihnen hat Gott einen für die Offenbarungszeit mit Rücksicht auf deren Bedingungen gültigen Rahmen abgesteckt, aber – wie im Falle der Regelungen für Sklaverei und Polygamie – auch gleich zu erkennen gegeben, dass sein Wille über das momentan Geforderte hinauszielt.[52] Die Gläubigen sollen sich also nicht immer nur fragen: „Was gebietet oder verbietet hier der Wortlaut des Koran?", sondern auch: „Wie will Gott unsere Sozialverhältnisse und damit auch die Gesetze, die sie regeln, nach den im Koran ausgesprochenen übergeordneten ethischen Normen letztlich haben?" [207 | 208]

Mit diesen Beispielen für hermeneutische Bemühungen, die es erleichtern können, dem traditionellen religiösen Recht dort, wo man das für erwünscht hält, den Charakter einer mit äußerem Zwang durchzusetzenden Beschränkung menschlicher Freiheit zu nehmen, ohne jedoch die bleibende Verbindlichkeit der ihm zugrundeliegenden ethischen Prinzipien auch für das Rechtswesen in Frage zu stellen, sei dieser Rundblick durch Reflexionen zeitgenössischer muslimischer Theologen und Philosophen zu Menschenwürde und Freiheit beendet. Eine Prognose darüber, welche der vielen verschiedenen derzeit konkurrierenden Auffassungen letztlich die größere Wirksamkeit erlangen werden, vermag wohl niemand abzugeben. Man sollte sich allerdings keine Illusionen darüber machen, dass die Zukunftschancen der Ideen der Menschenwürde und der Freiheit – und zwar sowohl, was ihre Bedeutung für das Denken breiterer Kreise betrifft, als auch, was ihre praktische Verwirklichung angeht – sich wohl zum wenigsten auf der Ebene der wissenschaftlichen Reflexion entscheiden, mag diese nun theologisch oder philosophisch sein. Solange es in einem Großteil der islamischen Länder an der Tagesordnung ist, dass die Regierenden ihren Mangel an demokratischer Legitimation, der im Zeichen eines sich wandelnden politischen Bewusstseins durchaus empfunden wird, durch den Appell an ein vormodernes, religiöse Loyalitäten mobilisierendes Herrschaftsverständnis überspielen, solange dort Staatsoberhäupter und staatlich gelenkte Medien in allen möglichen innen- und außenpolitischen Konfliktsituationen und zur Entschärfung sozialer Spannungen immer wieder den Islam als Einigungs- und Harmonisierungsideologie beschwören und damit die mittelalterliche Vorstellung der Identität von Staat und Glaubensgemeinschaft bewusst fördern, solange Regierungschefs bereit sind, nicht etwa aus religiöser Überzeugung, sondern zur bequemeren Ausschaltung von Opposition oder zur

52 Ibid. 240 f.

Erlangung von Finanzhilfe seitens eines fundamentalistisch ausgerichteten anderen Staates Strafvorschriften der *šarīʿa* in ihrer mittelalterlichen Form wieder zum geltenden Recht zu machen, kurz: solange der augenblicklich in zahlreichen islamischen Ländern zu beobachtende kalkulierte Gebrauch des Islam für politische Zwecke anhält, werden sich die Ideen der Menschenwürde und der Freiheit nur schwer auf breiterer Front Bahn brechen können. Die vorstehende Übersicht hat jedoch gezeigt: Es ist nicht etwa eine innere Logik des Islam als solchen, die der Aneignung dieser Konzepte entgegenstünde. Im Gegenteil ist durch die vorhandenen und zum Teil durchaus geglückten Versuche, diese Konzepte von der islamischen Tradition her zu begründen [208 | 209] und zu entfalten, in der Realität bereits erwiesen, dass islamischer Glaube sich mit ihnen nicht nur verträgt, sondern zu ihrer Fortentwicklung auch etwas beizutragen hat.

2 Die Würde des Stellvertreters Gottes. Zur Interpretation eines Koranworts bei zeitgenössischen muslimischen Autoren (1998)

Seit etwa 30 Jahren bemüht sich eine wachsende Zahl muslimischer Autoren, das Konzept der Menschenwürde aus der eigenen religiösen Tradition zu begründen. Einige von ihnen verfolgen damit vor allem das apologetische Ziel, die in Europa und Amerika verbreitete Einschätzung zu entkräften, die Anerkennung und der Schutz von Menschenwürde und Menschenrechten seien Errungenschaften spezifisch westlichen Fortschritts, die unter den Anhängern des Islam erst noch mühsam durchgesetzt werden müssten. Anderen geht es jedoch offenkundig nicht mehr nur darum, den von Außenstehenden erhobenen Vorwurf einer Rückständigkeit der Muslime auf diesem Gebiet zurückzuweisen: Zwar sind Menschenwürde und aus ihr abgeleitete Menschenrechte in islamischen Ländern tatsächlich erst nach dem 2. Weltkrieg zum Thema ausgedehnter Erörterungen geworden, und dies im Zuge der Begegnung mit Ideengut und politischen Ordnungsmustern westlicher Provenienz; doch hat ihre Achtung inzwischen im Wertbewusstsein etlicher Muslime einen so hohen Stellenwert erlangt, dass sie sie als Bestandteil ihrer eigenen kulturellen Identität empfinden und darum auch durch Rückführung auf eine koranische Basis als etwas genuin Islamisches zu begreifen suchen.

Zu denjenigen Koranstellen, mit denen die Vorstellung einer Menschenwürde am häufigsten begründet wird, gehört ein Wort aus Sure 2,30. Dort steht als Beginn eines längeren Abschnitts über Adam zu lesen, Gott habe zu den Engeln gesprochen: „Ich werde auf der Erde einen *ḫalīfa* einsetzen.“[1] Das Substantiv *ḫalīfa* kann sowohl „Nachfolger“ als auch „Stellvertreter“ bedeuten. In der ausgedehnten vormodernen Korankommentarliteratur, die muslimische Gelehrte verfasst haben, wurden alle beide Interpretationen etwa gleichgewichtig in Betracht gezogen[2] und über unterschiedliche Gewährsleute auf überlieferte Aussagen des Propheten (Hadithe) gestützt. Soweit man die Deutung „Nachfolger“ zugrundelegte, vertrat man die Auffassung, es sei hier ein Nachfolgeverhältnis Adams zu andersgearteten Lebewesen,

1 Einen Gesamtüberblick über die heutzutage geläufigen koranischen Begründungen für Menschenwürde bietet R. Wielandt, *Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker*, in: J. Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte,* Mainz 1993, 179–209. Dieser Artikel geht jedoch nicht näher auf die Interpretationen der oben genannten Koranstelle ein, die Gegenstand der folgenden Ausführungen sind.

2 Belege ebd. 188, Anm. 12 sowie bei Erdem und al-Maṭrūdī an den u. in Anm. 7 genannten Fundstellen.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-003

etwa Engeln oder Dschinn, gemeint, die vor dem Menschengeschlecht die Erde bevölkert hätten, dann aber nach Gottes Ratschluss von ihr verschwunden seien. Ging man dagegen von der Interpretation [170 | 171] „Stellvertreter" aus, so wurde meist angenommen, es sei von einem Stellvertretungsverhältnis Adams zu Gott selbst die Rede.

An einer Reihe weiterer, teils ausführlicher formulierter oder vom Kontext her eindeutiger Koranstellen kommt dasselbe Wort *ḫalīfa* oder einer seiner gebrochenen Plurale *ḫalā'if* oder *ḫulafā'* oder aber der von derselben Wortwurzel abgeleitete X. Verbalstamm *istaḫlafa*, „zum *ḫalīfa* machen", vor, und zwar häufig ebenfalls in Verbindung mit der Ortsangabe „auf der Erde". Der Vergleich legt den Schluss nahe, dass es dem ursprünglichen Textsinn entspricht, *ḫalīfa* in Sure 2,30 als „Nachfolger" zu interpretieren.[3] Denn an all diesen Stellen wird augenscheinlich auf ein und dieselbe Grundvorstellung Bezug genommen, die nämlich, dass Gott schon mehrfach ganze Arten von Lebewesen oder ganze Völker vom Erdboden hinweggefegt und durch andere ersetzt hat, oft als Strafe für deren Unbotmäßigkeit – was die Adressaten der prophetischen Botschaft sich zur Warnung gereichen lassen sollten.

Noch um die Jahrhundertwende führte der modernistische ägyptische Theologe Muḥammad ʿAbduh (1849–1905) in seinem Korankommentar alle beide Interpretationen von *ḫalīfa,* „Nachfolger" und „Stellvertreter", als von früheren Exegeten vorgeschlagen und prinzipiell möglich an. Er bevorzugte jedoch seinerseits klar die These, mit *ḫalīfa* sei „Stellvertreter Gottes" gemeint, und knüpfte an sie eine ausgedehnte Erörterung der stupenden zivilisatorischen Fortschritte, deren sich der Mensch dank seiner gottgegebenen Vernunft fähig erwiesen habe.[4] Aus dieser Verherrlichung menschlicher Rationalität ist das optimistische Kulturbewusstsein popularisierter europäischer Aufklärungsphilosophie herauszuhören, mit der ʿAbduh bekannt geworden ist.[5]

ʿAbduhs Begeisterung für die Rationalität moderner europäischer Wissenschaft und Technik wird von der Mehrheit der heutigen muslimischen Koranexegeten nicht mehr vorbehaltlos geteilt; etliche von ihnen verwerfen diese Rationalität sogar pauschal als materialistisch und religionsfeindlich. Ungebrochen fortgesetzt hat sich dagegen die schon von ʿAbduh und anderen muslimischen Denkern des späten

3 Dazu R. Paret, *La signification coranique de ḪALĪFA et d'autres dérivés de la racine* ḪALAFA, in: Studia Islamica 31, 1970, 211–217.

4 *Tafsir al-Manār,* Wiederabdruck in: *al-Aʿmāl al-kāmila,* hg. v. Muḥammad ʿAmāra, Bd. 4, Beirut o. J. (ca. 1972), 134 f.

5 Zu Werdegang, Wirken und Ideen ʿAbduhs allgemein s. z. B. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age,* London 1962 (Reprint 1989), 130–160; N. Safran, *Egypt in Search of Political Community,* Cambridge 1961, 62–75.

19. und frühen 20. Jahrhunderts unter europäischem Einfluss entwickelte Tendenz, dem Menschen als Gestalter irdischer Verhältnisse weit mehr Bedeutung beizumessen, als die ältere islamische Theologie das getan hatte. Und so vertreten die Korankommentatoren, die sich während der letzten Jahrzehnte zu Sure 2,30 geäußert haben, denn auch fast einhellig mit größter Selbstverständlichkeit die Auffassung, an dieser Stelle werde Adam – und mit ihm der Mensch – zum Stellvertreter Gottes auf Erden erklärt.[6] Der an einer saudi-arabischen [171 | 172] Universität dozierende ʿAbdarraḥmān b. Ibrāhīm al-Maṭrūdī, der eine besonders gründliche Studie zur koranischen Anthropologie verfasst und für sie die ganze ihm zugängliche exegetische Tradition aufgearbeitet hat, verzeichnet durchaus, dass einige ältere Autoritäten, darunter so angesehene wie aṭ-Ṭabarī und az-Zamaḫšarī, für *ḫalīfa* die Bedeutung „Nachfolger" ins Gespräch gebracht und dabei an ein Nachfolgeverhältnis Adams z. B. in Bezug auf Dschinn gedacht haben. Er wischt diese Interpretation jedoch eilig mit der Erklärung wieder vom Tisch, „Stellvertreter Gottes" sei ganz einfach das, was jeder beim Lesen des Ausdrucks spontan assoziiere; überdies, so behauptet er, gebe es weder andere Koranstellen noch Hadithtexte, die gegen die Richtigkeit dieser Assoziation sprächen.[7] Die meisten zeitgenössischen Autoren erwähnen die Möglichkeit, *ḫalīfa* als „Nachfolger" zu verstehen, nicht einmal mehr; für sie scheint von vornherein klar, dass Adam im Koran nur als „Stellvertreter Gottes" bezeichnet worden sein kann.

Damit gewinnt die gesamte Exegese des genannten Koranwortes den Charakter einer Erklärung des Konzepts der Gottesstellvertreterschaft. Außerdem stimmen heute nahezu alle Interpreten in der Auffassung überein, diese Aussage Gottes über Adam gelte sinngemäß auch für dessen sämtliche Nachkommen.[8] Und keiner von ihnen zweifelt daran, dass die Einsetzung in die Position des Gottesstellvertreters

---

6 Eine der seltenen Ausnahmen bildet der Ägypter Aḥmad Šalabī (*at-Tafsīr al-muyassar li-l-qurʾān al-karīm,* Bd. 1, Kairo 1988, 51), der annimmt, die Menschen seien an dieser Stelle als „Nachfolger" der Engel bezeichnet, die früher die Erde bewohnt hätten.

7 *al-Insān, wuǧūduhū wa-ḫilāfatuhū fī l-arḍ fī ḍawʾ al-qurʾān al-karīm,* Kairo 1410 d. H. = 1990, 338 – 340. Ähnlich der türkische Hochschultheologe Mustafa Erdem, der zwar noch die frühe Geschichte aller beider Interpretationen von *ḫalīfa,* „Nachfolger" und „Stellvertreter", referiert, dann aber kurzerhand die letztere als die bezeichnet, die sich die „Mehrheit der späteren islamischen Gelehrten" zueigen gemacht habe (*Hazreti Adem [İlk İnsan],* Ankara 1994, 128 f.).

8 Zu den wenigen Ausnahmen gehören Maḥmūd Šalabī (*Ḥayāt Ādam,* Kairo 1964, 13 f.), Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (*at-Tafsīr al-wasīṭ li-l-qurʾān al-karīm,* Bd. 1, Kairo 1397 d. H. = 1977, 114) und Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr (*Tafsīr at-taḥrīr wa-t-tanwīr,* Bd. 1, Tunis 1984, 399), die der Ansicht sind, die Gottesstellvertreterschaft erstrecke sich nur auf Adam – der nach islamischem Verständnis nicht nur der erste Mensch, sondern auch der erste Prophet ist – und auf die späteren Propheten. Diese Deutung wurde in älteren Korankommentaren bereits gelegentlich vertreten; s. dazu al-Maṭrūdī, *al-Insān* 333.

einen einzigartigen Ehrenrang bedeutet. Dieser wird, wie sie durchweg festhalten, noch dadurch unterstrichen, dass Gott dem unmittelbar vorausgehenden Vers 2,29 zufolge alle Dinge dieser Erde für die Menschen erschaffen und ihnen nach einer Formulierung zahlreicher anderer Koranstellen[9] überhaupt das ganze Universum bis hin zu Sonne und Mond „dienstbar gemacht hat *(saḫḫara)*". Mehrere Kommentatoren erblicken eine zusätzliche Bestätigung dieses Ehrenranges darin, dass die Absichtserklärung Gottes, wie sie mit einem Teil der islamischen Tradition zu erkennen glauben, bereits *vor der Erschaffung* Adams im „höchsten Rat", d. h. vor den im obersten Himmel um Gottes Thron stehenden Engeln gefallen ist:[10] Gott hat nach Ausweis des Koran in keinem einzigen anderen Fall die Engel im voraus von seiner Absicht informiert, wenn er ein Geschöpf ins [172 | 173] Dasein rief – das war er ihnen schließlich auch nicht schuldig. Wenn er das vor der Erschaffung Adams ausnahmsweise getan hat, dann sicher, um eigens auf den singulären Qualitätssprung aufmerksam zu machen, der mit dem Menschengeschlecht in die Schöpfung gekommen ist.[11] Unter all diesen Prämissen mündet jede Exegese des Wortes in den Versuch, Sinngehalt und Konsequenzen der besonderen Würde näher zu bestimmen, die dem Menschen als Stellvertreter Gottes zukommt.

Im folgenden sollen die bisherigen Ergebnisse dieses Bemühens so weit aufgerollt werden, dass die Bandbreite und gegebenenfalls die Problematik der dazu geäußerten Anschauungen sichtbar wird. Sie einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, ist auch für den interreligiösen und interkulturellen Dialog von Interesse: Im Konzept der Gottesstellvertreterschaft des Menschen, wie Muslime es Sure 2,30 des Koran entnehmen, wird vielfach ein strukturelles Analogon zur jüdisch-christlichen Vorstellung der Gottebenbildlichkeit gesehen, das eine Basis dafür bietet, sich über Menschenwürde und Menschenrechte zu verständigen. In der Tat *kann* dieses Konzept bei entsprechender Interpretation eine derartige Basis sein. Ob und wieweit es sich jedoch in der Realität als solche eignet, hängt immer

9 S. z. B. Sure 14,32 f.; 16,12; 31,20; 45,13.

10 Im Kontext wird weder vor noch nach der Ankündigung die Erschaffung Adams gesondert erwähnt; Adam kommt erstmals drei Sätze nach ihr vor, und dort gleich in der Aussage, Gott habe ihn „alle Namen" gelehrt. Die Annahme, er habe zum Zeitpunkt der Ankündigung noch nicht existiert, wird jedoch durch zweierlei nahegelegt: Erstens ist die Grundbedeutung derjenigen Vokabel innerhalb der Ankündigung, die gewöhnlich als „einsetzen" verstanden wird, *ǧaʿala,* ganz allgemein „machen"; man könnte die Stelle also auch im Sinne von „Ich will einen Stellvertreter machen …" lesen, was hieße, dass dessen Erschaffung noch bevorstünde. Zweitens ist die Person, die Stellvertreter werden soll, nicht genannt, was die Vermutung zulässt, es gebe sie noch gar nicht.

11 S. z. B. al-Maṭrūdī, *al-Insān* 341; ʿĀʾiša ʿAbdarraḥmān, *Maqāl fī l-insān, dirāsa qurʾānīya,* Kairo 1969, 28; Āmina Muḥammad Nuṣayr, *Insānīyat al-insān fī l-islām,* Kairo 1409 d. H. = 1989, 39.

noch von der konkreten inhaltlichen Füllung ab, die ihm Muslime geben. Letztere soll daher hier anhand der Aussagen einer Reihe von Autoren überprüft werden.[12]

Für einzelne Züge der nunmehr vorzustellenden muslimischen Interpretationen spielt auch der Kontext des genannten Wortes aus Sure 2,30 eine Rolle. Er sei daher hier noch im ganzen zitiert:[13]

> „**29:** Er ist es, der euch alles, was auf der Erde ist, geschaffen und sich hierauf zum Himmel aufgerichtet und ihn zu sieben Himmeln geformt hat. Er weiß über alles Bescheid. **30:** Und als dein Herr zu den Engeln sagte: „Ich werde auf der Erde einen *ḫalīfa* einsetzen". Sie sagten: „Willst du auf ihr jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir dir lobsingen und deine Heiligkeit preisen?" Er sagte: „Ich weiß, was ihr nicht wisst." **31:** Und er lehrte Adam alle Namen. Hierauf legte er sie [d. h. die einzelnen Dinge] den Engeln vor und sagte: „Tut mir ihre Namen kund, wenn ihr die Wahrheit sagt!" **32:** Sie sagten: „Gepriesen seist du! Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns vermittelt hast. Du bist der, der Bescheid weiß und Weisheit besitzt. **33:** Er sagte: „Adam! Nenne ihnen ihre Namen!" Als er sie ihnen kundgetan hatte, sagte Gott: „Habe ich euch nicht gesagt, dass ich die Geheimnisse von Himmel und Erde kenne? …"

Wie nähern sich zeitgenössische muslimische Interpreten dem Konzept der Gottesstellvertreterschaft des Menschen, das ihrer Überzeugung nach in Vers 30 dieses Passus enthalten ist? [173 | 174] Zunächst einmal sind etliche von ihnen nicht bereit, die Einsetzung Adams und damit des Menschen zum Stellvertreter Gottes einfach als nicht weiter hinterfragbaren göttlichen Gnadenakt hinzunehmen. Sie setzen vielmehr voraus, dass es für sie erkennbare Gründe geben muss, die in der spezifischen Natur des Menschen liegen. Warum also hat Gott gerade den Menschen und nicht irgendeine andere Art von Lebewesen zu seinem Stellvertreter auf Erden gemacht? Was unterscheidet ihn von allen übrigen Geschöpfen, und zwar so, dass es ihn in besonderem Maße zur Wahrnehmung der Stellvertreterfunktion qualifiziert? Die verschiedenen Antworten auf diese Fragen koinzidieren im wesentlichen in der Feststellung, der Mensch habe ganz bestimmte, unter allen Geschöpfen nur ihm verliehene Eigenschaften oder Fähigkeiten, angesichts deren einzig er für dieses Amt in Betracht gekommen sei. Worum handelt es sich dabei?

---

12 Ich beschränke mich dabei aus praktischen Gründen auf Sunniten, also Angehörige jenes Zweiges des Islam, dem rund 85 % aller Muslime angehören.

13 Nach der Übersetzung von R. Paret (*Der Koran*, Stuttgart u. a. 1962 mit Neuauflagen), jedoch unter Weglassung seiner Übersetzung des Wortes *ḫalīfa* (Nachfolger), weiter mehrerer von ihm aus Parallelstellen erschlossener und in Klammern ergänzter Wörter, da all dies Parets Interpretation zum Ausdruck bringt und insofern den Nachvollzug der im folgenden besprochenen muslimischen Interpretationen erschweren würde, wo sie von der seinen abweichen.

Einige Autoren machen als die entscheidende Sonderqualifikation des Menschen geltend, dass er im Gegensatz zu allen früheren Lebewesen Vernunft[14] oder Bewusstsein[15] habe oder, etwas spezieller, anders als die Tiere nicht nur Instinkte, sondern ihm selbst bewusste Antriebe wie z. B. Besitzstreben, Religiosität oder Unsterblichkeitssehnsucht kenne[16]. Weiter werden als Grundlage seiner Erwählung zum Gottesstellvertreter genannt: der Besitz des nötigen Wissens für die Ausübung der Stellvertretertätigkeit,[17] die Fähigkeit zur Verständigung mittels lautlicher Symbole, anders gesagt die Sprache,[18] und die Fähigkeit zum Lernen durch Wort und Schrift[19]; diese allein den Menschen auszeichnenden Stärken[20] sind augenscheinlich aus der Aussage in Vers 31 ff. herausinterpretiert, Gott habe Adam die Namen aller Dinge gelehrt, während die Engel sie nicht wussten.[21] Bereits im frühen 20. Jahrhundert hatte der indische Religionsphilosoph und Dichter Muhammad Iqbal im Anschluss an eben diese koranische Aussage die Fähigkeit zu begrifflichem Denken als den Faktor identifiziert, auf dem die besondere Tauglichkeit des Menschen zum Stellvertreter Gottes beruhe.[22]

Neben solchen im weitesten Sinne intellektuellen Begabungen oder statt ihrer stufen zahlreiche Autoren moralische Qualitäten als für die Erwählung des Men- [174 | 175] schen zum Stellvertreter Gottes ausschlaggebend ein. Sie berufen sich dabei vor allem auf den Tatbestand, dass nach einem berühmten Wort aus Sure 33,72 allein der Mensch bereit war, Träger der *amāna,* des „anvertrauten Gutes", zu

14 So Muḥammad ʿAbduh, *Tafsīr al-Manār, al-Aʿmāl al-kāmila,* Bd. 4, 136.

15 Ḥasan Ṣaʾb, *al-Islām wa-l-insān,* Beirut 1981, 82.

16 al-Maṭrūdī, *al-Insān* 351.

17 Sayyid Quṭb, *Fī ẓilāl al-qurʾān,* Teil 1, Kairo 1961, 65; Saʿīd Ḥawwā, *al-Asās fī t-tafsīr,* Bd. 1, Kairo 1405 d. H. = 1985, 132; ähnlich auch ʿAbduh in: *Tafsīr al-Manār, al-Aʿmāl al-kāmila,* Bd. 4, 138 (hier Wissen als Leistung gottgegebener menschlicher Vernunft).

18 Sayyid Quṭb, *Fī ẓilāl al-qurʾān,* Teil 1, 67 f.; Ḥawwā, *al-Asās,* Bd. 1, 132.

19 al-Maṭrūdī, *al-Insān* 356.

20 Abu l-Aʿla Maududi versucht in puncto Wissen die Ehre der Engel wenigstens noch ein Stück weit zu retten, indem er seinen Lesern auseinandersetzt, die Engel verfügten durchaus auch über Wissen, nur sei das ihrige auf den ihnen jeweils von Gott zugewiesenen Tätigkeitsbereich beschränkt, so dass z. B. ein für Wasserangelegenheiten zuständiger Engel eben nur etwas über Wasser wisse. Allein des Menschen Wissen sei dagegen potentiell umfassend (*Towards Understanding the Qurʾān* [d. i. die von Zafar Ishaq Ansari stammende engl. Übersetzung seines auf Urdu abgefassten Korankommentars *Tafhīm al-qurʾān,* erstmals erschienen 1950 – 1973], Bd. 1, London 1408 d. H. = 1988, 61).

21 Zum Vorkommen dieser Erzählung, nach der Adam im Gegensatz zu den Engeln fähig war, „alles" mit Namen zu bezeichnen, in der Tradition des Judentums s. H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran,* Gräfenhainichen 1931, 51 – 54.

22 *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (erstmals erschienen 1930), Nachdruck Lahore 1986, 13.

werden, das Gott nach Abschluss seines Schöpfungswerkes Himmel, Erde und Bergen vergeblich angeboten hatte. Was ist diese *amāna?* Die mittelalterliche muslimische Koranexegese deutete sie meist als „Gehorsam“ *(ṭāʿa)* gegenüber dem göttlichen Gesetz oder „Verpflichtung“ *(taklīf)* zu dessen Erfüllung; auch noch in jüngerer Vergangenheit sind manche Autoren bei der einen oder anderen dieser Interpretationen geblieben.[23] Ein Großteil der zeitgenössischen Autoren vertritt jedoch – wie schon Muhammad Iqbal 1930 – die Ansicht, bei der *amāna* handele es sich um die Freiheit des Willens oder der Entscheidung zwischen Gut und Böse, die unter allen Geschöpfen allein dem Menschen gegeben sei.[24] Diese Auffassung macht beispielsweise die Kairiner Arabistin und Koranwissenschaftlerin ʿĀʾiša ʿAbdarraḥmān (mit Pseudonym Bint aš-Šāṭiʾ) zum Angelpunkt ihres ganzen Verständnisses der Gottesstellvertreterschaft. Ihrem Urteil nach haben sogar die Engel diese Würde nicht im selben Maße verdient wie der Mensch, denn deren stetiger Gehorsam gegenüber Gott ist eigentlich kein sittlicher Wert, da sie ihrem Wesen nach gar nicht anders können als gehorchen: „… selbst das reine Gute rechtfertigt die [sc. Verleihung der] Stellvertreterschaft nicht, wenn es etwas Erzwungenes ist, das ohne Willen und Wahl zustandekommt.“[25] Beachtung verdient, dass sich die Grenzlinie zwischen einem gehorsamsbetonten und einem freiheitsbetonten *amāna*-Begriff nicht einfach mit derjenigen zwischen gemeinhin als fundamentalistisch eingestuften Autoren einerseits und als liberal geltenden andererseits deckt: Der 1966 als angeblicher geistiger Urheber eines Attentats auf Nasser hingerichtete Ägypter Sayyid Quṭb, der führende Ideologe des linken Flügels der Muslimbruderschaft, betrachtete den „unabhängigen Willen“, mit dem der Mensch „den Weg wählt“, geradezu als unabdingbare Voraussetzung für den von ihm so bezeichneten „Vertrag“ *(ʿahd)*[26] der Stellvertretung, den Gott mit dem Menschen geschlossen hat.[27] ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād (1889–1964), einer der führenden ägyptischen Liberalen des 20. Jahrhunderts, sah dagegen in der *amāna* die Pflicht zur Einhaltung der von Gott gesetzten Normen.[28] Der saudi-arabische Gelehrte al-Maṭrūdī, dessen Denken sonst in vielen Punkten fundamentalistische Züge zeigt,[29] versucht einen Mittelkurs zu steuern, indem er betont: „Die Verpflichtung *(taklīf)* [sc. zur Erfüllung des gött-

23 Dazu Wielandt, *Menschenwürde und Freiheit*, 189.

24 Belege ebd. mit Anm. 18–21.

25 *Maqāl* 29; s. auch 58.

26 Dazu mehr unten.

27 *Fī ẓilāl al-qurʾān,* Teil 1, 68; s. auch 65, 73.

28 *al-Insān fī l-qurʾān al-karīm,* Kairo o J. (ca. 1960), 37.

29 Er bezieht sich bei seinen Interpretationen auch häufig explizit auf Werke Abu l-Aʿla Maududis; zu dessen Bedeutung für den fundamentalistischen Flügel des derzeitigen innerislamischen Meinungsspektrums s. unten.

lichen Gesetzes] kann nur für denjenigen gelten, der seiner Konstitution nach Charakteristika wie Freiheit, Willen und Wählenkönnen besitzt, aus denen sich die Verantwortlichkeit ergibt …“;[30] ohne letztere sei die Stellvertreterschaft nicht denkbar. [175 | 176] Ein besonderes Gewicht kommt für die Qualifikation zur Gottesstellvertreterschaft einer Reihe von Eigenschaften zu, von denen einige Interpreten annehmen, dass der Mensch sie mit Gott teilt und eben deshalb hier auf Erden bestmöglich im Sinne Gottes zum Tragen bringen kann. Als eine solche wird unter anderem angeführt, dass der Mensch wie Gott über Wissen und einen Willen verfügt, noch häufiger aber wiederum die Freiheit. Den Gedanken, dass Gott seinem Wesen nach vollkommene Freiheit sei und deshalb auch dem Menschen ein freies Ich gegeben habe, das sich in unendlichem Streben nach Vervollkommnung seiner selbst und der Welt verwirkliche, hat im frühen 20. Jahrhundert Muhammad Iqbal entfaltet.[31] In jüngerer Vergangenheit griff ihn vor allem der libanesische Politologe und Religionsphilosoph Ḥasan Ṣaʿb wieder auf.[32] Muḥammad ʿAbduh hatte die Vorstellung geäußert, der Mensch partizipiere mit dem Erfindungsreichtum seiner Vernunft, dem keine Grenzen gesetzt seien, an der Schöpferkraft Gottes.[33] Bei Muhammad Iqbal wurde die Teilhabe des Menschen an der Kreativität Gottes dann zu einem zentralen Motiv der Anthropologie.[34] Nicht zuletzt unter Berufung auf ihn hat sie inzwischen Ḥasan Ṣaʿb erneut hervorgehoben.[35] Dass der Mensch mit Gott solche Gemeinsamkeiten aufweist, ist nach Darstellung dieser und anderer Autoren ein durch die Art seiner Erschaffung begründetes Privileg: Gott gab dem Menschen ein Stück weit Anteil an seinem eigenen Wesen, „er blies ihm“, wie in Sure 32,9 gesagt ist, „von seinem Geist *(rūḥ)* ein“,[36] er selbst hat die „Entlehnung“ *(qabs)* göttlicher Eigenschaften in ihm angelegt.[37] al-Maṭrūdī verweist sogar ausdrücklich

30 *al-Insān* 371; s. auch 364.

31 *Six Lectures* 95 ff.

32 *Islām al-ḥurrīya, lā islām al-ʿubūdīya,* Beirut 1974, passim (s. z. B. 7 f. und 18); *al-Islām wa-l-insān* 81 – 87.

33 *Tafsīr al-Manār, al-Aʿmāl al-kāmila,* Bd. 4, 136 f.

34 S. z. B. *Six Lectures* 72; *The Secrets of the Self (Asrār-i ḫūdī wa-rumūz-i bīḫūdī,* Erstdruck 1915), übers. v. A. J. Arberry, London 1920, 80.

35 *al-Islām wa-l-insān* 83 f.

36 Auf diese Aussage oder ihre in der 1. Person formulierten Parallelstellen verweisen zur Begründung der *ḫalīfa*-Würde besonders al-Maṭrūdī, *al-Insān* 351 (vgl. auch 344) und Nuṣayr, *Insānīyat al-insān* 39; zu jüdischen und christlichen Vorläuferversionen dieses Motivs, die den koranischen Formulierungen noch näher stehen als Gen 2,7, s. Speyer, *Biblische Erzählungen* 45 f.

37 al-Maṭrūdī, *al-Insān* 343, 351, 355, 373. Als solche „Entlehnung“ bezeichnet Muḥammad al-Ġazālī, *Naẓarāt fī l-qurʾān,* Kairo, 5. Aufl. o. J., 60 sogar sämtliche positiven Eigenschaften der gottgegebenen menschlichen Natur *(fiṭra).*

darauf, dass Gott Adam zwei Hadithen zufolge „nach seinem Bilde erschaffen“ habe,[38] und kommentiert, „Bild“ heiße hier „Eigenschaft“.[39]

Worin besteht nun die Aufgabe des Menschen als Stellvertreter Gottes? Für welche Tätigkeit hat ihn Gott in diese Funktion eingesetzt? Am häufigsten wird die „Kultivierung der Erde“ *(ʿimārat al-arḍ)* genannt.[40] Insofern der Mensch die- [176 | 177] sen Auftrag wahrnimmt, ist er, so sagt der Ägypter Muḥammad ʿAmāra, „Herr im Kosmos“ *(sayyid fī l-kawn),* wenn auch nicht Herr *des* Kosmos.[41]

Spürbare Differenzen zeichnen sich jedoch ab, sobald einzelne Autoren versuchen, die Aktivitäten, die der Mensch in diesem Rahmen entfalten soll, konkreter zu bestimmen. al-Maṭrūdī erläutert sie dahingehend, dass er der Bevollmächtigte *(mufawwaḍ)* sei, der Gott „in der Durchführung seiner Vorschriften und der Vollstreckung seines Willens“ vertritt; der Wille des Menschen solle mit dem Gotteswillen, den die Scharia zum Ausdruck bringe, in der „Herstellung von Ordnung“ *(iḥlāl an-niẓām)* zusammentreffen.[42] Der saudi-arabische Gelehrte vermerkt eigens, die dem Menschen von Gott auferlegte Verpflichtung auf das geoffenbarte Gesetz habe, „weitreichend und umfassend, wie sie ist, keinen einzigen Tätigkeitsbereich menschlicher Aktivität übrig gelassen, in den sie nicht mit ihren Direktiven und Anweisungen eingedrungen wäre“[43] – ein Topos im Diskurs des zeitgenössischen islamischen Fundamentalismus. Das Wirksamwerden der Möglichkeiten praktischer Weltgestaltung, die Gott dem Menschen verliehen hat, stellt sich al-Maṭrūdī dabei hauptsächlich in Form eines mechanischen Arbeitenlassens fertiger materieller und geistiger Ressourcen vor. Sein Lieblingswort für diese ihm vorschwebende Art menschlichen Tätigwerdens ist „investieren“ – wohl ein Reflex der aktuellen Bedeutung des Ökonomischen in seinem Herkunftsland: Der Mensch soll alle ihm

38 Das früher und häufiger überlieferte von beiden ist bereits in den Sammlungen von al-Buḫārī (gest. 870) und Muslim (gest. 875) enthalten, die im sunnitischen Islam als die zuverlässigsten gelten; mit diesen und weiteren Fundstellen ist es aufgelistet bei A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane,* Bd. 3, Leiden 1955, 438. Auf welchem genauen Wege die Vorstellung aus Gen 1,27 Eingang in das Corpus der tradierten Aussprüche des Propheten gefunden hat, entzieht sich der Nachprüfung.

39 *al-Insān* 343.

40 S. z. B. Sayyid Quṭb, *Fī ẓilāl al-qurʾān,* Teil 1, 66 und *al-Islām wa-muškilāt al-ḥaḍāra,* 12. legale Aufl. Kairo 1413 d. H. = 1993, 25; al-Maṭrūdī, *al-Insān* 341, 369, 370, 372, 374 u. ö.; ʿAmāra, *Maʿālim al-manhaǧ al-islāmī,* Kairo 1411 d. H. = 1991, 35 f.; so auch schon Muḥammad Farīd Waǧdī in seinem erstmals 1321 d. H. = 1903 erschienenen Korankommentar *al-Muṣḥaf al-mufassar,* Nachdruck Kairo o. J. (ca. 1968), 7. Ṣaʿb spricht sogar von der „Kultivierung des Kosmos“ (*al-Islām wa-l-insān* 82).

41 *Maʿālim* 35. Herr *des* Kosmos ist, wie der Autor betont, nur Gott selbst.

42 *al-Insān* 341.

43 Ebd. 375 (Pleonasmen so im Original); s. auch 393. Er beruft sich damit auf Bücher von zwei profilierten fundamentalistischen Gegenwartsautoren Ägyptens, nämlich Muḥammad Quṭb, dem Bruder von Sayyid Quṭb (s. o.), und Muḥammad al-Ġazālī.

von Gott verliehenen Gaben in die Kultivierung der Erde „investieren“,[44] nicht zuletzt seine Fähigkeiten auf dem Gebiet der Wissenschaft, deren Wert, so belehrt der Autor den Leser, weniger in der Erkenntnis von Neuem liege als darin, ihrerseits „Investitionen“ zu lenken.[45] Ausdrücklich hält er fest, die Kultivierung der Erde sei auch in materieller Hinsicht durchaus obligatorisch, doch sei diese Form ihrer Kultivierung wie jede andere kein Selbstzweck, sondern ein Mittel des Gottesdienstes *(ʿibāda),* der letztlich die Bestimmung des Menschen sei.[46]

Gegen solche Anschauungen wirken die Vorstellungen, die Sayyid Quṭb – bekannt als einer der großen Vordenker des zeitgenössischen islamischen Fundamentalismus – über den genauen Auftrag des Menschen als Stellvertreter Gottes geäußert hat, geradezu verblüffend weltoffen. Es sei, so erklärt er, die Absicht des Allerhöchsten gewesen, „diesem neu ins Dasein tretenden Wesen die Zügel dieser Erde zu übergeben, ihm auf ihr freie Hand zu lassen und es damit zu betrauen, den Willen des Schöpfers sichtbar zu machen durch Erfinden und Gestalten, Analysieren und Kombinieren, Modifizieren und Austauschen, Entdecken der auf der Erde vorhandenen Kräfte und Energien, Schätze und Rohstoffe und Indienstnahme alles dessen“.[47] Den Verlauf des Gesprächs zwischen Gott und den [177 | 178] Engeln in Vers 30 – 33 kommentiert Sayyid Quṭb folgendermaßen: Die Engel hätten in ihrer Unschuld irrtümlich geglaubt, der Gottesdienst *(ʿibāda),* den sie mit ihrem Lobpreis unermüdlich betreiben, sei der einzige Schöpfungszweck. Gott habe aber zu erkennen gegeben, dass er noch einiges darüber hinaus wollte, nämlich „durch die Hand“ seines irdischen Stellvertreters „das Leben wachsen zu lassen und zu diversifizieren, … es zu entwickeln, Fortschritte machen zu lassen und [sc. zum Besseren] zu verändern“. Es könne tatsächlich bisweilen geschehen, dass dieser Stellvertreter – wie die Engel das kommen sahen – Unheil anrichte oder Blut vergieße. Doch habe Gott mit seiner Einsetzung „dieses partielle Übel“ bewusst in Kauf genommen, damit dadurch „ein größeres und umfassenderes Gut erzielt werde, nämlich das Gut des permanenten Wachstums und stetigen Fortschritts, das Gut der Bewegung, die zerstört und aufbaut, das Gut der unablässigen Bemühung, des nie zum Stillstand kommenden Strebens, der Veränderung und Entwicklung“ in seinem unermesslichen Reich.[48]

---

44 S. z. B. ebd. 357, 359, 360, 374, 389, 415, 418.

45 Ebd. 360.

46 Ebd. 388, 372.

47 *Fī ẓilāl al-qurʾān,* Teil 1, 65.

48 Ebd. 66 f. Nur noch ein schwacher Abglanz dieser geradezu hymnischen Beschreibung des gottgegebenen Auftrags des Menschen findet sich in des Autors späterem Werk *Maʿālim fī ṭ-ṭarīq* [1964], 17. legale Aufl. Kairo 1413 d. H. = 1993, 126; dort erscheint die „Fortentwicklung des Lebens“ samt den ihr dienenden Tätigkeiten als eine von zwei Hauptaufgaben des Menschen, aber erst an

Mutig ist an dieser Interpretation zunächst einmal, dass Sayyid Quṭb die Frage, die die Engel laut Vers 30 Gott stellen, „Willst du auf ihr jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir dir lobsingen und deine Heiligkeit preisen?“, als das zu nehmen wagt, was sie im Koran tatsächlich ist, nämlich als Widerspruch.[49] Vielen anderen zeitgenössischen Exegeten erscheint der bloße Gedanke, die Engel könnten gegen eine erklärte Absicht Gottes protestiert haben, so unfromm und damit inakzeptabel, dass sie geflissentlich versichern, es handele sich hier nicht etwa um einen Einwand, sondern um eine reine Informationsfrage der Engel, die aus Verwunderung, Neugier oder dem Bedürfnis nach Aufklärung über die ihnen noch nicht nachvollziehbare tiefere Weisheit des von Gott Angekündigten entsprungen sei.[50] Die Sorge, dass der Eindruck aufkommen könnte, in dieser Frage dokumentiere sich eine Aufmüpfigkeit der Engel gegenüber Gott, hatte auch schon mittelalterliche Kommentatoren geplagt und zu allerlei exegetischen Umgehungstaktiken beflügelt.[51]

Noch kühner ist aber etwas anderes: Sayyid Quṭb sagt mit dieser Deutung nicht weniger als dies, dass Gott die Schöpfung unabgeschlossen in die Hand des Menschen übergeben hat, weil er selbst sie nicht als ein ausschließlich auf seine eigene Verherrlichung gerichtetes fertiges Ordnungssystem wollte, sondern als einen of- [178 | 179] fenen Prozess von ihm freigesetzter beständiger Höherentwicklung. Nach dem Autor hat Gott um des höherwertigen Gutes einer so verstandenen Schöpfung willen, die er mittels des Menschen verwirklichen möchte, sogar die Möglichkeit der Sünde eingeräumt. Charakteristischerweise spricht Sayyid Quṭb in diesem Zusammenhang nur vom „partiellen Übel“ zeitweiliger menschlicher Verfehlungen; mit einem Scheitern des ganzen Projektes Schöpfung an destruktiven Verhaltensweisen des Stellvertreters Gottes rechnet er nicht. Darin manifestiert sich der optimistische Grundzug des islamischen Menschenbildes, dem zufolge der Mensch den Gotteswillen prinzipiell uneingeschränkt erfüllen kann, wenn er sich nur an der Offen-

---

zweiter Stelle *nach* der Vollstreckung des göttlichen Gesetzes, die den Lesern zuvor mehrere Zeilen lang als Pflicht eingeschärft worden ist, und alles beides wird zum Schluss unter die Kategorie „Gottesdienst“ *(ʿibāda)* subsumiert.

49 Das tut auch ʿĀʾiša ʿAbdarraḥmān, *Maqāl* 27.

50 S. z. B. Maududi, *Towards Understanding the Qurʾān,* Bd. 1, 60; Ḥawwā, *al-Asās,* Bd. 1, 116; Aḥmad Šalabī, *at-Tafsīr,* Bd. 1, 51; Ṭanṭāwī, *at-Tafsīr,* Bd. 1, 115; Nuṣayr, *Insānīyat al-insān* 40 unter Berufung auf einen bekannten Korankommentar des 19. Jahrhunderts, das Werk *Rūḥ al-maʿānī* des Baghdader Gelehrten Abū ṯ-Ṯanāʾ Maḥmūd Šihābaddīn al-Ālūsī (1802–1854), das sie allerdings irrtümlich dessen ebenfalls als Autor hervorgetretenem Enkel Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī (1857–1924) zuschreibt.

51 S. z. B. die äußerst umfangreichen und gewundenen Diskussionen zu diesem Punkt bei Faḫraddīn ar-Rāzī (gest. 1209), der sich ebenfalls dafür entscheidet, die Engel von diesem finsteren Verdacht reinzuwaschen (*Mafātīḥ al-ġayb [= at-Tafsīr al-kabīr],* Bd. 1, Teil 2 der Ausg. Beirut 1401 d. H. = 1981, 181–186).

barung orientiert. Nach Darstellung des Koran ist der Sündenfall nicht mehr als ein bedauerliches Intermezzo gewesen, dessen Folgen durch Adams Reue und Gottes Verzeihung wieder restlos aus der Welt geschafft wurden; für die Zukunftsperspektiven des Menschengeschlechts kommt ihm keine einschneidende Bedeutung zu.

Schon um die Jahrhundertwende hatte auch Muḥammad ʿAbduh die Aufgabe, die der Mensch stellvertretend für Gott erfüllen soll, hauptsächlich in der Fortsetzung des Schöpfungswerkes mittels der menschlichen Vernunft erblickt. Seinem Dafürhalten nach war diese Vernunft freilich noch nicht unmittelbar mit der Erschaffung Adams zu bestmöglicher Wahrnehmung dieses Auftrags fähig gewesen: Gott hatte sie, wie er in Anlehnung an ein bekanntes Motiv aufklärerischer Geschichtsphilosophie meinte, erst mittels der Offenbarungen „erzogen", bis sie dank der Verkündigung des Propheten Muhammad zu voller Mündigkeit gelangte.[52] Nun aber vermochte sie Großartiges zu vollbringen: „Wir können beobachten, was [sc. der Mensch] alles Wunderbares produziert im Bereich der Mineralien und der Pflanzen, zu Wasser, zu Lande und in der Luft; er entwickelt ja Kunstfertigkeiten und ganz neuartige Dinge, entdeckt und erfindet, strengt sich an und arbeitet, bis er schließlich das Aussehen der Erde verändert hat. So hat er bereits Traurigkeit in Leichtigkeit verwandelt, Unfruchtbares in Fruchtbares, Zustände der Verödung in blühende Zivilisation, Steppen in riesige Seen und Buchten …."[53] ʿAbduh schilderte die erstaunlichen Leistungen im Bereich der Pflanzen- und Tierzucht, mittels derer Gott schon eine Vielzahl neuer Sorten und Rassen „durch die Hand des Menschen erschaffen" hatte. Diese und zahlreiche weitere leuchtende Erfolge des Menschen auf dem Gebiet schöpferischer Nutzung und Transformation der Natur entlockten ihm den Ausruf: „Wenn der Mensch Stellvertreter in diesem Sinne ist, wie konnten sich da die Engel über seine Einsetzung[54] wundern?"[55]

Hatte ʿAbduh die stellvertretende Fortsetzung von Gottes Schöpfung, die dem Menschen aufgegeben war, vor allem als aufwertende Nutzung vorgefundener [179 | 180] natürlicher Ressourcen begriffen, so fasste Muhammad Iqbal diesen Auftrag weiter: Für ihn schloss er auch den Aufschwung des Geistes in noch ungeahnte Höhen der Erkenntnis kosmischer Zusammenhänge jenseits alles vordergründig

52 Das Wort „erziehen" als Beschreibung des Vorgangs fällt explizit in *Tafsīr al-Manār, al-Aʿmāl al-kāmila,* Bd. 4, 137; eine nachweisbare Beeinflussung speziell durch Lessing liegt nicht vor. Zu den aufklärerischen Zügen in ʿAbduhs Entwürfen einer islamischen Geschichtstheologie und deren europäischen Quellen s. R. Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime,* Wiesbaden 1971, 56 – 70.

53 *Tafsīr al-Manār, al-Aʿmāl al-kāmila,* Bd. 4, 137.

54 Wörtl.: über ihn.

55 Ebd.

Nützlichen, die stetige Steigerung der Schönheit von Erzeugnissen dichterischen Schaffens und die nie endende Entfaltung der spirituellen Kräfte des menschlichen Selbst ein.[56] Neuerdings hat sich besonders Ḥasan Ṣaʿb von dieser Vision begeistern lassen und sie für sein eigenes Verständnis gottgewollten menschlichen Schöpfertums auf Erden fruchtbar gemacht.[57] Dieses nimmt sich nur auf den ersten Blick etwas erdgebundener aus als dasjenige Iqbals, wenn es das Moment der „Selbstbefreiung durch Arbeit“[58] akzentuiert: Nach Ṣaʿb lässt sich der Begriff der Arbeit, den er dem Koran entnehmen zu können glaubt, nicht aufs Materielle verengen. Der Mensch soll sich durch diese Arbeit verwirklichen können als „das universelle göttliche (!) Wesen, das Gott für die Neuproduktion des Universums *(ṣināʿat al-kawn ṣināʿatan ǧadīda)* zu seinem Stellvertreter eingesetzt hat“.[59] Diese Formulierung und manche anderen in Ṣaʿbs Buch sind von so viel hyperbolischer Verve getragen, dass sie Gott hinter seinem Stellvertreter fast ein wenig verblassen lassen; streckenweise scheint es, als verträte der Mensch den Schöpfer nicht nur, sondern löse ihn regelrecht ab. Damit ist das andere Extrem zu einer Position wie der al-Maṭrūdīs und vieler fundamentalistisch ausgerichteter Autoren erreicht, die den Stellvertreter Gottes nur als dessen Vollstreckungs- und Verherrlichungsgehilfen betrachten: Bei Ṣaʿb wird der Stellvertreter beinahe selbst zum Gott.

In den divergierenden Auskünften über die genaue Art des Auftrags, den der Mensch als Stellvertreter Gottes zu erfüllen hat, sind ansatzweise auch schon Antworten auf eine weitere Frage enthalten, die uns hier beschäftigen muss, die nämlich nach Umfang und Grenzen der Vollmachten, die Gott seinem Stellvertreter übertragen hat: Wie weit reicht dessen Entscheidungs- und Handlungsspielraum?

Ein sprechender Indikator dafür, wie unterschiedlich er eingeschätzt wird, ist schon die Gegensätzlichkeit der dominanten Assoziationen, die das Stichwort „Stellvertreter“ in Sure 2,30 bei den einzelnen Exegeten auslöst: Während auf dieses Stichwort hin Autoren wie Muhammad Iqbal, Ḥasan Ṣaʿb und ʿĀʾiša ʿAbdarraḥmān vor allem davon sprechen, was der Stellvertreter alles darf, sprechen andere hauptsächlich oder gar ausschließlich davon, was er alles *nicht* darf. Insbesondere bei einem der ideologischen Erzväter des zeitgenössischen islamischen Fundamentalismus, dem 1979 verstorbenen Pakistaner Abu l-Aʿla Maududi, hat das koranische Wort vom „Stellvertreter“ offenbar vor allem Angst vor einer möglichen Entthronung Gottes und einem mit dieser drohenden Zusammenbruch der Weltordnung geweckt: Sein ganzer Kommentar zu Sure 2,30 liest sich als eine einzige lange Kette von Versuchen, Gott und die Menschheit argumentativ gegen dieses

56 S. v. a. Kap. IV seiner *Six Lectures* (dort 94–123) und *The Secrets* 43–47, 60–65, 78–84.
57 *al-Islām wa-l-insān* 83–87.
58 So die Überschrift eines ganzen Kapitels ebd. 93–107.
59 Ebd. 106.

Risiko abzusichern. Hier seien nur die allerersten paar Sätze zi- [180 | 181] tiert: „<*Ḫalīfa*> oder Stellvertreter ist einer, der die Autorität ausübt, die sein Vorgesetzter an ihn delegiert hat, und der dies in der Eigenschaft von dessen Beauftragtem und Repräsentanten tut. Folglich ist jegliche Autorität, die er besitzt, nicht eine ihm selbst eigene, sondern abgeleitet von der seines Vorgesetzten und beschränkt durch die von diesem gesetzten Grenzen. Ein Stellvertreter ist nicht berechtigt, zu tun, was ihm selbst beliebt, vielmehr verpflichtet, den Willen seines Herrn zu vollstrecken. Würde er beginnen, sich selbst entweder als wirklichen Eigentümer dieser Autorität zu betrachten oder sie nach seinem eigenen Belieben zu gebrauchen, … dann müsste man dies als Akt des Unglaubens und der Rebellion einstufen.“[60] In dem hier zugrundeliegenden Weltbild erscheinen die unbedingte Bindung an die Autorität Gottes und das willkürliche persönliche Belieben des Menschen als Alternativen, zwischen denen es nichts gibt – z. B. nicht die verantwortliche sittliche Entscheidung, die sich aus freien Stücken zu dem als geboten Erkannten verpflichtet.

Maududi, auf den ein namhafter Teil der heute unter Islamisten[61] kursierenden Staatsvorstellungen zurückgeht, hat im übrigen mit großem Nachdruck den Gedanken herausgearbeitet, dass Gott mit der Einsetzung seines Stellvertreters an letzteren von seiner herrscherlichen Gewalt *(ḥākimīya)* und insbesondere Gesetzgebungsgewalt über die Welt nicht das Geringste abgetreten hat – ganz im Gegensatz zur Auffassung von Ḥasan Ṣaʿb, nach der Gott den Menschen an der Herrschaft *(ḥukm)* über die Erde teilhaben lässt.[62] Maududi betonte immer wieder, diese Herrschaft gehöre nach wie vor ausschließlich Gott, der somit alleiniger Souverän bleibe. Daher lehnte er die Idee der Volkssouveränität kategorisch ab,[63] und zahlreiche zeitgenössische Theoretiker des „islamischen Staates“ folgen ihm darin.

Der Ägypter Sayyid Quṭb, von dessen Anschauungen die islamistische Soziallehre der Gegenwart weithin bestimmt ist, übertrug denselben Grundgedanken auf den Bereich des Eigentums: Nach ihm und seinen geistigen Erben bleibt Gott,

---

60 *Towards Understanding the Qurʾān,* Bd. 1, 60. Sehr ähnlich und genauso restriktiv wie hier von Maududi ist die Bedeutung des Begriffes *ḫalīfa* von dem türkischen Gelehrten Elmalılı Hamdi Yazır kommentiert worden; s. dessen diesbezügliche Äußerung bei Erdem, *Hazreti Adem* 129.

61 Der Begriff „Islamisten“ bezeichnet hier alle diejenigen, die einen durch vollständige Geltung der Scharia definierten „islamischen Staat“ befürworten; der Kreis derer, die gegenwärtig dieses politische Ideal vertreten, schließt die ihren Denkstrukturen nach als Fundamentalisten einzuordnenden Muslime ein, reicht aber über sie hinaus.

62 *al-Islām wa-l-insān* 83.

63 S. z. B. in dem von Khurshid Ahmad zusammengestellten und übersetzten Sammelband (Sayyid Abu l-Aʿla Maududi:) *The Islamic Law and Constitution,* Lahore, 4. Aufl. 1969, den Abschnitt „Sovereignty of God“, 160 – 172. Über die Grundzüge von Maududis Staatstheorie informiert kurz C. J. Adams, *Mawdudi and the Islamic State,* in: J. L. Esposito (Hg.), *Voices of Resurgent Islam,* New York/Oxford 1983, 99 – 134.

wenngleich er den Menschen zu seinem Stellvertreter auf der Erde gemacht hat, stets deren eigentlicher und wahrer Eigentümer. Menschen können Güter dieser Erde in Wirklichkeit nur im Sinne eines befristeten Nießbrauchs besitzen, soweit Gott ihnen die Verfügung über sie übertragen hat, und zwar nach Maßgabe und innerhalb der Grenzen der Scharia.[64] Diese Auffassung hat sich auch Rāšid al-Ġannūšī zueigen gemacht, der langjährige Führer der 1989 in „Renaissance- [181 | 182] partei“ (Ennahda) umbenannten tunesischen „Bewegung der islamischen Tendenz (Mouvement de la Tendance Islamique, kurz MIT)“.[65] Verschiedentlich wurde sie noch mit dem Hinweis verdeutlicht, von menschlichem Eigentum könne genau genommen nur metaphorisch gesprochen werden.[66] Während Sayyid Quṭb diesen Gedanken vor allem dazu benutzt hat, Beschränkungen und soziale Bindungen für das Privateigentum zu begründen,[67] erblickte der gemäßigte Islamist Muḥammad ʿAmāra in ihm die Basis für ein Umweltethos, das schonenden Umgang mit der Natur gewährleistet und deren rücksichtslose Ausbeutung zu selbstsüchtigen Zwecken verhindert.[68]

Bei islamistischen Autoren ergibt sich die Einschätzung des Entscheidungs- und Handlungsspielraums des Stellvertreters Gottes hauptsächlich aus einem für andere wenig relevanten besonderen Interpretationsmodell. Nach ihm hat Gott Adam und damit den Menschen nicht einfach nur zu seinem Stellvertreter gemacht und dann zur Eigenaktivität freigesetzt, sondern er hat ihn für diese Funktion förmlich unter Vertrag genommen. Diese Deutung identifiziert den Einsetzungsakt mit der in Sure 20,115 erwähnten Verpflichtung Adams durch Gott und interpretiert letzteren Vorgang mit einer Legende, die auch schon die Haggada kannte,[69] als Bundesschluss.[70] Von einem solchen Einsetzungsvertrag (meist *ʿahd,*[71] gelegentlich auch *ʿaqd)* sprechen etwa explizit Sayyid Quṭb, ʿAmāra und al-Ġannūšī.[72] Der Inhalt dieses Vertrages ist nach ihnen die Verpflichtung des Menschen zur Durchführung des in

64 *al-ʿAdāla al-iǧtimāʿīya fī l-islām* [1. Aufl. 1949], 12. legale Aufl. Kairo 1409 d. H. = 1989, 91.

65 *al-Ḥurrīyāt al-ʿāmma fī d-dawla al-islāmīya,* Beirut 1993, 55.

66 al-Maṭrūdī, *al-Insān* 340 und ʿAmāra, *Hali l-islām huwa l-ḥall? Li-māḏā wa-kayfa?,* Kairo 2015 d. H. = 1995, 113.

67 *al-ʿAdāla* 90 – 125.

68 *Maʿālim* 37.

69 Zu ihrem Vorkommen dort und bei Augustinus s. Speyer, *Biblische Erzählungen* 66 f.

70 R. Paret bestimmt in seiner Übersetzung den im Korantext ursprünglich gemeinten Inhalt der an dieser Stelle genannten Verpflichtung aufgrund verwandter Stellen wohl richtig nicht als die Stellvertreterschaft, sondern als das Verbot, von den Früchten des Adam bezeichneten Paradiesesbaums zu essen (*Der Koran. Kommentar und Konkordanz,* Stuttgart u. a. 1971, 338).

71 In Anlehnung an die Formulierung von Sure 20,115 (*wa-la-qad ʿahidnā ilā Ādama …*).

72 Sayyid Quṭb, *Fī ẓilāl al-qurʾān,* Teil 1, 65, 71, 74; ʿAmāra, *Maʿālim* 35; al-Ġannūšī, *al-Ḥurrīyāt* 42.

der Scharia niedergelegten Gotteswillens.[73] Auch wo diese und andere Autoren, unter ihnen Maududi und al-Maṭrūdī, nicht ausdrücklich die Existenz eines Vertrages geltend machen, gehen sie grundsätzlich davon aus, dass der Mensch zugleich mit seiner Bestallung zum *ḫalīfa* Gottes zur Einhaltung des geoffenbarten Gesetzes verpflichtet worden sei.

Was geschieht nun aber mit der Würde des Stellvertreters Gottes im Falle von Ungehorsam gegenüber diesem Gesetz, von Unglauben oder vielleicht auch nur Irrtum über das Gottgewollte? Geht der Mensch ihrer dann verlustig? Die Art der Beantwortung dieser Frage ist auch für das Feld der interreligiösen und interkulturellen Kontakte bedeutsam; denn es kann für das Verhalten gegenüber Nichtmuslimen kaum folgenlos bleiben, ob man letztere als Stellvertreter Gottes gelten lässt oder nicht.

Die Vorstellung vom förmlichen Einsetzungsvertrag oder auch nur der seit Anbeginn bestehenden Koppelung von Stellvertreterrolle und Verpflichtung führt Maududi, Quṭb, al-Ġannūšī und alle, die in denselben Schemata denken, [182 | 183] logischerweise zu dem Standpunkt, Menschen, die den geoffenbarten Gotteswillen nicht erfüllen – und das erfordert für ihre Begriffe zu allererst die Zugehörigkeit zum Islam –, büßten den Ehrenrang dieser Stellvertreterschaft ein: Diese Würde ist in ihren Augen nichts jedem Menschen unverlierbar Eigenes, sondern etwas Konditionales. Denn der Vertrag hat ja seine Bedingungen;[74] wer gegen diese verstößt, kann auch die Würde nicht für sich in Anspruch nehmen. Damit schließen sich sowohl hartnäckige Sünder als auch Nichtmuslime selbst von dieser Würde aus.

Diese Einschränkung der Gottesstellvertreterschaft wird von einer Reihe von Autoren aus dem islamistischen Lager auch noch aus einem zusätzlichen Grund als besonders plausibel empfunden: Sie verstehen das Wort *ḫalīfa* in Sure 2,30 nicht nur im allgemeinen Sinne von „Stellvertreter", sondern legen in es zugleich die terminologische Bedeutung „Kalif" hinein; und dass sich chronische Sünder oder gar Ungläubige nicht zu Kalifen eignen, liegt für ihre Begriffe auf der Hand.

Ḫalīfa an dieser Stelle als „Kalif" zu interpretieren, widerspricht zweifelsfrei dem ursprünglichen Textsinn: Von einem politisch-religiösen Führungsamt nach Art des Kalifats ist im Koran nirgends die Rede. Ein solches Amt ist erst nach dem Tode Muhammads unter dem Eindruck von dessen Vorbild entstanden, und erst damit wurde *ḫalīfa* zum Terminus und Titel für das Oberhaupt von Staat und Glaubensgemeinschaft, anfangs in der Verbindung *„ḫalīfa* [d. h. Nachfolger] des Gesandten Gottes", also des Propheten. Das früheste Vorkommen der Bezeichnung

73 al-Ġannūšī setzt „Vertrag der Bestallung zum Stellvertreter" und „islamische Scharia" sogar direkt gleich (ebd.).

74 So eigens vermerkt von Quṭb, *Fī ẓilāl al-qur'ān*, Teil 1, 65 und *Ma'ālim* 126.

„*ḫalīfa* [d. h. Stellvertreter] Gottes“ für den Inhaber dieses Amtes ist erst beim Tode des dritten Kalifen ʿUṯmān (644 – 656) belegt, und zwar in einem sehr speziellen Einzelfall – aus dem Munde eines Dichters, der eine Trauerode auf ihn verfasste. Erst seit der Umayyadenzeit (661 – 750) kam diese Titelform, die die Autorität des Herrschers über jegliche menschliche Infragestellung zu erheben sucht, bei den Amtsinhabern selbst in Gebrauch.[75] Und seit dieser Zeit wurde dann auch von interessierter Seite *ḫalīfa* in Sure 2,30 als „Kalif“ gedeutet. Das beweist ein in den Annalen aṭ-Ṭabarīs (gest. 923) überliefertes Designationsschreiben, mit dem der Kalif al-Walīd II. (743 – 744) seine Nachfolge ordnete: Es benutzt die in diesem Vers zu findende Ankündigung Gottes, er wolle einen *ḫalīfa* auf Erden einsetzen, zur Einforderung von Gehorsam gegenüber dem Kalifenamt.[76]

Unter den Autoren des 20. Jahrhunderts hat nun Maududi ein tragendes Element seiner Staatstheorie daraus gemacht, die Gottesstellvertreterschaft, die er aus Sure 2,30 entnahm, als ein allgemeines Kalifentum der Gläubigen zu interpretieren. Dafür zog er Sure 24,55 mit heran, wo im Plural denen, „die glauben [183 | 184] und recht tun“, die Einsetzung zu *ḫalīfa*s zugesagt ist, freilich dem Kontext nach eindeutig nicht zu solchen Gottes, sondern zu solchen früherer Generationen.[77] Aus diesem Vers folgerte Maududi, die Würde des Stellvertreters Gottes – und das hieß nach seiner Interpretation zugleich die des Kalifen – sei nicht primär eine individuelle, sondern eine solche der Glaubensgemeinschaft als ganzer, der ja auch kollektiv der Vollzug des göttlichen Gesetzes aufgetragen sei. Wenn ein Kalif als einzelner das islamische Gemeinwesen regiere, so sei also dessen Würde nicht direkt von Gott verliehen, vielmehr von der Glaubensgemeinschaft, der eigentlichen Stellvertreterin Gottes, auf dem Wege willentlicher Unterordnung an ihn delegiert.[78] In diesem Sondermodell eines *contrat social* sah er und sehen bis heute die von seinem Gedankengut zehrenden Islamisten die bessere Alternative zu dem, was in säkularen Staaten des Westens mit den Ideen der Demokratie und der Volkssouveränität intendiert wird. Sayyid Quṭb schloss aus der Idee der gemeinsamen

75 Dazu A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam,* Oxford 1981, 46 f.

76 aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk,* hg. v. M. J. de Goeje u. a., Leiden 1879 – 1897, Serie 2, Bd. 3, 1759; engl. Übers. des ganzen Schreibens in: P. Crone und M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam,* Cambridge 1986, 118 – 126. Nach einem Bericht des 940 verstorbenen Ibn ʿAbd Rabbih (*al-ʿIqd al-farīd,* hg. v. Aḥmad Amīn u. a., Kairo 1940 – 1953, Bd. 5, 332 f.) soll bereits al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf, der in den Jahren 694 – 714 umayyadischer Statthalter im Irak war, Sure 2,30 im selben Sinne zur Stützung der Autorität des Kalifen angeführt haben; auf diese Textstelle hat W. M. Watt aufmerksam gemacht (*God's Caliph: Quranic Interpretations and Umayyad Claims,* in: *Iran and Islam,* Minorsky Memorial Volume, hg. v. C. E. Bosworth, Edinburgh 1971, 571 f.).

77 Das dem ursprünglichen Textsinn gemäße Verständnis des Wortes *ḫalīfa* wäre also auch hier „Nachfolger“, nicht „Stellvertreter“.

78 S. z. B. *The Islamic Law* 142 – 146.

Kalifenwürde der Gläubigen darüber hinaus, dass die Einsetzung des Menschen zum *ḫalīfa* nicht primär Quelle von Individualrechten, sondern eine solche von kollektiven Rechten ist und daher auch kollektives Eigentum den Vorrang vor Privateigentum hat, wenn es um lebenswichtige Ressourcen geht.[79]

Die Annahme des allgemeinen Kalifentums der Gläubigen lässt es diesen Autoren und ihren Gesinnungsfreunden gerechtfertigt, ja notwendig erscheinen, nicht hinreichend gesetzestreuen Muslimen und erst recht Nichtmuslimen die Würde des Stellvertreters Gottes abzusprechen. Warum sie das so bedenkenlos für richtig halten, wird verständlich vor dem Hintergrund der Vorstellungen, die gerade sunnitische Islamisten wie sie mit dem Kalifenamt verbinden: Der streng traditionalistische mittelalterliche Theologe und Rechtsgelehrte Ibn Taimīya (gest. 1328), den sie als ihren wichtigsten geistigen Ahnherrn betrachten, hat in die muslimische Staatstheorie die Anschauung eingeführt, die Vollstreckung des geoffenbarten Gesetzes sei das alleinige Kennzeichen der Islamizität des Gemeinwesens, und die Legitimität eines Kalifen wie auch jedes anderen Regenten stehe und falle damit, dass er sie sicherstelle.[80] Interpretiert man unter solchen Prämissen den in Sure 2,30 angekündigten *ḫalīfa* als Träger eines Kalifenamts, dann kommt man unausweichlich zu dem Schluss, ein Mensch, der in seiner persönlichen Lebensführung und in seinem Umfeld nicht für den Vollzug der Scharia sorgt, könne die *ḫalīfa*-Würde legitimerweise nicht besitzen. Die Idee des allgemeinen Kalifentums der Gläubigen hat deshalb genau wie die schon erläuterte Anschauung vom Vertragscharakter des Stellvertretungsverhältnisses oder auch nur der Abhängigkeit der Stellvertreterwürde von der Erfüllung gottgegebener Pflichten die Konsequenz, dass Muslime, die sich nicht strikt an das religiöse Recht binden, und vollends Nichtmuslime aus der Würde des Gottesstellvertreters ausgeschlossen werden.

So steht denn auch für die Autoren, die mit diesen Vorstellungen operieren, fest, dass ein Großteil der Menschheit schon bisher diese Würde gar nicht erlangt [184 | 185] hat und sie vielleicht auch künftig nie erlangen wird, desgleichen, dass ganze Religionsgemeinschaften, deren Angehörige früher einmal Anwärter auf diese Würde waren, sie sich inzwischen verscherzt haben. Zwar sprechen diese Autoren allesamt aus Anlass der Adamsgeschichte in Sure 2,30 zunächst einmal von einer Berufung des Menschen ganz im allgemeinen zur Gottesstellvertreterschaft. Tatsächlich wahrgenommen werden kann diese Rolle aber ihrem Urteil nach nur von den Muslimen, da und insoweit diese die Pflicht zur Durchführung der Scharia

79 *al-ʿAdāla* 91; so auch al-Ġannūšī, *al-Ḥurrīyāt* 55.

80 S. dazu v. a. das klassische Werk von H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya,* Kairo 1939 sowie T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam,* Bd. 2, Zürich und München 1981, 109 – 140.

anerkennen und gehorsam erfüllen. Sogar Sayyid Quṭb – der verglichen etwa mit Maududi und al-Maṭrūdī zumindest zeitweilig noch relativ hoch von den grundsätzlich in jedem Menschen angelegten Entfaltungs- und Wirkungsmöglichkeiten dachte – erklärt unbekümmert, die Stellvertreterwürde sei den Israeliten wegen Vertragsbrüchigkeit entzogen worden,[81] und Träger dieser Würde sei jetzt die islamische Glaubensgemeinschaft, insoweit sie getreulich ihren Vertrag mit Gott einhalte.[82] Saʿīd Ḥawwā, ein prominenter Ideologe des syrischen Zweiges der Muslimbruderschaft, beklagt nur, dass die Muslime in Ermangelung des nötigen wissenschaftlichen Rüstzeugs – das man, wie er aus dem in Sure 2,31 erwähnten göttlichen Namensunterricht für Adam schließt, für eine auf der ganzen Linie erfolgreiche Ausübung der Stellvertreterfunktion braucht – derzeit nicht in der Lage sind, mit Gottes Wort, d. h. dem Koran, die Welt zu regieren und so ihre Würde befriedigend auszuschöpfen; könnten sie das, dann gäbe es hinieden nicht mehr das von den Engeln in Vers 30 dieser Sure prognostizierte Unheil und Blutvergießen.[83]

Festzuhalten ist allerdings, dass schon ein gemäßigt islamistischer Autor wie Muḥammad ʿAmāra den Ausschluss der Nichtmuslime von der Würde der Stellvertretung Gottes nicht mehr mitvollzieht: Er betont eigens, die Berufung zur Gottesstellvertreterschaft bleibe Sache der *ganzen* Menschheit, und in ihrer Wahrnehmung könnten Muslime und Nichtmuslime ungeachtet kultureller Unterschiede konstruktiv zusammenarbeiten, um Sicherheit und Fortschritt für alle Erdenbewohner zu gewährleisten.[84]

Autoren, die keine islamistischen oder gar fundamentalistischen Neigungen haben, stellen im allgemeinen ohnehin die Partizipation auch der Nichtmuslime an der Stellvertretung Gottes nicht in Frage. Das liegt nicht nur an einer höheren Wertschätzung, die sie dem Menschen als solchen entgegenbringen, sondern zugleich auch an ihrem Gottesbild. Bei Iqbal und Ṣaʿb begegnen wir einem Gott, der soviel eigene Größe besitzt, dass er es gar nicht nötig hat, den Menschen mit der eisernen Faust des Gesetzes permanent im Griff zu behalten, sondern ihn auch einmal sündigen und in die Irre gehen lassen kann und der, weil er selbst unendlich frei und schöpferisch ist, im Zweifelsfall das produktive Risiko mensch- [185 | 186] licher Freiheit der diszipliniertesten Erfüllung seiner eigenen Weisungen vorzieht.

---

81 Mit dieser Aussage macht der Autor zugleich einen verfremdenden Gebrauch von dem biblischen Motiv des Bundes zwischen Gott und seinem Volk.

82 *Fī ẓilāl al-qurʾān,* Teil 1, 65; vgl. auch 75, wo die Konditionen des Stellvertretungsvertrags so beschrieben sind, dass sie nirgendwo außerhalb des Islam erfüllt sein können.

83 *al-Asās,* Bd. 1, 121.

84 *Hali l-islām huwa l-ḥall?* 189 f. Mit diesem Argument will ʿAmāra die Befürchtung zerstreuen, ein „islamischer Staat", wie er ihn in Ägypten errichtet sehen möchte, könne außerhalb des engen Kreises ebensolcher Staaten keine gedeihlichen internationalen Beziehungen unterhalten.

Im übrigen erwartet dieser Gott nach Iqbal nicht nur, dass der Mensch an ihn glaubt, sondern er glaubt umgekehrt seinerseits auch an den Menschen: „That God has taken this risk shows his immense faith in man ….“[85] Wie vorbehaltlos Gott die Freiheit des Menschen nach Iqbals Überzeugung bejaht, zeigt pointiert dessen Interpretation des Ausgangs der Geschichte vom Sündenfall in der koranischen Version: Adam ist reuig zu Gott umgekehrt, und Gott hat ihm verziehen; dies nach Iqbal jedoch nicht etwa wegen Adams Reue, sondern im Gegenteil gerade wegen dessen Sünde – weil nämlich diese Sünde der erste freie Akt des Menschen war und ihn insofern als genau jenes Geschöpf auswies, als das Gott ihn gewollt hat.[86] Für Iqbal und später Ṣaʿb, der diese Deutung übernahm,[87] hebt daher weder die Sünde noch die freie Entscheidung gegen den islamischen Glauben die Gottesstellvertreterschaft auf. Auch nach der Vorstellung von ʿĀ'iša ʿAbdarraḥmān verwirkt der Mensch vor Gott die Würde des Gottesstellvertreters durch Sünde und Ungehorsam nicht. Wohl kann er sich, wie sie meint, dieser Würde seinerseits dadurch begeben, dass er die Stimme seines Gewissens und damit die *amāna* ignoriert;[88] die *amāna* aber ist für diese Autorin, wir sahen es schon, nicht etwa die Verbindlichkeit speziell der Scharia oder des islamischen Glaubens, sondern das ständige Aufgerufensein zur verantwortlichen Entscheidung zwischen Gut und Böse.

Abschließend sei nochmals die Frage gestellt: Inwieweit bietet das im Sinne der Gottesstellvertreterschaft des Menschen aufgefasste Wort vom *ḫalīfa* aus Sure 2,30 eine Basis dafür, sich mit Muslimen im gemeinsamen Bekenntnis zu einer Menschenwürde zu treffen, so wie sie heute von christlichen Theologen, aber auch von Philosophen und Staatsrechtlern Europas in aller Regel verstanden wird? Unser Überblick über die Interpretationen dieses Koranworts in muslimischen Veröffentlichungen der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart hat einen uneinheitlichen und zwiespältigen Befund enthüllt: Ein erheblicher Teil der Autoren, noch dazu einer, der mit seinen Anschauungen derzeit in islamischen Ländern viel Resonanz findet, gesteht die Würde der Gottesstellvertreterschaft keineswegs allen Menschen ohne Unterschied bedingungslos zu, fasst sie vielmehr als einen Ehrenrang auf, dessen Fortbestand von der Erfüllung des geoffenbarten Gesetzes abhängt und der daher nur schariatreuen Muslimen zukommt. Eine solche Vorstellung ist, das braucht kaum betont zu werden, vom Konzept einer auf Gottebenbildlichkeit beruhenden gleichen Würde aller Menschen, wie sie in der vom Christentum geprägten europäischen Tradition bejaht wird, weit entfernt. Dieses Konzept meint ja eine jedem Menschenkind unverlierbar eigene „Würde ohne

85 *Six Lectures* 85.
86 Ebd.
87 *al-Islām* 88.
88 *Maqāl* 29.

Würdigkeit“, die weder von der Erfüllung wie auch immer begründeter Pflichten noch von der Religionszugehörigkeit abhängig und durch keinerlei Fehlverhalten verwirkbar ist. Wir sahen jedoch auch, dass ein anderer Teil der modernen muslimischen In- [186 | 187] terpreten, der nämlich, der die Gottesstellvertreterschaft nicht primär als Vollstreckung des göttlichen Gesetzes, sondern als von Gott gegebene Freiheit und Verantwortlichkeit begreift, in dieser Würde durchaus etwas Unverlierbares sieht, das aus der Perspektive Gottes jedem Menschen zukommt. Der Zugang zu einem solchen Begriff von Gottesstellvertreterschaft fällt offensichtlich solchen Autoren leichter, die die Würde des *ḫalīfa* nicht in erster Linie an der Qualität der vom Menschen konkret erbrachten Eigenleistungen festmachen, sondern daran, dass er als Geschöpf so ist, wie Gott ihn haben wollte.

Legt man den in den Versen 30 – 33 von Sure 2 geschilderten Gesamtverlauf zugrunde, dann kann mit aller gebotenen Vorsicht gesagt werden, dass diese letzteren Autoren, zu denen Iqbal, Ṣaʿb und ʿĀʾiša ʿAbdarraḥmān zählen, unabhängig vom ursprünglichen Sinn des Wortes *ḫalīfa* dem Geist der koranischen Anthropologie wohl näher gekommen sind als ihre islamistischen und fundamentalistischen Kollegen: Nach dem Koran hat sich Gott über den Einwand der Engel hinweggesetzt. Wäre seine höchste Priorität die gewesen, dass seine Weisungen strikt befolgt werden, dann hätte er es tatsächlich mit den Engeln bewenden lassen können. Er wusste, so ist im Koran vorausgesetzt, ohne Zweifel besser als sie, welche Risiken für die Weltordnung vom Menschen ausgehen würden – und trotzdem hat er ihn nun einmal so auf Erden haben wollen, wie er ist.

3 Religionsfreiheit und Absolutheitsanspruch der Religion im zeitgenössischen Islam (2007)

Umrisse der aktuellen Problematik

Die Frage, ob und wie weit Muslime angesichts des Absolutheitsanspruchs ihrer Religion das Menschenrecht auf Religionsfreiheit bejahen können, stellt sich gegenwärtig auf einer ganzen Reihe verschiedener Problemfelder mit erheblicher Dringlichkeit.

Sie ist zunächst einmal in Kontexten aufgeworfen, in denen Muslime mit Menschen anderer Religionszugehörigkeit innerhalb ein und desselben Staatswesens zusammenleben. In Mittel- und Westeuropa artikuliert sie sich vor allem in der Besorgnis darüber, dass es innerhalb der nach Millionen zählenden muslimischen Minderheit Gruppen und Organisationen gibt, deren Angehörige den säkularen Staat und die gleichberechtigte Koexistenz einer Pluralität von Religionsgemeinschaften prinzipiell ablehnen, wenngleich sie zum Teil bereit sind, beides vorläufig als zweitbeste Lösung hinzunehmen, solange sie machtpolitisch nicht in der Lage sind, stattdessen ihr Ideal des islamischen Staates durchzusetzen. Einstellungen dieser Art beunruhigen jedoch auch viele Bewohner derjenigen Staaten der islamischen Welt, in denen bereits Regierungssysteme und säkulares Recht nach europäischen Vorbildern eingeführt worden waren: Hier hat seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts das Erstarken des politischen Islamismus, dessen Anhänger für einen islamischen Staat mit der Scharia als geltendem Recht eintreten, nicht nur die muslimischen Befürworter des säkularen Staates und der Religionsfreiheit, sondern auch und vor allem die christlichen Minderheiten – darunter eine so große wie die der Kopten Ägyptens, deren Zahl von Seiten ihrer Kirche mit etwa 7 Millionen angegeben wird – einem vermehrten Druck ausgesetzt. Bei diesen besteht nun die Befürchtung, die Fortschritte, die seit dem 19. Jahrhundert im Hinblick auf ihre politische und gesellschaftliche Gleichstellung erreicht worden sind, könnten wieder rückgängig gemacht werden. Im übrigen kann auch in solchen Staaten der islamischen Welt, in denen der Einfluss des Islamismus bisher relativ begrenzt geblieben ist, durchweg noch keine Rede davon sein, dass Christen und andere Nichtmuslime etwa volle Religionsfreiheit genießen würden und keiner Diskriminierung wegen ihres Glaubens ausgesetzt wären. Das gilt auch für die Türkei, die die Aufnahme in die Europäische Union anstrebt. Das Recht, andere von der Wahrheit seiner Religion zu überzeugen oder sich von der Wahrheit der Religion anderer überzeugen zu lassen, ist ein nicht unwichtiger Teil der Religionsfreiheit; christliche Mission wird aber in islamischen Ländern gewöhnlich nicht geduldet. Des weiteren

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-004

verrät die Art und Weise, wie in islamischen Ländern und bei einem Großteil der in Europa lebenden Diasporamuslime bisher zumeist mit Konversionen vom Islam zu anderen Religionsgemeinschaften, z. B. zum Christentum, umgegangen wird, erhebliche Reserven gegenüber dem Prinzip der Religionsfreiheit.

Nicht nur in den Beziehungen von Muslimen zu Nichtmuslimen, sondern auch im innerislamischen Kontext hat sich während der letzten Jahrzehnte die Verweigerung von Religionsfreiheit oft auf höchst problematische Weise manifestiert, und zwar in Gestalt staatlicher Repressionsmaßnahmen, folgenschwerer Gerichtsurteile und teils auch gewalttätiger Übergriffe gegen solche Muslime, die mit ihren Anschauungen nach dem Urteil anderer vom Pfad des rechten Glaubens abgewichen waren. Im Gefolge einer wachsenden Pluralisierung theologischer Denkansätze und sozialer Leitbilder wird religiöser Dissens inzwischen auch unter Muslimen zunehmend artikuliert. Die Bereitschaft, ihn auszuhalten und sich argumentativ mit ihm auseinanderzusetzen, ist aber bei der Mehrzahl der Religionsgelehrten, die zum Traditionalismus neigt, in jüngerer Vergangenheit eher gesunken, und bei den extremeren Islamisten fehlt sie von vornherein. Entsprechend schnell ist man mit dem Vorwurf der Apostasie bei der Hand, und dieser kann unter den derzeitigen Bedingungen für die Betroffenen außerordentlich gravierende Konsequenzen haben; davon wird noch zu sprechen sein.

Im Hinblick auf all diese Problemfelder besteht also reichlich Anlass, sich dafür zu interessieren, welche Voraussetzungen und Perspektiven im Islam für die Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht gegeben sind.

1 Grundlagen des Umgangs mit Andersgläubigen und Nichtglaubenden in der islamischen Tradition

1.1 Die koranische Basis

Muslime nehmen für ihre Religion insofern Absolutheit in Anspruch, als nach ihrer einhelligen Überzeugung die Prophetie Muhammads, die den Menschen im Koran zuteil geworden ist, die letztgültige und universal verbindliche Offenbarung Gottes darstellt. Muhammad wird bereits im Koran selbst als das Siegel der Propheten bezeichnet (Sure 33/40). Das wird gewöhnlich so verstanden, dass er die Reihe der Propheten abschließt, die im Laufe der Geschichte von Gott gesandt wurden, und dass er zugleich den authentischen Inhalt der Botschaften aller früheren Propheten bestätigt, der nach koranischer Vorstellung im Kern immer derselbe war wie derjenige seiner eigenen Botschaft. Außerdem sagt schon Sure 3/19 klipp und klar: „Als Religion gilt bei Gott der Islam.“ Das heißt: Wer überhaupt einer Religion anhängen

will, darf, sobald er Kenntnis vom Islam hat, eigentlich nur noch Muslim sein; mit allen anderen Religionszugehörigkeiten verfehlt der Mensch den Gotteswillen.

Allerdings waren in dem Umfeld, in dem der Prophet Muhammad im frühen 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung aufgetreten ist, auf der Arabischen Halbinsel und in den nördlich und östlich an sie angrenzenden Gebieten, andere Religionen vertreten, deren Anhänger sich dieser Sicht der Dinge nicht ohne weiteres anschließen mochten. Es handelte sich dabei einerseits um den altarabischen Polytheismus, andererseits um die älteren Offenbarungsreligionen des Judentums und des Christentums. Zu ihnen setzt daher bereits der Koran an vielen Stellen den Islam ausdrücklich in Beziehung, und er tut dies überwiegend so, dass ihre Unterlegenheit im Verhältnis zum Islam zum Ausdruck kommt.

Dabei werden zwei Stufen der Inferiorität unterschieden: Die Vielgötterei der alten Araber, die ihren Ursprung nicht in prophetischen Botschaften hat, sondern – wie Sure 3/154 mit einem Begriff sagt, der später zum islamischen Terminus für das Heidentum im allgemeinen geworden ist – auf „Unwissenheit“ *(ǧāhilīya)* beruht, ist dem Koran zufolge durch und durch verkehrt. Nicht ganz so schlecht, wenn auch noch schlimm genug steht es mit dem Glauben der sogenannten Buchbesitzer, d. h. der Anhänger der älteren monotheistischen Schriftreligionen und hier vor allem der Juden und Christen. Ihnen wird im Koran zugute gehalten, dass sie früher einmal echte Offenbarungen besaßen. Die Juden haben allerdings, so erklärt der Koran, ihre Offenbarungsschriften, die ursprünglich genau dasselbe lehrten wie der Koran, nachträglich verfälscht (Sure 4/46; 5/13 und 41) – eine Diagnose, die nach gängiger muslimischer Interpretation genauso auch für die Christen zutrifft. Überdies haben Juden wie Christen Teile ihrer Offenbarungen vergessen (Sure 5/13 f. parr.) und sind sich inzwischen auch innerhalb ihrer Religionsgemeinschaften nicht mehr über die Gottesbotschaften einig, die sie einst empfangen hatten (Sure 3/19 parr.). Demnach haben allein die Anhänger des Islam die Offenbarung Gottes noch unverfälscht und unverkürzt in der Hand, und folglich sind sie die einzigen, die den Gotteswillen auf Erden korrekt vollstrecken können. Damit haben auch allein sie von vornherein eine reelle Aussicht darauf, ins Paradies zu kommen. Wenn jemand eine andere Religion als den Islam zu haben wünscht, so wird dies von Gott nicht akzeptiert (Sure 3/85). Nichtmuslime werden im Jüngsten Gericht für ihren Unglauben zur Rechenschaft gezogen und fallen der Höllenstrafe anheim (s. z. B. Sure 7/36 und 40; 3/12 und 106; 4/56).

Nun hat der Koran es aber nicht dabei belassen, die Unterlegenheit der nichtislamischen Religionen unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsgehalts zu konstatieren und das Geschick von deren Anhängern dem Urteil Gottes im Jüngsten Gericht anheimzustellen. Im Koran ist vielmehr bereits die Vorstellung ausgesprochen, dass Nichtmuslime wegen ihrer Weigerung, sich der einzig wahren Religion anzuschließen, schon hier auf Erden in einer ungünstigeren Position sein

müssen als Muslime, und zwar wiederum abgestuft je nach dem Maß ihres Irrglaubens: Die Polytheisten haben, wie in Sure 9/5 gegen Ende von Muhammads Wirken statuiert worden ist, keinerlei Existenzrecht: Sie sollen, wo immer man sie findet, bekämpft und getötet werden, es sei denn, sie träten zum Islam über. Den Angehörigen der älteren Schriftreligionen, d. h. vor allem Juden und Christen, wird in Sure 9/29 das Privileg zugestanden, dass sie nicht zwangsbekehrt oder getötet, sondern lediglich so lange bekämpft werden sollen, bis sie, wie die Formulierung des Koran sagt, „kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten".

1.2 Bestimmungen der Scharia

Auf den genannten Vorgaben des Koran beruht das Ordnungsmodell der Scharia, des islamischen Rechts, das im wesentlichen im 8. und 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu systematischer Ausformulierung gelangt ist. Nach ihm werden auf dem Territorium des islamischen Staates zwar Angehörige der älteren Schriftreligionen geduldet, solche anderer Religionen aber nicht. Die Anhänger der älteren monotheistischen Schriftreligionen des Judentums und des Christentums dürfen gegen Zahlung einer Kopfsteuer unter der Schutzherrschaft der Muslime (arabisch: *ḏimma)* ihre Religion beibehalten und weiter praktizieren, desgleichen dürfen sie weiter ihr eigenes Familien- und Erbrecht anwenden. Ihr Leben und Eigentum ist durch die Scharia geschützt.

Die Anwendung dieses Modells stellte ohne Frage einst eine bedeutende kulturelle Errungenschaft dar: Sie hat den Juden und Christen in den Staaten der islamischen Welt über viele Jahrhunderte hinweg ein Maß an Toleranz und Sicherheit beschert, dem die mittelalterliche Christenheit nichts Vergleichbares an die Seite zu stellen hatte. Von ihm profitierten unter muslimischer Herrschaft zum Teil auch Angehörige einiger anderer Religionen, etwa Zoroastrier, Hindus und Buddhisten, denen man eine analoge Behandlung zubilligte. Dennoch bedeutete es kein gleiches Recht auf Religionsfreiheit im modernen menschenrechtlichen Sinne: Die Schutzbefohlenen, die den älteren Schriftreligionen angehörten, die so genannten *ḏimmī*s, blieben im islamischen Staat immer Bürger zweiter Klasse. Der Militärdienst war ihnen verschlossen, desgleichen bis auf wenige prominente Ausnahmen auch höhere Staatsämter, da deren Inhaber gewöhnlich aus den Reihen der Absolventen eines Studiums der islamischen Religions- und Rechtsgelehrsamkeit rekrutiert wurden. Damit waren den Juden und Christen wichtige Karrierewege versperrt, die zu öffentlichem Einfluss und Wohlstand führen konnten. Nach der Scharia hat im übrigen bei Ehen zwischen einem Muslim und einer Jüdin oder Christin – die im Gegensatz zum umgekehrten Muster, also der Verbindung zwischen einem jüdischen oder christlichen Mann und einer muslimischen Frau, er-

laubt sind – die nichtmuslimische Frau gegenüber ihrem Mann kein Erbrecht. Dazu kamen einige diskriminierende Verhaltensvorschriften für das praktische Leben, die den gesellschaftlichen Status von Juden und Christen im Vergleich zu demjenigen der Muslime sichtbar als niedriger markieren sollten: Sie durften nicht auf Pferden, sondern nur auf Eseln reiten und im Gegensatz zu Muslimen weder Seide noch Waffen tragen. Und sie hatten an der Öffentlichkeit Verhaltensweisen, die ihnen nach ihrem eigenen Glauben durchaus erlaubt, den Muslimen aber durch deren Religion verboten sind, so etwa das Trinken von Wein und das Essen tagsüber im Fastenmonat Ramadan, mit Rücksicht auf deren Gefühle zu unterlassen. Auch in ihren eigenen religiösen Belangen waren diese Schutzbefohlenen keineswegs so frei wie die Muslime: Nach herkömmlichem islamischem Recht durften Juden und Christen keine neuen Gotteshäuser bauen, sondern nur vorhandene reparieren. Öffentlich sichtbare Kulthandlungen wie z. B. Prozessionen waren ihnen untersagt.[1] Obwohl speziell die auf das Alltagsverhalten sowie auf Kultbauten und Kultpraxis bezogenen Restriktionen in der Geschichte nicht immer wirklich zur Anwendung kamen, blieben sie doch die Rechtsnorm, auf deren Durchsetzung die muslimische Obrigkeit grundsätzlich bestehen konnte, wenn sie das wollte.

Den Christen war es zudem verboten, gegenüber Muslimen für ihre Religion zu werben; umgekehrt wurde es als für Muslime verdienstlich eingestuft, einen Juden oder Christen von der Wahrheit des Islam zu überzeugen, wenngleich man staatlicherseits in der älteren Geschichte faktisch nie auf schnelle Massenkonversionen hinarbeitete, da diese in bereits islamisch beherrschten Territorien einen unerwünschten Verlust an Steueraufkommen bedeutet hätten.

Eine besonders schwerwiegende Einschränkung der Religionsfreiheit stellt die Scharia-Bestimmung dar, dass Konversion vom Islam zu einer anderen Religion – die aus islamischem Blickwinkel den Tatbestand der Apostasie erfüllt – mit dem Tode zu betrafen ist. Sie beruht nicht auf einer im Koran enthaltenen Rechtsvorschrift, obwohl in der älteren islamischen Jurisprudenz zum Teil koranische Begründungen für sie versucht worden sind. Vielmehr basiert sie in der Hauptsache

1 Einen kurzen Überblick über den Status der nichtmuslimischen Schutzbefohlenen und dessen Grundlagen bietet Claude Cahen, Art. *Dhimma,* in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 2, Leiden 1965, S. 227–231. S. außerdem Antoine Fattal, *Le statut légal des Non-Musulmans en pays d'Islam,* Beirut 1958, 2. Aufl. 1995; Youssef Courbage und Philippe Fargues, *Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc,* Paris 1992; Adel Theodor Khoury, *Christen unterm Halbmond: Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islam,* Freiburg i. Br., Basel und Wien 1994. Der Sammelband von Robert Spencer (Hg.), *The Myth of Islamic Tolerance: How Islamic Law Treats Non-Muslims,* Amherst, N.Y. 2005, ist ungeachtet seines Informationsgehalts nicht zu empfehlen, da er eine ausgeprägte Tendenz zeigt, Munition für den „Kampf der Kulturen" zu sammeln.

auf einem dem Propheten Muhammad zugeschriebenen Ausspruch (Ḥadīṯ) mit dem Wortlaut „Wenn einer seine Religion wechselt, dann tötet ihn!“.[2] Außerdem begründete man sie mit einer entsprechenden Deutung des Vorbilds des ersten Kalifen Abū Bakr, der sich nach Muhammads Tod zunächst einmal mit einer großen Aufstandsbewegung wieder vom Islam abgefallener Araberstämme konfrontiert sah und diese blutig niedergeschlagen hat.

Menschen, die erklärtermaßen gar keiner Religion angehören wollen, kamen im Horizont Muhammads, ebenso aber auch ganz allgemein im Weltbild von Muslimen älterer Zeiten, d. h. vor Beginn des Kontaktes mit dem modernen Europa, noch nicht vor und haben daher in den Regelungen der Scharia auch keinen Platz gefunden. Schutzrechte für Nichtglaubende oder Personen, die es ablehnen, ihre religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen öffentlich zu machen, sind im traditionellen islamischen Recht – wie auch in anderen älteren Rechtsordnungen – nicht vorgesehen. Negative Religions- und Bekenntnisfreiheit gibt es darin also nicht.

2 Die Aneignung der Idee der Religionsfreiheit in der islamischen Welt

2.1 Schon vor 1400 Jahren?

Dass man von Religionsfreiheit spricht und Wert darauf legt, deren Bejahung für sich in Anspruch zu nehmen, ist in islamischen Ländern eine historisch noch recht junge Erscheinung. Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass es seit Jahrzehnten in apologetischen Schriften muslimischer Autoren üblich ist, die Situation ganz anders darzustellen: Zahlreiche Werke dieses Genres enthalten die Behauptung, im Islam sei Religionsfreiheit seit jeher gewährleistet gewesen, da sie durch den Koran schon vor 1400 Jahren proklamiert und wirksam geschützt worden sei, während Europäer und Amerikaner sie erst sehr viel später, nämlich in der Moderne entdeckt hätten. Zum Beweis dafür zitieren die Verfasser meist ein Koranwort aus Sure 2/256, das lautet: „Es gibt keinen Zwang in der Religion.“ Damit kann rein sprachlich zweierlei gemeint sein: „Man darf niemanden zum Glauben zwingen“ oder – im Sinne einer resignativen Erklärung für den anfänglich geringen Erfolg der Bekehrungspredigten des Propheten bei den Bewohnern seiner Vaterstadt Mekka – „Man kann (sc.

2 U. a. überliefert bei zwei hoch angesehenen Autoritäten, nämlich von Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 855) in dessen *Musnad* und von al-Buḫārī (gest. 870) in dessen *Ṣaḥīḥ;* Fundstellenverzeichnis bei A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane,* Bd. 5, Leiden 1965, S. 287.

nun einmal) niemanden zum Glauben zwingen."[3] Heutige Muslime halten sich so gut wie durchweg an die erste Deutung, die auf ein Verbot des Zwangs zum Glauben hinausläuft.

Doch selbst wenn man dieses Koranwort so interpretiert, ist mit ihm noch nicht das Recht auf Religionsfreiheit im modernen europäisch-amerikanischen Wortverstand begründet und festgeschrieben. Denn ein Verbot des Zwangs zur Annahme eines bestimmten Glaubens lässt immer noch sehr unterschiedliche praktische Folgerungen zu. Sie bewegen sich zwischen zwei denkbar gegensätzlichen Verfahrensmöglichkeiten: Zum einen kann man den Nichtglaubenden oder Andersgläubigen zwar ihre Überzeugung belassen, ihnen dafür aber ein Höchstmaß an politischer und sozialer Benachteiligung zumuten; zum anderen kann man auf jegliche Form der Diskriminierung aus Glaubensgründen verzichten, indem man gar nicht erst versucht, schon hier auf Erden durch Ungleichbehandlung sichtbar zu machen, wer, wie man meint, mit seinem Credo richtig liegt und wer nicht. Nur im letzteren Fall kann ernsthaft von Religionsfreiheit als einem gleichen Recht aller Menschen die Rede sein.

In der islamischen Geschichte hat sich das Wort „Es gibt keinen Zwang in der Religion" jedenfalls zunächst einmal nicht in Richtung auf Anerkennung oder gar Verwirklichung einer so verstandenen Religionsfreiheit ausgewirkt. Vielmehr galt dort bis ins 19. Jahrhundert hinein durchgängig das System der *ḏimma* für die Angehörigen der älteren Schriftreligionen und zugleich das Prinzip, dass andere Religionen als diese kein Existenzrecht hatten. Ebenso galt dort das kategorische Verbot des Übertritts vom Islam zu einer anderen Religion. Diesen Zustand reflektiert auch die ältere islamische Koranexegese: Klassische Korankommentare verzeichnen zu dem Wort „Es gibt keinen Zwang in der Religion" gewöhnlich mehrere verschiedene überlieferte Deutungen; doch entscheiden sich die Autoren durchweg nicht für eine Interpretation im Sinne der Forderung nach grundsätzlicher Religionsfreiheit. Eine der gängigen Lehrmeinungen ist die, dass diese Koranstelle durch den später geoffenbarten Vers Sure 9/73 außer Kraft gesetzt worden sei, in dem es heißt: „Prophet! Führe Krieg gegen die Ungläubigen und die Heuchler und sei hart gegen sie!".[4] Eine andere lautet, das Wort „Es gibt keinen Zwang in der

3 Angesichts der Erfahrungen Muhammads mit der Verweigerung seiner mekkanischen Gegner und im Hinblick auf die Bedeutung, die eine sehr ähnliche Formulierung an einer anderen Koranstelle (Sure 10/99) vom Kontext her zweifelsfrei hat, ist wahrscheinlich, dass die letztere Interpretation eher dem ursprünglich gemeinten Textsinn entspricht. Dazu Rudi Paret, Sure 2, 256: *Lā ikrāha fī d-dīni: Toleranz oder Resignation?*, in: Der Islam 45 (1969), S. 299 f. und *Toleranz und Intoleranz im Islam*, in: Saeculum 21 (1970), S. 344 – 365.

4 S. z. B. aṭ-Ṭabarī, *at-Tafsīr*, CD-ROM-Ausgabe im Internet: http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=1&tSoraNo=2&tAyahNo=256&tDisplay=yes&Page=3&Size=1, dort unter der Suren-

Religion.“ gelte zwar nach wie vor, beziehe sich aber nur auf die Angehörigen der Schriftreligionen, die bereits dem *ḏimma*-Statut unterstellt seien und Kopfsteuer zahlten.[5] Diese Auffassung machte sich nach ausführlicher Diskussion aṭ-Ṭabarī (gest. 923) zu eigen, der mit seinem Kommentar bis heute zu den größten Autoritäten auf dem Gebiet der Koranexegese gehört.[6] Er verwies dabei ausdrücklich darauf, dass ja der Prophet, wie die islamische Überlieferung einhellig bezeuge, altarabische Heiden, Apostaten und ähnliche Arten von Ungläubigen tatsächlich bekämpft und zur Annahme des Islam gezwungen habe.[7]

Dass im mittelalterlichen Islam weder volle Religionsfreiheit für Juden und Christen noch allgemeine Religionsfreiheit noch auch die Freiheit, sich als nicht glaubend zu bekennen, gegeben sein konnte, folgte schon aus dessen Verständnis des Verhältnisses von Staat und Religion. Religionsfreiheit im modernen Sinne ist nur möglich, wenn die Staatsgewalt für die Beantwortung letzter Wahrheitsfragen keine Zuständigkeit beansprucht und sich nicht als Vollstreckerin einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung unter Ausschluss anderer betrachtet. Genau diese Selbstbescheidung übte der mittelalterliche islamische Staat aber ebenso wenig wie mittelalterliche christliche Staaten. Er stand vielmehr im Dienst der einen für wahr erachteten Religion, und seine Legitimität und sein Zweck lagen nach allgemeiner muslimischer Überzeugung darin, auf Erden die gottgewollte Ordnung durchzusetzen, deren Inbegriff das religiöse Recht des Islam war. Gottes Wort, so lautete die Standardformel, muss allenthalben die Oberhand haben. Deshalb fühlten sich Muslime traditionell berechtigt, als Sachwalter der Geltung des koranischen Gotteswortes über die Nichtmuslime zu herrschen und ihnen nur so viel religiösen Freiraum zuzugestehen, wie das vom islamischen Recht her geboten und für die islamische Glaubensgemeinschaft nützlich war.

2.2 Der Einfluss des modernen Europa

Von dieser Position begannen einzelne muslimische Staatsführungen und Intellektuelle erst seit der Zeit kurz vor der Mitte des 19. Jahrhunderts zugunsten einer

---

und Versnummer; az-Zamaḫšarī (gest. 1144), *al-Kaššāf,* Bd. 1, Beirut 1406 d. H. = 1986, S. 304; al-Qurṭubī (gest. 1272), *al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-qurʾān,* Ǧuzʾ 3, Beirut 1405 d. H. = 1985, S. 280; al-Bayḍāwī (gest. 1286?), *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʾwīl,* Ǧuzʾ 1, Beirut o. J., S. 259; Ibn Kaṯīr (gest. 1373), *Tafsīr al-qurʾān al-ʿaẓīm,* Ǧuzʾ 1, S. 318 f.; as-Suyūṭī (gest. 1505), *ad-Durr al-manṯūr fī t-tafsīr al-maʾṯūr,* Ǧuzʾ 3, S. 22.

5 S. aṭ-Ṭabarī, *loc. cit.* sowie die in Anm. 4 genannten Fundstellen bei den anderen Autoren.

6 *Loc. cit.*

7 aṭ-Ṭabarī, *loc. cit.* und al-Qurṭubī, *loc. cit.*

grundsätzlichen Bejahung der Religionsfreiheit abzurücken, und zwar unter dem Einfluss, ja teils auch Druck des modernen Europa. Auf der Suche nach denjenigen Faktoren, die europäischen Staaten ihre mittlerweile unübersehbar gewordene machtpolitische, wirtschaftliche und militärische Überlegenheit gesichert hatten, interessierten sich Muslime nun nicht nur für Naturwissenschaften und Technik, sondern auch für die Denk- und Lebensformen der westlichen „Ungläubigen". Dabei entdeckte ein Teil von ihnen zunehmend auch das Prinzip der Religionsfreiheit als positiven Wert. Dies jedoch nicht allein deshalb, weil das Menschenrechtsdenken insbesondere der französischen Revolution mit einer gewissen Phasenverschiebung auch im islamischen Raum einige Resonanz fand,[8] sondern auch aus pragmatischen Erwägungen heraus: Die beiden großen Reformerlasse osmanischer Sultane von 1839 und 1856, die alle Untertanen ohne Ansehen der Religion als vor dem Gesetz gleich erklärten, entsprangen nicht zuletzt dem Bestreben, Interventionen europäischer Mächte einen Riegel vorzuschieben, die mit der Unterdrückung christlicher Minderheiten hätten begründet werden können. Auch in zweien der frühesten eindeutig positiven Stellungnahmen zur Religionsfreiheit, die bisher in muslimischem Schrifttum ermittelt werden konnten, Äußerungen der beiden osmanischen Europareisenden Mustafa Sami und Sadık Rifat von 1837 und 1840, trifft die Wertschätzung dieses Menschenrechts mit der Erkenntnis der praktischen Nützlichkeit seiner Beachtung zusammen: Sie vertraten die Einschätzung, Europa verdanke seine Macht und Prosperität nicht zuletzt dem Umstand, dass es sich das Können aller Bürger ohne Rücksicht auf deren religiöses Bekenntnis zunutze mache und dass umgekehrt die Produktivität dieser Bürger wiederum durch die Wahrung ihrer Freiheitsrechte, darunter auch der Religionsfreiheit, gefördert werde.[9] Aus solchen Überlegungen heraus plädierten mit wachsender Rezeption liberalen europäischen Gedankenguts dann auch etliche muslimische Intellektuelle des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts für Religionsfreiheit, so etwa kurz nach der Jahrhundertwende in Ägypten Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, der geistige Vater einer ganzen Generation liberaler Politiker und Publizisten. Seit dem späten 19. Jahrhundert kam ein neues, ebenfalls aus Europa inspiriertes Motiv hinzu: Machtvolle und blühende moderne Staaten waren, so fand man jetzt, durchweg Nationalstaaten. Nationale Einheit aber ließ sich nur durch Gleichberechtigung aller Bürger ohne Rücksicht auf

8 Dazu v. a. Bernard Lewis, *The Impact of the French Revolution on Turkey,* in: Journal of World History 1 (1953), S. 105 – 125, rev. Fassung in: Guy S. Métraux und François Crouzet (Hg.), *The New Asia: Readings in the History of Mankind,* New York und London 165, S. 31 – 59; Raʾīf Ḫūrī, *al-Fikr al-ʿarabī al-ḥadīṯ. Aṯar aṯ-ṯawra al-firansīya fī tawǧīhihī s-siyāsī wa-l-iǧtimāʿī,* Beirut 1943.

9 Näheres zu den Zeugnissen dieser beiden Autoren s. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey,* 2. Aufl. Oxford 1968, S. 132 f.

die Religionszugehörigkeit erzielen. Also mussten sie auch alle dasselbe Maß an religiöser Freiheit erhalten.

Inzwischen ist es in der islamischen Welt für viele Angehörige der intensiv mit westlichem Gedankengut in Berührung gekommenen Bildungselite zur Selbstverständlichkeit geworden, die Religionsfreiheit als ein legitimes Grundbedürfnis aller zu betrachten. Mit dieser Sichtweise tragen sie zugleich dem Tatbestand Rechnung, dass sich unter dem Einfluss der europäisch geprägten Moderne auch bei Muslimen das religiöse Bewusstsein gegenüber früheren Zeiten deutlich individualisiert hat: Zwar ist die Ansicht, dass die Sorge für die wahre Religion Aufgabe des Staates sei, immer noch verbreitet, aber sie ist nicht mehr unangefochtenes Gemeingut. Vielmehr gibt es auch Stimmen, die betonen, Religion sei eine höchst persönliche Angelegenheit des einzelnen Menschen, die den Staat nichts angehe. So hat beispielsweise der Schriftsteller Ḥusayn Fawzī (1900 – 1988) die Idee eines islamischen Staates mit der Begründung zurückgewiesen, dass gerade nach islamischem Verständnis nicht der Staat, sondern einzig und allein der einzelne Mensch Subjekt des Glaubens und damit Träger der Verantwortung für das ewige Heil sei.[10]

Der Berufsstand der islamischen Religions- und Rechtsgelehrten *(ʿulamāʾ)* hat seit dem 19. Jahrhundert im Zuge der Einführung säkularer Bildungsinstitutionen und -inhalte nach europäischen Vorbildern erheblich an Autorität verloren. Absolventen der modernen Hochschulen westlichen Typs sind oft nicht mehr bereit, diesen Gelehrten die Alleinzuständigkeit für die Beurteilung dessen zuzubilligen, was richtig verstandener islamischer Glaube ist und was nicht. Vielmehr ist es unter ihnen längst weithin akzeptiert, dass der wissenschaftlichen Rationalität und den Methoden etwa von Historikern, Philologen oder Naturforschern auch im Umgang mit Fragen, die sensible Punkte der überlieferten islamischen Glaubenslehre berühren – wie z. B. den Fragen nach den literarischen Qualitäten des Korantexts oder nach der Entstehung der Welt und des Menschen – ihr eigenes Recht zukommt. Zwischen modernen Fachwissenschaftlern und Vertretern des Religionsgelehrtenstands ist es vor diesem Hintergrund in Ägypten bereits zu einer Serie von heftigen öffentlichen Auseinandersetzungen gekommen, von der Kontroverse um Ṭāhā Ḥusayns Buch *Fī š-šiʿr al-ǧāhilī* („Über die vorislamische Poesie“, 1926), in dem der Autor die Historizität der koranischen Abrahamserzählung geleugnet hatte, über den Streit um die Dissertation *al-Fann al-qaṣaṣī fī l-qurʾān al-karīm* („Die Erzählkunst im edlen Koran“, 1947) von Muḥammad Aḥmad Ḫalafallāh, die die koranischen Erzählungen einer literaturwissenschaftlich-formgeschichtlichen Betrach-

10 al-Ahrām vom 7. April 1972, hier zitiert nach Eric Binet und Emile Poulat (Hg.), *La liberté religieuse dans le Judaisme, le Christianisme et l'Islam* (Colloque international de l'abbaye de Séanque), Paris 1981, S. 222.

tung unterzog und zu dem Schluss kam, sie seien grundsätzlich nicht als historische Tatsachenberichte intendiert, bis hin zu dem Eklat um Naṣr Ḥāmid Abū Zayds Buch *Mafhūm an-naṣṣ* („Der Begriff des Textes", 1990), in dem der Autor auf der Basis eines kommunikationstheoretischen Modells eine neuartige Hermeneutik entwickelte, die sowohl ein historisches Textverständnis als auch eine zeitgemäße Neuinterpretation heute nicht mehr im Wortsinn akzeptabel scheinender koranischer Aussagen erlaubt. In diesen Konflikten mobilisierten die Religionsgelehrten mit Häresie- oder Apostasievorwürfen jeweils die Staatsgewalt, im letztgenannten Fall auch den islamistisch ausgerichteten Teil der Öffentlichkeit gegen den jeweiligen Verfasser des missliebigen Buches, während dieser von Persönlichkeiten aus seinem universitären Umfeld und anderen Intellektuellen Unterstützung erhielt, die verlangten, die Freiheit der Wissenschaft und zugleich die Religionsfreiheit müssten respektiert werden. Diese Verläufe illustrieren, dass die Vorstellungen davon, was beim Aufeinandertreffen unterschiedlicher religiöser Sichtweisen zu tun ist, in den beteiligten gesellschaftlichen Gruppen mittlerweile je nach Bildungshintergrund und Grad der Verinnerlichung moderner europäischer Leitbegriffe weit auseinandergehen.

2.3 Grenzen der Aneignung der Ideen des säkularen Staates und der Religionsfreiheit

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sind in den meisten islamischen Ländern politische Strukturen und in mehr oder weniger großem Umfang auch Gesetzbücher nach europäischen Mustern eingeführt worden. Damit haben das traditionelle islamische Staatskonzept und die für Nichtmuslime diskriminierenden Scharia-Regelungen einen erheblichen Teil ihrer Geltung verloren.[11] Dennoch ist der Säkularisierungsprozess bislang in keinem islamischen Land so weit vorangeschritten, dass er ein annähernd ähnliches Ausmaß an Trennung von Staat und Religion gezeitigt hätte, wie es – mit im einzelnen variierenden Mustern – inzwischen in Mittel- und Westeuropa zur Normalität gehört. Außerdem ist quer durch die islamische Welt nun seit etwa 35 Jahren in Gestalt des Islamismus wieder eine kräftige Gegenbewegung gegen den säkularen Staat zu beobachten. Trotz von Land zu Land unterschiedlich weit reichender Phänomene partieller Säkularisierung sind dort also die politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen, die zur institutionellen

11 Da in allen islamischen Ländern außer der Türkei das islamische Familien- und Erbrecht noch gilt, gilt dort auch noch die für Jüdinnen und Christinnen nachteilige Scharia-Regelung, dass diese einen muslimischen Ehemann nicht beerben können.

Sicherung voller Religionsfreiheit erforderlich sind, nach wie vor nur mit erheblichen Einschränkungen gegeben, ja sogar neuerdings wieder vermehrt in Frage gestellt.

Die Entscheidung für einen religiös neutralen Staat, der Glaubensdinge den einzelnen Bürgern und deren zum Zweck der Religionsausübung gebildeten Vereinigungen überlässt, fällt augenscheinlich dort leichter, wo man sich mit seinem eigenen Glauben in der Minderheit befindet. Als beispielsweise 1961 in Burma, dessen Bewohner zu rund 85 % Buddhisten, aber nur zu 4 % Muslime sind, die Einführung des Buddhismus als Staatsreligion zur Debatte stand, legte der muslimische Minister U Raschid in einer flammenden Parlamentsrede dar, dass der Islam grundsätzlich die Religionsfreiheit fordere und man von der Einführung einer Staatsreligion nur Schaden zu erwarten habe.[12] Türkische Islamisten, die erklärtermaßen das Wunschziel der Wiedereinführung der Scharia in der Türkei verfolgen und damit implizit auch gegen einen Zustand gleicher Religionsfreiheit für alle Bewohner dieses Landes Stellung beziehen, klagen ironischerweise darüber, dass ihnen die Republik Türkei die Religionsfreiheit nicht lässt, die ein laizistischer Staat eigentlich gewähren müsste, und dass sie deshalb dort ihr Islamverständnis nicht unbehelligt leben und vertreten können. In der mittel- und westeuropäischen Diaspora bekennen sich auch solche Muslime ausdrücklich zum Verfassungsgrundsatz der Religionsfreiheit, die zur selben Zeit keinen Zweifel daran lassen, dass sie überall dort, wo es eine muslimische Bevölkerungsmehrheit gibt, die Errichtung eines islamischen Staates mit Geltung der Scharia für das einzig Richtige halten. Von einer prinzipiellen Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht wird man bei Muslimen genau wie bei Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften erst dann sprechen können, wenn sie bereit sind, diese unabhängig vom Anteil der Anhänger ihrer eigenen Religion und ihres genauen Islamverständnisses an der jeweiligen Gesamtbevölkerung für jedermann zu bejahen.

Im Maß ihrer inhaltlichen Identifikation mit dem menschenrechtlichen Prinzip der Religionsfreiheit unterscheiden sich Muslime, die es im Munde führen, vorerst oftmals beträchtlich. Konservative ebenso wie traditionalistisch oder islamistisch orientierte Autoren bejahen es nur sehr eingeschränkt. So sprechen zwar z. B. auch gemäßigte Islamisten inzwischen oft und gern vom Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Sie verstehen darunter aber zumeist nicht wesentlich mehr als die Spielräume, die das *ḏimma*-Statut des traditionellen islamischen Rechts den Angehörigen der älteren „Buchreligionen“ für das Weiterpraktizieren ihres Glaubens lässt. Etliche von ihnen grenzen sich mit ihrem solchermaßen reduzierten Begriff der Re-

12 Der Wortlaut der Rede ist leicht gekürzt nachzulesen bei Donald E. Smith, *Religion, Politics and Social Change in the Third World: A Sourcebook,* New York und London 1971, S. 26 – 28.

ligionsfreiheit sogar explizit gegen denjenigen der Universal Declaration of Human Rights von 1948 ab, weil sie das Menschenrechtsdenken, das sich in dieser Deklaration und den beiden Menschenrechtspakten der UN von 1966 niedergeschlagen hat, insgesamt als ein spezifisch westliches Kulturprodukt einstufen, für das zu Unrecht universelle Geltung beansprucht worden ist und das der Korrektur durch die vermeintlich überlegenen Menschenrechtskonzeptionen des Islam bedarf.[13]

Was diese Korrektur im Ergebnis für das Verständnis von Religionsfreiheit bedeutet, lässt sich an den publizierten Entwürfen alternativer islamischer Erklärungen der Menschenrechte ablesen, unter denen diejenige des saudi-arabisch gelenkten Islamrats für Europa aus dem Jahr 1981 und diejenigen von Kairo und von Teheran, beide aus dem Jahr 1990, die größte Bekanntheit erlangt haben. So ergänzt beispielsweise die „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung“[14], die das Werk des Islamrats für Europa ist, die Zusicherung der Glaubensfreiheit durch den Hinweis: „Niemand ist aber berechtigt, Unwahrheit zu verbreiten“[15] – und es bleibt dann der Staatsmacht überlassen, darüber zu befinden, was Wahrheit oder Unwahrheit ist. Doch selbst wo Religionsfreiheit nicht so offenkundig zugleich mit ihrer Proklamation wieder zurückgenommen wird, bleibt deren Anerkennung in diesen Entwürfen begrenzt. So stellt etwa die Kairoer Erklärung sämtliche Menschenrechte unter den Vorbehalt der Geltung der Scharia und hält darüber hinaus noch fest, dass für die Auslegung jedes einzelnen von ihren Artikeln die Scharia die allein maßgebliche Quelle ist – womit für Religionsfreiheit im modernen menschenrechtlichen Sinne schon kein Raum mehr bleibt.[16] Welche Konsequenzen das für die Debatten hat, die derzeit in islamischen Ländern über den religiös gebote-

13 Zur Problematik der aus dieser Einschätzung entsprungenen Versuche von Muslimen, menschenrechtliche Begriffe nachträglich zu „islamisieren“, Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos,* Darmstadt 1998, S. 134 – 137.

14 Hier deshalb in Anführungszeichen gesetzt, weil dieser Entwurf bisher von keinem Staat der islamischen Welt ratifiziert worden ist. Dasselbe gilt auch von allen anderen bekannt gewordenen Entwürfen alternativer islamischer Menschenrechtserklärungen einschließlich derjenigen von Kairo, die zwar auf einer Außenministerkonferenz der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) angenommen, aber danach von der Organisation nicht bestätigt wurde.

15 Art. 12 Abs. a. Das Original des Dokuments ist in arabischer Sprache verfasst. Deutsche Übersetzung dieses Originals von Martin Forstner in: CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16 (1982), S. 16 – 42; ebenfalls von Martin Forstner in derselben Dokumentation auf S. 53 – 64 auch deutsche Übersetzung der vom Islamrat für Europa veröffentlichten, teilweise (aber nicht in diesem Punkt) abweichenden englischen Fassung dieser Erklärung; weitere deutsche Übersetzung von Muhammad S. Abdullah in: Concilium 30 (1984), S. 242 – 247.

16 Art. 24 und 25; deutsche Übersetzung der Kairoer Erklärung in: Gewissen und Freiheit Bd. 36, 1 (1991), S. 93 – 98 und in der Zeitschrift CIBEDO-Hefte Jg. 5 (1991), S. 178 – 184.

nen Umgang mit Andersgläubigen und wirklichen oder vermeintlichen Apostaten geführt werden, wird demnächst noch näher zu beleuchten sein.

3 Umgang mit religiösen Minderheiten und religiösem Dissens in der gegenwärtigen islamischen Welt: Rechtslage und Praxis

3.1 Religiöse Minderheiten

In den Verfassungen der meisten Länder der islamischen Welt ist der Islam als Staatsreligion verankert,[17] und zwar unbeschadet dessen, dass darin vielfach gleichzeitig von Gewährleistung der Religions- oder Glaubensfreiheit die Rede ist. Einige dieser Verfassungen räumen außerdem der Scharia eine besondere Bedeutung für die staatliche Gesetzgebung ein, so z. B. diejenige Ägyptens, die seit 1980 bestimmt, dass „die Prinzipien der islamischen Scharia die Hauptquelle der Gesetzgebung" sind.[18] Die Scharia gilt allerdings, sieht man von den Kultvorschriften ab, in der Mehrzahl der islamischen Länder heute nur noch im Bereich des Familien- und Erbrechts für Muslime, in der Türkei ist sie seit 1926 sogar gänzlich durch säkulares Recht nach europäischen Vorbildern abgelöst.[19] Die *ḏimma,* die Schutzherrschaft der Muslime über die Angehörigen der älteren Schriftreligionen, besteht damit in ihrer traditionellen Form nicht mehr. Die meisten gegenwärtigen Verfassungen proklamieren die Gleichheit aller Staatsbürger in den politischen und sozialen Rechten unabhängig von der Religionszugehörigkeit, lediglich diejenige der Islamischen Republik Iran (von 1979, leicht verändert 1989) sieht für Juden, Christen und Zoroastrier in Anlehnung an das traditionelle *ḏimma*-Statut ein Sonderwahl-

17 Nicht in der Türkei, in Syrien, im Libanon, im Sudan und in Indonesien. Indonesien, unter allen Staaten der Welt derjenige mit der größten Zahl von Muslimen, nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als es aufgrund des ersten seiner fünf Verfassungsprinzipien (Pancasila), des Bekenntnisses zur „All-Einen Göttlichkeit", zwar weltanschaulich *keine* Neutralität und auch religiös keine *unbegrenzte* Neutralität kennt, aber immerhin die Neutralität der Staatsgewalt gegenüber den fünf anerkannten Religionen (Islam, Protestantismus, Katholizismus, Hinduismus, Buddhismus) festlegt.

18 Über die Stellung des Islam und der Scharia in den Verfassungen islamischer Länder informiert kurz Hans Georg Ebert, *Tendenzen der Rechtsentwicklung,* in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart,* 5., aktualisierte und erw. Aufl. München 2005, S. 206–208; außerdem immer noch nützlich, wenngleich in einzelnen Punkten nicht mehr aktuell Monika Tworuschka, *Die Rolle des Islams in den arabischen Staatsverfassungen*, Walldorf 1976.

19 Zur Situation in einer Vielzahl von einzelnen islamischen Ländern ausführliche Angaben in: W. Ende und U. Steinbach (Hg.), *op. cit.,* Teil 2, Kap. 4: „Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten" (S. 229–559; dort Länderartikel von unterschiedlichen Verfassern).

recht mit diskriminierender Wirkung[20] und den Ausschluss von politischen Schlüsselpositionen wie auch von allen Richterämtern[21] vor.

Doch selbst wo keine so offene neuerliche Herabstufung der Nichtmuslime in ihren politischen Partizipationsmöglichkeiten stattgefunden hat, wirken Reste der früheren *ḏimma*-Situation fort, und zwar vor allem in der Form, dass der Staat einseitig und meist sogar ausschließlich den Islam des Landes fördert, privilegiert und alimentiert. Das gilt auch für die Republik Türkei, die die Aufnahme in die Europäische Union anstrebt. In diesem Land, in dem der Laizismus erklärtes Verfassungsprinzip ist, blieb es bisher bei einer Art sunnitisch-islamischem Staatskirchentum: Religiöse Amtsträger dürfen zwar nicht in die Politik hineinreden, und es dürfen offiziell keine religiös begründeten politischen Ziele wie etwa das der Wiedereinführung der Scharia verfolgt werden. Umgekehrt werden aber die Moscheen, die Ausbildung und Bestallung von Imamen, die universitäre Theologenausbildung, der schulische Religionsunterricht und die Medienpräsenz des sunnitischen Islam vom Staat nicht nur kontrolliert und verwaltet, sondern zugleich auch finanziert und gefördert, während es für nichtislamische Religionsgemeinschaften, ja sogar schon andere islamische Observanzen keinen Zugang zu staatlichen Bildungseinrichtungen und keinerlei Unterstützung ihrer Infrastruktur und ihrer Aktivitäten mit öffentlichen Mitteln gibt, sondern im Gegenteil zahlreiche politische und administrative Erschwernisse, die sie an ihrer Entfaltung hindern. Dieses Problem ist trotz einiger anerkennenswerter Verbesserungen in jüngster Vergangenheit – so z. B. der Aufhebung des Verbots für nichtislamische Religionsgemeinschaften, in der Türkei Immobilien zu besitzen und Grundstücke etwa für den Zweck des Baues von Gotteshäusern zu erwerben – bis heute nicht grundsätzlich ausgeräumt. Diskriminierungen zeigen sich selbst in einem Staat wie Ägypten mit seiner großen christlichen Minderheit koptischen Bekenntnisses. Diese ist etwa im

20 Art. 64. Text bei Silvia Tellenbach, *Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979,* Berlin 1985, S. 78 (deutsch) und 320 f. (persisch). Ein ebensolches Wahlrecht war im Jahr zuvor auch in Pakistan eingeführt worden (*ibid.* 177). Dort wurde die Diskriminierung der Nichtmuslime allerdings durch eine Wahlrechtsänderung im Jahr 2002 insofern wieder gemildert, als ihnen zwar nach wie vor 10 separate Sitze in der Nationalversammlung reserviert sind, über deren Vergabe die gewählten Abgeordneten entscheiden, sie aber grundsätzlich zugleich auch wie alle anderen Staatsbürger unabhängig von der Religionszugehörigkeit an den Parlamentswahlen teilnehmen und ins Parlament gewählt werden können; dazu Khálid Durán und Munir D. Ahmed, Abschnitt *Pakistan* im oben in Anm. 19 genannten Kapitel des Sammelwerks von W. Ende und U. Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart,* S. 362.

21 S. z. B. Art. 163 (bei S. Tellenbach, *op. cit.,* S. 104 deutsch und S. 342 persisch). Der Artikel legt fest, dass „Eigenschaften und Voraussetzungen der Richter … nach den Maßstäben des islamischen Rechts durch Gesetz bestimmt" werden. Das islamische Recht verwehrt Nichtmuslimen den Zugang zum Richteramt.

Bereich der politischen Repräsentation, des Kirchenbaus, der Möglichkeiten religiöser Öffentlichkeitsarbeit und der Mitwirkung bei der Bestimmung der Bildungsinhalte staatlicher Schulen und Hochschulen klar benachteiligt.

Die Religionsfreiheit von Nichtmuslimen und insbesondere Christen ist in sämtlichen islamischen Ländern bis heute unter anderem insofern eingeschränkt, als es den Angehörigen nichtislamischer Religionsgemeinschaften im Gegensatz zu den Muslimen verwehrt ist, schadlos für den eigenen Glauben werben zu können. In den Rechtssystemen einiger dieser Länder[22] ist christliche Mission unmittelbar als kriminelles Delikt definiert und unter Strafe gestellt; doch selbst wo dies nicht der Fall ist,[23] wird sie zumeist strafrechtlich verfolgt, und zwar aufgrund des Vorwurfs, dass mit ihr Straftatbestände wie Störung der öffentlichen Ordnung oder Gefährdung der nationalen Einheit erfüllt seien.

Speziell in der Türkei werden missionarische Aktivitäten von Nichtmuslimen sehr rasch als Angriff auf die Einheit und Integrität von Staat und Nation eingestuft, in der nach der geltenden Verfassung von 1982 sämtliche Grundrechte und Freiheiten ihre Grenze finden;[24] damit sind sie aus der Perspektive staatlicher Organe vom Recht auf Religionsfreiheit nicht mehr gedeckt. Mit dem Argument, Glaubenspropaganda von Nichtmuslimen müsse zur Abwehr dieser Art von Gefährdung unterbleiben, werden in der türkischen Öffentlichkeit immer von neuem Ängste wachgerufen, die man als das Geburtstrauma der modernen Türkei bezeichnen könnte: Im Vertrag von Sèvres 1920 hatte das einst so mächtige Osmanische Reich nicht nur alle arabischen Provinzen und sämtliche verbliebenen Besitzungen auf dem Balkan verloren, sondern der Aufteilung fast seines ganzen restlichen Territoriums – Thrakiens, Anatoliens und der vorgelagerten Inseln – zwischen Briten, Griechen, Italienern und Armeniern zustimmen müssen; ein gemeinsames Zugehörigkeitsgefühl der Bevölkerung dieser Gebiete gab es damals nur sehr beschränkt. Verständlicherweise hat sich diese bedrohliche Situation des Zerrissenwerdens, aus der heraus Mustafa Kemal und seine Mitstreiter mit großer Anstrengung noch die heutige Türkei in die Zukunft retten und deren Bewohnern wieder ein verbindendes Nationalbewusstsein vermitteln konnten, tief eingeprägt. Dennoch fragt sich, ob die Türkei jetzt, mehr als 80 Jahre nach diesen Erfahrungen, ihrer selbst nicht allmählich sicher genug sein könnte, um in religiösen ebenso wie in anderen Belangen eine etwas offenere Gesellschaft auszuhalten.

Aber nicht nur unter den besonderen historischen Voraussetzungen der Türkei, sondern auch in anderen islamischen Ländern und ganz unabhängig davon, ob nun

22 Z. B. in allen Staaten der arabischen Halbinsel sowie in Iran und Marokko.

23 Z. B. in Ägypten und der Türkei.

24 Yalçın Toker, *Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti,* Istanbul 1993, S. 145 f.

– mit welcher Begründung auch immer – gegen missionierende Personen und Gruppen gerichtlich vorgegangen wird oder nicht, reagiert die muslimische Öffentlichkeit gewöhnlich mit Empörung, wenn christliche Mission beobachtet oder auch nur vermutet wird. Dagegen hält sie es im allgemeinen für ganz normal und geboten, islamische Glaubenspropaganda *(daʿwa)* zu betreiben, auch mitten im traditionell christlichen Europa.

Noch sehr viel mehr als christliche Kirchen sind in ihren Entfaltungsmöglichkeiten solche Religionsgemeinschaften eingeengt, die, wie z. B. die der Buddhisten, in der islamischen Tradition nicht zum Kreis der *ḏimma*-Berechtigten gerechnet wurden. Sie genießen in einem Teil der islamischen Länder gar keine Duldung, nach der kuwaitischen Verfassung von 1962 können sie Gottesdienste nur mit behördlicher Sondergenehmigung halten.

Ganz besonders unter der Verweigerung der Religionsfreiheit zu leiden haben die Anhänger der Bahāʾī-Religion. Diese nachislamische Glaubensgemeinschaft hat sich aus der iranischen Zwölferschia heraus entwickelt und stellt mit ihrem Anspruch, eine Offenbarung empfangen zu haben, die den Koran überbietet, aber auch mit ihrem betont friedlichen Universalismus und ihrer entschiedenen Befürwortung der Gleichberechtigung von Mann und der Frau das traditionelle muslimische Religionsverständnis sehr spürbar in Frage. In der Verfassung der Islamischen Republik Iran sind überhaupt keine anderen religiösen Minderheiten als die schon genannten traditionellen Nutznießer der *ḏimma* vorgesehen. Die Bahāʾīs, die in Iran eine wahrscheinlich nach Hunderttausenden zählende Minorität bilden, fallen damit selbst aus deren bescheidenem geschütztem Status heraus und werden als abtrünnige Verderber des Islam und als Gruppe ohne Existenzrecht behandelt. Unter diesen Vorzeichen waren sie dort vor allem im ersten Jahrzehnt der Islamischen Republik einer blutigen Verfolgung ausgesetzt, in deren Verlauf viele von ihnen willkürlich hingerichtet wurden; und noch heute haben sie unter schwerwiegenden Benachteiligungen zu leiden, die von der Verweigerung der Anerkennung ihrer Ehen bis zum Ausschluss aus den Universitäten reichen.[25]

Aber auch in anderen Staaten der islamischen Welt sind nachchristliche und nachislamische Religionsgemeinschaften, die nach den Kategorien des traditionellen islamischen Rechts nicht zu den schutzberechtigten „Buchbesitzern" gehören, in einer prekären Lage. In Bezug auf sie werden Vorwürfe wie diejenigen der Störung der öffentlichen Ordnung, der Verführung der noch ungefestigten muslimischen Jugend oder der subversiven Kollaboration mit dem Zionismus – ein vor allem in arabischen Ländern beliebtes weiteres Motiv – besonders rasch laut und ziehen

25 Johanna Pink, *Der Islam und die nichtislamischen Minderheiten,* in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart,* 5. aktualisierte und erw. Aufl. München 2005, S. 741 f.

dann auch umso leichter Strafverfahren oder gar die Auflösung der betroffenen Organisationen von Staats wegen nach sich.[26]

3.2 Umgang mit innerislamischem Dissens und mit Nichtglaubenden

Im übrigen bleibt der Apostasievorwurf in solchen Ländern, in denen traditionalistische Religionsgelehrte oder Islamisten in der Lage sind, die Regierung oder andere staatliche Instanzen entsprechend zu beeinflussen, ein probates Mittel, um andersdenkende Muslime und hier insbesondere Vertreter modernerer theologischer Positionen unter Druck zu setzen, unter Umständen sogar regelrecht mundtot zu machen oder zumindest um ihre Wirkungsmöglichkeiten im gewohnten sozialen Kontext zu bringen. Das spektakulärste Beispiel für einen solchen Vorgang aus der jüngsten Vergangenheit war der Fall des schon erwähnten Arabisten Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, der 1990 in seinem Buch *Mafhūm an-naṣṣ* einen kommunikationstheoretisch fundierten Entwurf einer neuartigen koranexegetischen Hermeneutik vorgelegt hatte. Zwei Jahre danach verhinderte an der Universität Kairo der Gutachter ʿAbdaṣṣabūr Šāhīn, ein Sprachwissenschaftler und zugleich ein populärer Kairiner Prediger, die Beförderung von Abū Zayd zum ordentlichen Professor, und zwar mit einem Minderheitsvotum, in dem er den gänzlich unbegründeten Vorwurf erhob, dieser habe die Autorschaft Gottes am Koran geleugnet und sich so des Unglaubens und der Ketzerei schuldig gemacht. Drei Jahre später erhielt Abū Zayd den Lehrstuhl in einem Revisionsverfahren, für das sich seine Fakultät eingesetzt hatte, doch noch zugesprochen; aber zu diesem Zeitpunkt nützte ihm das nichts mehr, da er inzwischen unter dem Druck noch sehr viel ernsterer Misshelligkeiten sein Heimatland Ägypten endgültig verlassen hatte: Mittlerweile hatte nämlich eine Gruppe islamistischer Anwälte mit dem Argument, er sei vom Islam abgefallen, und eine Muslimin dürfe nach islamischem Familienrecht nicht mit einem Nichtmuslim verheiratet sein, eine Klage auf Zwangsscheidung seiner Ehe mit der Romanistik-Professorin Ibtihāl Yūnis eingereicht – auch für traditionelle islamische Rechtsverhältnisse eine Ungeheuerlichkeit, die damals weltweit die Presse beschäftigte. In einer Serie von drei Prozessen, die sich von 1993 bis 1996 über drei Instanzen

26 Diese Problematik ist für ein einzelnes wichtiges arabisches Land mit ihren Hintergründen ebenso gründlich wie scharfsichtig untersucht in der Dissertation von Johanna Pink, *Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten im Spannungsfeld von Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam,* Würzburg 2005. Dabei sind außer den Bahāʾīs an nachislamischen Religionsgemeinschaften die Aḥmadīya und einige lokale ägyptische Neubildungen, an aus dem Christentum herausgewachsenen die Zeugen Jehovas, die Siebenten-Tags-Adventisten und die Mormonen berücksichtigt.

hinzogen, fällte die dritte und letzte Instanz, gegen deren Entscheidung keine Berufung mehr möglich ist, schließlich das Urteil, die zweite Instanz habe zurecht auf die Scheidung der Ehe des Paares erkannt. Schon vor diesem Urteil war Abū Zayd aus islamistischen Kreisen mit Ermordung bedroht worden, und ein Scheich namens Yūsuf al-Badrī, der als treibende Kraft hinter der Klage galt, hatte den Spruch der zweiten Instanz öffentlich mit dem Hinweis kommentiert, der Inhaber der Regierungsgewalt habe den Apostaten auf Anordnung des Richters zu töten. Da in einer solchen Atmosphäre niemand seines Menschenrechts auf körperliche Unversehrtheit sicher sein und ruhig weiter forschen und lehren kann, hatte das Ehepaar bereits 1995 keinen anderen Ausweg mehr gesehen, als ins Exil zu gehen. Seither lebt es in den Niederlanden.[27]

Der an einer australischen Universität lehrende muslimische Autor Abdullah Saeed, ein entschiedener Anwalt der Religionsfreiheit und Gegner der Todesstrafe für Apostasie, der sich gründlich mit deren Problematik auseinandergesetzt hat, hat die in Werken zeitgenössischer muslimischer Religionsgelehrter zahlreich anzutreffenden Auflistungen derjenigen Tatbestände, die einen Muslim zum Apostaten machen, näher untersucht. Er kam zu dem Ergebnis, dass sie im Vergleich zu frühislamischen Verhältnissen mittlerweile auffallend lang und detailreich geworden sind und eine stark erhöhte Neigung verraten, die verschiedensten gegnerischen Anschauungen, darunter auch Meinungs- oder Verhaltensabweichungen, die keineswegs den Kernbereich der islamischen Religion tangieren, kurzerhand als Apostasie abzustempeln. Darin dokumentiert sich nach seiner Diagnose insgesamt eine intoleranter gewordene Grundhaltung.[28]

In diesem Zusammenhang verweist er auch auf einen umfangreichen Untersuchungsbericht, den 1954 ein pakistanisches Gericht aus Anlass der Unruhen, die im Vorjahr wegen der Bemühungen örtlicher Islamisten um förmlichen Ausschluss der Aḥmadīya-Sekte aus dem Islam ausgebrochen waren, über die Frage erstellt hatte, was nach Meinung des einen oder anderen Gelehrten einen Muslim zum Apostaten macht. Dieser Bericht kam zu der Konklusion, dass Gelehrte grundsätzlich nur Muslime ihrer eigenen genauen Observanz als gläubig gelten lassen und dass angesichts der unter ihnen bestehenden Meinungsunterschiede darüber, wodurch ein Muslim zum Ungläubigen wird, jeder, der nach der Definition eines bestimmten Gelehrten ein Muslim ist, beste Aussichten hat, nach derjenigen anderer

27 Über die juristischen Aspekte, aber auch die politischen und ideologischen Hintergründe des Prozesses gegen Abū Zayd ist inzwischen in Deutschland eine aufschlussreiche Dissertation erschienen: Jörn Thielmann, *Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und die wiedergefundene* ḥisba. Šarī'a *und* Qānūn *im heutigen Ägypten*, Würzburg 2003.

28 In: Abdullah Saeed und Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam,* Aldershot und Burlington 2004, S. 44 – 49.

Gelehrter ein Ungläubiger zu sein.[29] 1974 hat dann der pakistanische Ministerpräsident Bhutto die Aḥmadīya durch Parlamentsbeschluss tatsächlich als nichtislamisch erklären und damit förmlich exkommunizieren lassen, ein bis dahin in der islamischen Geschichte beispielloser Akt, der jedoch später von der saudi-arabisch dominierten Islamischen Weltliga bestätigt wurde. Seither verlangen Islamisten in Pakistan auch noch den Ausschluss anderer Minderheitsgruppen, darunter der Schiiten[30] – tatsächlich ein Indiz für zunehmende Intoleranz.

Besonders stark eingeengt und gefährdet ist – sieht man von betont säkularen Staaten wie der Türkei oder dem Irak ab – ein unverzichtbares Element der Religionsfreiheit, nämlich die Freiheit, aufgrund einer persönlichen Gewissensentscheidung nicht zu glauben und das auch offen zu bekennen. Ein Teil der Verfassungen lässt nach dem koranischen Standard neben Muslimen explizit nur Juden und Christen zu und schließt damit indirekt nicht nur jede andere Religion, sondern auch den Fall aus, dass jemand keiner Religion angehören kann oder will.

Die Tendenz zur Verweigerung der negativen Religionsfreiheit wird teilweise auch noch durch machtpolitische Interessen verstärkt, wie die folgenden beiden Beispiele zeigen:

Die Monarchie Marokkos ist bis heute religiös legitimiert. Der Herrscher dieses Landes, ein Nachkomme des Propheten, führt noch immer den Kalifentitel „Fürst der Gläubigen", beansprucht damit, auch religiöses Oberhaupt des Staatsvolks zu sein, und umgibt seine Amtsführung mit einer Aura der Sakralität. Die öffentliche Infragestellung der Existenz Gottes würde unter diesen Bedingungen auch die Legitimität der Staatsform in Zweifel ziehen und ist daher strikt verboten.

Ägypten hatte, was angesichts seiner äußerst schwierigen Sozialverhältnisse naheliegt, zur Zeit Nassers und Sadats eine nicht unbedeutende marxistische Opposition. Es war besonders bequem, sie bei der religiös gesonnenen ägyptischen Bevölkerungsmehrheit durch den Vorwurf des Atheismus zu diskreditieren. Im Frühjahr 1980 wurde in Ägypten mit dem bis heute gültigen sogenannten „Gesetz gegen die Schande" unter anderem jede Negation göttlicher Offenbarung oder einzelner Aussagen derselben zum Straftatbestand erklärt. Damit verschaffte sich Sadat ein Instrument zur Unterdrückung regimekritischer Intellektueller und suchte gleichzeitig seine religiös konservativen und islamistischen Gegner zu beschwichtigen. Als Sadat dann im Spätsommer 1981 rund zwei Monate vor seiner Ermordung in einem offiziell gegen den religiösen Fanatismus gerichteten Rundumschlag mehr als 1500 Personen auf einmal verhaften ließ, befanden sich unter

29 *Ibid.* S. 50.

30 Khálid Durán und Munir D. Ahmed, Abschnitt „Pakistan" im oben in Anm. 19 genannten Kapitel des Sammelwerks von W. Ende und U. Steinbach (Hg.) *Der Islam in der Gegenwart,* S. 358.

den Festgenommenen wiederum etliche Publizisten, die für ihre kritische Haltung gegenüber seiner Innen- und Außenpolitik oder den herrschenden Sozialverhältnissen bekannt waren, bei denen jedoch atheistische Äußerungen als offizieller Inhaftierungsgrund angegeben wurden.

Er musste nicht befürchten, mit einer solchen Rechtfertigung seines Vorgehens gegen Regimekritiker den Widerspruch breiter Kreise zu erregen. Denn ganz allgemein ist die Vorstellung, dass staatliche Ordnung und öffentliche Moral nicht anders als durch Religion begründet und abgesichert sein kann, in islamischen Ländern noch weit verbreitet. Von daher wird Politikern die Behauptung, Atheismus zersetze das sittliche Fundament staatlichen Lebens und sei deshalb ein gemeingefährliches Verhalten, gegen das die Obrigkeit einzuschreiten habe, zumeist leicht abgenommen.

Das Ergebnis solcher Zustände ist ein repressives Klima. Seinetwegen werden gerade die brisantesten religiösen Fragen vielfach nicht im direkten theologischen Diskurs, sondern im Gewand der erzählenden Dichtung abgehandelt, für deren Aussagen man den Autor weniger leicht haftbar machen kann. So finden sich einige der bisher mutigsten und differenziertesten islamischen Auseinandersetzungen mit der Frage des „Todes Gottes" in einer Reihe von Werken des großen arabischen Erzählers und Literatur-Nobelpreisträgers Naǧīb Maḥfūẓ.[31] Allerdings hat ihn persönlich die literarische Verkleidung dieses Problems bekanntlich nicht davor geschützt, von einem Islamisten, der seinen allegorischen Roman *Awlād ḥāritnā* („Kinder unserer Gasse") als ein Zeugnis des Abfalls vom Islam einstufte, zum Opfer eines Attentatsversuchs ausersehen zu werden, bei dem er nur knapp mit dem Leben davonkam.

Verschiedentlich haben muslimische Beobachter schon den Eindruck geäußert, dass die Konformitätszwänge, die aus mangelnder Religionsfreiheit resultierten, nicht unbedingt die allgemeine Glaubensfestigkeit, sondern eher die gesellschaftliche Heuchelei gefördert haben. So charakterisierte der Ägypter Ḥusayn Aḥmad Amīn 1983 in einem viel beachteten Buch den aktuellen Zustand wie folgt: „Da besteht eine rein verbale, bloß erlogene Treue zum Islam auf Seiten derer, die die Muslime regieren …, (dann) eine Haltung der sogenannten Religionsgelehrten des Islam, die nach außen wie Aufrichtigkeit aussieht, von innen betrachtet aber Heuchelei ist, und da ist eine Jugend, die ihre Religion verloren hat und in Verachtung für ihr Erbe verfallen ist …".[32] Glaubensschwund wird seiner Feststellung nach lediglich nicht offen deklariert. Der tunesische Gelehrte ʿAbdalmaǧīd aš-Šarfī

31 Näheres zu ihnen bei Rotraud Wielandt, *Naǧīb Maḥfūẓ und seine Religion*, in: Forschungsforum (Universität Bamberg) Bd. 2 (1990), S. 29–37.

32 *Dalīl al-muslim al-ḥazīn ilā muqtaḍā s-sulūk fī l-qarn al-ʿišrīn,* Kairo 1403 d. H. = 1983, S. 12.

hat die Frage erörtert, ob die Wahrheit des Islam in der arabischen Welt an Boden verlieren werde, wenn mit fortschreitender Säkularisierung immer mehr Religionsfreiheit einkehre und es damit auch leichter werde, sich aus ihm zu verabschieden. Er kam zu dem Schluss, im Gegenteil werde der Islam trotz Schrumpfung seiner Anhängerzahl bei denen, die sich zu ihm rechnen, eher wahrer werden, weil die Menschen ihn dann nur noch aus freier Wahl und ohne Rücksicht auf andere Instanzen als Gott und ihr Gewissen bekennen würden.[33]

4 Die innerislamische Diskussion um die Religionsfreiheit

Die Religionsfreiheit gehört zu denjenigen Menschenrechten, die muslimische Autoren der letzten paar Jahrzehnte am allerhäufigsten als urislamisch und als besonderen Ruhmestitel ihrer Religion reklamiert haben. Wer das tun möchte, kommt allerdings nicht umhin, sich dazu zu erklären, wie ein solcher Anspruch angesichts derjenigen Bestimmungen des islamischen Rechts aufrecht zu erhalten ist, die dem Prinzip der Religionsfreiheit schon auf den ersten Blick auffällig zu widersprechen scheinen. Das gilt insbesondere für die Institution der *ḏimma,* der muslimischen Schutzherrschaft über Juden und Christen bei gleichzeitiger Nichtduldung anderer Religionsgemeinschaften, und für die von der Scharia vorgesehene Todesstrafe für Apostasie. Daher nahmen Diskussionen über diese beiden Punkte denn auch in der innerislamischen Auseinandersetzung mit der Problematik der Religionsfreiheit breiten Raum ein. Es gibt allerdings auch einige gewichtige muslimische Diskussionsbeiträge zum Thema, die sich nicht in Erörterungen darüber erschöpfen, ob diese beiden Regelungen der Scharia mit dem Recht auf Religionsfreiheit harmonieren oder nicht, sondern darüber hinaus Ansätze zu einer systematischen Begründung dieses Rechts innerhalb des islamischen Bezugssystems und hier vor allem aus dem Koran vorgelegt haben. Von ihnen wird ebenfalls zu sprechen sein.

4.1 Passt die *ḏimma* zur Religionsfreiheit?

Dass Religionsfreiheit sich nicht mit Diskriminierung Andersgläubiger verträgt, empfinden heutzutage vielfach auch konservative Muslime. Sie bemühen sich daher, den möglichen Verdacht auszuräumen, die islamische Rechtstradition habe das Prinzip „Es gibt keinen Zwang in der Religion.“ durch die Unterwerfung der Angehörigen älterer Offenbarungsreligionen unter muslimische Schutzherrschaft

33 In seinem Sammelband *Labināt,* Tunis 1994, S. 65 f.

verraten, oder der Koran habe gar am Ende selbst die Religionsfreiheit wieder aufgehoben, indem er die Unterwerfung dieser Nichtmuslime und deren Unterstellung unter die Tributpflicht anordnete und so die Institution der *ḏimma* begründete. Auch etlichen islamistisch orientierten Autoren der Gegenwart ist bewusst, dass religiös begründete politische und soziale Diskriminierung nicht mit Religionsfreiheit vereinbar ist; dennoch wollen sie in der Regel zusammen mit der Scharia auch das *ḏimma*-Statut für Juden und Christen wieder einführen, ohne aber die These aufzugeben, der Islam sei die Wiege und der beständige Hort des Menschenrechts auf Religionsfreiheit. Konservative wie Islamisten sehen sich deshalb zu dem Versuch genötigt, mit verschiedenen Argumenten zu beweisen, dass die *ḏimma* und die Geltung des islamischen Rechts im Staat entgegen dem ersten Anschein in Wirklichkeit Juden und Christen nicht diskriminierten. So erklären sie z. B., der Tribut sei ja nur der gerechte Ausgleich dafür, dass die Muslime diese Angehörigen der älteren Schriftreligionen schützten, indem sie im Gegensatz zu ihnen in der Armee dienten, und außerdem dafür, dass sie den Staatsapparat am Laufen hielten und die Infrastruktur bauten.[34]

Zwei bekannte Islamisten, die nach ihrem Selbstverständnis zu den gemäßigten zählen, so der ägyptische Jurist und Publizist Ṭāriq al-Bišrī und der in Katar ansässige ägyptische Scheich Yūsuf al-Qaraḍāwī, der als populärste Fernsehgröße des zeitgenössischen Islamismus mit einem wöchentlichen Magazin im Sender al-Ǧazīra über Satellit ein Millionenpublikum bis nach Europa erreicht, vertreten die Ansicht, die nichtmuslimischen Minderheiten und so auch die Kopten Ägyptens könnten legitimerweise gar nichts gegen die Einführung der Scharia haben, denn sie müssten sich als gute Staatsbürger ja dem Recht der muslimischen Mehrheit beugen, die politische Ordnung des Gemeinwesens im Sinne ihrer Religion zu bestimmen, die nun einmal der Islam sei; niemand könne in der Minderheitssituation mehr verlangen als rechtliche Gleichbehandlung.[35] Diese ist nach ihrem Verständnis gegeben, wenn alle Staatsangehörigen unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit dem islamischen Recht unterstehen. Und Yūsuf al-Qaraḍāwī wird noch deutlicher, indem er meint, es sei ganz einfach „die Logik der Demokratie", dass sich die Minderheit der Mehrheit fügen müsse und so auch die Juden und Christen in einem mehrheitlich von Muslimen bewohnten Staat dem islamischen Recht. Dieses

34 So z. B. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ġayr al-muslimīn fī l-muǧtamaʿ al-islāmī,* 6. Aufl. Kairo 1415 d. H. = 1994, S. 33 f. und auch noch Muḥammad Aḥmad al-Masīr, Professor an al-Azhar, in seinem Buch *Qaḍāyā l-fikr al-islāmī al-muʿāṣir,* Kairo 2002, S. 97 f.

35 Ṭāriq al-Bišrī, *Fī l-masʾala al-islāmīya al-muʿāṣira, al-ḥiwār al-islāmī al-ʿalmānī,* Kairo 1417 d. H. = 1996, S. 64 f.; al-Qaraḍāwī, *al-Aqallīyāt ad-dīnīya wa-l-ḥall al-islāmī,* Kairo 1996, S. 10 f. und 58 – 61 (hier unter Zitation des genannten Passus von al-Bišrī).

Prinzip gelte schließlich in allen Ländern der Welt; das Gegenteil wäre ja die Diktatur der Minderheit über die Mehrheit.[36]

al-Bišrī glaubt überdies zugunsten der Wiedereinführung der Scharia das wohlverstandene Eigeninteresse der örtlichen Christen ins Feld führen zu können, indem er unter anderem darlegt, die schlimmste Gefahr für alle Bürger des gemeinsamen Vaterlands sei dessen kulturelle Überfremdung, unter anderem mit einem aus dem Westen importierten Rechtssystem, und das Wirksamste, was dieser entgegengesetzt werden könne, sei nun einmal die genuin einheimische islamische Scharia.[37] al-Qaraḍāwī fügt dem noch hinzu, nahöstliche Christen fühlten sich, wenn sie ihre Religion recht verstanden hätten und ernst nähmen, in einem islamisch-religiösen Staat bestimmt besser aufgehoben als in einem nichtislamisch-säkularen.[38] Dass es die Angehörigen der religiösen Minderheiten vielleicht mit Recht stören könnte, unter den Gesetzen einer Religion leben zu müssen, die nicht die ihre ist, und dass man um der Religionsfreiheit aller willen, statt darüber zu sprechen, wer wen beherrschen und fremdbestimmen darf, auch einer politischen Ordnung den Vorzug geben könnte, in der niemand in der Lage ist, seine religiösen Überzeugungen mit staatlichen Machtmitteln allgemeinverbindlich zu machen, ziehen diese Autoren gar nicht in Betracht. Stattdessen wird das Bild vermittelt, die nahöstlichen Christen seien zwar nicht Angehörige der islamischen Religion, aber Angehörige der islamischen Kultur. Einige christliche Vertreter des panarabischen Nationalismus haben das tatsächlich von sich gesagt.[39] Allerdings wollten sie damit in aller Regel ihre Bereitschaft bekunden, die kulturellen Traditionen der muslimischen Mehrheit als gemeinsame Basis für ein gutes Zusammenleben in einem säkularen Staat anzuerkennen, und nicht etwa für einen islamischen Staat mit der Scharia als geltendem Recht optieren.

36 al-Qaraḍāwī, *ibid.,* S. 10 f.

37 al-Bišrī, *op. cit.,* S. 64 f.

38 al-Qaraḍāwī, *op. cit.,* S. 11 – 13.

39 Bekannt dafür ist z. B. der griechisch-orthodoxe Syrer Michel Aflaq (1910 – 1989), einer der beiden Gründerväter der syrischen Baʿṯ-Partei. al-Qaraḍāwī zitiert dafür einige weitere christliche Kronzeugen (*op. cit.,* S. 62 – 68). Zur Bedeutung des Islam für das Kulturbewusstsein christlicher Vertreter des panarabischen Nationalismus s. v. a. Werner Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts,* Beirut und Wiesbaden 1977, S. 171 – 189.

4.2 Abfall vom Islam mit oder ohne Konversion zu einer anderen Religion

Der erklärte Abfall vom Islam, ob nun mit oder ohne Konversion zu einer anderen Religion, ist nur noch nach den Gesetzen einer Minderheit von islamischen Ländern mit der Todesstrafe bedroht, so z. B. in Saudi-Arabien, wo die Scharia offiziell nach wie vor in allen Bereichen geltendes Recht ist, und im nachrevolutionären Iran. Im Sudan, wo die Scharia in der Ära des Staatspräsidenten Numairi 1983 unter dem Einfluss der islamistischen Muslimbruderschaft wieder eingeführt wurde, lieferte die Justiz ein besonders abstoßendes Beispiel dafür, wie sich diese Strafbestimmung nicht nur zur Unterdrückung der Religionsfreiheit, sondern auch zur Rechtfertigung eines politischen Mordes an einem unliebsamen Oppositionellen nutzen lässt: Am 18. Januar 1985 wurde in Khartum Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā hingerichtet, der 76-jährige Gründer der sowohl mystisch als auch demokratisch orientierten religiösen Reformbewegung der Republikanischen Brüder, nachdem er der Apostasie angeklagt und schuldig gesprochen worden war. Viele Beobachter in anderen Teilen der islamischen Welt reagierten darauf mit Entsetzen und Protest, demonstrativer Beifall kam jedoch vom obersten Mufti Saudi-Arabiens, Scheich ʿAbdalʿazīz Ibn Bāz (gest. 1999).

In den meisten islamischen Ländern ist Abfall vom Islam überhaupt nicht mehr strafbar, auch die von der Scharia vorgesehene Todesstrafe für Apostasie gilt also dort offiziell nicht mehr. Dennoch wird auch dort, wo dies die Rechtslage ist, ein Wechsel der Religionszugehörigkeit weg vom Islam in der muslimischen Bevölkerung immer noch weithin als ein schändliches, wenn nicht gar todeswürdiges Verbrechen betrachtet. Wer seinen Übertritt beispielsweise zum Christentum oder auch zur Bahāʾī-Religion offen deklariert, muss bei glimpflichem Verlauf gewöhnlich mindestens damit rechnen, dass seine Familie jegliche Verbindung zu ihm abbricht. Es kommt aber selbst in gebildeten Familien bis heute vor, dass ein solcher Konvertit von einem eigenen nahen männlichen Angehörigen, etwa Vater oder Bruder, zwecks Wiederherstellung der vermeintlich befleckten Familienehre ernsthaft mit Ermordung bedroht wird und daher ins nichtmuslimische Ausland fliehen muss, wenn er seines Lebens sicher sein will.

4.3 Passt die Todesstrafe für Apostasie zur Religionsfreiheit?

Konservative und islamistische Autoren beharren zumeist darauf, dass die Schariabestimmung der Todesstrafe für Apostasie auch heute noch verbindlich ist und durchgängig angewandt werden muss. Die Wiedereinführung dieser Strafe ist in solchen islamischen Ländern, in denen die Scharia nicht mehr voll in Geltung steht, eine Standardforderung vieler Islamisten. In Ägypten bereitete das Justizministe-

rium 1977 – in einer Phase, in der sich die Regierung des Landes verstärkt um saudische Wirtschaftshilfe bemühte – tatsächlich ein solches Apostasiegesetz vor, das auch mehrere Instanzen der Legislative durchlief, schließlich jedoch nicht in Kraft gesetzt wurde. Bei diesen und anderen Anlässen ist während der letzten Jahrzehnte in islamischer Literatur die Todesstrafe für Apostasie zum Teil lebhaft diskutiert worden. Ihre Befürworter versuchten auf die eine oder andere Weise zu demonstrieren, dass diese Strafvorschrift der Religionsfreiheit entgegen dem ersten Augenschein in Wahrheit gar keinen Abbruch tue. Etliche andere zeitgenössische Muslime vertraten jedoch die Auffassung, dass es sich mit dem Prinzip der Religionsfreiheit, das sie in dem genannten Koranwort „Es gibt keinen Zwang in der Religion" verankert sehen, auf keinen Fall vertragen würde, Menschen dafür, dass sie aufgrund einer persönlichen Gewissensentscheidung vom Islam zu einer nichtislamischen Religionsgemeinschaft übertreten oder zu bekennenden Atheisten werden, mit dem Tode zu bestrafen; sie waren bemüht, näher zu begründen, warum die fragliche Schariavorschrift nicht mehr gelten soll.

Auch fast alle Autoren, die sich für die Durchsetzung dieser Strafbestimmung aussprechen, vermerken sie mit einer gewissen Peinlichkeit und finden es offenkundig nicht ganz einfach, sie mit dem Bild eines Islam, der, wie sie es sehen möchten, stets auf der Seite der Religionsfreiheit gestanden haben soll, in Einklang zu bringen. Ein beliebtes und noch relativ vordergründiges Verfahren, dies apologetisch zu bewerkstelligen, besteht darin, diejenigen, die sich vom Islam zugunsten einer anderen Religion oder Weltanschauung abwenden, ganz allgemein als abgefeimte Bösewichter darzustellen, die geradezu zwanghaft auf die Schädigung der islamischen Religionsgemeinschaft erpicht sind.[40] Dermaßen verbohrten Kriminellen wird – so die Logik – doch wohl niemand auch noch den Schutz von Freiheiten angedeihen lassen wollen. Günstigstenfalls kann man, so wird zum Teil erklärt, noch annehmen, der Abtrünnige sei geistesgestört, denn die Überlegenheit der islamischen Religion ist ja jedem denkenden Menschen, der sie von innen kennt, ohnehin einsichtig, und folglich wird sich niemand, der bei gesundem Verstand ist, freiwillig von ihr abkehren. Und auch vom verderblichen Einfluss solcher Irren muss die islamische Gesellschaft im Zweifelsfall „gereinigt" werden.[41]

Etwas subtiler argumentierende Autoren, die sich um die nicht ganz leichte Harmonisierung der Schariastrafe für Apostasie mit dem von ihnen als genuin islamisch affirmierten Prinzip der Religionsfreiheit bemühen, versuchen das Pro-

40 Sprechende Belege in dem Buch der tunesischen Wissenschaftlerin Āmāl Qarāmī, *Qaḍīyat ar-ridda fī l-fikr al-islāmī al-ḥadīṯ*, Tunis 1996, S. 89–91. Das Werk bietet eine kritische Analyse der zeitgenössischen innerislamischen Diskussion um die Apostasie.

41 So der bekannte ägyptische Religionsgelehrte Muḥammad Abū Zahra, zitiert bei Qarāmī, *ibid.* S. 91.

blem durch Benutzung eines reduktionistischen Begriffs der letzteren zu lösen. So werden wir etwa belehrt, recht verstandene Religionsfreiheit, wie sie der Koranvers „Es gibt keinen Zwang in der Religion." anvisiere, heiße eben nur Freiheit des rein innerlich gehegten Glaubens, und in Bezug auf diesen könne und dürfe man wirklich niemandem Zwang antun. Sobald sich Glaube jedoch in Worten oder Handlungen äußere, sei er nach Gottes Willen im Interesse des Bestandsschutzes der islamischen Religionsgemeinschaft eben nicht mehr frei.[42] Sehr ähnlich äußerte sich noch 2001 der derzeitige ägyptische Religionsminister Maḥmūd Zaqzūq, der im Basisberuf Professor für islamische Philosophie an der al-Azhar-Universität Kairo ist und in Deutschland promoviert hat, in einem kleinen Beitrag zum Thema „Ist es richtig, dass der Islam gegen die Glaubensfreiheit ist?". Er betonte, der Islam stehe sehr wohl auf Seiten der Religionsfreiheit, denn er erlaube es jedem, zu glauben und zu denken, was er wolle, und auf Wunsch sogar atheistischen Ideen anzuhängen. Dies allerdings nur, solange der Betreffende seine Überzeugungen für sich behalte. Wenn jemand dagegen versuche, Gedanken zu verbreiten, die „dem widersprechen, was die Leute glauben, und zu den Werten, denen sie loyal anhängen, in Gegensatz stehen", dann sei das ein Angriff auf die öffentliche Ordnung des Staates, weil es Unruhe, Zwietracht und Zweifel säe. Ein solches Verhalten könne den Tatbestand des Hochverrats erfüllen, und der werde schließlich in den meisten Staaten mit dem Tode bestraft; genau das sei eben auch in der Scharia vorgesehen.[43] Die Religionsfreiheit, deren Schutz Zaqzūq hier für den Islam in Anspruch nehmen will, schließt also faktisch die Bekenntnisfreiheit aus. Das Argument, bestraft werde durch die Hinrichtung des Apostaten ja nicht dessen Glaube als solcher, sondern nur der Akt des Hochverrats, der in dessen Ausbruch aus der Solidargemeinschaft der Muslime liege, gehört seit Jahrzehnten zum Standardrepertoire der Apologeten, die die Gültigkeit der Schariavorschrift nicht in Frage stellen, aber dennoch den Ruf des Islam in puncto Gewährleistung der Religionsfreiheit retten wollen.[44]

Einige weitere zeitgenössische Gelehrte versuchen die These, die Religionsfreiheit sei im Islam ungeachtet der Schariastrafe für Apostasie seit jeher ge-

---

42 So die Position des tunesischen Religionsgelehrten aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr, zitiert bei Qarāmī, *ibid.* S. 92.

43 In: Maḥmūd Zaqzūq (Hg.), *Ḥaqāʾiq al-islām fī muwāǧahat šubuhāt al-mušakkikīn,* Kairo 2001, S. 630 – 32.

44 U. a. benutzt von Scheich Ṣubḥī Ṣāliḥ, ehemals Professor an der Libanesischen Universität Beirut und langjähriger enger Mitarbeiter des sunnitischen Muftis der Republik Libanon, in dessen Buch *Maʿālim aš-šarīʿa al-islāmīya* (erstmals erschienen 1975), 2. Aufl. Beirut 1978, S. 199; ebenso auch von dem im Londoner Exil lebenden Führer der tunesischen islamistischen Bewegung Rāšid al-Ġannūšī in dessen Buch *al-Ḥurrīyāt al-ʿāmma fī d-dawla al-islāmīya,* Beirut 1993, S. 50 unter Verweis auf zahlreiche etwas ältere Autoren, die bereits dieselbe Ansicht vertreten haben.

währleistet, mittels einer zeitlichen Beschränkung der Geltung dieses Prinzips zu salvieren: Sie heben hervor, selbstverständlich beruhe der islamische Glaube auf Freiwilligkeit. Schließlich müsse niemand ein Muslim werden. Jeder könne und solle sich vorher gut überlegen, ob er einer sein wolle; und wer nicht die Gewissheit gewonnen habe, dass der Islam die Wahrheit sei, solle ruhig andere Religionen oder Weltanschauungen daraufhin prüfen, ob sie ihn mehr überzeugen, und dann gegebenenfalls diesen beitreten. Es sei jedoch ein zwingendes Erfordernis des Ernstes von Religion, bei der es schließlich um das ewige Heil gehe, dass es Religionsfreiheit nur für einen ersten und einzigen Eintritt in eine Religionsgemeinschaft geben könne, man dann aber eine einmal innegehabte Religionszugehörigkeit nicht nach Konvertitenart wieder abstreifen dürfe, indem man gewissermaßen zwischen verschiedenen religiösen Optionen herumtändele und sich bald hierhin, bald dorthin orientiere. Als Abschreckung von einem solchen Verhalten, das dem Wesen und der Würde von Religion nicht entspreche, sei also die Schariastrafe für Apostasie durchaus angemessen.[45]

Diese Argumentation geht jedoch, wie einer der heutigen muslimischen Gegner der Anwendung der Todesstrafe für Apostasie ganz richtig vermerkt hat, [46] speziell dann, wenn es um Konversionen vom Islam zu anderen Religionen oder um die Hinwendung von Muslimen zum Atheismus geht, offensichtlich an der Sachlage vorbei, und zwar aus einem einfachen Grund: Der Islam kennt kein Aufnahmeritual und auch keinen Übergangsritus für Heranwachsende, in deren Rahmen sie danach gefragt werden würden, ob sie dieser Religion angehören wollen. Abgesehen vom seltenen Ausnahmefall einer bewussten Konversion zum Islam kommen Muslime in die islamische Religion durchweg ohne eigene Entscheidung hinein, und zwar schlicht dadurch, dass sie als Kinder muslimischer Eltern geboren werden. Mögliche Alternativen zu dieser Religionszugehörigkeit können sie zu diesem Zeitpunkt nicht kennen, und auch später lernen sie solche größtenteils kaum ernsthaft kennen. Wenn es also im Islam Religionsfreiheit für eine bewusste religiöse Erstentscheidung gibt, dann kann diese viel eher für die Zulässigkeit eines straflosen Austritts aus dem Islam in Anspruch genommen werden als zur Begründung einer vermeintlichen Strafwürdigkeit dieses Austritts.

Damit sind wir bereits bei denjenigen zeitgenössischen muslimischen Denkern, die sich nicht als Apologeten der im herkömmlichen islamischen Recht vorgesehenen Todesstrafe für Apostasie betätigen, sondern im Gegenteil mit Nachdruck die Auffassung vertreten, dass eine solche Strafvorschrift mit dem Prinzip der Religionsfreiheit, das auch sie in dem Wort „Es gibt keinen Zwang in der Religion.“ aus

45 ʿAbdalqādir ʿAwda nach Qarāmī, *op. cit.*, S. 92.

46 Fatḥī ʿUṯmān, zitiert *ibid.* S. 99 mit einer entsprechenden Äußerung aus dem Jahr 1990.

Sure 2/256 grundgelegt sehen, absolut unvereinbar ist und daher nicht mehr angewandt werden darf. Sie untermauern ihren Standpunkt mit einer breiten Palette von Argumenten.

Zunächst einmal erinnern sie unter dem Aspekt der Methodologie der Rechtsfindung daran, dass es sich bei dem eben genannten Wort um einen Koranvers handelt, während die Schariavorschrift der Todesstrafe für Apostaten nur auf einem überlieferten Prophetenausspruch, einem Ḥadīṯ, basiert. Das bedeutet, dass die Deklaration der Religionsfreiheit den Text mit der höheren Autorität auf ihrer Seite hat als die Strafvorschrift. Dies gilt, wie einige von ihnen darlegen, umso mehr, als das Ḥadīṯ möglicherweise nicht authentisch, sondern dem Propheten nachträglich untergeschoben worden ist.[47] Zugunsten der Unechtheitsvermutung führen sie dabei außer dem vergleichsweise unsicheren Überlieferungsstatus dieses Ḥadīṯ nicht zuletzt ihren Eindruck an, dass es dem Geist des Koran widerspricht, den sie in dem Wort „Es gibt keinen Zwang in der Religion." ausgedrückt finden. Als zusätzliches rechtsmethodologisches Argument kommt zum Teil der Gedanke ins Spiel, bei der Todesstrafe für Apostaten, die ja nicht im Koran steht, könne es sich nicht um eine der sogenannten *ḥadd*-Strafen handeln, also der Kapitalstrafen, deren Vollstreckung Gott geschuldet und bleibend verbindlich vorgeschrieben ist, obgleich sie in der islamischen Rechtsgeschichte vielfach zu diesen gerechnet wurde; vielmehr müsse diese Todesstrafe einem anderen im islamischen Recht geläufigen Typus angehören, nämlich dem der Strafen nach richterlichem Ermessen *(taʿzīr)*, die je nach Fall auch stark ermäßigt oder durch eine bloße Belehrung ersetzt werden können. Damit sei ein obligatorischer Charakter der Anwendung dieser Strafe nicht gegeben.[48]

Außerdem vertreten die Gegner dieser Strafvorschrift die Ansicht, dass es schon allein wegen des außerordentlich hohen Risikos ihres Missbrauchs zum Zweck der Ausschaltung politischer Gegner oder zur Rechtfertigung privater Ge-

47 So z. B. der tunesische Historiker und Religionsphilosoph Mohamed Talbi, u. a. in seinem Beitrag *Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive,* in: Johannes Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte,* Mainz 1993, S. 66 und der libanesische Rechtsphilosoph Ṣubḥī al-Maḥmaṣānī, *Arkān ḥuqūq al-insān, baḥṯ muqāran fī š-šarīʿa al-islāmīya wa-l-qawānīn al-ḥadīṯa*, Beirut 1979, S. 124.

48 Zu diesem Argument s. besonders Mohamed Selim El-Awa (Muḥammad Salīm al-ʿAwwā), *Punishment in Islamic Law,* Indianapolis 1982, S. 50–56. Auf seine diesbezüglichen Ausführungen verweist auch Mohammad Hashim Kamali im 9. Kapitel („Freedom of Religion") seines Buches *Freedom of Expression in Islam* (2., rev. Aufl. Cambridge 1997), S. 95, ebenso Abdullah Saeed in *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (s. o. Anm. 28), S. 50.

waltakte geradezu gemeingefährlich ist, wenn sie geltendes Recht ist.[49] Diese Einschätzung untermauern sie unter anderem mit dem Hinweis auf die Hinrichtung des greisen sudanesischen Mystikers und Oppositionsführers Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā im Jahr 1985, die Ermordung des ägyptischen Säkularisten Faraǧ Fawda (Farag Foda) und die Morddrohungen gegen Abū Zayd und verschiedene andere ägyptische Intellektuelle, die in den Augen religiöser Fanatiker zu Apostaten geworden waren.

4.4 Neue Ansätze zu einer Begründung des Rechts auf Religionsfreiheit aus dem Koran

Die bisher überzeugendsten muslimischen Bemühungen darum, die Religionsfreiheit als ein genuin islamisches Prinzip zu begründen und im Bewusstsein der Mitglaubenden zu verankern, stammen von einigen Denkern, die auf apologetische Versuche der Rechtfertigung traditioneller Schariavorschriften von vornherein verzichtet und es stattdessen unternommen haben, aus zentralen Aussagen des Koran ein tragfähiges Fundament für die Bejahung der Religionsfreiheit herauszuentwickeln. Das geht tatsächlich unter zwei Voraussetzungen: Man muss es wagen, eine exegetische Hermeneutik zur Anwendung zu bringen, die es im Gegensatz zum bis heute dominanten Textverständnis der konservativen, traditionalistischen und islamistischen Interpreten erlaubt, bestimmte koranische Maßgaben wie etwa die, dass (polytheistische) Heiden entweder zu töten oder zwangszubekehren sind und die Angehörigen der älteren „Buchreligionen“ zu kleinlauten Tributpflichtigen gemacht werden müssen, als geschichtsbedingt und daher inzwischen nicht mehr verbindlich zu betrachten; und man darf sich nicht darauf beschränken, ganz einfach zu behaupten, der koranische Satz „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ proklamiere und gewährleiste die Religionsfreiheit, sondern muss sich Anthropologie und Glaubensbegriff des Koran aufmerksam daraufhin ansehen, inwieweit sie eine solche Deutung stützen. Einige mutige Intellektuelle haben dies beides getan und sind damit zu vielversprechenden Entwürfen einer muslimischen Theorie der Religionsfreiheit gelangt.

Der systematischste Entwurf dieser Art, der bisher bekannt geworden ist, ist derjenige, den der tunesische Historiker und Religionsphilosoph Mohamed Talbi (Muḥammad aṭ-Ṭālibī, geb. 1921) in einer Vielzahl verschiedener Publikationen

49 Diesen Gesichtspunkt hat vor allem Abdullah Saeed stark akzentuiert. Er widmete dem „potential of misuse“ des Apostasievorwurfs und der Todesstrafe für Apostasie in *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (s. o. Anm. 28) ein eigenes Kapitel (S. 99–108).

entfaltet hat.[50] Die koranischen Aussagen, die nicht mit dem Prinzip der Religionsfreiheit zu vereinbaren sind, so der Aufruf zur Zwangsbekehrung oder Tötung der altarabischen Heiden in Sure 9/5, hatten nach seinem Dafürhalten in den allerersten Anfängen, als die islamische Glaubensgemeinschaft noch klein und von den sie umgebenden Andersgläubigen in ihrer Existenz bedroht war, ihren Sinn; denn hätte sich die kleine Schar der Muslime seinerzeit nicht auch mit Waffengewalt behauptet, dann wäre womöglich das ganze Projekt Islam untergegangen, noch bevor es recht begonnen hatte. Dasselbe gilt für die auf die Situation beim Herrschaftsantritt des ersten Kalifen Abū Bakr bezogene – allerdings nach seiner Annahme wahrscheinlich zu Unrecht dem Propheten zugeschriebene – Weisung der Scharia, dass Apostaten zu töten seien. Denn damals ging von solchen Abtrünnigen, die sich dann auf die Seite der Gegner schlugen, noch eine objektive Gefährdung der jungen islamischen Glaubensgemeinschaft aus. Heutzutage ist aber die islamische Religion durch Andersgläubige oder durch gelegentliche Austritte aus ihr nicht mehr in ihrer Existenz zu gefährden. Folglich sind diese Vorschriften jetzt als geschichtsbedingt und längst überholt zu betrachten. Das *ḏimma*-Statut für die unter islamischer Herrschaft lebenden Juden und Christen hat in älteren Zeiten wegen der relativen religiösen Toleranz, die es ihnen sicherte, durchaus seine großen Vorteile gehabt, brachte aber, wie er nüchtern sieht, unleugbar auch Diskriminierungen mit sich. Und unter heutigen Verhältnissen ist es nicht mehr zeitgemäß. Talbi äußert ohne Scheu das Urteil, dass die viel gepriesene Toleranz des islamischen *ḏimma*-Modells, so verdienstvoll und fortschrittlich sie einstmals war, für die Gegenwart nicht mehr ausreicht, weil heutzutage um eines gedeihlichen Zusammenlebens in den einzelnen Staaten und in einer kleiner gewordenen Welt willen nicht mehr nur Toleranz, sondern die gleichberechtigte Koexistenz einer Pluralität von Religionen bei uneingeschränkter Religionsfreiheit für alle gefragt ist.

Dass eine solche Religionsfreiheit auch das übergeordnete Prinzip ist, das Gott im Koran verankert hat, erschließt er durch sorgfältige Beobachtung der Formen, in denen Gott nach koranischer Darstellung mit den Menschen interagiert und Dialoge führt: Gott argumentiert mit den Hörern der Offenbarung, rät ihnen, warnt sie, appelliert an sie, aber er zwingt sie nicht zum Glauben und zum Gehorsam, sondern lässt es auch zu, dass sie sich – auf eigene Verantwortung und trotz von ihm bereits vorhergesehener schlimmer Konsequenzen spätestens im Jüngsten Gericht – da-

50 Die hier zusammengefassten Anschauungen hat er u. a. dargelegt in seinen Artikeln *Religious Liberty: A Muslim Perspective,* in: Islamochristiana Bd. 11 (1985), S. 99–113; *Liberté religieuse et transmission de la foi,* ibid. Bd. 12 (1986), S. 27–47 und in den beiden Beiträgen „Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive“ und „Religionsfreiheit – Recht des Menschen oder Berufung des Menschen?“, in: Johannes Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte,* Mainz 1993, S. 53–71 und 242–260.

gegen entscheiden, soweit sie das wollen. Gott selbst hat in seiner Freiheit demnach den Menschen als freies Gegenüber gewollt, und er will auch dessen Glauben nur als einen Akt der Freiwilligkeit und der aus persönlicher Überzeugung vollzogenen Wahl. Darum sind auch die Menschen verpflichtet, einander die volle Freiheit der Religion einzuräumen, die Gott ihnen allen gleichermaßen zugedacht hat. Insofern ist „die Religionsfreiheit ein Akt grundlegender Achtung vor der Souveränität Gottes und vor dem Geheimnis seiner Absicht mit dem Menschen."[51] Da Glaube nach Gottes Willen nur frei sein kann, besteht, so Talbi, auch ein gottgewolltes Recht auf Glaubensirrtum und Nichtglauben, und das heißt zugleich zur Konversion zu anderen Religionen als dem Islam oder zur Option für eine atheistische Weltsicht. Dieses letztere Recht hatte aus anthropologischen Überlegungen heraus bereits 1964 auch der marokkanische Religionsphilosoph Mohammed Aziz Lahbabi unterstrichen. Er führte aus, Verstehen und Missverstehen, Annehmen und Ablehnen, Gewissheit und Zweifel seien untrennbare Bestandteile ein und desselben freien und zugleich begrenzten Aktes menschlicher (Gottes-)Erkenntnis und Selbsterkenntnis. In diesem Zusammenhang schrieb er: „Das Ja des Glaubenszeugnisses *(šahāda)* gewinnt Relevanz nur dank der Möglichkeit des Nein."[52]

Solche anthropologischen Begründungen der Religionsfreiheit sind allerdings bisher noch Sache weniger einzelner, und die Zukunftsperspektiven der Religionsfreiheit in islamischen Ländern hängen auch bei weitem nicht nur davon ab, wieviel Überzeugungskraft und Breitenwirkung sie entfalten werden. Wieweit Religionsfreiheit sich als selbstverständliches Recht durchsetzt, ist vielmehr nicht zuletzt eine Frage der politischen und sozialen Entwicklung. Die von Konservativen und Islamisten viel beschworene Einheit von Staat und Religion nach altislamischem Ideal hat in der historischen Wirklichkeit häufig dazu geführt, dass die Staatsgewalt nicht im Dienst religiöser Normen stand, sondern umgekehrt die Religion für die eigenen Zwecke instrumentalisierte. Dies Verfahren ist auch bei heutigen muslimischen Staatsoberhäuptern und Regierungen noch an der Tagesordnung. Etliche von ihnen führen den Islam ganz gezielt als Ideologie nationaler Einigung und Harmonisierung ins Feld, wenn es gilt, das Staatsvolk gegen äußere Feinde zu mobilisieren oder soziale Konflikte niederzuhalten. Im Namen des Islam und mit Hilfe seiner Gelehrten diszipliniert man nicht selten die politische Opposition, und der Islam musste seit dem späten 19. Jahrhundert zur Rechtfertigung der verschiedensten Staatsdoktrinen herhalten, von patriarchalischem Despotismus bis hin zu diversen Spielarten des Sozialismus. Bei einer solchen Verwendung des Islam von Staats wegen kann Religionsfreiheit nur schwer Raum gewinnen. Wann man

51 „Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive" (s. vorige Anm.), S. 71.

52 *Le personnalisme musulman*, Paris 2. Aufl. 1967, S. 68.

aber glaubt, auf derartige Methoden verzichten zu können, hängt einerseits von der erreichten sozialen Stabilität ab, andererseits von der Entwicklung einer demokratischen Kultur. Auf allen beiden Gebieten werden sich Fortschritte nicht von heute auf morgen erzielen lassen. Auch unter diesen Gesichtspunkten hat die Religionsfreiheit also in den meisten islamischen Ländern gewiss noch einen langen und schwierigen Weg vor sich – nicht anders als einst im christlichen Europa.

4 Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik (1982)

Der Begriff der Säkularisierung ist innerhalb der christlich-europäischen Kulturtradition geprägt worden, und er bezeichnet einen Prozess, der zunächst nur auf ihrem Boden in größerem Umfang zu beobachten war: die Verselbständigung weiter Lebensbereiche – etwa der Politik, des Rechts, der Wissenschaft, der Kunst, der Alltagssitten – gegenüber der Religion.[1] Dieser Vorgang setzte auf der politischen Ebene gegen Ende des 11. Jahrhunderts ein und gelangte erst im 20. Jahrhundert zum vorläufigen Abschluss. Er entzog immer mehr Tätigkeitsfelder des Menschen der Kontrolle früher allgemein als göttlich und verbindlich erachteter Normen und unterstellte sie den je eigenen Gesetzen der Sache und dem Urteil der Vernunft. Der Wandel des Menschenbildes in Renaissance und Humanismus, die Aufwertung des individuellen Gewissens gegenüber der Autorität der Kirche durch die Reformation, die Erfahrungen der Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die Aufklärungsphilosophie und die Französische Revolution haben neben einer Reihe weiterer Faktoren diese Entwicklung [117 | 118] maßgeblich gefördert. Dass sie breite Massen erfasste, wurde durch die Entstehung der modernen Industriegesellschaft möglich, die mit ihrem hohen Grad an sozialer Differenzierung und Mobilität die herkömmlichen Bindungen auflöste.

Seit dem Kolonialzeitalter haben sich europäische Denk- und Lebensformen über die ganze Erde verbreitet. Damit ist die Säkularisierung zu einem weltweiten Phänomen geworden.[2] Man ist mit ihren Folgen heute auch dort konfrontiert, wo

Anmerkung: Leicht erweiterte Fassung des im März 1983 auf dem XXII. Deutschen Orientalistentag in Tübingen unter dem gleichen Titel gehaltenen Vortrags.

1 Diese Definition entspricht dem vorherrschenden Wortgebrauch. Im Hinblick auf ihn ist es für die wissenschaftliche Diskussion nicht hilfreich, wenn Detlev H. Khalid in seinem Aufsatz *Muslims and the Purport of Secularism* (in: *Islam and the Modern Age* 5, Nr. 2, Mai 1974, 28–40) entgegen sonstigen Gepflogenheiten unter „secularism" nichts anderes als relative Diesseitszugewandtheit versteht und von daher die These aufstellt, sämtliche muslimischen Reformbewegungen einschließlich der wahhabitischen seien säkularistisch, weil sie darauf abzielten, der Religion erhöhte Bedeutung für die Belange des diesseitigen Lebens zu verschaffen. Ein solches Bestreben ist nach der üblichen Terminologie das genaue Gegenteil von säkularistisch. Es säkularistisch zu nennen stiftet daher Begriffsverwirrung.

2 S. dazu u. a.: Hans-Werner Gensichen, *Der Säkularismus und die Religionen,* in: *Zeitwende* 31/1960, 90–104; Gustav Mensching, *Der säkularisierte Mensch der Gegenwart in den Weltreligionen,* Wilhelmshavener Vorträge Nr. 37 A, Wilhelmshaven 1967; Peter Gerlitz, *Die Religionen und die neue Moral. Wirkungen einer weltweiten Säkularisation,* München 1971.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-005

die ideellen und sozialen Voraussetzungen, die ihr in Europa zugrunde lagen, keine direkten Parallelen haben oder vorerst nur in sehr beschränktem Maße gegeben sind. Das gilt auch für die ganz oder mehrheitlich islamischen Länder, deren vormoderne Geschichte nur bescheidene interne Ansätze zu einem Säkularisierungsprozess kannte.[3] Auch dort hat inzwischen unter europäischem Einfluss die Religion als Mittel der sozialen Kontrolle und als Regulativ menschlichen Bewusstseins und Verhaltens aufs ganze gesehen merklich an Bedeutung verloren – trotz regionalen Unterschieden und teilweise machtvollen Gegenbewegungen. Und selbst wo Muslime ihre fortdauernde Verbindlichkeit eigens zu beweisen suchen, argumentieren sie heute auffällig oft in Denkmustern, die Ausdruck eines partiell säkularisierten Bewusstseins sind: Sie begründen die Notwendigkeit des Gehorsams gegenüber Gottes Geboten seltener, als das früher üblich war, mit dem Hinweis auf das Jüngste Gericht, auf Paradieseslohn oder Höllenstrafen, dafür aber nun umso häufiger mit vermeintlich nachweisbaren innerweltlichen Gesetzmäßigkeiten, kraft deren die Befolgung islamischer Prinzipien angeblich dem Individuum wie der Gesellschaft stets Glück und Prosperität, dem Staat politische Macht einbringt. Die Frage nach dem jenseitigen Los des Menschen ist damit zugunsten diesseitiger Heilserwartungen in den Hintergrund getreten – eine Akzentverschiebung im Sinne jenes Vorgangs, [118 | 119] den man als Selbstsäkularisierung der Religion bezeichnet hat.[4] Bei dieser Sachlage kann man zwar noch verschiedener Meinung darüber sein, wie weit die Säkularisierung der islamischen Welt genau vorangeschritten ist, wo sie eventuell ihre Grenze finden könnte und ob sie überhaupt wünschenswert ist oder nicht. Man kann jedoch nicht mehr bestreiten, dass es in islamischen Ländern überhaupt Säkularisierungserscheinungen gibt – wenngleich sie dort im allgemeinen noch längst keine europäischen Ausmaße erreicht haben. Wo in der islamischen Welt Säkularisierung zu beobachten ist, verläuft sie im übrigen nicht weniger komplex als schon zuvor in Europa: Sie wird von etlichen verschiedenen Faktoren vorangetrieben oder gehemmt, bewegt sich über viele Zwischenstufen und wirkt sich nicht an allen Orten und in allen sozialen Schichten gleichmäßig aus. Wissenschaftliche Aussagen, mit denen der derzeitige Stand dieses Prozesses be-

3 Zu diesen z. B. Tilman Nagel, *Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze zu einer Säkularisierung?*, in: *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients,* Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag, edd. Hans R. Roemer und Albrecht Noth, Leiden 1981, 275 – 289; Ira M. Lapidus, *Separation of State and Religion in Early Islamic Society,* in: *IJMES* 6/1975, 363 – 385.

4 Hamid Algar hat diese Form der Verweltlichung des religiösen Denkens bei modernen Muslimen in seinem Artikel *Zur Frage des Säkularismus in der islamischen Welt* (in: Abdoldjavad Falaturi und Walter Strolz [edd.], *Glauben an den einen Gott,* Freiburg 1975, 143 ff.) als „verborgene Säkularisierung" bezeichnet und scharf kritisiert.

schrieben und erklärt werden soll, müssen daher entsprechend differenziert sein.[5] [119 | 120]

In der gegenwärtigen Situation ist die Gefahr unzureichender Differenzierung von Aussagen zum Thema „Islam und Säkularisierung" besonders groß, denn die aktuellen Gegebenheiten scheinen auf den ersten Blick eine einfache Grenzziehung zwischen säkularisierten und nichtsäkularisierten Muslimen zu gestatten. Die weithin erstarkten fundamentalistischen Tendenzen sind bekanntlich am Ideal einer Einheit von Staat und Religion orientiert, von dem man glaubt, es sei in der islamischen Frühzeit schon einmal vollkommen verwirklicht gewesen; der Widerspruch gegen dieses Ideal und die Geschichtsdeutung, durch die es gestützt wird, kommt vor allem aus den Kreisen liberal oder auch sozialistisch gesonnener Intellektueller. Diese Konstellation verlockt zu der Annahme, der Säkularisierungsprozess habe in der islamischen Welt zwar einen kleinen westlich gebildeten Be-

5 Es genügt dieser Anforderung nicht, wenn Bassam Tibi erklärt, „die islamischen Gesellschaften" seien „nicht säkularisiert", weil sie nicht industrialisiert seien (*Islam and Secularization. Religion and the Functional Differentiation of the Social System,* in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 66/1980, 221). Die europäischen Erfahrungen berechtigen zu der Vermutung, dass die volle Industrialisierung auch in der islamischen Welt mit einer erheblichen Ausweitung der Säkularisierung einhergehen würde. Dennoch kann man „die islamischen Gesellschaften" heute nicht mehr pauschal als „nicht säkularisiert" einstufen, nur weil in ihnen der Faktor der Industrialisierung – einer von mehreren, die in Europa die Säkularisierung begünstigten – bisher keine große Rolle spielt. Tibi äußert darüber hinaus die Überzeugung, im Islam müsse erst noch eine Reformation nach Art derjenigen Luthers stattfinden, und in deren „Kielwasser" würde dann „die Säkularisierung folgen" (*ibid.*, 220). Hier liegt offenkundig eine allzu naive Sicht Luthers und des Zusammenhangs zwischen Reformation und Säkularisierung zugrunde: Inwieweit die Prämissen und Zielsetzungen von Luthers Reformation überhaupt in den Kontext des Islam übertragbar sind und worin eine islamische Reformation genau bestehen soll, lässt Tibi im Dunkeln. Abgesehen davon hat schon im Christentum bekanntlich die Reformation nicht unmittelbar zu einer Säkularisierung geführt. Obgleich von Luthers Denken langfristig einige Impulse in dieser Richtung ausgingen, schuf er doch zunächst einmal die Voraussetzungen für ein jahrhundertelanges protestantisches Staatskirchentum. Und Calvin begründete in Genf einen konfessionsgebundenen Staat, in dem es Aufgabe der weltlichen Gewalt war, die kirchliche Disziplin durchzusetzen. In der Entwicklung zum säkularen Staat kam zweifellos den – von Tibi nicht in Betracht gezogenen – reformierten Sekten, die sich dem Staatskirchentum widersetzten (Täufern, Puritanern usw.), große Bedeutung zu; doch der Kampf dieser „Stiefkinder der Reformation" (Ernst Troeltsch) um die Religionsfreiheit ergab sich nicht mit zwingender Notwendigkeit unmittelbar aus den reformatorischen Bestrebungen Luthers und Calvins. Tibis Idee einer zur Säkularisierung führenden islamischen Reformation wird dadurch nicht überzeugender, dass er an al-Afġānī erinnert, der sich sehr positiv über Luthers historische Rolle äußerte und in ihm ein mögliches Vorbild für sein eigenes Reformbemühen sah; denn bei al-Afġānī ist in diesem Zusammenhang überhaupt nicht von Säkularisierung die Rede (vgl. die von Tibi 215 zitierte Stelle aus seinem *Aʿmāl kāmila*, ed. Muḥammad ʿAmāra, Kairo 1968, 328). Es bleibt das Fazit: Die Frage nach Stand und Zukunft der Säkularisierung in der islamischen Welt ist weder einfach die Frage nach der Industrialisierung islamischer Länder noch die nach einem islamischen Luther.

völkerungskreis voll erfasst, aber vor dem Lager der Fundamentalisten haltgemacht, und deren wachsende Bedeutung zeige nun, dass er schon wieder im Rückgang, wenn nicht gar bald zu Ende sei. Doch die Wirklichkeit ist komplizierter. Sie erlaubt es nicht, Muslimen je nachdem, wie sie zum Programm des sogenannten islamischen Staates stehen, kurzerhand das Etikett „säkularisiert" oder „nicht säkularisiert" anzuheften. Die Säkularisierung des politischen Bewusstseins betrifft Fundamentalisten wie Nichtfundamentalisten; sie macht sich quer durch die ideologischen Observanzen hindurch bemerkbar, allerdings in unterschiedlicher Art und Stärke. In welcher Weise und in welchen Grenzen sie jeweils wirksam ist, kann nur eine differenzierte Analyse zeigen. Und diese ist auch der Mühe wert: Sie macht Nuancen im Gesamtbild sichtbar, die für die Beurteilung der Entwicklungsperspektiven keineswegs unwichtig sind. Das soll im folgenden am Beispiel ägyptischer Äußerungen zur Säkularisierungsproblematik aufgezeigt werden, die aus den letzten zehn Jahren stammen.

In welcher Form, unter welchen Bedingungen und aus welchen konkreten Anlässen war hier Säkularisierung Thema der Publizistik? [120 | 121]

Zunächst ist festzustellen: Die Sache der Säkularisierung wurde dort am gründlichsten diskutiert, wo das Wort nicht fiel. Das liegt an einem terminologischen Hemmnis: Der Begriff *ʿalmana*, der dem deutschen „Säkularisierung" relativ am nächsten kommt, stammt genauso wie der wesentlich häufiger gebrauchte Begriff *ʿalmānīya* für „Säkularismus" und „Säkularität" aus einem christlichen Kontext. Das Wort *ʿalmānī* bezeichnete wie schon das syrische *ʿālmāyā* primär den Laien im Gegensatz zum Priester, *ʿalmānīya* von daher den Laizismus. Trotz der mittlerweile eingetretenen Begriffserweiterung sind die Termini noch immer durch diesen christlichen Hintergrund vorbelastet. Oft wird *ʿalmānīya* nach wie vor als „Laizismus" verstanden und dann als für islamische Länder überflüssig abgetan – mit der einseitig am Ideal orientierten, bekanntermaßen wirklichkeitsfremden Begründung, im Islam gebe es gar keinen Stand religiöser Amtsträger nach Art des christlichen Klerus, aus dessen Macht man sich emanzipieren müsse.[6] Bisweilen deutet man *ʿalmānīya* auch als radikalen Szientismus auf Kosten der Religion, weil man das Wort fälschlich von *ʿilm* ableitet; daran wird das Argument geknüpft, eine solche Haltung sei zwar im Westen als Überreaktion auf die jahrhundertelange Unterdrückung der Wissenschaft durch den christlichen Klerus begreiflich, aber im Islam unmotiviert und gänzlich deplaziert, da dort seit jeher Religion und Wissenschaft aufs Beste harmonierten.[7] Sehr häufig wird zudem *ʿalmānīya* mit einer

6 Stellungnahmen ägyptischer Autoren in diesem Sinne bei Anwar al-Ǧundī, *at-Tafsīr al-islāmī li-l-fikr al-bašarī, al-īdiyūlūǧīyāt wa-l-falsafāt al-muʿāṣira fī ḍawʾ al-islām,* Kairo o. J. (ca. 1981), 35 und 37.
7 Entsprechende Stimmen aus Ägypten *ibid.*, 35 und bei Yūsuf Kamāl Muḥammad, *Mustaqbal al-ḥaḍāra bayna l-ʿalmānīya wa-š-šuyūʿīya wa-l-islām,* Kairo 1974, 9.

extremen Tendenz innerhalb der Säkularisierungsbewegung gleichgesetzt, nämlich einem Säkularismus, der, das Bedingte absolut setzend, alle nicht rein weltlich begründbaren Verbindlichkeiten a priori als vernunftwidrig leugnet und daher prinzipiell religionsfeindlich ist. Auf einen solchen Säkularismus führt man dann gern Missstände und Katastrophen im modernen Europa zurück – ein zivilisationskritisches Schema, das nach dem zweiten Weltkrieg auch hierzulande noch bei christlichen Schriftstellern beliebt war.[8] Der Verdacht wird ausgesprochen, dieser Säkularismus sei von Kolonialisten und Zionisten absichtsvoll in die islamische Welt eingeschleust [121 | 122] worden, um den Muslimen ihre Religion und damit die Kraft zum Widerstand zu nehmen.[9] Was man sich im einzelnen auch unter *ʿalmānīya* konkret vorstellen mag: Sie erscheint jedenfalls in apologetischer Literatur als abzuwehrende westliche Ideologie, gelegentlich in einer Linie mit *raʾsmālīya* (Kapitalismus) und *šuyūʿīya* (Kommunismus).[10] Durch all dies sind die Termini *ʿalmānīya* und *ʿalmana* so sehr mit negativen Affekten besetzt, dass sie für ein sachliches Gespräch über Säkularisierung als Problem des Islam heute kaum zu gebrauchen sind. Von daher überrascht es nicht, dass in gegenwärtiger islamischer Literatur, auch der ägyptischen, diese Reizwörter gerade dort, wo man sich mit der Säkularisierungsproblematik ernsthaft auseinanderzusetzen bereit ist, nur selten vorkommen. Mit der Sache der Säkularisierung befasst man sich dann unter neutraleren Titeln wie etwa „Religion und Staat“, „Religion und Kultur“ usw.

Es hat bisher weder in Ägypten noch in anderen Teilen der islamischen Welt Versuche einer umfassenden soziologischen Deutung des Säkularisierungsprozesses gegeben, wie sie in Europa seit der Jahrhundertwende aufkamen. Desgleichen ist noch kein systematischer Versuch unternommen worden, das Phänomen der Säkularisierung positiv in die islamische Theologie zu integrieren, etwa nach Art der Bestrebungen von Friedrich Gogarten im protestantischen oder Johann Baptist Metz im katholischen Christentum.[11] Dennoch hat ägyptische Muslime die faktisch

8 S. z. B. Alfred Müller-Armacks Buch *Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kultursoziologie unserer Zeit,* Münster 1948.

9 S. z. B. al-Ğundī (vgl. Anm. 6) 31, 33 f., 36, 38 f.; Ḥāmid Rabīʿ, *Sawfa aẓallu ʿarabīyan,* in: *al-Mawqif al-ʿarabī* (Kairo) Nr. 30, Nov. 1979, 35 (ähnlich *ibid.,* Nr. 20, Jan. 1979, 57).

10 S. die thematische Gliederung des in Anm. 6 genannten Buches von Anwar al-Ğundī, ferner Titel und Gliederung des in Anm. 7 zitierten Buches von Yūsuf Kamāl Muḥammad.

11 Beides lässt nicht einfach auf mangelnden wissenschaftlichen Tiefgang heutiger muslimischer Soziologen und Theologen schließen, sondern vielmehr darauf, dass die Säkularisierung bisher in islamischen Ländern noch nicht die Dimensionen eines unübersehbaren Massenphänomens angenommen hat, das als irreversibel erfahren würde. Erst als die Entwicklung in Europa diesen Stand erreicht hatte, kamen dort entsprechende soziologische und theologische Denkansätze auf. Die soziologische und auch die positive theologische Rezeption des Säkularisierungsbegriffs setzte außerdem in Europa erst ein, nachdem breite Kreise die neue säkulare Zivilisation als für sich sozial

bereits eingetretene partielle Säkularisierung ihrer [122 | 123] Gesellschaft in jüngster Vergangenheit nachhaltig beschäftigt, und zwar als Problem der praktischen Politik. Der Grund dafür war das immer fühlbarere Erstarken fundamentalistischer Gruppen und Tendenzen, deren Vertreter die Zustände im zeitgenössischen Ägypten als unislamisch anprangerten und auf eine Neuordnung des Gemeinwesens im Sinne ihrer Vorstellung vom wahren und ursprünglichen Islam drängten. Die Faktoren innerhalb und außerhalb des Landes, die diesen Vorgang begünstigten, sind bekannt und brauchen hier nicht im einzelnen erläutert zu werden.[12] Wichtig ist, dass er sich in der Verfassungs- und Rechtsentwicklung niederschlug, was zu öffentlichen Kontroversen um das Verhältnis von Staat und Religion Anlass gab.[13] Ägypten war schon in Nassers Tagen kein nach europäischen oder amerikanischen Maßstäben ganz säkularer Staat gewesen.[14] Unter Sadat eroberte jedoch die islamische Religion eine offiziell anerkannte Stellung in der Politik zurück, wie sie ihr seit langem nicht mehr zugestanden worden war: In der Verfassung von 1971 wurde der Islam zur Staatsreligion, die *šarīʿa* zu einer der Hauptquellen der Gesetzgebung erklärt; eine Verfassungsänderung modifizierte 1980 die letztere Bestimmung dahingehend, dass die *šarīʿa* „die“ Hauptquelle der Gesetzgebung sei; seit Anfang der Siebzigerjahre brachten außerdem Abgeordnetengruppen mehrfach Gesetzesinitiativen im Sinne einer Angleichung des bestehenden Rechtssystems an einzelne *šarīʿa*-Vorschriften ein, wenngleich bisher mit geringem Erfolg. Um diese Veränderungen und Veränderungswünsche entbrannte eine lebhafte Grundsatzdebatte, in der man die Rolle der Religion in Staat und Gesellschaft zu definieren suchte. In ihrem Rahmen flammte auch nach fast einem halben Jahrhundert der Streit um ʿAlī ʿAbdarrāziqs Buch *al-Islām* [123 | 124] *wa-uṣūl*

---

und ökonomisch vorteilhaft hatten erfahren können (vgl. dazu Hermann Lübbe, *Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft* [1966], in: Heinz-Horst Schrey [ed.], *Säkularisierung*, Wege der Forschung Bd. 424, Darmstadt 1981, 55 f. und 63 ff.). Diese wichtige Voraussetzung dafür, dass die Bereitschaft zu einem grundsätzlichen intellektuellen Arrangement mit der säkularisierten Wirklichkeit wächst, ist bis heute in islamischen Ländern nicht hinreichend gegeben.

12 Dazu vor allem Nazih N. M. Ayubi, *The Political Revival of Islam: The Case of Egypt,* in: *IJMES* 12/1980, 481–499; ferner die ersten drei Titel in Anm. 14.

13 Einen Überblick über diese Vorgänge bietet Israel Altman, *Islamic Legislation in Egypt in the 1970s,* in: *AAS* 13/1979, 199–219; s. weiter Joseph P. O'Kane, *Islam in the New Egyptian Constitution: Some Discussions in al-Ahrām,* in: *MEJ* 26/1972, 137–148.

14 S. z. B. Gabriel R. Warburg, *Islam and Politics in Egypt: 1950–1980,* in: *MES* 18/1982, 129–157; Bruce M. Borthwick, *Religion and Politics in Israel and Egypt,* in: *MEJ* 33/1979, 145–163; Michael Gilsenan, *L'Islam dans l'Égypte contemporaine: religion d'État, religion populaire,* in: *Annales Économies, Sociétés, Civilisations* 35/1980, 598–614; Daniel Crecelius, *Die Religion im Dienste des islamischen Staatssozialismus in Ägypten,* in: *Bustan* 8, Heft 2/1967, 13–20; Hamid Enayat, *Islam and Socialism in Egypt,* in: *MES* 4/1968, besonders 153 ff.; Olivier Carré, *L'Idéologie politico-religieuse nassérienne à la lumière des manuels scolaires,* in: *Politique étrangère* 37/1972, 535–553.

al-ḥukm (1925) wieder auf: 1971 – der Verfasser war fünf Jahre zuvor verstorben – druckte die Zeitschrift „aṭ-Ṭaliʿa“ den Text des Werkes nochmals vollständig ab, zusammen mit einer beifällig gehaltenen historischen Einführung.[15] 1973 veröffentlichte der bekannte Historiker und Staatstheoretiker Ḍiyāʾaddīn ar-Rayyis eine umfangreiche Widerlegungsschrift, mit der er die Resonanz der säkularistischen Thesen ʿAlī ʿAbdarrāziqs ein für allemal zu unterbinden hoffte.[16] Doch das gelang ihm nicht: 1975 sendete das Zweite Programm von Radio Kairo zu seinem Ingrimm ein Podiumsgespräch über *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm,* bei dem sich sämtliche Teilnehmer im Kern für die Richtigkeit der Ansichten ʿAlī ʿAbdarrāziqs entschieden;[17] und 1977 publizierte Ḥusayn Fawzī an-Naǧǧār eine Abhandlung desselben Tenors, in der er zwar einige Gedankengänge von ʿAlī ʿAbdarrāziq präzisieren zu müssen glaubte, aber im übrigen Ḍiyāʾaddīn ar-Rayyis direkt widersprach.[18] Die Leidenschaft, mit der man während der Siebzigerjahre bei solchen Gelegenheiten für oder gegen den sogenannten islamischen Staat argumentierte, entsprang zum Teil auch dem Eindruck, dass die politischen Realitäten des Landes nur noch wenig Zeit dazu ließen, sich in theoretischer Diskussion friedlich auf ein gemeinsames Staatsverständnis zu einigen: Extrem-fundamentalistische Gruppierungen[19] machten wiederholt durch Terrorakte von sich reden, die nicht nur Anhänger des säkularen Staatskonzepts und Angehörige der christlichen Minderheit Schlimmes befürchten ließen, sondern auch viele Befürworter eines islamischen Staates erschreckten; wer Gewalttaten als Mittel politischer Veränderung nicht wollte, musste umso mehr bemüht sein, unter seinen Landsleuten auf dem Wege der Überzeugung das erforderliche Maß an Einvernehmen [124 | 125] darüber herzustellen, wie sich Staat und Religion zueinander verhalten sollten.

Ich unterziehe im folgenden zwei der Stellungnahmen zum Thema „Staat und Religion“, die der Mitte der Siebzigerjahre entstammen, einer näheren Betrachtung. Die eine findet sich in dem Buch *Qaḍīyat al-ʿawda ilā l-islām fī d-dawla wa-l-muǧ-*

15 Der Text erschien als *„milaff ḫāṣṣ“* im Anhang der Nummer vom 1. November 1971, die Einführung unter dem Titel *aš-Šayḫ ʿAlī ʿAbdarrāziq, maʿraka fikrīya, ibid.* 90 – 111 (anonym). Zu den wichtigsten Aussagen von ʿAlī ʿAbdarrāziqs Buch s. Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime,* Wiesbaden 1971, 96 ff.

16 *al-Islām wa-l-ḫilāfa fī l-ʿaṣr al-ḥadīṯ, naqd kitāb al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm,* Ǧidda. Der Autor machte sich vor allem durch sein Buch *an-Naẓarīyāt as-siyāsīya al-islāmīya* (Kairo, 7. Aufl. 1979) einen Namen.

17 Kritisch besprochen von Ḍiyāʾaddīn ar-Rayyis in: *aṭ-Ṭaqāfa,* Jg. 2, Nr. 19, April 1975, 4 – 6.

18 *al-Islām wa-s-siyāsa, baḥṯ fī uṣūl an-naẓarīya as-siyāsīya wa-niẓām al-ḥukm fī l-islām,* Kairo.

19 Zu ihnen kurz Johannes Reissner, *Die andere Ablehnungsfront,* in: *Orient* (Opladen) 20, Tl. 2/1979, 23 (mit weiterer Literatur).

tamaʿ (1976) von Ǧamāladdīn Muḥammad Maḥmūd,[20] die andere in dem Werk *Ḥiṣād al-ʿaql fī ittiǧāhāt al-maṣīr al-insānī* (1974) von Muḥammad Saʿīd al-ʿAšmāwī.[21]

Beide Autoren lehnen das Reden von *ʿalmānīya* für islamische Kontexte mit zweien der schon erwähnten Standardargumente ausdrücklich ab – Maḥmūd, weil er darunter aufgrund der falschen etymologischen Ableitung des Wortes von *ʿilm* einen im Islam unangebrachten Szientismus versteht,[22] al-ʿAšmāwī, weil er den Begriff im Sinne einer gegen die Herrschaft kirchlicher Amtsträger gerichteten Politik auffasst und darum für islamische Verhältnisse inadäquat findet.[23] Trotzdem behandelt das erste der Bücher in seiner Gesamtheit, das zweite in einer umfangreichen Partie der Sache nach nichts anderes als die Frage, welche politischen Konsequenzen aus der relativen Säkularisiertheit des gegenwärtigen Ägypten zu ziehen sind und inwieweit der Prozess, der sie herbeiführte, rückgängig gemacht werden kann. Beide Autoren waren bei Abfassung ihrer Bücher praktizierende Juristen im ägyptischen Staatsdienst, Maḥmūd als Richter an einem Appellationsgerichtshof, al-ʿAšmāwī als Oberstaatsanwalt. Vor dem Hintergrund ihrer Berufserfahrung geben sie sich über die Möglichkeit der Umsetzung von Normen in die politische und soziale Wirklichkeit sehr konkret Rechenschaft. Maḥmūd, der ab 1971 mehrere Jahre lang in der libyschen Obersten Kommission zur Revidierung der Gesetzgebung im Einklang mit der *šarīʿa (al-laǧna al-ʿulyā li-murāǧaʿat at-tašrīʿāt ṭibqan li-š-šarīʿa al-islāmīya)* mitgearbeitet hat, ist seiner Grundtendenz nach Fundamentalist. Seiner Überzeugung nach ist der Islam in seinem Wesen Religion und Staat *(dīn wa-dawla);* er fordert die Wiedererrichtung eines islamischen Staates, in dem Gott Souverän ist und die *šarīʿa* als gottgewollte Ordnung in Kraft steht.[24] al-ʿAšmāwī dagegen ist [125 | 126] Anhänger des säkularen oder, wie er lieber sagt, „zivilen" Staates *(dawla madanīya).*[25] Er hält die Forderung nach einem islamischen Staat für anachronistisch und durch die Religion nicht legitimiert.[26] Maḥmūd benennt, wie bei fundamentalistischen Theoretikern geläufig, die Herrschaft Gottes

20 Kairo (Dār an-nahḍa al-ʿarabīya).

21 Beirut (Dār al-kitāb al-lubnānī).

22 93 ff.

23 59.

24 S. besonders 26 ff.

25 Der Terminus *dawla madanīya* für den säkularen im Gegensatz zum „religiösen" Staat *(dawla dīnīya)* ist auch sonst in Gebrauch. Ihn benutzte beispielsweise Muḥammad Aḥmad Ḫalafallāh, als er 1967 in seinem Buch *al-Qurʾān wa-muškilāt ḥayātinā l-muʿāṣira* (Kairo) die These vertrat, es sei die Intention des Koran gewesen, durch das Gebot der *šūrā* den „religiösen Staat" abzuschaffen und den „zivilen" Staat in Form der Demokratie einzuführen, und nur für die Übergangsphase des Wirkens des Propheten habe in der islamischen Geschichte ein Staat existiert und existieren dürfen, der als religiös zu bezeichnen sei (82 ff.).

26 S. besonders 60 f. und 101 ff.

oder des göttlichen Willens als Staatsziel.[27] Nach ihm wurde diese Herrschaft vom Propheten Muhammad mit der Verkündung des Koran errichtet und seither überall dort verwirklicht, wo man die *šarīʿa* anwandte. al-ʿAšmāwī sieht das anders. Seinem Urteil nach kann man von einer solchen Theokratie nur für die Dauer des Offenbarungsvorgangs sprechen. Die Übereinstimmung menschlicher, auch prophetischer Worte und Taten mit dem Willen Gottes und somit Gottesherrschaft war nach seiner Auffassung nur gesichert, solange Gott seinen Gesandten vermittels der Offenbarung bei Bedarf laufend korrigierte, wie manche koranischen Formulierungen bezeugen. Seit dem Ende dieses Geschehens werden die Muslime nicht mehr unmittelbar vom göttlichen Willen geleitet, sondern nur noch von einem Text, den sie richtig oder falsch verstehen können, ohne dass Gott gegebenenfalls direkt gegen Irrtümer einschritte. Während der Zeit der vier rechtgeleiteten Kalifen bestand nach al-ʿAšmāwī immerhin noch eine „religiöse Regierung" in dem Sinne, dass die Ausbreitung des Glaubens und die Durchsetzung geoffenbarter Normen oberster Staatszweck war. Aber dieser Staat konnte sich nicht lange halten, weil er um des genannten Zwecks willen auf die Dauer ohne festes Territorium und Staatsvolk hätte auskommen müssen und außerdem sein Zusammenhalt nicht mehr durch eine mit Sicherheit zutreffende Interpretation der Offenbarung gewährleistet war. So machte er einem anderen Staat Platz, den al-ʿAšmāwī den „rassistischen" nennt und der, wie er meint, für die ganze spätere islamische Geschichte typisch war; dieser Staat war seinem Grundcharakter nach „zivil", benutzte aber eine verabsolutierte partikuläre Deutung des göttlichen Willens zur Legitimation [126 | 127] der Herrschaft einer bestimmten Menschengruppe über ein bestimmtes Territorium und Staatsvolk. Ihm zieht al-ʿAšmāwī den säkularen Nationalstaat westlichen Musters vor, der nicht vorgibt, etwas anderes als „zivil" zu sein, und auf die religiöse Legitimierung von Zwangsmaßnahmen verzichtet.[28]

Der Vergleich der Positionen von Maḥmūd und al-ʿAšmāwī zeigt, dass die Säkularisierung des politischen Bewusstseins für Muslime nicht zuletzt ein Problem der Hermeneutik ist.[29] Während Maḥmūd die Normierung politischen Lebens nur dort menschlichem Ermessen anheimstellen will, wo kein Koran- oder Sunnatext *(naṣṣ)* die Norm setzt, verweist al-ʿAšmāwī darauf, dass der Koran nur ein Text ist. Ein Text aber, so al-ʿAšmāwī, redet nicht selbst. Er muss durch Interpretation zum

27 S. besonders 41 ff., 78 (vgl. auch 90).

28 44 ff.

29 Auf diesen Zusammenhang haben jüngst auf einem islamisch-christlichen Kolloquium der Konrad-Adenauer-Stiftung auch Bassam Tibi und Mohammed Arkoun aufmerksam gemacht (s. M. S. Abdullah, H. Dobers, W. Erl und A. Th. Khoury [edd.], *Der Glaube in Kultur, Recht und Politik*, Schriftenreihe des Instituts für Internationale Solidarität, Bd. 19, Mainz 1982, 155, 141 f.).

Sprechen gebracht werden, und jede Interpretation ist potenziell kontrovers.[30] Sie ist außerdem durch den historischen Standpunkt des Interpreten mitbedingt und hat damit zu rechnen, dass die Aussage des Textes ihrerseits zeitgebunden ist.[31] Unter diesen Voraussetzungen kann der Mensch nur Meinungen über göttliche Normen formulieren, nicht die göttlichen Normen selbst. Das Ergebnis ist, wie al-ʿAšmāwī sagt, religiöses Denken, nicht Religion.[32] Diese Unterscheidung leistet für den Glaubenden, der sich zum säkularen Staat positiv einstellen will, etwas sehr Wichtiges: Sie hält fest, dass der Wille Gottes sogar im Offenbarungsbuch nie direkt verfügbar ist und eben deshalb in seinem Namen auch nie direkt, und das heißt mit staatlichem Zwang, über Menschen verfügt werden darf. Damit ist das Bemühen der Menschen um die rechte Norm ihres Zusammenlebens zu geschichtlicher Eigenständigkeit freigesetzt.

Im Staatsmodell Maḥmūds, das die Menschen auch nach dem Offenbarungsvorgang nicht aus der direkten Beherrschung durch Gottes Willen entlässt, scheint für dergleichen zunächst kein Raum zu sein. [127 | 128] Doch das ändert sich, sobald der Autor seine Vorstellungen darüber entfaltet, wie die Geltung der *šarīʿa* konkret etabliert werden soll. Dazu ist seiner Ansicht nach ihre Überführung in positives Recht *(taqnīn)* nötig.[33] Das bedeutet nicht einfach, dass sie in Kraft gesetzt werden muss. Sie muss vielmehr ein förmliches Gesetzgebungsverfahren durchlaufen, in dem für alle heute zu gewärtigenden Bedürfnisse und Konfliktfälle im einzelnen festgelegt wird, was aufgrund ihrer Recht sein soll. Dies, damit Willkürentscheidungen ausgeschlossen sind. Die Festlegung dessen, was gelten soll, nennt Maḥmūd „Anwendung", doch sie ist für ihn nur zum Teil eine Sache bloßer Unterordnung des besonderen Falles unter die allgemeine Regel. Wie er darlegt, enthalten nämlich allgemein formulierte koranische Normen wie etwa die *ḥadd*-Strafe für Diebstahl (Sure 5/38) keine ausdrücklichen Angaben darüber, in welchem Umfang und unter welchen historischen Voraussetzungen sie gelten sollen – und dass es Voraussetzungen geben kann, die ihre Geltung beschränken, lehrt das Beispiel ʿUmars, der diese *ḥadd*-Strafe in einer Hungersnot außer Kraft setzte. Es ist Aufgabe des Gesetzgebers, den Grad der Allgemeingültigkeit der Normen und die Fälle der Zulässigkeit von Ausnahmen unter Berücksichtigung der Zeitsituation und des Ge-

30 77, 78, 54.

31 47, 66, 75.

32 80, 79. al-ʿAšmāwī ist geneigt, auch im *ḥadīṯ* in erster Linie „religiöses Denken" der ersten islamischen Generationen zu sehen. Seiner Meinung nach wurde die für die Rechtsfindung an sich fruchtbare Kategorie des *iǧmāʿ* dazu missbraucht, der Religion illegitimerweise „religiöses Denken" zu unterschieben (77, 81).

33 78 ff. (auch zum folgenden).

meinwohls *(maṣlaḥa)* genau zu definieren.[34] In Wahrheit ist also auch für Maḥmūd der „klare" Korantext nicht restlos klar. Was für Konsequenzen er haben soll, beschließt letztlich der Gesetzgeber. Der positive Rechtssatz muss, so erklärt Maḥmūd einmal, in zweifacher Weise richtig sein: „vom geoffenbarten Gesetz her gesehen und von denen her gesehen, die an es glauben und von dem betreffenden positiven Gesetz Nutzen erwarten".[35] Hier eröffnet sich also ebenfalls ein Raum für eine Geschichte relativ eigenständiger Normenfindung – wenngleich Maḥmūd ihn bei seinen persönlichen Detailvorschlägen zum künftigen Rechtssystem wegen seiner inneren Bindung an die Autorität des klassischen *fiqh* wenig nutzt.

Auch abgesehen vom Interpretationsverfahren im engeren Sinne gesteht Maḥmūd auffälligerweise dem eigenständigen Urteil des Menschen formal betrachtet weitgehend dieselben politischen Verantwortungen zu wie al-ʿAšmāwī. So stimmen beide darin überein, dass die islamische Religion keine genaue Staats- und Wirtschaftsform vorschreibe, [128 | 129] die Menschen sich also im Einklang mit den ethischen Grundprinzipien der Offenbarung selbst die für ihre historische Situation richtige suchen müssten. Nur ist das für Maḥmūd Ausdruck der Anpassungsfähigkeit des islamischen Gesetzes, für al-ʿAšmāwī dagegen ein Indiz dafür, dass von einem islamischen Staat strenggenommen gar nicht die Rede sein kann. Beide Autoren sind sich darin einig, dass die Offenbarung Normen für die Gesetzgebung enthält, die grundsätzlich auch innerhalb der bestehenden Staatsform angewandt werden können, und dass der Gesetzgeber Vorschriften über *ḥadd*-Strafen um der *maṣlaḥa* willen prinzipiell suspendieren kann, vorausgesetzt, die Rechtsgüter, um deretwillen sie geoffenbart wurden, bleiben geschützt. Das beweist nach Maḥmūd die Elastizität des islamischen Staates, nach al-ʿAšmāwī, dass Muslime überhaupt keinen besonderen islamischen Staat brauchen, um Gott gehorchen zu können, und die gegenwärtigen ägyptischen Gesetze nicht gegen seinen Willen verstoßen.

Maḥmūd betont häufig die Unwandelbarkeit des göttlichen Fundaments der *šarīʿa,* und seine eigene Interpretation der geoffenbarten Normen ist inhaltlich traditionell. Dennoch läuft sein Modell der Struktur nach wie das al-ʿAšmāwīs nicht einfach auf die Unterwerfung der Welt unter eine fertig vorgegebene göttliche Ordnung hinaus, sondern auf eine Vermittlung der geoffenbarten Norm mit den Ergebnissen eigenständiger menschlicher Rechtsfindung. Der theonome Denkansatz wird hier also durch einen autonomen ergänzt und konkretisiert. Die sakral begründete Ordnung verwirklicht sich in Formen, die auch in einem säkularen Staat denkbar sind.

34 80 ff.
35 81.

Eine ähnliche Verquickung der Idee der Gottesherrschaft mit dem Gedanken einer menschlichen Selbstbestimmung findet sich auch bei anderen ägyptischen Autoren, die sich in jüngster Zeit mit fundamentalistischem Grundtenor zum Verhältnis von Staat und Religion geäußert haben. Einer von ihnen ist der ehemalige Azhar-Gelehrte Ḫālid Muḥammad Ḫālid, der 1950 unter dem Eindruck einer drohenden Machtübernahme durch die Muslimbruderschaft in seinem berühmten Buch *Min hunā nabda'* leidenschaftlich für die Trennung von Religion und Staat plädiert hatte. 1981 trat er mit einer Schrift unter dem Titel *ad-Dawla fī l-islām*[36] hervor, in der er öffentlich bekannte, er habe sich mit seinem säkularistischen Programm geirrt, weil sein Bild vom theokratischen Staat am christlichen Klerikalismus und nicht an islamischen Verhältnissen orientiert gewesen sei. Bedenken gegen einen solchen [129 | 130] Staat im Islam seien gegenstandslos, da es hier – dieses Argument kennen wir schon – keinen Klerus gebe. Der Islam sei entgegen seiner früheren Meinung Staat und Religion. Ein islamischer Staat sei zu errichten, mit dem Koran als Verfassung und der *šarīʿa* als Gesetz. Soweit sieht diese Veröffentlichung nach einem radikalen Kurswechsel aus. Aber dieser Eindruck modifiziert sich bei genauer Betrachtung. Der Autor führt nämlich in dieses theonome Grundschema wieder ein Element menschlicher Autonomie ein, und zwar auf dem Wege über das Gebot der *šūrā*, das er zum zentralen koranischen Verfassungsartikel erklärt. Träger der *šūrā* ist für ihn wie schon für Muhammad Ikbal ein gewähltes Parlament. Seine Beschlüsse sind für die Regierung bindend, und bei ihm liegt die Befugnis der positiven Gesetzgebung. Sie hat sich nach Ḫālid an den Vorschriften der *šarīʿa* zu orientieren, wird aber in ihrem konkreten Inhalt durch Mehrheitsbeschluss bestimmt. Was ist nun der gottgewollte Zweck dieser Prozedur? Nach Ḫālid nicht primär, dass die Menschen durch Diskussion zur richtigen Entscheidung gelangen, sondern dass sie Anteil an der Bestimmung ihrer Geschicke erhalten. Ginge es Gott nur um das Richtige, dann hätte er es für alle möglichen Situationen gleich selbst geoffenbart. Aber das hat er eben nicht getan, denn die Gesetzgebung soll seinen Willen und den des Volkes berücksichtigen – selbst auf die Gefahr von Irrtümern hin.[37]

Ḫālid will also in seinem Staatsmodell nicht mehr nur das Recht der göttlichen Wahrheit verwirklicht wissen, sondern über es hinaus das Recht der um das Richtige bemühten Menschen. Eine solche Verschiebung des Rechtsbegriffs hat auch in der christlich-europäischen Tradition stattgefunden, und sie war dort ein wichtiger Schritt zur Entsakralisierung des Staatsverständnisses.

---

36 Erscheinungsort Kairo.

37 S. besonders 50, 57 ff., 63, 67.

Wozu überhaupt noch der Ruf nach dem islamischen Staat, der sich auf die Herrschaft des göttlichen Willens gründet, wenn man wie Maḥmūd und Ḫālid aufgrund eines partiell säkularisierten Bewusstseins über die genaue Gestaltung des Rechtssystems doch einen menschlichen Gesetzgeber befinden lassen möchte? Warum nicht gleich ein säkularer Staat, in dem ja, wie al-ʿAšmāwī zeigt, die geoffenbarten Normen auch ins Gesetz eingehen können? In einer Konstruktion wie der Maḥmūds oder Ḫālids kann die Herrschaft des Willens Gottes [130 | 131] zur bloßen Leerformel werden, die inhaltlich zu nichts Genauem verpflichtet. Aber der Gedanke an sie vermag auch so noch Geborgenheit zu vermitteln, zumal in einer hochkomplizierten kulturellen Übergangssituation wie der des heutigen Ägypten. Außerdem ermöglicht er es, sich als Muslim zu identifizieren und zu integrieren, ohne erst mühsam einen Konsens darüber suchen zu müssen, was der Islam heute fordert. Insofern die Devise von der Herrschaft des göttlichen Willens diese Funktion erfüllen kann, macht sie den islamischen Staat, für den mit ihr geworben wird, auch solchen Muslimen attraktiv, denen es bereits selbstverständlich ist, dass man in der Gesetzgebung nicht ohne die Risiken autonomen Vernunftgebrauchs auskommt.[38]

Diese Risiken werden von al-ʿAšmāwī, der sich gegen den islamischen und für den „zivilen" Staat ausspricht, entschiedener bejaht als etwa von Maḥmūd oder Ḫālid – allerdings nicht beliebig weit. Insofern ist auch sein Staatsverständnis noch weniger säkular als das vieler heutiger Europäer. Das Mindestmaß an gemeinsam bejahten ethischen Werten, ohne das ein gedeihliches politisches Zusammenleben unmöglich wäre, kann seiner Überzeugung nach nur im religiösen Glauben dauerhaft begründet werden. Eine menschliche Vernunft, die nicht intentional auf den göttlichen Willen bezogen bleibt, führt, wie er aus der Entwicklung des Westens belegen zu können glaubt, in Chaos und Selbstzerstörung. Darum kann er sich auch auf Dauer kein gedeihliches Zusammenleben in einem säkularen Staat vorstellen,

38 Dass sie unter diesem Gesichtspunkt sogar noch für jemanden große Anziehungskraft besitzen kann, der sich mit der neueren Entwicklung des europäischen politischen Denkens auf hohem Reflexionsniveau auseinandergesetzt hat und ihre Ergebnisse weitgehend bejaht, zeigt das bemerkenswerte Beispiel des Kairiner Philosophieprofessors Ḥasan Ḥanafī. Er stellte einer von ihm 1979 veranstalteten arabischen Ausgabe von Khomeinis *Welāyat-e faqīh* (*al-Ḥukūma al-islāmīya,* Kairo, keine Verlagsangabe) ein in hymnischem Tone gehaltenes Vorwort voran, in dem er das politische Konzept des iranischen Revolutionsführers aufs wärmste verteidigte und der gesamten islamischen Welt zur Annahme empfahl, beschloss dieses Vorwort dann aber – wie er sagte, „zur Bekräftigung der Zusammenarbeit der *fuqahāʾ*" (26) – mit ein paar kritischen Nachbemerkungen, in denen er Khomeini unter anderem vorhielt, Strömungen wie Rationalismus, Säkularismus *(ʿalmānīya)* und demokratische Bewegung, die sich durchaus vom Westen in den Islam überführen ließen, zu Unrecht missachtet zu haben (29). Die Einsicht in die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Khomeinis Staatsmodell mit diesen von ihm hochgeschätzten Tendenzen kam ihm dabei augenscheinlich nicht.

dessen Bürger mehrheitlich metaphysische Nihilisten wären, und er warnt vor der europäischen Sackgasse der Irreligiosität.[39] Das gleiche Insistieren auf der Notwendigkeit des religiösen Fundaments der staatstragenden Ethik [131 | 132] findet man heute auch bei anderen ägyptischen Autoren, die keinen islamischen Staat im fundamentalistischen Sinne wollen, etwa dem Philosophen Zakī Naǧīb Maḥmūd.[40]

Mit diesem Bekenntnis zur Unabdingbarkeit der religiösen Verankerung politisch wirksamer Werte ist, soviel ich sehe, die derzeitige Grenze der Säkularisierungsbereitschaft fast aller muslimischen Ägypter bezeichnet, gleichgültig, ob sie den islamischen oder den säkularen Staat befürworten. Man sollte es nicht vorschnell einem noch unzureichend aus der religiösen Tradition emanzipierten politischen Bewusstsein anlasten, wenn in ihrem Staatsverständnis bisher der Gemeinsinn nicht mit einem unbeschränkten Maß an Atheismus verträglich ist. Es ist zu fragen, ob diese Haltung bei ihnen nicht dem Gespür für ein Problem entspringt, das der säkulare Staat tatsächlich aufwirft – das Problem nämlich, woher ein weltanschaulich neutrales Gemeinwesen, das die letzten Überzeugungen seiner Bürger private Gewissenssache sein lässt, jene Kräfte bezieht, die seinen Zusammenhalt gewährleisten. Der deutsche Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde hat zu diesem Problem folgende Überlegung formuliert: „Der freiheitliche, säkulare Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. … Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Anderseits kann er diese Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwangs und des autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben. … So wäre denn noch einmal – mit Hegel – zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt.“[41] Was Böckenförde hier erwägt, ist wohlbemerkt nicht die Notwendigkeit einer Staatsreligion, sondern die Notwendigkeit von Religion auch und gerade im säkularen Staat. [132 | 133] Nicht jedermann wird sie mit ihm anerkennen wollen. Aber niemand wird leugnen können, dass sich die Religion in der bisherigen Geschichte als be-

39 S. z. B. 171 f., 184 ff.

40 S. z. B. *Taǧdīd al-fikr al-ʿarabī*, 4. Aufl., Kairo 1978, 284 ff. – In einem Gespräch, das ich mit ihm am 12. November 1979 in Kairo führte, brachte er seinen Standpunkt auf die Formel, seiner Überzeugung nach hätten die Ägypter bereits den islamischen Staat, nämlich einen Staat, in dem die vom Islam vorgegebenen Grundwerte geachtet würden und verwirklicht werden könnten. Ein solcher Staat sei notwendig, einen islamischen Staat anderer Art dagegen brauche man nicht.

41 *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), in: Heinz-Horst Schrey [ed.], *Säkularisierung*, Wege der Forschung, Bd. 424, Darmstadt 1981, 87 f.

sonders verlässliche Stütze jenes Mindestkonsenses über die zu achtenden Werte erwiesen hat, ohne den kein Staat existieren kann. Von daher ist es jedenfalls nicht unvernünftig, an einer religiös fundierten Ethik als Basis staatlichen Lebens festhalten zu wollen.

5 Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext (1996)

Muslime, die heutzutage innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft ein wissenschaftliches Gespräch über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext in Gang bringen wollen, haben es damit nicht leicht. Das illustriert ein aktuelles Beispiel: die in Ägypten nun schon seit Dezember 1992 anhaltende und inzwischen dramatisch eskalierte Auseinandersetzung um Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dem offenbar hauptsächlich wegen seines entschiedenen Eintretens für eine Neuorientierung der Koranexegese bis auf weiteres die Beförderung zum Professor verwehrt wurde.[1] Diese Auseinandersetzung soll hier zum Anlass genommen werden, einmal der Frage nachzugehen, woher die angesprochene Schwierigkeit innermuslimischen Gesprächs über solche exegetischen Neuansätze eigentlich genau rührt. Über ihre Ursachen könnten die Turbulenzen um Abū Zayd wenig lehren, handelte es sich bei ihnen lediglich um einen Einzelfall, an dem sich nichts über ihn Hinausweisendes erkennen ließe. Dem ist aber nicht so: Was Abū Zayd widerfuhr, hat in etlichen Zügen, wenn auch nicht den extremsten, Parallelen in den Erfahrungen anderer muslimischer Autoren der jüngeren Vergangenheit, die mit ähnlicher Zielrichtung ebenfalls neue Wege in der Koraninterpretation propagierten, und macht insofern ein allgemeineres Problem sichtbar. Um einen vorläufigen Begriff von den Dimensionen dieses Problems zu gewinnen, empfiehlt es sich zunächst, sich einen Überblick darüber zu verschaffen, wie die vertretenen Neuansätze einerseits und die durch sie ausgelösten Reaktionen andererseits aussahen. Von hier aus kann dann die weiterführende Frage aufgerollt werden, woraus sich das Verhältnis zwischen den vorgeschlagenen neuen exegetischen Modellen und den Reaktionen auf sie erklärt; sie soll uns dabei helfen, die Wurzeln [257 | 258] der Gesprächsschwierigkeit, um die es uns hier zu tun ist, ein Stück weit aufzudecken.

Neue methodische Ansätze in der Koraninterpretation, die auf einer reflektierten Theorie des Verstehens aufbauen, gibt es bei muslimischen Gelehrten bereits seit etwa einem halben Jahrhundert. Hier sei nur an einige wichtige Innovationsversuche dieser Art erinnert:

In Ägypten hat Amīn al-Ḫūlī, der an der Universität Kairo das Fach Arabische Literaturwissenschaft lehrte, mit seiner 1944 veröffentlichten Studie *at-Tafsīr, maʿālim ḥayātihī, manhaǧuhū l-yawm* erste Anregungen zu einer hermeneutisch

1 Für wertvolle Hilfe bei der Beschaffung von Material zum Fall Abū Zayd aus Kairo danke ich ʿAbdassalām Ḥaydar, Andrea Haist und Jürgen Wasella.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-006

fundierten neuen Koraninterpretation gegeben.[2] Der Koran ist, so urteilte er, das bedeutendste Buch in arabischer Sprache und damit vor allem anderen ein Stück Literatur; deshalb forderte er, man müsse den Koran, bevor man ihn beispielsweise auf Glaubenswahrheiten, Rechtsnormen oder ethische Prinzipien hin auswerte, zunächst einmal als literarischen Text zu verstehen suchen, und zwar mittels der auch sonst in der Literaturwissenschaft anerkannten Methoden. Zu diesen gehörten für ihn z. B. die systematische Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte und des historischen Umfelds des Textes, die Analyse seiner stilistischen und rhetorischen Qualitäten und die Untersuchung seiner Themen und Motive. Beiträge zur praktischen Verwirklichung des damit vorgezeichneten Programms leisteten die Ehefrau al-Ḫūlīs, die Arabistikprofessorin ʿĀʾiša ʿAbdarraḥmān (mit Pseudonym Bint aš-Šāṭiʾ), die mehrere Werke zum Koran als sprachlichem Kunstwerk verfasste,[3] und einige seiner Schüler.[4] Am weitesten hat unter diesen Muḥammad Aḥmad Ḫalafallāh die Reflexion über die Bedingungen eines dem Koran und zugleich den Maßstäben moderner Wissenschaft gerecht werdenden Textverstehens vorangetrieben, und zwar in seiner 1947 eingereichten Dis- [258 | 259] sertation *al-Fann al-qaṣaṣī fī l-qurʾān al-karīm.*[5] Seine Erforschung koranischer Textpartien unter dem Gesichtspunkt der Erzählkunst basierte auf der These, die Erzählungen des Koran über Ereignisse aus der früheren Heilsgeschichte seien keine Berichte über historische Tatsachen; vielmehr habe Gott im Koran, um seine Botschaft für Muhammads Zeitgenossen leicht verstehbar und emotional gut annehmbar zu machen, Erzählstoffe, die ihnen vertraut waren, aufgegriffen und in künstlerischer Freiheit so ausgestaltet, dass er damit die beabsichtigte didaktische Wirkung bestmöglich erreichen konnte.

Auch außerhalb Ägyptens sprachen sich muslimische Gelehrte aufgrund hermeneutischer Erwägungen für eine neue Art der Koraninterpretation aus. Das tat z. B. um die Jahreswende 1957/1958 auf dem Internationalen Islamischen Kolloquium in Lahore der Pakistaner Muhammad Daud Rahbar mit einem später unter dem

---

2 Zu ihm s. u. a. J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1974, S. 67 f. und Index.

3 So z. B. den vor allem auf rhetorische Qualitäten des Korantexts abhebenden zweibändigen Teilkommentar *at-Tafsīr al-bayānī li-l-qurʾān al-karīm* (1966); zu ihrem interpretatorischen Ansatz s. J.J.G. Jansen, *op. cit.* S. 68 – 76.

4 Ǧābir ʿUṣfūr erwähnt in seinem Aufsatz *„Mafhūm an-naṣṣ“ wa-l-iʿtizāl al-muʿāṣir*, in: *al-Ibdāʿ* Nr. 3 (März 1991), S. 38 ohne Angabe eines Jahres als ersten in dieser Richtung tätig gewordenen Schüler al-Ḫūlīs Šukrī ʿAyyād (später ebenfalls an der Universität Kairo Dozent für Arabische Literarturwissenschaft) mit einer Magisterarbeit zum Thema *Min waṣf al-qurʾān al-karīm – yawm ad-dīn wa-l-ḥisāb,* von der ich keinen Druck feststellen konnte.

5 Näher vorgestellt in meiner Arbeit *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, S. 135 ff.

Titel *The Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society: The Approach to Quranic Exegesis* gedruckten Vortrag;[6] er erörterte die hermeneutische Bedeutung der beiden schon von mittelalterlichen Korankommentatoren mitbedachten Phänomene der historischen „Anlässe der Offenbarung" *(asbāb an-nuzūl)* und der Abrogation *(nasḫ)* früher verkündeter Koranverse durch später verkündete und zog aus ihr die Konsequenz der Notwendigkeit einer modernen Exegese, die die historische Begrenztheit der Geltung bestimmter koranischer Einzelvorschriften einräumt, zugleich aber um eine Neuformulierung des bleibenden normativen Gehalts des Koran für Menschen der Gegenwart bemüht ist. Fazlur Rahman, der gleichfalls aus Pakistan stammte, jedoch seit den späten sechziger Jahren in den Vereinigten Staaten wirkte, entwickelte in seinem 1982 erschienenen Werk *Islam and Modernity*[7] ein hermeneutisches Modell für den Umgang zeitgenössischer Muslime mit normativen Aussagen des Koran zu Ethik und Recht. In mehreren Veröffentlichungen aus den achtziger Jahren schlug außerdem Mohammed Arkoun neue Zugänge zum Verständnis der kora- [259 | 260] nischen Offenbarung und zugleich eine kritische Hinterfragung überkommener „orthodoxer" Formen der Koraninterpretation vor.[8]

Der in jüngster Zeit am meisten beachtete Vorstoß zugunsten einer hermeneutischen Neuorientierung der Koranexegese wurde wiederum in Ägypten unternommen. Dort hat während der letzten fünf Jahre Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, der in der Arabistischen Abteilung der *Kullīyat al-ādāb* der Universität Kairo lehrt, in einer Reihe von Publikationen, vor allem seinem Buch *Mafhūm an-naṣṣ* aus dem Jahr 1990,[9] zu einer tiefgreifenden Revision tradierter Muster des Umgangs mit dem Korantext aufgerufen. Er verband das von Amīn al-Ḫūlī ins Gespräch gebrachte Konzept vom Koran als einem Werk der Literatur mit einem kommunikationstheoretischen Modell[10] für das Verständnis des Offenbarungsvorgangs. Auf dieser

6 Zu ihm *ibid.* S. 156 f.; der Vortrag erschien in *MW* 48 (1958), S. 274 – 285.

7 Kurz besprochen in meinem Artikel *Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker,* in: Johannes Schwartländer (Hrsg.), *Freiheit der Religion – Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte,* Mainz 1933, S. 206.

8 S. dazu besonders sein Buch *Lectures du Coran,* 1. Aufl. Paris 1982, und seinen Artikel *The Notion of Revelation: From Ahl al-Kitāb to the Societies of the Book,* in: *WI* N.S. 28 (1988), S. 62 – 89.

9 Zu diesem Werk Stefan Wild, *Die andere Seite des Textes: Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und der Koran,* in: *WI* N.S. 33 (1993), S. 256 – 261.

10 Das von Abū Zayd zugrunde gelegte Modell des Kommunikationsprozesses, das diesen als Übermittlung einer Nachricht von einem sie codierenden Sender zu einem sie decodierenden Empfänger begreift, geht in letzter Instanz auf den amerikanischen Mathematiker und Informationstheoretiker Claude Elwood Shannon zurück, der es in dem von ihm 1949 zusammen mit W. Weaver veröffentlichten Buch *The Mathematical Theory of Communication* entwickelte; es hat in den sechziger und siebziger Jahren in die Texttheorie, auch die literaturwissenschaftliche, vielfältig

Basis gelangte er zu dem Urteil, der Korantext sei wie alle anderen Texte auf den ursprünglichen historischen Kontext seiner Übermittlung bezogen, und zwar mittels des seiner Gestaltung zugrundeliegenden „Codes", der in bestimmten Elementen auf die zeit- und kulturbedingten Verstehensmöglichkeiten seines ersten Empfängers, des Propheten, und der von diesem unmittelbar angesprochenen Menschen zugeschnitten war. Diese immer schon vorhandene, allerdings bisher unzureichend erforschte „menschliche Seite" des Korantexts verbiete es, Aussagen des Koran in ihrem vordergründigen Wortsinn mit der ewigen göttlichen Wahrheit gleichzusetzen. Die Offenbarung sei immer nur als von Menschen [260 | 261] bereits decodierte, d. h. interpretierte greifbar. Daher bekomme man auch mit den frühesten Interpretationen nicht einfach die Gottesbotschaft an sich in die Hand. Wenn der Korantext über die ursprüngliche Verkündigungssituation hinaus dauerhaft Offenbarung sei, so müsse sein Code außerdem die Besonderheit aufweisen, auch für Muslime späterer Zeiten von deren verändertem Verstehenshorizont aus entschlüsselbar zu sein; damit seien diese dann aber auch berechtigt, ihn für sich von ihrer je eigenen Lebenswirklichkeit her immer neu auszulegen. Deshalb könne keine einzelne im Laufe der Geschichte propagierte Exegese für sich die Autorität unbegrenzter, nicht mehr weiter diskutierbarer Geltung beanspruchen. Schreibe man, wie es die meisten Religionsgelehrten der Gegenwart tun, den Koraninterpretationen längst vergangener Zeiten dennoch eine solche Autorität zu und mache sie damit selbst zu einem Glaubensgegenstand von unangreifbarer Heiligkeit, so entspringe dies einem ideologisch begründeten Interesse an der Erhaltung oder Wiederherstellung eines durch sie legitimierten politischen und gesellschaftlichen Zustands, der durch eine sich auf eine abweichende Exegese berufende Opposition ins Wanken gebracht werden könnte.

Im Überblick über die vorgestellten Ansätze zu hermeneutisch reflektierten neuen Methoden der Koranexegese[11] fällt auf, dass sie bisher zum allergrößten Teil

---

Eingang gefunden, unter anderem im Anschluss an Roman Jakobson, der zu den von Abū Zayd zitierten Autoren zählt. Über Shannons Modell, einige seiner späteren Modifikationen und die Problematik seiner Anwendung auf den literaturwissenschaftlichen Textbegriff unterrichtet in Kürze Dieter Breuer, *Einführung in die pragmatische Texttheorie*, München 1974, S. 44–55; s. zu seiner Wirkung z. B. auch Siegfried J. Schmidt, *Texttheorie*, München 1973, S. 107–111 und Heinrich F. Plett, *Textwissenschaft und Textanalyse*, Heidelberg 1975, S. 41–46.

11 Auch noch Werke mehrerer weiterer Autoren aus den letzten Jahrzehnten enthalten hermeneutische Überlegungen zur Koranexegese, so z. B. die 1965 gedruckte Pariser Dissertation *Les méthodes d'exégèse, essai sur la science des fondements de la compréhension* des inzwischen an der Universität Kairo als Philosophieprofessor tätigen Ḥasan Ḥanafī und die Studie des tunesischen Historikers und Religionsphilosophen Mohamed Talbi mit dem Titel *Quelle clé pour lire le Coran?,* in: Mohamed Talbi und Maurice Bucaille, *Réflexions sur le Coran,* Paris 1989, S. 10–154. Der Neuigkeitswert dieser Arbeiten liegt allerdings, was das Offenbarungsverständnis betrifft, mehr in der Art

nicht von der professionellen Hochschultheologie islamischer Länder kamen. Noch weiter reicht jedoch die Gemeinsamkeit des Schicksals, das ihnen beschieden war: Sie sind bisher von dieser Hochschultheologie noch nie positiv aufgegriffen worden. Soweit sie, wie dies bei denen von Arkoun und Fazlur Rahman der Fall ist, in Veröffentlichungen entfaltet wurden, die in Europa oder Nordamerika auf Französisch oder Englisch [261 | 262] erschienen, lässt sich das allenfalls noch durch deren schwere Greifbarkeit auf den Buchmärkten islamischer Länder und durch die bestehenden Sprachbarrieren erklären, die dazu führten, dass die dortigen Religionsgelehrten sie nur in geringem Umfang kennenlernten und von ihnen auch keinen nennenswerten Einfluss auf das einheimische Publikum erwarteten, der sie hätte zur Stellungnahme veranlassen müssen. Diese Rezeptionshemmnisse bestanden aber nicht, wo muslimische Autoren in islamischen Ländern und in der dortigen Landessprache für eine hermeneutisch fundierte neuartige Koranexegese plädierten, wie das etwa Ḫalafallāh und Abū Zayd getan haben. In solchen Fällen entbrannten um die vorgeschlagenen Neuansätze zwar schon mehrfach lebhafte Diskussionen, doch unterblieb auch hier bislang eine wissenschaftlich adäquate inhaltliche Auseinandersetzung der Hochschultheologie mit ihnen.

Selbstverständlich wäre eine Auseinandersetzung nicht nur dann adäquat, wenn sie die Übernahme der betreffenden Ansätze nach sich zöge. Wer glaubt, über gute Argumente zu verfügen, ist wissenschaftlich sehr wohl berechtigt, den Auffassungen etwa von Ḫalafallāh oder Abū Zayd im ganzen oder in Einzelheiten zu widersprechen, vorausgesetzt, er hat erst einmal korrekt zur Kenntnis genommen, was sie eigentlich sagen, und begründet seinen abweichenden Standpunkt sachlich. Das aber haben Hochschultheologen in den Auseinandersetzungen um die Arbeiten von Ḫalafallāh und Abū Zayd eindeutig nicht getan.

So warfen Azhar-Gelehrte Ḫalafallāh in einer Denkschrift vor, er habe Muhammad zum Autor des Koran gemacht,[12] was schlicht nicht zutrifft. Und ʿAbdaṣṣabūr Šāhīn, der mit seinem negativen Drittgutachten fürs erste die Nichtbeförderung Abū Zayds erwirken konnte und, wiewohl Professor an der Kullīyat Dār al-ʿulūm der Universität Kairo, seinem Bildungstyp nach ebenfalls zu den *ʿulamāʾ* gehört, beschuldigte Abū Zayd, er habe verlangt, die Muslime sollten sich von den Texten des Koran und der Sunna befreien,[13] was genausowenig den Tatsachen

---

der verwendeten Begrifflichkeit als im sachlichen Gehalt. Talbis genannte Publikation ist in unserem Zusammenhang dennoch insofern von Interesse, als sie einen kritischen Überblick über von anderen Autoren – darunter auch mehreren der oben genannten – in jüngerer Zeit versuchte methodische Neuansätze in der Koranexegese einschließt (S. 52–66).

12 *Muḍakkira marfūʿa min ǧabhat ʿulamāʾ al-Azhar* …, in: *Mağallat al-Azhar* Bd. 19 (1367/1947), S. 86 f.

13 S. den Abdruck des Gutachtens in der Zeitschrift *al-Qāhira* Nr. 125 (April 1993), S. 73 (vollständiger Text dort S. 72–78). Diese Fehldeutung des von Abū Zayd wirklich Gesagten wurde in Ägypten von

entspricht.[14] [262 | 263] Sowohl im Falle Ḫalafallāhs als auch in dem Abū Zayds trat an die Stelle einer differenzierten Diskussion der tatsächlichen Thesen der Verfasser ein Negativurteil über deren persönlichen Glaubensstatus. Abū Zayd sah sich mehrfach mit dem offenen Vorwurf des Unglaubens *(kufr)* oder des Atheismus *(ilḥād)*[15] konfrontiert, der bisweilen noch dazu im Ton unflätiger persönlicher Beschimpfung geäußert wurde.[16] Ḫalafallāhs Dissertation rief, nachdem sich die Kunde von der in ihr angeblich enthaltenen Leugnung des göttlichen Ursprungs des Koran verbreitet hatte, soviel Unruhe hervor, dass man über sie sogar im Parlament

---

Kanzelrednern und Publizisten, die sich der von Šāhīn eingeleiteten Ketzerjagd gegen Abū Zayd offensichtlich ohne eigene Lektüre seiner Arbeiten anschlossen, später vielfach wiederholt (s. z. B. auch Muṣṭafā Maḥmūd in *al-Ahrām* vom 10. April 1993).

14 Abū Zayd forderte lediglich ihre Befreiung von der fälschlich mit der göttlichen Offenbarung identifizierten und daher absolut gesetzten Autorität späterer Interpretationen, die sich in traditionellen Kommentaren als „Sekundärtexten" finden. Darauf hat auch die Professorenversammlung der Arabistischen Abteilung der Kullīyat al-ādāb der Universität Kairo in ihrem gegen das Gutachten Šāhīns und den auf es gegründeten Kommissionsbeschluss gerichteten Protestmemorandum vom 7. Dezember 1992 (abgedruckt ebenfalls in *al-Qāhira* Nr. 125, April 1993, dort S. 86) zurecht hingewiesen. Abū Zayd hat diesen Punkt inzwischen an mehreren weiteren Stellen erneut ausdrücklich klargestellt (s. z. B. seinen Artikel *Abū Zayd wa-„l-ḫiṭāb ad-dīnī"*, in: *Qaḍāyā fikrīya* Bd. 13/14, Oktober 1993, S. 391 und das von ʿAbla ar-Ruwaynī durchgeführte Interview mit ihm in *al-Qāhira* Nr. 132, November 1993, S. 243 f.; an der letztgenannten Stelle betrachtete er allerdings – was eine bemerkenswerte Fortentwicklung seiner Position darstellt – nur noch den Koran als „Primärtext" und rechnete die Sunna zu den kommentierenden „Sekundärtexten" [S. 244]).

15 Diese Vorwürfe waren bereits in der ursprünglichen Version des Gutachtens von Šāhīn enthalten; die Bezeichnung *kāfir* für Abū Zayd und die Kennzeichnung von dessen Aussagen als *„kalām ašbahu bi-l-ilḥād"* wurden dann zwar auf Verlangen der Mitglieder der Beförderungskommission zusammen mit anderen persönlich verunglimpfenden Etikettierungen aus dem Text getilgt, blieben aber wegen flüchtiger Löschung gut sichtbar (s. das Protestmemorandum der Professoren der Arabistischen Abteilung [Fundstelle in der vorigen Anm.], S. 80 f.). Obgleich Šāhīn selbst später geleugnet hat, diese Vorwürfe erhoben zu haben (Erklärung in der ʿAmr-b.-al-ʿĀṣ-Moschee vom 2. April 1993 [s. u. S. 21 mit Anm. 39], S. 100; Interview mit Ḥanafī al-Maḥallāwī in der Zeitung *al-Aḫbār* vom 7. April 1993), wurden sie von denen, die sich in der nachfolgenden öffentlichen Debatte auf seine Seite schlugen, begierig aufgegriffen – bis zur Konsequenz des auch in der internationalen Presse beachteten gerichtlichen Antrags des als Mitglied einer fundamentalistischen Vereinigung bekannten Rechtsanwalts Muḥammad Ṣamīda, die Ehe von Abū Zayd wegen dessen angeblichen Abfalls vom Glauben für geschieden zu erklären.

16 So titulierte etwa der der Muslimbruderschaft nahestehende bekannte Azhar-Gelehrte Muḥammad al-Ġazālī in seiner regelmäßigen Kolumne „Dies ist unsere Religion" in *aš-Šaʿb,* dem Organ der mit den Muslimbrüdern alliierten Partei der Arbeit, Abū Zayd als *„kuwayfir maġrūr"*, „verblendeten kleinen Ungläubigen" (Ausgabe vom 11. Ḏū-l-qaʿda 1413 / 4. Mai 1993). Die Deminutivform *kuwayfir* ist offensichtlich selbst für einen Kontext wie den gegebenen eine in ihrer Despektierlichkeit ungewöhnliche Schmähung, denn dieses Wort wurde für den Druck in der Zeitung als einziges des ganzen Artikels zur Erleichterung der Lesung mit Vokalzeichen versehen.

debattierte; ähnlich wie schon [263 | 264] rund zwanzig Jahre vorher in dem Konflikt um Ṭāhā Ḥusayns Buch *Fī š-šiʿr al-ǧāhilī* (1926), in dem der Autor die Historizität der koranischen Abrahamserzählungen verneint hatte, wurde hier also eine Kontroverse um das rechte Koranverständnis zu einem innenpolitischen Streitfall. Die Auseinandersetzung um den exegetischen Neuansatz Abū Zayds ist bisher nicht ganz so offensichtlich auf die Ebene der Politik verlagert worden. Dennoch hatte sie von Anfang an nicht zu unterschätzende politische Aspekte: Der Drittgutachter Šāhīn ist ein prominentes Mitglied der staats- und regierungstragenden Nationaldemokratischen Partei und steht deren Ausschuss für religiöse Angelegenheiten vor; er hat deshalb auch einen leichten Zugang zu den staatlich gelenkten Massenmedien und tritt häufig in Fernsehsendungen religiösen Inhalts auf. Dass sich zunächst die Mehrheit der Beförderungskommission und dann der Leitungsrat der betroffenen Universität, der in Beförderungsfragen das letzte Wort hat, unter Führung des Universitätspräsidenten – eines im ägyptischen Hochschulsystem vom Ministerium ernannten Spitzenbeamten – dem negativen Gutachten Šāhīns trotz zweier ihm entgegenstehender positiver anschloss, kann sehr wohl etwas mit Scheu vor den Unannehmlichkeiten zu tun haben, die Šāhīn diesen Instanzen bei gegenteiligem Verhalten über die ihm so zu Gebote stehenden Kanäle hätte bereiten können.

Die bis heute andauernde Kontroverse um Abū Zayd wird mit noch deutlich breiterer öffentlicher Anteilnahme und auch spürbar größerer Schärfe ausgetragen als die vorangegangenen Konflikte um neue Anschauungen zur Koranexegese seit *Fī š-šiʿr al-ǧāhilī*. Quer durch zahlreiche verschiedene Presseorgane meldeten sich in ihr – teils als Verteidiger, teils als Gegner der tatsächlichen oder vermeintlichen Positionen Abū Zayds[17] – auch etliche zu Wort, die weder Hochschullehrer säkularen Zuschnitts wie Abū Zayd sind noch dem Stand der *ʿulamāʾ* angehören. In den Chor derer, die Abū Zayd des Unglaubens bezichtigten, stimmten dabei eilfertig nicht nur Exponenten des fundamentalistischen Lagers ein, sondern beispielsweise auch der Vorsitzende des Schriftstellerverbandes Ṭarwat [264 | 265] Abāẓa.[18] Der Journalist Fahmī Huwaydī verkündete gar, Abū Zayds Art des Herangehens an den Koran stelle in einem Land wie Ägypten, in dem der Islam Staatsreligion ist, einen

17 Zugunsten von Abū Zayd griff auch Muḥammad Aḥmad Ḫalafallāh in die Diskussion ein (*al-Ahālī* vom 14. und 28. April 1993). Damit hat er trotz guter Absicht Abū Zayds Lage vermutlich eher erschwert. Denn er selbst war ja von al-Azhar längst öffentlich als gefährlicher Abweichler gebrandmarkt. Unterstützung von seiner Seite konnte unter diesen Umständen leicht dahingehend gedeutet werden, dass nun ein Ketzer dem anderen zu Hilfe eile.

18 In zwei von Abū Zayd in *al-Ahālī* vom 1. Dezember 1993 erwähnten Zeitungsartikeln, die mir bis zur Fertigstellung des Manuskripts nicht erreichbar waren.

Angriff auf die Verfassung und die öffentliche Ordnung dar,[19] und suggerierte damit, dass sie eigentlich als Hochverrat geahndet werden müsste.

Woher rührt es, dass die Auseinandersetzung um Abū Zayds Vorstellungen zur Koranexegese noch weitere Kreise zog und heftigere Formen annahm als frühere Konflikte verwandter Art? Das hat mehrere Gründe: Zunächst einmal zeichnet sich unter den genannten Neuansätzen derjenige von Abū Zayd nicht nur durch ein besonders hohes Niveau der theoretischen Fundierung aus, sondern auch dadurch, dass er weit mehr als die früheren mit frontaler Kritik an den vorgefundenen Formen der Koraninterpretation und an deren politischen Förderern wie Nutznießern verknüpft ist. Das fordert heraus. Außerdem kommentierte schon das Gutachten Šāhīns, von dem die Initialzündung zur offenen Kontroverse ausging, die von Abū Zayd mit seinem Beförderungsantrag eingereichten Schriften ungewöhnlich zornig und aggressiv. Ägyptische Beobachter vermuteten dafür einen persönlichen Hintergrund besonderer Art: Unter diesen Schriften befand sich Abū Zayds Aufsatzsammlung *Naqd al-ḫiṭāb ad-dīnī;* [20] sie enthält eine der schärfsten bisher in Ägypten erschienenen Kritiken an fragwürdigen religiösen Denkmustern nicht nur der fundamentalistischen Gruppierungen im Lande, basiert sie doch auf der Einschätzung, dass sich die im Solde des Staates stehende etablierte islamische Religionsgelehrtenschaft – also der Berufsstand Šāhīns – in Mentalität und Aussagen inzwischen nicht mehr nennenswert von diesen Gruppierungen unterscheidet und darum gemeinsam mit ihnen als derselbe „religiöse Diskurs“ anzusprechen ist. Außerdem hatte Abū Zayd in diesem Band kritisch vermerkt, die sogenannten „islamischen“ Investitionsgesellschaften, die in den späten achtziger Jahren die Gerichtsbarkeit beschäftigten, weil sie ungezählte Bürger Ägyptens um Einlagen in Höhe vieler Millionen Pfunde betrogen hatten, hätten ihre unseriösen Geschäfte nicht tätigen können, wäre nicht zuvor von [265 | 266] Vertretern des „religiösen Diskurses“ unter den Landesbewohnern ein Irrationalismus verbreitet worden, der letztere scharenweise auf sie hereinfallen ließ.[21] Šāhīn hatte für die größte dieser Investitionsgesellschaften, die Šarikat Rayyān, als Berater fungiert[22] und hatte also Grund, diese Anklage in besonderem Maße auf sich zu beziehen.

Zu einer größeren Breite und Vehemenz der Auseinandersetzung trug im Falle Abū Zayds aber auch noch die veränderte zeitgeschichtliche Situation bei: Einerseits hat sich während des letzten Vierteljahrhunderts unter dem wachsenden Einfluss fundamentalistischer Tendenzen eine in religiösen Belangen hellhörige, mitspra-

19 In *al-Waṭan* vom 21. Dezember 1993.

20 Erschienen in Kairo 1992.

21 Der entsprechende Passus steht im Vorwort auf S. 8 f.

22 Dazu Luṭfī al-Ḫūlī in *al-Ahrām* vom 7. April 1993; Ḥāmid ʿAmmār in *al-Ahālī* vom 21. April 1993. Abū Zayd kam auf diesen Zusammenhang selbst in *al-Ahālī* vom 1. Dezember 1993 zu sprechen.

chewillige und mobilisierbare Öffentlichkeit von früher unbekannten Ausmaßen herausgebildet; andererseits lief die seitens der ägyptischen Staatsführung beharrlich betriebene Politik, die potentielle Gefolgschaft fundamentalistischer Kräfte durch begrenzte Zugeständnisse zu beschwichtigen und unter Kontrolle zu halten, inzwischen schon so oft auf eine amtliche Bestätigung einzelner Züge des Islamverständnisses dieser Kräfte hinaus, dass es manch einem Publizisten von der Klugheit geboten erscheinen mag, gegen neuartiges theologisches Gedankengut, das fundamentalistischen Vorstellungen zuwiderläuft, lieber gleich Stellung zu beziehen. Im Ergebnis ist damit eine Lage entstanden, in der bei Bekanntwerden eines neuen Modells der Koraninterpretation wie desjenigen von Abū Zayd mit heftigen Abwehrreaktionen weit über die Kreise der etablierten Hochschultheologie hinaus gerechnet werden muss.

Mehreren der genannten Neuansätze auf dem Gebiet der Koranexegese wurde mit Bewältigungsstrategien begegnet, die darauf abzielten, den möglichen Einfluss ihrer Urheber auf die öffentliche Meinung statt mit sachlichen Argumenten auf anderem Wege zu reduzieren. Bei Daud Rahbar bediente man sich dazu des Mittels der Zensur: Die pakistanischen Veranstalter des Kolloquiums, auf dem er seinen Entwurf vorgetragen hatte, verweigerten die Aufnahme seines Beitrags in die Kongressakten. In anderen Fällen suchte man diesen Einfluss durch soziale Deklassierung und moralische Diskreditierung einzudämmen: Ḫalafallāh und Abū Zayd [266 | 267] wurden in ihrem akademischen Fortkommen behindert. Bei Ḫalafallāh entdeckte man neben anderen peinlichen Details aus seiner Biographie plötzlich im nachhinein, dass er sich angeblich die Verbeamtung durch unwahre Angaben über sein Geburtsjahr erschlichen haben sollte.[23] Šāhīn, der Drittgutachter in der Beförderungsangelegenheit Abū Zayds, setzte die groteske Behauptung in die Welt, dieser habe seine Arbeiten absichtlich in lauter obskuren und wenig gelesenen Zeitschriften untergebracht, weil er sich vor der sicheren Verwerfung seiner Ansichten durch die Gesellschaft gefürchtet habe.[24] Darüber hinaus suchten Reli-

23 Schreiben des Rektors der Universität Kairo (damals Fu'ād-Universität) an Ḫalafallāh, referiert bei Abdelhamid Muhammad Ahmad, *Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten,* Diss. Hamburg 1963, S. 64.

24 Text des Gutachtens (s. Anm. 13) S. 72. – Zur Demontage der Glaubwürdigkeit von Abū Zayd wurde auch das Verfahren benutzt, ihn in der Presse wegen eines einzelnen zwar tatsächlich groben, aber doch nur punktuellen historischen Lapsus, bei dem man ihn in einem seiner Bücher ertappt hatte, ganz generell zum hoffnungslosen Ignoranten abzustempeln, der nicht einmal über den Wissensstand kleiner Schulbuben verfüge (Muḥammad al-Ġazālī, *loc. cit.* [s. o. Anm. 16]; Muḥammad Ǧalāl Kišk, *Min al-imām aš-Šāfi'ī ilā l-mu'allim Naṣr! . . . . Faḍīḥa tārīḫīya ǧāmi'ya!* [Zeichensetzung von Kišk] in der Wochenzeitschrift *Uktūbar* vom 14. November 1993, S. 18 f.). Abū Zayd hatte auf S. 16 seines Buches *al-Imām aš-Šafi'ī wa-ta'sīs al-īdiyūlūǧīya al-wasaṭīya* (Kairo 1992) geglaubt, einem von ihm benutzten Werk der arabischsprachigen Sekundärliteratur entnehmen zu

gionsgelehrte und Publizisten Abū Zayd gezielt dadurch zu diskreditieren, dass sie ihn den Reihen jener zuschlugen, die bei vielen zeitgenössischen Muslimen im Geruch notorischer Islamfeindschaft stehen: Bald erklärten sie ihn zum Marxisten oder Kommunisten,[25] bald sagten sie ihm Anleihen bei den Orientalisten nach;[26] Abū Zayd blieb auch nicht der Vorwurf erspart, sich begeistert für Salman Rushdies *Satanische Verse* ausgesprochen zu haben,[27] obwohl er nie irgendeine inhaltliche Übereinstimmung [267 | 268] mit Rushdie bekundet hat.[28] Da man ihn somit auf die eine oder andere Weise eindeutig im Lager des äußeren Feindes lokalisiert hatte, konnte es kaum ausbleiben, dass die beliebte Theorie einer von modernen westlichen „Kreuzfahrern" und Zionisten angezettelten internationalen Verschwörung gegen den Islam um die Variante bereichert wurde, auch er und seine Verteidiger wirkten an diesem Komplott mit.[29] Ein Artikelschreiber diffamierte Abū Zayd auch noch mittelbar durch die summarische Behauptung, in dem Konflikt um seine Beförderung hätten „alle, die sich an den Muslimen rächen wollen," für ihn Partei ergriffen.[30]

Auch wenn man aus dem bisherigen Bild der Kontroverse um Abū Zayd diejenigen besonders grellen Farben ausfiltert, die sich durch die Direktheit seiner

---

dürfen, aš-Šāfiʿī habe „mit den Umayyaden kooperiert", obgleich die Umayyadenherrschaft im Jahr 750 n. Chr. endete und as-Šāfiʿī erst 767 geboren wurde; im Vorwort (S. 5) gibt er aber das Geburtsjahr aš-Šāfiʿīs richtig an, und er lässt in anderen Teilen des Buches korrekte chronologische Vorstellungen erkennen.

25 Šāhīn, Erklärung in der ʿAmr-b.-al-ʿĀṣ-Moschee vom 2. April 1993 (s. u. S. 21 mit Anm. 39), S. 101 f.; Muṣṭafā Maḥmūd in *al-Ahrām* vom 10. April 1994; Muḥammad al-Ġazālī, *loc. cit.* (s. o. Anm. 16); Muḥammad Ǧalāl Kišk in der Wochenzeitschrift *Uktūbar* vom 14. November 1993, S. 18.

26 Gutachten Šāhīns (s. o. Anm. 13) S. 75.

27 *Ibid.* S. 73; dieser Vorwurf wurde von Muṣṭafā Maḥmūd in einem Artikel in *al-Ahrām* vom 10. April 1993 zusammen mit anderen offensichtlich ohne jede eigene Überprüfung aus dem – wenige Tage vorher in der Aprilnummer von *al-Qāhira* veröffentlichten – Gutachten Šāhīns abgeschrieben.

28 Er hatte lediglich in seiner Aufsatzsammlung *Naqd al-ḫiṭāb ad-dīnī* (Kairo 1992, S. 23 f.) den Fall Rushdie als eines von mehreren Beispielen für die seiner Einschätzung nach verhängnisvolle Neigung der Vertreter des „religiösen Diskurses" innerhalb und außerhalb Ägyptens angeführt, Kunstwerke, darunter auch Werke der schönen Literatur, ohne ausreichende fachliche Kompetenz für die Beurteilung von Kunst unter dogmatischen Aspekten zu verdammen und mit politischen Machtmitteln bis hin zu der berüchtigten „Todesurteils"-Fetwa Khomeinis auf ihr Verbot oder die Ausschaltung ihrer Urheber hinzuarbeiten, statt es im Vertrauen auf die Kraft des rechten Glaubens den einzelnen Muslimen zu überlassen, selbst darüber zu befinden, ob diese Werke ihren religiösen Überzeugungen tatsächlich widersprechen, und sich gegebenenfalls von ihnen abzuwenden.

29 Diese Diagnose verkündete Šayḫ Muḥammad al-Ġazālī (*loc. cit.*, o. Anm. 16), der auch in seinen – seit 1988 in einer Serie von Bänden gedruckt nachlesbaren – Predigten oft und gern das Schreckgespenst dieser angeblichen antiislamischen Weltverschwörung an die Wand malt.

30 So Muḥammad Ǧalāl Kišk (s. Anm. 24), S. 18.

eigenen Kritik an von ihm erblickten Missständen, durch die gesellschaftliche Rolle und die persönliche Vorgeschichte des Gutachters Šāhīn und durch das unter wachsendem Druck von fundamentalistischer Seite entstandene spezielle innenpolitische Klima im heutigen Ägypten hinreichend erklären lassen, bleibt in seinem Falle noch genau wie in den genannten anderen der Eindruck, dass die eingetroffenen Abwehrreaktionen in keinem rationalen Verhältnis zur Art der wirklich vertretenen neuen Vorstellungen von wissenschaftlicher Koranexegese standen. Im Hinblick auf solche Verläufe sei nun die Frage gestellt: Weshalb ist es unter zeitgenössischen Muslimen so schwierig, ein Gespräch über derartige neue Ansätze in Gang zu bringen und sachlich zu führen?

Dazu ist zunächst einmal festzuhalten: Nicht nur für Muslime, sondern auch für Anhänger anderer Offenbarungsreligionen, deren [268 | 269] Glaube sich auf heilige Schriften gründet, ist das Gespräch über neue, dem hermeneutischen Reflexionsstand des fortgeschrittenen 20. Jahrhunderts angemessene exegetische Zugänge zu den heiligen Texten eine kritische, in besonderem Maße mit Ängsten und Abwehrhaltungen belastete Angelegenheit. Dies aus gutem Grund: Bei solchen Neuansätzen geht es darum, die Offenbarung so mit den Erfahrungen und dem intellektuellen Horizont heutiger Menschen in Verbindung zu bringen, dass sie sie verstehen, für sich selbst als relevant erkennen und im Glauben bejahen können; zugleich geht es aber auch darum, die Offenbarung nicht gänzlich ins Menschliche einzuebnen, sondern ihr ihre Göttlichkeit zu erhalten, aus der sie ihren Anspruch auf Normativität bezieht.

Was Gläubige an Offenbarungsreligionen primär als bedeutsam und bindend erleben, ist nicht ihr eigenes menschliches Verstehen der Offenbarung, sondern gerade der göttliche Anspruch,[31] dessen Wahrung darum ihre erste Sorge gilt. Deshalb geraten neue interpretatorische Zugänge zu den heiligen Texten, die erklärtermaßen das Ziel verfolgen, einer seit dem Offenbarungsereignis eingetretenen Verschiebung des Horizonts menschlichen Verstehen- und Bejahenkönnens Rechnung zu tragen, natürlicherweise leicht in den Verdacht, dem Menschlichen nun auf Kosten der bleibenden Normativität des Gottgegebenen Geltung einräumen und damit letztlich die Glaubensbasis im Innerweltlichen auflösen zu wollen; und so verwundert es nicht, wenn Theologen, die sich von Berufs wegen mehr als andere für die unverkürzte Weitervermittlung der von ihrer Religionsgemeinschaft geglaubten Gottesbotschaft zuständig fühlen, solche Neuansätze mit besonders kritischer Wachsamkeit beobachten. Eine Offenbarung kann es allerdings nicht nur ohne Gottesbotschaft, sondern auch ohne das menschliche Verstehen nicht geben;

31 Dieser Sachverhalt ergibt sich daraus, dass Gläubige der Intention nach nicht an ihren jeweiligen eigenen Gottesbegriff, sondern an Gott glauben.

denn eine unverstandene Offenbarung würde niemandem etwas offenbaren. Wenn sich daher Verteidigungsreaktionen zu einer beharrlichen Weigerung verfestigen, die historisch konkreten menschlichen Verstehensbedingungen von heiligen Texten überhaupt mitzubedenken, dann ist ein sachliches Gespräch über Recht oder Unrecht exegetischer Neuansätze, die eben diese Bedingungen systematisch berücksichtigen, außerordentlich erschwert.

Gesprächsschwierigkeiten solcher Art machen heute in je spezi- [269 | 270] fischen Formen den Anhängern verschiedener Offenbarungsreligionen zu schaffen. Auch im zeitgenössischen Christentum ist man mit ihnen noch nicht fertig. Hier sei nur beispielhaft an einen hermeneutischen Entwurf aus der jüngeren Vergangenheit erinnert, der innerhalb der Theologie und mehr noch der Gemeindefrömmigkeit bis heute zuweilen heftige Abwehr auslöst. Als der evangelische Theologe Rudolf Bultmann 1950 in seinem programmatischen Artikel *Das Problem der Hermeneutik* die Ausgangsbasis seiner existentialen Auslegung des Neuen Testaments in die Formulierung fasste, die biblischen Schriften unterlägen bei ihrer Interpretation „nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur“,[32] da war diese Aussage auch nach hundert Jahren historisch-kritischer Bibelwissenschaft zunächst einmal für nicht wenige anstößig, und sie ist es zum Teil noch immer, ja heute im Zeichen auch unter Christen erstarkender fundamentalistischer Tendenzen wieder mehr als früher.

Die zitierte Formulierung von Bultmann könnte, ersetzte man in ihr die biblischen Schriften durch den Korantext, ohne weiteres von Abū Zayd stammen; sie brächte dann genau dessen Position zum Ausdruck. Was beide Denker über die Religionsgrenzen hinweg verbindet und an ihren Ansätzen auf viele der jeweiligen Glaubensgenossen zunächst einmal schockierend wirkt, ist die Vorentscheidung, dem Text des Offenbarungsbuchs bei der wissenschaftlichen Betrachtung keinen ihn von allen anderen Texten radikal unterscheidenden Sonderstatus zuzuerkennen, sondern ihn unter einen Allgemeinbegriff „Text“ zu subsumieren, der von exakt denselben wissenschaftlich feststellbaren gemeinsamen Grundmerkmalen sämtlicher einzelnen Texte und darum auch der Notwendigkeit ihrer Erforschung nach denselben methodischen Prinzipien ausgeht. Nimmt man aber, so fragen sich erschrockene Gläubige begreiflicherweise häufig zunächst, dem Offenbarungsbuch nicht gerade das Außerordentliche, das es über die oft so wenig verlässlichen Erzeugnisse menschlicher Rede erhebt, wenn man es solchermaßen dem Allgemeingültigkeitsanspruch menschlicher Textwissenschaft[33] [270 | 271] unterstellt? Sprengt

32 *Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze* Bd. 2, 2. Aufl. Tübingen 1958, 8. 231.

33 Auch Bultmann spricht in dem genannten Artikel wie später Abū Zayd in seinem Buch *Mafhūm an-naṣṣ* durchgängig vom „Text“ als dem Gegenstand jeder wissenschaftlichen Interpretation ein-

nicht gerade Offenbarung alle sonst gewohnten Kategorien und Methoden und so auch die der Textwissenschaft?

Die damit umrissene strukturelle Problematik, die Anhängern aller Offenbarungsreligionen bei einem entsprechenden Stand der Reflexion über die Angemessenheit ihres eigenen Verstehens heiliger Texte zu schaffen macht, ist im zeitgenössischen Islam aber nicht die einzige Wurzel der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext. Diese Schwierigkeit hat dort vielmehr auch noch spezifische Hintergründe. Sie liegen, wie gleich zu zeigen sein wird, nicht allein in der Besonderheit islamischer Glaubenslehre als solcher, sondern darüber hinaus in einer speziellen Art der aktuellen Verflechtung von religiösen und außerreligiösen Belangen und Motiven. Im folgenden seien einige Überlegungen zu ihnen angestellt.

Auf den ersten Blick erscheint der in der islamischen Tradition tief verwurzelte Glaube an das wörtliche Inspiriertsein des Korantexts durch Gott als Haupthindernis für eine positive Bewertung neuer Verfahren der Exegese, die die Korrelation zwischen dem Korantext und dem geschichtsbedingten Verstehenshorizont seiner ersten Adressaten systematisch berücksichtigen. Es ist auch nicht zu bezweifeln, dass dieser Glaube psychologisch betrachtet eine höhere Barriere gegen die Bereitschaft zur Annahme solcher hermeneutisch fundierter Interpretationsmethoden aufbaut als andere Formen des Offenbarungsverständnisses. Denn indem er den ausschließlich göttlichen Ursprung des Koran akzentuiert, begünstigt er die Tendenz, im Offenbarungsbuch etwas ganz und gar Übermenschliches zu sehen und darum dann dessen konkrete Textgestalt nicht nur dem Urheber, sondern auch den Ausdrucksformen und Inhalten nach allein von Gott her zu erklären; wer sich ausschließlich diese Perspektive zu eigen macht, wird rasch dazu geneigt sein, jedes genauere Nachdenken über mögliche Entsprechungen zwischen der Gestalt des Offenbarungstextes und den Verstehensbedingungen der mit ihm angeredeten Menschen schon als frevelhafte Infragestellung seines gottgegebenen Ranges wahrzunehmen. Der Sache nach ist die Reflexion über die mögliche Bezogenheit des Koran auf den Verstehenshorizont seiner menschlichen Empfänger allerdings durchaus nicht notwendig mit einer Abkehr vom Konzept der Ver- [271 | 272] balinspiration gleichbedeutend. Denn es ist *eine* Frage, wer der Autor des Offenbarungstextes ist, und eine andere, warum dieser Text – von wem auch immer – seine vorliegende Gestalt erhielt. Die Differenz zwischen beiden war schon mittelalter-

schließlich der Bibelinterpretation der Theologie, fasst freilich den Begriff „Text“ noch nicht so allgemein, wie Abū Zayd das im Anschluss an sein kommunikationstheoretisches Modell tut, sondern versteht darunter nur „Literatur“ im weitesten Sinne.

lichen islamischen Koranexegeten nicht unbekannt;[34] es müsste, so sollte man meinen, auch zeitgenössischen Religionsgelehrten möglich sein, sie zu erkennen und also nicht gleich jeden, der mit dem Hinweis auf im Korantext berücksichtigte menschliche Verstehensbedingungen eine neue Art der Exegese fordert, dessen zu verdächtigen, er negiere die Verbalinspiration.

Wo liegt nach den bisherigen Erfahrungen eigentlich genau die Schwelle, von der ab seitens der etablierten Theologie und eines Teiles der engagierten Öffentlichkeit ein hermeneutischer Entwurf als sachlich indiskutabel eingestuft wird und Blockadereaktionen zeitigt? Offensichtlich nicht erst dort, wo jemand die Verbalinspiration des Koran zu leugnen beginnt. Dies hat keiner der genannten Autoren getan, wenngleich flüchtige Leser bei dem einen oder anderen von ihnen zu dem Schluss gekommen sein können, das sei seine Absicht gewesen. Die Schwelle liegt auch nicht dort, wo jemand die bleibende Verbindlichkeit der prophetischen Botschaft Muhammads in Frage stellt. Das hat ebenfalls keiner der genannten Autoren getan. Kritisch wird es vielmehr schon dort, wo ein Autor einen spezifischen Bezug von Form und Inhalt des Korantextes auf die historische Situation und die zeit- und ortsgebundenen Verstehensmöglichkeiten seiner ersten Adressaten annimmt – wohlgemerkt ohne deshalb etwa zu behaupten, dass sich die Bedeutung des Koran in diesem Bezug erschöpfen würde. Diese Annahme bedeutet für die Exegese noch nichts anderes, als dass der Skopus koranischer Aussagen aus dem Verstehenskontext der ersten Hörer herausgeschält und in denjenigen der heutigen transponiert werden muss. Eine solche Operation läuft freilich darauf hinaus, dass einzelnen normativen Aussagen, die an die Erstadressaten des Koran gerichtet waren, wegen ihrer Gebundenheit an vergangene historische Umstände und ein ebenfalls der Vergangenheit angehörendes Weltbild heutzutage in ihrem vordergründigen Wortsinn keine Geltung mehr zugesprochen werden kann und dass ein unter jetzigen Voraussetzungen bejahbares neues Verständnis der ihnen zugrunde [272 | 273] liegenden Intentionen Gottes gefunden und auf seine Konsequenzen für die Gegenwart hin konkretisiert werden muss. Man kommt hier also nicht um die Unterscheidung von bleibend verbindlichem Gotteswillen und dessen mit Rücksicht auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Offenbarungsempfänger begrenzt gültigen Ausdrucksformen herum. Diese mit hermeneutischen Ansätzen wie denen von Ḫalafallāh, Fazlur Rahman und Abū Zayd geforderte Unterscheidung zielt nur auf ein neues menschliches *Verständnis* des Korantextes anstelle eines alten ebenfalls menschlichen, nicht auf die Leugnung der göttlichen Autorität des Korantextes als solcher. Dennoch wurde sie von der etablierten Religionsgelehrten-

34 S. u. S. 273 f. zur traditionellen Berücksichtigung der *asbāb an-nuzūl* und zu den exegetischen Anschauungen aš-Šāṭibīs, die das Bewusstsein dieser Differenz bereits ein Stück weit voraussetzen.

schaft bisher stets so gut wie geschlossen als Anschlag auf diese göttliche Autorität klassifiziert und entsprechend vehement bekämpft.

Warum diese festgefahrene Reaktion? Grundsätzlich wäre ja auch eine andere Entwicklung vorstellbar. Warum setzt sich nicht etwa ein Professor für *tafsīr* an der al-Azhar-Universität, nachdem er beispielsweise Abū Zayds Buch *Mafhūm an-naṣṣ* gründlich studiert und die darin enthaltenen Auffassungen sachlich diskutiert und vielleicht noch in dem einen oder anderen Punkt modifiziert hat, an die Spitze einer neuen exegetischen Schulrichtung, die sich die in diesem Buch enthaltenen Erkenntnisse über die Wechselbeziehung zwischen dem Text und seinen Rezipienten zu eigen macht? Warum ersetzt nicht nach und nach der eine oder andere Theologe wenigstens für die eigene Person erklärtermaßen sein bisheriges Textverständnis durch ein neues nach einem solchen Modell?

Allein die Macht alter Denkgewohnheiten erklärt die beobachtbare Blockade des gesamten Standes der Berufstheologen gegen eine solche Möglichkeit noch nicht ausreichend. Auch die Vorstellung, dass Muslime infolge ihres Offenbarungsbegriffes eine solche Wechselbeziehung zwischen dem Text und den Rezipienten in ihrer historischen Situation grundsätzlich nicht denken könnten, ist längst widerlegt – nicht nur durch die tatsächliche Existenz hermeneutisch begründeter exegetischer Neuansätze aus den letzten fünfzig Jahren, sondern auch durch weiter zurückliegende unverdächtige historische Präzedenzentwicklungen, an die die Vertreter dieser Neuansätze wiederholt angeknüpft haben und in denen mit Sicherheit kein Zweifel am Offenbarungscharakter des Koran im Spiel war. Schon das zum traditionellen Gemeingut der Koranexegese gehörende Verfahren der Berücksichtigung der *asbāb an-nuzūl* setzt eine Beziehung der Offenbarung auf die historische Situation ihrer ersten [273 | 274] Adressaten voraus. Und schon der Malikit aš-Šāṭibī im 14. Jahrhundert formulierte für die Rechtsmethodologie das Prinzip der exegetischen Berücksichtigung des Zugeschnittenseins koranischer Aussagen auf den Horizont der altarabischen Heiden – ein Gedanke, der später in seiner Rechtsschule weiter ausgebaut und dort noch vor wenigen Jahrzehnten von dem Marokkaner ʿAllāl al-Fāsī zum Ausgangspunkt für eine Theorie einer zeitgemäßen Neuinterpretation koranischer Rechtsnormen[35] gemacht worden ist, ohne dass das besondere Aufregung verursacht hätte.

Zu den Auslösern der Abwehrhaltung der Berufstheologen mag in einem Teil der Fälle eine unterschwellige Allergie gegen eine befürchtete zu enge Annäherung an christliches Gedankengut gehören: Eine Exegese, die eine notwendige Bezogenheit der Textgestalt des Koran auf die Verstehensbedingungen der menschlichen Offenbarungsempfänger voraussetzt, muss annehmen, dass sich im Korantext,

35 S. dazu meinen Artikel *Menschenwürde und Freiheit* (wie o. Anm. 7) S. 206 f.

auch wenn er ausschließlich und unmittelbar Gottes Werk ist, von vornherein Göttliches *und* Menschliches niedergeschlagen hat – an Menschlichem z. B. semantische Konventionen und zugleich mit ihnen ein bestimmtes Welt- und Geschichtsbild. Der Gedanke an einen im allerweitesten Sinne nun doch „gottmenschlichen" Koran kann dabei begreiflicherweise für Muslime besonders beunruhigend werden, sofern sie die Bedeutung des Koran für den Islam in enger struktureller Analogie zu derjenigen der Person Jesu für das Christentum begreifen. Das zeigt ein Passus in Šāhīns Gutachten: Šāhīn urteilt hier, Abū Zayds Modell für das Verständnis des Korantexts laufe – *horribile dictu* – auf eine Art Inkarnationslehre nach christlichem Muster hinaus.[36] Die Vorstellung, Menschliches könne in irgendeinem Sinne, und wäre es auch nur als „andere Seite des Textes" im Sinne Abū Zayds, am koranischen Gotteswort Anteil haben, bewegt sich für ihn offensichtlich schon am Rande eines Zurückgleitens in den *širk* nach Christenart. Es ist jedoch keineswegs so, dass Muslime mit entsprechenden hermeneutischen Reflexionen zur Koranexegese zwangsläufig Anschauungen in Richtung des Inkarnationsgedankens verbinden *müssten:* Keiner der vorgestellten Gelehrten, die im 20. Jahrhundert entsprechende interpretatorische Neuansätze vertraten, hat das auch nur im entferntesten getan, und auch aš-Šāṭibī und die, die [274 | 275] seine hermeneutischen Erwägungen zum Koran zu seiner Zeit oder im Verlauf der späteren Entwicklung der malikitischen Rechtsschule studierten, haben, soweit bekannt, keinerlei Assoziationen solcher Art bekundet.

Zeigen aber schon Erfahrungen aus Geschichte und Gegenwart, dass der Glaube an die von Gott gegebene bleibende Verbindlichkeit der koranischen Offenbarung auch von Muslimen sehr wohl mit hermeneutisch fundierten Formen des Textverständnisses vereinbart werden kann, ohne dass sie deshalb das Konzept der Verbalinspiration aufgeben oder vom strikt monotheistischen Gottesgedanken zugunsten einer quasi inkarnatorischen Auffassung des Koran abweichen, dann muss in den heute zumeist beobachtbaren weitgehend uniformen Abwehrreaktionen der Theologen und eines Teiles der Öffentlichkeit gegen entsprechende exegetische Neuansätze auch noch anderes am Werk sein als nur die Sorge um die Autorität des Gotteswortes oder um den nötigen Abstand zum Christentum, von der ja zweifelsfrei auch mittelalterliche Religionsgelehrte, die hier mehr Beweglichkeit an den Tag legten, beseelt waren.

Einen Teil dessen, worum es hier wirklich geht, hat der Azhar-Gelehrte Šayḫ Muḥammad al-Ġazālī in einer gedruckt vorliegenden Predigt mit dem Genre entsprechender Griffigkeit artikuliert. In ihr wirft er denjenigen, die heute ein neues Verständnis des Koran fordern, charakteristischerweise vor, sie wollten einen „Is-

36 Gutachten (s. o. Anm. 13) S. 76.

lam ohne Texte“ *(islām bilā nuṣūṣ).*[37] Er identifiziert also sein eigenes bisheriges Textverständnis, das er bei allen aufrechten Gläubigen voraussetzt, bedenkenlos mit dem Text selbst, indem er den menschlichen Verstehensakt als solchen gar nicht wahrnimmt, sondern zugunsten eines vermeintlich direkten Zugriffs auf die gottgegebene Offenbarung überspringt. Auch ʿAbdaṣṣabūr Šāhīn ignoriert in seinem Gutachten die von Abū Zayd klar herausgearbeitete und stets sorgfältig beachtete Differenz zwischen dem Offenbarungstext selbst als bleibender Glaubensgrundlage und den verschiedenen historisch wandelbaren menschlichen Interpretationen dieses Textes. Genau deshalb wirft er Abū Zayd auch vor, er propagiere die Befreiung der Muslime vom Koran, obwohl dieser in Wirklichkeit nur gefordert hat, sie sollten sich von der Herrschaft überlieferter Interpretationen [275 | 276] befreien, die Šāhīn seinerseits für zeitlos gültig hält. Das Stück Selbstvergottung, das in dieser Identifikation des eigenen menschlichen Koranverständnisses mit der Offenbarung als solcher steckt, könnte gerade vom islamischen Glaubensbekenntnis her durchaus kritisch beurteilt werden; das wird den beiden Religionsgelehrten aber augenscheinlich gar nicht als Problem bewusst.

In der Praxis bedeutet eine solche Berufung auf den Text als solchen, als wäre er unabhängig von Bedingungen und Begrenztheiten menschlichen Verstehens zugänglich, eine ungeheure Erhöhung der Autorität nicht einfach des Koran, sondern derer, die für seine Exegese zuständig sind – nach herkömmlichen Begriffen also vor allem der *ʿulamāʾ,* zu denen auch Muḥammad al-Ġazālī und Šāhīn zählen. Denn deren de-facto-Interpretation gewinnt damit unvermerkt Anteil am Wahrheitsanspruch der göttlichen Offenbarung selbst.

An einer solchen Autoritätserhöhung gibt es – das darf nicht verkannt werden – auch ein berufsständisches Interesse, das aus naheliegenden Gründen in der gegenwärtigen historischen Situation besonders ausgeprägt sein dürfte. Die islamischen Religionsgelehrten, die in der Gesellschaft aufgrund des Stellenwerts der Gegenstände ihrer Studien für den Staat wie für das Leben der einzelnen viele Jahrhunderte lang das Zentrum des Bildungsbewusstseins markiert und mit der Ausbildung in den am höchsten angesehenen Wissenschaften auch einen Großteil der Karrierewege kontrolliert hatten, haben seit dem frühen 19. Jahrhundert in fast der ganzen islamischen Welt als Folge des Vordringens eines neuartigen, weitgehend säkularen Wissenschaftsverständnisses westlicher Provenienz eine drastische Beschneidung des ihnen zugestandenen Kompetenz- und Tätigkeitsbereichs hinnehmen müssen. Dass solche Erfahrungen besondere Selbstbehauptungs- und Autoritätssicherungsbedürfnisse wecken, ist nicht verwunderlich.

---

37 *Ḫuṭab aš-Šayḫ Muḥammad al-Ġazālī fī šuʾūn ad-dīn wa-l-ḥayāh,* hrsg. von Quṭb ʿAbdalḥamīd Quṭb, revidiert von Muḥammad ʿĀšūr, Bd. 1, Kairo 1988, S. 112–120.

Darauf, dass es in den bisherigen Auseinandersetzungen um neue hermeneutische Zugänge zum Korantext sehr wesentlich auch um die Frage der berufsständischen Autorität der *ʿulamāʾ* ging, deutet einiges an ihrem Verlauf hin. Wenn z. B. die Religionsgelehrten von al-Azhar in der Kontroverse um Ḫalafallāhs exgetischen Ansatz eine an den König, die „zuständigen staatlichen Instanzen" und „die islamische öffentliche Meinung"[38] gerichtete [276 | 277] gedruckte Denkschrift verbreiteten, um die Obrigkeit und die muslimischen Landsleute – wie schon zwei Jahrzehnte zuvor in der Auseinandersetzung um Ṭāhā Ḥusayns Buch *Fī š-šiʿr al-ǧāhilī* (1926), bei der es ebenfalls um das rechte Koranverständnis ging – zum Einschreiten gegen den Autor und sein Werk zu bewegen, dann wählten sie damit nicht nur einen ihnen besonders wirksam scheinenden Weg zur Verteidigung des wahren Glaubens gegen eine vermeintliche Bedrohung; sie testeten vielmehr zugleich auch aus, wie weit ihr Einfluss im Verhältnis zu demjenigen der Wissenschaftler einer nichtreligiösen Hochschule in Staat und Öffentlichkeit noch reichte. Hätte nicht das Interesse an einem solchen Test bestanden, dann hätte alles für das im Hinblick auf den Schutz der Gläubigen vor vermeintlichen Irrlehren sicherere Verfahren gesprochen, gegen den seinerzeit noch kaum bekannten Doktoranden Ḫalafallāh und seine Ansichten rein innerhalb des akademischen Rahmens und allenfalls noch durch eine nichtöffentliche Demarche beim zuständigen Ministerium als der Aufsichtsbehörde der Universität Kairo tätig zu werden. Denn der politisch sehr hoch angesetzte öffentliche Protest der Azhar-Gelehrten verschaffte Ḫalafallāh mit seinem exegetischen Ansatz ein Maß an Publizität, das er auf andere Weise nie hätte erreichen können. Aber man wollte eben wissen und demonstrieren, wer in Ägypten das Sagen hatte, wenn es um Fragen der Religion ging. Als ʿAbdaṣṣabūr Šāhīn bei einer seiner Freitagspredigten in der ʿAmr-b.-al-ʿĀṣ-Moschee in Kairo im April 1993 um eine Stellungnahme zu seiner Rolle im Fall Abū Zayd gebeten wurde, spielten in der von ihm abgegebenen Erklärung[39] fernab von allen inhaltlichen Argumenten auffälligerweise zwei Dinge die Hauptrolle: die Versicherung, dass er selbst und die übrigen Kommissionsmitglieder, die Abū Zayd nicht befördert sehen wollten, unerhört bedeutende Gelehrten seien,[40] und das Insistie-

38 S. den Titel in *Mağallat al-Azhar* Bd. 19 (1367/1947), S. 86.

39 Im – offensichtlich nach einer Tonbandaufnahme transkribierten – Originalwortlaut, der im Dialekt und in sehr laxen, gedanklich wie syntaktisch relativ unkontrollierten Formulierungen gehalten war, nachzulesen in der Zeitschrift *al-Qāhira,* Nr. 125 vom April 1993, auf S. 100–102.

40 Er bezeichnete sich und diese Mitstreiter unter anderem als „*abāṭirat al-ʿilm wa-aʿimmat kibār al-ʿulamāʾ*" („Kaiser der Wissenschaft und führende Autoritäten unter den hochrangigen Gelehrten") und ließ die Zuhörer wissen, er selbst habe die Professors-„Prüfung", zu der Abū Zayd jetzt erfolglos angetreten sei, schon vor 15 Jahren auf Anhieb bestanden, und zwar „mit Auszeichnung" (S. 101) – dies, obgleich die Beförderungskommission in Wirklichkeit gar keine Noten vergibt.

ren darauf, dass es das Recht von seinesgleichen sei, andere zu Professoren zu [277 | 278] machen oder auch nicht und beispielsweise Leute wie Abū Zayd durchfallen zu lassen. Was Šāhīn hier vor allem bewegte, war also die Statusfrage, wer wen zensieren und wer über wessen Zukunft in der Wissenschaft befinden darf. Um dieselbe Zeit fragte ihn ein Journalist in einem Zeitungsinterview mit Bezug auf das Urteil, das er in seinem Gutachten über Abū Zayds Arbeiten gefällt hatte, ob man denn jeden *iǧtihād* als Unwissenheit oder als Abweichung vom rechten Glauben abtun könne; der Kernsatz von Šāhīns Antwort lautete: „… das Wichtige ist hier, dass der *iǧtihād* in die richtige Richtung geht, und wer die kennt, das sind natürlich die *ʿulamāʾ*.“[41] Diese Aussage verrät den Wunsch, eine traditionelle Domäne des Standes der Religionsgelehrten, die Koranexegese, gegen einen aus der Literaturwissenschaft kommenden *afandī* Abū Zayd zu verteidigen.

Eine Öffnung der Theologie für neue Methoden der Koraninterpretation auf hermeneutischer Basis würde im übrigen, da unter Menschen islamischer Länder genau wie anderwärts heutzutage im allgemeinen eine größere Zahl von kulturgeschichtlich ungleichzeitigen Verstehenshorizonten deutlich verschiedener Prägung nebeneinander existiert, mit großer Wahrscheinlichkeit sehr bald zu einer spürbaren Pluralisierung der exegetischen Positionen führen. Diese würde nicht nur die Möglichkeit geschlossenen korporativen Auftretens der Religionsgelehrten einschränken und damit deren Position in Staat und Gesellschaft verändern. Gegen eine solche Pluralisierung besteht vielmehr auch noch auf anderen Seiten und aus anderen Motiven eine Abwehr.

Seit dem späten 19. Jahrhundert wurde im Kampf gegen die europäischen Kolonialmächte vielfältig die Anschauung vertreten und verbreitet, dass es gerade die Uneinigkeit der Muslime gewesen sei, die dem Westen die Unterjochung islamischer Länder ermöglicht habe, und dass darum Einigkeit unter den Muslimen die wichtigste Voraussetzung für die Wiedergewinnung und Erhaltung der eigenen Selbstbestimmung auf allen Gebieten sei. Diese Anschauung ist weithin zum volkstümlichen Gemeingut geworden und wird gerade jetzt durch fundamentalistische Gruppierungen aufgrund ihres militant antiwestlichen Impetus wieder neu belebt. Unter diesen Umständen wird auf offen bekundeten Dissens gerade [278 | 279] im religiösen Bereich begreiflicherweise besonders empfindlich reagiert, und wer ihn erkennen lässt oder gar unter Hinweis auf neue wissenschaftliche Methoden, die er mit westlichen Wissenschaftlern teilt, für seine generelle Zulassung plädiert, gerät leicht in den Verdacht, das Geschäft des äußeren Feindes zu betreiben. Und wenn jemand diese Methoden dann vollends noch auf den Koran als das Fundament der gesamten islamischen Kulturtradition angewandt sehen will,

41 In *al-Aḫbār* vom 7. April 1993 (Interview durchgeführt von Ḥanafī al-Maḥallāwī).

dann lädt er sich für etliche seiner Landsleute über die Relevanz seines individuellen Standpunkts hinaus zum Symbol für die gesamte Bedrohung einheimischer Existenz und Identität auf, die mit dem westlichen Kolonialismus und dessen Folgen assoziiert ist; umgekehrt geraten die, die ihn zum Schweigen zu bringen versuchen, wohl in ihrer Selbstwahrnehmung und der Wahrnehmung ihrer Anhänger unbewusst nicht selten zum Symbol mannhafter Verteidigung gegen diese gesamte tödliche Bedrohung. Ohne diese symbolische Aufladung ist die überproportionale Heftigkeit des Ungläubigkeitsvorwurfs, ja neuerdings – wie sich im Falle Abū Zayds zeigte – manchmal die latente Gewalttätigkeit bis hin zur Morddrohung, mit der entsprechende hermeneutische Entwürfe bekämpft werden, kaum zu verstehen.

Dazu kommt ein weiteres Moment, das die Bereitschaft zur Zulassung von Pluralität gerade in Fragen der Koranexegese zusätzlich herabzusetzen geeignet ist. In mehreren wichtigen islamischen Ländern ist infolge der tiefgreifenden sozialen und kulturellen Wandlungen und Verwerfungen, die die Ausbreitung der westlich geprägten Moderne über den Globus dort ausgelöst hat, und der dadurch dramatisch verschärften Lebensprobleme weiter Bevölkerungsteile der gesellschaftliche Minimalkonsens, ohne den kein Gemeinwesen Bestand haben kann, deutlich brüchig geworden. Das ist nicht der subjektive Eindruck einiger Schwarzmaler unter den Orientalisten, sondern ein Phänomen, das auch kompetente einheimische Beobachter vielfach konstatiert haben. Schon im September 1981, nach dem großen Rundumschlag, mit dem Sadat etwa einen Monat vor seiner Ermordung rund 1500 Oppositionelle jeglicher Couleur durch Verhaftung auszuschalten suchte, äußerte z. B. der Soziologe Sayyid ʿUways in *al-Ahrām*[42] die Einschätzung, dieser Minimalkonsens sei am Zusammenbrechen und könne nur durch eine gewaltige Anstrengung aller Gutwilligen noch einmal gerettet werden. In der [279 | 280] Situation eines de facto erheblich in Frage gestellten gesellschaftlichen Minimalkonsenses liegt der Versuch nahe, die Spaltungen, die zwischen auseinanderdriftenden sozialen Gruppen aufbrechen, an der Oberfläche immer wieder durch betonte Affirmation der Einigkeit aller in der Religion zusammenzukitten, die als Bekenntnis der Bevölkerungsmehrheit traditionell der tragende Grund gemeinsamen Zugehörigkeitsgefühls war.

Dieses Konsensfestigungsverfahren wurde auch von staatlichen Instanzen, die betont als Schutzmacht des wahren Glaubens agierten und in diesem Rahmen z. B. in Diskussionen um neue koranexegetische Auffassungen bisher im Zweifelsfall Entscheidungen zugunsten des herkömmlichen Religionsgelehrtenverständnisses herbeiführten, im Interesse ihres eigenen Machterhalts eingesetzt. Für sie hat es den Vorteil, sozial harmonisierend zu wirken und damit ganz generell die Neigung

42 Ausgabe vom 6. September 1981.

zu systemverändernder Radikalopposition herabzusetzen und außerdem unter den gegenwärtigen Verhältnissen speziell der sich religiös begründenden Opposition Wind aus den Segeln zu nehmen. Abgesehen davon wäre die Zulassung einer Pluralisierung der Koranexegese für die Regierenden in Bezug auf den politischen und sozialen Sprengstoff, den sie eventuell freisetzen könnte, wesentlich schwerer kalkulierbar als die heute unter Hochschultheologen dominierende noch relativ einheitliche Art des Zugangs zum Korantext und selbst das Koranverständnis fundamentalistischer Gruppen, bei dem man wenigstens in etwa weiß, was von ihm an praktischen Konsequenzen zu erwarten ist. Wie wäre es z. B. angesichts des krassen Gegensatzes zwischen dem materiellen Status einer kleinen Elite und der erdrückenden Armut der Massen in etlichen dieser Länder wohl um deren aktuelle politische Systeme bestellt, wenn ein angesehener Religionsgelehrter aus dem Koran, für dessen Botschaft die dortigen Menschen im allgemeinen noch ansprechbarer sein dürften als heutige katholische Mittel- und Südamerikaner für das Neue Testament, so etwas wie eine Theologie der Befreiung herausinterpretierte? Und ganz allgemein partizipiert die sich überwiegend noch autokratisch verstehende Staatsgewalt, die sich als Verteidigerin der Religion und hier vor allem eines als einzig wahr deklarierten überkommenen Verständnisses des Korantextes gibt, an dem Nimbus der Unangreifbarkeit der göttlichen Offenbarung, die sie damit vordergründig gewährleistet. Das kann ihr in Zeiten eines wachsenden demokratischen Bewusstseins, wie wir sie heute – übrigens auch in einem Teil [280 | 281] der religiös motivierten Opposition – in mehreren arabischen Ländern erleben, nur willkommen sein.[43]

Aufgrund solcher Zusammenhänge besteht, so ist zusammenfassend festzustellen, aller Anlass zu der Annahme, dass die augenblicklich noch gegebene Schwierigkeit, in islamischen Ländern ein sachliches und offenes Gespräch über die Hermeneutik des Korantexts in Gang zu bringen und damit auch neuen Möglichkeiten der Exegese Raum zu schaffen, nicht einfach die Folge dogmatischer Vorbehalte oder geistiger Erstarrung ist, sondern in erheblichem Ausmaß auf sozialen und politischen Rahmenbedingungen beruht, die wissenschaftlicher und weltanschaulicher Pluralität, auch wo sie gesellschaftlich de facto bereits besteht, noch keine ungehinderte Entfaltung an der Öffentlichkeit erlauben. Und hier stellt sich vor allem das Problem der fortdauernden Verbindung von religiösem Wahrheits-

43 Abū Zayd sieht sehr klar, dass die Zulassung von Pluralität im Verständnis der Religion, besonders des Koran, und die Demokratisierung einander wechselseitig fördern können, und setzt sich unablässig für alles beides ein; damit wird sein Versuch, das von Vertretern des „religiösen Diskurses“ für ihre Art der Koraninterpretation reklamierte Monopol aufzubrechen, erst recht zu einem Politikum.

anspruch und politischer Macht, nicht nur in seiner von den Ursprüngen des Islam her historisch gewachsenen Gestalt, sondern auch in seinen oft noch fragwürdigeren, weil in ganz anderem als dem Streben nach Schutz und Verbreitung der Wahrheit begründeten zeitgenössischen Varianten.[44]

Die weltanschauliche und damit auch wissenschaftliche Pluralität ist in Europa und Nordamerika in dem Maße, in dem wir sie heute bis in die christliche Theologie hinein haben, nur zugleich mit der Pluralisierung der politischen Ordnungen bis hin zur Herausbildung säkularer demokratischer Strukturen möglich geworden. Es sollte aber nicht in Vergessenheit geraten, dass der lange Weg, der dahin führte, ernsthaft nicht vor den leidvollen Konflikterfahrungen und Brüchen des konfessionellen Zeitalters – etwa den furchtbaren Glaubenskriegen des 17. Jahrhunderts und der Verfolgung kleinerer reformatorischer Sekten durch die protestantischen Großkirchen – beschritten worden ist, die die Menschen in unserem Teil der Welt mühsam zu der Einsicht brachten, dass sich ein einheitliches Wahrheitsverständnis aller mit politischen Machtmitteln nicht her- [281 | 282] beizwingen lässt und darum die Staatsmacht um des Friedens willen nicht eine einzelne geglaubte Wahrheit schützen, sondern größtmöglichen Respekt vor allem als wahr Geglaubten sichern muss.[45]

Die Entstehung von mehr Freiraum für das innermuslimische Gespräch über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext als der Angelpunkt aller gläubigen Wahrheitsbindung könnte, soweit man hier eine Entwicklungsanalogie annehmen darf, nicht zuletzt durch das Leiden der Beteiligten an den Formen der Auseinandersetzung vorangetrieben werden, die dieses Gespräch derzeit noch aufs schwerste belasten, ja vielfach geradezu unmöglich machen. Das ist gewiss im individuellen Fall – etwa dem Abū Zayds – für den Hauptbetroffenen ein schwacher Trost, aber vielleicht doch längerfristig eine hoffnungsvollere Perspektive. Eine Veränderung der derzeit noch wenig pluralitätsfreundlichen und wenig demokratischen Rahmenbedingungen würde allerdings, sofern die Analogie noch weiter reicht, wohl nur dann zu erwarten sein, wenn es die Mehrheit wäre, die unter ihnen litte – und ob und wann damit zu rechnen ist, lässt sich schwer abschätzen.

---

44 Auch dieses Problem hat Abū Zayd, der entschieden für einen säkularen Staat eintritt, schon häufig beim Namen genannt.

45 Warum es auch für Bürger einer westlichen Demokratie bis heute eine oft beschwerliche Aufgabe ist, sich dieser Einsicht immer neu zu stellen und sie in die Lebenspraxis umzusetzen, hat Hans F. Zacher in seinem Vortrag *Notwendigkeit und Last des Pluralismus*, in: Klaus Kienzler (Hrsg.), *Der neue Fundamentalismus – Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?,* Düsseldorf 1990, S. 102–124, sehr scharfsinnig und prägnant dargelegt.

6 Die Religionsgelehrten und ihre Kritiker – Auseinandersetzungen um die religiöse Deutungshoheit im zeitgenössischen sunnitischen Islam (2011)

Die Religionsgelehrten *(ʿulamāʾ)* galten seit dem 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung bei der Mehrheit der Muslime, die heute als sunnitisch bekannt ist, relativ unangefochten als die für die Auslegung des offenbarten Gotteswillens zuständige Instanz,[1] nachdem ein in der frühen Abbasidenzeit vor allem von dem Kalifen al-Maʾmūn (813–833) vorangetriebener Versuch, die Idee eines von Gott mit der Interpretation der heilssichernden religiösen Rechtsordnung beauftragten charismatischen Herrschertums durchzusetzen,[2] gescheitert war und die primär vernunftbestimmte Theologenschule der Muʿtaziliten den Anhängern der Prophetentradition unter dem Einfluss al-Aš'arīs in den damaligen Zentren islamischer Wissenschaft weitgehend das Feld hatte überlassen müssen. Mit der Entstehung der großen Moscheehochschulen wie al-Azhar in Kairo, al-Qarawīyīn in Fez und der Zaytūna in Tunis seit dem 10. Jahrhundert und dem Aufstieg der Institution der Medrese seit dem 11. Jahrhundert professionalisierte sich der Stand der Religionsgelehrten endgültig. Seine Angehörigen waren gewöhnlich Theologen und Experten für das religiöse Recht, die Scharia, in einer Person, wobei jedoch die juristische Seite ihrer Tätigkeit die theologische an praktischer Bedeutung überwog. Ihre Kernkompetenz lag nach ihrem Selbstverständnis und dem Verständnis der Sunniten in der Breite darin, dass sie die Kenner, die berufenen Ausleger und die Hüter der Prophetentradition waren, wie sie sich in den großen Ḥadīṯsammlungen seit dem 9. Jahrhundert schriftlich niedergeschlagen hatte. Ein *ʿālim*, so der Singular des schon genannten geläufigen Wortes für die Religionsgelehrten, auf deutsch ein „Wissender", war nicht jemand, der sich im Verlauf eines Studiums alle möglichen Arten von Wissen, die die islamische Tradition kannte, angeeignet und eventuell noch auf dem einen oder anderen Gebiet um Neues vermehrt hatte, zu dem er durch eigene Erkenntnisse seiner Vernunft vorgestoßen war; ein *ʿālim* war vielmehr in erster Linie einer, der über die grundlegenden normativen Textquellen des Islam,

1 M. Q. Zaman hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass es Infragestellung der Autorität von *ʿulamāʾ*, insbesondere ausgehend von Sufis und Philosophen, gelegentlich auch schon in der älteren islamischen Geschichte gegeben hat; er räumte allerdings ein, dass diese nach Umfang und Art nicht mit derjenigen zu vergleichen ist, die sich in der Moderne beobachten lässt ('The Ulama and Contestations on Religious Authority' 207–212).

2 Dazu Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft* Bd. 1, 170–181.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-007

den Koran und die Prophetentradition, das Ḥadīṯ, Bescheid wusste und daraus aufgrund seiner Beherrschung der Methodologie der Rechtsfindung die richtigen Schlüsse hinsichtlich des gottgewollten Verhaltens der Gläubigen ziehen konnte. Die eigenständige Formulierung von Rechtsnormen im engeren Sinne, aber auch von Vorschriften des Kultus, der Ethik und der Etikette, die nach traditionellem islamischen Verständnis ebenfalls in den Regelungsbereich der Scharia fallen, mittels methodisch kontrollierter Anstrengung der Vernunft – im Arabischen bezeichnet als *iǧtihād* – kam dabei unter Sunniten seit etwa dem 10. Jahrhundert weitgehend außer Gebrauch. Zwar wurde sie nie förmlich für verboten erklärt, aber sie wurde zunehmend als unnötig empfunden, da sich die Ansicht verbreitete, die älteren Autoritäten und hier insbesondere die unmittelbaren Zeitgenossen des Propheten hätten alles Entscheidende am islamischen Recht bereits ausformuliert.

Über viele Jahrhunderte hin nahmen die so orientierten Religionsgelehrten in der Gesellschaft sunnitisch geprägter Länder und Bevölkerungsgruppen eine Schlüsselposition ein: Sie stellten die Kadis und hatten damit den größten Teil der Rechtsprechung in der Hand. Ebenso stellten sie die Prediger und Vorbeter der Moscheen. Sie allein versorgten sämtliche Bildungseinrichtungen aller Stufen mit Personal. Aus ihren Reihen oder zumindest denjenigen der durch sie Ausgebildeten wurden die Verwaltungs- und Regierungsbeamten aller Ränge rekrutiert, bis hinauf zu denen, die in etwa heutigen Ministern entsprachen. Und vor allem auf Rechtsgutachten der hoch angesehenen Muftis unter ihnen blickte man, wenn es öffentliche Auseinandersetzungen z. B. um die guten islamischen Sitten, die Zulässigkeit neuartiger Einrichtungen oder die mögliche Absetzung eines Herrschers gab. Dabei waren die *ʿulamāʾ* als Nutznießer der Rechtsinstitution der frommen Stiftungen, die nicht vom Staat konfisziert werden konnten und nicht dessen Verwaltung unterlagen, finanziell von der jeweiligen Regierungsmacht weitgehend unabhängig, ein Umstand, der ihnen eine eigenständige Meinungsbildung, und, wo solche geboten schienen, auch regierungskritische Aussagen erleichterte und damit ihre Glaubwürdigkeit erhöhte. All dies sicherte ihrem Berufsstand ein hohes Maß an Autorität.

Nur in der Türkei ist inzwischen der Religionsgelehrtenstand herkömmlicher Art gänzlich aus dem öffentlichen Leben verschwunden: Hier wurden nach Gründung der Republik im Zuge der Durchsetzung des kemalistischen Prinzips des Staatslaizismus Recht und Bildungswesen schon in den 1920er Jahren so vollständig säkularisiert, dass traditionell gebildete Religionsgelehrte in der Justiz sowie an Schulen und Hochschulen im allgemeinen nicht mehr einsetzbar waren.[3] Mit der

3 1928 wurde die Süleymaniye-Medrese, die renommierteste Ausbildungsstätte für Religionsgelehrte in der ehemaligen osmanischen Reichshauptstadt Istanbul, zunächst samt Lehrpersonal als Theologische Fakultät in die säkulare Universität Istanbul eingegliedert. Diese Fakultät wurde je-

Abschaffung des Amtes des Šeyḫülislam, der im Osmanischen Reich an der Spitze der Hierarchie der Religionsgelehrten gestanden hatte, und ebenso des Ministeriums für Scharia und fromme Stiftungen 1924 gingen Kontrolle und Finanzierung des Betriebs der Moscheen einschließlich der Zuständigkeit für deren Personal an ein dem Ministerpräsidenten unterstelltes Präsidium für religiöse Angelegenheiten und eine staatliche Stiftungsdirektion über, womit die Gelehrten auch ihre bisherigen Berufsmöglichkeiten in gehobenen Funktionen der Religionsverwaltung weitgehend verloren. Die zeitweilige Einstellung jeglicher Imam- und Predigerausbildung ab 1932 und jeglichen schulischen Religionsunterrichts ab 1933 taten ein Übriges, um die Religionsgelehrten alter Schule allmählich aussterben zu lassen. Nach einem weitgehenden Abbruch der von ihnen repräsentierten Tradition wurde die Lücke, die sie hinterlassen hatten, seit Gründung der Theologischen Fakultät der Universität Ankara im Jahr 1949, der bis heute mehr als 20 weitere Gründungen solcher Fakultäten an anderen türkischen Universitäten folgten, und seit der ebenfalls 1949 begonnenen Wiedereinführung des schulischen Religionsunterrichts allmählich durch akademisch geschulte Theologen einer neuen, bewusst modern ausgebildeten Art gefüllt.[4] Die Autorität, die sie sich inzwischen erwerben konnten, wurde allerdings bei einem Teil der muslimischen Türken des Mutterlands und der Diaspora von derjenigen anderer religiöser Leitfiguren in den Schatten gestellt, die mit Hilfe von Beziehungsmustern und Instruktionsformen, wie sie traditionell in sufischen Orden beheimatet waren, einen Anhängerkreis um sich sammelten. Die einflussreichste Gestalt dieser Art ist gegenwärtig Fethullah Gülen, ein ehemals staatlich-türkischer Prediger mit Wurzeln in der Nurculuk-Bewegung, der mittlerweile in den U.S.A. ansässig ist und von dort aus ein von seinen Anhängern betriebenes großes internationales Netzwerk von Nachhilfestudios und Privatschulen inspiriert.[5] Er propagiert religiös und sozial konservatives islamisches Gedankengut, jedoch zusammen mit zeitgemäßen Tugenden wie Friedfertigkeit und Dialogbereitschaft gegenüber Andersgläubigen und in Verbindung mit moderner, vor allem naturwissenschaftlicher Bildung.

Außerhalb der Türkei haben Religionsgelehrte, die im wesentlichen die Tradition der *ʿulamāʾ* fortführen und auch so genannt werden, bis heute öffentlichen Einfluss: In arabischen Ländern liegt die Ausbildung der Prediger und Vorbeter für die Moscheen nach wie vor fast ganz in ihrer Hand, teilweise auch die der Religionslehrer. In einigen anderen Teilen der islamischen Welt, in denen der sunnitische

doch schon 1933 wieder aufgelöst, da es ihr nach Aufhebung der religiösen Schulen bald an Studenten mit hinreichender sprachlicher Vorbildung mangelte und man nach ihr in dieser Form keinen Bedarf mehr sah; dazu Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* 414 f.

4 Dazu Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics* 48 – 62.

5 Zu ihm und seinem Bildungsnetzwerk Agai, *Zwischen Netzwerk und Diskurs.*

Islam die dominierende Religion ist oder zumindest größere sunnitische Bevölkerungsgruppen leben, spielen die *ʿulamāʾ* ebenfalls in der religiösen Bildung immer noch eine wichtige Rolle. In manchen Regionen, so z. B. in Indien, hat sich die Zahl der von ihnen getragenen Bildungsinstitutionen in der Moderne sogar noch deutlich vermehrt, und in verschiedenen Ländern hat ihnen die Gründung wohlorganisierter Berufsverbände und staatlich gestützter Konsultativgremien neue Möglichkeiten öffentlichen Wirkens erschlossen.[6] Gleichwohl ist die Autorität der Gelehrten dieses Bildungstyps in den meisten Ländern, in denen sie überhaupt noch eine gesellschaftliche Bedeutung haben, im Vergleich zur Situation beispielsweise vor 200 Jahren spürbar gesunken; auf einigen Gebieten, auf denen sie früher allgemein anerkannt war, wird sie ihnen nun durch säkular gebildete Intellektuelle streitig gemacht oder mangels Kompetenz gar nicht mehr zugestanden.[7]

Das lässt sich zunächst einmal ein gutes Stück weit aus der übergreifenden Entwicklung der politischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse erklären: Seit dem frühen 19. Jahrhundert mussten die *ʿulamāʾ* in fast allen islamischen Ländern infolge des unter westlichem Einfluss in Gang gekommenen Modernisierungsprozesses nach und nach einen Großteil ihrer früheren Wirkungsfelder Vertretern des aus Europa importierten neuen säkularen Bildungstyps überlassen. In den meisten Ländern der arabischen Welt wurde die Scharia außer in Familien- und Erbangelegenheiten durch säkulare Gesetzbücher nach europäischen Vorbildern ersetzt. Damit waren die *ʿulamāʾ* für viele richterliche Tätigkeiten nicht mehr brauchbar. Man installierte ein Justizwesen europäischen Typs und für dieses auch eine säkulare Juristenausbildung. Teilweise wurden dann auch noch die Scharia-Regelungen für Familien- und Erbangelegenheiten in die akademische Ausbildung säkularer Juristen integriert und die Rechtsprechung in diesen Angelegenheiten säkularen Gerichten übertragen; damit wurden die *ʿulamāʾ* in der Justiz nicht mehr benötigt. Mit der Säkularisierung eines Großteils des Rechts reduzierte sich auch die praktische Bedeutung der Rechtsgutachten, der Fatwas, die die Religionsgelehrten erteilen konnten. Außerdem wurde ein säkulares Bildungswesen von der Primarschule bis zur Universität aufgebaut, in dem die *ʿulamāʾ* als Lehrer nicht mehr verwendbar waren. Die Absolventen der säkularen Bildungsinstitutionen besetzten nun die weitaus meisten Posten im öffentlichen Dienst. Damit waren die *ʿulamāʾ* aus ihrer früheren Schlüsselposition im öffentlichen Leben weitgehend verdrängt und in ihren Wirkungsmöglichkeiten auf die im engeren Sinne religiösen Belange beschränkt.

---

6 S. dazu v. a. Malik, *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien;* Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam;* Crecelius, *The Ulama and the State;* Zeghal, *Gardiens de l'Islam.*

7 Eickelman und Piscatori haben diesen Prozess als „Fragmentierung von Autorität" beschrieben (*Modern Politics* 131–135 und passim).

Aber auch in diesen hat ihre Autorität Konkurrenz bekommen. In jüngster Vergangenheit geschah dies z. B. auf eine ausgesprochen zeittypische Art und Weise durch den Ägypter ʿAmr Ḫālid (Amr Khaled), einen studierten Betriebswirt und Rechnungsprüfer, der als Fernseh-Laienprediger einen kometenhaften Aufstieg nahm und mit einem eigenen arabischen Programm und einer ausgedehnten Website[8] den *ʿulamāʾ* bei Massen von Fans, meist jüngeren Leuten zwischen dem Teenager-Alter und Mitte dreißig, die Schau stiehlt. Er propagiert in westlicher Bekleidung und betont freundlich einen in den Grundzügen konservativen, zugleich friedfertigen und sozial wie entwicklungspolitisch engagierten Islam, der nicht mit viel Traditionskenntnis und tiefergehend reflektierter Theologie befrachtet ist, dem Publikum aber die Botschaft vermittelt, dass man als glücklicher Mensch mitten im modernen Leben stehen und dabei ein guter Muslim sein kann.[9] Amr Khaled macht den Religionsgelehrten ihre Kompetenz nicht frontal streitig; er sticht sie nur in der Gunst vieler Leute jugendlichen bis mittleren Alters aus, weil er seine Gedanken in zeitnaher Sprache und mit anziehend unförmlichem, absolut nicht rigoristischem Habitus präsentiert, durch seine aktivistische Sozialethik die Hoffnung weckt, mit ihm zusammen lasse sich die Lage seiner Glaubensgenossen und das Erscheinungsbild des Islam in der Welt als ganzer zum Besseren verändern, und im übrigen einen extensiven und sehr geschickten Gebrauch moderner Medien betreibt, über die gerade jüngere Menschen gut erreichbar sind.[10]

Offen angefochten wird die Autorität der *ʿulamāʾ* dagegen von zwei anderen Seiten her: zum einen von Angehörigen gewaltbereiter extrem-islamistischer Gruppierungen, zum anderen von säkular gebildeten Intellektuellen, die sich in Publikationen, Vorträgen und Interviews zu Fragen der islamischen Religion äußern. Die extremen Islamisten werfen den *ʿulamāʾ* vor, durch Kooperation mit den Regierungen islamischer Länder, zu deren Gehaltsempfängern sie quer durch die islamische Welt seit dem 19. Jahrhundert im Gefolge der Verstaatlichung der religiösen Stiftungen geworden sind, den ursprünglichen und reinen Islam verraten zu haben. Nach ihrem Urteil sind nämlich muslimische Staatsführungen, die nicht

8 http://amrkhaled.net/, mittlerweile in 20 verschiedenen Sprachen zugänglich, darunter auch der deutschen (letzter Zugriff am 07.04.2010).

9 Zu Amr Khaled s. die Arbeit von L. Wise, '*Words from the Heart*', eine an der Universität Oxford entstandene Master-Thesis, die auch im Internet steht (http://users.ox.ac.uk/~metheses/Wise.html, letzter Zugriff am 07.04.2010). Sie ist allerdings nicht mehr ganz aktuell.

10 Dass ein solcher Mediengebrauch indes auch zur Steigerung der Autorität eines traditionell gebildeten *ʿālim* genutzt werden kann, zeigt vor allem das Beispiel von Scheich Yūsuf al-Qaraḍāwī, dem derzeit größten Fernseh- und Internetstar unter den Religionsgelehrten, von dem noch zu sprechen sein wird. S. dazu den Beitrag von Ehab Galal, 'Yūsuf al-Qaraḍāwī and the New Islamic TV', in: Gräf/Petersen (Hrsg.), *Global Mufti* 149–180.

ausschließlich auf der Grundlage der Scharia regieren und nicht für deren vollständige Anwendung sorgen, von den „Ungläubigen“ des Westens korrumpiert worden und als deren Handlanger einzustufen; das ist erst recht der Fall, wenn sie noch dazu gute Beziehungen zu nichtislamischen Staaten unterhalten oder gar mit diesen Bündnisse abgeschlossen haben. Damit sind sie faktisch vom Islam abgefallen und müssen wie die „Ungläubigen“ bekämpft werden. Dasselbe gilt aber auch für die *ʿulamāʾ*, die mit solchen Staatsführungen zusammenarbeiten. Angehörigen des Religionsgelehrtenstandes, die im Sold einer derartigen „ungläubigen“ Staatsführung stehen und folglich selbst „ungläubig“ sind – und eine solche ist aus entsprechender Sicht sogar diejenige Saudi-Arabiens spätestens, seit sie angesichts der Besetzung Kuwaits durch die irakische Armee im Jahr 1990 der Stationierung von Truppen der amerikanischen „Ungläubigen“ im eigenen Lande zugestimmt hat –, gesteht man darum in extrem-islamistischen Gruppen selbstverständlich keine Deutungskompetenz in Fragen des wahren Glaubens und der gottgewollten Rechtsordnung zu. Umgekehrt benutzt hinwiederum einer der bekanntesten gemäßigteren Islamisten der Gegenwart, der ägyptische Religionsgelehrte und Muslimbruder Yūsuf al-Qaraḍāwī, der seit langem in Qatar lebt und von dort aus mit seiner regelmäßigen Fatwa-Sendung „Die Scharia und das Leben“ im Sender Al-Jazeera über Satellit allwöchentlich ein Millionenpublikum bis in die europäische Diaspora hinein erreicht, das Aufkommen des islamistischen Extremismus als Argument für die Unentbehrlichkeit der Kompetenz der *ʿulamāʾ* auch in dieser unserer Zeit. Nach seiner Darstellung ist nämlich eine der Hauptwurzeln dieses Extremismus ein Mangel an solider religiöser Bildung altehrwürdigen Typs: Die extremistischen Gewalttäter kennen, so diagnostiziert er, den Koran und die prophetische *sunna* viel zu schlecht und haben das Handwerk der korrekten Interpretation dieser normativen Texte nicht ordentlich gelernt. Deshalb müssen qualifizierte *ʿulamāʾ* wie er kommen und diesen Wirrköpfen erst einmal ihre Vorstellungen zurechtrücken, damit sie aus den zerstörerischen Verhaltensmustern herausfinden, in die sie sich verrannt haben.[11] Etliche seiner Berufskollegen, die wie er grundsätzlich die volle Geltung der Scharia in islamischen Ländern und möglichst sogar weltweit wünschen, aber den Einsatz gewaltsamer Mittel zur Erreichung dieses Idealzustands ablehnen, teilen diese Sicht der aktuellen Problemlage und ihres eigenen Auftrages darin.

Die Einschätzung, dass es den gewaltbereiten Islamisten an traditioneller islamischer Religionsgelehrsamkeit fehlt, hat einiges für sich. So waren etwa die wichtigsten beiden ideologischen Vordenker islamistischer Gewaltbereitschaft, die

11 Diese Beurteilung des gewaltbereiten islamistischen Extremismus hat al-Qaraḍāwī an mehreren Stellen ausgesprochen; s. z. B. *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya* 89 ff., *al-Islām wa-l-ʿunf* 5, 48 f.

zusammen mit einigen regimekritischen altwahhabitischen Gelehrten Saudi-Arabiens die theoretischen Fundamente für sie gelegt haben, der Ägypter Sayyid Quṭb (1906–1966) und der Pakistaner Abū l-Aʿlā Mawdūdī (1903–1979), keine ausgebildeten *ʿulamāʾ*,[12] wenngleich jeder von ihnen einen umfangreichen Korankommentar verfasst hat; und einige der bekanntesten Führergestalten islamistischer terroristischer Vereinigungen der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart wie auch die meisten der in diesen aktiven Kämpfer sind keine *ʿulamāʾ*.[13] Allerdings gibt es in extrem-islamistischen Gruppen und unter ihren ideologischen Leitfiguren durchaus auch einige *ʿulamāʾ* mit entsprechender Einstellung; ihre Aussagen erfüllen für die Angehörigen dieser Gruppen vor allem die Funktion, Gewaltakte gegen Regierungen islamischer Länder und gegen „Ungläubige" zu rechtfertigen. Zu diesen *ʿulamāʾ* gehört beispielsweise der blinde Scheich ʿUmar ʿAbdarraḥmān, der zeitweise als führende religiöse Autorität der ägyptischen Ǧamāʿa islāmīya galt; er soll für das Mordkomplott gegen Präsident Sadat, zu dem sich diese Organisation im Jahr 1981 mit einer zweiten, al-Ǧihād al-islāmī, zusammenschloss, eine rechtfertigende Fatwa geliefert haben und verbüßt inzwischen in seinem Exilland U.S.A. eine lebenslange Haftstrafe, da er der Anstiftung zum ersten Anschlag auf das New Yorker World Trade Center 1993 und zu anderen Attentaten für schuldig befunden wurde. Ein weiterer *ʿālim*, der bei vielen extremen Islamisten hohe Autorität genießt, ist der auf dem Gebiet dschihadistischer Ideologie schriftstellerisch sehr produktive gebürtige Palästinenser Abū Muḥammad al-Maqdisī, mit ursprünglichem Namen ʿIṣām al-Barqāwī, der zwischen 1995 und dem Frühjahr 2009 die meiste Zeit in jordanischen Gefängnissen saß, aber auch von dort aus über seine Homepage, die von Anhängern weitergepflegt und mit seinen jeweils neuesten Büchern und Fatwas angereichert wurde, kräftig in die extrem-islamistische Szene hineinwirken konnte. Ebenso ist hier Abū Qatāda,[14] mit ursprünglichem Namen

12 Sayyid Quṭb war ausgebildeter Englischlehrer und vor seiner Hinwendung zum Islamismus auch als Literaturkritiker tätig; Abū l-Aʿlā Mawdūdī hatte ein Studium an der traditionalistisch ausgerichteten islamischen Hochschule von Deoband in Nordindien schon in der Anfangsphase abgebrochen und war hauptberuflicher Journalist.

13 Osama bin Laden ist kein Religionsgelehrter, sondern hat Betriebswirtschaft und Bauingenieurswesen studiert. Ayman aẓ-Ẓawāhirī, der als zweiter Mann und ideologisch führender Kopf von al-Qaida gilt, ist Arzt. Abū Muṣʿab az-Zarqāwī, der bekannte Führer der vornehmlich im Irak aktiv gewordenen terroristischen Organisation at-Tawḥīd wa-l-ǧihād (spätere Selbstbezeichnung: al-Qaida im Zweistromland), der im Juni 2006 durch einen gezielten amerikanischen Bombenangriff auf sein Versteck umgekommen ist, hatte nur wenig formale Bildung genossen und war in seiner jordanischen Heimatstadt az-Zarqā als alkoholabhängiger Herumtreiber und Schlägertyp polizeibekannt, bevor er während eines Gefängnisaufenthalts durch Abū Muḥammad al-Maqdisī (s. unten), der in derselben Haftanstalt einsaß, für den Dschihad begeistert wurde.

14 Englische Namensschreibung zum Teil Abu Qutada.

ʿUmar Maḥmūd ʿUṭmān, zu nennen, ein Palästinenser mit jordanischer Staatsangehörigkeit, der schon seit 1993 in London lebt, von dort aus die jordanische Terroristengruppe al-Iṣlāḥ wa-t-taḥaddī inspirierte, die in Jordanien mehrere Bombenanschläge verübt haben soll, aber zugleich auch in dem Ruf stand, der geistige Führer oder Mufti von al-Qaida in Europa zu sein; er wurde nach den Ereignissen des 11. September für mehrere Jahre in London inhaftiert, nach den Londoner U-Bahn-Anschlägen 2005 erneut verhaftet und kämpft gegenwärtig vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte gegen die nach längerem juristischem Tauziehen im Februar 2009 ergangene Entscheidung des Obersten Gerichtshofs Großbritanniens, dass er nach Jordanien abgeschoben werden könne, wo er in seiner Eigenschaft als mutmaßlicher Hintermann der „Millenniums-Anschläge" in absentia zu lebenslanger Haft verurteilt worden ist. Doch werden *ʿulamāʾ* wie diese, die islamistischen Gewalttätern Rechtfertigungsargumente für ihr Tun liefern, von anders gesonnenen Berufskollegen als Fanatiker mit unzureichender Kenntnis von Glaubenslehre und Recht des Islam eingestuft.

Wenn islamistische Extremisten die Autorität der traditionell gebildeten *ʿulamāʾ* anfechten, die den gewaltsamen Sturz von nicht uneingeschränkt schariatreuen Regierungen islamischer Länder ablehnen und auch Terrorakte gegen „Ungläubige" missbilligen, allenfalls mit Ausnahme der gegen Israel gerichteten,[15] und wenn umgekehrt al-Qaraḍāwī zu demonstrieren sucht, dass die *ʿulamāʾ* gerade angesichts extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft unentbehrlich sind, da nur sie den Terroristen und deren irregeleiteten Sympathisanten die tatsächlichen Erfordernisse der islamischen Religion kompetent zu erklären vermögen, dann ist dies eine Diskussion, der ungeachtet ihrer praktischen Bedeutung für Frieden und Sicherheit auf nationaler wie internationaler Ebene immer noch ein relativ begrenzter Dissens zugrunde liegt: Der Konfliktpunkt ist hier nur die Erkenntnis und Wahl der richtigen Mittel zur Wiederherstellung und wenn möglich Verbreitung der ursprünglichen und wahren islamischen Ordnung auf Erden, ein Ziel, das von beiden beteiligten Seiten bejaht wird; beide verharren damit in einer traditiona-

15 Selbstmordattentate von Palästinensern auf Israelis hat al-Qaraḍāwī mehrfach ausdrücklich von seiner Missbilligung extrem-islamistischer terroristischer Anschläge ausgenommen; s. z. B. sein Buch *al-Islām wa-l-ʿunf* 31 – 39. Damit befindet er sich in Übereinstimmung mit der erklärten Position einiger anderer profilierter *ʿulamāʾ*. Uneinheitlich hat sich in dieser Frage der im März 2010 verstorbene Šayḫ al-Azhar Sayyid Ṭanṭāwī geäußert: In einer Predigt Ende 2001 erklärte er Attentate, bei denen Zivilisten ums Leben kommen, auf israelischem Territorium und anderwärts generell für religiös unerlaubt, selbst unter der Voraussetzung, dass sie auf dem Staatsgebiet eines feindlichen nichtmuslimischen Aggressors unternommen werden (u. a. BBC-Meldung vom 04.12.2001, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/1690624.stm); wenig später vertrat er die gegenteilige Auffassung (MEMRI-Report vom 07.04.2002, http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/641.htm).

listischen Grundorientierung und sehen keinen Bedarf nach einer tiefgreifenden Innovation theologischen und religionsrechtlichen Denkens.

Anders ist dies bei der Auseinandersetzung zwischen säkular gebildeten Intellektuellen, die sich in Publikationen mit Fragen der islamischen Theologie und des islamischen Rechtsverständnisses befasst haben, und den *ʿulamāʾ*. Hier plädieren die ersteren für einen grundsätzlichen Paradigmenwechsel im wissenschaftlichen Umgang mit der islamischen Glaubens- und Rechtstradition, und zwar einen, der die alleinige Zuständigkeit retrovertierter Gelehrter herkömmlichen Typs für deren Interpretation aufhebt und in Fragen des Verständnisses der normativen Grundtexte des Islam einer im weitesten Sinne aufgeklärten, eine produktive Vielfalt von Deutungsansätzen zulassenden neuen Intellektualität Raum gibt.

Die Auseinandersetzung zwischen modernisierungswilligen säkular gebildeten Intellektuellen und den *ʿulamāʾ* ließ sich in der jüngeren Vergangenheit in verschiedenen islamischen Ländern und zum Teil auch in der muslimischen Diaspora Europas und Nordamerikas beobachten. In Ägypten ist sie während des 20. Jahrhunderts mehrfach auf spektakuläre Weise eskaliert. Das geschah erstmals 1926, als der bekannte Literaturwissenschaftler und Literat Ṭāhā Ḥusayn in seinem Buch *Fī š-šiʿr al-ǧāhilī* („Über die vorislamische Poesie“) die Historizität der koranischen Abrahamserzählung in Zweifel zog und es darüber zu hitzigen innenpolitischen Debatten bis ins Parlament hinein kam. Ein zweites Mal ereignete es sich 1947, als Muḥammad Aḥmad Ḫalafallāh an der Universität Kairo seine Dissertation zum Thema *al-Fann al-qaṣaṣī fī l-qurʾān al-karīm* („Die Erzählkunst im Koran“) einreichte; darin vertrat er die These, die koranischen Erzählungen über Propheten der vorislamischen Heilsgeschichte seien keine historischen Tatsachenberichte, sondern beruhten auf legendenhaften Erzählstoffen aus dem Umfeld Muhammads, die Gott im Koran zu didaktischen Zwecken verwendet und kunstvoll ausgestaltet habe; die Dissertation wurde abgelehnt und Ḫalafallāh auf Betreiben der *ʿulamāʾ* von al-Azhar unter einem Vorwand aus dem Hochschuldienst entlassen. Erneut kam es zu einer solchen Auseinandersetzung seit Ende des Jahres 1992, nachdem der Arabist Naṣr Ḥāmid Abū Zayd an der Universität Kairo zusammen mit seinem Antrag auf Beförderung zum ordentlichen Professor sein Buch *Mafhūm an-naṣṣ* („Der Begriff des Textes“) vorgelegt hatte, in dem er eine neuartige koranexegetische Hermeneutik auf kommunikationstheoretischer Basis entwickelte. Wegen dieses Werkes beschuldigte ihn zunächst der Religionsgelehrte ʿAbdaṣṣabūr Šāhīn, ein Mitglied der Kommission, die bei diesem Anlass seine Veröffentlichungen begutachtete, des Unglaubens. Deshalb blieb ihm die Beförderung erst einmal verwehrt. Auf eine Klage eines islamistischen Anwalts hin, der argumentierte, Abū Zayd sei zum Ungläubigen geworden, und folglich könne seine muslimische Frau nach dem islamischen Eherecht nicht mehr mit ihm verheiratet sein, musste er am Ende eines wechselvollen Prozesses, der sich über mehrere Instanzen hinzog, an-

schließend auch noch die Entscheidung des Obersten Gerichtshofs erleben, dass seine Ehe zwangsweise zu scheiden sei.[16] Alle diese Autoren waren an der arabistischen Abteilung der Universität Kairo tätig und hatten sich dem Korantext als Literaturwissenschaftler zugewandt. Es gibt jedoch auch noch weitere, nicht ganz so aufsehenerregende Fälle, in denen säkular ausgebildete Intellektuelle den Berufsstand der *ʿulamāʾ* dadurch herausforderten, dass sie entweder mit Publikationen zu religiösen Themen hervortraten, deren Behandlung die Religionsgelehrten als ihre ureigenste, anderen verschlossene Domäne betrachteten, oder aber direkte Kritik an Denkweisen der Religionsgelehrten übten, wogegen letztere sich dann wiederum teils heftig zur Wehr setzten.

Dass Religionsgelehrte traditionellen Typs auf Versuche von säkular ausgebildeten Intellektuellen, ihnen die Alleinzuständigkeit für die Bearbeitung theologisch relevanter Themen streitig zu machen oder ihnen sogar in direkter Kritik am Zeug zu flicken, sehr empfindlich reagieren, ist nach der schon geschilderten drastischen Reduktion der Sphäre ihres öffentlichen Einflusses, die sie seit dem 19. Jahrhundert hinnehmen mussten, nicht zu verwundern: Wenn beispielsweise Arabisten von der säkularen Universität Kairo öffentlich zu Fragen der Koraninterpretation Stellung bezogen, dann wollten die *ʿulamāʾ* begreiflicherweise nun nicht auch noch ihr angestammtes Monopol auf die Deutung der heiligen Schrift des Islam an Vertreter des neuen säkularen Bildungstyps verlieren. Es ging bei ihren Reaktionen auf entsprechende Schriften der letzteren also nicht nur um den Aufeinanderprall zweier unterschiedlich geprägter Intellektualitäten, sondern auch um die Verteidigung des Restes einer berufsständischen Machtposition.

Warum äußern sich aber Intellektuelle, die kein Studium der Religionsgelehrsamkeit aufzuweisen haben, überhaupt in Veröffentlichungen zu Fragen der Interpretation der normativen Grundquellen des Islam, oder warum formulieren sie Kritik an der Art von Intellektualität, mit der *ʿulamāʾ* traditionellen Typs solche Fragen angehen? Sie tun dies aufgrund ihrer Einschätzung, dass dieser Berufsstand der Gemeinschaft der Gläubigen heutzutage dringend benötigte Dienste schuldig bleibt, die er eigentlich leisten sollte.

---

16 Den Prozess gegen Abū Zayd und dessen Hintergründe analysiert sehr kenntnisreich Thielmann, *Naṣr Ḥāmid Abū Zayd und die wiedergefundene* ḥisba. – Zu einem wie auch immer gearteten Vollzug des letztinstanzlichen Zwangsscheidungsurteils, das erst gesprochen wurde, nachdem Abū Zayd wegen des Prozesses und wegen Morddrohungen von Seiten extremer Islamisten bereits ins Exil in die Niederlande gegangen war, ist es allerdings nicht gekommen: Der untergeordnete Kairiner Distriktsrichter, der nach den Regeln des ägyptischen Justizwesens den Vollzug erst noch förmlich hätte anordnen müssen, erachtete das Urteil als inkorrekt und war mutig genug, seine Vollstreckung abzulehnen. Daraufhin verlief der Rest des Vorgangs ohne weitere öffentliche Aufmerksamkeit im Sande, vermutlich mit Billigung der Regierung.

Ein Mangel besteht dabei aus ihrer Sicht zunächst einmal darin, dass sich die *ʿulamāʾ* bisher noch nicht zu einer Koranexegese durchgerungen haben, die in methodischer Hinsicht dem aktuellen Entwicklungsstand der mit Textanalyse befassten Sprach- und Literaturwissenschaften oder auch der philosophischen Hermeneutik entspricht und in ihren Ergebnissen mit dem Weltbild der modernen Natur- und Geschichtswissenschaft kompatibel ist.

Relativ leicht taten sich die *ʿulamāʾ* alter Schule noch mit dem Versuch des syrischen Tiefbauingenieurs und in diesem Fach auch als Hochschuldozent tätigen Muḥammad Šaḥrūr, in einem 1990 erschienenen Werk mit dem Titel *al-Kitāb wa-l-qurʾān, qirāʾa muʿāṣira* („Das Buch und der Koran. Eine moderne Lesung") und in einigen späteren Schriften eine neuartige Theorie der Koranexegese vorzulegen, von der er hoffte, dass sie die ihm vorschwebenden inhaltlich modernen Positionen in Naturbild und Recht begründen könnte. Dieser Autor, der von einem Teil der westlichen Islamwissenschaft erheblich überschätzt worden ist,[17] operiert vor allem mit einer hermeneutisch unzureichend reflektierten Mischung aus sogenannter naturwissenschaftlicher Exegese – d. h. einer Interpretation des Koran, die in diesen moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse hineinliest –, halbverstandener Philosophie Whiteheads und abenteuerlichen etymologischen Spekulationen. Für seine Gegner aus dem Lager der *ʿulamāʾ* war es ein Leichtes, zu demonstrieren, dass etliche von Šaḥrūrs Angaben zu angeblichen Bedeutungen koranischer Vokabeln oder Textstellen willkürliche Konstrukte sind, die von philologischer Unkenntnis zeugen, und damit war auch dessen an sich legitimes Grundanliegen, den Koran für modern gebildete Zeitgenossen lesbar zu machen, in konservativeren

17 So insbesondere von seinem Entdecker, dem ansonsten sehr verdienstvollen amerikanischen Sozialanthropologen Dale Eickelman, der auf die islamische Welt spezialisiert ist. Er äußerte die Überzeugung, in ihm einen islamischen Luther aufgespürt zu haben; s. z. B. seine Artikel 'Islamic Liberalism Strikes Back', in: *MESA Bulletin* 27 (1993), 163–168 und 'Inside the Islamic Reformation', in: *Wilson Quarterly* 22, 1 (Winter 1998), 80–89, in überarbeiteter Form nochmals in: Browers, Michelle und Kurzman, Charles (Hrsg.), *An Islamic Reformation?*, Lanham usw. 2004, 18–27. Diese Bewertung ist von verschiedenen anderen unkritisch übernommen worden. Deutlich überschätzt wurde Šaḥrūr auch in dem auf ihn bezogenen Teil der Dissertation von Lorenz Müller, *Islam und Menschenrechte: Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus,* Hamburg 1996. Andreas Christmanns Artikel 'The form is permanent, but the content moves: The Qurʾanic text and its interpretation(s) in Mohamad Shahrour's ‚*al-Kitāb wa-l-Qurʾān*', in: *Welt des Islams* N. S. 43 (2003), 143–173 bleibt im wesentlichen bei der Deskription der Argumente Šaḥrūrs stehen, ohne diese unter dem Gesichtspunkt ihrer Tragfähigkeit näher zu diskutieren, und vermittelt dadurch ebenfalls einen zu schmeichelhaften Eindruck von ihrer Qualität. Vgl. dagegen die wohlfundierte und ausgewogene kritische Analyse und Bewertung der Thesen Šaḥrūrs und der Reaktionen anderer muslimischer Autoren auf sie bei Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muḥammad Šaḥrūrs.*

Kreisen gründlich diskreditiert. Bemerkenswert ist allerdings, dass Šaḥrūrs Hauptwerk, obwohl es offenkundige methodische Schwächen aufweist, bisher schon mindestens acht Auflagen erlebt hat. Das lässt sich nur mit der Intensität des Bedürfnisses vieler durch säkulare Bildungseinrichtungen gegangener heutiger Muslime erklären, den Koran auf irgendeine Weise so interpretiert zu bekommen, dass sie ihn im Ergebnis mit ihrem heutigen Naturbild und Rechtsempfinden zusammenbringen können.

Andere säkular gebildete Intellektuelle haben zwar bisher noch nicht im selben Umfang wie Šaḥrūr neuartige Interpretationen einzelner koranischer Aussagen vorgeschlagen. Dafür haben jedoch mehrere von ihnen wesentlich seriösere und tragfähigere neue hermeneutische Modelle für die Koranexegese entwickelt, so vor allem der Kairiner Arabist Amīn al-Ḫūlī, der in den 1940er Jahren das Programm einer literaturwissenschaftlichen Koranexegese entwarf, das von anderen, u. a. seiner Ehefrau, der Arabistin ʿĀʾiša ʿAbdarraḥmān (mit Pseudonym Bint aš-Šāṭiʾ), auch partiell verwirklicht wurde, und die Theologen der Ankaraner Schule in der Türkei;[18] letztere haben seit den 1990er Jahren auf der Grundlage der Rezeption von Denkmodellen des aus Pakistan stammenden, jedoch lange in Chicago tätig gewesenen modernistischen muslimischen Rechtstheoretikers Fazlur Rahman und neuerer europäischer philosophischer Hermeneutik, insbesondere derjenigen Hans Georg Gadamers, Theorien einer in Grenzen historisierten Koranexegese zu entwerfen begonnen und damit in ihrem Land eine lebhafte Diskussion ausgelöst.

In der direkten Kritik an der heutzutage von vielen als problematisch empfundenen Intellektualität der *ʿulamāʾ* haben sich in den letzten drei Jahrzehnten besonders der ebenfalls als Koranhermeneutiker hervorgetretene Ägypter Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, der Kairiner Schriftsteller Sayyid al-Qimnī, seines Zeichens promovierter Philosoph und Kulturhistoriker mit einem Lehrauftrag an der Universität Kairo, weiter der marokkanische Philosoph Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirī und der in Paris tätige algerische Islamhistoriker und Philosoph Mohammed Arkoun engagiert, ohne dass sich Religionsgelehrte traditionellen Typs bisher auf eine adäquate inhaltliche Diskussion ihrer kritischen Thesen eingelassen hätten. Im Falle von al-Qimnī und Arkoun war dies freilich auch kaum zu erwarten, und zwar aus unterschiedlichen Gründen:

al-Qimnī attackiert die Religionsgelehrten in seinen Büchern und Artikeln oft mit äußerster polemischer Schärfe und ruft dadurch bei ihnen vor allem heftige Selbstverteidigungsreflexe hervor, die eine sachliche Prüfung seiner Argumente kaum noch zulassen. Und da er außerdem z. B. noch den für traditionsgebundene Muslime schockierend kühnen Gedanken vertritt, man müsse hinter die seit rund

18 Zu ihren koranhermeneutischen Entwürfen s. Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics*.

1400 Jahren allgemein akzeptierte Koranredaktion des Kalifen ʿUṯmān zurückgehen und den Korantext endlich chronologisch anordnen, damit ganz gewöhnliche Gläubige ihn ohne ständige interpretatorische Vermittlung machtbesessener *ʿulamāʾ* vernünftig verstehen können, ist es für die von ihm an den Pranger gestellten Religionsgelehrten nicht schwer, ihn sofort zum Ketzer zu erklären und damit seine Kritik abzutun.

Was Arkoun betrifft, so sind seine einschlägigen Veröffentlichungen im Original auf Französisch erschienen und bedienen sich noch dazu einer Denk- und Sprechweise, die für *ʿulamāʾ* bisher in der Regel schlicht unzugänglich ist. Der Autor schließt sich in seinen Begriffsbildungen und analytischen Kategorien eng an Michel Foucault an. Er verwendet kaum Mühe darauf, diese für die traditionell gebildeten islamischen Religionsgelehrten, an die sich seine Forderungen nach einem veränderten islamischen Denken in erster Linie richten, erst einmal verständlich zu machen, und bewegt sich insofern eher im Denkhorizont und in der Diktion der europäischen und amerikanischen Fachwelt als in denjenigen seiner vorauszusetzenden muslimischen Adressaten.

Anders Abū Zayd und al-Ǧābirī: Sie haben ihre Kritik an den *ʿulamāʾ* tatsächlich für eine heimische muslimische Leserschaft formuliert, um diese über das, was sie an der von den Religionsgelehrten bis heute gepflegten Intellektualität als problematisch erachten, zum Nachdenken zu bringen und ins Gespräch zu ziehen.

Abū Zayds Grundthese ist, dass sich die Intellektualität der staatlich alimentierten Religionsgelehrten in ihren wesentlichen Zügen nicht von derjenigen zeitgenössischer Islamisten unterscheidet, dass vielmehr beide ein und demselben charakteristischen religiösen Diskurs angehören. Die Intellektualität dieses Diskurses ist seinem Urteil nach aus mehreren Gründen wissenschaftlich nicht haltbar: Zunächst einmal ist sie integralistisch, insofern sie alles und jedes von den geoffenbarten Texten des Koran und der Prophetentradition her geregelt sehen will; sie erkennt also keinen eigenen Zuständigkeitsbereich der menschlichen Vernunft an. Zugleich leugnet oder verkennt sie bei der Textinterpretation die Distanz zwischen dem Subjekt, dessen Textverständnis situativ gebunden und begrenzt ist, und dem erkannten Objekt und verwechselt ihr eigenes Textverständnis mit dem Textsinn an sich. Daher gibt sie sich der Illusion hin, unmittelbaren Zugang zum von Gott Gemeinten zu haben, und erdreistet sich faktisch, im Namen Gottes zu sprechen. Außerdem ignoriert diese Intellektualität chronisch ihre historische Distanz zum Offenbarungsereignis und behauptet daher ständig fälschlich, den Islam schlechthin zeitlos zu verkünden, obwohl es nur um ihr eigenes Islamverständnis geht. Diese Intellektualität ist ferner darauf erpicht, alles in der Welt direkt auf Gott zurückzuführen, obwohl dieser doch nur die Erstursache ist, die die Welt zu eigenständiger Entwicklung freigesetzt hat. Daher negiert sie den Wert des Menschen, polemisiert gegen den säkularen Staat und leugnet das Kausalitätsprinzip.

Weiter wirft Abū Zayd den *ʿulamāʾ* wie den Islamisten vor, dass sie das von ihnen häufig beschworene islamische Erbe selektiv im Sinne ihrer eigenen ideologischen Fixierung lesen, indem sie innerhalb desselben nur die vernunftfeindlichen und traditionalistischen Positionen zur Kenntnis nehmen, die aufgeklärten, für die die muʿtazilitischen Theologen, aber auch Philosophen wie Ibn Rušd (Averroes) stehen, dagegen nicht. Ihr Schariaverständnis ist formalistisch, sie haben kein Interesse an den leitenden Intentionen der Scharia, bei denen es letztlich immer um den Menschen geht. Und schließlich kreidet Abū Zayd den *ʿulamāʾ* genau wie den Islamisten an, dass sie meinen, im vollen und zugleich alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein, und daher keinerlei Widerspruch dulden.[19] Mit diesen Kritikpunkten stimmt al-Qimnī, der sich auch offen mit Abū Zayd solidarisiert hat, im wesentlichen überein.[20]

Die aufklärerischen Züge in Abū Zayds eigenem Zugang zur islamischen Tradition werden indirekt in der Stoßrichtung dieser Kritik an den *ʿulamāʾ* sichtbar: Er fordert die Anerkennung einer eigenständigen Verantwortlichkeit der Vernunft für die Gestaltung der Lebensverhältnisse hier auf Erden einschließlich der politischen und rechtlichen Ordnung. Im Einklang mit der neuzeitlichen europäischen Philosophie denkt er dabei auch in religiösen Belangen, z. B. was sein Schariaverständnis betrifft, dezidiert anthropozentrisch, und mit der neueren philosophischen Hermeneutik legt er Wert auf ein historisches Verständnis aller einmal formulierten Interpretationen des geoffenbarten Gotteswillens, das die bei den *ʿulamāʾ* vorherrschende Fixierung auf vermeintlich zeitlos gültige frühislamische Rechtspositionen und die diesen zugrunde liegenden Sozialverhältnisse überwindet.

Der marokkanische Philosoph al-Ǧābirī möchte ebenfalls eine Abkehr von der Neigung der Sachwalter der Religion zu starrem Festhalten an einem einmal als dauerhaft verbindlich erklärten islamischen Erbe erreichen, und zwar durch Bewusstmachung der historischen Entstehungsbedingungen der bisher dominanten Interpretationen dieses Erbes. Zwar widerspricht er der Vorstellung von einer einfachen Universalisierbarkeit der durch die europäische Aufklärung geprägten „westlichen" Moderne mit der dieser eigenen Rationalität, indem er die Anschau-

19 *Naqd al-ḫiṭāb ad-dīnī* , v. a. 28 – 58.

20 Darüber hinaus wirft er dem religiösen Establishment der *ʿulamāʾ* von al-Azhar unter anderem vor, aus selbstsüchtigen machtpolitischen Motiven auf dem Weg über die Verteidigung ihres wissenschaftlich nicht zu rechtfertigenden Verständnisses der Heiligkeit des Korantextes vor allem den eigenen Berufsstand mit einer Aura der Heiligkeit umgeben zu wollen, um diesen unangreifbar zu machen. Einen kurzen Überblick über die Kernpunkte seiner Kritik an den Religionsgelehrten und seine Vorstellungen von der Rolle des nicht chronologisch angeordneten Korantexts für die Verfestigung von deren Deutungsmonopol und Machtposition bietet sein Artikel 'Taǧdīd al-ḫiṭāb .. am taǧdīd ad-dīn?!' (s. Literaturverzeichnis).

ung vertritt, jede Kulturtradition müsse aus ihrem eigenen Erbe heraus ein für sie tragfähiges Modernitätsmodell entwickeln. Er hält die Schnittmenge zwischen den sich so ergebenden verschiedenen Modernitäten aber immer noch für groß genug, um zu wichtigen gemeinsamen Elementen moderner Intellektualität gelangen zu können, die von ihnen allen her bejahbar sind. Bei ihm selbst manifestiert sich ein solches Element in der Grundannahme, dass der Islam als eine Religion begreifbar sein muss, die der Vernunft und dem Fortschritt breiten Raum gibt. Diese Vorstellung sucht er z. B. mit dem Argument als richtig zu erweisen, dass sich der in der sunnitischen Tradition tief verwurzelte Begriff der verwerflichen Neuerung *(bidʿa),* wenn man seine Entstehungsbedingungen korrekt rekonstruiere, als ausschließlich auf die Unveränderbarkeit der Kultvorschriften bezogen herausstelle, während nach dem ursprünglichen sunnitischen Verständnis dieses Begriffes alles an der islamischen Religion mit Ausnahme der Kultvorschriften aufgrund menschlicher Vernunfteinsicht verändert werden dürfe.[21]

Diese Deutung ist allerdings historisch nicht haltbar. In ihr tritt ein spezifisches Risiko des Reflektierens über Fragen der islamischen Religion ohne hinreichend breite und tiefgehende theologische Ausbildung zutage: Es läuft unter Umständen Gefahr, vor lauter Streben nach einem zeitgemäßen Religionsverständnis wichtige Inhalte der islamischen Glaubenstradition zu übersehen, ohne das selbst zu merken.

Mohammed Arkoun setzt sich, u. a. in seinem Buch *Pour une critique de la raison islamique*, vordergründig nicht nur mit der Intellektualität der *ʿulamāʾ*, sondern mit der zeitgenössischen islamischen Rationalität als ganzer auseinander; gleichwohl bezieht er sich mit seiner Kritik und seinen Forderungen nach Veränderung hauptsächlich auf Denkweisen, die er bei den Religionsgelehrten am Werk sieht. Ihm geht es wie Abū Zayd und al-Ǧābirī zunächst einmal darum, ein dogmatisch festgelegtes Verständnis der Erfordernisse islamischen Glaubens und Lebens, das unter Berufung auf vorbildhafte frühislamische Zustände überliefert und als der einzig wahre und zeitlos gültige Islam ausgegeben wird, durch historische Einordnung in seine Entstehungsbedingungen zu relativieren und so dem islamischen Denken seine Entwicklungsfähigkeit und Dynamik zurückzugeben. Das Mittel der Wahl dazu ist für Arkoun in Anlehnung an Michel Foucault die wissensarchäologische Rekonstruktion der Eigenart des Diskurses, innerhalb dessen es zu dieser Dogmatisierung eines historisch partikulären Islamverständnisses gekommen ist. Mit Hilfe dieses Ansatzes hofft er insbesondere auch die Denkblockaden und Tabus identifizieren und auflösen zu können, die islamische Gelehrte bisher daran hindern, sich beim Umgang mit dem zu interpretierenden Korantext die

21 Dazu Gaebel, *Von der Kritik des arabischen Denkens* 24 – 38.

methodischen Errungenschaften westlicher Forschungszweige wie z. B. der Semiotik oder der Soziolinguistik zunutze zu machen. Die Zukunft islamischen theologischen Denkens sieht er allerdings auch nicht einfach in der Übernahme der „westlichen" kritischen Vernunft, die durch die Aufklärung geprägt ist; denn diese blendet nach seinem Urteil die Existenz von Übervernünftigem im Bereich der Religion aus, an der, wie er befindet, die islamische Vernunft wiederum zurecht festhält. Außerdem ist die „westliche" Vernunft insofern unannehmbar herrschaftlich, als sie dazu tendiert, sich in den Dienst der Verteidigung eines Weltverständnisses zu stellen, das spezifisch „westlichen" Interessen verpflichtet und gegen diejenigen der Angehörigen anderer Kulturtraditionen gerichtet ist. Was ihm selbst vorschwebt, ist die Herausbildung einer neuen, übergreifenden Art von gemeinsamer Vernunft, die Übervernünftiges in Glaubensdingen gelten lässt und in der die Unterschiedlichkeit von islamischen und „westlichen" Interessen aufgehoben ist, so dass muslimische und nichtmuslimische Gelehrte z. B. in der Entwicklung einer neuen, wissenschaftlich tragfähigen Koranexegese fruchtbar kooperieren können. Gerade diese letztere Zukunftsvision ist jedoch, so verlockend sie sich aufs erste ausnimmt, nicht unproblematisch. Denn Arkoun stellt und beantwortet die Frage nicht, wie religiöse Fremdbestimmung von Muslimen vermieden werden könnte, wenn die Grenze zwischen der vom Bekenntnisstandpunkt aus betriebenen islamischen Theologie und der religionswissenschaftlichen Forschungsarbeit außenstehender Islamwissenschaftler solchermaßen verwischt würde.

Denker wie Abū Zayd, al-Ǧābirī oder Mohammed Arkoun sind, das muss nüchtern festgestellt werden, bisher der großen Mehrheit derer, die in arabischen Ländern überhaupt Interesse am und Möglichkeiten zum Lesen von Büchern haben, wohl kaum aus eigener Lektüre ihrer Originalwerke bekannt. In diesem Sinne üben sie dort auch keine Breitenwirkung aus und stellen keine einflussreichen Autoritäten dar. Sie sind Hoffnungsträger für eine nicht geringe Zahl von Gläubigen, die einen ähnlichen Bildungshorizont haben wie sie selbst. Aber sie haben es bisher nicht vermocht, die *ʿulamāʾ* in der gesellschaftlichen Leitfunktion abzulösen, die diese in spezifisch religiösen Belangen immer noch ausüben, oder deren Intellektualität nachhaltig zu beeinflussen. Insofern stehen sich hier immer noch zwei getrennte Bildungstypen gegenüber, die um die religiöse Deutungshoheit rivalisieren. Dabei erreicht der traditionelle Religionsgelehrtenstand mit seinen Interpretationen nach wie vor eine wesentlich größere Personenzahl als die säkular ausgebildeten Intellektuellen, die sich zu religiösen Themen äußern, schon weil die *ʿulamāʾ* bisher in den religiösen Programmen der überwiegend staatlichen Massenmedien des Rundfunks und des Fernsehens, für deren Rezeption man keine gehobenen Lesefähigkeiten braucht und keine Druckerzeugnisse kaufen oder entleihen muss, wesentlich stärker präsent sind als diese.

Kann der Ausweg aus der gegenwärtigen Situation gesunkener Autorität der *ʿulamāʾ*, in der diesen in einem Teil des innersunnitischen Meinungsspektrums nicht mehr die Fähigkeit zugetraut wird, den Muslimen auf der Höhe der Zeit Orientierungshilfe zu leisten, so aussehen, dass nun die säkular gebildeten, häufig vereinfachend als „liberal" bezeichneten muslimischen Denker, die mit Publikationen zu religiös bedeutsamen Themengebieten wie etwa der Koranexegese hervorgetreten sind und von denen die Kritik am Traditionalismus der *ʿulamāʾ* und an deren Alleinvertretungsanspruch für den recht verstandenen Islam vor allem ausgeht, nun an Stelle dieser Religionsgelehrten alten Typs zu den maßgeblichen Autoritäten für die Interpretation der normativen Grundquellen des Islam aufsteigen? Der ägyptische Autor Ḥusayn Aḥmad Amīn, ein studierter Jurist und Anglist, der eine Karriere im diplomatischen Dienst seines Landes gemacht und zugleich Publikationen zu Fragen des Islam in der Gegenwart verfasst hat, hat die Auffassung vertreten, dass es so kommen müsse und die Ablösung der *ʿulamāʾ* durch „zivile", d. h. säkular gebildete Intellektuelle in der Rolle der für Muslime maßgeblichen „Männer der Religion" schon im Gange sei.[22]

Mehrere andere, die die gegenwärtige Leistung der *ʿulamāʾ* für die islamische Glaubensgemeinschaft sehr kritisch beurteilen, haben aber bereits ausdrücklich bekundet, dass sie dies nicht so sehen. So kam der ägyptische Autor Muḥammad an-Nuwayhī[23] zu dem Schluss, es müsse in jedem Fall irgendeine Art von religiösen Spezialisten geben; das Entwicklungshindernis für den Islam sei nicht die bloße Existenz eines Religionsgelehrtenstandes, sondern die Tatsache, dass die *ʿulamāʾ* ein, wie er meinte, unislamisches Deutungsmonopol im Sinne ihrer von Alters her festgefahrenen Ansichten beanspruchen und deshalb eine offene Diskussion, in der auch neue Sichtweisen die Chance haben, bekannt gemacht zu werden und sich eventuell durchzusetzen, von vornherein nicht zulassen.

Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangte ʿAbdalmağīd aš-Šarfī (Abdelmeguid Charfi), langjähriger Professor für Islamische Kulturgeschichte an der Universität Tunis: Er urteilte, eine „religiöse Institution" z. B. in Gestalt einer Gruppe von Gelehrten, die die nie endende Aufgabe der laufenden Vermittlung der Glaubensgrundlagen mit den aktuellen Lebensbedingungen und Fragen der Gläubigen professionell wahrnehme, müsse es in jeder Religion geben, auch im Islam, wenngleich dieser keine Kirche und kein Priestertum kennt. Damit der Berufsstand der *ʿulamāʾ*, der sich im Islam als solche „religiöse Institution" herausgebildet hat, diese Funktion weiterhin erfüllen könne, und zwar möglichst wieder besser, als er es gegen-

22 ʿLi-hāḏā tadahwarat makānatu riǧāli d-dīn' 123.

23 In einem Buch mit dem Titel *Naḥwa ṯawra fī l-fikr ad-dīnī* („Hin zu einer Revolution des religiösen Denkens"), Beirut 1983, hier referiert nach Boullata, *Trends and Issues* 63 f.

wärtig tut, sei es jedoch zwingend nötig, dass er seinen bisherigen Traditionalismus und seine Neigung, sich gegenüber allen anderen Gläubigen in sämtlichen Fragen der Religion immer schon im Besitz der einzig möglichen und ewig gültigen Antworten zu glauben, aufgibt und sich eine neue Art von Rationalität aneignet. Diese Rationalität müsse, so hielt aš-Šarfī fest, anerkennen, dass moderne Menschen, auch wenn es um Religion geht, legitimerweise das Bedürfnis haben, Altgewohntes nicht einfach diskussionslos zu akzeptieren, sondern es immer wieder von neuem zu hinterfragen, zumal wenn neue Entwicklungen in Wissenschaft und Gesellschaft dies nahelegen; und sie müsse ferner dem in der Moderne auch unter Muslimen gewachsenen Bewusstsein der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, der Männer wie der Frauen, Rechnung tragen und sich deshalb z. B. darauf einstellen können, den Gläubigen künftig nicht mehr einfach nur die Unterwerfung unter eine von den *ʿulamāʾ* vorgegebene Interpretation der gottgewollten Ordnung muslimischen Lebens abzuverlangen, sondern ihnen stattdessen Deutungsmöglichkeiten anzubieten, die ihnen die eigenverantwortliche Entscheidung in Fragen der Werte und der politischen wie sozialen Ordnung erleichtern. Als notwendige Voraussetzung für die Entwicklung einer solchen Rationalität betrachtet es aš-Šarfī, dass die *ʿulamāʾ* wieder unabhängiger von der Staatsgewalt werden, so dass weder diese noch sie selbst die Möglichkeit haben, heutigen muslimischen Gläubigen eine bestimmte Lesart der islamischen Religion und der gottgewollten Ordnung mit politischen Machtmitteln aufzuoktroyieren.[24]

Sieht man dies so, dann kann die Zukunft nur in der Entstehung eines neuen Bildungstyps im Bereich der professionellen Religionsgelehrsamkeit liegen. Dieser muss eine tiefgehende Kenntnis der älteren islamischen Tradition mit einer wissenschaftlichen Intellektualität modernen Zuschnitts vereinen, die Veränderungen innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit konstruktiv mitreflektiert, sich der Auseinandersetzung mit neuen wissenschaftlichen Fragen und Methoden offen stellt[25] und für überlieferte Anschauungen der Autoritäten früherer Jahrhunderte keinen apriorischen Geltungsanspruch mehr erhebt, sondern diese in eine pro-

24 *Labināt* 78 – 84.

25 Wie der zunächst an der Amerikanischen Universität Beirut, dann an der Universität Damaskus tätig gewesene Philosoph Ṣādiq Ǧalāl al-ʿAẓm bereits vor gut 40 Jahren in seinem Buch *Naqd al-fikr ad-dīnī* („Kritik des religiösen Denkens“, dort 33 ff.) gesehen hat, ist die in Vorträgen und Schriften von *ʿulamāʾ* häufig anzutreffende These, der Islam harmoniere per se bestens mit dem modernen Leben und – im Gegensatz zum Christentum – auch mit der modernen Wissenschaft, gerade nicht geeignet, diese Erkenntnishaltungen zu fördern. Denn diese Annahme, die apologetischen Bedürfnissen entgegenkommt, lässt das Bemühen um die Klärung des genauen Verhältnisses zwischen herkömmlichen islamischen Glaubensüberzeugungen und neuen Entwicklungen in Gesellschaft und Wissenschaft vielfach von vornherein als überflüssig erscheinen und verleitet dazu, sich mit oberflächlicher Harmonistik zu begnügen.

duktive Diskussion einer Pluralität möglicher Meinungen einbezieht. Ein solcher neuer Bildungstyp ist in der Türkei seit der Neubegründung der Hochschultheologie vor nunmehr gut 60 Jahren in gewissen Grenzen schon entstanden, und auch an den Islamischen Universitäten Indonesiens gibt es Ansätze zu seiner Entstehung. In der Theologie aller beider Länder hat dieser neue Bildungstyp bereits Innovationen von erheblichem Anregungswert gezeitigt, und nicht zuletzt die Tatsache, dass die Wissenschaftler, die ihn verkörpern, in allen beiden Ländern auch für die Ausbildung von Religionslehrern und einem Teil der Imame zuständig sind, könnte dafür sorgen, dass sich dort längerfristig tatsächlich eine neue Art von religiöser Autorität Geltung verschafft.

Literaturverzeichnis

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid: *Naqd al-ḫiṭāb ad-dīnī,* Kairo 1993

Agai, Bekim: *Zwischen Netzwerk und Diskurs – Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938): Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts,* Schenefeld 2004

Amīn, Ḥusayn Aḥmad: 'Li-hāḏā tadahwarat makānatu riğāli d-dīn ʿinda l-muslimīn', in: ders., *Dalīl al-muslim al-ḥazīn ilā muqtaḍā s-sulūk fī l-qarn al-ʿišrīn,* Kairo 1403 d. H. = 1983, 110 – 123

Arkoun, Mohammed: *Pour une critique de la raison islamique,* 1984

al-ʿAẓm, Ṣādiq Ǧalāl: *Naqd al-fikr ad-dīnī,* 3. Aufl. Beirut 1972

Barakāt, Ḥalīm: *al-Muǧtamaʿ al-ʿarabī al-muʿāṣir, baḥṯ istiṭlāʿī iǧtimāʿī,* Beirut 1984

Boullata, Issa J.: *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Albany 1990

Crecelius, Daniel N.: *The Ulama and the State in Modern Egypt,* Diss. Princeton 1967

Eickelman, Dale F. und Piscatori, James: *Muslim Politics,* Princeton 1996

al-Ǧābirī, Muḥammad ʿĀbid: *Bunyat al-ʿaql al-ʿarabī, dirāsa taḥlīlīya naqdīya li-nuẓum al-maʿrifa fī ṯ-ṯaqāfa al-ʿarabīya* (= *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī* Bd. 2), (1. Aufl. 1986) 7. Aufl. Casablanca 2000

al-Ǧābirī, Muḥammad ʿĀbid: *Iškālīyāt al-fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir,* Beirut 1989

Gaebel, Michael: *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch. Das philosophische und politische Denken Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirīs*, Berlin 1995

Gräf, Bettina und Skovgaard-Petersen, Jakob (Hrsg.): *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*, New York 2009

Günther, Ursula: *Mohammed Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*, Würzburg 2004

Hatina, Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times: ʿUlamāʾ in the Middle East,* Leiden und Boston 2009

Körner, Felix: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam,* Würzburg 2005

Lewis, Bernard: *The Emergence of Modern Turkey,* 2. Aufl. London, Oxford und New York 1968

Malik, Jamal: *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien. Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow,* Leiden 1997

Nagel, Tilman: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime,* Bd. 1, Zürich und München 1981

al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *al-Islām wa-l-ʿunf, naẓarāt taʾṣīlīya,* Kairo 1326 d. H. = 2005

al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya bayna l-ǧuḥūd wa-ṭ-taṭarruf,* 1. Aufl. ad-Dawḥa 1402 d. H. = 1982 (zahlreiche weitere Drucke in Kairo)

al-Qimnī, Sayyid: *Rabb az-zamān, al-kitāb wa-milaff al-qaḍīya,* (1. Aufl. 1997) 2. Aufl. Kairo 1998

al-Qimnī, Sayyid: 'Tağdīd al-ḫiṭāb .. am tağdīd ad-dīn?!', in: ders.: *Šukran .. Bin Lādin!!,* (1. Aufl. 2003) 2. Aufl. Kairo 2004, 151 – 166

Šaḥrūr, Muḥammad: *al-Kitāb wa-l-qurʾān, qirāʾa muʿāṣira,* (1. Aufl. 1990), 2. Aufl. Beirut 1413 d. H. = 1992

aš-Šarfī, ʿAbdalmağīd: *al-Islām wa-l-ḥadāṯa,* Tunis 1998

aš-Šarfī, ʿAbdalmağīd: *Labināt,* Tunis 1994

Schallenbergh, Gino: 'The Sheikh al-Azhar's Authority Contested: Reactions of the State Press to Ṭanṭāwī's Statement on France's Ban of the Headscarf', in: Michalak-Pikulska, B. und Pikulski, A. (Hrsg.): *Authority, Privacy and Public Order in Islam,* Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants (= Orientalia Lovanensia Analecta 148), Leuven usw. 2006, 81 – 93

Syamsuddin, Sahiron: *Die Koranhermeneutik Muḥammad Šaḥrūrs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren. Eine kritische Untersuchung,* Würzburg 2009

Thielmann, Jörn: *Naṣr Ḥāmid Abū Zayd und die wiedergefundene* ḥisba, Würzburg 2003

Wenzel-Teuber, Wendelin: *Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradawi,* Hamburg 2005

Wise, Lindsay: *'Words from the Heart': New Forms of Islamic Preaching in Egypt,* M. Phil Thesis (St. Antony's College) Oxford 2003

Zaman, Muhammad Qasim: 'Consensus and Religious Authority in Modern Islam', in: Krämer, Gudrun und Schmidtke, Sabine (Hrsg.): *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies,* Leiden 2006, 153 – 180

Zaman, Muhammad Qasim: 'The Ulama and Contestations on Religious Authority', in: Masud, Muhammad Khalid; Salavatore, Armando und van Bruinessen, Martin (Hrsg.): *Islam and Modernity: Key Issues and Debates,* Edinburgh 2009, 206 – 236

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

Zeghal, Malika: *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine,* Paris 1996

7 Das Judentum in der Darstellung zeitgenössischer muslimischer Autoren (2015)

Einführung

So wichtig für christliche Theologen im Gespräch mit Muslimen ein reflexiv geklärtes Bewusstsein der Beziehungen ihrer eigenen Religion zum Judentum ist, so wichtig ist es für das Gelingen dieses Gespräches auch, einen angemessenen Begriff davon zu haben, welche Vorstellungen von den Hauptmerkmalen des Judentums und von dessen Verhältnis zum Islam heute unter Muslimen vorherrschen und möglicherweise vom jeweiligen Gesprächspartner geteilt werden. Nur so lässt sich nämlich einschätzen, wie eventuelle eigene Bezugnahmen auf das Judentum im Gespräch wirken können und an welchen Punkten es weiterhelfen könnte, den gemeinsamen Bezug zum Judentum konkreter anzusprechen als nur durch die beliebte Beschwörung der ebenso vagen wie missverständlichen Chiffre der drei sogenannten „abrahamitischen Religionen" Judentum, Christentum und Islam. Außerdem können Aussagen muslimischer Theologen darüber, was ihnen beim Lesen in der heiligen Schrift der Juden aus welchen Gründen auffällt oder anstößig erscheint, bisweilen dabei helfen, die spezifisch islamischen Akzentsetzungen in ansonsten gemeinsamem Glaubensgut der drei Religionen präziser zu erkennen und sich zugleich derjenigen der jüdisch-christlichen Tradition genauer bewusst zu werden.

Bekanntermaßen weist der Islam mit dem Judentum in den Glaubensinhalten und in der sozialen Organisation seiner Autoritätsstrukturen ein besonderes Maß an Gemeinsamkeiten auf. Sie betreffen, um hier nur einige Stichworte zu nennen, beispielsweise das Monotheismusverständnis, die Überzeugung, dass bestimmte herausragende Gestalten der Geschichte des alten Israel von Gott beauftragt waren, ihrem Volk dessen Willen kundzutun und es auf den von ihm vorgesehenen Weg zu führen, und die Teilhabe an Erzähltraditionen, die sich um diese Gestalten ranken, weiter das Konzept des geoffenbarten Rechts und dessen Relevanz für das Glaubensbewusstsein, ebenso den gemessen an christlichen Verhältnissen geringen Institutionalisierungsgrad der Glaubensgemeinschaft, der sich bei der großen Mehrheit der Muslime, nämlich bei allen außer den Schiiten, darin äußert, dass es wie im Judentum oberhalb der Ebene der örtlichen Religions- und Rechtsgelehrten keine zu verbindlichen Entscheidungen berechtigten regionalen oder gar zentralen Lehrautoritäten und Kontrollinstanzen gibt. Zugleich macht sich aber schon in den späteren Textpartien des Koran auch ein besonderes Abgrenzungsbedürfnis gegenüber den Juden bemerkbar, und zwar aus historischen Gründen: Nur mit ihnen,

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-008

nicht mit Christen, hat Muhammad über einige Zeit ständig am selben Ort zusammengelebt, nämlich nach der Hidschra in Medina, wo außer Arabern eine große, in drei Stämme gegliederte jüdische Bevölkerungsgruppe ansässig war; darum wurden nur die Juden zu einer unmittelbaren Herausforderung für sein prophetisches Selbstverständnis. Seine Erwartung, dass sie sich der von ihm verkündeten Religion, dem Islam, anschließen würden, wurde enttäuscht. So brach er im Jahr 2 der Hidschra mit ihnen, verdächtigte sie fortan der Kollaboration mit feindlichen Ungläubigen und machte ihrer Präsenz in der Stadt schließlich mit nicht gerade sanften Methoden ein Ende.

Die Spannung zwischen Nähe zum Judentum und dem Bestreben, dessen Anhänger ihre Minderwertigkeit spüren zu lassen, kennzeichnete damit schon von den Ursprüngen her das Verhältnis des Islam zur jüdischen Religion, und sie durchzieht auch noch Bemühungen heutiger Muslime, den eigenen Standort gegenüber dem Judentum zu bestimmen. Im folgenden soll ein Bild davon vermittelt werden, wie sie sich in der Sicht des Judentums bei zeitgenössischen Autoren islamisch-theologischer Schriften auswirkt. Dabei wird ein weiter Begriff von Theologie zugrunde gelegt: Unter islamischer Theologie soll hier nicht nur das verstanden werden, was hauptberufliche Wissenschaftler und Lehrkräfte an Fakultäten oder Instituten mit der Bezeichnung „Theologie“ oder äquivalenten Bezeichnungen (İlâhiyat, *Uṣūl ad-dīn*) denken und schreiben, sondern jede vom Bekenntnisstandpunkt aus unternommene systematische Reflexion über das Thema „Judentum“ im Lichte der Aussagen der grundlegenden normativen Texte und Glaubenslehren des Islam, die sich in Publikationen mit wissenschaftlichem Anspruch niedergeschlagen hat. Selbstverständlich kann hier nur ein kleiner Ausschnitt aus der Gesamtproduktion auf diesem Gebiet zur Sprache kommen, der die dominanten Tendenzen illustriert. Geographisch liegt dabei der Schwerpunkt auf dem arabischen Raum und der Türkei.

1 Informationsquellen

Was zeitgenössische muslimische Autoren über das Judentum und dessen Verhältnis zum Islam sagen, hängt naturgemäß ein gutes Stück weit von ihren Informationsquellen ab. Wie sieht also die Quellenbasis aus, auf die sie sich stützen?

Als erstes ist festzuhalten: Sie betrachten den Koran nach wie vor als denkbar sicherste Quelle für Auskünfte darüber, wie das Judentum entstanden ist und wie es sich im Laufe der Geschichte entwickelt hat, aber auch über das Verhältnis des Judentums und seiner Anhänger zum Islam und den Muslimen, ja sogar über vermeintliche kollektive Charaktereigenschaften der Juden. Was im Koran diesbezüglich gesagt ist, wird meist immer noch als feststehende und unbegrenzt gültige

Tatsache betrachtet. Das ist aus der Sicht der großen Mehrheit heutiger islamischer Theologen die notwendige Konsequenz des Glaubens daran, dass der gesamte Korantext Offenbarung und damit göttlich autorisiert ist. Aussagen von koranischen Erzählungen über Gestalten der früheren Heilsgeschichte, die Außenstehende, die in historischer Kritik und formgeschichtlicher Analyse geschult sind, als Verarbeitungen von Stoffen aus der Bibel oder aus jüdischen oder christlichen Apokryphen identifiziert haben und größtenteils als legendär einstufen, sind für die meisten islamischen Theologen also immer noch unanfechtbare Tatsachenfeststellungen. Dasselbe gilt aber auch für die teils sehr negativen Aussagen des Koran über die Juden und ihr Verhältnis zur wahren – der islamischen – Religion, die sich in medinensischen Textpartien aus der Zeit nach dem Bruch Muhammads mit den Juden finden. Welche Folgen dies für das in zeitgenössischer islamischer Theologie vorherrschende Bild des Judentums hat, wird demnächst zu zeigen sein.

Außer dem Koran ziehen zahlreiche Autoren auch andere Quellen heran, um Informationen über das Judentum zu gewinnen, am häufigsten das Alte Testament, das sie meist in christlichen Bibelübersetzungen studieren. Etliche von ihnen sind sogar aufgrund der Lektüre von – in der Regel englischsprachigen – Einführungen in das Judentum und Artikeln in religionswissenschaftlichen Handbüchern oder Lexika recht genau über Entstehungsgeschichte, Aufbau und Textgattungen des Alten Testaments orientiert. Sie listen z. B. korrekt dessen einzelne Bücher auf, erläutern kurz deren Entstehungszeit und Entstehungsumstände und erklären deren Gruppierung und unterschiedlichen Charakter. Sie wissen auch, dass es die Biblia Hebraica und die Septuaginta gibt, was der Unterschied zwischen beiden ist und wie er sich im unterschiedlichen Kanon der großen christlichen Konfessionen fortsetzt. Bei all dieser ihrer Informiertheit lesen sie aber die Auskünfte, die sie dem Alten Testament entnehmen, durch die Brille des Koran und schließen von vornherein aus, dass dessen Aussagen anhand dieser heiligen Schrift des Judentums zu modifizieren oder zu relativieren sein könnten.

Dieser Zugang ergibt sich aus dem koranischen Bild der Offenbarungsgeschichte, das bereits eine geschichtstheologische Einordnung des zu Muhammads Zeit real existierenden Judentums und Christentums vornimmt. Nach ihm hat Gott durch sämtliche Propheten, die jemals auf Erden aufgetreten sind, deren Völkern im Kern immer ein und dieselbe Botschaft, nämlich die islamische, übermitteln lassen. Deshalb hätten die jüdischen Zeitgenossen Muhammads in Medina eigentlich die inhaltliche Identität der Tora, des nach koranischer Vorstellung vom Propheten Mose überbrachten Offenbarungsbuches, mit dem Koran einsehen und Muhammad als Propheten anerkennen müssen. Dass sie dazu entgegen Muhammads Erwartung nicht bereit waren, wird im Koran damit erklärt, dass die Anhänger des Judentums den Text der Tora inzwischen selbst verfälscht hatten, so dass die ursprüngliche Übereinstimmung der Lehren der beiden Offenbarungsbücher und damit auch der

ursprüngliche Offenbarungscharakter der gesamten Tora nun gar nicht mehr gegeben war. Wenn aber jedes Wort des Koran von Gott geoffenbart ist, von der bis zur Unkenntlichkeit verfälschten real existierenden heiligen Schrift der Juden dagegen allenfalls noch ein kleiner Rest, dann ist klar, dass die Aussagen des Koran, nicht etwa die diesen womöglich widersprechenden Aussagen des Alten Testaments der Maßstab für die Richtigkeit dessen sein müssen, was über das Judentum gedacht und gesagt wird.

Ebenso gehen die Autoren theologischer Literatur dann natürlich in der Regel erst recht an weitere Quellen zum Judentum heran, die keinen Offenbarungscharakter für sich beanspruchen. An jüdischen Originalquellen haben einige Autoren nach eigener Angabe noch den Talmud ausgewertet, wenngleich sie meist nicht kenntlich machen, in welcher Form. Saʿdaddīn as-Sayyid Ṣāliḥ, Professor an der Theologischen Fakultät *(Kullīyat uṣūl ad-dīn)* der Universität Zaqāzīq in Ägypten, nennt in seinem Buch über das Judentum[1] jedoch als Quelle seiner Talmudkenntnis eine von Yūsuf Ḥannā Naṣrallāh stammende und 1899 in Kairo unter dem Titel „al-Kanz al-marṣūd fī qawāʿid at-talmūd (Der wohlbewachte Schatz bezüglich der Regeln des Talmud)“ veröffentlichte Übersetzung eines Buches eines gewissen „Dr. Rūhāngˇ“ (sic). Hinter ihm verbirgt sich der katholische Theologe August Rohling. Die Übersetzung enthält dessen antisemitische Hetzschrift „Der Talmudjude“ (1871),[2] die mit Talmudzitaten unter anderem die Behauptung jüdischer Ritualmorde zu untermauern sucht, und als Anhang noch eine antijüdische Pseudo-Dokumentation von dem Franzosen Achille Laurent zur sogenannten Damaskus-Affäre von 1840,[3] bei der örtliche Juden wegen eines angeblichen Ritualmordes an einem Kapuzinerpater und seinem muslimischen Diener inhaftiert und gefoltert worden waren, zum Teil mit Todesfolge. Dieser Übersetzungsband Naṣrallāhs ist unter zeitgenössischen Muslimen weithin bekannt,[4] und mindestens drei weitere von den hier zu besprechenden Theologen haben ihn nachweislich benutzt.[5]

---

1 al-ʿAqīda al-yahūdīya wa-ḫaṭaruhā ʿalā l-insānīya (Der jüdische Glaube und seine Gefährlichkeit für die Menschheit), erstmals gedruckt 1984, 2. Aufl. Kairo 1410 d. H. = 1990, dort S. 313.

2 Sie lag Naṣrallāh in französischer Übersetzung vor.

3 Originaltitel: Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu'en 1842 … et procédure complète dirigée en 1840 contre les juifs de Damas à la suite de la disparition du père Thomas …, Bd. 2, Paris 1846.

4 Ihr Druck von 1899 ist als pdf-Datei im arabischsprachigen Teil des Internets unter zahlreichen verschiedenen Download-Adressen zu finden, teils mit hohen Downloadzahlen und sehr positiven Leserkommentaren. Außerdem konnte ich bisher sechs seit 1968 an verschiedenen Orten erschienene Nachdrucke ermitteln, den letzten 2008 in Kairo.

5 Šalabī, Aḥmad: Muqāranat al-adyān: al-Yahūdīya, 8. Aufl. Kairo 1988, nennt ihn auf S. 363 seines Literaturverzeichnisses mit richtiger Schreibung des Namens Rohling (Rūlinǧ), führt jedoch getrennt davon den Talmud ohne Bezeichnung der benutzten Ausgabe auf. Bezugnahmen auf

Unmittelbar nach dem Talmud erscheinen in den Listen oder Besprechungen der verwendeten jüdischen Originalquellen bei arabischen Verfassern zumeist die sogenannten „Protokolle der Weisen von Zion“, die angeblich eine Folge geheimer Treffen zum Zweck einer jüdischen Weltverschwörung dokumentieren. Dass sie schon 1921 als eine bösartige antisemitische Propagandafälschung erwiesen wurden, hindert etliche ägyptische oder saudi-arabische Universitätsprofessoren nicht daran, sie auf einer Stufe mit dem Alten Testament und dem Talmud als authentische Zeugnisse jüdischen Denkens zu verwerten. Bei den übrigen Informationsquellen handelt es sich gegebenenfalls um klassisches islamisches Material, aus dem sich noch zusätzliche Argumente zur Bestätigung koranischer Negativurteile über die Juden gewinnen lassen, wie z. B. Hadithsammlungen oder die ausführliche Kritik der aus muslimischer Sicht verfälschten Tora, die der andalusische Theologe Ibn Ḥazm (gest. 1064) im Rahmen seiner Gesamtdarstellung der religiösen Ideen aller ihm bekannten Denominationen und Lehrrichtungen geliefert hat, [6] in einem Teil der Fälle auch um europäische oder amerikanische Fachliteratur der bereits genannten Art oder um antisemitische Hetzschriften westlicher Verfasser.

2 Grundzüge der Sicht des Judentums

Wie werden nun in der zeitgenössischen islamischen Theologie das Judentum und dessen Verhältnis zum Islam in großen Zügen gesehen? Das über die Informationsquellen und die Art ihrer Verwendung Dargelegte lässt es schon erahnen: Meist bleibt es bei den im Koran angelegten Deutungsmustern. Das heißt: Das Judentum wird verstanden als eine durch den Propheten Mose gegründete, ursprünglich wahre Offenbarungsreligion, deren heilige Schrift von ihrer eigenen Anhängerschaft nachträglich verfälscht worden ist, weshalb sie nun von derjenigen der Muslime abweicht.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte es bei Pionieren des islamischen Modernismus geschichtstheologische Entwürfe gegeben, die eine wenigstens

---

Naṣrallāhs Übersetzungsband im Text, ebenfalls mit korrekter Schreibung von Rohling, finden sich außerdem bei Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid: Banū Isrāʾīl fī l-qurʾān wa-s-sunna, 2. Aufl. der Neuausg. Dār aš-šurūq, Kairo 1420 d. H. = 2000, S. 614, Anm. 2 und Wāfī, ʿAlī ʿAbdalwāḥid: al-Yahūdīya wa-l-yahūd, baḥṯ fī diyānat al-yahūd wa-tārīḫihim wa-niẓāmihim al-iǧtimāʿī wa-l-iqtiṣādī, Kairo o. J. (ca. 1981), S. 47. Im Jahr 2012 erschien in Amman erstmals eine vollständige arabische Übersetzung des babylonischen Talmud in 20 Bänden. Sie ist jedoch noch von keinem der hier herangezogenen Autoren benutzt worden.

6 Kitāb al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal, ed. Muḥammad Ibrāhīm Naṣr und ʿAbdarraḥmān ʿUmayra, Teil 1, Beirut o. J. (Nachdruck der Ausg. Ǧidda 1982), S. 201–329.

in Grenzen günstigere Beurteilung des Judentums wie auch des Christentums ermöglichten.

So hatte der indische Denker Sayyid Ahmad Khan die Idee einer gezielten Verfälschung der heiligen Schriften der Juden und Christen verworfen. Zwar hatte auch er noch angenommen, dass die ursprünglich authentischen Offenbarungsbücher von Judentum und Christentum zu unzuverlässigen, von allerlei Falschaussagen durchzogenen Texten degeneriert seien. Er hatte sich diesen Vorgang aber mit ungewollten Problemen der Texttradition über sehr lange Zeiträume erklärt, z. B. mit Abschriftfehlern oder irrtümlichen Vermischungen mit anderen Texten. Und er hatte die Auffassung vertreten, dass Judentum und Christentum trotz dieser Probleme im Wesentlichen immer noch wahre Religionen sind, die sich vom Islam primär durch auf andere Zeitumstände zugeschnittene Gesetze unterscheiden.[7]

Der ägyptische Theologe Muḥammad ʿAbduh hatte ohne explizite Zurücknahme des Vorwurfs der Schriftverfälschung durch Juden und Christen die Theorie einer entwicklungsgeschichtlichen Abfolge konstruiert, der zufolge Gott selbst als Erzieher des Menschengeschlechts die Botschaften von Mose, Jesus und Muhammad aus gutem Grund, nämlich aus Rücksicht auf den in Analogie zur Entwicklung des Individuums abgelaufenen langsamen Reifungsprozess der Menschheit, von vornherein unterschiedlich gestaltet hatte: Das Judentum entsprach nach ʿAbduh dem Entwicklungsstadium der noch ganz auf die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse fixierten frühen Kindheit des Menschengeschlechts; deshalb mussten in ihm rigorose Vorschriften und Verbote zur Eindämmung zügelloser Begierden im Vordergrund stehen. Das Christentum war dem Stadium der Adoleszenz mit seinen lebhaften Emotionen und seinen manchmal von einem Extrem ins andere fallenden Gemütsverfassungen angemessen. Es sprach daher hauptsächlich die Gefühle an – so urteilte ʿAbduh aufgrund eines kleinen Missverständnisses des christlichen Liebesbegriffs – und setzte im Übrigen der Fixiertheit des Judentums aufs Körperliche und Diesseitige nun eine asketische Grundhaltung mit Neigung zur Weltflucht entgegen. Der im Koran verkündete Islam ist die Religion des Erwachsenenstadiums der Menschheit. Er lehrte die Menschen, die Mitte zwischen diesen Extremen zu halten, und sprach ihre inzwischen gereifte Vernunft an, mit der fortan alle neuen Probleme gelöst werden sollen und können, so dass sich weitere Offenbarungen nach Muhammad erübrigen.[8] Dieses Denkmodell charakterisierte das Judentum zwar als eine Religion, die gemessen am Islam gewissermaßen noch in der Infantilität verharrt, gestand ihm aber immerhin zu, in einigem von dem, was es vom

7 Troll, Christian W.: Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology, New Delhi usw.1978, insbes. S. 79 – 84 und 90.

8 Risālat at-tawḥīd, in: al-Aʿmāl al-kāmila li-l-imām Muḥammad ʿAbduh, ed. Muḥammad ʿAmāra, Bd. 3, Beirut 1972, S. 448 – 453.

Islam unterscheidet, einstmals für die Menschheitsentwicklung förderlich gewesen zu sein.

Über das koranische Deutungsschema hinausweisende geschichtstheologische Entwürfe wie diese haben sich allerdings in der zeitgenössischen islamischen Theologie bisher nicht auf breiterer Basis durchgesetzt. Deshalb bleibt das koranische Schema, das einen schuldhaften Abfall der Juden und Christen von der eigentlich älteren, auch schon von Abraham, Mose und Jesus verkündeten islamischen Religion postuliert, für die Interpretation des Judentums wie des Christentums im großen Ganzen immer noch maßgeblich.

Nun liegt die Vermutung nahe, dass zumindest im zentralen Punkt des Monotheismus der Abfall der Juden von der wahren Religion als weniger dramatisch beurteilt werden dürfte als der der Christen, da sie ja immerhin anders als diese keinem Trinitätsglauben anhängen, der aus koranischer Perspektive Tritheismus ist und damit den Tatbestand des *širk*, der unverzeihlichen Beigesellung anderer Götter zu Gott, erfüllt. Tatsächlich äußern zeitgenössische muslimische Autoren in der Frage des jüdischen Monotheismus unterschiedliche Einschätzungen.

Scheich Ḥasan Ḫālid, der von 1966 bis zu seinem Tod im Jahr 1989 der sunnitische Mufti der Republik Libanon war, bezeichnete die Juden ohne Zögern als Monotheisten – ungeachtet dessen, dass ihm die Monolatrie des alten Israel bekannt war, also der Tatbestand, dass die Israeliten in einem frühen Stadium der Entwicklung ihrer Religion zwar selbst nur *einen* Gott verehrten, dabei aber die Existenz der von anderen Völkern verehrten Götter nicht leugneten,[9] was dem islamischen Verständnis des Monotheismus widerspricht. Auch Hüseyin Atay (geb. 1930), der einflussreiche erste Lehrstuhlinhaber für *kelâm* (d. h. heute etwa: Systematische Theologie) an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara, identifiziert den jüdischen Glauben anhand des Alten Testaments als eindeutig monotheistisch, wenngleich die Juden, wie er konstatiert, zeitweise von diesem Glauben ab- und in den Götzendienst zurückgefallen sind oder den einen Gott des Himmels und der Erde, an den sie hätten glauben sollen, zu einem Stammesgott pervertiert haben. [10] Der meist als gemäßigter Islamist eingestufte Scheich Yūsuf al-Qaraḍāwī, der derzeit weltweit bekannteste Fernsehstar unter den muslimischen Religionsgelehrten, befindet, zwar seien die Juden genau wie die Christen in Gottes Augen unzweifelhaft Ungläubige, weil sie die Prophetie Muḥammads nicht aner-

9 Mawqif al-islām min al-waṭanīya wa-l-yahūdīya wa-n-naṣrānīya, Beirut 1986, 265–266. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Phänomens der Monolatrie im frühen Israel zitiert er auf S. 266 das Buch „Allāh – kitāb fī naš'at al-ʿaqīda al-ilāhīya (Gott – ein Buch über die Entstehung des Gottesglaubens)" von dem ägyptischen muslimischen Autor ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād (1. Aufl. Kairo 1947).

10 Kur'an'ın reddettiği dinler, Ankara 1999, S. 104–108.

kennen; die erste Hälfte des islamischen Glaubensbekenntnisses, „Es gibt keinen Gott außer Gott", lasse sich nun einmal von der zweiten, „und Muhammad ist der Gesandte Gottes", nicht trennen. Aufgrund dieser Einschätzung spricht er den Juden die Möglichkeit der Erlangung des ewigen Heils ab. Sie stünden aber, so meint er, dennoch der „Religionsgemeinschaft Abrahams", d. h. dem reinen Monotheismus des Islam, ohne Frage näher als die Christen, denn sie hätten Mose nicht vergöttlicht und glaubten nicht an eine Trinität, einmal abgesehen davon, dass sie nach gut abrahamitischem Brauch ihre Söhne beschnitten, keine Bildwerke in ihren Gotteshäusern zuließen, zum Verzehr vorgesehene Tiere vorschriftsmäßig schlachteten und das Verbot des Essens von Schweinefleisch beachteten.[11]

Aber nicht alle Autoren lassen die Juden zumindest im Kern als Monotheisten gelten. Der türkische Theologe Muhammed Fatih Kesler, seines Zeichens Professor für Koranexegese an der Universität Çanakkale, ist dazu nicht bereit. Er hat mit einer Doktorarbeit zum Thema „Juden und Christen im erhabenen Koran" promoviert, die erstmals 1995 in der wissenschaftlichen Reihe der staatlich-türkischen Stiftung für Religionsangelegenheiten (Türkiye Diyanet Vakfı) gedruckt und seither sechsmal neu aufgelegt wurde, zuletzt im Jahr 2012. Darin spricht er den Juden ebenso wie den Christen den Monotheismus rundweg ab und erklärt sie zu Polytheisten.[12] Im Falle der Juden macht er diese Beurteilung unter anderem daran fest, dass sie sich ihre Rabbiner zu Herren neben Gott genommen hätten wie die Christen ihre Priester – ein sehr ähnlich bereits im Koran enthaltener Vorwurf –,[13] dass sie, so glaubt er aus Gen 3,22 schließen zu können, durch Verfälschung der Tora Adam für göttlich erklärt hätten,[14] dass sie nach Auskunft ihrer eigenen heiligen Schrift von ihren Propheten die Bereitstellung von Götzenbildern verlangt hätten[15] und dass sie nach einer von ihm zitierten Tradition Muhammad in anthropomorphistischen Formulierungen dazu aufgefordert hätten, ihnen doch die Eigenschaften des von ihm verkündeten Gottes näher zu beschreiben. Daran knüpft er die Diagnose, so „hässliche Dinge" könnten über Gott „nur Polytheisten und Glaubenslose" reden, womit für ihn bereits klar ist, dass die Juden damals Polytheisten bar jeden

11 Mawqif al-islām al-ʿaqadī min kufr al-yahūd wa-n-naṣārā, o.O. (Damaskus) 1429 d. H. = 1999, S. 35, 37–38.

12 Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler ve Hıristiyanlar (Untertitel: Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap), 7. Aufl. Ankara 2012, S. 118, 165.

13 Ibid. S. 81–82 unter Verweis auf Sure 9,31. Dort ist wörtlich von „Gelehrten *(aḥbār)*" und „Mönchen *(ruhbān)*" die Rede, die Juden bzw. Christen sich zu Herren genommen hätten.

14 Ibid. S. 195. Gen 3,22 lässt Gott nach dem Sündenfall, bevor er das Stammelternpaar aus dem Paradies vertreibt, sagen: „Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse."

15 Ibid. S. 20–21.

wahren Glaubens waren und auch heute noch sind.[16] Außerdem behauptet er unter Berufung auf verschiedene Korankommentare, die Aussage von Sure 9,30 des Koran, die Juden bezeichneten ʿUzayr als Gottes Sohn wie die Christen Jesus, sei richtig, denn entgegen jüdischer Selbstdarstellung glaube die Mehrheit der Juden an die Gottessohnschaft ʿUzayrs.[17] Was die Juden nach eigener Aussage glauben, kümmert ihn also in diesem Punkt nicht – schließlich steht ja im Koran, was sie glauben.

Mehrere arabische Autoren haben ihrer Lektüre des Alten Testaments und einschlägiger westlicher Sekundärliteratur entnommen, dass die Bereitschaft der Israeliten, allein dem Schöpfergott zu dienen, im Verlauf von deren älterer Geschichte erheblich geschwankt hat, und schließen daraus, dass es die Juden tendenziell eher bevorzugen, sich diverse Götzen zu suchen, als Monotheisten zu sein. So urteilte auch der im Alten Testament und in Literatur zur Geschichte des alten Israel besonders belesene Ägypter Aḥmad Šalabī, auf dessen erstmals 1960 publiziertes Werk zum Judentum[18] sich etliche spätere Autoren beziehen. Er zitierte zwar spürbar beeindruckt aus dem Buch Jesaja, das er auf einen einzigen Verfasser, einen wahrhaft monotheistischen Reformer dieses Namens, zurückführte, erklärte aber, dieser habe unter den Juden kaum Gehör gefunden, und heutzutage sei der Gott der Juden ohnehin ausschließlich der Grund und Boden des von ihnen okkupierten Palästina, also eine rein materielle Größe.[19]

3 Der Einfluss des Palästinakonflikts auf das Bild des Judentums

Auch bei Autoren, die den jüdischen Monotheismus nicht in Abrede stellen, wirkt sich dieses gewichtige verbindende Element von jüdischem und islamischem Glauben in den meisten Fällen nicht im Sinne einer positiveren Gesamtsicht des Judentums aus. Im Gegenteil bieten zeitgenössische muslimische Publikationen über das Judentum geradezu ein Schulbeispiel dafür, wie aus religionswissenschaftlicher Sicht an sich gegebene gewichtige Gemeinsamkeiten durch ungünstige

16 Ibid. S. 79–80, Zitat 80. Möglichen Einwänden gegen diese Einordnung sucht Kesler an dieser Stelle mit der These zuvorzukommen, Juden und Christen unterschieden sich von Polytheisten nur durch den Besitz ursprünglich geoffenbarter, wenn auch inzwischen verfälschter Bücher, nicht jedoch im Punkt des Gottesglaubens.

17 Ibid. S. 84 mit Anm. 63. ʿUzayr wird meist mit Ezra identifiziert. Der Hintergrund der Aussage des Koran ist ungeklärt.

18 Muqāranat al-adyān: al-Yahūdīya, hier benutzt in der 8. Aufl. Kairo 1988 (s. o. Anm. 5). Zur Entwicklung der Gottesvorstellungen im alten Israel dort S. 183–192.

19 Ibid. S. 190–193.

politische Rahmenbedingungen so weitgehend überlagert werden können, dass sie kaum noch wahrgenommen werden.

Der ungelöste Palästinakonflikt hat in heute verfügbarer muslimischer Literatur über das Judentum, insbesondere solcher aus der Feder arabischer Verfasser, die an ihr den größten Anteil haben, die bedrückende Folge gezeitigt, dass die sehr negativen Aussagen des Koran über die Juden und ihr Verhältnis zur wahren Religion, die in Textpassagen aus der späteren medinensischen Zeit von Muhammads Wirken zu finden sind, im Blick auf das moderne Israel noch einmal eine ungeheure Konjunktur erlebten und sich die Lust daran, sie noch näher auszumalen und durch Informationen aus allen möglichen anderen Quellen bis hin zu den berüchtigten „Protokollen der Weisen von Zion" bestätigt zu sehen, in schwer erträgliche Dimensionen steigerte.

Der Koran liefert eine ganze Reihe von Steilvorlagen für einen solchen Antijudaismus, wenn man ihn ohne historische Kontextualisierung liest und dabei die Juden von Medina, die für Muhammad und seine Anhänger zu Gegnern geworden waren, mit dem Judentum als Religionsgemeinschaft gleichsetzt. Dass den Juden im Koran vorgehalten wird, sie glichen in ihrer Unfähigkeit, der ihnen aufgetragenen Tora gerecht zu werden, einem Esel, der Bücher trägt (62,5), ist noch etwas vom Harmloseren. Außer diesem und der schon genannten angeblichen Vergottung ʿUzayrs wird ihnen z. B. vorgeworfen, sie brächten die Leute betrügerisch um ihr Vermögen und nähmen Wucherzinsen (4,161), seien vertragsbrüchig (2,100) und verhielten sich verräterisch (5,13), stifteten ganz allgemein Verderben auf Erden (5,64), hätten ihren Bund mit Gott gebrochen (4,155; 5,13) und ihre Propheten getötet (z. B. 2,61 und 91; 4,155; 5,70) und beleidigten bei all ihrem sündhaften Tun auch noch Gott durch die lästerliche Behauptung, ihm seien die Hände gebunden (5,64). Sie träten mit dem Anspruch auf, von Gott ganz besonders geliebt zu sein (5,18) und als einzige ins Paradies zu kommen (2,111), was ihnen – wie auch den Christen, die sich nach Darstellung des Koran ebenso einschätzen – als frevlerische Arroganz angekreidet wird. Dass den Juden in der Tora bestimmte Annehmlichkeiten verboten wurden, wird ebenso wie alles Unheil, das sie erleiden müssen, als wohlverdiente göttliche Strafe für ihre chronische Glaubensverweigerung, Halsstarrigkeit und Unbotmäßigkeit interpretiert (s. z. B. 4,160; 2,61; 3,112). Solche koranischen Aussagen lassen sich, noch ergänzt durch antijüdische Motive aus anderen Quellen, sehr leicht für Schmähkanonaden gegen das Judentum und die Juden im allgemeinen nutzen, die in Wirklichkeit dem modernen Staat Israel gelten und mehr politisch als religiös motiviert sind.

Ein erschreckender Höhepunkt solcher antijüdischer Ausfälligkeiten ist ein 1968, also ein Jahr nach dem Junikrieg erschienenes Buch von ʿĀ'iša ʿAbdarraḥmān (1913–1998), einer in anderen Hinsichten durchaus schätzenswerten Arabistik-Professorin der Kairiner ʿAyn-Šams-Universität und zugleich Literatin, die auch

unter dem Pseudonym Bint aš-Šāṭiʾ bekannt ist. Sie war die Schülerin und spätere Ehefrau von Amīn al-Ḫūlī, der seit den 1940er Jahren an der Universität Kairo eine Schule literaturwissenschaftlicher Koranexegese begründet hat. Eines der von ihr publizierten Bücher ist ein auf diesen methodischen Ansatz gegründeter vielbeachteter Teilkommentar zum Koran, der sehr subtil vor allem dessen rhetorische und stilistische Besonderheiten herausarbeitet.[20] Wir haben es hier also mit einer hochintelligenten, zur Wahrnehmung feiner Nuancen fähigen Autorin zu tun. Dennoch drischt sie in dem hier zu besprechendes Buch, das den vielsagenden Titel „Die Feinde der Menschheit" trägt,[21] auf der Grundlage koranischer Aussagen wie der genannten undifferenziert und hemmungslos auf das Judentum und die Juden ein und schildert letztere als für alle Welt akut gefährliche Verbreiter von Unglauben und verbrecherischer Unmoral. An die eingehende Behandlung all der Schändlichkeiten, die nach Darstellung der Verfasserin der Koran und damit Gott selbst dem Judentum und den Juden im allgemeinen attestiert, schließt sie unvermittelt noch lange, nach Ländern geordnete Auflistungen der Verbrechen und insbesondere Ritualmorde an, die die Juden angeblich seit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 weltweit begangen haben sollen.[22] Besonders schockierend ist die Liste für Deutschland. Sie erwähnt zwar zahlreiche Ritualmorde vom Mittelalter bis zu einem angeblichen Fall in Gladbeck in den 1920er Jahren, verschweigt aber die historisch bekannten Judenpogrome und deutet den Holocaust nur indirekt durch den Hinweis an, leider habe der Neokolonialismus, dem dann auch die Errichtung des Staates Israel gelang, die Deutschen daran gehindert, ihren historischen Kampf gegen das Weltjudentum siegreich zu Ende zu führen.[23]

Eine äußerst üble antijüdische Hetzschrift ist auch die erstmals 1960 gedruckte, seither viele Male neu aufgelegte umfangreiche Doktorarbeit von Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, der von 1996 bis zu seinem Tod im Jahr 2010 als Šayḫ al-Azhar amtierte, zum Thema „Die Kinder Israels in Koran und Sunna"[24]. Unter dem nur mühsam zusammengehaltenen Deckmantel des frommen Programms, die Aussagen der Grundquellen des Islam zu den Juden und ihrer Religion systematisch analysieren zu wollen, fährt der Verfasser hier riesige Mengen von ebenso gehässigen wie primitiven antijüdischen Vorurteilen auf – bis hin zu der Behauptung, es sei ein Ritus der Juden, Nichtjuden zu töten, um deren Blut dem Teig der zum Pa-

20 at-Tafsīr al-bayānī li-l-qurʾān al-karīm, 2 Bde. Kairo 1966 und 1969.

21 Aʿdāʾ al-bašar, Kairo 1968.

22 Als Hauptquelle dient ihr dabei das Buch des britischen Faschisten Arnold Spencer Leese: My Irrelevant Defence: Being Meditations inside Gaol and out on Jewish Ritual Murder, London 1938.

23 Aʿdāʾ al-bašar, S. 168–169.

24 Hier benutzt in der 2. Aufl. der erstmals 1997 erschienenen, augenscheinlich unveränderten Neuausgabe des Verlags Dār aš-šurūq, Kairo 1420 d. H. = 2000 (s. o. Anm. 5).

schafest gebackenen Matzen beizumischen, also einer der zahlreichen Varianten des Ritualmordvorwurfs.[25] Der zeitgeschichtliche Kontext dieser Doktorarbeit, die mit Polemik viel mehr zu tun hat als mit Wissenschaft, wird überdeutlich, wenn Ṭanṭāwī seinen Ausführungen zu Koran und Sunna (Hadith) nach mehr als 700 Seiten plötzlich noch ein ausgedehntes Schlusskapitel über die Inbesitznahme Palästinas durch die Zionisten folgen lässt, das in den Aufruf zum bewaffneten Kampf gegen den jüdischen Staat auch im Namen der Religion mündet.[26]

Etliche weitere Publikationen ähnlichen Zuschnitts von teils durchaus prominenten arabischen Autoren zu den Juden im Koran ließen sich nennen. Die Verquickung des deklarierten Vorhabens, die Aussagen des Koran zum Judentum nach wissenschaftlichen Prinzipien systematisch zu erforschen, mit der Artikulation massiver antijüdischer Ressentiments ist allerdings kein Monopol arabischer Autoren. Sie findet sich auch in dem schon erwähnten Buch des türkischen Theologen Kesler, der sich ohnehin durchgängig um den Nachweis bemüht, dass Juden und Christen niederträchtige Ungläubige sind, die alle möglichen „Lügen“ und „Ausreden“ ersinnen, um nur ja die Prophetie Muhammads nicht anerkennen zu müssen. Eine solche Darstellung der Anhänger der beiden älteren Offenbarungsreligionen ist wohlbemerkt keineswegs typisch für die türkische Hochschultheologie als ganze. Es gibt aber zu denken, dass Kesler mit ihr promoviert werden konnte und dass sie gerade von der staatlich-türkischen Diyanet-Stiftung durch immer neue Auflagen seiner Dissertation beharrlich unter die Leute gebracht wird.

Differenzierter und sachlicher wenigstens in der Bewertung des Judentums als Religion ist das umfangreiche Buch „Mawqif al-islām min al-waṯanīya wa-l-yahūdīya wa-n-naṣrānīya (Die Haltung des Islam zu Heidentum, Judentum und Christentum)“ des schon erwähnten Libanesen Ḥasan Ḫālid. Allerdings fehlen auch in seinem Werk Erörterungen der angeblich stets üblen Charaktereigenschaften und menschheitsschädigenden Bestrebungen der Anhänger dieser Religion nicht, die er teilweise wiederum direkt aus dem Koran belegt. Ḫālid macht den politischen Hintergrund seines Aufgreifens entsprechender Koranstellen selbst explizit, und zwar, indem er deren bleibende Gültigkeit unter anderem durch Hinweise auf spezielle libanesische Leidenserfahrungen mit dem Nachbarstaat Israel demonstriert, z. B. den israelischen Vorstoß in den Südlibanon und die Massaker in den Flüchtlingslagern von Sabra und Schatila 1982.[27]

---

25 Ibid. S. 613 – 614. In diesem Zusammenhang wärmt Ṭanṭāwī auch die sogenannte Damaskus-Affäre wieder auf, und zwar unter Berufung auf die oben (vor Anm. 2) vorgestellte Übersetzung „al-Kanz al-marṣūd“ von Naṣrallāh, der er auch sonst reichlich Material zur Ausgestaltung seiner antijüdischen Invektiven entnommen haben dürfte.

26 S. 713 – 750.

27 Ḫālid, Mawqif, S. 463 – 468.

4 Zugänge zu respektvoller Konvivenz mit Juden und zu einer Neubewertung ihrer Heilsmöglichkeiten

Mit wachsender geographischer Entfernung und emotionaler Distanz zu Israel und dem Palästinakonflikt wächst bei muslimischen theologischen Denkern zumeist die Bereitschaft, trotz der nicht zu leugnenden Differenzen zwischen jüdischem und islamischem Glauben einen respektvollen Umgang auch mit Anhängern des Judentums und eine gleichberechtigte Kooperation mit ihnen auf der Basis gemeinsamer Glaubensüberzeugungen und Werte zu befürworten. Ein solcher Zugang, den etwa der tunesische Religionsphilosoph Mohamed Talbi (Muḥammad aṭ-Ṭālibī, geb. 1921) vertritt, setzt eine historische Kontextualisierung der sehr negativen Aussagen des Koran über die Juden und damit auch die Relativierung von deren Geltung voraus. Talbi vollzieht sie tatsächlich: Nach seiner Analyse entsprach die „Gemeindeordnung von Medina", die von Muhammad kurz nach der Hidschra erlassene Grundordnung des von ihm geleiteten Gemeinwesens, in der er den Juden unter der Voraussetzung ihrer politischen Loyalität noch gleiche Rechte wie den Muslimen zusicherte,[28] dem Geist des Koran und der wahren Zielrichtung des göttlichen Gesetzgebers. Dieses Modell ist damals aus historischen Gründen gescheitert und durch das System muslimischer Schutzherrschaft *(ḏimma)* über Juden und Christen abgelöst worden. Das heißt aber nicht, dass es seine Verbindlichkeit als Leitbild für die heute gebotene Ermöglichung einer gleichberechtigten Koexistenz der drei großen Offenbarungsreligionen verloren hätte.[29]

Muḥammad ʿAbduh hatte bereits um die Wende zum 20. Jahrhundert in seiner koranexegetischen Vorlesung an al-Azhar sogar die These vertreten, auch gläubige Juden und Christen könnten ins Paradies kommen, wenn sie die Gesetze ihrer je eigenen Religion befolgten – eine Ansicht, die sein Schüler Rašīd Riḍā durch einen stark einschränkenden Kommentar wieder weitgehend im Sinne der gegenteiligen Meinung zurechtgerückt hatte.[30]

Von dem bekannten türkischen Theologen und Korankommentator Süleyman Ateş ist in jüngster Vergangenheit erneut die Möglichkeit ins Gespräch gebracht worden, dass Juden wie auch Christen, die sich nach bestem Wissen und Gewissen um den wahren Glauben und die Erfüllung des Gotteswillens bemühen, doch ins

28 Zur „Gemeindeordnung von Medina" – so die von Julius Wellhausen im späten 19. Jahrhundert eingeführte übliche deutsche Bezeichnung des Dokuments – s. z. B. Lecker, Michael: The 'Constitution of Medina': Muḥammads First Legal Document, Princeton 2004.

29 S. sein unter dem Titel „ʿIyāl Allāh" 1992 in Tunis als Buch erschienenes Langinterview, insbes. S. 176 – 177, 156, 184, 186 – 187.

30 Dazu Pink, Johanna: Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt, Leiden und Boston 2011, S. 244 – 245 (mit Fundstellen im „Tafsīr al-Manār" von ʿAbduh und Rašīd Riḍā).

Paradies kommen können. Zwar sei, so argumentiert er, auch von ihnen, wenn sie von Muhammads Prophetie Kenntnis hätten, grundsätzlich gefordert, dem Islam beizutreten, da dieser die höchste Ausprägung des monotheistischen Bekenntnisses darstelle. Aber dass sie das alle tun würden, sei wohl ein unerreichbares Ideal. Und auch der koranische Textbefund besage keineswegs, dass Gott sie, wenn sie das nicht täten, allesamt in die Hölle schicken werde, zumal er die Menschen bestimmt nicht erschaffen habe, um sie zu verbrennen. Mit diesen Überlegungen stieß Ateş allerdings unter Kollegen zum Teil auf heftigen Widerspruch.[31] Ein Sammelband, der einige der Gegenschriften in sich vereinigt, trägt den sprechenden Titel „Wer sagt, Juden und Christen kämen ins Paradies, kommt nicht hinein".[32]

Der indonesische Denker Nurcholish Madjid gestand den Zugang zum Heil auch Juden und ebenso Christen zu, indem er den Begriff des von Gott gewollten Islam zur Bezeichnung einer Grundhaltung der Hingabe an den Schöpfer erweiterte, die gläubige und fromme Juden, Christen und Muslime gleichermaßen kennzeichne. Dieser entschieden inklusivistische Ansatz brachte ihm jedoch, wie zu erwarten war, den Vorwurf ein, er unterminiere den in Koran und Hadith begründeten Anspruch des Islam, der alleinige Heilsweg für die ganze Menschheit zu sein.[33]

5 Wahrnehmung einzelner Besonderheiten jüdischen Glaubens im Alten Testament

Soweit muslimische Autoren zur Gewinnung eines genaueren Bildes vom Judentum das Alte Testament gelesen haben, lässt sich feststellen, dass bestimmte darin enthaltene Vorstellungen einer größeren Zahl von ihnen als fremdartig und problematisch aufgefallen sind, und zwar unabhängig davon, wie positiv oder negativ sie das Judentum insgesamt bewerten und ob sie in ihren Urteilen stark von politisch motivierten antijüdischen Affekten bestimmt sind oder nicht. Woran nehmen sie im einzelnen Anstoß, soweit sie entsprechende Beobachtungen mitteilen?

Mehrere Autoren, auch solche, die den jüdischen Monotheismus grundsätzlich anerkennen, äußern ihr Befremden über bestimmte Züge der Gottesvorstellung des

31 Zu den Argumenten, mit denen Ateş seine Position begründet und verteidigt hat, und der ausgedehnten Diskussion um sie in der Türkei Takim, Abdullah: Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's „Zeitgenössischem Korankommentar", Istanbul 2007, S. 223–244 (mit Belegen).

32 Ünlü, Ahmet Mahmut et al.: „Yahudi ve Hristiyanlar (sic!) Cennete Girecek" Diyenler Cennete Giremez, Istanbul 2009.

33 Dazu Saleh, Fauzan: Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia: A Critical Survey, Leiden, Boston und Köln 2001, S. 270–271.

Alten Testaments. Ihre Kritik richtet sich dabei teilweise gegen grobe Anthropomorphismen, die aus ihrer Sicht des allmächtigen Gottes unwürdig sind, z. B. die Behauptungen, Gott habe sich nach der Erschaffung der Welt ausgeruht, er sei im Garten Eden herumgewandelt oder er habe hier auf Erden unter den Israeliten Wohnung genommen, wo er doch nach islamischem Glauben in Wahrheit über den Himmeln thront. Befremdlich und unangemessen ist aus ihrer Perspektive aber insbesondere auch, wie sehr sich Gott nach Darstellung des Alten Testaments von dem betreffen, bewegen und involvieren lässt, was die Menschen tun oder was sie betrifft: Er kann ihnen gegenüber z. B., wenn sie Verfehlungen begehen, rasenden Zorn entwickeln, lässt sich aber durch ihre Buße oder durch Fürsprache Dritter auch wieder besänftigen und bereut sogar seine eigenen Strafmaßnahmen, wenn er sie darunter leiden sieht. Die Israeliten liebt er, wacht eifersüchtig darüber, ob sie auch ja nicht fremdgehen, scheint trotz ihrer chronischen Neigung zu Ungehorsam und Treulosigkeit irgendwie nicht ohne sie auszukommen und bemüht sich immer wieder um sie, auch wenn sie sich von ihm abgewandt haben. Gegen ihre Feinde verspürt er Rachegelüste und schlägt sie als eine Art oberster Kriegsherr mit brutaler Gewalt und viel Blutvergießen aus dem Feld. Über all das ist Gott jedoch in den Augen der muslimischen Autoren, die sich dazu erklären,[34] erhaben. Dieses Urteil illustriert tatsächlich einen grundlegenden Unterschied zwischen koranischem und biblischem Gottesbild. Zwar ist Gott auch nach dem Koran in hohem Maße zugunsten der Menschen tätig: Er hat die ganze Schöpfung zu ihrem Wohl eingerichtet, bleibt ihr gütiger Versorger und hat ihnen im Laufe der Geschichte immer wieder Propheten geschickt, um sie auf den rechten Weg zu führen. Außerdem gehören Barmherzigkeit und Bereitschaft, reuigen Sündern zu vergeben, zu seinen zentralen Eigenschaften. Doch vermittelt der Koran das Bild, dass Gott mit dem, was er tut, zwar an den Menschen handelt oder auf sie einwirkt, dass aber seine eigene Befindlichkeit von dem, was Menschen tun oder erleiden, wenig tangiert wird – ganz anders, als das im Alten Testament aussieht. In dieser Differenz manifestiert sich nicht nur eine in Bibel und Koran unterschiedlich stark ausgeprägte Tendenz zum Anthropomorphismus, sondern auch und vor allem eine unterschiedliche Vorstellung davon, wie Gott und Menschen aufeinander bezogen sind und wieviel Gott mit den Menschen zu tun haben möchte.

Ein Stein des Anstoßes ist für muslimische Autoren darüber hinaus durchweg die Vorstellung, dass Gott die Israeliten unter allen Völkern auserwählt und nur mit ihnen einen ewigen Bund geschlossen haben soll. Diese Idee ist für ihre Begriffe

34 S. z. B. Ḫālid, Mawqif, S. 265–266; Wāfī, al-Yahūdīya, S. 35–38; Šalabī, al-Yahūdīya, S. 178–183; ʿAbbūd, ʿAbdalġanī: al-Yahūd wa-l-yahūdīya wa-l-islām, Kairo 1982, S. 32–37; Ṣāliḥ, al-ʿAqīda, S. 250, 255–259; Kesler, Yahudiler, S. 79–80.

nichts als ein Ausdruck grenzenloser jüdischer Anmaßung und Selbstüberschätzung, denn eine derartige Privilegierung eines einzelnen Volkes widerspräche, so urteilen sie, Gottes Gerechtigkeit und seinem universalen Heilswillen.[35]

Dass sich auch im Alten Testament ab einer bestimmten Zeit die Heilserwartung über den besonderen Bund Gottes mit Israel hinaus wieder universalistisch weitet, und zwar in eschatologischer Perspektive (s. z. B. Jes 66,18–21; Zef 3,9–10), erwähnen muslimische Kritiker des jüdischen Erwählungsglaubens bisher nicht. Eine Eschatologie, nach der Gott wie in Jes 66 am Ende der Tage im Zuge der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde auch für diejenigen Völker, die ihm bisher die gebotene Verehrung schuldig blieben, noch einmal eine ganz neue Seite aufschlägt, passt freilich auch nicht zum Grundmuster der koranischen Endzeitvorstellungen.

Missbilligung äußern muslimische Theologen weiter über die Art und Weise, wie im Alten Testament in einigen Fällen die Propheten – oder diejenigen, die Juden für Propheten halten – dargestellt werden. Sie zeugt, so befinden sie, von einer gänzlich unangemessenen Vorstellung davon, was für Persönlichkeiten Propheten sind. Nach dem Alten Testament versuchen sich einige Propheten erst einmal um die Erfüllung ihres gottgegebenen Auftrags herumzudrücken. Jeremia redet sich z. B. mit seiner Jugend heraus, als Gott ihn in Dienst nehmen will; Jona läuft davon und flieht per Schiff. So benehmen sich Propheten nach Überzeugung muslimischer Autoren einfach nicht. Und schon gar nicht tun sie das, was David – der auch im Koran vorkommt und in der exegetischen Tradition des Islam als Prophet gilt – nach der Schilderung von 2 Sam 11 mit dem Hetiter Urija tat, um sich dessen Frau anzueignen.[36] Dass Juden glauben, die Genannten hätten sich so verhalten, verrät nach Meinung muslimischer Theologen deren inadäquate und noch dazu höchst respektlose Vorstellung davon, was Propheten sind. Diese Einschätzung beruht einerseits auf dem Kontrast zwischen den alttestamentlichen Darstellungen der genannten Gestalten und den Prophetendarstellungen in koranischen Erzählungen aus der früheren Heilsgeschichte: Die letzteren sind großenteils nach dem Einheitsmuster der sogenannten Straflegenden[37] stilisiert, in denen auf Seiten der

35 S. z. B. Ṣāliḥ, al-ʿAqīda, S. 252, 285–289; Kesler, Yahudiler, S. 15–16, 113–118, 202. Der im Koran erwähnte Bund Gottes mit den Israeliten ist von anderer Art: Nach Sure 2,83–84 hat Gott den Israeliten eine Selbstverpflichtung auf seine Gebote abgenommen, ohne sich seinerseits ihnen gegenüber zu etwas zu verpflichten.

36 S. z. B. Wāfī, al-Yahūdīya, S. 73–74; Ṣāliḥ, al-ʿAqīda, S. 261–278 (zu David 273–274); Kesler, Yahudiler, S. 193–198.

37 Zu Terminus und Phänomen grundlegend Horovitz, Josef: Koranische Untersuchungen, Berlin und Leipzig 1926, S. 11–32, zusammenfassend Paret, Rudi: Mohammed und der Koran, 7. Aufl. Stuttgart 1991, 94–96 und 99–100.

Propheten nirgends ein Mangel an Diensteifer oder moralische Unzulänglichkeiten zu erkennen sind. Zum anderen ist in diese Missbilligung alttestamentlicher Prophetendarstellungen auch der Begriff von prophetischem Ethos eingegangen, der sich in der islamischen Frömmigkeitsgeschichte durch die Idealisierung des Propheten Muhammad nach dessen Tod herausgebildet hat. Muhammad selbst hatte sich nicht für sündlos gehalten, wurde aber nachträglich im Zuge seiner wachsenden Verehrung bis hin zur Annahme seiner Sündlosigkeit verklärt. Aufgrund dieser Entwicklung registrieren nun muslimische Autoren zum Teil mit Entrüstung, nach Ausweis des Alten Testaments glaubten die Juden offenbar nicht an die Sündlosigkeit der Propheten, sondern verleumdeten diese stattdessen.[38]

Etlichen der hier zu Wort gekommenen muslimischen Autoren fällt am Alten Testament ganz allgemein als befremdlich auf, dass sich in diesem Buch sehr viel an wechselvoller Geschichte ereignet und dass in dieser sowohl Gott als auch die Propheten manches sagen und tun, was man von ihnen als Muslim so nicht erwartet hätte. Diese Abweichungen vom koranischen Standardmuster des seit Anbeginn immer gleichen Offenbarungsinhalts und der weitgehend identisch wiederkehrenden Abläufe beim Auftreten von Propheten sind aus der Sicht muslimischer Autoren ein Indiz für die Entstellung der Tora durch verfälschende Eingriffe und Ergänzungen von jüdischer Hand. Für Menschen, die in der biblischen Tradition verankert sind, gehört es dagegen zu ihrem Offenbarungsverständnis, dass Gott mit ihnen durch die Höhen und Tiefen ihrer Geschichte geht und dass sich dabei von ihm her auch Neues und Unerwartetes ereignet.

38 S. z. B. Šalabī, al-Yahūdīya, S. 129 – 130; Ṣāliḥ, al-ʿAqīda, S. 262 – 264; Kesler, Yahudiler, S. 193 – 195.

8 Das neuzeitliche Christentum aus islamischer Sicht (1985)

Wie sehen Muslime das neuzeitliche Christentum? Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden, allerdings nicht um des Reizes der Verfremdung willen, den es für uns haben mag, ein Element, das die Kultur Europas wesentlich bestimmt hat und noch immer mitprägt, durch die Augen Außenstehender zu betrachten. Vielmehr soll aufgezeigt werden, inwiefern und weshalb das Christentum, das im islamischen Glaubensbewusstsein und Geschichtsverständnis seit jeher einen wichtigen Platz einnahm, für Muslime während der letzten zweihundert Jahre zu einer früher nicht gekannten Herausforderung geworden ist, wie sie auf diese Herausforderung reagierten und wie sich dabei ihr Selbstverständnis modifizierte. Dabei kann es wohlbemerkt nicht um eine vollständige Darstellung gehen, die sämtliche Aspekte dieses Themas und alle Arten muslimischer Äußerungen zu ihm gleichmäßig berücksichtigte. Die islamische Welt ist zu vielgestaltig, als dass man ihr Urteil über das moderne Europa und sein Christentum im hier gesteckten Rahmen auf einen Nenner bringen und erschöpfend analysieren könnte. Wir werden uns darauf beschränken müssen, einzuführen in einen Problemkreis, der bisher nicht systematisch und umfassend erforscht worden ist, ja in etlichen Teilbereichen erst noch erschlossen werden muss.

Mit wie komplexen Fragen wir es hier zu tun haben, zeigt bereits ein erster Blick auf die Situation: Für mittelalterliche Muslime war Christentum Unglaube, genau gesagt ein zur Vielgötterei entarteter Monotheismus; die Anhänger dieses Unglaubens hatte man bis zur völligen Unterwerfung zu bekämpfen, und im übrigen galten sie, soweit sie in Europa wohnten, als Barbaren, bei denen es nicht viel zu lernen gab. Unglaube ist Christentum für Muslime auch heute noch. Aber dieser Unglaube erscheint jetzt in Europa und Amerika verquickt mit jener machtvollen modernen Zivilisation, die man gemeinhin die westliche nennt; und an sie hat man sich muslimischerseits notgedrungen in vielen Hinsichten anzupassen begonnen, seit sie im Kolonialzeitalter ihren Siegeszug über die Welt antrat. Die kulturellen Implikationen und die mögliche Reichweite dieses Assimilierungsprozesses sind in islamischen Ländern seit dem frühen 19. Jahrhundert intensiv diskutiert worden, und sie werden es bis heute. Wer [128 | 129] Klarheit darüber zu erlangen sucht, wie weit islamische Identität mit modernen westlichen Denk- und Lebensformen vereinbar ist, kann nicht umhin, sich auch über die Bedeutung des Christlichen für das zeitgenössische Europa und Amerika Rechenschaft zu geben. Denn wäre Modernisierung westlichen Zuschnitts aus einer spezifisch christlichen Intellektualität erwachsen und von ihr nicht abtrennbar, dann müssten sich ihr Menschen, die Muslime bleiben wollen, verschließen.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-009

Nun haben muslimische Intellektuelle rasch entdeckt, dass die moderne europäisch-amerikanische Zivilisation gar so christlich nicht ist, da in ihr das religiöse Moment eine viel weniger beherrschende Stellung einnimmt als in der traditionellen islamischen. Damit ist für Muslime das Problem, ob man mit einer Öffnung zu ihr hin die Entfremdung von der eigenen Religion riskiert, allerdings noch nicht entschärft, sondern nur auf eine neue Ebene erhoben. Hat nämlich das Christentum in dieser Zivilisation an Einfluss verloren, dann fragt sich, welche Zukunft unter ihren Auspizien Religion überhaupt noch hat und ob nicht dort, wo man ihr Raum gibt, der Islam auf Dauer seine traditionellen Positionen genauso wenig wird halten können wie das Christentum. Aufgrund dieser Zusammenhänge ist das Bild, das Muslime von Entwicklung und Stellenwert des Christentums innerhalb der zeitgenössischen europäischen Zivilisation gewinnen, schlüsselhaft für die Art und Weise, wie sie selbst ihren kulturellen Standort zwischen islamischer Tradition und westlich geprägter Moderne bestimmen. Dass die Anschauungen bei ihnen in dieser schicksalsträchtigen Angelegenheit je nach genauer dogmatischer Observanz, Bildungsstand und individuellem biographischem Erfahrungshorizont unterschiedlich ausfallen, wird niemanden verwundern. Doch lassen sich in der muslimischen Einschätzung des neueren Christentums dominierende Tendenzen feststellen, die als zeittypisch gelten können. Auf sie werden wir unsere Aufmerksamkeit konzentrieren. Ihre Eigenart und Tragweite wird allerdings nur vor dem Hintergrund der traditionellen islamischen Sicht des Christentums deutlich, die bis heute die Basis fast aller kontroverstheologischen Argumentationen bildet. Ihr müssen wir uns daher zunächst kurz zuwenden.

Die herkömmliche islamische Beurteilung des Christentums beruht auf dem im Koran enthaltenen Bild vom Verlauf der Offenbarungsgeschichte. Ihm zufolge hat Gott, seit er Adam die Namen aller Dinge lehrte, immer wieder zu den Menschen gesprochen, und zwar durch den Mund von Propheten; sie überbrachten den verschiedenen Völkern in deren jeweiliger Muttersprache die Botschaft, mit der sie Gott auf den rechten Weg leiten wollte. Die großen Gottesmänner der jüdisch-christlichen Tradition, allen voran Moses und Jesus, gehören in die lange Reihe dieser Propheten, und abgeschlossen wird sie durch Muhammad, der, um den koranischen Terminus zu gebrauchen, als „Siegel der Propheten“ nicht nur den Arabern, sondern den Menschen in aller Welt die göttliche Botschaft in letztgültiger Form übermittelte. Der Inhalt der Offenbarung war dabei durch die Zeiten hin im wesentlichen stets der gleiche: Die Menschen sollen Gott als den einzigen anbeten, ihn dankbar als Schöpfer und Erhalter anerkennen und seinen Weisungen gehorchen – in Furcht vor zeitlichen Strafgerichten, vor allem aber dem Jüngsten Tag, an dem die Toten auferstehen und jedermann sich vor Gott als dem gerechten Richter zu verantworten hat. Nach dem Koran ist dies nicht nur dessen eigene Lehre, sondern auch die der ursprünglichen Texte von Thora und Evangelium, zwei

Himmelsbüchern nach Art des Koran, die Moses und Jesus von Gott empfingen und ihrem Volk verkündeten.

Dass Juden und Christen nach diesem koranischen Modell zunächst über echte Offenbarungsschriften verfügten, hat ihnen im islamischen Gemeinwesen für viele Jahrhunderte den rechtlich abgesicherten Minderheitsstatus der sogenannten [129 | 130] „Buchbesitzer" eingebracht, die ihre Religion beibehalten durften. Dies freilich nur gegen eine besondere Steuer und den Preis eingeschränkter Partizipation am öffentlichen Leben. Denn zur Herrschaft im Staat und letztlich auch über die Welt im ganzen waren nach traditioneller islamischer Überzeugung nur die Anhänger des wahren Glaubens berufen. Als solche aber konnten Juden und Christen nicht gelten. Denn stünden sie noch auf dem Boden der an Moses und Jesus ergangenen echten Gottesbotschaften, dann hätten sie ja nach dem koranischen Konzept der Offenbarungsgeschichte die Verkündigung des Propheten Muhammad als mit ihren eigenen heiligen Schriften inhaltlich identisch und damit wahr anerkennen müssen. Da sie das jedoch nicht taten, mussten sie von der Lehre Moses' und Jesu abgewichen sein. So bezichtigt sie denn auch schon der Koran selbst der nachträglichen Verdrehung entscheidender Aussagen ihrer Offenbarungsbücher. Im Falle der Christen, um die es uns hier geht, werden als Resultate dieser Verfälschung vor allem drei Grundelemente ihres Glaubensbekenntnisses angeprangert: die Trinitätslehre und die Lehre von der Gottessohnschaft Jesu, die beide dem islamischen Begriff von striktem Monotheismus zuwiderlaufen; und die Lehre vom stellvertretenden Sühnetod Jesu am Kreuz, die dem im Koran festgeschriebenen Prinzip widerspricht, dass jeder Mensch in Gottes Gericht die Folgen seines Tuns selbst zu tragen hat und sich darin durch niemanden vertreten lassen kann.

Die Lehren von Trinität, Jesu Gottessohnschaft und seinem sündentilgenden Kreuzestod standen in der älteren islamischen Geschichte im Zentrum schriftstellerischer Auseinandersetzung mit dem Christentum, und bis heute ist das Festhalten christlicher Kirchen an diesen dogmatischen Konzepten abgesehen von ihrer Weigerung, Muhammad als Propheten anzuerkennen, der Hauptanlass für muslimische Kritik am Credo der Christen. Wenn sich umgekehrt christliche Theologen von Johannes Damaszenus (gest. 754) bis in die jüngere Vergangenheit hinein berechtigt glaubten, den Islam wegen seiner aus ihrer Sicht reduktionistischen Deutung der Gestalt Jesu als bloße christliche Häresie einzustufen, so war dies in muslimischen Augen nur ein Indiz dafür, dass die Christen außer ihrem Irrglauben auch noch eine schwer erträgliche Arroganz kultivierten. Anmaßung und eine ganze Reihe weiterer übler Eigenschaften verbanden sich für Muslime mit dem Bild der Christen noch in weit größerem Maße durch die Kreuzzüge. Eine ernste und dauerhafte Erschütterung des eigenen Selbstverständnisses ging für sie von diesen jedoch vorerst nicht aus. Denn die Kreuzzüge scheiterten letztlich. Der christliche

Überlegenheitsanspruch konnte sich an den heiligen Stätten nicht durchsetzen; er erwies sich als Hochmut, der vor dem Fall kam.

Erst nach langen Jahrhunderten weiteren Verharrens in den vertrauten Denkschemata bemerkte man, dass im europäischen Christentum Entwicklungen stattgefunden hatten, die dazu nötigten, das eigene Bild zu korrigieren. Die große Glaubensspaltung der westlichen Christenheit in der Reformation mit all ihren politischen und militärischen Konsequenzen fand zunächst kaum Beachtung. Denn im 16. und 17. Jahrhundert war man dank der Macht des Osmanischen Reiches auf islamischer Seite im allgemeinen gegenüber Europa noch so selbstbewusst und unabhängig, dass man sich um dessen innere Entwicklung nicht näher kümmern zu müssen glaubte. Die Überholtheit des herkömmlichen Bildes von den europäischen Christen wurde einer größeren Zahl nahöstlicher Muslime erstmals mit der Französischen Revolution und ihren Folgeereignissen klar. Zu dieser Zeit war das Osmanische Reich gegenüber europäischen Staaten schon deutlich in der Position des Schwächeren. Es begab sich daher auf den Weg von Reformen, mit denen es Anschluss an den Entwicklungsstandard Europas suchte, zunächst insbesondere in Heereswesen und Verwaltungs- [130 | 131] techniken. Zu diesem Zweck pflegte es Kontakte vor allem mit Frankreich, das Instruktoren stellte und bevorzugtes Ziel osmanischer Studienreisen wurde. Das revolutionäre Frankreich brach aber auch von sich aus in die Wirklichkeit des Nahen Ostens ein, und zwar mit Napoleons Expedition nach Ägypten 1798 – 1801; sie löste eine tiefgreifende Erschütterung aus, die aus der zeitgenössischen muslimischen Geschichtsschreibung noch heute herauszuspüren ist. Dieses Unternehmen, das erstmals ein islamisches Land zum Schauplatz eines militärisch ausgetragenen Konkurrenzkampfes zwischen europäischen Kolonialmächten werden ließ, markiert für die Region denn auch nach Ansicht der meisten Historiker den Beginn der Neuzeit.

Das sich Zug um Zug verstärkende und offenbar nicht aufzuhaltende Vordringen der politischen und militärischen Macht der Europäer brachte für gläubige Muslime vollends den Zusammenbruch ihres überkommenen Verständnisses der Christenheit. Die neuartige wissenschaftlich-technische Zivilisation, deren praktische Überlegenheit man nun in islamischen Ländern nachhaltig zu fühlen bekam, befähigte offenbar die Bewohner des als christlich bekannten Westens längerfristig zur Herrschaft über Muslime – eine Erfahrung, die die Grundfesten des islamischen Selbstverständnisses ins Wanken bringen musste. Denn damit war nach bisherigen islamischen Begriffen der wahre Glaube aus seiner gottgewollten Stellung in der Welt verdrängt. Dieser Sachverhalt veranlasste muslimische Intellektuelle zu selbstkritischen Fragen nach möglichen Versäumnissen ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft, aber auch zum Forschen nach den Triebkräften der westlichen Zivilisation und ihrem Verhältnis zum Christentum.

In diesem Gang der Dinge offenbart sich ein Grundzug, der festgehalten zu werden verdient: Die Frage nach dem neuzeitlichen Christentum war von Anfang an und blieb fortan immer in den weiten Komplex der Erfahrungen mit Europa eingebettet. Wie man das Christentum beurteilte, was daran für den einzelnen besonders wichtig wurde, aus welcher Perspektive man es sah, ergab sich nicht aus einer durch rein sachliche Interessen motivierten Beschäftigung mit christlichen Glaubenszeugnissen oder aus Untersuchungen, die wissenschaftlicher Neugier entsprangen, sondern aus persönlichem Betroffensein durch Begegnungen mit Europäern – sei es, dass man unter ihrer Kolonialherrschaft litt, sei es, dass man im Umgang mit ihnen und durch wachsenden Einblick in ihre Verhältnisse auf gemeinsame Glaubensprobleme von Muslimen und Christen stieß.

Eines zeigten die immer enger werdenden Kontakte mit Europa sehr bald: Man hatte es dort nur noch beschränkt mit Christen im herkömmlichen Sinne zu tun. Die Bürger der machtvollen europäischen Staaten waren von einem uniformen Bekenntnis zu christlichen Dogmen weit entfernt, und im öffentlichen Lebensvollzug spielte das ererbte Credo für viele von ihnen nur noch eine vergleichsweise geringe Rolle. Dies fiel Muslimen erstmals in größerem Maße an den revolutionären Franzosen auf, und zwar sowohl denen in Paris als auch jenen, die mit Napoleon nach Ägypten kamen. Sie waren, das sah man bald, zumeist keine kirchentreuen Christen mehr. Aber was waren sie dann? Die Urteile schwankten. Teils erkannte man bei ihnen einen aufklärerischen Rationalismus, der areligiös oder sogar religionsfeindlich war. Über diese Grundhaltung zeigte man sich besonders am osmanischen Hofe entsetzt, weil man durch sie das Fundament des eigenen Staates, nämlich die Anwendung des religiösen Rechts des Islam gefährdet sah.[1] Der ägyptische Historiker ʿAbdallāh aš-Šarqāwī, ein Augenzeuge der napoleonischen Expedition, verzeichnete den Rationalismus der Franzosen gleichfalls, hielt ihn aber für das Charakteristikum einer bestimmten christlichen Konfession. Er schrieb: „Mit den Franzosen, die nach Ägypten kamen, steht es in Wahrheit so, [131 | 132] dass sie eine libertinistische und naturalistische Sekte von Philosophen sind, die man katholische Christen nennt. Sie folgen nach außen hin Jesus nach – über ihm sei Heil! Sie sagen, es gebe nur einen Gott, jedoch aufgrund von Schlüssen von der Wirkung auf die Ursache …. Sie behaupten, die Gottesgesandten Muhammad, Jesus und Moses seien eine Gruppe von vernünftigen Männern gewesen, und die geoffenbarten Gesetze, die ihnen zugeschrieben werden, seien im Grunde nichts als weltliche Gesetze, die sie mit Hilfe ihres Verstandes erließen und die den Menschen

1 S. dazu vor allem Bernard Lewis, *The Impact of the French Revolution on Turkey*, in: Journal of World History 1 (1953), 105–125; ders., *The Emergence of Modern Turkey*, 4. verb. Aufl. 1966, 65 ff.

ihrer Zeit entsprachen."[2] War dieser Autor noch der Ansicht, der aufklärerische Glaube sei eine Spezialität der katholischen Franzosen, so meinte sein osmanischer Kollege und Zeitgenosse Vâsif, inzwischen seien *alle* Christen unter dem Einfluss der Philosophie zu Deisten geworden. Bei ihm lesen wir: „Erfolg oder Misserfolg hängen davon ab, wozu Gott einen führt. Was die christlichen Völker glauben, läuft dem zuwider. Sie folgen nämlich einer Schule von Philosophen, nach deren Auffassung der Schöpfer nicht in einzelne Angelegenheiten eingreift."[3]

Es sollte noch bis ins späte 19. Jahrhundert dauern, bis sich unter muslimischen Intellektuellen die Vorstellungen davon geklärt hatten, wie weit der tendenziell säkularistische Rationalismus der revolutionären Franzosen in Europa verbreitet war und wie sich die offizielle Lehre der einen oder anderen christlichen Konfession zu ihm verhielt. Rifaʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭahṭāwī, der 1826 als Vorbeter und Prediger die erste ägyptische Stipendiatengruppe nach Paris begleitete, attestierte den Bewohnern dieser Stadt in seinem berühmt gewordenen Reisebericht religiöse Gleichgültigkeit und aufklärerische Geringschätzung aller übernatürlich begründeten Wahrheit und Moral.[4] Sein Landsmann ʿAlī Mubārak vertrat in einem 1882 erschienenen didaktischen Roman bereits die Meinung, in Europa sei ein genereller Religiositätsschwund zu beobachten, weil sich dort die Anschauung verbreitet habe, verbindliche religiöse Lehren habe die Menschheit nur im Stadium ihrer Unwissenheit gebraucht, während beim jetzt erreichten Zivilisationsstand jeder glauben dürfe, was ihm beliebe.[5]

Die gesunkene Bereitschaft der Europäer, sich religiös zu binden und zu betätigen, wurde von muslimischen Autoren zunächst einmal mit Missfallen vermerkt. Doch Tadel und Verurteilung konnten auf die Dauer nicht die einzigen Reaktionen auf die religiöse Gleichgültigkeit sein, die man in Europa beobachtete. Denn dieses Phänomen warf eine sehr beunruhigende Frage auf: Bewies der Erfolg der Europäer, dass Modernität mit Religiosität unvereinbar war? Hatten sich die Europäer eben deshalb auf die Höhe ihrer jetzigen Zivilisation erheben können, weil sie sich eine rein diesseitige Weltsicht zulegten? War es so, dass das Festhalten am überkommenen Glauben den Fortschritt, den man ja auch wünschte, behinderte oder gar ausschloss?

---

2 *Tuḥfat an-nāẓirīn fī-man waliya Miṣr min al-wulāt wa-s-salāṭīn,* am Rande von: Muḥammad ʿAbdalmuʿṭī al-Isḥāqī, *K. al-Aḫbār al-uwal fī-man taṣarrafa fī Miṣr min arbāb ad-duwal,* Kairo 1315 d. H. = 1897, 153 f.

3 Zitiert nach Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey,* Montreal 1964, 66.

4 *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ Bārīz aw ad-Dīwān an-nafīs bi-īwān Bārīs,* in: Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭahṭāwī, *al-Aʿmāl al-kāmila,* ed. Muḥammad ʿAmāra, Bd. 2, Beirut 1973, 32, 79, 155 f.

5 *ʿAlamaddīn,* Alexandria 1299 d. H. = 1882, Bd. 3, 113 9 f.

Eine erste Antwort auf solche Fragen ließ sich geben, indem man schlicht auf eindrucksvolle Gegenbeispiele aus Europa verwies. Dieses Verfahren hat etwa der bekannte ägyptische Theologe Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905) benutzt. In der Zeitschrift „al-Manār" führte er um die Jahrhundertwende der islamischen Jugend Bismarck als leuchtendes Beispiel eines Menschen vor, der im wissenschaftlich und technisch so weit fortgeschrittenen Westen eine der höchsten Stellungen bekleidet und trotzdem seine Religion für unverzichtbar gehalten hatte. Er zitierte dabei in arabischer Übersetzung die Aufzeichnung eines Tischgesprächs,[6] in dem Bismarck unter anderem gesagt hatte: „Nehmen Sie mir diesen Glauben, und Sie nehmen mir das Vaterland. Wenn ich nicht ein strammgläubiger Christ wäre, wenn ich die wundervolle Basis der Religion nicht hätte, so würden Sie einen solchen Kanzler gar nicht erlebt haben."[7] [132 | 133]

Doch allein mit dem Hinweis auf die Existenz tiefgläubiger Europäer vom Range eines Bismarck war für Muslime das Problem, ob man sich seiner Religion begeben müsse, um am zivilisatorischen Fortschritt des Westens partizipieren zu können, noch nicht ad acta gelegt. Denn mit ihm verband sich latent ein sehr konkreter Zweifel in Bezug auf das eigene Credo: War etwa der Islam so beschaffen, dass er Wissenschaft und Technik in ihrer Entwicklung hemmte, während der Westen, wenn auch jetzt lau geworden, aus dem Christentum positive Impulse für seinen Aufschwung auf diesen Gebieten erhalten hatte oder durch es zumindest nicht behindert worden war? Es gab durchaus europäische und auch christlich-arabische Stimmen, die dies behaupteten.

Das bahnbrechende Werk zu dieser Frage hat der eben genannte Muḥammad ʿAbduh geschrieben. Die Antwort, die er gab, ist seit der Jahrhundertwende fester Bestandteil muslimischen Selbstverständnisses: Der Islam, so sagte ʿAbduh unter dem Einfluss europäischer Aufklärungsphilosophie, ist seinerseits die Religion der Vernunft und des Fortschritts und insofern für Menschen aller Weltgegenden letztlich der dem wissenschaftlichen Zeitalter allein angemessene Glaube.[8] ʿAbduh arbeitete die von ihm proklamierte Rationalität und Wissenschaftsfreundlichkeit des Islam zudem noch einmal gesondert in einer apologetischen Artikelserie her-

6 Am 28. Sept. 1870 in Ferrières (Aufzeichnung M. Busch), in: Otto von Bismarck, *Werke in Auswahl,* Bd. 4: *Die Reichsgründung,* 2. Teil: 1866 – 1871, ed. Eberhard Scheler (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 6), Darmstadt 1968, 551.

7 Dieser Artikel aus „al-Manār" ist aufgenommen in: Muḥammad ʿAbduh, *al-Aʿmāl al-kāmila,* ed. Muḥammad ʿAmāra, Bd. 3, Beirut 1972, 489 – 491 (zitierte Stelle 490).

8 Zu den einschlägigen Ausführungen in ʿAbduhs theologischem Hauptwerk *Risālat at-tawḥīd* und ihrer Einordnung ausführlich Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime,* Wiesbaden 1971, 56 – 65.

aus, in der er das Blühen aller Arten von Wissenschaften im islamischen Mittelalter mit der Irrationalität des Christentums und der jahrhundertelangen Unterdrückung unabhängiger wissenschaftlicher Geister durch die kirchliche Hierarchie in Europa kontrastierte.[9] Die These, dass der Islam im Gegensatz zum Christentum wissenschaftskonform sei, suchten später andere mit so vielen Gründen wie nur möglich zu belegen. Dabei verschmähte man auch die Technik nicht, den Gegner gleichsam mit den eigenen Waffen zu schlagen, etwa durch Einsatz der Ergebnisse christlicher Bibelkritik. So hat Muḥammad ʿAbduhs Schüler Muḥammad Rašīd Riḍā dessen Gegenüberstellung von wissenschaftlichem Islam und unwissenschaftlichem Christentum durch eine Abhandlung ergänzt, in der er darlegte, die in Europa entwickelten modernen Methoden historisch-kritischer Forschung hätten die Bibel als ein unzuverlässiges Textkonglomerat mit einer Vielzahl menschlicher Verfasser entlarvt, während der Koran mit diesen Methoden nicht angreifbar, da in seinem ursprünglichen Textbestand gesichert und über jeden Verdacht menschlicher Autorschaft erhaben sei.[10]

Den Äußerungen von Muḥammad ʿAbduh und Rašīd Riḍā liegt ein Optimismus zugrunde, der sich bei Muslimen bis heute noch weithin hält: die Zuversicht nämlich, dass die in Europa in Gang gekommene Religionskritik, mochte sie sich nun auf Vernunftgründe oder historische Methoden stützen, nur das traditionelle Christentum, nicht aber einen Gottesglauben wie den islamischen destruieren könne. Intellektuelle freilich, die in Europa oder Amerika studiert hatten oder zumindest dort erschienene Literatur lesen konnten, erkannten nicht selten, dass sich die kritische Rationalität des modernen Westens potentiell gegen *jeden* Glauben an Gott und an Offenbarungsbücher von bleibender Verbindlichkeit richtet. Dadurch fühlte sich ein Teil von ihnen zu einer grundsätzlichen Zurückweisung dieser Rationalität veranlasst.

Sie führte in manchen Fällen ohne Rücksicht auf kontroverstheologische Interessen und unbeschadet der Überzeugung, den allein wahren Glauben zu besitzen, zu einer neuen Solidarität mit den Christen. So gab es Versuche, den christlichen Zeitgenossen bei der Abwehr jener modernen Rationalität behilflich zu sein, die das traditionelle islamische Credo ebenso in Frage stellte wie das ihre. Der 1964 verstorbene ägyptische Schriftsteller ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād zum [133 | 134] Beispiel verteidigte in einem Buch über das Leben Jesu den Quellenwert der Evangelien leidenschaftlich gegen die historische Kritik.[11] Der profilierteste Vertreter dieser solidarischen Bestrebungen ist zur Zeit wohl der aus Persien stam-

9 *al-Islām wa-n-naṣrānīya maʿa l-ʿilm wa-l-madanīya,* Buchausg. 3. Aufl. Kairo 1313 d. H. = 1921; s. auch *al-Aʿmāl al-kāmila,* Bd. 3 (s. Anm. 7), 247–350.

10 *Šubuhāt an-naṣārā wa-ḥuǧaǧ al-islām,* 2. Aufl. Kairo 1367 d. H.

11 *Ḥayāt al-Masīḥ wa-kušūf al-ʿaṣr al-ḥadīṯ,* Kairo o. J., besonders 176.

mende Philosophieprofessor Seyyed Hossein Nasr, der in seinen Publikationen nicht müde wird, die Menschen des Westens und unter ihnen besonders die engagierten Christen zur Rückkehr zu einer Intellektualität aufzufordern, die Kant zum Trotz Metaphysik als Wissenschaft für möglich hält und die rein immanent orientierte neuzeitliche Art der Natur- und Geschichtsbetrachtung durch eine Rückbesinnung auf im Kosmos waltende übersinnliche Kräfte und symbolische Bezüge ersetzt. Seiner Meinung nach kann der vormoderne Islam und hier vor allem die von ihm bevorzugte Theosophie des schiitischen Illuminismus der in die Irre gegangenen Christenheit den Weg zurück vor den Sündenfall von Renaissance und Aufklärung weisen.[12]

Wesentlich stärker verbreitet ist jedoch die Tendenz, das europäische Christentum seiner selbstverschuldeten Auszehrung durch den Rationalismus zu überlassen, der es, wie man erwartet, in Atheismus und moralischem Chaos enden lassen wird. Die Kommentare zu diesem Vorgang verraten mitunter eine Mischung aus Bitterkeit und Verächtlichkeit, die wohl nur mit der unbewältigten Enttäuschung über das als amoralisch empfundene Vorgehen der Kolonialherren von gestern zu erklären ist. Als ein Beispiel aus vielen ähnlichen Zeugnissen sei hier ein 1979 erschienener Artikel des an der Universität Kairo lehrenden Politologen Ḥāmid Rabīʿ zitiert. Er legt dar, die Französische Revolution und die mit ihr zum Durchbruch gekommene aufklärerische Rationalität hätten in Wahrheit nur den Rückfall Europas in die vorchristliche Barbarei gebracht. Der Verfasser sagt unter anderem wörtlich: „Das Scheitern der katholischen Werte in der Französischen Revolution war ein doppeltes: es bestand nicht nur in der Zurückweisung der Heiligkeit der katholischen Lehren, sondern auch in einem Aufbruch ins Zeitalter des europäischen Heidentums, dem man allerdings ein flatterndes Gewand aus vorgespiegelten Idealen umhängte.“[13] Das Menschenrechtsdenken, dessen Aufschwung ja mit Aufklärung und Französischer Revolution unlösbar verknüpft ist, interpretiert Rabīʿ als raffiniertes Instrument kolonialer Unterjochung. Ich zitiere: „… die westliche Kultur hat es vermocht, neue Methoden des Verrats, des Betrugs und der Unterwerfung anderer unter ihren Willen zu entdecken, nicht ausgehend von der dogmatischen Wahrheit, sondern mittels des Verfahrens, anderen Leuten Rechte schmackhaft zu machen und einzureden, die es überhaupt nicht gibt.“[14] Wie tief der Vorwurf, Europa habe sich seiner Christlichkeit und zugleich seiner Moral endgültig begeben, in den Erfahrungen der Kolonialherrschaft wurzelt, zeigt eine Tatsache: Er wird auch

12 S. z. B. seine Bücher *Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man,* London 1968, 35 ff., 105 f. und passim; *Islam and the Plight of Modern Man,* London 1975, besonders Kap. 1 und 3; *Knowledge and the Sacred,* New York 1981, Kap. 1 und passim.

13 *Sawfa aẓallu ʿarabīyan,* in: al-Mawqif al-ʿarabī Nr. 20, Jan. 1979, 59.

14 Ibid. 56.

aus den Reihen der Angehörigen nahöstlicher christlicher Minderheiten laut, soweit die Kolonialzeit dort Wunden hinterließ. Das geschieht besonders plastisch in einem Gedicht des 1973 verstorbenen Palästinensers Kamāl Nāṣir. Es schildert einen fiktiven Dialog zwischen dem Autor und Christus. Darin wirft Christus den westlichen Christen vor, sie hätten die empfangene Offenbarung zum Kolonialismus verfälscht, der unter anderem die Palästinenser um ihre Heimat brachte. Dann sagt sich Christus förmlich von ihnen los, und zwar mit folgenden Worten:

> Du hast keinen Teil an mir, Westen,
> Trage dein Kreuz blutbesudelt
> und folge deinem Zögling (Israel).
> Du hast keinen Teil an mir.
> Reiß herunter die Parole, man solle zu mir beten.
> Ich habe in meinem Leben genug an deiner Schuld getragen.[15]

Der Eindruck, die Europäer hätten die Lehre Christi in eine Ideologie zur Legitimierung ihrer politischen Weltherrschaft verfälscht, wurde bei Muslimen nun häufig bis ins Mittelalter zurückprojiziert. Die Kreuzzüge findet man [134 | 135] heute im islamischen Schrifttum oft als eine Art Protokolonialismus geschildert, wie auch umgekehrt der neuzeitliche Kolonialismus als eine Zweitauflage der Kreuzzüge beschrieben wird.

Wenn das Christentum der Europäer in den Ruf geriet, zu einer Herrschaftsideologie entartet zu sein, so hat daran die christliche Mission in islamischen Ländern einen unglücklichen Anteil. Sie steht, um die Worte des ägyptischen Religionsgeschichtlers Aḥmad Šalabī zu gebrauchen, nach der Überzeugung vieler zeitgenössischer Muslime nicht mehr im Dienste des „Christentums Jesu“, sondern in dem eines „politischen Christentums“, das darauf abzielt, die Staaten Asiens und Afrikas ihrer Identität zu berauben und leichter beherrschbar zu machen.[16] Es gibt stapelweise Bücher und Broschüren muslimischer Autoren über die finsteren Machenschaften christlicher Missionare zugunsten der Expansion westlicher Kolonialherrschaft. Sicher ist vieles, was in ihnen steht, polemisch verzerrt. Aber die christliche Mission unter Muslimen kann für sich auch nicht den Stand politischer Unschuld in Anspruch nehmen. Ihre Träger haben verschiedentlich mit Kolonialmächten kooperiert und sich gern von ihnen protegieren lassen. Sie haben zuweilen einen Superioritätsdünkel zur Schau getragen, der eher kolonialistischer Mentalität als neutestamentlich fundiertem Ethos entsprach. Auch war die Arbeit der Mission

---

15 Arabischer Text in: Iḥsān ʿAbbās, *Man allaḏī saraq an-nār? Ḫaṭarāt fī n-naqd wa-l-adab,* ed. Wadād al-Qāḍī, Beirut 1980, 210 f. (freundlicher Hinweis von Stefan Wild, Bonn).

16 *Muqāranat al-adyān,* Bd. 2: *al-Masīḥīya,* 2. Aufl. Kairo 1965, 12 f.

im Bildungssektor nicht immer frei von dem Streben nach totaler kultureller Europäisierung der einheimischen Schüler. Der Verdacht, sie sei eine Parallelaktion zum Kolonialismus oder gar nur eine religiös verbrämte Sonderform von ihm, blieb also nicht von ungefähr an ihr haften. Ihn ist sie auch nach Abschluss der politischen Entkolonialisierung nicht losgeworden. Ihre Bildungsinstitutionen gelten noch immer vielen als Zentren des Kulturimperialismus. Eine ähnlich negative Bewertung trifft häufig auch karitative Unternehmungen und Entwicklungshilfeprojekte christlicher Kirchen in der islamischen Welt. Sie erscheinen Muslimen als Mittel einer subtilen Erpressung durch den Westen, mit denen momentane Schwächen der örtlichen Sozialstruktur gezielt für die Schaffung neuer Abhängigkeiten ausgenutzt werden. Mission und Entwicklungshilfe der Kirchen zählen gegenwärtig aus muslimischer Perspektive zu den Haupthindernissen für eine Klimaverbesserung zwischen Islam und Christentum.

Obwohl, wie wir nun gesehen haben, muslimische Autoren in der westlichen Christenheit als Folge von Aufklärung und Kolonialismus vor allem Dekadenz und Perversion erblicken, haben sie ihr Augenmerk doch auch immer wieder auf die Frage gerichtet, welche Regenerationsmöglichkeiten dieses Christentum noch in sich bergen könnte. In diesem Zusammenhang registrierte man mit großem Interesse, dass seit der Aufklärung vornehmlich der Glaube an gerade jene Dogmen abnahm, die bei Muslimen seit jeher am meisten Anstoß erregt hatten: der Glaube an die Trinität, an die Gottessohnschaft Jesu und an dessen erlösenden Kreuzestod. Aus der Sicht des Islam konnte man dies nur begrüßen. Und solange man nicht genau wahrnahm, dass der Zweifel an den christlichen Dogmen sich prinzipiell zugleich gegen die positive Religion als solche richtete, konnte er manchem als hoffnungsfrohes Zeichen erscheinen: Durch den Filter der modernen Rationalität hindurchgegangen, würde das Christentum einst vielleicht wieder wahrer Glaube, sprich Islam sein. So beschrieb der bereits erwähnte Rašīd Riḍā 1931 in einem langen Artikel mit dem Titel „Das Christentum der Europäer und warum sie nicht zum Islam übertreten“ erfreut das Schwinden des Glaubens an die traditionellen christlichen Zentrallehren in Europa. Er illustrierte dieses Phänomen an Äußerungen von Leo Tolstoj, Ernest Renan und Kaiser Wilhelm II. und belegte es ausgiebig mit Ergebnissen zweier Meinungsumfragen in England. In alledem zeige sich, so sagte er wörtlich, „die Macht der natürlichen Religion (d. h. des Islam) über die Seele“. Weiter erklärte er über die Europäer: „Wir wissen, dass viele von ihnen sich durch ihren Verstand und [135 | 136] ihre geistige Unabhängigkeit zu etwas haben

hinleiten lassen, was einer Korrektur des Christentums durch den Islam nahekommt."[17]

Ansätze zu einer aus muslimischer Sicht positiveren Beurteilung westlichen Christentums bot aber insbesondere die Reformation. Ihr Verlauf, ihre Zielrichtung und ihre Folgen kamen muslimischen Gebildeten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zur Kenntnis. Mit viel Zustimmung wird in islamischem Schrifttum festgehalten, dass Luther sich gegen Korruptionserscheinungen in der katholischen Kirche wie etwa Ablasshandel und Machtmissbrauch für weltliche Zwecke wandte, dass er sich weigerte, sein Gewissen in Glaubensfragen dem Diktat der kirchlichen Hierarchie zu unterwerfen und dass er die Heilige Schrift wie Calvin und Zwingli wieder zur jedermann zugänglichen Quelle religiöser Erkenntnis machte. Man schreibt im allgemeinen eher der Reformation als der Aufklärung die Hauptverdienste um die Überwindung von Klerikalismus und Obskurantismus im neuzeitlichen Europa zu. Die Wendung gegen Ablasspraxis und Schriftinterpretationsmonopol des der Autorität des Papstes unterstellten Klerus wird den Reformatoren zumindest im sunnitischen Islam sehr hoch angerechnet, und zwar deshalb, weil dieser sich selbst dem Ideal nach als priesterlose Religion versteht, die zwischen dem einzelnen Gläubigen und Gott nach ergangener prophetischer Botschaft keine menschlichen Heilsvermittler mehr braucht und zulässt. Das sola-scriptura-Prinzip vermerkt man mit Beifall, weil sich auch muslimischer Glaube letztlich allein auf eine heilige Schrift, nämlich den Koran, gründet, wenngleich nicht ganz im Sinne reformatorischen Christentums. Dank dieser Affinitäten genießt der Protestantismus heute bei Muslimen meist mehr Sympathien als der Katholizismus. Dabei wird öfters die Ansicht vertreten, er verdanke seine Entstehung islamischen Einflüssen, da die Europäer sich nur unter dem Eindruck der geistigen Freiheit, die sie auf den Kreuzzügen in islamischen Ländern kennengelernt hätten, von der verdummenden Bevormundung durch den Klerus hätten emanzipieren können.[18]

Mit dem Lob mischt sich indes auch harter Tadel. Das reformatorische Christentum ist nach dem Urteil etlicher muslimischer Gelehrter auf halbem Wege stehengeblieben. Dieser Weg hätte, wie sie finden, mit der Konversion zum Islam enden müssen. Denn da nach dem koranischen Modell der Offenbarungsgeschichte das ursprüngliche Evangelium Jesu inhaltlich mit dem Koran identisch war, müsste die Devise „Zurück zur Heiligen Schrift" auch „Zurück zur Lehre des Koran" heißen. Die Enttäuschung darüber, dass die Protestanten ihre Reformation nicht so auffassen, wird klar ausgesprochen. So schreibt etwa Muḥammad Abū Zahra, der an al-

17 *Tafsīr al-qurʾān al-ḥakīm (= Tafsīr al-Manār),* Bd. 10, Kairo 1349 d. H. = 1931, 350 und 348 (ganzer Artikel ibid. 345–363).

18 S. z. B. Muḥammad ʿAbduh, *al-Aʿmāl al-kāmila,* Bd. 3 (s. o. Anm. 7), 264 f.

Azhar Religionswissenschaft gelehrt hat, in einem um die Mitte des 20. Jahrhunderts erschienenen vielbeachteten Buch über das Christentum: „Wenn die Reformatoren beschlossen haben, ihre religiöse Observanz aus den heiligen Schriften zu entnehmen, dann hätte die Logik ihres Verfahrens sie eigentlich verpflichten müssen, die Aussagen der alten Konzile zurückzuweisen, so z. B. die Göttlichkeit des Messias und die des Heiligen Geistes … Aber sie folgten ihrer eigenen Logik nicht bis zur letzten Konsequenz.“[19] Ebenso äußert sich der in Cambridge promovierte Kairiner Religionshistoriker Aḥmad Šalabī in einem 1960 erschienenen Werk über das Christentum. Er schreibt über die Reformation:

> Die Bewegung war eine Reform der Kirche, nicht des Christentums, was einen großen Unterschied macht. Luther und seine Zeitgenossen empfingen das Christentum von den früheren Generationen und nahmen es ungefähr so an, wie es war. Sie empörten sich lediglich gegen das, was die Kirche in letzter Zeit an Neuerungen eingeführt hatte … Demgegenüber blieben umfangreiche Themen von der Reform unberührt, wie z. B. die Trinität … und die Frage, wo das ursprüngliche Evangelium Jesu ist … Der Erfolg der reformatorischen Bewegung war also [136 | 137] begrenzt …, ja sogar äußerst begrenzt.[20]

Ismail Ragi A. al Faruqi, ein in den USA lehrender muslimischer Religionswissenschaftler, hat die Entwicklung reformatorischen Denkens noch bis in die Gegenwart hinein verfolgt und von dort aus einerseits die Wurzeln seiner Defizite, andererseits seine Zukunftsperspektiven zu ergründen versucht. Er ist mit christlicher Theologie bis hin zu Karl Barth und Paul Tillich ungewöhnlich gut vertraut, und zwar dank mehrjähriger Studien an der Faculty of Divinity einer namhaften nordamerikanischen Universität. In einem 1967 publizierten Buch mit dem Titel *Christian Ethics* zieht er folgende Bilanz: Auch in der modernen protestantischen Theologie wirken die Grundirrtümer der kirchlichen Tradition fort, durch die die ursprüngliche Lehre Jesu verdunkelt worden ist. Sie bestehen in einem irrational übersteigerten, von ihm als Peccatismus bezeichneten Sündenbewusstsein, aus dem dann die ebenso irrationale Idee eines Erlösungsdramas um den nunmehr zum Gottessohn hochstilisierten Jesus geboren wurde. Obwohl christliche Theologen heute dank der historischen Kritik wissen, dass diese Konzepte nicht aus dem zu rechtfertigen sind, was die Evangelien über Selbstverständnis und Lehre Jesu aussagen, wagen sie es bisher nicht, sie aufzugeben. Stattdessen versuchen sie, sie durch eine unfruchtbare gedankliche Akrobatik über die Runden zu retten. Für die Zukunft des Christentums kommt al Faruqi zu folgenden Schlüssen:

---

19 *Muḥāḍarāt fī n-naṣrānīya,* 3. Aufl. Kairo 1385 d. H. = 1965, 202.

20 *Muqāranat al-adyān,* Bd. 2 (s. o. Anm. 15), 196 f.

> Notwendig ist nichts Geringeres als eine ‚Reformation'; eine Reformation, die im Gegensatz zu derjenigen Luthers, die sich gegen die Autorität der Kirche richtete, gegen die Autorität der kumulativen Tradition gerichtet sein wird … Wenn sie Erfolg haben soll, muss ihr Schlachtruf ‚Zurück zu Nikäa!', ja sogar ‚Zurück *vor* Nikäa!' sein. … Diese zweite Reformation wird über die Tradition hinweg vorstoßen zu Jesus, dem Sohn der Maria … Die neue Theologie wird protestantisch und islamisch zugleich sein gerade wegen ihrer emphatischen Weigerung, den Menschen oder irgendetwas von ihm Geschaffenes auf die Ebene zu erheben, die allein dem Unbedingten gehört – Gott …'.[21]

All den besprochenen Äußerungen, die dem Christentum noch die Chance eines Wandels zum Besseren gaben – sei es nun durch Rückkehr in eine vormoderne Intellektualität, durch maßvolle rationale Kritik an seinen Dogmen oder durch eine konsequentere Reformation –, lag die Prämisse zugrunde, dass es in der einen oder anderen Weise vom Islam zu lernen habe und dorthin gelangen müsse, wo er schon sei. Diese Ansicht herrscht unter Muslimen auch bei weitem vor. Dennoch sind in jüngster Vergangenheit, besonders in der europäisch-amerikanischen Diaspora, aber nicht nur in ihr, einzelne muslimische Intellektuelle mit der Forderung hervorgetreten, der Islam müsse auch einiges Wichtige lernen, was das neuzeitliche Christentum bereits geleistet oder doch zu leisten begonnen hat.

Genannt wird dabei als erstes eine konstruktive Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft. Hier denkt man einerseits an die Anwendung zeitgenössischer historischer Forschungsmethoden auf sämtliche Quellen der islamischen Religion einschließlich des Koran, andererseits an die theologische Bewältigung des Faktums, dass die heutige Wissenschaft von der Entstehung der Welt und des Menschen und dem Ablauf der Naturvorgänge ein anderes Bild hat als das im Koran vorausgesetzte. Dies beides und auch die Vermittlung der im Koran enthaltenen Vorschriften mit dem seit den Tagen des Propheten stark gewandelten Rechts- und Sittlichkeitsempfinden der Menschen kann nur auf der Basis einer Hermeneutik gelingen, deren Interpretationsprinzipien den Graben zwischen der islamischen Frühzeit und der Gegenwart überbrücken helfen. Darum haben sich neuerdings mehrere muslimische Wissenschaftler – vor allem Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman, Ḥasan Ḥanafī und Bassam Tibi – [137 | 138] nachdrücklich dafür ausgesprochen, man solle auch im Islam an die systematische Entwicklung einer geeigneten Hermeneutik gehen, wie die moderne christliche Theologie das bereits getan hat.

Außerdem müsste sich der Islam nach Auffassung mancher muslimischer Intellektueller am neuzeitlichen Christentum ein Beispiel nehmen, was die Anerkennung der Eigenständigkeit des Weltlichen und die Trennung von Religion und

---

21 *Christian Ethics. A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas,* den Haag 1967, 313 f.

Politik betrifft. Die Befürworter dieser Ziele sind sich dessen bewusst, dass eine solche Säkularisierung einen Bruch mit dem im Koran vorausgesetzten Konzept der Einheit von Staat und Glaubensgemeinschaft verlangt und dass Säkularisierung überhaupt von vielen ihrer Glaubensgenossen bisher mit Atheismus gleichgesetzt und daher vehement abgelehnt wird. Wie große Schwierigkeiten ihr von daher gerade jetzt in einer Zeit des wiedererstarkten Fundamentalismus entgegenstehen, ist ihnen also nicht verborgen. Trotzdem sind sie davon überzeugt, dass die Gesellschaften islamischer Länder ohne eine derartige Säkularisierung nicht die Mobilität und den intellektuellen Freiraum erlangen können, die sie brauchen, um die Probleme, mit denen sie im Industriezeitalter konfrontiert sind, gründlich auszudiskutieren und wirksam zu lösen. Ein entschiedener Verfechter einer solchen islamischen Säkularisierung, der auch explizit auf das Vorbild des Christentums verweist, ist der aus Syrien stammende Politologe Bassam Tibi.

In dem Philosophen Ḥasan Ḥanafī von der Universität Kairo begegnet uns der Einzelfall eines muslimischen Intellektuellen, der sich durch eine bestimmte Richtung innerhalb der christlichen Gegenwartstheologie stark angezogen fühlt, nämlich durch die Theologie der Befreiung vor allem im lateinamerikanischen Katholizismus. Die Faszination, die diese Art von Theologie auf ihn ausübt, entspringt dem Empfinden, dass die herkömmliche Theologie in islamischen wie in christlichen Entwicklungsländern zur Zementierung ungerechter Gesellschaftsstrukturen beiträgt und hier wie dort heute eine Theologie, die ihrem Anspruch auf verantwortbares Reden von Gott genügen will, zugleich soziale Revolution sein muss.

Unser Blick durch die Entwicklung der Vielfalt muslimischer Urteile über das zeitgenössische Christentum, der hier manches nur streifen konnte, hat jedenfalls eines gezeigt: der Weg führte von der globalen Konfrontation zu einer sich schrittweise vertiefenden inhaltlichen Auseinandersetzung und von dort bei manchen sogar zur Erkenntnis von Gemeinsamkeiten in der heutigen Situation von Muslimen und Christen. Es kann nicht erwartet werden, dass die offiziell bestallten Amtsträger und Repräsentanten der islamischen Religion etwa an einer Institution wie al-Azhar auf diesem Wege als Vorreiter fungieren; denn sie haben es – wie ihre Kollegen in anderen Religionen – schwer damit, die träge Masse der von ihnen verwalteten Tradition zu bewegen, ohne gleich von anderen zur Ordnung gerufen zu werden. Auch hat der Wiederaufstieg des Fundamentalismus während der letzten fünfzehn Jahre weithin eine neue Frontstellung gegen das Christentum aufgebaut. Gleichwohl sind mit dem Bemühen einiger muslimischer Intellektueller, die Erfahrungen des neuzeitlichen Christentums für die eigene Religionsgemeinschaft fruchtbar zu machen und an gemeinsamen Problemen des Offenbarungsglaubens in der modernen Welt weiterzudenken, neue Möglichkeiten der Kommunikation eröffnet.

9 Passen Islam und Moderne zusammen? Zur Beurteilung ihres Verhältnisses bei sunnitischen Muslimen und aus islamwissenschaftlicher Sicht (2010)

Über die Frage, ob sich Islam und Moderne miteinander vertragen, wird unter Muslimen schon lange diskutiert. Ihren ersten Höhepunkt erreichte diese Debatte im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, nachdem der französische Historiker und spätere Kolonialminister Gabriel Hanotaux und ebenso Lord Cromer, der von 1883 bis 1907 als Generalkonsul Großbritanniens das von diesem besetzte Ägypten regierte, die Kolonialherrschaft ihrer Staaten über islamische Länder öffentlich mit der Behauptung rechtfertigt hatten, der Islam sei ein Entwicklungshindernis für seine Anhänger und halte diese in geistiger und sozialer Rückständigkeit fest. Verschiedene muslimische Religionsgelehrte und Intellektuelle fühlten sich gedrängt, diese These zurückzuweisen, indem sie darlegten, dass und warum der Islam ihrer Überzeugung nach sehr wohl zur Moderne passe.[1] Damit versicherten sie zugleich sich selbst und ihre Glaubensgenossen der eigenen Anschlussfähigkeit an den hohen Zivilisationsstand und die materielle Prosperität moderner westlicher Staaten. Apologetischen Argumentationen dieses Tenors stand jedoch schon früh die kritische Reflexion über mögliche Grenzen der Wünschbarkeit eigener Anpassung an die europäisch geprägte Moderne gegenüber.

Im folgenden soll ein Überblick über die wichtigsten Einzelfragen und Grundsatzprobleme gegeben werden, die sunnitische Muslime im Zuge der so in Gang gekommenen Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Islam und Moderne erörtert haben, und ebenso über die Haupttypen von Positionen, die sie in ihrem Verlauf formulierten. Weitgehend dieselben Fragen, wenngleich teilweise

1 Bekannt ist insbesondere die Pressepolemik zwischen Hanotaux und dem ägyptischen Theologen Muḥammad ʿAbduh (s. u.). Ihr Anlass war ein Artikel, den Hanotaux zu Anfang des Jahres 1900 im „Journal de Paris" unter dem Titel „Face à face avec l'Islam et le problème musulman" veröffentlicht hatte. Sowohl Hanotauxs Artikel als auch ʿAbduhs Erwiderungen finden sich in der posthumen Ausgabe von ʿAbduhs polemischen Schriften *al-Islām wa-r-radd ʿalā muntaqidīhi* („Der Islam und die Widerlegung seiner Kritiker", Kairo 1327 / 1909; auch französisch in der Übersetzung von M. Ṭalʿat Ḥarb Bey, *L'Europe et l'Islam*, Kairo 1905). Die Thesen von Hanotaux und die Gegenthesen ʿAbduhs sind ausführlich referiert bei Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Oxford 1933, S. 86 – 90. Zu Lord Cromers herabsetzenden Äußerungen über den Islam, die insbesondere in Bd. 2 seines Buches „Modern Egypt" (New York 1916), aber auch in verschiedenen kürzeren politischen Essays aus seiner Feder zu finden sind, s. v. a. Robert L. Tignor ‚Lord Cromer on Islam', in: *Muslim World* 52 (1962), S. 223 – 233.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-010

mit etwas anderer Akzentuierung, haben jedoch auch außenstehende Beobachter gestellt, nicht zuletzt Vertreter der Islamwissenschaft. Deshalb wird jeweils auch kurz zu erläutern sein, was zu ihnen nach dem heutigen Erkenntnisstand dieses Faches zu sagen ist. Am Schluss sollen dann einige zusammenfassende Überlegungen zur aktuellen Problemlage stehen.

Der Begriff der Moderne wird für den vorliegenden Zweck unter Verzicht auf den Versuch einer genauen zeitlichen Eingrenzung so verwendet, dass er diejenige Epoche der Sozial- und Kulturgeschichte zunächst Europas und Nordamerikas meint, welche eine Reihe von hervorstechenden Merkmale aufweist, die von Soziologen, Philosophen und Literaturwissenschaftlern besonders häufig als spezifisch modern eingestuft wurden. Diese Charakteristika sind: eine zunehmende wissenschaftliche Rationalität und Säkularisierung, wie sie Max Weber und nach ihm viele andere herausgestellt haben, weiter ein zukunfts- und fortschrittsorientiertes Zeitbewusstsein, die Tendenz zur Demokratisierung, die Bejahung der Autonomie menschlicher Vernunft und Sittlichkeit, das Menschenrechtsdenken und eine durch Industrialisierung und wachsende Mobilität begünstigte Individualisierung auf Kosten kollektiver Überzeugungen und Lebensmuster. In den Begriff der Moderne soll hier auch noch eine erst in jüngerer Vergangenheit sehr deutlich ausgeprägte Entwicklung eingeschlossen werden, die sonst häufig als typisch postmodern klassifiziert wird, nämlich die zunehmende Pluralisierung der Weltanschauungs- und Lebensmuster innerhalb ein und desselben lokalen Rahmens bei gleichzeitiger rapider Globalisierung. Hier ist nicht der Ort für einen Einstieg in die theoretische Diskussion darüber, inwieweit die Moderne durch eine in allen zentralen Merkmalen von ihr abweichende Postmoderne abgelöst worden ist oder ob sich wesentliche Züge von ihr in der Postmoderne fortsetzen. Legt man eine noch andauernde Moderne zugrunde, so entspricht dies jedenfalls der Wahrnehmung der Mehrzahl der zeitgenössischen muslimischen Autoren, auf deren Äußerungen sich die folgende Darstellung stützt. Diese benutzen nämlich bisher überwiegend nicht die Kategorie „postmodern“, behandeln vielmehr zumeist auch neuere Entwicklungen wie Pluralisierung und Globalisierung als moderne Phänomene; und selbst soweit sie von „Postmoderne“ sprechen, sehen sie zumeist eine Kontinuität zwischen dieser und der Moderne und fassen sie als gesteigerte Spätform der letzteren auf.

Wie hatten Muslime die Moderne in den Blick bekommen, als sie ihre Religion zu ihr ins Verhältnis zu setzen begannen? Sie ist ihnen zuerst als die *fremde* Moderne begegnet, als die der *anderen*, genauer der europäischen „Ungläubigen“, die die Anhänger des Islam, nachdem sie diese auf dem Gebiet der wissenschaftlichen, technischen und administrativen Fähigkeiten überflügelt hatten, seit dem frühen 18. Jahrhundert fortgesetzt militärisch besiegen, Vertragsdiktaten unterwerfen, politischer Fremdherrschaft unterstellen und wirtschaftlich ausbeuten konnten.

Vieles von dieser Moderne hatte man sich in islamischen Ländern nicht gewünscht, bekam es jedoch im Gefolge des Imperialismus und der kolonialen Expansion europäischer Mächte aufgezwungen. Die betroffenen Muslime waren nunmehr genötigt, europäische Methoden und Errungenschaften zu übernehmen; denn ohne diese hätten sie nicht mit Aussicht auf Erfolg darum kämpfen können, ihre Selbstbestimmung zurückzuerlangen. Zudem veränderten die europäischen Kolonialherren die in der islamischen Welt vorgefundenen örtlichen Verhältnisse teilweise gezielt im Sinne ihrer Interessen, und schon allein dadurch, dass sie mit einer großen Zahl von Militärpersonen, Beamten und Geschäftsleuten in islamischen Ländern präsent waren, brachten sie Einheimische mit neuartigen Denkweisen, Arbeitsmethoden und sozialen Sitten in Berührung, die ihre Wirkung auf diese häufig nicht verfehlten.

In den Kontakten des Kolonialzeitalters fiel vor allem die wissenschaftliche Rationalität der modernen Europäer muslimischen Gebildeten schon sehr früh als etwas für diese Typisches auf. Sie hob z. B. bereits der Ägypter aṭ-Ṭahṭāwī, der 1826 der ersten Stipendiatengruppe seines Landes als Imam nach Paris mitgeschickt worden war, in einem berühmten Buch hervor.[2] Soweit sich diese wissenschaftliche Rationalität der Europäer auf die Erforschung und Nutzung der Natur und auf Neuentwicklungen technischer Art bezog, konnte man sich ohne Schwierigkeit positiv zu ihr einzustellen. Das ließ sich gut aus dem Koran begründen, der an zahlreichen Stellen an den Verstand der Hörer appelliert, zur Betrachtung der Zeichen Gottes in der Natur aufruft und erklärt, dass der gütige Gott alles Erschaffene in den Dienst des Menschen gestellt hat. Der bekannte Reformpolitiker Ḫayraddīn at-Tūnisī brachte mit einem Buch aus dem Jahr 1868[3] eine Deutung der modernen europäischen Naturwissenschaft in Umlauf, die deren Rezeption spürbar erleichterte: Er legte dar, diese sei in Wirklichkeit für Muslime gar nichts

2 Das Werk, das den gereimten Titel *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ Bārīz* („Läuterung des Goldes bezüglich der zusammenfassenden Darstellung von Paris") trägt und erstmals 1834 in Kairo gedruckt wurde, ist der Bericht des Verfassers über dessen Erfahrungen und Beobachtungen in der französischen Hauptstadt. Eine leicht gekürzte deutsche Übersetzung enthält die Dissertation von Karl Stowasser, *Aṭ-Ṭahṭāwī in Paris. Ein Dokument des arabischen Modernismus aus dem frühen 19. Jahrhundert,* Münster 1968.

3 *Aqwam al-masālik fī maʿrifat aḥwāl al-mamālik* („Die beste Methode zur Erlangung der Kenntnis der Zustände der Reiche"), Tunis. Es handelt sich um eine Denkschrift zur politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Reform islamischer Länder, die der Autor, der damals Minister am Hofe des Beys von Tunis war und später für kurze Zeit osmanischer Großwesir wurde, unter dem Eindruck eines Aufenthalts in Paris verfasst hat. Das arabische Original des Buches ist im späten 19. Jahrhundert mehrfach neu gedruckt worden; englische Übersetzung von Leon Carl Brown unter dem Titel *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth Century Muslim Statesman,* Cambridge 1967.

Fremdes, da sie auf der Übernahme von Erkenntnissen mittelalterlicher islamischer Gelehrter beruhe. Um die Wende zum 20. Jahrhundert entwickelte sich dann in der Koranexegese die Richtung der sogenannten „wissenschaftlichen Interpretation", die von einigen bis heute fortgeführt wird.[4] Sie besteht in nichts anderem als dem Bemühen, nachzuweisen, dass die verschiedensten modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse schon im Koran enthalten sind; demnach wäre der Islam den modernen Europäern sogar weit vorausgeeilt. Auf ganz andere Weise stellte der bekannte ägyptische Reformtheologe Muḥammad ʿAbduh (verstorben 1905), der durch französische Vermittlung mit Elementen der Aufklärungsphilosophie in Kontakt gekommen war, den Islam als genuin modern dar: Er entwarf eine drei Stadien umfassende Theorie der Religionsgeschichte; darin wies er dem Islam die Rolle zu, nach dem, wie er meinte, geistig noch anspruchslosen Judentum und dem gefühlsbetonten Christentum das Zeitalter der Vernunft und des Fortschritts heraufgeführt zu haben; dessen Früchte genossen nun, so ʿAbduh, aufgrund islamischer Einflüsse die Europäer, aber es gehörte von Hause aus erst recht den Muslimen.[5]

Die Anwendung der Rationalität europäischer Bibelwissenschaftler auf das Studium der normativen Textquellen des Islam blieb für ihn und andere freilich außer Betracht. Erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts ist es, vor allem aufgrund der Rezeption moderner literaturwissenschaftlicher Methoden und philosophischer Hermeneutik deutschen und italienischen Ursprungs, bei einer kleinen Minderheit von sunnitischen Muslimen zu einem in Grenzen historischen Verständnis des Korantexts gekommen, und zwar nur in der Türkei bei einer ganzen Gruppe von etablierten Berufstheologen,[6] sonst lediglich bei einigen wenigen einzelnen, meist Literaturwissenschaftlern.[7]

Bereits im frühen 20. Jahrhundert waren in fast allen islamischen Ländern große Teile der Scharia durch säkulare Gesetzbücher nach europäischen Vorbildern ersetzt. In der neu gegründeten Republik Türkei vollendete die Abschaffung des Kalifats im Jahr 1924 den Staatslaizismus im Sinne Atatürks, und in den arabischen Staaten, die seit dem Ende des Ersten Weltkriegs nach und nach ihre Unabhän-

4 Zu dieser „wissenschaftlichen" Koraninterpretation s. v. a. J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt,* Leiden 1974, S. 35 – 54.

5 Näheres zu diesen Vorstellungen ʿAbduhs bei Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime,* Wiesbaden 1971, S. 49 – 72.

6 Näheres zu diesen Vorstellungen ʿAbduhs bei Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime,* Wiesbaden 1971, S. 49 – 72.

7 Einen kurzen Überblick über literaturwissenschaftliche Ansätze in der modernen muslimischen Koranexegese bietet Rotraud Wielandt, Art. 'Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary', in: Jane Dammen Mc Auliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Bd. 2, Leiden 2002, S. 124 – 142; s. dort v. a. S. 131 ff.

gigkeit zurückerlangen konnten, wurden durchweg säkulare Regierungssysteme europäischen Zuschnitts etabliert. In weiten Teilen der islamischen Welt ging damals zudem der normierende Einfluss der islamischen Religion auf die Formen gesellschaftlichen und kulturellen Lebens schon unübersehbar zurück. Viele Muslime empfanden unter diesen Umständen den Säkularisierungsprozess zunehmend als Bedrohung ihrer kulturellen Identität, die traditionell primär durch ihre Religion definiert gewesen war, und so wuchs das Bedürfnis, ihn kritisch zu diskutieren. Einen Schwerpunkt bildete dabei die Frage, ob für Muslime das Leben in einem säkularen Staat erlaubt und wünschbar sei oder nicht. Über sie ist insbesondere in Ägypten lebhaft öffentlich gestritten worden, und zwar erstmals 1925 aus Anlass des Bestrebens einer Gruppe von Traditionalisten, das in der Türkei abgeschaffte Kalifat nun in dem Land am Nil neu zu errichten. Im Rahmen der Debatte über dieses Projekt veröffentlichte 1925 in Ägypten ʿAlī ʿAbdarrāziq, der Spross einer bekannten Kairiner Gelehrtenfamilie, eine Abhandlung,[8] in der er dem Werben der Befürworter einer Wiedererrichtung des Kalifats auf ägyptischem Boden die These entgegensetzte, der Islam schreibe überhaupt keinen religiösen Staat vor, und es habe in ihm nach dem Tode des Propheten auch immer nur eine rein weltliche Regierung gegeben und geben können. Seit den frühen 1970er Jahren, in denen Sadat der islamistischen Muslimbruderschaft nach einer Phase der Repression unter Nasser wieder größere Bewegungsspielräume einräumte, lebte in Ägypten die Diskussion darum, ob Muslime einen islamischen Staat brauchen oder ob sie ihre Religion auch, ja vielleicht sogar noch besser in einem säkularen Staat leben können, von neuem auf. Die Muslimbrüder und andere Anhänger des politischen Islamismus verfochten die Position, man brauche unbedingt wieder einen durch vollständige Geltung der Scharia gekennzeichneten islamischen Staat, weil ein solcher von Gott geboten und die bestmögliche politische Ordnung sei. Dem widersprachen jedoch profilierte Verteidiger des säkularen Staats unter anderem mit den Argumenten, die Scharia sei unter heutigen Bedingungen nur noch als Fundus ethischer Prinzipien, nicht mehr als Rechtssystem zu betrachten, ein islamischer Staat sei Muslimen nirgends vorgeschrieben, und er verleite nur zur Instrumentalisierung der Religion für machtpolitische Zwecke.[9]

---

8 *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* („Der Islam und die Grundlagen der Regierungsgewalt"), Kairo.

9 Ein bekannter Verfechter dieses Standpunkts ist z. B. der Jurist Muḥammad Saʿīd al-ʿAšmāwī, früher Generalstaatsanwalt am Kassationsgerichtshof in Kairo. Eines seiner wichtigsten Bücher, *al-Islām as-siyāsī* („Der politische Islam", Kairo 1987), gibt es auch in einer (anonymen) französischen Übersetzung unter dem Titel *L'islamisme contre l'islam* (Paris 1991) und in einer nach dieser angefertigten, allerdings vom Autor selbst durchgesehenen englischen Sekundärübersetzung unter dem Titel *Islam and the Political Order* (Washington 1994).

Wie steht es nun bei Muslimen mit einem weiteren häufig als typisch modern betrachteten Phänomen, nämlich einem zukunfts- und fortschrittsorientierten Zeitbewusstsein? Vom Koran her legt sich ein solches nicht nahe; denn nach dessen Darstellung ist die heilsentscheidende Wahrheit die seit Adams Zeiten immer gleiche *alte* Wahrheit, die auch schon sämtliche vor Muhammad aufgetretenen Propheten verkündet haben. Bei den Sunniten hat sich anders als in großen Teilen der Schia auch weder eine messianistische Eschatologie noch die Vorstellung vom zyklischen Auftreten neuer, alle vorherigen Offenbarungen einschließlich derjenigen Muhammads überbietender Prophetien entwickelt, die dieses Geschichtsbild in Richtung einer positiveren Zukunftserwartung hätten verschieben können. Stattdessen verfestigte sich im Mehrheitsislam, den wir heute den sunnitischen nennen, seit dem 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung erst einmal auf breiter Front eine retrovertierte, tendenziell traditionalistische Geschichtssicht, die dazu neigt, die geglaubten reinen Zustände des Urislam zu verklären und die möglichst exakte Nachahmung der Lebensweise des Propheten und seiner Gefährten zum Ideal zu erheben. All dies verhinderte aber nicht, dass schon im 19. und frühen 20. Jahrhundert etliche sunnitische Intellektuelle aus arabischen Ländern, der Türkei oder Indien von westlichem Fortschrittsglauben und -streben angesteckt wurden, sei es nun während eines Studiums in Europa, auf dem Wege des Kontakts mit aus Europa stammenden oder europäisch ausgebildeten Lehrern oder auch durch intensive Lektüre europäischer oder amerikanischer Literatur. Sie haben sich dann z. B. durch Gründung modernerer Schulen, publizistische Arbeit oder politisches Engagement zum Teil über Jahrzehnte hin tatkräftig für die Hebung des Bildungsstandards ihrer Landsleute und die Verbesserung von deren Lebensbedingungen eingesetzt.

Die Verträglichkeit des Islam mit der Demokratie wurde vor allem seit der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ein häufiges Diskussionsthema. Extremere Islamisten haben sie kategorisch verneint, weil nach ihrem Verständnis im islamischen Staat Gott der alleinige Souverän ist und nur das von ihm gegebene religiöse Gesetz, die Scharia, gelten darf. Gemäßigtere Islamisten erachten Demokratie auch im islamischen Staat für möglich oder sogar vom Koran geboten; sie erkaufen sich diese Position, da sie gleichzeitig die prinzipielle Geltung der Scharia aufrecht erhalten möchten, freilich mit der Idee einer eingeschränkten Volkssouveränität im Gesetzgebungsbereich und geraten damit in Widerspruch zum modernen westlichen Begriff der Demokratie.[10] Befürworter des säkularen Staates bejahen dagegen

10 Zu den Diskussionen um das Verhältnis des Islam zur Demokratie im Zeichen des erstarkten Islamismus s. v. a. Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie,* Baden-Baden 1999.

heutzutage meist die Demokratie im vollen Sinne dieses Begriffs und setzen sich nicht selten mutig für eine Demokratisierung ihres eigenen Landes ein.

Bezüglich der Akzeptanz des Autonomiedenkens verlaufen die Fronten entsprechend: Extremen Islamisten, die Gott als den einzig legitimen Gesetzgeber betrachten, ist konsequenterweise die Vorstellung der Autonomie von Vernunft und Sittlichkeit des Menschen ein Gräuel. So prangerte etwa der 1979 verstorbene Pakistaner Abū l-Aʿlā Mawdūdī, einer der großen ideologischen Ziehväter dieses Flügels des Islamismus, das Autonomiedenken als fatale Verirrung des modernen Westens an. Gemäßigtere Islamisten räumen die Möglichkeit autonomer Entscheidungen in beschränkten Bereichen ein, allerdings nur dort, wo die Scharia aus ihrer Sicht Regelungslücken gelassen hat und es um die Wahl zwischen mehreren ethisch gleichwertigen Detaillösungen rein pragmatischen Charakters geht. Säkular orientierte Autoren dagegen – so z. B. der indomuslimische Philosoph Muhammad Iqbal und der tunesische Denker Mohamed Talbi – haben nachdrücklich den Gedanken herausgearbeitet, dass Gott nur den *freien* Gehorsam des Menschen will und eben deshalb auch Sünde und Unglauben zugelassen hat. Auf der Grundlage dieser Einschätzung, die sich gut aus dem Koran belegen lässt, konnten sie sich den aus der Aufklärung kommenden Autonomiegedanken durchaus zueigen machen, und zwar in dem Sinne, in dem das auch moderne Europäer tun, die sich als Christen verstehen: nämlich verbunden mit der Vorstellung, dass Autonomie und Theonomie keine sich ausschließenden Gegensätze sind, vielmehr die Autonomie der Vernunft und der Sittlichkeit die Möglichkeit autonomer Entscheidung des Menschen für den Gehorsam gegenüber Gottes Geboten mit einschließt.[11]

Was die Bejahung der Menschenrechte betrifft, so erklären Apologeten aus dem islamistischen Lager immer wieder, der Islam habe diese schon vor 1400 Jahren proklamiert und erstmals garantiert. Zugleich lassen sie aber Menschenrechte nur im Rahmen der Scharia gelten, und deren Bestimmungen widersprechen modernen Menschenrechtsvorstellungen im Sinne der UN-Menschenrechtserklärung eindeutig, was die Freiheit der Person, das Recht auf körperliche Unversehrtheit sowie das Verbot der Diskriminierung aus Gründen des Geschlechts oder der Religionszugehörigkeit anbelangt. Außerdem binden Islamisten die Inanspruchnahme von

11 Zur Bewertung des Konzepts der Autonomie menschlicher Vernunft und Sittlichkeit bei den hier genannten und anderen muslimischen Autoren Rotraud Wielandt, 'Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker', in: Johannes Schwartländer (Hrsg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte,* Mainz 1993, S. 179 – 209 und dies., 'Die Würde des Stellvertreters Gottes. Zur Interpretation eines Koranworts bei zeitgenössischen muslimischen Autoren', in: Rainer Bucher, Ottmar Fuchs und Joachim Kügler (Hrsg.), *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück,* Luzern 1998, S. 170 – 187.

Menschenrechten meist an die Vorbedingung pflichtgemäßer Erfüllung der Schariavorschriften. Die Herstellung eines solchen Konnexes zwischen Rechten und Pflichten unterläuft aber den modernen westlichen Begriff der Menschenrechte, nach dem diese auf einer „Würde ohne Würdigkeit" beruhen, die allen Menschen rein aufgrund ihres Menschseins eigen ist.[12] Säkular eingestellte muslimische Denker betrachten die Einzelbestimmungen der Scharia und gegebenenfalls die Rechtsvorschriften des Koran, die ihnen zugrunde liegen, nur noch als eine auf die Situation zur Zeit des Propheten zugeschnittene Konkretisierung bleibend gültiger ethischer Prinzipien sehr allgemeiner Art. Daher können sie diejenigen Schariavorschriften, die modernen Menschenrechtsvorstellungen zuwiderlaufen, als heute nicht mehr gültig ad acta legen. Sie leiten ihrerseits die Menschenrechte im vollen modernen Sinne aus bestimmten zentralen anthropologischen Aussagen des Koran ab. Das ist ohne weiteres möglich, da dieser tatsächlich ein dem jüdisch-christlichen eng verwandtes Konzept allgemeiner Menschenwürde enthält. Von der Voraussetzung aus, dass Gott nur den *freien* Glauben und Gehorsam des Menschen will, können sie dann auch z. B. das Recht auf Religionsfreiheit im modernen Sinne begründen, wie Mohamed Talbi das überzeugend getan hat.[13]

Das Maß an Individualisierung, durch das mittlerweile die gesellschaftliche Wirklichkeit im modernen Europa und Nordamerika gekennzeichnet ist, wurde von sunnitisch-muslimischen Beobachtern, die sich dazu geäußert haben, bisher quer durch die Lager meist kritisch kommentiert. Obwohl der Koran die individuelle sittliche Verantwortlichkeit jedes einzelnen Menschen denkbar stark betont, erschien ihnen diese „westliche" Individualisierung als Symptom eines von übermäßigem Egoismus, mangelnder Familien- und Gemeinschaftsbezogenheit und daraus folgender Vereinsamung geprägten Lebensstils. Dagegen beurteilten sie mit Ausnahme der extremen Islamisten die grundsätzliche Zulassung einer Pluralität von Überzeugungen und Lebensformen innerhalb ein und desselben Staates wie auch im internationalen Rahmen häufig durchaus positiv. Einige gemäßigte Islamisten wie der ägyptische Publizist Muḥammad ʿAmāra und der tunesische Islamistenführer Rāšid al-Ġannūšī (Rachid al-Ghannouchi) vertreten sogar ausdrücklich die Ansicht, dass im islamischen Staat Meinungspluralität in der Auslegung der Scharia gestattet ist und gesichert sein muss, damit über deren zeitgerechte Interpretation in einem gewählten Parlament kontrovers diskutiert und dann aufgrund der dabei gewonnenen Erkenntnisse durch Abstimmung entschieden werden

12 Zu dieser Problematik s. v. a. Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos,* Darmstadt 1998, S. 131 ff.

13 Näheres dazu bei Rotraud Wielandt, 'Menschenwürde und Freiheit' (s. Anm. 11), v. a. S. 186 – 195.

kann.[14] Für säkular eingestellte Autoren, die die gottgewollte Freiheit des Menschen betonen, ist die Zulassung von Pluralität nur konsequent. Vor allem säkular orientierte Denker erinnern im übrigen an die Tatsache, dass im größten Teil der älteren islamischen Geschichte ein relativ hohes Maß an interner Meinungspluralität auch in theologischen und rechtlichen Fragen zugelassen und friedlich ausgehalten worden ist.

Soweit muslimische Gelehrte und Publizisten aus dem arabischen Raum die Frage der Kompatibilität von Islam und Moderne nicht in Bezug auf einzelne Merkmale der letzteren, sondern allgemein und grundsätzlich diskutiert haben, taten sie dies während der letzten rund 30 Jahre vorzugsweise anhand zweier Begriffspaare, nämlich zum einen „Erbe und Erneuerung", zum anderen „Authentizität und Modernität" oder, wie man exakter übersetzen könnte, „Kontemporaneität".[15] Dabei identifizierten sie das Erbe primär mit dem Islam und den von diesem geprägten Elementen kultureller und gesellschaftlicher Tradition, Authentizität mit der Wahrung der eigenen Identität durch Beibehaltung der Verwurzelung in diesem Erbe. Wie ist nun nach ihren Vorstellungen das Verhältnis zwischen Erbe und Erneuerung, Authentizität und Modernität beschaffen, und wie soll es gestaltet werden? Ein Teil der dezidierten Säkularisten geht davon aus, dass das recht verstandene islamische Erbe und die recht verstandene Moderne durchaus harmonieren. Extreme Islamisten verteufeln die europäisch-amerikanische Moderne dagegen pauschal und predigen den radikalen Bruch mit ihr. Doch auch für den Kairiner Philosophieprofessor Ḥasan Ḥanafī, der lange Zeit in Europa und Amerika studiert und gelehrt hat, allerdings ideologisch dem linken Flügel der Muslimbruderschaft nahesteht, blieb der Eindruck der Fremdheit und Verderbtheit der europäischen Moderne bestehen; er verkündete, deren Weltherrschaft werde demnächst zusammenbrechen und werde dann durch diejenige des Islam abgelöst.[16] In sanfteren Tönen, doch dem Inhalt nach im selben Sinne sprach sich der

14 Zu al-Ghannouchis politischen Anschauungen s. Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: a Democrat within Islamism,* Oxford 2001.

15 Zu diesen Diskussionen s.u. a. Gerhard Hoffmann, '„at-turāth" und „al-muʿāṣara" in der Diskussion arabischer Intellektueller der Gegenwart', in: *asien afrika lateinamerika,* Sonderheft 2 (1990), S. 50–54 (*turāṯ* heißt „Erbe" und *muʿāṣara* „Kontemporaneität"); Alain Roussillon, 'Les ‹nouveaux fondamentalistes en colloque›. ‹Authenticité et modernité›: les défis de l'identité dans le monde arabe', in: *Maghreb-Machrek* 107 (1985), S. 5–22; Margot Scheffold, *Authentisch arabisch und dennoch modern? Zakī Naǧīb Maḥmūds kulturtheoretische Essayistik als Beitrag zum euro-arabischen Dialog,* Berlin 1996.

16 In seinem voluminösen Werk *Muqaddima fī ʿilm al-istiġrāb* („Prolegomena zur Wissenschaft der Okzidentalistik"), Kairo 1990; zu diesem Buch und der Diskussion, die es unter meist muslimischen arabischen Intellektuellen auslöste, Thomas Hildebrandt, *Emanzipation oder Isolation vom*

populäre türkische Publizist Ali Bulaç dafür aus, die Moderne durch ein zeitgemäßes, aber besseres Kulturmuster auf der Grundlage des Islam zu überwinden. Einige gemäßigte Islamisten Ägyptens kamen zu der Einschätzung, dass man als Muslim mit der europäisch geprägten Moderne zwar dezidiert selektiv umgehen müsse, aber mit deren Trägern und muslimischen Sympathisanten dennoch bei der Lösung gemeinsamer Gegenwartsprobleme ein Stück weit kooperieren könne.[17]

Der politisch säkular orientierte marokkanische Gegenwartsphilosoph Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirī hat sich gründlich mit der Frage der Universalisierbarkeit der von Europa und Nordamerika ausgegangenen Moderne auseinandergesetzt. Er meint, diese aus arabisch-islamischer Sicht verneinen zu müssen. Nach seinem Urteil kann jede große Kulturtradition, so auch die islamische, nur aus ihrem eigenen Erbe heraus eine für ihren Weg in die Zukunft tragfähige Variante von Modernität entwickeln. Sie muss dies aber auch tun. Darum wendet er sich kritisch gegen die, wie er konstatiert, unter arabischen Muslimen weit verbreitete Neigung, das eigene Erbe so, wie es überkommen ist, a priori für gut, dagegen die westliche Moderne a priori für schlecht zu halten. Seiner Auffassung nach können Authentizität und Identität in der Gegenwart nur so gesichert werden, dass man diejenigen Elemente des Erbes, die zukunftsfähig sind, auswählt und zu einer den aktuellen Bedingungen angemessenen Form fortentwickelt. Er rechnet damit, dass die bei einem solchen Prozess herauskommenden nichtwestlichen Modernen dann in manchen Merkmalen durchaus mit der europäischen konvergieren, in wichtigen anderen aber nicht.[18]

Wie sind die eingangs erwähnten Äußerungen zweier Protagonisten europäischer Kolonialpolitik, vor allem aber die dargestellten sehr unterschiedlichen Einschätzungen sunnitischer Muslime zum Verhältnis von Islam und Moderne aus heutiger islamwissenschaftlicher Sicht zu bewerten? Ich begnüge mich hier mit einigen kurzen Hinweisen: Es gibt keinerlei haltbare Basis für die Annahme, der Islam behindere seinem Wesen nach die Entwicklung einer modernen wissenschaftlichen Rationalität. Zwar ist der von Reinhard Schulze unternommene Versuch, im 18. Jahrhundert den Beginn einer der europäischen Aufklärung genau

---

westlichen Lehrer? Die Debatte um Ḥasan Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik“, Berlin 1998.

17 Ein politisches Manifest, das eine solche Kooperation zum Programm erhob, nämlich das 1991 in Kairo erschienene kleine Buch *Ruʾya islāmīya muʿāṣira, iʿlān mabādiʾ* („Eine moderne islamische Sichtweise – Grundsatzerklärung“) des gemäßigten Islamisten Aḥmad Kamāl Abū l-Maǧd, fand reißenden Absatz.

18 Zu al-Ǧābirīs diesbezüglichen Anschauungen s. Michael Gaebel, *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch. Das philosophische und politische Denken Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirīs,* Berlin 1995, v. a. S. 45 ff.

analogen endogenen islamischen Aufklärung nachzuweisen, die dann leider durch den Einbruch des westlichen Kolonialismus erstickt worden sein soll, als gescheitert zu betrachten.[19] Aber der Islam hat seine eigene hochbedeutende Rationalitätstradition, auf die sich ohne weiteres eine Wissenschaftlichkeit auf der Höhe der heutigen Zeit aufbauen lässt. Das zeigt nicht nur beispielsweise die Lektüre von Ibn Rušd (Averroes), sondern auch die Tatsache, dass es seit dem 19. Jahrhundert bereits zahlreiche Muslime gab, die es für ihre Person zweifelsfrei geschafft haben, sich eine solche Wissenschaftlichkeit zueigen zu machen. Die Bejahung von säkularem Staat, Demokratie, neuzeitlichen Autonomievorstellungen, modernen menschenrechtlichen Prinzipien und weltanschaulicher wie gesellschaftlicher Pluralität ist Muslimen unter der Voraussetzung einer Exegese, die die Geltung bestimmter koranischer Aussagen und Prophetentraditionen historisch relativiert, prinzipiell ebenfalls möglich. Das beweisen wiederum diejenigen Muslime, bei denen wir sie bereits feststellen konnten. Einige von ihnen haben zur Begründung einer solchen Exegese bereits eine theoretisch gut durchreflektierte, wissenschaftlich seriöse eigene Hermeneutik entwickelt, ohne mit irgendeinem zentralen islamischen Glaubensinhalt zu brechen.

In der Gesamtbilanz ist also davon auszugehen, dass sich Muslime, die ihrer Religion treu bleiben wollen, zu den meisten Charakteristika der in Europa gewachsenen Moderne positiv einstellen können. Wie weit sie das wirklich tun, dürfte auch sehr wesentlich davon abhängen, ob sich die politischen Rahmenbedingungen so entwickeln, dass die derzeit im Nahen und Mittleren Osten virulenten antiwestlichen Affekte abklingen. Im übrigen ist die Definition ihres Verhältnisses zu dieser Moderne eine Angelegenheit ihrer Selbstbestimmung – soweit sie die Wahl haben. Dass die Vorstellung von Ḥasan Ḥanafī, Ali Bulaç und anderen, man könne diese Moderne in allem Wesentlichen durch ein alternatives islamisches Paradigma ablösen, heute noch realistisch ist, muss allerdings bezweifelt werden. Die weltweite Verbreitung der durch diese Moderne geprägten Denkweisen und Lebensformen ist auch in islamischen Ländern nicht mehr vollständig reversibel, ja sie wird im Zeichen der Globalisierung und der Pluralisierung, in deren Gefolge Muslime dort und in der Diaspora immer häufiger mit Angehörigen anderer Reli-

19 Zu Schulzes These von der „islamischen Aufklärung" s. u. a. dessen Aufsätze 'Was ist die islamische Aufklärung?', in: *Die Welt des Islams* N. S. 36 (1996), S. 276–325 und 'Das islamische 18. Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik', in: *Die Welt des Islams* N. S. 30 (1990), S. 140–159. Zur Kritik s. u. a. Gottfried Hagen und Tilman Seidensticker, 'Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik', in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148 (1998), S. 83–110 und Bernd Radtke, *Autochthone islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert: theoretische und filologische* (sic!) *Bemerkungen. Fortführung einer Debatte,* Utrecht 2000.

gionen und deren Denk- und Lebensweisen in Berührung kommen, eher noch fortschreiten. Auch jemand wie Ḥanafī, der die europäische Moderne für hoffnungslos verirrt und dem Untergang geweiht erklärt, denkt und verhält sich in etlichen Hinsichten im europäischen Sinne modern; ja sogar islamistische Terroristen, die aus Saudi-Arabien stammen und in ihren Dschihadliedern altarabische Wüstenromantik pflegen,[20] tun das. An dieser Situation wird sich wohl nicht mehr viel ändern.

Auch die nicht auf den Untergang des Kulturmusters des europäischen Gegenübers setzende Vorstellung al-Ǧābirīs, es müssten sich mehrere verschiedene Modernen entwickeln, die organisch aus dem jeweiligen religiös-kulturellen Erbe ihrer Träger erwachsen, und die nichteuropäischen Modernen würden dann mit der europäischen Moderne nur recht begrenzt konvergieren, mutet schon ein wenig realitätsfern an. al-Ǧābirī macht jedoch mit diesem Denkmodell zurecht darauf aufmerksam, dass es Elemente des religiösen und kulturellen Erbes des Islam und anderer Traditionen gibt, die eigene lohnende Entwicklungsmöglichkeiten bergen und darum nicht in eine nur europäisch bestimmte Moderne eingeebnet werden sollten.

Die Einwände muslimischer Autoren gegen das Ausmaß der Individualisierung im modernen Westen verdienen Aufmerksamkeit, denn die in Europa entstandene Moderne hat auch ihre Übertreibungs-, Vereinseitigungs- und Verirrungsrisiken, die Außenstehende aus der Distanz vielleicht manchmal schärfer erkennen als die, die in ihr stecken. Diese Moderne ist eine unabgeschlossene Entwicklung. Anzunehmen, sie bedürfte nicht mehr der Ergänzung, der Korrektur und der Setzung von Grenzen, wäre vermessen und wirklichkeitsfremd. Daher sind wir gut beraten, das Potential wechselseitiger Kritik zu nutzen, das im Zusammenkommen unterschiedlicher Traditionen liegt.

Aus al-Ǧābirīs Idee mehrerer Modernen spricht im übrigen auch die berechtigte Sorge um den Reichtum an religiös und kulturell unterschiedlich geprägten menschlichen Lebensmöglichkeiten, den diese Welt birgt. Zwar können bestimmte

20 Im Internet kursiert eine riesige Zahl von – vornehmlich arabischsprachigen – Liedern dschihadverherrlichenden Inhalts, die sich in einschlägig interessierten Kreisen offensichtlich großer Beliebtheit erfreuen. Deren Texte preisen den Kampfesmut und die Großtaten der Glaubenskämpfer zum Teil in Kategorien und Bildern, die an ritterlich ausgefochtene Schlachten zwischen altarabischen Beduinenstämmen erinnern; bisweilen sind sie außerdem mit dem Gewieher von vorwärtsstürmenden Schlachtrossen unterlegt, obwohl heutige Dschihadisten sich bei ihren Aktionen gegen die „Ungläubigen“ solcher nicht bedienen. Auch Usama bin Laden schreibt dschihadistische Lyrik, die zum Teil vertont wurde und nun in Liedform im Umlauf ist. Auch er bedient sich dabei teilweise einer archaischen Terminologie und Bildlichkeit, die Anklänge an die Lebens- und Kampfesformen altarabischer Wüstensöhne aufweist.

Ergebnisse, die die Entwicklung der europäischen Moderne gezeitigt hat, auch in globalem Maßstab nicht mehr zurückgenommen werden, wenn man nicht einem ethisch unverantwortbaren Kulturrelativismus Vorschub leisten will. So kann es z. B. nicht widerspruchslos akzeptiert werden, wenn jemand im Namen der Bewahrung seiner eigenen religiösen Tradition menschenrechtswidrige Praktiken fortsetzt. Aber es kann auch von niemandem erwartet werden, kulturelle Eigenarten, die keinem schaden, einer rein europäisch geprägten Einheitsmoderne zu opfern. Auch in einer globalisierten Welt gibt es keinen Grund zu der Annahme, dass alle in allem und jedem nur auf genau demselben Weg von der Vergangenheit in die Zukunft kommen können.

10 Islam – die vernünftigere Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität (2011)

Welche Vorstellungen haben muslimische Denker heutzutage vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität, und welche Probleme, aber auch welche Zukunftshoffnungen sind mit diesen Vorstellungen verbunden? Davon soll im folgenden ein Begriff vermittelt werden, und zwar am Beispiel einschlägiger Aussagen einiger ausgewählter Vertreter des gegenwärtigen sunnitisch-arabischen Islam. Anlass dazu, sich für sie zu interessieren, bietet die bekannte Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. aus dem September 2006. Hier hatte er im Anschluss an ein Zitat aus einem Dialog, den im späten 14. Jahrhundert der byzantinische Kaisers Manuel II. mit einem gelehrten persischen Muslim geführt hatte, Formulierungen gebraucht, die von Muslimen weithin so verstanden worden sind, dass das Oberhaupt der katholischen Kirche ihrer Religion im Vergleich zur christlichen ganz generell ein von Willkür und Irrationalität beherrschtes Gottesbild, einen Hang zur Geringschätzung menschlicher Vernunft und eben deshalb auch eine erhöhte Gewaltbereitschaft vorwerfen wolle. Etliche muslimische Intellektuelle fühlten sich dazu aufgerufen, öffentlich gegen eine solche Darstellung des Islam zu protestieren, indem sie ihrerseits dessen Vernunftfreundlichkeit und Friedlichkeit herausstrichen. Die Frage nach dem Verhältnis des islamischen Glaubens zur Vernunft beschäftigt Muslime allerdings nicht erst seit dieser interreligiösen Konfliktsituation; vielmehr kann sie mit Fug und Recht als urislamisch bezeichnet werden. Deshalb ist zunächst ein tiefer Blick in die Geschichte nötig, damit die gegenwärtigen Stellungnahmen muslimischer Denker zu Glaube und Vernunft eingeordnet werden können.

1 Rationalität und Glaube im Koran

Schon in der älteren, der mekkanischen Textschicht des Koran, also in denjenigen Textpartien, die Muhammad zu Beginn seines insgesamt über rund 20 Jahre fortgeführten öffentlichen Wirkens noch in seiner Vaterstadt als Offenbarungen verkündet hat, wird das Thema des Verhältnisses von Glaube und Vernunft häufig angesprochen, teils der Sache nach, teils auch explizit. Dort ist ein Glaubensbegriff zugrunde gelegt, der das kognitive Moment am Glaubensakt stark akzentuiert und den Glauben von den Adressaten der prophetischen Botschaft als im Grunde un-

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-011

ausweichliche Konsequenz vernünftigen Nachdenkens einfordert. Die Gläubigen, so sagt der Koran in mekkanischen Testpassagen, sind diejenigen, die das, was ihnen Muhammad im Auftrag Gottes verkündet, für wahr halten und erklären – im Gegensatz zu den Ungläubigen, die es für unwahr halten und erklären.[1] Und dafür, dass es tatsächlich die Wahrheit ist, gibt es nach Darstellung des Koran überzeugende Zeichen[2] und Beweise.[3] Die Ungläubigen sind Leute, die sich diesen Zeichen und Beweisen verschließen und lieber bloßen Meinungen oder Mutmaßungen anhängen. Weil Glaube als Fürwahrhalten des tatsächlich als wahr Erkennbaren begriffen ist, verwenden diese frühen Koranpartien für verstetigten Glauben auch den Ausdruck „Wissen" *('ilm)* und setzen Glaubens- mit Wissensinhalten gleich, so z. B., wenn sie die Anhänger der von Muhammad verkündeten Offenbarung kennzeichnen als „diejenigen, die das Wissen erhalten haben".[4] An mehreren Koranstellen wird gesagt, was Gegenstand des Fürwahrhaltens der Glaubenden ist. In Sure 2/177 geschieht das in Form eines ausgedehnten Katalogs; hier werden der Reihe nach Gott, der Jüngste Tag, die Engel, das Buch und die Propheten genannt. Was Gott als den Schöpfer der Welt und der Menschen betrifft, so appelliert der Koran immer wieder an die Hörer, sich durch Betrachtung der wunderbaren Art und Weise, wie alles am Himmel und auf der Erde zum Wohl des Menschen gestaltet und eingerichtet ist, zum Glauben an ihn führen zu lassen; denn all dies sind nach den Worten des Koran „Zeichen für Leute, die Verstand haben".[5] Weiter werden rationale Argumente dafür angeführt, warum es nur einen Gott geben kann,[6] warum ein noch nicht sichtbares und schwer vorstellbares Geschehen wie die Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag dennoch möglich ist[7] und warum die von Muhammad verkündigten Texte nicht von ihm selbst oder anderen Menschen stammen, sondern nur göttlichen Ursprungs sein können.[8] Das Fürwahrhalten aller

1 Sure 39/32 f.; 75/31 f.

2 Der Hinweis auf die „Zeichen" Gottes, vor allem diejenigen in der Schöpfung, aber auch diejenigen, die den Charakter von Beglaubigungswundern für prophetische Botschaften haben, gehört in den mekkanischen Textpartien des Koran zu den häufigsten Topoi; s. dazu v. a. W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān, completely revised and enlarged,* Edinburgh 1970, 121 – 127 (mit zahlreichen Beispielen).

3 In Sure 4/174 wird sogar die koranische Offenbarung insgesamt als „klarer Beweis von eurem Herrn" bezeichnet.

4 So u. a. Sure 22/54, 29/49, 34/6.

5 S. z. B. Sure 13/4; 16/12; 45/5.

6 Sure, 23/91; 21/22.

7 Sure 17/49 f. und 98 f.

8 Sure 10/37 f., 16/103, 29/48.

weiteren Einzelinhalte der koranischen Verkündigung ergibt sich dann, so ist vorausgesetzt, logisch aus demjenigen von deren Offenbarungscharakter.

Zwar bleibt das durch Vernunftgründe gestützte Fürwahrhalten dessen, was Muhammad als Offenbarung verkündet, wie auch seines Anspruchs, im Auftrag Gottes zu sprechen, in der koranischen Verkündigung und im Verständnis späterer islamischer Theologen nicht das einzige konstitutive Element des Glaubens. Aber es ist doch schon vom Koran her ein zentraler Bestandteil dessen, was nach muslimischer Vorstellung Glaube ist.[9] Daher waren es Muslime seit jeher gewohnt, ihren Glauben als den vernünftigsten überhaupt zu betrachten – auch schon, bevor noch ihre Gelehrten begonnen hatten, diesen mit Kategorien und Methoden griechischer Philosophie tiefergehend rational zu durchdringen. Und weil sie ihn von alters her so zu sehen gewohnt waren, fällt es vielen von ihnen bis heute schwer, zu akzeptieren, dass ein denkender Mensch, der gründlich über den Islam informiert ist, nicht Muslim sein wollen kann, sondern zum Beispiel Christ.

2 Die Bewertung des Vernunftgebrauchs in Glaubensdingen in der älteren islamischen Tradition

Wie weit der Vernunftgebrauch in Fragen der Religion gehen darf und wie sicher er ist, wurde in der islamischen Geschichte schon frühzeitig kontrovers beurteilt. Unterschiedliche Vorstellungen darüber traten beispielsweise recht bald in der Rechtspraxis und Rechtstheorie zutage; beide waren unter traditionellen islamischen Voraussetzungen eine Angelegenheit der Religion, da die Scharia nach herkömmlichem Verständnis die Gesamtheit der geoffenbarten Normen umfasst, in denen die gottgewollte Lebensordnung für alle Menschen niedergelegt ist. Die islamische Jurisprudenz *(fiqh),* die sich bereits zu Beginn des 8. Jahrhunderts n. Chr. herausbildete, musste sich unter anderem darüber klar werden, wie beim Auftauchen rechtlicher Probleme zu verfahren sei, für die im Koran noch keine Regelung enthalten ist. In diesem Zusammenhang stieß sie rasch auf die Frage der Tragfähigkeit von Vernunfturteilen. Anfänglich erachteten es insbesondere die Gelehrten der Schultradition der Stadt Kufa im Irak – eines der beiden bedeutendsten Zentren altislamischen Rechtsdenkens – für statthaft und geboten, nach Einschätzung des gesunden Menschenverstandes *(raʾy)* darüber zu entscheiden, was in solchen Fällen als Recht zu gelten hatte. Seit aš-Šāfiʿī (gest. 820) setzte sich jedoch

9 S. dazu v. a. H. Ringgren, „The Conception of Faith in the Koran", in: *Oriens* 4 (1951), 9 ff. Zum koranischen Glaubensbegriff und der späteren Entwicklung J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra,* Bd. 4, Berlin und New York 1997, 563 – 590.

allgemein die Tendenz durch, Vernunftgebrauch in Rechtsfragen nur noch in Form des nach strikten Regeln vonstatten gehenden Analogieschlusses *(qiyās)* zu expliziten Vorschriften von Koran und Prophetentradition *(ḥadīṯ)* zuzulassen. Überdies wurde die Auffassung Gemeingut, das Bemühen um eigenständige Normenfindung *(iǧtihād)* mittels des Analogieschlusses führe bestenfalls zu wahrscheinlichen, nie zu restlos sicheren Ergebnissen, da bei ihm die prinzipiell irrtumsanfällige Menschenvernunft ins Spiel komme. Ein Teil der Gelehrten der besonders traditionalistisch orientierten hanbalitischen Rechtsschule und die Angehörigen der heute nicht mehr bestehenden, aber in Andalusien bis zum 15. Jahrhundert vertretenen ẓāhiritischen Rechtsschule, die nur den äußeren Wortlaut *(ẓāhir)* von Koran und Prophetentradition als verbindlich gelten ließ, lehnten im Hinblick auf diesen Umstand den Analogieschluss sogar ganz ab.[10]

Die genaue Reichweite menschlicher Vernunft in Fragen der Glaubenslehre des näheren auszuloten, blieb den Vertretern zweier wissenschaftlicher Disziplinen vorbehalten, die der Rationalität weniger reserviert gegenüberstanden als seit aš-Šāfiʿī die Juristen, nämlich der philosophisch geprägten systematischen Theologie *(kalām)* einerseits und der Philosophie *(falsafa)* andererseits. Beide haben sich im Gefolge der Rezeption griechischer Philosophie entwickelt. Griechische Philosophie hieß dabei für die Theologen anfänglich vor allem Logik der Stoa,[11] später dann auch aristotelische Logik; für die islamischen Philosophen bestand sie in fast dem ganzen Aristoteles, dessen erhaltene Werke nahezu vollständig ins Arabische übersetzt worden sind,[12] wobei diese allerdings größtenteils durch die Brille neuplatonischer Kommentatoren gelesen wurden. In allen beiden Wissenschaftszweigen entwickelte sich unter diesen Einflüssen eine reiche Tradition der Rationalität. Sie kam in der Auseinandersetzung mit zentralen Fragen des islamischen Dogmas nicht nur bei den Theologen zum Tragen, sondern bisweilen auch bei den Philosophen, und zwar dann, wenn letztere sich von ihren aristotelisch-neuplatonischen

10 Eine differenzierte Zusammenfassung des Verlaufs der Diskussion um den Analogieschluss im Recht bietet Abschnitt 1 des Artikels „*qiyās*“ von M. Bernard in: *Encyclopaedia of Islam / Encyclopédie de l'islam,* 2. Aufl., Bd. 5, Leiden 1986. S. dazu außerdem u. a. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra,* Bd. 4, Berlin und New York 1997, 661 f.; M. Rohe, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart,* 2. Aufl. München 2009, 62 – 64 mit weiteren Literaturhinweisen.

11 Nachgewiesen von J. van Ess in seinem Aufsatz „The Logical Structure of Islamic Theology“, in: G. E. von Grunebaum (Hrsg.), *Logic in Classical Islamic Culture,* Wiesbaden 1970, 21 – 50; mit einigen Präzisierungen dazu nochmals ders., *Theologie und Gesellschaft* (s. vorige Anm.) 665 f.

12 Der klassischen arabisch-islamischen Philosophie nicht bekannt waren aus dem Corpus Aristotelicum lediglich die Politica, die Eudemische Ethik und die Magna Moralia.

Prämissen aus beispielsweise mit den Problemen des Schöpfungsverständnisses, des Verständnisses der Prophetie oder des Lebens nach dem Tod befassten.[13]

Der Höhepunkt der Wertschätzung der Rationalität war bei den Religionsgelehrten, die philosophische Theologie *(kalām)* betrieben, bereits im späten 8. bis frühen 10. Jahrhundert n. Chr. erreicht, einer Zeit also, die dem europäischen frühen Mittelalter entspricht. Damals dominierte im Irak, dem Zentrum des Kalifats, personell und zeitweilig auch politisch die besonders vernunftfreundliche Theologenschule der Muʿtaziliten. Von führenden Repräsentanten dieser Schulrichtung wurden u. a. die folgenden Anschauungen vertreten: Die Existenz des einen Gottes, der alle Dinge und Lebewesen erschaffen hat, kann rein mittels der Vernunft erkannt werden. Als vollkommenes Wesen muss dieser Gott notwendigerweise auch vollkommen gerecht sein. Deshalb muss er jeden Menschen genau gemäß den koranischen Verheißungen und Strafandrohungen im Jenseits für gute Taten belohnen und für böse bestrafen, und der Mensch muss Handlungsfreiheit besitzen, weil es ungerecht wäre, wenn Gott ihn im Jüngsten Gericht für Taten belohnen oder bestrafen würde, deren sittliche Qualität er gar nicht selbst bestimmen konnte. Ein Teil der Muʿtaziliten vertrat außerdem eine „natürliche Ethik". Nach ihr gibt es ein rational erkennbares objektives Gutes; der Mensch kann daher zumindest die Verbindlichkeit der zentralen ethischen Gebote wie z. B. derjenigen, dass Mord, Diebstahl oder Lüge zu unterlassen sind, auch ohne Offenbarung erkennen, wenngleich er die letztere immer noch braucht, um die Kultvorschriften zu kennen, also beispielsweise wissen zu können, dass es von Gott geboten und somit für das ewiges Heil des Menschen förderlich ist, fünfmal am Tag das Ritualgebet zu verrichten und im Ramadan zu fasten. Auch Gott, so nahmen die Muʿtaziliten an, bindet sich an das rational erkennbare Gute und tut darum für seine Geschöpfe letztlich stets das, was diesen am zuträglichsten ist, obgleich die Menschen hier in ihrem Erdenleben noch nicht in jedem Einzelfall durchschauen können, auf welchem Wege er das tut.[14]

Seit dem frühen 10. Jahrhundert wurde die Theologie der Muʿtaziliten, die der Ratio einen so prominenten Platz zuwies, zunehmend durch diejenige al-Aš'arīs und seiner Schule verdrängt, die den sunnitischen Mehrheitsislam in seiner herkömmlichen Form erst hervorgebracht und bis heute geprägt hat. Die aš'aritische Theologie negiert faktisch die Handlungsfreiheit des Menschen, obgleich sie ein handlungstheoretisches Denkmodell entwickelt hat, das auf den ersten Blick zwi-

13 Die Themen der islamischen Philosophen waren allerdings – anders, als es mitunter in älteren Darstellungen erscheint – bei weitem nicht auf die Frage des Verhältnisses von geoffenbarter Religion und Vernunft beschränkt.

14 Dazu grundlegend R. Brunschvig, „Muʿtazilisme et optimum", in: *Studia Islamica* 39 (1974), 5–23.

schen Freiheit und Prädestination zu vermitteln scheint. Zugleich verwirft sie die Vorstellung eines rational erkennbaren objektiven Guten, an das sich auch Gott notwendigerweise stets hält; nach ihren Anschauungen ist das Gute gut und das Böse böse, weil Gott es dazu erklärt hat, und er könnte, wenn er wollte, seine diesbezüglichen Deklarationen auch jederzeit ins Gegenteil verkehren.[15]

Papst Benedikt XVI. hat in seiner Regensburger Vorlesung der Redlichkeit halber nicht unerwähnt gelassen, dass sich auch in der Christenheit mit Duns Scotus (gest. 1308) ein Denken etabliert habe, das in Analogie zu islamischen Positionen – er meinte hier offensichtlich die der aš'aritisch-sunnitischen Mehrheitstheologie – „auf das Bild eines Willkür-Gottes zulaufen" könnte.[16] Dazu hat Magnus Striet angemerkt, hier werde offensichtlich auf die im nominalistischen Denken gemachte Unterscheidung zwischen *potestas ordinata* und *potestas absoluta* Gottes angespielt; diese Unterscheidung sei jedoch dem durchaus ernstzunehmenden Anliegen entsprungen, „die vollkommene Unverfügbarkeit der Freiheit Gottes" in dessen Heilshandeln „denkbar zu machen". Gottes Freiheit sei nun einmal der „Abgrund der Vernunft".[17] Ist das so, dann ist allerdings auch der aš'aritisch-sunnitischen Theologie zugute zu halten, dass sie aus einem durchaus vergleichbaren Anliegen heraus in den „Abgrund der Vernunft" gefallen ist. Denn ihre Distanzierung von der mu'tazilitischen Position, Gott handle immer im Einklang mit einem rational erkennbaren Guten, entsprang der Sorge, durch Aussagen vom Typus „Gott muss das und das tun" könne die Anerkennung der Allmacht Gottes im Sinne seiner Fähigkeit, alles zu tun, was er will, eingeschränkt werden. Damit ist man nicht weit vom Begriff der Freiheit Gottes entfernt. Und wenn Striet für die christliche Seite des Problems konstatiert: „Gott, so der Glaube, ist treu, damit aber nicht unfrei", so kann für die sunnitisch-islamische gesagt werden: Sie geht zwar herkömmlicherweise davon aus, dass Gott jederzeit alles Beliebige tun könnte, aber zugleich auch davon, dass er von dieser Möglichkeit im Regelfall nicht Gebrauch macht, weil es eine „Gewohnheit Gottes" *(sunnat Allāh)* in der Art seines Umgangs mit seinen Geschöpfen gibt, mit der der Mensch, wie schon dem Koran zu entnehmen ist,[18] rechnen kann und soll.

Im sunnitischen Islam fiel nicht nur die vernunftfreundliche mu'tazilitische Theologie dem Bedürfnis nach Affirmation der Allmacht Gottes zum Opfer. Viel-

---

15 S. dazu u. a. D. Gimaret, *La doctrine d'al-Aš'arī,* Paris 1990, 369 ff. und 441 ff.

16 7. Abschnitt des vom Vatikan online veröffentlichten Textes (http://www.vatican.va/-holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html), ohne Seitenzählung.

17 M. Striet: „Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes", in: *Herder Korrespondenz* Nr. 11 (2006), 552.

18 Sure 33/62 parr.

mehr schwand dort seit dem 12. Jahrhundert auch das Interesse an der Philosophie als eigenständiger Disziplin. Diese Entwicklung ist häufig dem Einfluss von al-Ġazālī (gest. 1111) zugeschrieben worden, der sich in seiner polemischen Schrift *Tahāfut al-falāsifa* („Der Zusammenbruch der Philosophen") gegen sie gewandt und ihre Vertreter wegen einiger ihrer Positionen des Unglaubens bezichtigt hatte. Mit Ibn Rušd (Averroes, gest. 1198), der diesen Vorwurf al-Ġazālīs in zwei brillanten Gegenschriften[19] zu entkräften suchte, soll nach manchen älteren Darstellungen bereits das Ende islamischen Philosophierens erreicht gewesen sein: Ibn Rušd sei, so meinte man, in seinem eigenen Umfeld schon gar nicht mehr zur Kenntnis genommen, sondern nur noch im mittelalterlichen Europa gelesen worden.[20] Dieses Bild ist zwar nicht ganz richtig, doch fand Ibn Rušd unter Muslimen tatsächlich wenig längerfristige Resonanz, vor allem gemessen an seinem Zeitgenossen Šihābaddīn Yaḥyā as-Suhrawardī (gest. 1191), der, einen Strang des Denkens Avicennas fortführend und in Abgrenzung gegen den Aristotelismus, dessen führender Vertreter damals Ibn Rušd war, die Philosophie des Illuminismus *(išrāq)* begründete. Sie hat später vor allem in Iran fortgelebt. Anderwärts verlor die Philosophie weitgehend den Charakter einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin, verschwand indes nicht gänzlich aus der Bildungstradition. Seit dem 12. Jahrhundert wurde nämlich die Logik, zum Teil ergänzt um Ausschnitte aus anderen Gebieten der Philosophie, beispielsweise der Ontologie, in die Curricula der Medresen, der juristisch-theologischen Hochschulen, integriert, wo sie mancherorts noch bis ins frühe 20. Jahrhundert zum Standard gehörte. Die philosophische Theologie *(kalām)* operierte von etwa derselben Zeit an verstärkt mit aristotelischen Denkkategorien und Fragestellungen. Außerdem kam in der islamischen Mystik, in erster Linie angeregt durch Ibn ʿArabī (gest. 1240), eine intensiv neuplatonisch beeinflusste Art von theosophischer Spekulation in Schwang. Unter diesen Bedingungen bestand offenbar zumindest außerhalb Irans kein starkes Bedürfnis mehr danach, die Philosophie als Wissenschaft eigenen Rechts weiterzuentwickeln.[21]

---

19 Dem Werk *Tahāfut at-tahāfut* („Der Zusammenbruch des Zusammenbruchs)" und dem kleinen Traktat *Faṣl al-maqāl* („Die entscheidende Abhandlung").

20 Diese Darstellung geht unter anderem auf Ernest Renans bekannten Vortrag „L'islamisme et la science" zurück, von dem im nächsten Abschnitt die Rede sein wird.

21 Der in der europäisch-amerikanischen Islamwissenschaft und Philosophiegeschichte früher fast durchweg akzeptierten Vorstellung, dass die Philosophie in der islamischen Welt unter dem Einfluss von al-Ġazālī nach Ibn Rušd so gut wie vollständig zum Erliegen gekommen sei, hat in jüngerer Vergangenheit vor allem Dimitri Gutas ('The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the History of Arabic Philosophy', in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 [2002], 5–25) energisch widersprochen, und zwar unter Verweis auf die Rolle, die sie im Lehrprogramm von Medresen insbesondere des Osmanischen Reiches und Indiens zum Teil noch jahrhundertelang spielte, sowie auf bibliographisch nachweisbare philosophische Buchtitel von osmanischen, irani-

Der zwölferschiitische Islam, der in Iran nach der Machtübernahme der Dynastie der Safawiden im Jahr 1501 zum Mehrheitsbekenntnis geworden ist, hält bis heute grundsätzlich an der vernunftfreundlichen Theologie der Muʿtaziliten fest, aber auch an der Wertschätzung der Philosophie. Hier erfuhr auch der Illuminismus durch Ṣadruddīn Šīrāzī (bekannter als Molla Ṣadrā, gest. 1640) und die von diesem inspirierte Schule von Isfahan noch einmal eine eigenständige Weiterentwicklung.[22]

3 Die neue Aktualität der Frage nach dem Verhältnis von islamischem Glauben und Rationalität unter den Vorzeichen der Dominanz des modernen Europa

Seit einigen Jahrzehnten hat auch in Teilen der sunnitischen Hochschultheologie, insbesondere derjenigen der Türkei und Indonesiens, die Lehre der Muʿtaziliten wieder an Boden gewonnen,[23] meist ohne dass dabei der unter Sunniten seit mehr

schen und indischen Gelehrten noch des 15. bis 18. Jahrhunderts. Gutas vertrat die These, die westliche Forschung habe den nach Averroes entstandenen Teil der islamischen Philosophie, den es durchaus gebe, lediglich aufgrund leicht erklärbarer Voreingenommenheiten vernachlässigt. Ob die Revision des Bildes vom Niedergang der islamischen Philosophie nach Ibn Rušd, die er damit anmahnte, in Bezug auf den sunnitischen Islam unter dem Gesichtspunkt der inhaltlichen Originalität der festgestellten philosophischen Schriften wirklich gerechtfertigt ist, bleibt freilich erst noch durch weitere Forschungsarbeiten zu prüfen.

22 Vor diesem Hintergrund ist es nicht weiter erstaunlich, dass sich im Zuge der Aufarbeitung der Folgen der Regensburger Vorlesung gerade eine Delegation iranischer Gelehrter dazu bereit fand, im April 2008 im Vatikan gemeinsam mit katholischen Theologen ein Seminar zum Verhältnis von Glaube und Vernunft abzuhalten. Das von beiden Seiten gemeinsam verfasste Abschlusscommuniqué ist nachlesbar, z. B. unter https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20080430_rome-declaration_en.html (letzter Aufruf 10. Mai 2024).

23 Ein herausragendes Beispiel dafür aus der Türkei ist das Buch des an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara lehrenden Professors İlhami Güler *Allahın Ahlaklığı Sorunu* („Die Frage der Ethizität Gottes"), Ankara 1998. In Indonesien stand für die Wiederaufnahme muʿtazilitischer Positionen in der Theologie vor allem Harun Nasution (1919–1998), der Professor an der Islamhochschule (IAIN) Jakarta und zeitweilig deren Rektor war. Die – nur zum kleineren Teil wirklich theologische, überwiegend im Bereich der politischen Ideologie und der Kulturphilosophie angesiedelte – explizite Muʿtazila-Rezeption bei modernen arabischen Autoren ist umfassend untersucht bei Th. Hildebrandt, *Neo-Muʿtazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam,* Leiden und Boston 2007. Nicht systematisch mit untersucht ist in dieser Arbeit die stillschweigende punktuelle Wiederaufnahme muʿtazilitischer Positionen in ansonsten traditionell sunnitisch ausgerichteten theologischen Schriften; sie ist nach meinen Beobachtungen speziell in der Frage der Handlungsfreiheit des Menschen häufig festzustellen.

als tausend Jahren übliche Häresievorwurfs gegen diese Schulrichtung förmlich zurückgenommen worden wäre. Außerdem haben sich verschiedene prominente sunnitisch-arabische Denker seit dem frühen 20. Jahrhundert wieder explizit auf Ibn Rušd (Averroes) zurückbezogen,[24] einige von ihnen in der erklärten Absicht, damit neu an eine Tradition philosophischer Rationalität anzuknüpfen, die nach ihrer Wahrnehmung im Islam schon vor langer Zeit abgebrochen war.

Dass so auch unter Sunniten das Interesse an der Rationalität muʿtazilitischer Theologie und klassischer islamischer Philosophie wieder einen Aufschwung nahm, geschah zu einem erheblichen Teil in Reaktion auf spezifische Erfahrungen des Kolonialzeitalters, die seit dem 19. Jahrhunderts die Frage nach dem Verhältnis von islamischem Glauben und Vernunft ganz neu aufwarfen und von einem rein innerislamischen Diskussionsgegenstand zu einem Kristallisationspunkt der Auseinandersetzung mit der Dominanz Europas werden ließen. Zu dieser Auseinandersetzung war man in zweifacher Weise herausgefordert:

Einerseits wurden sich muslimische Intellektuelle seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck der fortschreitenden Kolonisierung islamischer Länder durch europäische Staaten und des Machtverfalls des Osmanischen Reiches zunehmend dessen bewusst, dass die Bewohner islamischer Länder gegenüber den modernen Europäern in einen beträchtlichen zivilisatorischen Rückstand und eben deshalb auch in eine Situation politischer, wirtschaftlicher und militärischer Unterlegenheit geraten waren. Sie versuchten nun zu klären, warum es dahin gekommen war, obwohl doch die Muslime als Anhänger der einzig wahren Religion nach Gottes Willen – so die traditionelle Erwartung – eigentlich in der Welt stets die Oberhand haben mussten, und wie man an den in Europa erzielten Fortschritt Anschluss finden und so wieder zu jener Prosperität und politischen Stärke gelangen konnte, die die Voraussetzung der Selbstbestimmung war. Dabei kamen sie zu der Einschätzung, dass die Vormachtstellung der Europäer sehr wesentlich auf den modernen Wissenschaften beruhte, die diese befähigt hatten, besonders erfolgreiche Produktionsmethoden, politische wie gesellschaftliche Institutionen und Bildungssysteme zu entwickeln. Daraus entsprang der Wunsch, sich selbst und die Mitgläubigen davon zu überzeugen, dass die Rationalität dieser Wissenschaften nicht im Widerspruch zur islamischen Religion stand, vielmehr gute Muslime durchaus danach streben durften und sollten, an ihr teilzuhaben und so den eigenen Wiederaufstieg einzuleiten.

Andererseits begründeten bekannte Theoretiker und teils auch politische Akteure des europäischen Kolonialismus die angebliche Notwendigkeit der Herrschaft

24 S. dazu A. von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam,* Leiden, New York und Köln 1994.

ihrer Staaten über islamische Länder damit, dass der Islam seiner Natur nach ein unüberwindliches Hemmnis für die intellektuelle Entwicklung seiner Anhänger darstelle, weil er sie zu bornierten, intoleranten, fanatischen, autoritätshörigen, gegenüber Despoten unterwürfigen Menschen mache, und dass sich der Islam wegen alles dessen weder mit moderner Wissenschaft noch mit zeitgemäßen Regierungs- und Verwaltungsstrukturen vertrage, weshalb die Muslime zu ihrem eigenen Besten von außen her durch nichtmuslimische Europäer regiert und zivilisiert werden müssten. Hier nur eine Kostprobe für etliche Äußerungen dieses Sinnes: Der französische Extheologe, Semitist und Historiker Ernest Renan, der vor allem mit seinem ab 1863 erschienenen Werk *La vie de Jésus* zeitweilig große Popularität genossen hat, hielt im Jahr 1883 an der Sorbonne einen Vortrag, der anschließend unter dem Titel „Der Islam und die Wissenschaft" gedruckt wurde. Darin ließ er sich unter anderem wie folgt vernehmen:

> Jeder, der über die Gegebenheiten unserer Zeit ein wenig auf dem Laufenden ist, erkennt deutlich die gegenwärtige Inferiorität der muslimischen Länder, den Niedergang der vom Islam regierten Staaten, die intellektuelle Nichtigkeit der Rassen, die ihre Kultur und ihre Bildung einzig und allein aus jener Religion beziehen. Allen, die schon einmal im Orient oder in Afrika waren, ist sofort die fatale Geistesbeschränktheit eines wahrhaft Gläubigen aufgefallen, jene Art von eisernem Reifen, der um seinen Kopf gelegt ist, diesen der Wissenschaft vollständig verschließt, ihn unfähig macht, irgendetwas zu lernen oder sich irgendeiner neuen Idee zu öffnen. Das muslimische Kind, das bis dahin mitunter noch ziemlich aufgeweckt war, wird, sobald es in seine Religion eingeweiht ist, um das zehnte bis zwölfte Lebensjahr herum plötzlich fanatisch, von einem aberwitzigen Dünkel erfüllt, es besitze alles, was es für die absolute Wahrheit hält, wie über ein Vorrecht über das glücklich, was gerade seine Inferiorität ausmacht.[25]

Weiter erklärte Renan, der Islam, in dem er den Geist einer allen anspruchsvolleren intellektuellen Aktivitäten abholden arabischen Rasse am Werk sah, habe die Rationalität und die Wissenschaft in seinem Schoß getötet und dadurch seine eigene Unterlegenheit besiegelt.[26] Von verschiedenen Vordenkern europäischer Kolonialpolitik, die ähnliche Vorstellungen zum Ausdruck brachten, wurde noch dazu das Christentum positiv mit dem Islam kontrastiert, der angeblich die intellektuelle und humane Entwicklung der Muslime blockierte.

---

25 E. Renan, *L'islamisme et la science,* hier in eigener Übersetzung der Verfasserin zitiert nach dem Nachdruck des Verlags Archange Minotaure, Montpellier 2007, 22 f. Dieser Nachdruck wurde unter dem leicht veränderten Titel *L'islam et la science* publiziert, weil unter „islamisme" im Französischen inzwischen meist nicht mehr wie noch zu Renans Zeiten Islam, sondern Islamismus verstanden wird.

26 Ibid. 35, 41.

Als Wasser auf die Mühlen europäischer Kolonialherren musste unter diesen Umständen von Muslimen eine Artikelserie empfunden werden, die Faraḥ Anṭūn, ein aus dem Libanon nach Ägypten emigrierter bekannter arabischer Schriftsteller und Publizist griechisch-orthodoxer Konfession, in den Jahren 1902 und 1903 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „al-Ǧāmiʿa" veröffentlichte. Diese Serie war Ibn Rušd (Averroes) gewidmet, den Faraḥ Anṭūn als Protagonisten der von ihm selbst befürworteten Trennung von Glauben und Wissenschaft interpretierte. In diesem Zusammenhang führte er die Tatsache, dass es in der islamischen Geschichte um einen freien Denker wie diesen still geworden war, in Anlehnung an Ernest Renan auf eine angeblich generelle Wissenschaftsfeindlichkeit des Islam zurück. Er vertrat die Auffassung, das Christentum habe sich insgesamt als wissenschaftsfreundlicher erwiesen als der Islam, und zwar vor allem deshalb, weil es im Gegensatz zum Islam die Trennung von Staat und Religion nahelege und diese im Verlauf der neueren Geschichte Europas auch verwirklicht habe. Infolge dieser Trennung sei dort nun die Unterdrückung des freien wissenschaftlichen Vernunftgebrauchs im Namen der Rechtgläubigkeit faktisch nicht mehr möglich.

Auf diese Artikelserie hat der bekannte modernistische ägyptische Reformtheologe Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905) eine umfängliche Replik verfasst, die vor allem durch eine spätere Buchpublikation weite Verbreitung fand.[27] In ihr verfocht er die Ansicht, im Gegenteil sei der Islam viel vernunft- und wissenschaftsfreundlicher als das Christentum. Diese These suchte er mit einer ganzen Reihe von Argumenten zu untermauern. Einmal abgesehen davon, dass er den Trinitätsglauben der Christen, wie das bei Muslimen weithin üblich ist, nicht nur nach den Maßstäben der eigenen Rechtgläubigkeit als polytheistisch, sondern als genuin irrational einstufte – die Behauptung der Christen, ungeachtet ihres Glaubens an die göttliche Dreifaltigkeit doch Monotheisten zu sein, läuft für ihn schlicht auf die Affirmation hinaus, drei sei gleich eins –, erklärte er, im christlichen Europa sei die Trennung von Staat und Religion gerade wegen der chronischen Neigung der Kirche, die Wissenschaft zu unterdrücken, notwendig geworden. Im Islam jedoch, der keinen Klerus kenne, von Anfang an zum freien Vernunftgebrauch ermutigt habe und die Harmonie von Glaube und Wissenschaft ermögliche, sei eine solche Trennung zum Zweck der Emanzipation der wissenschaftlichen Vernunft aus der Vormundschaft religiöser Amtsträger von vornherein gegenstandslos und unnötig.

Er hob außerdem hervor, Jesus habe nach dem Zeugnis der Evangelien zum Beweis für den göttlichen Ursprung seiner Botschaft vor allem mit Mirakeln gear-

---

27 *al-Islām wa-n-naṣrānīya maʿa l-ʿilm wa-l-madanīya* („Der Islam und das Christentum in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft und Zivilisation"), 3. Aufl. Kairo 1341 d. H. (1921). Zu der Kontroverse zwischen Anṭūn und ʿAbduh ausführlich A. von Kügelgen (s. o. in Anm. 24) 77–95.

beitet, nicht wie der Koran mit rationalen Argumenten. Im übrigen verwies er ausgiebig auf die auch von europäischen Fachleuten anerkannten überlegenen Leistungen von Muslimen auf den Gebieten der Naturwissenschaft, Medizin und Philosophie in der älteren Wissenschaftsgeschichte und betonte, auch Ibn Rušd sei entgegen der Darstellung von Faraḥ Anṭūn kein sich von der Religion emanzipierender Freidenker gewesen, sondern ein gläubiger Muslim, der unter anderem als Kadi tätig war und dabei aus Überzeugung die Scharia anwandte.

Letzteres ist vollkommen richtig. Dennoch bleibt dieses Verfahren ʿAbduhs, Ibn Rušd und mit ihm die große Tradition der islamischen Philosophie der Wissenschaftlichkeitsbilanz der gesamten islamischen Glaubensgemeinschaft als historischer Größe gutzuschreiben, fragwürdig, da er die Tatsache verschweigt, dass diese Philosophie gerade im sunnitischen Mehrheitsislam – wie wir bereits im Falle al-Ġazālīs sahen – teilweise offen befehdet und zudem als selbständige Disziplin seit langem kaum noch weiterentwickelt wurde; er selbst lässt bezeichnenderweise auch kein Interesse daran erkennen, sich etwa seinerseits wieder inhaltlich an Ibn Rušd oder die Tradition der islamischen Philosophie als ganze anzuschließen.

Im Denken Muḥammad ʿAbduhs ruhte die These von der überlegenen Rationalität und Wissenschaftsfreundlichkeit des Islam im übrigen auf einer Theorie der Religionsgeschichte auf, die er an anderer Stelle unter dem Einfluss popularisierter europäischer Aufklärungsphilosophie entfaltet hatte.[28] Danach markieren die drei großen monotheistischen Religionen die drei Schritte der von Gott durch Offenbarung gesteuerten Entwicklung des Menschengeschlechts zu höherer Zivilisation, die er sich in Analogie zur Entwicklung menschlicher Individuen vorstellte: Das Judentum entsprach dem Kindheitsstadium der Menschheit, in der diese noch hauptsächlich auf ihre physischen Bedürfnisse fixiert war; es zielte mit seinen Lehren und Vorschriften vor allem auf die Disziplinierung der Körperlichkeit. Das Christentum war für die Phase der Adoleszenz der Menschheit bestimmt und sprach daher – wie er in einem Missverständnis des christlichen Liebesbegriffs meinte – vor allem das Gefühlsleben an. Der Islam dagegen ist die Religion der Vernunft und des Fortschritts und entspricht damit dem dritten Stadium, dem Erwachsenenalter der mündig gewordenen Menschheit; eben deshalb bedarf es nach ihm keiner weiteren Religion mehr. Dass die islamische Glaubensgemeinschaft, wie er selbst urteilte, in der Realität gerade auf dem Gebiet des wissenschaftlichen Vernunftgebrauchs zu seiner Zeit dennoch schon seit Jahrhunderten hinter die christlichen Europäer zurückgefallen war, erklärte er damit, dass die Muslime eben vom ursprünglichen, reinen Islam abgefallen und darum in widervernünftigen

28 Zu dieser ausführlich R. Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, 56 – 70.

Denk- und Handlungsweisen versunken seien, ein Zustand, auf dessen Überwindung er drängte. Grundsätzlich ermöglichte es ihm dieses Geschichtsmodell, die unübertrefflich gute Kompatibilität von Islam und moderner Wissenschaft zu behaupten. Die historische Rekonstruktion der tatsächlichen Beschaffenheit des ursprünglichen Islam, wie ihn Muhammad verkündet hatte, interessierte ihn dabei nicht. Ursprünglich war der Islam, wie er in einem Zirkelschluss postulierte, überall dort, wo er vernunft- und wissenschaftsfreundlich war; die Kriterien der Vernünftigkeit und Wissenschaftlichkeit entnahm er dabei dem modernen Europa. Damit wurde dessen durch die Aufklärung hindurchgegangene Rationalität für ihn de facto zum Maßstab der Authentizität islamischen Glaubensverständnisses. Diese Art der Verhältnisbestimmung von islamischem Glauben und Vernunft hat allerdings schon sein bekanntester Schüler, Muḥammad Rašīd Riḍā, nicht mehr mitgemacht, und sie ist heute unter islamischen Religionsgelehrten nicht konsensfähig.

Was aus den von ʿAbduh und anderen im Kolonialzeitalter geführten Debatten über das Thema „Islamischer Glaube und Vernunft“ bis heute fortwirkt, ist zum einen das Arsenal der damals aufgekommenen Argumente, mit denen versucht wird, die These von der in Wahrheit größeren Vernünftigkeit und Wissenschaftsfreundlichkeit des Islam im Vergleich zum Christentum zu untermauern, und zum anderen eine erhöhte Empfindlichkeit gegen von europäischer Seite vorgebrachte Infragestellungen des positiven Verhältnisses des Islam zur Rationalität, insbesondere dann, wenn bei diesen auch noch der Islam zu seinem Nachteil mit dem Christentum verglichen wird. Solche kritischen Anfragen rufen sehr schnell unliebsame Reminiszenzen an den Superioritätsdünkel wach, mit dem man im Kolonialzeitalter seitens westlicher Politiker und Ideologen häufig konfrontiert war. Diesen Hintergrund gilt es bei der Beurteilung der heftigen muslimischen Reaktionen auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. mit zu berücksichtigen.

4 Islamischer Glaube und Vernunft aus der Sicht heutiger sunnitischer Autoren

Nachdem die auf muslimischer Seite gegebenen Voraussetzungen für heutige christlich-islamische Diskussionen über Glaube und Vernunft in den Blick genommen worden sind, können nun die Äußerungen einiger bekannter arabisch-islamischer Denker unserer unmittelbaren Gegenwart über diesen Gegenstand näher betrachtet werden. Allen diesen Autoren ist trotz teilweise stark divergierender Ausgangspositionen gemeinsam, dass sie von der grundsätzlichen Vernunft- und Wissenschaftsfreundlichkeit des Koran und damit auch der islamischen Religion überzeugt sind. Jenseits davon unterscheiden sich ihre Deutungen und Zielvorstellungen jedoch stark.

Als erster möge der 1926 geborene und aus Ägypten stammende Scheich Yūsuf al-Qaraḍāwī[29] zu Wort kommen. Er ist bereits seit jungen Jahren Mitglied der Muslimbruderschaft, der größten islamistischen Massenorganisation der arabischen Welt, hat an al-Azhar in Kairo die Grundlagen der islamischen Religion studiert und dort auch promoviert. Bereits kurz nach Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit an derselben Hochschule wurde er für eine Gastdozentur nach ad-Dawḥa, der Hauptstadt des Emirats Qaṭar, entsandt. Er beschloss, von dort nicht zurückzukehren, als die Regierung Nasser nach einem Attentatsversuch auf letzteren in der Mitte der 1960er Jahre ihre Repressionsmaßnahmen gegen die Muslimbrüder erneut verschärfte. Nach Gründung der Universität von Qaṭar hat er deren Scharia-Fakultät aufgebaut und lange als Dekan geleitet. Er ist der Autor von mehr als 50 zum Teil weit verbreiteten Büchern und bis heute trotz seines hohen Alters immer noch sehr aktiv, unter anderem als Mitbegründer und Präsident des meistenteils aus selbsternannten Mitgliedern bestehenden Europäischen Fatwa-Rates mit Sitz in Dublin, der die Zuständigkeit dafür beansprucht, Fragen des islamischen Rechts, mit denen sich Diaspora-Muslime konfrontiert sehen, autoritativ zu beantworten. Vor allem aber ist er der international mit Abstand bekannteste und einflussreichste Medienstar unter den derzeit lebenden islamischen Religionsgelehrten. Mit seiner allwöchentlich von Al-Jazeera ausgestrahlten und sehr beliebten Fernsehsendung „Die Scharia und das Leben“, in die Zuschauer mit ihren Fragen hineintelefonieren können, erreicht er über Satellit ein muslimisches Millionenpublikum bis in die europäische und amerikanische Diaspora hinein. Außerdem betreibt er eine üppig ausgestattete Homepage, in die ein Mitarbeiterstab ständig seine neuesten Verlautbarungen einfüttert. Er gilt als gemäßigter Islamist, und zwar u. a. deshalb, weil er zwar für einen islamischen Staat mit Geltung der Scharia plädiert, zu dessen Errichtung aber gewaltsame Mittel ablehnt und sich auch sonst gegen terroristische Gewaltakte im Namen der Religion ausspricht, allerdings mit Ausnahme von Attentaten gegen israelische Ziele.

al-Qaraḍāwī hat sich in seinen Schriften bereits vor mehr als 40 Jahren zum Verhältnis zwischen islamischer Religion und Vernunft geäußert. In einem Buch mit dem Titel *Islam und Laizismus Auge in Auge*[30] aus dem Jahr 1969 schrieb er dem Koran das Verdienst zu, die wissenschaftliche Rationalität überhaupt erst begründet zu haben, indem er den Menschen erstmals Prinzipien wie z. B. die vermittelt habe, dass Behauptungen nur aufgrund von Beweisen geglaubt werden dürfen, dass Wissen von bloßen Meinungen unterschieden werden muss, dass über alles im

29 Näheres zu al-Qaraḍāwī vor allem bei W. Wenzel-Teuber, *Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradawi,* Hamburg 2005 und bei J. Skovgaard-Petersen und B. Gräf (Hrsg.), *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi,* London 2009.

30 Wörtlich „von Angesicht zu Angesicht“.

Universum gründlich nachgedacht werden muss, usw. Die Verankerung all dieser Prinzipien im Koran suchte er durch Zitation passender Verse zu belegen.[31] Später widmete er dem Thema der Begründung und Förderung wissenschaftlicher Rationalität durch den Koran noch einmal eine umfangreiche eigene Monographie.[32] In einem anderen Buch[33] stellte er es als Besonderheit des Islam heraus, dass dessen Glaubensinhalte „bewiesen" seien – wie wir sahen, bereits ein koranisches Motiv – und dass sie nur deshalb geglaubt werden müssten, während z. B. von Christen „blinder" Glaube verlangt werde. Nach ihm ist im Islam das Verhältnis von Vernunft *(ʿaql)* und Glaube an den Inhalt von Offenbarungstexten, die Gegenstand der religiösen Tradition *(naql)* sind, so beschaffen, dass das Vernunfturteil dem Offenbarungsglauben immer vorgeordnet ist: Zunächst entscheidet der Mensch rein mittels seiner Vernunft anhand der ihm zugänglichen Beweise, ob überhaupt Offenbarung vorliegt; und erst wenn diese Entscheidung positiv ausgefallen ist, kommt es zum Glauben an den Offenbarungsinhalt.[34]

Diese Vorstellung wirft mehrere Probleme auf. So fragt sich z. B., ob Glaube noch ein freier Akt ist, wenn, wie al-Qaraḍāwī postuliert, der Offenbarungscharakter dessen, was verkündet wird, rational vollständig bewiesen werden kann; dann ist im Grunde nicht nur Vertrauen überflüssig, sondern auch Nichtglauben kaum noch möglich. Ebenso fragt sich, ob bei der Glaubensentscheidung der Offenbarungscharakter von etwas Verkündetem tatsächlich getrennt von dessen Inhalt beurteilt werden kann. Und abgesehen davon stellt sich auch die Frage, ob diese Beschreibung der Relation von Vernunfturteil und Offenbarungsglauben noch sehr viel mit der Art und Weise zu tun hat, wie real existierende Muslime unserer Tage zum Glauben an die koranische Offenbarung kommen: Die allermeisten von ihnen sind nicht deshalb Muslime, weil sie aufgrund rationaler Beweise zur Bejahung des Offenbarungscharakters des Koran gelangt sind, sondern weil bereits ihre Eltern und deren Vorfahren Muslime waren; sie wachsen von vornherein mit der Grundannahme auf, dass der Koran das wahre Wort Gottes ist. Unter diesen Bedingungen mutet die Vorstellung, dass im Islam jedem Offenbarungsglauben immer

---

31 *al-Islām wa-l-ʿalmānīya waǧhan li-waǧh,* 7. Aufl. Kairo 1417 d. H. = 1997, 58 – 63; im selben Sinne auch in dem kleinen Buch *ad-Dīn fī ʿaṣr al-ʿilm* („Die Religion im Zeitalter der Wissenschaft"), 3. Aufl. Kairo 1418 d. H. = 1998, 11 – 26.

32 *al-ʿAql wa-l-ʿilm fī l-qurʾān al-karīm* („Vernunft und Wissen[schaft] im edlen Koran"), Kairo 1996.

33 *al-Īmān wa-l-ḥayāt* („Glaube und Leben") (2001), mir nur online zugänglich auf der Internetseite des Verfassers unter der Adresse http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=471&version=1&template_id=59&parent_id=1 , dort Kap. 1, Teilkap. 1 („Die Vorzüge des islamischen Glaubens"), Abschnitt 4 („Ein bewiesener Glaube").

34 So auch in dem Buch *al-Ḫaṣāʾiṣ al-ʿāmma li-l-islām* („Die allgemeinen Merkmale des Islam"), 3. Aufl. Beirut 1405 d. H. = 1985, 63 f.

ein reines Vernunfturteil über den Offenbarungscharakter des Geoffenbarten vorausgeht, wirklichkeitsfremd an.

Nochmals sehr ausführlich hat Scheich al-Qaraḍāwī sein Bild des Verhältnisses von Glaube und Vernunft im Islam nun in jüngster Vergangenheit dargelegt, und zwar in einem eigenen Buch mit dem Titel „Der Papst und der Islam", mit dem er auf die Regensburger Vorlesung reagierte.[35] In dessen Einleitung verrät er zunächst, diese Vorlesung habe ihn persönlich ganz besonders enttäuscht, nachdem er Benedikt XVI. sogar einen Glückwunsch zu dessen Amtsantritt geschickt und dafür in seinem muslimischen Umfeld einiges an unangenehmer Kritik eingesteckt hatte. Er bemüht sich dann seinerseits um den Nachweis, dass der Islam dem Christentum, was Rationalität, Wissenschaftsfreundlichkeit und auch Ablehnung und Vermeidung von Gewaltanwendung betrifft, auf der ganzen Linie überlegen sei. Dafür greift er über weite Strecken die schon dargestellten Argumentationen Muḥammad ʿAbduhs aus dessen Kontroverse mit Faraḥ Anṭūn wieder auf, wobei er ʿAbduh auch ausführlich zitiert.[36] Beachtenswert ist außerdem, dass er genau wie Muḥammad ʿAbduh unter anderem Ibn Rušd als Kronzeugen für die Rationalität seiner Religion vereinnahmt, über die Tatsache, dass dessen Philosophie im sunnitischen Mehrheitsislam, dem er selbst angehört, teilweise verketzert wurde und für Jahrhunderte nahezu vergessen war, jedoch ebenso mit Stillschweigen hinweggeht wie über die Frage, was sie denn für seinesgleichen eigentlich heute an Anregungen bereithalten könnte.[37] Die Bedeutung von Ibn Rušd und anderen herausragenden Philosophen des älteren Islam scheint sich für ihn auf die Verwertbarkeit von deren großen Namen für den apologetischen Außengebrauch zu reduzieren. Der Rekurs auf die tatsächlich zahlreichen Koranverse, die auf die eine oder andere Weise an den menschlichen Verstand der Hörer Muhammads appellieren, bereitet al-Qaraḍāwī verständlicherweise geringere Schwierigkeiten als ein ehrlicher Umgang mit dem Tatbestand, dass die nach seiner Darstellung vom Koran grundgelegte und geforderte wissenschaftliche Rationalität sich im Verlauf der islamischen Geschichte eben nicht immer und überall in einem Zustand der Hochblüte befand. al-Qaraḍāwī vermittelt das Bild, dass mit der vom Koran geprägten Vernunft und Wissenschaftsfreundlichkeit der Muslime so, wie sie traditionell ist, alles in schönster Ordnung ist und die Welt besser wäre, wenn man ihr überall Raum gäbe.

---

35 *al-Bābā wa-l-islām,* Kairo 2007. Das Vorwort des Buches ist bereits vom September 2006 datiert. Demnach handelte es sich um eine sehr unmittelbare Reaktion.

36 73 ff.

37 94. Bezeichnenderweise nennt er hier von Ibn Rušd, bei dem, wie er betont, „Europa etliche Jahrhunderte lang in die Schule gegangen ist", nur den Titel eines medizinischen Werks, während er dessen philosophische Schriften unerwähnt lässt, und hebt vor allem hervor, dass dieser Denker gleichzeitig ein bedeutender Vertreter der islamischen Rechtsgelehrsamkeit gewesen sei.

Den Gedanken, dass die überlegene Rationalität islamischen Glaubens und seiner Anhänger für den Rest der Welt sogar eine Korrektivfunktion haben könnte, hat noch entschiedener der 1935 geborene und jetzt emeritierte Kairiner Philosophieprofessor Ḥasan Ḥanafī herausgearbeitet. Er war in jungen Jahren Mitglied der Muslimbruderschaft und versteht sich seit den 1970er Jahren als den großen Vordenker der von ihm selbst so genannten revolutionären islamischen Linken. Hier können seine weit verzweigten, nicht selten auch widersprüchlichen gedanklichen Entwürfe, die sich in zahlreichen sehr eilig zusammengeschriebenen und meist dickleibigen Büchern niedergeschlagen haben, nicht im ganzen charakterisiert werden. Doch sollen hier Gehalt und Stoßrichtung seines umfangreichen Werks „Prolegomena zur Wissenschaft der Okzidentalistik“[38] zur Sprache kommen, die unser Thema betreffen.

Was er sich in diesem voluminösen Buch vorgenommen hat, ist nicht weniger als eine kritische Bestandsaufnahme der gesamten Entwicklungsgeschichte westlicher Rationalität und ihrer Erträge. Er kommt darin – auch unter Nutzung der Lagebeschreibungen pessimistischer europäischer Kulturphilosophen wie z. B. Oswald Spengler – zu dem Schluss, dass sich der Westen mit dieser auf die Beherrschung des Restes der Welt gerichteten Rationalität selbst zugrunde gerichtet hat und nunmehr im unausweichlichen Untergang begriffen ist. Dies deshalb, weil sich diese Rationalität unrettbar in ihrem eigenen Hang zum Denken in konfliktgeladenen Dichotomien – Subjektivität und Objektivität, das Ich und der Andere, Geist und Materie, Staat und Religion, Herrschende und Untertanen usw. – verfangen hat, statt zu lernen, ein geordnetes Ganzes harmonisch zusammenzudenken. An die Stelle der westlichen Weltherrschaft, die im Kolonialzeitalter errichtet wurde und auf den Ebenen der Wirtschaft und der Kultur immer noch nachwirkt, muss nun zum Wohl aller Erdenbewohner diejenige des Islam treten,[39] und zwar deshalb, weil dieser seinem Wesen nach mit einer überlegenen Rationalität einhergeht, deren Kern der *tawḥīd* ist.

Dieses Wort ist der übliche arabisch-islamische Terminus für „Monotheismus“. Ḥanafī unterstellt nun aber, dass der islamische *tawḥīd* – wörtlich übersetzt das

38 *Muqaddima fī ʿilm al-istiġrāb,* Kairo 1411 d. H. = 1991. Zu diesem Buch und der Diskussion, die es im arabischen Raum ausgelöst hat, Th. Hildebrandt, *Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Ḥasan Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik“*, Berlin 1998. Eine Auseinandersetzung mit den programmatischen Vorstellungen und Argumentationen Ḥanafīs und ihrer zum Teil zu unkritischen Rezeption in westlicher Fachliteratur bietet in breiterem Rahmen außerdem M. Riexinger ‘Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Hasan Hanafi’s Projects „The Islamic Left“ and „Occidentalism“ (and their Uncritical Reading)’, in: *Die Welt des Islams,* N. S. 47 (2007), 63 – 118.

39 S. dazu insbesondere *Muqaddima fī ʿilm al-istiġrāb* 768 – 777.

„Jemanden-oder-etwas-für-eins-Erklären“ und von daher dann „Bejahung der Einheit Gottes „ – automatisch immer schon ein Denken im Sinne einer harmonischen Aufhebung aller Gegensätze in einer einzigen gottgewollten Ordnung impliziert und insofern für die Menschheit die ersehnte große Befreiung bedeutet. Diese schöne Vision braucht er, um das wohl schon während seiner Zeit in der Muslimbruderschaft angeeignete und später bei ihm sicher durch Sayyid Quṭb, den großen ideologischen Anreger von deren linkem und gewaltbereitem Flügel, verstärkte Ideal einer islamischen Weltherrschaft unter der Scharia ethisch zu rechtfertigen. Es ist nicht zu übersehen, dass ihm das nur um den Preis einer instrumentalisierenden Umdeutung des islamischen Prinzips des Monotheismus gelingt, die dieses ins Innerweltliche wendet und zu einer globalen Vereinigungsidee umetikettiert. Dabei bleibt die Transzendenz Gottes, die im islamischen Glauben herkömmlicherweise stark betont ist, auf der Strecke.

In diesem Zukunftsmodell einer von der so verstandenen islamischen Rationalität beherrschten Welt, das mit dem Anspruch auftritt, die überfällige Beendigung des Kolonialzeitalters herbeizuführen, aber genau besehen auf eine Gegenkolonisierung unter islamischen Vorzeichen hinausläuft, kommt jedoch auch noch etwas anderes abhanden, das sogar der gemäßigte Islamist al-Qaraḍāwī ganz selbstverständlich festhält: die Überzeugung von der Einheit der Menschenvernunft. al-Qaraḍāwī geht noch davon aus, dass Muslime und z. B. Christen allen Glaubensunterschieden zum Trotz letztlich ein gemeinsames Verständnis davon haben, was rational und was wissenschaftlich ist, und dass sie deshalb auch sinnvoll darüber diskutieren können, ob der Glaube der einen oder der anderen Seite eine größere Affinität zur Vernunft hat. Ḥanafī tut das nicht mehr. Für ihn hat sich die Menschenvernunft in zwei miteinander unvereinbare Rationalitätstypen aufgespalten, einen islamischen und einen westlichen. In diesem Konzept liegt, auch wenn es aufs erste eher kurios und damit harmlos klingen mag, ein erhebliches Gewaltpotential verborgen. Denn wenn man es zugrundelegt, ist auch die Möglichkeit einer Verständigung mit den Vertretern der je anderen Rationalität über Regeln eines friedlichen Zusammenlebens nicht mehr gegeben; es lässt nur die erzwungene Herrschaft der Vertreter entweder der einen oder der anderen Rationalität zu.

Von der Vorstellung einer Spaltung zwischen „islamischer“ und „westlicher“ Rationalität geht auch der 1928 in Algerien geborene Philosoph und Islamhistoriker Mohammed Arkoun aus, der als Emeritus der Sorbonne in Paris lebt; er hält diese Spaltung jedoch für überbrückbar. Arkoun ist die Ausnahmeerscheinung eines seit Jahrzehnten in der westlichen Diaspora ansässigen und in dieser kulturell bereits tief verwurzelten muslimischen Intellektuellen, der mit Theologen wie auch anderen religiösen Denkern der islamischen Welt und der muslimischen Diaspora nur wenig im Austausch steht und mit seinen Anschauungen für keinen größeren Kreis

von Muslimen repräsentativ ist oder eine Identifikationsfigur darstellt. Dennoch soll er hier nicht unberücksichtigt bleiben, denn er macht mit seinen Veröffentlichungen in besonderer Weise die zu gewärtigende Bandbreite heutiger muslimischer Anschauungen zu unserem Thema sichtbar.

Arkouns äußerst komplexe Gedankengebäude, die er in einer Vielzahl von Anläufen immer wieder ergänzt und transformiert, oftmals aber auch durch fluktuierende Begriffsverwendungen und Brüche schwer nachvollziehbar gemacht hat, zehren in großem Umfang von Anregungen aus verschiedenen Richtungen neuerer und neuester französischer Philosophie, so z. B. aus Foucaults poststrukturalistischer Diskursanalyse, Lyotards Theorie des postmodernen Wissens und Derridas Philosophie der Dekonstruktion; sie können hier nicht einmal überblicksweise adäquat vorgestellt werden.[40] Für den vorliegenden Kontext ist jedoch zu vermerken: Im Gegensatz zu Ḥanafī hält Arkoun die real existierende islamische Rationalität der Gegenwart und auch des allergrößten Teiles der Geschichte für gänzlich ungeeignet, durch Übernahme der Weltherrschaft die Menschheit einschließlich der westlichen zu retten. Denn die „islamische Vernunft" befindet sich nach seinem Urteil in einem Zustand essentialistischer Erstarrung, die sie das dogmatisch verfestigte Bild, das sie vom Islam und von sich selbst hat, permanent mit der ewig gültigen Wahrheit verwechseln lässt. Deshalb ist sie unfähig, zeitgerechte Lösungen für heutige Probleme zu finden. Voraussetzung dafür ist ein freies Denken, das auch das bisher Ungedachte mit in Betracht zieht. Damit ihr das wieder möglich wird, müssen zunächst einmal die dogmatischen Festlegungen, in denen sie gefangen ist, durch Untersuchung ihres historischen Zustandekommens dekonstruiert und in Frage gestellt werden. Das wird ihr erst gelingen, wenn sie es gelernt hat, zwischen dem „fait coranique", der Offenbarung selbst, und ihren eigenen festgefahrenen Interpretationen derselben zu unterscheiden, die Teil des kollektiven „imaginaire" der Muslime sind. Das, was sie gegenwärtig als islamischen Glauben hochhält, ist das Hindernis par excellence für ein zukunftsfähiges wissenschaftliches Denken.[41]

Aber auch den Umgang der „westlichen Vernunft" der Islamwissenschaftler mit dem Islam beurteilt Arkoun sehr kritisch. Er wirft den Vertretern dieses Fach nicht nur vor, methodisch rückständig zu sein, sondern darüber hinaus auch noch, eine Rationalität zu kultivieren, die den Islam in herrschaftlich-„westlicher" Aufklärerpose als einen Gegenstand außerhalb ihrer eigenen Kultur betrachte und ihn dabei viel zu sehr als historisch kontinuierliche Einheitsgröße behandele, womit sie das

40 Der schwierigen Aufgabe, seine Gedankenwelt überschaubar und verständlich zu machen, hat sich Ursula Günther in ihrer Dissertation *Mohammad Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*, Würzburg 2004, angenommen. Zum im folgenden Ausgeführten s. dort insbesondere 70 – 131.

41 S. dazu vor allem sein Buch *Pour une critique de la raison islamique,* Paris 1984.

fixierte Selbstbild der islamischen Vernunft, die ihr eigenes Religionsverständnis mit der ewigen Wahrheit gleichsetzt, noch verfestigen helfe. Arkoun plädiert stattdessen für eine neue Art von wissenschaftlicher Rationalität, in der sich nichtmuslimische Islamforscher zusammen mit jüdischen und muslimischen als in einer gemeinsamen jüdisch-christlich-muslimisch geprägten Mittelmeerkultur stehend begreifen und dann auch gemeinsam mit muslimischen Experten sowohl an der Dekonstruktion tradierter islamischer Dogmen als auch an der Entwicklung einer dem gegenwärtigen Zeitalter angemessenen Koranexegese arbeiten.

Diese Zukunftsvision klingt sympathisch nach friedlicher Kooperation zwischen den Religionsgemeinschaften, birgt jedoch nicht geringe Probleme: Würde sich westliche Islamwissenschaft tatsächlich auf eine solche Art von Rationalität einlassen, dann würde sie damit die Grenze zwischen bekenntnisgebundener islamischer Theologie und aus der Außenperspektive betriebener Religionsforschung verwischen, und die Gefahr der Fremdbestimmung von Muslimen durch nichtmuslimische Wissenschaftler stünde im Raum. Selbstverständlich ist es durchaus Aufgabe der nichtmuslimischen Islamwissenschaft, das historische Zustandekommen islamischer Dogmen zu erforschen, nicht aber, dies mit dem Ziel zu tun, die Muslime von denselben zu befreien, damit sie dann ungehindert an neue Lösungen denken können, wie Arkoun sich das wünscht. Ebenso fällt es in ihre Kompetenz, moderne muslimische Koranexegese zu erforschen; aber es ist nicht ihre Sache, ihrerseits die Entwicklung der Koranexegese voranzutreiben, indem sie Muslimen sagt, wie der Koran richtig zu interpretieren ist. Das Recht der Andersgläubigen auf religiöse Selbstbestimmung, das außenstehende wissenschaftliche Beobachter ganz besonders sorgfältig zu respektieren haben, erstreckt sich auch auf dogmatisch verfestigte Glaubensvorstellungen, die einem postmodern geprägten Gelehrten wie Arkoun nicht optimal in die Gegenwart zu passen scheinen. Im übrigen ist gegen Arkouns ganzes Programm der Dekonstruktion islamischer wie westlicher Rationalität zugunsten einer neuen, die die Religionen übergreift, einzuwenden, dass es mit einer Sprache und Begriffen operiert, die den allermeisten heutigen islamischen Religionsgelehrten von deren Bildungshintergrund und religiösen Voraussetzungen aus schlicht unzugänglich sind. Gerade Angehörige dieses Berufsstandes müssten aber vorrangig für es gewonnen werden, wenn es eine Chance der Durchführung erhalten soll. Bei all seinen respektgebietenden intellektuellen Anstrengungen bleibt Arkoun der großen Mehrzahl seiner eigenen theologisch gebildeten Glaubensgenossen das Bemühen schuldig, sich ihnen erst einmal verständlich zu machen.

Deutlich näher am intellektuellen Horizont des größten Teiles seiner theologisch geschulten Mitglaubenden, wenngleich gegenüber der unter ihnen derzeit vorherrschenden Art von Rationalität nicht minder kritisch eingestellt, war Arkouns kürzlich verstorbener marokkanischer Kollege Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirī

(1936–2010), der als Philosophieprofessor an der Universität Rabat gelehrt und in seinen letzten Lebensjahren auch einen Korankommentar verfasst hat. In mehreren seiner Werke[42] hat er die Anschauung vertreten, im arabisch-islamischen Raum habe die „östliche" Rationalität, die er sowohl durch die aš'aritische Theologie als auch durch die Philosophie von Ibn Sīnā (Avicenna) repräsentiert sah, u. a. wegen ihres ständigen Arbeitens mit Analogieschlüssen vom Sichtbaren aufs Unsichtbare, ihrer Vermengung von religiösem Dogma, Philosophie und Mystik und ihrer Fixiertheit auf das Zeitlose, immer schon so Gewesene letztlich in Irrationalität, Realitätsferne, Stagnation und Niedergang geendet; die „westliche" dagegen, d. h. hier die maghrebinische Rationalität, für die aus seiner Sicht vor allem Ibn Rušd, der andalusische Rechtstheoretiker aš-Šāṭibī (gest. 1388) und der große Staats- und Gesellschaftstheoretiker Ibn Ḫaldūn (gest. 1406) stehen, habe zwar nicht mit den aristotelischen Zügen ihres Denkens, aber mit dem Realismus und der Tendenz zur Trennung von Religion und Philosophie, die er ihnen zuschreibt, und ebenso mit der Entwicklung eines historischen Bewusstseins die Basis für ein säkulares wissenschaftliches Denken gelegt. Den „epistemologischen Bruch" mit der „östlichen" Rationalität, den diese Vertreter der „westlichen" (maghrebinischen) dadurch vollzogen, müssen nach al-Ǧābirī die arabischen Muslime heute ein zweites Mal vollziehen, da diese Rationalität des arabischen Westens auch heute noch die zukunftsweisende ist, wiewohl deren Leitgestalten, vor allem Ibn Rušd, bedauerlicherweise in der islamischen Tradition erst einmal keine Fortsetzer mehr gefunden haben,[43] während Europa von Ibn Rušd intensiv lernte und so seine moderne Zivilisation schaffen konnte.[44]

In der Forderung nach Wiederbelebung der großen islamischen Rationalitätstradition stimmt mit al-Ǧābirī der Ägypter Muḥammad Saʿīd al-ʿAšmāwī

42 So z. B. in *Bunyat al-ʿaql al-ʿarabī* („Die Struktur der arabischen Vernunft"), dem 2. Band seines dreibändigen Werks *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī* („Kritik der arabischen Vernunft"), 1. Aufl. Beirut 1986, und in *Introduction à la critique de la raison arabe* (Paris 1995), einem unter seiner Mitwirkung entstandenen französischsprachigen Verschnitt aus zweien seiner arabischen Bücher, *Naḥnu wa-t-turāṯ* („Wir und das [sc. kulturelle] Erbe"), Beirut und Casablanca 1980, und *at-Turāṯ wa-l-ḥadāṯa* („Das [sc. kulturelle] Erbe und die Modernität"), Beirut 1991.

43 Es ist nicht zu übersehen, dass al-Ǧābirīs Vorstellung, in der älteren islamischen Kulturgeschichte sei die „westliche" Rationalität etwa des Averroes im Gegensatz zur „östlichen" etwa Avicennas von einem bestimmten Punkt an zum Erliegen gekommen, der bis heute in der Islamwissenschaft vorherrschenden Vorstellung vom tatsächlichen Verlauf der islamischen Philosophiegeschichte relativ genau entspricht.

44 S. z. B. *Introduction à la critique de la raison arabe* 158–170. Zu al-Ǧābirīs diesbezüglichen Anschauungen näheres bei A. von Kügelgen, Averroes und die arabische Moderne (s. Anm. 24) 263–280. Zu al-Ǧābirīs Denken allgemein M. Gaebel, *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch. Das philosophische und politische Denken Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirīs*, Berlin 1995.

(geb. 1932) überein, wenngleich er dessen Differenzierung zwischen „östlicher“ und „westlicher“ arabischer Intellektualität nicht mitvollzieht und die historische Verirrung der islamischen Kulturtradition weniger in der Vernachlässigung der Philosophie des Averroes als in derjenigen der muʿtazlitischen Theologie erblickt. al-ʿAšmāwī ist vor allem als ein entschiedener Verfechter der Säkularität des Staates bekannt geworden. Er ist studierter Jurist und hatte nach verschiedenen anderen hohen Positionen im Justizdienst über längere Zeit das Amt des Generalstaatsanwalts am obersten Gerichtshof in Kairo inne, bevor er in den Ruhestand trat. Neben seiner Juristenkarriere ist er mit der Veröffentlichung von Büchern und Artikeln hervorgetreten, in denen er seine Vorstellungen von einem zeitgemäßen Islamverständnis entfaltet und sich kritisch mit der politischen Ideologie des Islamismus auseinandergesetzt hat.

Das Thema „Islamischer Glaube und Vernunft“ hat er in mehreren seiner Werke berührt; am ausführlichsten hat er sich dazu jedoch in einem kleinen Buch mit dem Titel *al-ʿAql fī l-islām* („Die Vernunft im Islam“)[45] geäußert. Darin betont er wie al-Qaraḍāwī, die koranische Offenbarung habe in besonderem Maße zum Vernunftgebrauch aufgerufen und fördere damit das wissenschaftliche Denken. Anders als al-Qaraḍāwī konzentriert sich al-ʿAšmāwī jedoch nicht auf die theoretische Affirmation der durchgängigen Überlegenheit des Islam auf dem Gebiet der Rationalität, sondern auf den Versuch, die Frage zu klären, warum Muslime trotz der günstigen Ausgangslage, in der sie sich aufgrund der Vernunftfreundlichkeit ihres Offenbarungsbuches befanden, augenscheinlich nicht das getan haben, was man von ihnen hätte erwarten können, nämlich eine führende Rolle in der modernen Wissenschaft, vor allem den Natur- und Sozialwissenschaften, zu übernehmen oder zumindest an der Fortentwicklung dieser Disziplinen auf gleicher Stufe mit westlichen Nationen zu partizipieren. Die Antwort al-ʿAšmāwīs auf diese Frage besteht hauptsächlich in der Diagnose, dass der Weg der Verwirklichung des Rationalitätspotentials, das an sich in der islamischen Kulturtradition vom Koran her angelegt war, vor allem deshalb abgebrochen ist, weil sich die Muslime unter dem Einfluss der aš'aritischen Theologie und al-Ġazālīs von dem ebenso rational wie ethisch bestimmten Gottes- und Menschenbild der Muʿtaziliten abgewandt haben.[46] Folglich sollten nach al-ʿAšmāwīs Auffassung die islamischen Religionsgelehrten, ja die islamischen Intellektuellen insgesamt zu den zu Unrecht aufgegebenen Positionen dieser Theologenschule zurückkehren und auf deren Basis weiterarbeiten. Gelingt ihnen das, dann wird im Islam wieder kreativ über Glaubensfragen nachgedacht, aber auch beispielsweise Naturwissenschaft betrieben

45 Kairo 1999.
46 61 – 87.

werden und darüber hinaus eine politische Kultur etabliert werden können, in der freie öffentliche Kritik an bestehenden Missständen dazu beiträgt, den selbstherrlichen Regierungsstil und die sozialen Ungerechtigkeiten, unter denen fast alle Bewohner mehrheitlich muslimischer Länder leiden, allmählich zu überwinden. In wichtigen Zügen dieses Programms liegt al-ʿAšmāwī auf einer Linie mit mehreren anderen muslimischen Gegenwartsautoren innerhalb wie außerhalb des arabischen Raums. Freilich hat es angesichts des Beharrungsvermögens der staatlich bestallten sunnitischen Religionsgelehrten in den meisten Ländern der islamischen Welt derzeit nur geringe Aussicht auf Verwirklichung.

Zusammenfassend lässt sich dennoch feststellen: Alle besprochenen muslimischen Stellungnahmen aus der jüngeren und jüngsten Vergangenheit konvergieren in der Grundüberzeugung, die Muslime seien durch den Koran zum Vernunftgebrauch auch und gerade in Glaubensdingen und darüber hinaus zu einer allgemeinen Wissenschaftsfreundlichkeit ermutigt oder sogar verpflichtet worden. Und während manche der zu Wort gekommenen Denker davon ausgehen, dass die dadurch begründete Rationalitätstradition im Islam bis heute ungebrochen fortbesteht, bemühen sich andere, herauszufinden, wann und warum sie abgerissen ist und wie die Muslime unserer Tage wieder an sie anknüpfen können, was diesen Autoren unabdingbar erscheint. Schon allein dies zeigt, dass die Annahme, der Islam neige in Glaubensbelangen im Gegensatz zum Christentum generell zur Irrationalität, für die Gegenwart so wenig haltbar ist wie für die Geschichte.

11 Zeitgenössischer islamischer Fundamentalismus: Hintergründe und Perspektiven (1990)

1 Zum Begriff „islamischer Fundamentalismus“

Wer von zeitgenössischem islamischem Fundamentalismus[1] spricht, überträgt damit einen Begriff, der ursprünglich eine Strömung innerhalb des Christentums, genauer eine in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts entstandene Strömung innerhalb des Protestantismus der Vereinigten Staaten bezeichnete, auf den Islam der Gegenwart. Eine solche Begriffsübertragung darf die Tatsache nicht vergessen machen, dass das, was man im Falle des Christentums und in dem des Islam „Fundamentalismus“ nennt, nicht in jeder Hinsicht vergleichbar ist. Die historischen Voraussetzungen und die zeittypischen Probleme, aus denen in beiden Religionen das mit dem Begriff „Fundamentalismus“ gemeinte Phänomen erwuchs, und auch einzelne Züge in der doktrinären Ausprägung und den praktischen Konsequenzen dieses Phänomens auf der christlichen und der islamischen Seite sind zu verschieden, um die Annahme zu gestatten, es handele sich beide Male ganz einfach um dieselbe Sache.

Dennoch stimmt die Erscheinung, für die die Bezeichnung „islamischer Fundamentalismus“ in Gebrauch gekommen ist, mit der, die man im Christentum ursprünglich „Fundamentalismus“ nannte, in so vielen zentralen Strukturmerkmalen überein, dass die Begriffsübertragung als sachlich gerechtfertigt gelten kann.[2]

---

1 Einen nützlichen Überblick über die schon sehr umfangreiche wissenschaftliche Literatur zu ihm bis 1985 bietet der von R. Strijp erstellte bibliographische Anhang zu K. Wagtendonk und P. Aarts (Hrsg.), *Islamitisch Fundamentalisme,* Muiderberg 1986, 132–156; dort findet man auch eine Liste von in europäischsprachigen Übersetzungen verfügbaren Schriften fundamentalistisch orientierter muslimischer Autoren.

2 Von muslimischer Seite ist das allerdings wiederholt bestritten worden. So wies etwa der in Pakistan publizierende Abdur-Rahman Momin, selbst ein Fundamentalist, diese Begriffsübertragung vehement zurück und erklärte, sie werde vom immer noch in Kreuzfahrerattitüden verharrenden Westen bewusst zur Herabsetzung und falschen Darstellung des gegenwärtigen Islam benutzt *(On Islamic Fundamentalism. The Genealogy of a Stereotype,* in: Hamdard Islamicus 10, Nr. 4 [1987], 35–46). Auch der Ägypter Muḥammad Saʿīd al-ʿAšmāwī, ein Gegner des Fundamentalismus, meldete gegen sie erhebliche Vorbehalte an *(al-Islām as-siyāsī,* Kairo 1987, 129 f.). Dennoch gebrauchen neuerdings gelegentlich auch muslimische Autoren die Begriffe „Fundamentalismus“ und „Fundamentalisten“ – im Arabischen wiedergegeben durch die Lehnübersetzungen *uṣūlīya* und *uṣūlīyūn* – für die von nichtmuslimischen Wissenschaftlern so bezeichneten Erscheinungen im

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. CC BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-012

[46 | 47] Was haben die, die wir heute als islamische Fundamentalisten ansprechen, mit jenen Protestanten der USA gemeinsam, die sich im späten 19. Jahrhundert auf einer Reihe von Bibelkonferenzen gegen liberale Tendenzen innerhalb ihrer eigenen Kirchen abzugrenzen begannen und schließlich ihren Namen nach ihrer zwischen 1910 und 1915 erschienenen Schriftenreihe „The Fundamentals" erhielten? Sie teilen mit ihnen die Frontstellung gegen die Säkularisierung und gegen andere für die Entstehung der modernen Welt im europäisch-nordamerikanischen Wortverstand konstitutive Entwicklungen. Insbesondere verwerfen sie wie die protestantischen Fundamentalisten der Vereinigten Staaten den von der europäischen Aufklärung verbreiteten Gedanken der Autonomie menschlicher Vernunft und Sittlichkeit. Daraus resultiert auch bei ihnen eine Abwehrhaltung gegen die moderne Wissenschaft, insofern diese sich nicht an das nach ihrer Überzeugung geoffenbarte Natur- und Geschichtsbild gebunden fühlt, und gegen bestimmte ihrer Ansicht nach den geoffenbarten Normen zuwiderlaufende moderne Formen politischen Lebens und sozialen Verhaltens. Weiter ist den islamischen Fundamentalisten mit den ursprünglichen christlichen Trägern dieser Bezeichnung die Berufung auf ein vermeintlich zeitlos gültiges Glaubens- und Lebensmodell aus der Vergangenheit gemeinsam, das man aus irrtumslosen geoffenbarten Texten herleiten zu können glaubt. Dabei deklarieren muslimische Fundamentalisten wie die ursprünglichen christlichen häufig das Prinzip der Verbindlichkeit des Wortlauts dieser Texte, durchbrechen es aber wie sie in der Praxis immer wieder zugunsten von Interpretationen, die eine Harmonisierung bestimmter Textaussagen mit inzwischen auch von ihnen verinnerlichten Elementen [47 | 48] wissenschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Modernität erlauben.

Was dem zeitgenössischen islamischen Fundamentalismus im Verhältnis zu dem christlichen, nach dem er auf dem Wege der Analogie benannt wurde, sein spezifisches Gepräge gibt, sind vor allem zwei Faktoren: Zum einen nimmt in ihm aufgrund der Tatsache, dass in der islamischen Tradition Religion und Staat besonders eng verbunden waren und das Hauptkennzeichen der Islamizität des Staates in der Durchführung des auf Offenbarung zurückgeführten religiösen Rechts, der Scharia, gesehen wurde, die Wendung gegen Säkularisierung und menschliches Autonomiestreben vorzugsweise die Gestalt des Verlangens nach Wiedererrichtung eines islamischen Staates und Wiedereinführung der Scharia an. Zum anderen ist die moderne Zivilisation, gegen die er sich abgrenzt, anders als im Falle des christlichen Fundamentalismus nicht auf dem Boden seiner eigenen Kulturtradition gewachsen; sie wurde den Muslimen vielmehr im Zeitalter des

---

zeitgenössischen Islam. Die in der islamischen Welt heute bevorzugte Selbst- und Fremdbezeichnung für islamische Fundamentalisten ist „Islamisten".

Kolonialismus von außen durch das politisch und wirtschaftlich übermächtige moderne Europa aufgezwungen. Da sie somit nicht nur von Andersgläubigen kam, sondern auch noch im Zuge einer aggressiven Expansion des Herrschaftsbereichs dieser Andersgläubigen in die islamische Welt hineingetragen wurde, haben viele Muslime sie zunächst einmal als in besonderem Maße feindselig erlebt. Von daher erhielt unter ihnen die fundamentalistische Zurückweisung wesentlicher Aspekte dieser modernen Zivilisation den Charakter einer heftigen antiwestlichen Reaktion.

2 Geschichte und jüngster Aufschwung fundamentalistischer Tendenzen im Islam

Tendenzen, die im beschriebenen Sinne als fundamentalistisch zu bezeichnen sind, sind in der islamischen Welt nicht mehr ganz neu. Schon um die Jahrhundertwende lassen sie sich im Osmanischen Reich nachweisen,[3] wenig später in der [48 | 49] sogenannten salafitischen, d. h. die Rückkehr zum Islam der „rechtschaffenen Altvorderen", genau gesagt der Prophetengefährten, fordernden Bewegung, die maßgeblich durch Rašīd Riḍā, den in traditionalistische Denkformen zurückgefallenen Schüler des ägyptischen Reformtheologen Muḥammad ʿAbduh, angeregt wurde.[4] Über Jahrzehnte hin war dann die 1928 in Ägypten gegründete, später auch in anderen arabischen Staaten heimisch gewordene Massenorganisation der Muslimbruderschaft der wichtigste Stoßtrupp solcher Tendenzen.[5] Seit den späten sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts freilich sind sie in fast der gesamten islamischen Welt in bisher nicht dagewesener Häufung zum Tragen gekommen und haben dort das politische Leben entscheidend mitgeprägt. Hier seien nur beispielhaft einige Vorgänge genannt, in denen sie sich manifestierten: In Libyen wurden 1972 die drastischen Kapitalstrafen des islamischen Rechts, wie z. B. Handabhacken für Diebstahl, wieder eingeführt. In den innenpolitischen Auseinandersetzungen der Türkei konnte sich die 1973 gegründete fundamentalistische Nationale Heilspartei mehrfach zum Zünglein an der Waage machen; nach dem Militärputsch von 1980 wurde sie zwar verboten, aber inzwischen hat sie eine Nachfolgeorganisation, und

3 Dazu T. Tunaya, *Islâmcılık Cereyanı,* Istanbul 1962; N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey,* Montreal 1964, 340 ff.

4 Zu dieser Bewegung H. Laoust, *Le réformisme orthodoxe des salafiyya,* in: Revue des Études Islamiques 6 (1932), 175 – 227.

5 Grundlegend zu ihr I. M. Husaini, *The Moslem Brethren,* Beirut 1956, und R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers,* London 1969. Eine kommentierte Anthologie von Texten aus der und zur Muslimbruderschaft in französischer Übersetzung bieten O. Carré und G. Michaud (Hrsg.), *Les frères musulmans (1928 – 1982),* Paris 1983.

noch dazu schloss die türkische Staatsführung seither spürbare Kompromisse mit religiös restaurativen Kräften. In Pakistan leitete ab 1977 Zia ul-Haq mit saudiarabischer Finanzhilfe eine Islamisierungspolitik ein, und zwar gestützt auf die Kaderpartei Ǧamāʿat-i islāmī, die von einem führenden Ideologen des zeitgenössischen islamischen Fundamentalismus, dem 1979 verstorbenen Abū l-Aʿlā Mawdūdī, gegründet worden war. In Iran fegte die islamische Revolution von 1979 unter Führung von Ayatollah [49 | 50] Khomeini das Regime des Schahs hinweg und etablierte die Islamische Republik Iran. In Ägypten, wo die fundamentalistische Opposition seit Beginn der siebziger Jahre beträchtliche politische und rechtliche Zugeständnisse erhalten hatte und militante Fundamentalistenorganisationen schon mehrfach durch spektakuläre Gewalttaten auf sich aufmerksam gemacht hatten, fiel 1981 Präsident Sadat einem fundamentalistischen Mordanschlag zum Opfer. Im Sudan führte Numairi 1983 die Scharia ein; nach seinem Sturz wurde sie zwar wieder abgeschafft, doch wegen der Forderung einer starken Oppositionsgruppe, sie erneut in Kraft zu setzen, und zwar ungeachtet der besonderen Problematik, die dieser Akt angesichts der großen christlichen Minderheit im vom Bürgerkrieg geschüttelten Süden des Landes hätte, ist es inzwischen schon wieder zu schwerwiegenden innenpolitischen Konflikten gekommen. Tunesien und Marokko erlebten in jüngster Vergangenheit mehrfach soziale Unruhen mit fundamentalistischem Hintergrund. Schiitische Fundamentalisten aus dem Libanon machten als selbsternannte „Partei Gottes“ (Hizbollah) wiederholt mit Terrorakten von sich reden.[6]

Die fundamentalistischen Bewegungen und Gruppen der zeitgenössischen islamischen Welt, von denen einige ihren Einfluss in politischen Ereignissen wie den genannten besonders augenfällig demonstrieren konnten, haben kein einheitliches organisatorisches Zentrum und weichen in Einzelheiten ihrer Anschauungen oft beträchtlich voneinander ab. Gleichwohl sind sie durch weitgehend gemeinsame Grundüberzeugungen und Haltungen verbunden. Ihre Eigenart sei nun etwas näher betrachtet, damit sich beurteilen lässt, woher der islamische Fundamentalismus gegenwärtig seine Anziehungskraft bezieht. [50 | 51]

6 Mit dieser Selbstbezeichnung – zuvor schon benutzt von Schlägertrupps im postrevolutionären Iran, die seit dem Spätsommer 1979 auf eigene Faust Einrichtungen und Versammlungen linksgerichteter Gruppierungen attackierten – reklamiert diese Organisation die Verheißung von Sieg und Gedeihen für sich, die an zwei Koranstellen (Sure 5/56 und 58/22) der „Partei Gottes“ gegeben ist.

3 Überzeugungen und Haltungen islamischer Fundamentalisten

Alle zeitgenössischen islamischen Fundamentalisten insistieren auf der Durchsetzung einer umfassenden Ordnung des politischen, sozialen und individuellen Lebens, die sich auf den Wortlaut des Koran und der kanonischen Tradition der Aussprüche und vorbildhaften Taten des Propheten (Ḥadīṯ) gründet. Der primäre Ausdruck dieser Ordnung ist für sie das religiöse Recht des Islam, die Scharia, die sie zum Teil in ihrer historisch gewachsenen Form, zum Teil auch mit bestimmten interpretatorischen Modifikationen wieder zum geltenden Gesetz gemacht sehen wollen. Dabei messen sie der Wiedereinführung der Kapitalstrafen und dem Aufbau eines mit dem koranischen Wucherverbot begründeten zinslosen Bankwesens einen besonderen Symbolwert zu. Sie betonen den Grundsatz, der Islam sei Religion und Staat, und bezeichnen häufig den Koran als die Verfassung des von ihnen erstrebten islamischen Staates, obwohl der Koran zwar einzelne Bestimmungen des Familien-, Erb- und Strafrechts, aber keine einzige Verfassungsnorm im üblichen Wortverstand enthält. Weiter verfechten sie durchweg ein integralistisches Religionsverständnis. Ihm zufolge ist der Islam ein vollkommenes System,[7] das sämtliche Belange des menschlichen Lebens erschöpfend und unüberholbar gut regelt. Dieses System gewährleistet ihrer Darstellung nach bei konsequenter Anwendung automatisch die bestmöglichen politischen und sozialen Zustände und führt insbesondere völlige soziale Gerechtigkeit und optimale Prosperität für jedermann herbei. Über die konkreten Institutionen und Prozeduren, mit denen es dies [51 | 52] angeblich leistet, machen sie allerdings im allgemeinen nur auffällig vage Angaben. Sie malen zwar mit großer Leidenschaft den idealen Zielzustand aus, der mit diesem islamischen System angeblich erreicht werden soll, verwenden aber wenig Energie auf die exakte Diagnose der realen Gegenwartsprobleme, die mit ihm überwunden werden sollen, und auf die detaillierte Abklärung der Mittel und Wege seiner Verwirklichung. Eingehender diskutiert wird allenfalls noch die taktische Frage, ob zuerst die wahrhaft islamische Gesellschaft und dann der islamische Staat angestrebt werden soll oder umgekehrt. Die Art ihrer Beantwortung markiert die Grenzlinie zwischen den gemäßigteren Fundamentalisten, die darauf hoffen, ihre Glaubensgenossen in größerem Maßstab durch Überzeugungsarbeit zu ihrer Auf-

7 Der Gedanke vom Islam als „System“ wurde zuerst von dem indischen, später pakistanischen Fundamentalistenführer Abū l-Aʿlā Mawdūdī (1903–1979) ausführlich entfaltet. Auch der Ägypter Ḥasan al-Bannā (1906–1949), der Gründer der Muslimbruderschaft, propagierte die Durchsetzung der „Ordnung“ oder des „Systems“ *(niẓām)* des Islam. Sein Landsmann Sayyid Quṭb (1906–1966), auf den die Programmatik des linken Flügels der Muslimbruderschaft großenteils zurückgeht, arbeitete dann im Anschluss an ihn und Mawdūdī die Idee vom „islamischen System“ noch näher aus.

fassung von den Erfordernissen des Islam bekehren zu können, und den radikaleren, die diese ihre Auffassung am liebsten so rasch wie möglich mit politischen Zwangsmitteln durchsetzen möchten. Das Geschichtsbild der islamischen Fundamentalisten ist durchweg von einer „rückwärtsgewandten Utopie" gekennzeichnet: Sie hegen die Vorstellung, die von ihnen erstrebten idealen islamischen Zustände seien im Prinzip im Urislam, d. h. zu Zeiten des Propheten und seiner Gefährten, schon verwirklicht gewesen und müssten nun wiederhergestellt werden. Die deklarierte Absicht, hinter den größten Teil des historisch gewachsenen Islam unmittelbar auf diesen Urislam zurückzugreifen, unterscheidet die Fundamentalisten von bloßen Konservativen, denen es um die Perpetuierung des bis zur Gegenwart überkommenen Islam geht. Wie der Urislam aussah, entnehmen sie allerdings gewöhnlich nicht historischen Nachforschungen, sondern Projektionen eigener Ideale, die de facto ein Gemisch aus vormodernen Wertvorstellungen und einigen der europäischen Moderne entlehnten Leitbildern sind. Im übrigen sind sie sich einig darin, Einflussnahmen der Staaten Europas und Amerikas auf die islamische Welt energisch zurückzuweisen und geistige Grundlagen und Lebensformen der westlichen Zivilisation als durch und durch verderbt zu verdammen, obgleich sie die selektive Aneignung praktisch nützlicher Errungenschaften [52 | 53] westlicher Wissenschaft und Technik für statthaft und sogar geboten halten.

4 Ursachen der Massenwirksamkeit des Fundamentalismus im zeitgenössischen Islam

Wie ist nun die Massenwirksamkeit dieser fundamentalistischen Anschauungen bei Muslimen unserer Tage zu erklären? Die Ursachen für sie sind außerordentlich komplex und können hier nicht vollständig diskutiert werden. Doch seien wenigstens die wichtigsten von ihnen ansatzweise aufgezeigt.

Wenden wir uns als erstes der Frage zu: Bietet der Islam so, wie er aus seiner älteren Geschichte überliefert ist, möglicherweise schon für sich genommen, d. h. hier unabhängig von der Art seiner Reaktion auf die europäisch geprägte Moderne, besondere strukturelle Affinitäten zu den beschriebenen fundamentalistischen Anschauungen? Neigt er von Hause aus mehr zu fundamentalistischen Denkmustern als z. B. das Christentum? Eine solche Vermutung könnte etwa der in unseren Medien für die fundamentalistische Welle der letzten zweieinhalb Jahrzehnte eingebürgerte sehr unscharfe Begriff der Reislamisierung nahelegen. Er suggeriert nämlich, dass es nicht *eine* Spielart des Islam unter vielen, eben die fundamentalistische, ist, die neuerdings wieder Auftrieb erhalten hat, sondern dass der Islam *schlechthin* nun von neuem im Vordringen ist. Hat die hierzulande weit verbreitete und durch einige Journalisten eifrig geförderte Meinung, im zeitgenössischen

Fundamentalismus zeige der Islam sein wahres und im Grunde immer gleiches Gesicht, vielleicht doch insofern begrenzt ihr Recht, als diese Religion in ihrer tradierten Form schon mehr als andere den Fundamentalismus begünstigt? Wir sprechen hier ganz bewusst nicht vom Wesen des Islam, sondern von dem Islam, wie er sich bisher in der Geschichte präsentiert hat. Der Islam ist genauso wenig wie das Christentum eine zeitlose, unwandelbare Größe, und [53 | 54] Muslime sind in ihrem Religionsverständnis so wenig wie Christen völlig durch das determiniert, was bisher Inhalt ihrer religiösen Tradition war. Die folgenden Feststellungen über mögliche Affinitäten der islamischen Tradition zum Fundamentalismus sind darum auch nicht als Aussagen darüber zu verstehen, wie Muslime *künftig* glauben und denken können oder nicht. Sie dienen lediglich dazu, deutlich zu machen, bis zu welchem Grade zeitgenössische islamische Fundamentalisten an religiöse Vorstellungsgehalte anknüpfen können, die für die meisten traditionsgebundenen Muslime heute noch Gemeingut sind.

Die Neigung der Fundamentalisten zu einem literalistischen, d. h. die wörtliche Verbindlichkeit des Koran affirmierenden Textverständnis hat zweifellos eine starke Stütze im traditionellen islamischen Konzept der Verbalinspiration, das nicht erst von der Theologie entwickelt wurde, sondern bereits im Koran selbst enthalten ist. Denn mit dem Wortlaut von *nicht* verbal inspirierten Texten lässt sich, psychologisch betrachtet, leichter exegetisch frei verfahren als mit dem von Texten, die Wort für Wort die Autorität göttlicher Offenbarung hinter sich haben. Doch ist zu konstatieren, dass die Verbindlichkeit jedes Wortes des Korantextes nicht zwangsläufig mit einer Verpflichtung zum Kleben am vordergründigen Wortsinn gleichbedeutend ist und dass auch in der Geschichte zahlreiche muslimische Theologen und Mystiker bei aller Bejahung der Verbalinspiration keine solche Verpflichtung für sich empfanden, sondern vielmehr andere Verfahren bis hin zur allegorischen Interpretation durchaus für zulässig hielten.

Die integralistische Religionsauffassung der heutigen Fundamentalisten, die für den Islam einen sämtliche Lebensbereiche umfassenden universellen Regelungsanspruch erhebt, setzt insofern Linien der mittelalterlichen Tradition fort, als die Sphäre des Religiösen und die des Politischen in der islamischen Geschichte schon von den Ursprüngen her, wo in Medina unter Führung des Propheten Staat und Glaubensgemeinschaft zusammenfielen, bekanntermaßen besonders eng miteinander verquickt waren und die Scharia, so wie sie die Gelehrten ausformulierten, tatsächlich nicht nur Rechtsnormen [54 | 55] im engeren Sinne, sondern die Gesamtheit der aus Koran und Prophetentradition erschließbaren Normen für gottgewolltes menschliches Verhalten, so etwa auch auf den Gebieten der Sozialethik, der Etikette und der Hygiene, umfasste. Dennoch kannte die mittelalterliche Staats- und Rechtsvorstellung noch keinen Integralismus, der *alle* Freiräume für nicht religiös normiertes menschliches Handeln in Politik, Gesellschaft und Pri-

vatleben negiert hätte. Das macht nicht zuletzt das Beispiel des 1328 verstorbenen großen Theologen und Juristen Ibn Taymīya aus der am striktesten traditionalistisch orientierten Rechtsschule der Hanbaliten deutlich, den heutige sunnitische Fundamentalisten mit Vorliebe als ihren geistigen Ahnherrn zitieren. Seine Haltung zeichnete sich durch eine charakteristische Mischung aus Glaubens- und Sittenstrenge einerseits und Liberalität andererseits aus. Als Korrelat zu seiner Forderung, man müsse sich strikt an den Wortsinn von Koran und Prophetentradition halten, vertrat er nämlich den Grundsatz, dass in Fragen, die durch diese autoritativen Texte nicht geregelt seien, keine allgemeinverbindlichen Normen aufgestellt werden dürften.

Das retrovertierte Geschichtsbild zeitgenössischer Fundamentalisten mit seiner idealisierenden Verklärung des Urislam[8] hat tiefreichende Wurzeln in der islamischen Tradition. Dort setzte sich in der Rechtsgelehrsamkeit schon seit dem Wirken aš-Šāfiʿīs (gestorben 820) und in der Theologie wenig später bei der Mehrheit der Muslime das Konzept der Normativität der Sunna, d. h. des „Brauchs“ des Propheten, durch, den man mit seinen im Ḥadīṯ überlieferten Worten und Taten identifizierte. Dieses Konzept, das seinen Siegeszug nicht zuletzt dem Bedürfnis verdankte, angesichts des damals auf breiter Front in Gang gekommenen Eindringens philosophischer Argumentationsmethoden aus der hellenistischen Antike in die muslimische Jurisprudenz und Theologie das authentisch Islamische zu wahren, wird bis heute von den Sunniten und auch von der Majorität der Schiiten [55 | 56] bejaht. Auf diese Weise hat man sich daran gewöhnt, nach Maßstäben für das eigene Glauben und Tun vorzugsweise in den ersten Tagen des Islam Ausschau zu halten – ein Verfahren, das der erwähnte Ibn Taymīya durch seinen Aufruf zur Rückkehr zum Islam der „rechtschaffenen Altvorderen“, deren Zeit er auf die der Prophetengefährten eingrenzte, noch nachdrücklicher im Bewusstsein gerade der besonders traditionalistisch eingestellten unter den Muslimen verankerte. Das Grundgefühl, dass die Wahrheit immer die *alte* Wahrheit ist, wurde darüber hinaus auch schon vom Koran als solchem genährt, nach dem alle Propheten seit Adams Zeiten im Prinzip stets dieselbe Botschaft verkündeten und diejenige Muhammads nur den bereits von Abraham gepredigten, aber inzwischen in Vergessenheit geratenen Islam erneuerte. Von solchen Voraussetzungen her ist die Orientierung an geglaubten Idealzuständen im Urislam ein naheliegendes Muster, auch wenn sie bei den zeitgenössischen Fundamentalisten das aktuelle Motiv des Wunsches nach Abkehr von der europäisch geprägten Moderne hat.

8 Zu deren Problematik W. M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London und New York 1988, 17 ff.

So ergibt sich die Bilanz, dass der Schritt von der älteren islamischen Tradition zu zentralen Vorstellungen des heutigen Fundamentalismus in wichtigen Punkten verhältnismäßig klein war, kleiner vielleicht – und darüber mögen sich Kenner der christlichen Theologie ihr vergleichendes Urteil bilden – als der entsprechende Schritt im Christentum. Dennoch war es kein für Anhänger des Islam generell *notwendiger* Schritt, wie bis heute die Existenz einer großen Zahl von nicht fundamentalistisch eingestellten Muslimen beweist.

Die bloße Erkenntnis freilich, dass der zeitgenössische islamische Fundamentalismus bestimmte in der islamischen Tradition schon beheimatete Vorstellungen aufgreifen konnte und fortentwickelt hat, erklärt noch nicht, warum er gerade in den letzten Jahrzehnten aufbrandete. Ein gewichtiger Grund für seine Massenwirksamkeit ist zunächst einmal der, dass er auf zwei mit seinem Aufschwung parallel laufenden, aber über ihn hinausreichenden allgemeineren Entwicklungen aufbauen konnte, die – auch wenn sie in unseren Medien gemeinsam mit ihm unter den [56 | 57] diffusen Begriff der Reislamisierung subsumiert werden – sachlich von ihm unterschieden werden müssen: Erstens hat der Islam als Moment des Selbstverständnisses für Muslime insgesamt neuerdings wieder an Bedeutung gewonnen, was sich – auch bei Nichtfundamentalisten – zum Teil in einer Intensivierung der kultischen Praxis, also beispielsweise vermehrtem Besuch der Freitagsgottesdienste, niederschlug. Zweitens hat der Rekurs auf islamische Legitimationsmuster in der Politik während der letzten Jahrzehnte wieder zugenommen, und zwar sowohl auf Seiten von Regierungen als auch auf Seiten oppositioneller Gruppen.[9] Letzteres gilt wiederum nicht nur für Fundamentalisten. So ließ etwa Nasser, der keiner war, schon Anfang der sechziger Jahre seine Variante des Sozialismus durch die staatlich besoldeten Moscheeprediger als „islamisch“ rechtfertigen, und Sadat stilisierte sich zielstrebig zum – wie man ihn seinerzeit in Ägypten nannte – „gläubigen Präsidenten“.

Was die erste dieser Entwicklungen, den wieder gestiegenen Stellenwert des Islam für das Selbstverständnis vieler Muslime, betrifft, so erklärt sie sich zum einen daraus, dass die Menschen der islamischen Welt wie die in anderen Ländern Afrikas und Asiens durch den unter europäischem Einfluss in Gang gekommenen Prozess einer raschen kulturellen Verwestlichung großenteils in eine tiefe Identitätskrise geraten sind, aus der sich nun etliche von ihnen durch eine verstärkte Rückbesinnung auf die eigene Tradition wieder zu befreien suchen. Das Herzstück dieser Tradition ist aber für Muslime immer noch die islamische Religion, die vor

9 Eine sehr erhellende kurze Überblicksdarstellung und typologische Analyse dieser Vorgänge gibt A. E. H. Dessouki, *The Islamic Resurgence: Sources, Dynamics and Implications,* in: ders. (Hrsg.), *Islamic Resurgence in the Arab World,* New York 1982, 3–31.

dem Einbruch der europäischen Moderne der unangefochtene Rahmen der Lebensorientierung und der hauptsächliche Bildungsinhalt ihrer Vorfahren war. Zum anderen hat die Mehrheit der Bevölkerung islamischer Länder die Angleichung der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen an die des modernen Europa bisher sehr wenig als beglückend erlebt. [57 | 58] Vor allem konnten die zwar faktisch erst partiell säkularisierten, aber doch an säkularen europäischen Vorbildern ausgerichteten politischen Systeme, die in den meisten dieser Länder seit dem späten 19. Jahrhundert schrittweise entstanden – mochten sie nun absolutistisch oder liberal-demokratisch oder, was seit den sechziger Jahren häufig wurde, einer lokalen Variante des Sozialismus zuzurechnen sein – dem durch rasantes Bevölkerungswachstum, Entwicklungsdefizite und sich verschlechternde Welthandelsbedingungen gerade während der letzten paar Jahrzehnte dramatisch verschärften Massenelend nicht Einhalt gebieten. Unter diesen Bedingungen ist die Neigung verständlich, sich wieder vermehrt mit den von der islamischen Tradition bereitgestellten Sinndeutungen und Ordnungsmustern zu identifizieren und den aus Europa importierten immer weniger Gutes zuzutrauen.

Die zweite der genannten Entwicklungen, der allgemein wieder häufiger gewordene Rekurs auf islamische Legitimationsmuster in der Politik, trägt einerseits dem geschwundenen Ansehen der Regierungssysteme europäischer Provenienz Rechnung,[10] andererseits aber auch der Erfahrung, dass die sehr ungleiche Teilhabe der verschiedenen Bevölkerungsgruppen am Verwestlichungsprozess ein zum Teil chaotisches Nebeneinander im Grunde unverträglicher Wertvorstellungen und geistiger Horizonte erzeugt hat, in dem man eine größere Menge immer noch relativ am leichtesten durch den Appell an die überkommenen Symbole der gemeinsamen Religion vereinigen kann. Der Fundamentalismus profitierte bei seinem Vordringen von einer Situation, in der aus den genannten Gründen die Tendenz zu einem wieder dezidierter islamischen Selbstverständnis generell zugenommen hatte und überdies breite Kreise für eine sich islamisch darstellende Politik erkennbarermaßen besonders gut ansprechbar waren. [58 | 59]

Worauf beruht nun in dieser Lage, die prinzipiell von religiös argumentierenden Persönlichkeiten oder Gruppierungen ganz unterschiedlicher Ausrichtung zur Gewinnung von Anhängern hätte genutzt werden können, der außerordentliche Erfolg gerade des Fundamentalismus? Gewiss in erster Linie darauf, dass er mit den beschriebenen durchgängigen Grundzügen seiner Doktrin und den mit ihnen verknüpften Haltungen zeittypische Bedürfnisse zu befriedigen verheißt, die von

10 Dieser Gesichtspunkt kommt besonders zur Geltung in dem Deutungsversuch von R. H. Dekmejian, *The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict, and the Search for Islamic Alternatives,* in: Middle East Journal 34 (1980), 1–12, erneut in: M. Curtis (Hrsg.), *Religion and Politics in the Middle East,* Boulder 1981, 31–42.

weiten Teilen der Bevölkerung der islamischen Welt gegenwärtig lebhaft empfunden werden, für die aber sonst keine rasche Befriedigung in Sicht ist.

Zunächst einmal ist seine Auffassung vom Islam als vollkommenem System, das alle Probleme menschlichen Lebens optimal löst und auf der politisch-ökonomischen Ebene Modellen westlicher Provenienz wie Kapitalismus und Sozialismus himmelhoch überlegen ist, dazu angetan, das durch die Übermacht der westlichen Zivilisation gebrochene kulturelle Selbstwertgefühl der Bewohner islamischer Länder wieder aufzurichten; sie bestätigt ihnen, dass ja doch in Wahrheit nur sie den Schlüssel zu längerfristigem Wohlergehen in Händen halten, und zwar in Gestalt der unüberbietbaren Vortrefflichkeit ihrer angestammten Religion, während die europäische Zivilisation, die sie so gedemütigt hat, letztlich das Nachsehen haben wird und nur Verachtung oder allenfalls Mitleid verdient. Die soziale Gerechtigkeit und Prosperität, die dieses vollkommene System nach fundamentalistischer Verheißung gewährleistet, müssen die meisten Menschen der heutigen islamischen Welt schmerzlich entbehren; so verwundert es nicht, dass gerade dieser Teil der fundamentalistischen Zielvorstellungen sehr verlockend wirkt, wenngleich weitgehend unklar bleibt, wie er verwirklicht werden soll. Die Inbrunst, mit der heutige islamische Fundamentalisten die segensreichen Zustände im angestrebten islamischen Gemeinwesen ausmalen, und zwar auffällig oft, ohne sich genauer darüber zu erklären, mit welchen konkreten Mitteln sie sie von den gegebenen Ausgangsbedingungen aus herbeizuführen gedenken, hat nicht selten den Charakter der Versenkung in [59 | 60] eine Ersatzwirklichkeit, die man konstruiert, um den erdrückenden Problemen der gegenwärtigen Realität zu entfliehen.

Zugleich eröffnet die fundamentalistische Doktrin scheinbar einen Fluchtweg aus der Verunsicherung durch den tiefgreifenden und zum Teil überstürzten sozialen und kulturellen Wandel, den der Einfluss der modernen europäischen Zivilisation ausgelöst hat. Dabei handelt es sich weniger um Verunsicherung im koranischen Weltbild durch moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse als um Verunsicherung in traditionell religiös sanktionierten Leitbildern der Familienstruktur und des Sozialverhaltens durch divergierende Modelle gesellschaftlichen Lebens aus dem modernen Europa und Nordamerika, wie sie mittlerweile auch die stark verwestlichten Angehörigen der städtischen Ober- und Mittelschicht in islamischen Ländern praktizieren. Eine soziologische Untersuchung zweier fundamentalistischer Extremistenorganisationen in Ägypten hat gezeigt, dass deren Anhängerschaft sich nicht gleichmäßig aus irgendwelchen beliebigen Muslimen rekrutierte, sondern vorzugsweise aus sehr jungen Menschen aus in erster Generation verstädterten Familien, die – abgesehen davon, dass sie trotz eines im Verhältnis zu dem ihrer Eltern deutlich erhöhten Bildungsstandards kaum Aussichten auf ein befriedigendes Auskommen hatten – unter Traditionsbrüchen und Wertkonflikten in besonderem Maße litten und insofern durch die mit dem Moderni-

sierungsprozess nach westlichem Muster einhergehende Verunsicherung sehr stark betroffen waren.[11] Auch in der islamischen Revolution in Iran spielten erst seit kurzem verstädterte junge Leute eine tragende Rolle.[12]

Es sind gleich mehrere verschiedene Grundelemente des fundamentalistischen Vorstellungskreises, die dem Gefühl der [60 | 61] Verunsicherung entgegenwirken:

Zum einen tut dies rein subjektiv das Bekenntnis zur wörtlichen Verbindlichkeit des Koran und der Prophetentradition. Es liegt jedoch auf der Hand, dass die Devise der wörtlichen Geltung der autoritativen heiligen Texte nur ein Scheinausweg aus den Unsicherheiten menschlicher Wahrheits- und Normenfindung ist. Denn auch Fundamentalisten können die Notwendigkeit der interpretatorischen Feststellung dessen, was der Wortlaut des Textes nun eigentlich besagt, nicht einfach überspringen, und diese Feststellung ist oftmals rechtschaffen schwierig.

Zum anderen enthebt die Vorstellung vom Islam als schon verfügbarem Lösungssystem für alle etwa aufkommenden Existenzfragen diejenigen, die ihr anhängen, subjektiv der Schwierigkeit, sich unter den komplizierten und ständig im Fluss begriffenen Bedingungen der modernen Welt immer von neuem darüber klar zu werden, welches der vielen konkurrierenden Sinngebungs- und Aktionsmuster nun eigentlich tragfähig ist, und mindert dadurch spürbar die Zukunftsängste.

Im übrigen genügt es den Sicherheitsbedürfnissen hochgradig verunsicherter Menschen – wie es heute viele von den Folgen des Verwestlichungsprozesses erfasste Muslime sind – offensichtlich häufig noch nicht, sich nur für die eigene Person an vermeintlich zeitlos und unbedingt gültige Prinzipien zu binden. Wenn nicht gleichzeitig die gesamte Umwelt denselben Prinzipien unterworfen wird, bleibt die ständige Infragestellung des gewählten Lebensmodells durch anders Denkende und Handelnde bestehen. Unter diesem Gesichtspunkt bietet das fundamentalistische Konzept vom islamischen Staat, das ein Leben in einer zumindest dem äußeren Anschein nach uniformen, auf ein und dieselben Prinzipien und Handlungsmuster verpflichteten sozialen Umwelt verspricht, eine große Entlastung.

Der Verunsicherung, die der galoppierende Verwestlichungsprozess und die mit ihm einhergehende Verschärfung der sozialen [61 | 62] Notstände ausgelöst haben, wirkt die fundamentalistische Doktrin außerdem durch Reduktion der

---

11 S. E. Ibrahim, *Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings*, in: International Journal of Middle East Studies 12 (1980), 423–453, überarbeitete Fassung unter dem Titel *Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt,* in: A. E. H. Dessouki (Hrsg.), *Islamic Resurgence in the Arab World,* New York 1982, 117–137.

12 N. R. Keddie, *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modem Iran,* New Haven und London 1981, 246 f.

Komplexität der modernen Welt[13] und der in ihr bestehenden gesellschaftlichen Probleme entgegen. Sie erreicht dies durch Vermittlung des Eindrucks, es gebe in Gestalt des Islam bereits ein verhältnismäßig einfaches Lösungssystem, das die Gläubigen der vielschichtigen und vieldeutigen Realität der eigenen historischen Situation enthebe. Wie eng die Leidenschaft für die Kontemplation der segensreichen Wirkungen des „islamischen Systems" mit dem Wunsch zusammenhängt, aus der Komplexität der geschichtlichen Wirklichkeit in den Schoß einer einfachen und eindeutigen Religion fliehen zu können, illustriert schlagend eine Äußerung von Ḥasan at-Turābī, dem ehemaligen Justizminister des Sudan und Führer der dortigen Muslimbruderschaft. Sie steht am Ende eines längeren Artikels zum Thema „Der islamische Staat". In ihm hat der Autor hauptsächlich die idealen Zustände in diesem Staat verherrlicht, aber über dessen Funktionsweise fast gar nichts Konkretes gesagt. Das fällt ihm in den allerletzten paar Zeilen selbst auf. Er rechtfertigt jedoch seine Konzentration darauf, die glücklich machenden Lebensbedingungen im erstrebten „islamischen Staat" auszumalen, ohne näher zu erklären, wie dieser sie denn in der Realität herbeiführen und gewährleisten soll, als für Muslime gegenwärtig zwingend notwendig, indem er bemerkt: „Andernfalls würden sie Gefahr laufen, überhaupt nichts jenseits des Wirrwarrs einer Vielfalt von Islamen zu erkennen, die rein durch historische Fakten bestimmt sind."[14]

Ein Mittel zur Reduktion der Komplexität der modernen Welt ist auch die fundamentalistische Fixierung auf die Kapitalstrafen der Scharia als primäres Symbol der Islamizität der gottgewollten Ordnung politischen und sozialen Lebens. Diese Fixierung, die nichtfundamentalistische Muslime der Gegenwart zutiefst missbilligen, weil sie ihrer Ansicht nach ein durchaus nicht zentrales und keineswegs unverzichtbares Element der islamischen Glaubens- und Rechtstradition zum Inbegriff des Islamischen erhebt, erfüllt [62 | 63] abgesehen davon, dass sie das beruhigende Gefühl vermittelt, im islamischen Staat werde zugunsten der verheißenen Idealzustände scharf durchgegriffen, die Funktion, die sehr komplizierten sozialen Probleme der zeitgenössischen islamischen Welt zu solchen der Individualmoral zu verkürzen, die durch Androhung drakonischer Strafen verhältnismäßig leicht zu behandeln sind. In fundamentalistischen Schriften und Predigten scheint es über weite Strecken so, als habe die islamische Welt gar keine schwerwiegenden Probleme mit strukturellem Unrecht wie etwa Massenarmut bei stu-

13 Zur grundsätzlichen anthropologischen Bedeutung dieses Motivs im fundamentalistischen Denken J. Niewiadomski, *Katholizismus – Synkretismus – Fundamentalismus,* in: ders. (Hrsg.), *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft,* Thaur ^{2}1988, 199 f.

14 H. at-Turabi, *The Islamic State,* in: J. L. Esposito (Hrsg.), *Voices of Resurgent Islam,* New York und Oxford 1983, 251.

pendem Reichtum einiger ganz weniger oder Korruption und als litte sie hauptsächlich unter individuellen Unrechtstaten nach Art von Diebstahl oder Unzucht, wie sie die Kapitalstrafen der Scharia ahnden.

Dass das ungezügelte Bevölkerungswachstum in der islamischen Welt ein Problem darstellt, gegen das etwas unternommen werden müsste, wird von Fundamentalisten üblicherweise ohnehin geleugnet. Für sie ist die Forderung nach Geburtenregelung eine bösartige Erfindung des feindlichen Westens, die darauf abzielt, die Muslime zu schwächen. Auch mit der Zurückweisung dieser Forderung dürften sie den gegenwärtigen Neigungen vieler über die Hintergründe ihres Elends noch wenig aufgeklärter Glaubensgenossen entgegenkommen.

Als Ausweg aus der Verunsicherung, in die viele zeitgenössische Muslime durch die gesellschaftlichen und kulturellen Folgen des Verwestlichungsprozesses geraten sind, bietet sich der Fundamentalismus freilich nicht nur mit seiner literalistischen, das „islamische System" als Allheilmittel anpreisenden, die Komplexität der bestehenden Probleme reduzierenden Doktrin an. Er gibt seinen Adepten vielmehr auch dadurch ein Stück subjektiver Sicherheit zurück, dass er ihnen eine neue Gruppenidentität vermittelt.[15] Sie wird für den einzelnen am deutlichsten spürbar, wenn er einer der zahlreichen fundamentalistischen [63 | 64] Organisationen und Vereinigungen beitritt, die heute in der islamischen Welt und im europäischen Diaspora-Islam existieren. Aber etwas von ihr lässt sich auch schon durch Anlegen der charakteristischen männlichen Kopfbedeckung und Barttracht oder Frauenkleidung erfahren, mit der Anhänger des islamischen Fundamentalismus heutzutage ihre Gesinnung zum Ausdruck bringen. Mit dieser Aufmachung ziehen sie eine Grenzlinie zwischen sich und der argen Welt der Andersdenkenden mit all ihren Risiken und ungelösten Schwierigkeiten und schlagen sich der Schar derer zu, die ein ebenso eindeutiges wie sicheres Patentrezept für Wohlergehen im Diesseits wie im Jenseits bereits in der Tasche zu haben glauben.

5 Ausblick

Bisher haben islamische Fundamentalisten nirgends den praktischen Nachweis erbracht, dass der von ihnen propagierte islamische Staat die anstehenden sozialen Probleme tatsächlich besser zu lösen vermag als ein säkular angelegtes Regierungssystem der einen oder anderen Art. Ob die fundamentalistische Welle der

15 Dazu u. a. I. Serageldin, *Individual Identity, Group Dynamics, and Islamic Resurgence,* in: A. E. H. Dessouki (Hrsg.), *Islamic Resurgence in the Arab World,* New York 1982, 62 f., und R. H. Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World,* Syracuse 1985, 52 f.

jüngsten Zeit noch weiter anschwillt oder abebbt, wird zu einem wesentlichen Teil davon abhängen, die Vertreter welchen Staatskonzepts sich bei der Lösung dieser dringlichen sozialen Probleme am besten bewähren, ja, ob es überhaupt gelingt, diese Probleme in absehbarer Zeit unter Kontrolle zu bringen. Das ist bisher leider nicht in Sicht, und solange dieser Stand der Dinge anhält, ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass die notleidenden und von den bisherigen Folgen der Verwestlichung wenig positiv betroffenen Massen weiter für die fundamentalistische Verheißung des islamischen Idealstaats empfänglich bleiben, auch wenn dieser vorerst über eine nebulöse Zukunftsvision nicht hinausgedeiht.

Im übrigen wird der Fundamentalismus im Islam wohl kaum an Zugkraft verlieren, wenn nicht andere, tolerantere Kräfte die legitimen Anliegen aufgreifen, die sich gegenwärtig durch ihn hindurch artikulieren. Dabei geht es [64 | 65] hauptsächlich um die Anliegen der Wahrung islamischer Identität und Authentizität auch in einer weitgehend europäisch geprägten modernen Welt und der Ermöglichung eines *orientierten* Lebens inmitten der komplexen Bedingungen der Gegenwart. Im Hinblick auf das erste Anliegen wäre es von entscheidender Bedeutung, dass sich die stark verwestlichten, europäisch gebildeten Intellektuellen islamischer Länder statt der bisher meist betriebenen vorbehaltlosen und relativ unkritischen Übernahme europäisch-nordamerikanischer Denk- und Lebensmuster vermehrt um eine wirklich durchdachte und verantwortete Synthese von einheimischer Tradition und westlicher Zivilisation bemühen, bei der das islamische Proprium gewahrt bleibt. Was das zweite Anliegen betrifft, so wird viel davon abhängen, ob die islamische Theologie – was bislang kaum der Fall war – die Bereitschaft und Fähigkeit entwickelt, sich konstruktiv auf die zunächst von Europa geprägte, inzwischen aber auch das Leben in islamischen Ländern weithin bestimmende moderne Welt einzulassen und breiteren Kreisen Hilfestellung für die Orientierung in ihr zu geben, etwa auf dem Wege über eine entsprechend aktualisierte Ausbildung von Predigern und Religionslehrern, über allgemeinverständliches religiöses Schrifttum oder über die in islamischen Ländern recht zahlreichen Auftritte von Religionsgelehrten in Rundfunk und Fernsehen. Gelänge ihr eine solche Hilfestellung, die aufzeigt, wie man auch und gerade inmitten der komplexen Probleme und konkurrierenden Sinngebungsangebote dieser modernen Welt Muslim sein kann, dann würde das Bedürfnis nach fundamentalistischen Scheinalternativen zur Partizipation an der verwestlichten Moderne, die hauptsächlich auf dem Prinzip des Ignorierens und Simplifizierens der realen Probleme beruhen und insofern die Suche nach wirksamen Lösungen für sie blockieren, gewiss sinken. Eine tiefergehende Auseinandersetzung einer größeren Zahl von muslimischen Theologen mit den Herausforderungen der modernen Welt, aus der eine solche Orientierungshilfe für die Gläubigen erwachsen könnte, ist allerdings ebenfalls noch nicht in Sicht.

Die manchmal zu hörende Frage, ob denn der Islam als [65 | 66] solcher längerfristig überhaupt der Bejahung der Säkularisierung und der Aufklärung fähig sei, ist falsch gestellt. Es gibt in der historischen Wirklichkeit nicht den Islam als solchen, sondern nur den Islam der Muslime, die selbst entscheiden, was ihrer Überzeugung nach in ihrer Religion möglich ist und was nicht. Und gegenwärtig gibt es schon so viele Muslime, die ohne Preisgabe ihrer religiösen Identität die Säkularisierung und die Aufklärung in sich integriert haben, dass jede Debatte über die Möglichkeit eines entsprechend modifizierten Islamverständnisses überholt ist. Ob ein solches Islamverständnis eines Tages eine Mehrheitsposition sein wird, steht noch dahin. Christen sollten sich aber selbstkritisch daran erinnern, dass sich auch im Christentum zahlreiche Theologen und Gläubige über lange Zeit mit einer positiven Einstellung zu Säkularisierung und Aufklärung außerordentlich schwer taten, ja dass manche von ihnen es bis heute nicht zu einer solchen gebracht haben. In Anbetracht dieser Tatsache haben auch die Muslime, die diese Entwicklungen von außen durch das moderne Europa aufgezwungen bekamen und für die deren Bejahung schon von daher ungleich schwerer ist, Anspruch darauf, dass man ihnen dafür die nötige Zeit lässt.

12 Spielräume ethischer Entscheidungsfindung in der Sicht zeitgenössischer Islamisten (2004)

Islamisten[1] haben eine Grundüberzeugung gemeinsam: Der Islam ist, so sagen sie, eine „umfassende Ordnung“ (arabisch: *niẓām šāmil)* menschlichen Lebens, die dieses in all seinen Bereichen auf bestmögliche Weise regelt. Der Originalterminus für „Ordnung“ bedeutet dabei im modernen Sprachgebrauch zugleich „System“. Die Formel vom Islam als umfassendem System stammt von Ḥasan al-Bannā (1906–1949), dem Gründer und langjährigen Oberhaupt der Muslimbruderschaft, der ältesten und bis heute einflussreichsten islamistischen Massenorganisation, die 1928 in Ägypten entstand. Er hat diese Formel im Katalog der „Zwanzig Prinzipien“ des Islamverständnisses, auf die sich neu eintretende Mitglieder dieser Organisation bei dem verlangten Huldigungseid gegenüber seiner Person verpflichten mussten,[2] an die erste Stelle gesetzt. Inzwischen ist sie im islamistischen Schrifttum zu einem allgegenwärtigen Topos geworden, der vor allem dort Verwendung findet, wo Autoren gegen das Ideal des säkularen Staates und die faktisch bereits eingetretene Säkularisierung politischer Strukturen in islamischen Ländern Stellung beziehen und den Standpunkt begründen möchten, dass der Islam seinem ureigensten Wesen nach stets auch die Politik bestimmen müsse. Der Normierungsanspruch der islamischen Religion erstreckt sich aber, so betonen Islamisten immer wieder, auch auf alle anderen Kontexte, in denen sich menschliches Leben vollzieht, ob es nun um Öffentliches oder Privates, die Wirtschaft oder den Umgang mit der Schöpfung, die Eigentumsverteilung oder die Familienstrukturen, die Wissenschaft oder die Kunst, den Berufsalltag oder die Freizeitgestaltung, das geltende System ethischer Werte oder die Bekleidungssitten geht. Was die islamische Ordnung in all diesen Bereichen konkret erfordert, ist nach islamistischer Anschauung durch die Scharia vorgegeben.

Nun ist es unter Muslimen nicht erst im Zeichen des Islamismus üblich geworden, dem religiös begründeten Recht des Islam einen Geltungsanspruch zuzuschreiben, der weit über die Sphäre des nach europäischen Begriffen juristisch Relevanten hinausreicht: Die Vorschriften der Scharia – die teils explizit im Koran oder im Ḥadīṯ, der verschriftlichten Überlieferung von Worten und vorbildhaftem Brauch *(sunna)* des Propheten, enthalten sind, teils auf deren Grundlage von der Jurisprudenz nach methodischen Prinzipien wie etwa dem Analogieschluss oder

1 Dieser Terminus bezeichnet diejenigen unter den heutigen Muslimen, die einen politischen Islam in dem Sinne vertreten, dass sie einen spezifisch islamischen Staat mit der Scharia als geltendem Recht für ein zwingendes Erfordernis ihrer Religion halten, wo immer er sich durchsetzen lässt.
2 al-Bannā, o. J., S. 7–11; auch abgedruckt in: al-Qaraḍāwī, 1997, S. 15–18.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-013

der Feststellung des Konsenses der Gelehrten ausformuliert wurden – decken bereits in ihrer historisch gewachsenen Gestalt eine Vielzahl verschiedener Lebensbezüge ab, und sie waren im Bewusstsein der Frommen seit alters her mit der Vorstellung verbunden, man müsse sich in all seinem Tun und Lassen möglichst weitgehend an ihnen orientieren.

Dieses Ideal ist bei den Sunniten, also der großen Mehrheit der Muslime, auch noch durch eine frühe Entwicklung in der Geschichte der islamischen Theologie verfestigt worden: Denker der muʿtazilitischen Theologenschule, die ihre höchste Blüte in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts erlebte, hatten die Existenz eines objektiv Guten angenommen, das der Mensch zumindest in den Grundzügen rational erkennen kann, ohne dass er dafür unbedingt die Offenbarung empfangen haben müsste, und sie hatten postuliert, auch Gott binde sich in seinem Handeln stets an die Verwirklichung dieses Guten, ja *müsse* dies um seiner Gerechtigkeit willen sogar tun. Unter dem Einfluss von al-Aśʿarī (gest. 935), dem eine solche Sichtweise mit dem Glauben an die Allmacht Gottes unvereinbar schien, setzte sich dann jedoch bei den Sunniten die Auffassung durch, dass grundsätzlich Gutes nur deshalb gut und Böses nur deshalb böse sei, weil Gott es in der Offenbarung dazu erklärt habe.[3] Unter diesen Auspizien musste man es im Hinblick auf das jenseitige Heil als umso wichtiger empfinden, in seinem gesamten Verhalten so genau wie möglich Gottes eigenen Maßgaben Folge zu leisten.

Das islamische Recht bietet schon so, wie es in den großen Schultraditionen auf uns gekommen ist, ein vergleichsweise dichtes Raster von Anweisungen für die gottgewollte Lebensführung unter den verschiedensten Aspekten. Dabei sieht es bei etlichen Vorschriften für den Fall, dass gegen sie verstoßen wird, keinerlei innerweltliche Sanktionen vor. Solche Vorschriften betreffen z. B. den Kultus oder die Etikette, zu einem erheblichen Teil aber auch die Ethik.[4]

Nicht zuletzt auf diesem Gebiet macht die Scharia den Gläubigen bereits nach herkömmlichem Verständnis eine relativ große Zahl von präzisen Vorgaben. Das gilt sowohl auf der Ebene der moralischen Normen für das Verhalten in speziellen Situationen oder Problemlagen als auch auf derjenigen der übergeordneten Prinzipien: Den vielen verschiedenen Einzelvorschriften lassen sich allgemeinere Grundsätze sozialer, politischer oder richterlicher Gerechtigkeit entnehmen, aber etwa auch Begriffe von Tugenden wie Ehrlichkeit, Verlässlichkeit, Barmherzigkeit oder Schamhaftigkeit, die den Gläubigen durchgängig eingeprägt werden. Darüber hinaus richteten bereits muslimische Gelehrte des Mittelalters ihr Augenmerk auf

3 Zu den diesbezüglichen Positionen der Muʿtaziliten und der Aśʿariten und deren historischem Hintergrund v. a. Fakhry, 1991, S. 32–35 und 40–52; Hourani, 1971, S. 57–108 und 124–134; van Ess, 1997, S. 509–512 und 572–576.

4 Zum ethischen Gehalt der Scharia s. v. a. Reinhart, 1983, und Vadet, 1995, S. 147–196.

die Frage, welche grundlegenden ethischen Intentionen *(maqāṣid)* der göttliche Gesetzgeber mit den vielen einzelnen Regelungen der Scharia denn eigentlich verfolgt habe und worauf darum menschliches Handeln im Zweifelsfalle ebenfalls primär abzielen müsse. Die Analyse dieser Intentionen und damit auch diejenige der teleologischen Ethik, die dem ganzen islamischen Recht zugrunde liegt, hat ein bedeutender Gelehrter der malikitischen Schule, der Andalusier aš-Šāṭibī (gest. 1388), besonders weit vorangebracht. Er urteilte, die gesamte Scharia habe keinen anderen Zweck, als dem Besten der Menschen in diesem und im jenseitigen Leben zu dienen.[5] Als die zentralen Güter, deren Schutz Gott hier auf Erden mittels der Scharia zum Wohle aller sicherstellen wollte, identifizierte er die (sc. wahre) Religion, das menschliche Leben, die Nachkommenschaft, das Eigentum und den menschlichen Verstand.[6]

Die klassischen Kompendien islamischer Jurisprudenz bewerten Handlungen aller Art üblicherweise mit einer fünfstufigen Skala, die zwischen „obligatorisch" *(farḍ, wāǧib)* und „verboten" *(ḥarām)* noch die Kategorien „empfohlen, wünschenswert" *(mandūb, mustaḥabb)*, „erlaubt und dabei wertneutral" *(mubāḥ)* und „verwerflich" *(makrūh)* kennt; für erlaubte Akte, die gleichwohl nicht das erwünschte Regelverhalten darstellen, verwenden sie bisweilen zusätzlich die Kategorie „angängig" *(ǧāʾiz)* im Sinne von „religiös-rechtlich nicht zu beanstanden, wenngleich besser zu vermeiden". Damit ist bereits eine feinere Orientierung für viele Fälle hergestellt, in denen es nicht einfach um die Entscheidung zwischen Tun oder Unterlassen, sondern um die Wahl zwischen mehreren verschiedenen Handlungsalternativen geht, die man grundsätzlich in Betracht ziehen kann, ohne sein ewiges Heil allzu unmittelbar aufs Spiel zu setzen.

Was fügen zeitgenössische Islamisten diesen bereits lange vor der Moderne entfalteten Vorstellungen von Ausmaß, Zielrichtung und Genauigkeit der ethischen Normierung menschlicher Lebensführung durch den göttlichen Gesetzgeber noch hinzu? Neu ist bei ihnen durchweg, dass sie die Geltung der von Gott vorgegebenen Maßstäbe einer spezifisch islamischen Moralität für ausnahmslos alle Lebensbereiche auf Schritt und Tritt ausdrücklich betonen zu müssen glauben. Sie tun dies aus dem Bestreben heraus, sich bewusst gegen ein säkularisiertes Verständnis von Staat, Gesellschaft und Kultur abzugrenzen, wie es während der letzten anderthalb Jahrhunderte unter europäischem und nordamerikanischem Einfluss auch in islamischen Ländern um sich gegriffen hat. Säkularisierung setzen sie dabei

5 aš-Šāṭibī, o. J., Bd. 2, S. 6.

6 Ibid. S. 10. Mit dem Schutz des Verstandes ist die Erhaltung von dessen uneingeschränkter Funktionsfähigkeit gemeint, die Gott z. B. mit dem Verbot des Alkoholtrinkens erreichen wollte.

gewöhnlich mit Verdrängung aller religiös begründeten Wertorientierungen aus dem öffentlichen Leben, ja mit Werteverlust überhaupt gleich.

Extremere Islamisten rühmen darüber hinaus dem Islam den singulären Vorzug nach, mit seinen Moralvorschriften insgesamt eine Regelungsdichte herzustellen, die keinerlei wesentliche Zweifelsfälle hinsichtlich der vorzuziehenden Handlungsoptionen mehr offen lässt: Die „umfassende" islamische Lebensordnung ist, so glauben sie, „vollkommen" im Doppelsinn von „unüberbietbar vortrefflich" und „vollständig". Diese Vorstellung vom islamischen „System" kennt dann folgerichtig für eigenständige ethische Entscheidungsfindung des Menschen so gut wie keine Spielräume mehr: Wenn Gott durch den Koran und das Vorbild des Propheten für sämtliche denkbaren Lagen und Kontexte bereits detaillierte Handlungsanweisungen bereitgestellt hat, erübrigt sich jedes Bemühen, durch Abwägen möglicher Alternativen die am ehesten verantwortbare Lösung zu suchen. Dann sind nur noch Gehorsam, Anwendung und Durchführung angesagt. Tatsächlich beruht die Attraktivität, die die Formel vom Islam als umfassendem und vollkommenem System für heutige Anhänger des Islamismus besitzt, zu einem Großteil gerade auf der Verheißung, dieses System werde alle Unsicherheiten mit einem Schlage beseitigen. Ein hoher Prozentsatz der Mitglieder islamistischer Gruppierungen und ihres Unterstützerkreises kommt aus prekären sozialen Verhältnissen und erst vor kurzer Zeit verstädterten, daher aber auch in den angestammten Werten und Verhaltensmustern stark verunsicherten Bevölkerungskreisen. Unter solchen Umständen wirkt eine solche Aussicht besonders verlockend.

Selbst darüber urteilen zu wollen, was in einer konkreten Situation zu tun ethisch besser oder schlechter ist, ist nach dem Dafürhalten der Verfechter eines extremen Islamismus aber nicht nur überflüssig, sondern ein aufrührerischer Akt, mit dem der Mensch, die Unsicherheiten menschlichen Vernunftgebrauchs verkennend, in sündhafte Konkurrenz zum göttlichen Gesetzgeber tritt. Es gilt aus ihrer Sicht, aus dem Vollzug des Gotteswillens Interferenzen bloß menschlichen Denkens so weit wie möglich herauszuhalten. Deshalb dimensionieren sie auch die Interpretationsspielräume für die Offenbarungstexte, in denen sie den Willen Gottes niedergelegt finden, denkbar klein. „Wo es einen Text *(naṣṣ)* gibt, gibt es kein Bemühen um Urteilsfindung mittels der Vernunft *(iǧtihād)*", lautet ein von ihnen häufig beschworener methodischer Leitsatz. Damit ist gemeint: Explizite normative Aussagen von Koran und Ḥadīṯ müssen und dürfen überhaupt nicht interpretiert werden, sondern sind ganz einfach unmittelbar und wörtlich zu befolgen.

Den Leitgedanken einer möglichst direkten Umsetzung des geoffenbarten Gotteswillens hat besonders nachdrücklich einer der wichtigsten ideologischen Vordenker des zeitgenössischen Islamismus propagiert, der gebürtigen Inder Abū l-Aʿlā Mawdūdī (1903–1979), der 1941 die Ǧamāʿat-i islāmī gründete, eine später vor allem in Pakistan zu großem Einfluss gelangte straff organisierte Kaderpartei, die

sich für die Islamisierung des Staates einsetzte. Er hat in seinen zahlreichen Schriften immer wieder beredt den vermeintlich hemmungs- und grenzenlosen Autonomismus „westlicher" Entwürfe der Lebensführung und politischen Ordnung gegeißelt. Dieser verhängnisvollen Verirrung stellte er als einzig rettende Alternative den Islam gegenüber, der seiner Darstellung nach die weltgeschichtliche Besonderheit aufweist, seinen Anhängern den Weg in ein rein theonomes Dasein zu bahnen, in dem es Unsicherheiten in ethischen Fragen überhaupt nicht mehr geben kann. Im recht verstandenen Islam kommt nämlich nach Mawdūdī in allen Angelegenheiten der Moral genau wie in solchen des vom Staat durchzusetzenden Rechts die gesetzgeberische Souveränität *(ḥākimīya)* allein Gott zu,[7] während die Gottesstellvertreterschaft *(ḫilāfa)* des Menschen auf Erden ausschließlich den Charakter eines Vollstreckungsauftrags hat. Dazu führte er beispielsweise in seinem Buch *Ethical Viewpoint of Islam* aus:

> Es ist die Aufgabe des Menschen, die ihm zugeteilte Mission getreulich und peinlich genau zu erfüllen. Der Verhaltenskodex hat nicht durch ihn formuliert zu werden, vielmehr hat er diesen von Gott zu übernehmen und zu befolgen. … Wenn diese Position einmal akzeptiert ist und die Natur der Beziehung zwischen Gott und Mensch klar verstanden worden ist, dann finden sämtliche ethischen Fragen, die den Intellekt der Philosophen seit unvordenklichen Zeiten beschäftigt haben, angemessene Lösungen. Diese Lösungen sind klar, präzis und endgültig.[8]

Zugleich hob er es als Besonderheit des Islam hervor, dass dieser für das sittliche Verhalten in den verschiedensten Situationen menschlichen Lebens ein allumfassendes und bis in die kleinsten Kleinigkeiten hinein wirksames Regelungssystem biete. So erklärte er etwa im zweiten Kapitel seines weit verbreiteten Buches *The Islamic Way of Life,*[9] das dem Thema „Islamische Moral" gewidmet ist: „Der Moralkodex des Islam erstreckt sich von den kleinsten Einzelheiten des häuslichen Lebens bis zum Bereich des Verhaltens im nationalen und im internationalen Rahmen"[10]. Und er stellte es als weiteren Ruhmestitel islamischer Moralität heraus, dass diese selbst dort, wo sie Prinzipien vertrete, die auch anderwärts anerkannt seien, deren Verwirklichung wesentlich umfassender zur Pflicht mache als jede andere Sittenlehre. Damit „garantiert" die sittliche Ordnung des Islam nach seiner Auskunft dem Menschen „ein Lebenssystem, das frei ist von allem Bösen."[11]

---

7 Näheres zur Bedeutung dieses Konzepts für Mawdūdīs Staatsverständnis bei Adams, 1983, S. 115 – 119.

8 Mawdūdī, 1967, S. 12 [Kap. IV (a), letzter Absatz].

9 Entstanden aus einer Serie von Rundfunkvorträgen, die 1948 gehalten wurden.

10 Mawdūdī, 1986, S. 4 dieses Kapitels (gesondert paginiert).

11 Ibid. S. 5.

Auch von anderen islamistischen Autoren, die sich Mawdūdīs Idee von der alleinigen gesetzgeberischen Souveränität *(ḥākimīya)* Gottes zu eigen gemacht haben, wird immer wieder mit Nachdruck unterstrichen, die Regelungswirkung geoffenbarter islamischer Normen erstrecke sich bis ins Allerkleinste hinein. So betonte etwa der Ägypter Sayyid Quṭb (1906–1966), der große ideologische Anreger des linken Flügels der Muslimbruderschaft[12] und bis heute eine der von Islamisten am stärksten rezipierten Autoritäten, in seinem Buch *Muqawwimāt at-taṣawwur al-islāmī („Die konstitutiven Merkmale der islamischen Konzeption"),*[13] die Überlegenheit der islamischen Ethik beruhe gerade darauf, dass sie absolut jede Aktivität der Gläubigen umfassend normiere, und zwar mit ausschließlich direkt von Gott vorgegebenen Handlungsdirektiven, die den Menschen bei der Feststellung dessen, was geboten ist, von so risikobehafteten Verfahren wie etwa dem Gebrauch der eigenen Vernunft oder dem Bemühen um Herstellung eines gesellschaftlichen Konsenses – Verfahren, die, wie er meinte, niemals eine allgemeine Verbindlichkeit begründen könnten – gänzlich unabhängig machten.[14] In anderem Zusammenhang sprach er geradezu davon, dass der Islam mit seinen Vorschriften die totale Beherrschung und Lenkung jeglichen menschlichen Verhaltens bis in die letzten Details hinein beabsichtigt habe: Wenn er die Menschen schon vor dem Kommunismus und anderen schädlichen Einflüssen schütze, so tue er dies „nur, damit ihr gesamtes Leben seiner Verfügung unterstehe, und zwar in der Weise, dass er es gänzlich dirigiert, von einem Ende bis zum anderen ordnet und auf seine Scharia abstimmt, während die Menschen sich in all ihren Angelegenheiten, den kleinen wie den großen, das Urteil von ihm vorgeben lassen ….“[15]

Sein Bruder Muḥammad Quṭb,[16] heute ebenfalls ein viel gelesener Autor, der seine Positionen weitgehend teilt, stellt es zudem als die schlechthin vorbildliche urislamische Glaubenshaltung dar, alle von Gott gegebenen Verhaltensvorschriften,

---

12 Sayyid Quṭb wurde aufgrund des Vorwurfs, er sei der geistige Urheber eines Attentatsversuchs auf den damaligen ägyptischen Präsidenten Nasser (ʿAbdannāṣir) gewesen, zum Tode verurteilt und hingerichtet.

13 1966 abgeschlossen, posthum erschienen.

14 Quṭb, S., 1993 b, S. 294–299; ähnliche Aussagen finden sich in seinen Werken auch an vielen anderen Stellen.

15 Quṭb, S., 1993 a, S. 76. Die Formulierung zeigt, dass im Bewusstsein des Autors „der Islam“ als Subjekt heilsgeschichtlichen Handelns an die Stelle von Gott selbst getreten ist – ein Phänomen, das sich bei Muslimen seit dem frühen 20. Jahrhundert aufgrund eines überschießenden Bedürfnisses, die Überlegenheit der eigenen Religion gegenüber Infragestellungen aus dem modernen Europa zu affirmieren, sehr häufig bemerkbar macht.

16 Er brachte sich nach der Hinrichtung Sayyid Quṭbs durch Übersiedelung nach Saudiarabien in Sicherheit und wurde später Professor für Islamstudien an der König-ʿAbdalʿazīz-Universität in Dschidda.

ob sie nun das Größte oder das Kleinste betreffen, unterschiedslos genau gleich wichtig zu nehmen, sich also, wie er es ausdrückt, beispielsweise die von der prophetischen Sunna angeordnete Benutzung des Zahnstochers mit exakt demselben Eifer angelegen sein zu lassen wie den Einsatz im Dschihad.[17] Innerhalb seines Weltbilds hat also die Frage nach einer Wertehierarchie, aufgrund derer man sich in bestimmten Fällen zwischen mehreren von der Scharia grundsätzlich als gottgefällig eingestuften Handlungsweisen entscheiden müsste, von vornherein keinen Platz.

Diese Autoren und etliche andere in etwa gleich Gesinnte legen allerdings dennoch Wert darauf, die islamische Religion nicht als ein starres Korsett erscheinen zu lassen, das ein Entwicklungshindernis bilden könnte. Deshalb attestieren sie dem islamischen System die Stärke, sogar ganz besonders elastisch zu sein, insofern es nämlich den Gläubigen auch Raum für das Finden eigener, zeit- und situationsgerechter Regelungen biete. Doch wie wird dieser Raum konkret umschrieben? Muḥammad Quṭb identifiziert ihn mit dem, „in Bezug worauf es keinen (sc. geoffenbarten) Text gibt."[18] Erinnert man sich freilich dessen, bis in welche Kleinigkeiten hinein die geoffenbarten Texte seiner Darstellung nach verbindliche Vorgaben machen, dann bleibt von diesem Raum nicht mehr allzu viel übrig. Mawdūdī operiert zum Teil mit der Distinktion von allgemeinen Prinzipien, deren Einhaltung das geoffenbarte Normensystem vorschreibe, und Detailregelungen, die es den Menschen anheimgestellt habe. Dennoch hält er es nicht etwa für legitim, der menschlichen Vernunft die situationsgerechte Entscheidung von Einzelfragen der Ethik und der ethisch bedeutsamen Gesetzgebung zu überlassen: Nach ihm sind zwar z. B. menschliche Gesetzgebungsakte, mit denen Regelungen an veränderte historische Umstände angepasst werden, statthaft und sogar von Gott gewollt, aber nur im Bereich dessen, was nach der klassischen fünfstufigen Bewertungsskala für Handlungen von vornherein in die mittlere Kategorie, nämlich die des *„mubāḥ"*, des nach geoffenbartem Recht Erlaubten und zugleich Wertneutralen, fällt.[19] Damit können entsprechende Entscheidungen schon nicht mehr ethischer Natur sein, sondern sich höchstens auf Fragen technisch-praktischer Zweckmäßigkeit beziehen.

Was die Gewinnung von Klarheit über das ethisch jeweils Geforderte betrifft, misstraut Mawdūdī menschlichem Erkenntnisvermögen grundsätzlich: Intuition und Vernunftgebrauch sind in ihren Ergebnissen viel zu unsicher, als dass man ihnen ein sittliches Urteil überlassen könnte, von dessen Konsequenzen dann wo-

17 Quṭb, M., 1989, S. 57.
18 Quṭb, M., 1991, S. 74.
19 Mawdūdī, 1986, S. 12 [Kap. IV (a), letzter Absatz]; deutsche Übers., 1989, S. 34.

möglich hier auf Erden das Wohl der Gesellschaft und im Jüngsten Gericht das Bestehenkönnen des Handelnden abhängt. Angesichts des Ernstes dieser Perspektiven darf es für sein Empfinden zu Zweifelsfällen gar nicht erst kommen. Außerdem wäre, würde man sich in ethischen Fragen auf die menschliche Vernunft stützen, „die Verschiedenartigkeit der Interpretationen verwirrend",[20] und damit würde das Chaos drohen. Gebraucht wird stattdessen jeweils eine allen gemeinsame einheitliche Handlungsmaxime, wie sie nur die Autorität der Offenbarung liefern kann. Deshalb müssen ethischen Entscheidungen in jedem Falle geoffenbarte Verhaltensrichtlinien zugrunde gelegt werden, und die Rolle der menschlichen Vernunft, die eine begrenzte Fähigkeit zur Erkenntnis von Gut und Böse besitzt, bestätigt diese bei günstigem Verlauf allenfalls flankierend.[21] Analog dazu darf es dann nach Mawdūdī im islamischen Staat auch keinesfalls mehrere Parteien geben, die über die richtige Auslegung und Durchführung des Gotteswillens diskutieren, sondern nur die „Partei Gottes", zu der alle wahren Muslime zählen.[22]

Verschiedene gemäßigt islamistische Autoren der Gegenwart haben jedoch der Ansicht, durch Gottes Gesetzgebung seien jegliche nur denkbaren Zweifelsfragen ethischer wie rechtlicher Art bereits ein für allemal entschieden, energisch widersprochen. Dass sie dies taten, war nicht zuletzt durch ein staatstheoretisches Anliegen motiviert: Ihnen war es darum zu tun, Mawdūdīs Leitidee von der alleinigen Souveränität Gottes im Staat zurückzuweisen oder doch zu relativieren und in Abgrenzung gegen seine Anschauungen zu demonstrieren, dass Demokratie und ein Mehrparteiensystem mit dem Islam sehr wohl vereinbar sind. Zu den Vertretern eines solchen demokratie- und pluralismusfreundlichen Schariaverständnisses, das davon ausgeht, dass Menschen auch nach geschehener Offenbarung in Fragen von ethischer und rechtlicher Relevanz immer noch ein erhebliches Maß an eigenen Entscheidungen zu treffen haben und dabei zu durchaus kontroversen Ergebnissen kommen können, gehören außer Rāšid al-Ġannūšī (geb. 1941), dem langjährige Führer der tunesischen islamistischen Bewegung und späteren Partei an-Nahḍa,[23] u. a. diejenigen beiden Exponenten des zeitgenössischen gemäßigten Islamismus im arabischen Raum, die schriftstellerisch am produktivsten sind und augenblicklich

20 Mawdūdī, 1967, S. 9, Abschnitt „Knowledge of Good and Evil".

21 Ibid. S. 12 f., Abschnitte „Foundations of Morality" und „Source of Moral Values".

22 Dazu Adams, 1983, S. 123.

23 Frühere französische Bezeichnung: Mouvement de la tendance islamique (MTI). al-Ġannūšī genießt seit 1993 in London politisches Asyl. Zu ihm und seinen Anschauungen s. v. a. A. S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

die größte Resonanz finden: die beiden Ägypter Šayḫ Yūsuf al-Qaraḍāwī (geb. 1926)[24] und Muḥammad ʿAmāra (geb. 1931).[25]

Wie ermöglichen sich al-Qaraḍāwī und ʿAmāra die Annahme menschlicher Entscheidungsspielräume in Belangen der Ethik und der nicht wertneutralen Gesetzgebung? Zunächst einmal dadurch, dass sie wie andere gemäßigte Islamisten die Vorstellung zurückweisen, Koran und Ḥadīṯ (Sunna) böten erschöpfende Regelungen für alles und jedes, was sich im Leben des Individuums wie der Gesellschaft und des Staates an Fragen sittlich guten Handelns ergeben kann. al-Qaraḍāwī hielt den Nachweis, dass diese Auffassung ein Missverständnis ist, sogar für so dringlich, dass er einen eigenen Kommentar zum ersten der von Ḥasan al-Bannā

24 Šayḫ Yūsuf al-Qaraḍāwī war als Mitglied der Muslimbruderschaft in jungen Jahren einmal inhaftiert, hat sich allerdings von gewaltbereiten extremeren Islamisten innerhalb dieser Organisation und entsprechenden Tendenzen einiger ihrer Nachfolgeorganisationen distanziert. Er studierte an der al-Azhar-Universität in Kairo, an der er auch den Doktorgrad erlangt hat. 1961 wurde er von dieser Hochschule für einen fünfjährigen Auslandseinsatz im Golfstaat Qaṭar beurlaubt, beschloss dann jedoch, nicht mehr in sein Heimatland zurückzukehren, nachdem dort Mitte der sechziger Jahre im Anschluss an einen Attentatsversuch gegen Nasser eine Verfolgung und massenweise Verhaftung der Muslimbrüder eingesetzt hatte. In Qaṭar, wo er noch heute ansässig ist, hatte er leitende Positionen zuerst im religiösen Zweig des Sekundarschulwesens, dann an der Universität der Hauptstadt ad-Dawḥa inne, zuletzt bis 1990 die des Dekans der Fakultät für Scharia- und Islamstudien. Noch jetzt ist er dort Direktor eines von ihm gegründeten Instituts zur Erforschung der Sunna und der Biographie des Propheten. Im übrigen ist er nicht nur der Verfasser von mehr als vierzig Büchern, sondern auch derjenige unter den intellektuellen Führern des gegenwärtigen Islamismus, der in den modernen Medien mit Abstand am meisten präsent ist und dank ihnen unter Muslimen international die größte Popularität genießt: Er hat jede Woche zwei eigene Fernsehsendungen, eine im Satellitenfernsehen des Staates Qaṭar, in der er auf schriftlich eingereichte Fragen hin Fatwas (Rechtsgutachten) erteilt, und eine Ein-Mann-Talkshow in dem ebenfalls in Qaṭar stationierten Sender Al Jazeera, der über Satellit auch in anderen islamischen Ländern und in der europäischen und amerikanischen Diaspora gut zu empfangen und sehr beliebt ist; in diese letztere Sendung können Zuschauer mit ihren Fragen direkt hineintelefonieren. Außerdem unterhält Yūsuf al-Qaraḍāwī unter seinem Namen eine ungewöhnlich ausgedehnte eigene Internetpräsentation von professionellem Standard, für die er einen ganzen Stab beschäftigen muss (http://www.al-qaradawi.net, letzter Aufruf 17. Mai 2024). Auf dieser Homepage ließ er am 12. Januar 2004 verlautbaren, dass ihm nach dem Tod von Maʾmūn al-Huḍaybī, dem Obersten Führer der Muslimbruderschaft, soeben dessen Nachfolge angetragen worden sei, er dieses Amt aber abgelehnt habe, weil er lieber „allen Muslimen“ als einer bestimmten Vereinigung von ihnen gehören wolle.

25 Muḥammad ʿAmāra ist ein hauptberuflicher Publizist, der an einer der al-Azhar angeschlossenen Präparandenanstalt den Sekundarschulabschluss erreicht, dann an der Universität Kairo studiert und dort mit einer Arbeit über die Staatstheorie der Muʿtaziliten promoviert hat. Er hat mehr als fünfzig Bücher und viele Zeitschriftenartikel veröffentlicht, in denen er für die Errichtung eines islamischen und zugleich demokratischen Staates auf der Grundlage eines „aufgeklärten“ Islamverständnisses plädierte.

formulierten „Zwanzig Prinzipien“[26] verfasst hat, in dem er eingehend erläuterte, was unter dem von diesem proklamierten „umfassenden Charakter“ *(šumūl)* des Islam zu verstehen ist und was nicht.[27] Darin legte er dar, der Islam sei zwar insofern umfassend, als seine geoffenbarten Normen alle Bereiche oder „Dimensionen“ des Lebens beträfen, nicht aber in dem Sinne, dass er diese mit solchen Normen bis in die kleinsten Details erschöpfend regeln würde. Letzteres anzunehmen sei „unrichtig“ und habe „weder mit der Religion noch mit der Realität etwas zu tun“.[28] al-Qaraḍāwī und ʿAmāra betonen übereinstimmend, in den Texten von Koran und Ḥadīṯ seien zumeist nur allgemeine Prinzipien statuiert, aber keine Details; letztere seien im Hinblick auf die jeweiligen Zeitumstände durch die menschliche Vernunft zu konkretisieren.[29] Dabei trauen sie dieser im Gegensatz zu Mawdūdī auch in spezifisch ethischen Belangen ein hinreichendes Maß an Urteilskraft zu.

Weiter wenden sich al-Qaraḍāwī und ʿAmāra wie zahlreiche andere muslimische Autoren, darunter auch Befürworter des säkularen Staates, gegen die Vorstellung, bei rechtlichen und ethischen Problemen enthebe das Vorhandensein einer einschlägigen Norm in grundlegenden Textquellen der Religion die Gläubigen von vornherein stets der Notwendigkeit eines eigenen Vernunfturteils und mache folglich auch schon allem möglichen Dissens über das von Gott Gewollte ein Ende. So erklärt etwa al-Qaraḍāwī:

> Das Vorhandensein eines (sc. Koran- oder Ḥadīṯ-)Textes schließt das Bemühen um Urteilsfindung mittels der eigenen Vernunft *(iǧtihād)* nicht aus. Vielmehr kann es bei neun Zehnteln der Texte oder noch mehr ein solches Bemühen und eine Pluralität von Sichtweisen geben; sogar der edle Koran selbst lässt in Bezug auf das, was sich aus ihm ableiten lässt, eine Pluralität von Verständnissen zu … .[30]

Und ʿAmāra entfaltet noch näher, welche nicht überspringbaren Interpretations- und Konkretisierungsschritte unter Umständen dazu führen können, dass trotz der Existenz einer einschlägigen Schariavorschrift, die auf einem vordergründig ganz klaren Text von Koran oder Ḥadīṯ basiert, legitimerweise mehrere verschiedene Vorstellungen davon aufkommen, was zu tun ist:

---

26 S. o. im ersten Absatz dieses Artikels.

27 al-Qaraḍāwī, 1997.

28 Ibid. S. 107 und Kontext; Aussagen gleichen Inhalts auch an zahlreichen anderen Stellen seiner Veröffentlichungen.

29 So al-Qaraḍāwī z. B. an der in der vorigen Anm. genannten Stelle, desgleichen ʿAmāra, 1991, 94 und an vielen anderen Stellen seiner Schriften.

30 al-Qaraḍāwī, 1994, S. 47 f.

> Eine (sc. etwa vorhandene) Bestimmung der Scharia – selbst wenn sie in einem geoffenbarten Text vorkommt, dessen permanente Gültigkeit und Wortsinn definitiv feststehen – schließt nicht aus, dass es eine Pluralität von Verständnissen des betreffenden Textes geben kann, von daher dann auch eine Pluralität von Arten, aus diesem Text eine Norm abzuleiten, und eine Pluralität von Systemen der Ausformulierung dieser Norm in Gesetzesform, einmal abgesehen von der Pluralität der Arten und Weisen, wie diese Norm, nachdem man sie verstanden, abgeleitet und formuliert hat, auf die jeweiligen Realitäten und Zustände angewandt werden kann, zumal dann, wenn sich diese Realitäten, wie es bei ihnen meistens der Fall ist, je nach den herrschenden Interessenlagen, Sitten und Bräuchen und den veränderlichen Gegebenheiten der Zeit und des Ortes unterscheiden.[31]

Bei Yūsuf al-Qaraḍāwī entspringt das Interesse an der Feststellung, dass erstens zu etlichen Fragen, insbesondere Detailfragen, überhaupt keine normativen Texte von Koran und Sunna vorhanden sind und zweitens solche Texte selbst dort, wo sie existieren, zumeist unterschiedliche Beurteilungen des Gebotenen zulassen, hauptsächlich dem Bedürfnis, einem aktuellen Gefahrenpotential entgegenzutreten, das er kritisch beobachtet und als bedrohlich einstuft: Der Anspruch extrem islamistischer Gruppen, für alles und jedes, was getan werden muss, bis ins Kleinste hinein eine eindeutige Weisung unmittelbar von Seiten des göttlichen Gesetzgebers zu kennen, richtet, so hat er befunden, erhebliches Unheil an. Solche Gruppen neigen nämlich dazu, ihr eigenes oft durchaus anfechtbares Verständnis von Aussagen des Koran und des Ḥadīṯ kurzschlüssig mit dem Gotteswillen als solchem zu identifizieren und daher absolut zu setzen. Das macht sie für politischen Totalitarismus anfällig und zum Teil sogar gewaltbereit. Sie treten dann gegenüber Andersdenkenden diktatorisch und repressiv auf, ja fühlen sich mitunter sogar berechtigt, diese zur Durchsetzung ihrer Sicht der Erfordernisse der Rechtgläubigkeit zu töten oder um die körperliche Unversehrtheit zu bringen. Durch solche intoleranten und menschenverachtenden Verhaltensweisen treiben sie, wie al-Qaraḍāwī mit Bedauern registriert, diejenigen Muslime, die bisher noch nicht von den Vorzügen des islamischen Staats überzeugt sind, in die Opposition, statt sie für diesen zu gewinnen. Und sie erzeugen damit auch innerhalb des islamistischen Lagers, dessen Angehörige derartige Attitüden und Verfahrensweisen vielfach ebenfalls ablehnen, Spaltungen und Konflikte, während es doch angezeigt wäre, dessen Kräfte zum gemeinsamen Kampf für die Reislamisierung von Staat, Gesellschaft und Kultur zusammenzufassen.

Um der vereinfachenden Sichtweise extremer Islamisten entgegenzuwirken, die solche Verirrungen begünstigt, hält es al-Qaraḍāwī für notwendig, bei ihnen und allen anderen Muslimen planmäßig ein klareres Bewusstsein dafür zu wecken, wie viele verschiedenartige Gesichtspunkte man berücksichtigen und wie differenziert

31 ʿAmāra, 1997, S. 77.

man sowohl die Texte von Koran und Sunna als auch die Lebenswirklichkeit betrachten muss, um zu einem sachgerechten Urteil darüber gelangen zu können, was in Zweifelsfällen nach Gottes Willen tatsächlich zu tun ist. Der Eindruck, dass die Muslime in der Breite, vor allem aber die Extremisten unter den Verfechtern des islamischen Staates die Komplexität dieser Aufgabe gründlich unterschätzen und für den adäquaten Umgang mit ihr erst noch das nötige methodische Rüstzeug erwerben müssen, hat ihn zu der Diagnose veranlasst, in heutigen Zeiten brauche die islamische Welt einen ganz neuen *fiqh.* Der Begriff *„fiqh"* meint im herkömmlichen terminologischen Sprachgebrauch islamische „Jurisprudenz". Wenn al-Qaraḍāwī nach einem neuen *fiqh* ruft, dann versteht er diesen Begriff jedoch erklärtermaßen nicht so, sondern in der ursprünglich weiteren Grundbedeutung des Wortes, nämlich im Sinne von „Verständnis", das man zu erstreben hat: Was nach seinem Dafürhalten entwickelt werden muss, ist ein neues, wissenschaftlich reflektiertes Bemühen um Verständnis dessen, was nach Gottes Willen unter den gegebenen Bedingungen getan werden soll.[32]

Von vorrangiger Wichtigkeit scheinen ihm dabei zwei Formen eines solchen neuen *fiqh,* nämlich ein „Verständnis der Abwägungen" *(fiqh al-muwāzanāt)* und ein „Verständnis der Prioritäten" *(fiqh al-awlawīyāt).* Er selbst hat bereits ein gutes Stück weit skizziert, wie in diesen neuen Formen des *fiqh* seiner Auffassung nach methodisch vorzugehen ist. Beide sind im übrigen, wie er selbst richtig vermerkt, keine gänzlich getrennten Teilgebiete der ihm vorschwebenden neuartigen methodischen Bemühung um das richtige Verständnis des jeweils Gebotenen. Es gibt vielmehr einen Überschneidungsbereich zwischen beiden. Denn häufig sind, wenn man feststellen will, was in einer gegebenen Situation am vordringlichsten zu tun ist, die Prioritäten nur auf dem Wege einer Abwägung mittels der Vernunft herauszufinden.[33]

Der *„fiqh* der Abwägungen" erfordert nach al-Qaraḍāwī zunächst einmal, dass man sich darüber klar wird, welche *maṣāliḥ,* erstrebenswerten Güter, mit bestimmten Handlungsweisen verwirklicht werden können, welche negativen Konsequenzen diese aber eventuell auch nach sich ziehen könnten. Dann müssen dreierlei verschiedene Abwägungsoperationen vorgenommen werden: Als erstes ist zu überlegen, wie sich die verschiedenen Güter, die mit den zur Wahl stehenden Handlungsoptionen erreichbar sind, zueinander verhalten: Welches ist größer, welches kleiner? Welches kommt einem weiteren Personenkreis zugute, welches einem engeren? Welches wirkt sich tiefergehend aus, welches weniger tiefgehend? Welches ist von längerer, welches von kürzerer Dauer? Welches verdient demnach

32 al-Qaraḍāwī, 1991, S. 21–25.

33 al-Qaraḍāwī, 1991, S. 35.

den Vorzug, auf welches verzichtet man besser? Dann müssen nach denselben Kriterien die eventuellen negativen Folgewirkungen der verschiedenen Handlungsmöglichkeiten gegeneinander abgewogen werden, bis man erkannt hat, welche von ihnen eher in Kauf genommen werden können als andere. Und schließlich müssen die zu erreichenden Güter gegen die möglichen negativen Folgewirkungen abgewogen werden mit dem Ziel der Feststellung, bei welcher der verschiedenen Handlungsoptionen das Verhältnis zwischen verwirklichbaren Gütern und eventuell zu gewärtigenden negativen Folgewirkungen am ehesten vertretbar ist: Ist bei der oder jener Handlungsweise der zu erwartende Schaden am Ende größer als das erreichbare Gut? Oder ist er bei ihr nur wenig geringer als dieses, während bei einer anderen Handlungsweise der Erzielbarkeit eines großen Gutes nur ein geringer zu erwartender Folgeschaden oder vielleicht gar keiner gegenübersteht?[34]

al-Qaraḍāwī macht darauf aufmerksam, dass die klassischen islamischen Kompendien zu den Prinzipien der Rechtsfindung *(uṣūl al-fiqh)* – von al-Ġazālīs *Mustaṣfā* bis hin zu aš-Šāṭibīs *Muwāfaqāt* – bereits etliche Urteilsregeln für solche Abwägungsverfahren enthalten, so z. B. die folgenden: Geringere Güter müssen im Zweifelsfall den höheren, die von Individuen denen der Allgemeinheit geopfert werden. Langfristig anhaltende oder dauerhafte Güter haben den Vorrang vor kurzlebigen, sicher zu erreichende den vor nur vielleicht erzielbaren. Negative Folgewirkungen sollen möglichst überhaupt vermieden werden. Eine geringe negative Folgewirkung kann jedoch zum Zweck der Erzielung eines großen Gutes in Kauf genommen werden, ebenso eine zeitweilige negative Folgewirkung, wenn dadurch ein lang anhaltendes oder dauerhaftes Gut zu erzielen ist. Negative Folgewirkungen können einzelnen Personen zugemutet werden, wenn dadurch ein Schaden für die Allgemeinheit abgewendet werden kann. Zur Behebung eines Schadens darf kein gleich großer oder noch größerer in Kauf genommen werden, usw.[35] Anhand solcher in der Praxis oft nicht einfacher Abwägungen ist, wie al-Qaraḍāwī ausführt, etwa darüber zu entscheiden, ob gute Muslime eine nicht islamistische Partei wählen, sich an einer Regierung von Andersdenkenden beteiligen oder zum Zweck des Gewinns von Berufserfahrung eine Arbeitsstelle in einer nicht zinslos arbeitenden Bank annehmen sollen.

Unter „*fiqh* der Prioritäten“ versteht al-Qaraḍāwī vor allem, „dass alles seinem Rang entsprechend behandelt wird, sodass nichts aufgeschoben wird, was vorgezogen zu werden verdient, nichts vorgezogen wird, was aufgeschoben zu werden verdient, das Bedeutsame nicht als geringfügig behandelt und das Geringfügige

34 Ibid. S. 26.
35 Ibid. S. 28.

nicht als bedeutsam behandelt wird".[36] Das heißt: Normative Vorgaben und die durch sie nahegelegten Handlungsweisen müssen nach ihrer Dringlichkeit und ihrem tatsächlichen Gewicht innerhalb des Gesamtbereichs des Gebotenen sortiert werden, damit eine richtige Entscheidung möglich wird.

Damit ist zum einen der Zeitfaktor angesprochen: Man hat zu klären, in welcher Reihenfolge den verschiedenen Pflichten Genüge getan werden muss, welche Gefahren sofort abzuwehren, welche Missstände auf der Stelle zu bekämpfen sind und welche erst später, damit der Gotteswille letztendlich in größtmöglichem Umfang erfüllt werden kann.[37] Deshalb ist beispielsweise zu überlegen, ob man sich durch sofortiges punktuelles Einschreiten gegen einen Missstand nicht am Ende um die Chance bringt, eben diesen Missstand generell und dauerhaft unterbinden zu können. Ein Beispiel für eine solche pragmatische Abwägung der Prioritäten entdeckt al-Qaraḍāwī in der Biographie des Propheten:

> Muhammad hat zwischen seiner Berufung zum Prophetenamt und der Hidschra noch ein rundes Dutzend Jahre lang in Mekka gelebt. Während dieser Zeit war die Kaaba bekanntlich noch ein polytheistisches Wallfahrtsheiligtum, und natürlich wusste der Prophet besser als irgendjemand sonst, dass Vielgötterei vor Gott die einzige unverzeihliche Sünde und damit das Gräuel schlechthin ist. Trotzdem erlaubte er seinen Anhängern, die damals noch sehr gering an Zahl waren, nicht, sofort mit der Axt auf die Götzenbilder der Kaaba loszugehen oder das Schwert gegen die Polytheisten zu zücken; er selbst hat vielmehr sogar das Heiligtum samt den Götzenbildern umkreist, wie das in Mekka Brauch war. Denn er sagte sich, dass er unter den gegebenen Bedingungen durch alles andere sein eigenes Leben und das der ersten Muslime akut gefährden und damit wahrscheinlich die Aussicht auf eine Überwindung des polytheistischen Kults in Mekka zugunsten des islamischen auf absehbare Zeit hinaus zunichtemachen würde. Außerdem hätte die bloße Zerstörung der Götzen auch nichts genützt, solange die Mekkaner innerlich noch nicht reif dafür waren, von ihrem traditionellen Polytheismus Abschied zu nehmen. Also hat er sich lieber zurückgehalten, bis er später von Medina aus über die nötigen Machtmittel verfügte, um die Reinigung der Kaaba von den Götzen erfolgreich in Angriff nehmen zu können, und außerdem die Resistenz der Mekkaner gegen seine monotheistische Predigt zusammengebrochen war.[38]

Zum anderen bedeutet „*fiqh* der Prioritäten" nach al-Qaraḍāwī, dass die verschiedenen Pflichten, die die Gläubigen nach Auskunft der Texte von Koran und Ḥadīṯ haben, und die ihnen entsprechenden Handlungsoptionen unter dem Gesichtspunkt ihres unterschiedlichen Gewichts und Verbindlichkeitsgrads gegeneinander abgewogen werden müssen. Für diesen Typus von Prioritätenfeststellung benutzt er

36 Ibid. S. 34.

37 Ibid. S. 38.

38 Ibid. S. 34, außerdem al-Qaraḍāwī, 2001, S. 76 f.

teils auch den gesonderten Begriff des Bemühens um das „Verständnis der Rangfolge der Handlungsweisen *(fiqh marātib al-aʿmāl)*“.[39]

Einer der Kardinalfehler islamistischer Extremisten besteht nach al-Qaraḍāwī darin, dass sie in Gesellschaft und Staat nicht nur alles, was ihrer Auffassung nach der Islam gebietet, gleichzeitig durchsetzen wollen, sondern auch die Normen von Koran und Sunna insgesamt viel zu flächig sehen: Sie unterscheiden nicht zwischen zentralen Prinzipien und kleinen, eher marginalen Einzelheiten. Infolgedessen verwenden sie eine ungeheure Energie auf die Durchsetzung von allerlei eher nebensächlichen Verhaltensvorschriften, z. B. solchen, die nur Bekleidung oder Barttracht betreffen, und vernachlässigen darüber oft sehr viel wesentlichere Forderungen der Religion. In Wirklichkeit sind jedoch nicht alle für die Gläubigen vorgeschriebenen Arten des Handelns und Verhaltens gleich wichtig, folglich wiegen auch nicht alle Verstöße gegen die entsprechenden Vorschriften gleich schwer. Deshalb ist bei Konflikten zwischen zwei Pflichten abzuwägen, welche relative Bedeutung der einen und der anderen innerhalb der Gesamtheit dessen zukommt, was für Muslime obligatorisch ist. [40] Insofern ist es nach al-Qaraḍāwī z. B. falsch, wenn jemand Vater oder Mutter dafür tadelt, dass ihm seine Kleidung im Elternhaus nicht sauber gewaschen wurde. Denn es stimmt zwar, dass die Gläubigen verpflichtet sind, auf Reinlichkeit zu achten; die im Koran[41] ausdrücklich genannte Pflicht, sich den Eltern gegenüber pietätvoll zu verhalten und sie nicht auszuschimpfen oder ohne Ehrerbietung anzureden, hat jedoch Vorrang. Ebenso sind Muslime zwar grundsätzlich verpflichtet, Verabredungen einzuhalten; wenn es jemandem aber versehentlich unterlaufen ist, dass er sich just für die Zeit des Freitagsgebets verabredet hat, dann hat er nicht zu der Verabredung zu gehen, sondern zum Freitagsgebet, weil es sich hier um eine Pflicht gegenüber Gott handelt, die höher steht als die, einem Menschen das Wort zu halten.[42]

Woran entscheidet sich nun, wie wichtig eine bestimmte Pflicht im Vergleich zu einer anderen ist? Soweit Koran und Ḥadīṯ dazu im Einzelfall keine expliziten Angaben machen, ist nach al-Qaraḍāwī aufgrund von deren Aussagen und der Bewertungen der islamischen Rechtstradition generell davon auszugehen, dass individuelle Pflichten *(farḍ ʿayn)* vor solchen rangieren, die lediglich immer von einer genügenden Anzahl von Mitgliedern der Glaubensgemeinschaft wahrgenommen werden müssen *(farḍ kifāya),* dass aber andererseits Pflichten, auf deren Erfüllung die Gemeinschaft als ganze Anspruch hat, vor solchen kommen, auf deren Erfüllung nur ein einzelner oder eine kleine Zahl von Individuen Anspruch hat. Deshalb darf

39 al-Qaraḍāwī, 1991, S. 25; al-Qaraḍāwī, 1997, S. 109 – 113; al-Qaraḍāwī, 2001, 136 – 140.
40 al-Qaraḍāwī, 2001, S. 114, 119 f., s. auch 58 f.
41 Sure 6, 151 und 17, 23.
42 al-Qaraḍāwī, 1991, S. 39 f.

sich ein Muslim etwa im Falle des Angriffs eines äußeren Feindes auf sein Land nicht unter Verweis auf seine Pflichten gegenüber den Eltern dem Wehrdienst entziehen. Im übrigen ist bei der Entscheidung zwischen mehreren möglichen Handlungsweisen diejenige zu bevorzugen, die der größeren Personenzahl nützt. Deshalb müssen Muslime im Zweifelsfall beispielsweise ihren Wunsch nach zusätzlichen Frömmigkeitsübungen freiwilliger Art – die an sich durchaus etwas Gutes sind, aber eben nur für sie allein – zurückstellen, wenn sie in derselben Zeit die Möglichkeit haben, zwei miteinander in Fehde liegende Parteien zu versöhnen.[43]

Weiter müssen nach al-Qaraḍāwī die in Betracht kommenden Handlungsalternativen nach dem Kriterium ihres mehr oder weniger verpflichtenden Charakters hierarchisiert werden, damit man die richtige Wahl treffen kann. Es ist also etwa zu prüfen, ob sie nach der klassischen fünfstufigen Bewertungsskala regelrecht obligatorisch oder aber zwar in sich selbst gut und wünschenswert, jedoch – wie z. B. supererogatorische Frömmigkeitsübungen – nicht vorgeschrieben sind und daher hinter Wichtigerem zurückgestellt werden könnten, zumal dann, wenn dieses auch noch einer größeren Personenzahl zugute kommt oder besonders eilbedürftig erscheint.[44] Unter diesem Aspekt beklagt es al-Qaraḍāwī einmal als großes Ärgernis, dass es ihm sogar mit jahrelanger Werbetätigkeit nicht gelungen ist, auch nur einen kleinen Bruchteil der Summe zu sammeln, die er eigentlich für einen islamischen Wohltätigkeitsfonds zusammenbekommen wollte, während alljährlich unzählige Muslime teures Geld dafür ausgeben, zum soundsovielten Male auf die Wallfahrt nach zu Mekka gehen, obwohl das ja nur einmal im Leben vorgeschrieben ist.[45]

al-Qaraḍāwī nennt auch noch eine Reihe weiterer Arten von Überlegungen, mit denen zwar nicht zwei alternative Handlungsoptionen oder Aspekte von solchen gegeneinander abgewogen und auch nicht speziell Prioritäten ermittelt werden, die ein Muslim aber dennoch anstellen muss, um eine richtige Entscheidung darüber treffen zu können, ob er eine bestimmte Norm von Koran oder Sunna befolgen oder statt dessen lieber anders handeln soll: Erwogen werden muss im Vorfeld der Entscheidung etwa, ob die betreffende normative Aussage tatsächlich so, wie sie dasteht, zu dauerhafter Geltung bestimmt ist oder nicht. Für die Unterscheidung dessen, was permanent gültig ist und was sich eventuell ändern kann, rekurriert al-Qaraḍāwī – wie etliche andere muslimische Autoren der letzten Jahrzehnte – auf aš-Šāṭibī und dessen Denkmodell der übergeordneten Intentionen des geoffenbar-

43 al-Qaraḍāwī, 1991, S. 138.
44 Ibid. S. 137–139.
45 al-Qaraḍāwī, 1997, S. 112.

ten Gesetzes *(maqāṣid aš-šarīʿa).*[46] Unveränderlich gültig sind, so erklärt er, die zentralen Güter, die Gott gewahrt sehen wollte, und damit die Ziele, die er mit den geoffenbarten Normen erreichen wollte, so auch der Schutz von sittlichen Werten oder Tugenden wie z. B. Wahrhaftigkeit im Reden, Einhaltung von Versprechen und Verträgen, Verlässlichkeit im Bewahren dessen, was einem von anderen anvertraut wurde, die Bereitschaft, treu zu den eigenen Familienangehörigen zu stehen, Vermeidung von Heuchelei, Verrat, Verleumdung, Neid, Diebstahl und Unzucht und nicht zuletzt das Gebot der Schamhaftigkeit „besonders für die Frau, gleichgültig, ob sie Analphabetin oder gebildet ist, ob sie im ersten oder zwanzigsten oder vierzigsten Jahrhundert lebt." Verändern können sich lediglich Details des Verständnisses der einen oder anderen Tugend, insofern sie eine Angelegenheit des wandelbaren gesellschaftlichen Brauchs *(ʿurf)* sind, wie etwa die Vorstellungen davon, ob eine bestimmte Art zu sprechen, zu gehen oder sich zu kleiden, das Prinzip der Schamhaftigkeit verletzt oder nicht.[47] Im übrigen muss aber in Rechnung gestellt werden, dass sich mit der Veränderung der historischen Rahmenbedingungen auch die Mittel ändern können, die für die Erreichung eines unwandelbar gültigen Ziels am besten geeignet sind. Bei Vorschriften von Koran oder Ḥadīṯ hat man zuerst zu fragen, ob sie eigentlich ein Ziel oder das Mittel zu dessen Verwirklichung zum Inhalt haben. Und wenn letzteres, dann ist zu erwägen, ob das genannte Mittel, das zur Zeit der Offenbarung zweifellos das geeignetste war, auch unter den veränderten Umständen der Gegenwart noch das geeignetste ist, um das von Gott vorgegebene Ziel zu erreichen. Das verneint al-Qaraḍāwī etwa in Bezug auf die koranische Maßgabe, Frauen sollten sich außer Hauses zur Kenntlichmachung ihrer Ehrbarkeit und zum Schutz vor Belästigungen ein Stück ihres Obergewandes über den Kopf ziehen.[48]

Bei der Entscheidung darüber, ob eine bestimmte in Koran oder Ḥadīṯ enthaltene Vorschrift in einem konkreten Fall in die Tat umgesetzt werden soll oder nicht, ist schließlich auch noch zu bedenken, für welcherlei Personen und welche Ausgangslage diese Norm überhaupt einschlägig ist und ob diese wirklich vorliegen. Denn zahlreiche Normen gelten keineswegs absolut, also für jeden und immer, sondern nur relational für ganz bestimmte Personenkreise und Situationen. So gibt es beispielsweise zum Teil unterschiedliche Anforderungen an Männer und Frauen, Junge und Alte, Starke und Schwache oder Kranke, usw. Die Notwendigkeit, sorgfältig zu erwägen, ob eine Norm für die in Frage stehenden Personen und die ge-

46 al-Qaraḍāwī, 2001, S. 120, 70.

47 al-Qaraḍāwī, 1998, S. 48 f., Zitat S. 49.

48 al-Qaraḍāwī, 2001, S. 120 f. Die fragliche Koranstelle (Sure 33,59) bezieht sich ihrem ursprünglichen Textsinn nach wahrscheinlich auf den speziellen Fall, dass Frauen in freier Natur austreten (vgl. die Übersetzung von Rudi Paret).

gebene Situation tatsächlich gelten kann, illustriert Yūsuf al-Qaraḍāwī u. a. mit einer hübschen Anekdote über den hochberühmten hanbalitischen Juristen und Staatstheoretiker Ibn Taymīya (gest. 1328), die dessen Schüler Ibn Qayyim al-Ǧawzīya erzählt hat:

> Zu der Zeit, als Damaskus unter mongolischer Besetzung stand, kam der große Gelehrte in Gesellschaft einiger anderer Herren an einer Gruppe von Mongolen vorbei, die betrunken auf der Straße herumlümmelten und immer noch weiter tranken. Seine Begleiter wiesen die Trunkenbolde deswegen zurecht. Er dagegen sagte nur: „Lasst sie doch! Gott hat das Weintrinken verboten, weil es einen vom Gottesgedenken und vom Ritualgebet abhält. Aber die da hält das Weintrinken vom Blutvergießen und Plündern ab."[49]

Damit wird deutlich: Selbst so zentrale Vorschriften wie das koranische Alkoholverbot, dessen herausragende Bedeutung Gott durch Festsetzung einer Kapitalstrafe für den Fall seiner Übertretung unterstrichen hat, gelten nicht bedingungslos. Vielmehr muss auch bei ihnen im Einzelfall noch einmal geprüft werden, ob sie zu den Möglichkeiten der handelnden Personen und der gegebenen Problemlage passen.[50] Das Votum Ibn Taymīyas, der für alle sunnitischen Islamisten eine wichtige Bezugsgröße darstellt, hat hier besonderes Gewicht, denn er ist an sich dafür bekannt, dass er die Durchsetzung der Prinzipien des reinen Islam öffentlich mit kompromisslosem Rigorismus einzufordern pflegte.

Insgesamt lässt sich festhalten: Yūsuf al-Qaraḍāwī hat über den methodischen Einsatz der abwägenden Vernunft zum Zweck der Wahl zwischen ethisch unterschiedlich zu bewertenden Handlungsoptionen oder auch gesetzgeberischen Alternativlösungen bereits recht detaillierte und präzise Vorstellungen entwickelt, um der vorschnellen Gleichsetzung eines litteralistisch verengten Spontanverständnisses von normativen Aussagen des Koran oder des Ḥadīṯ mit dem Gottgewollten entgegenzuwirken, mit der Anhänger des extremen Islamismus nach seinem Urteil so viel Ungedeih stiften. Und in etlichen Einzelfragen kommt er mit seinem persönlichen Gebrauch dieser abwägenden Vernunft auch zu vergleichsweise beweglichen Lösungen. So verwirft er etwa die extreme Auffassung, dass Frauen ohne Begleitung eines *maḥram,* d. h. ihres Ehemannes oder eines für sie nicht heiratba-

---

49 al-Qaraḍāwī, 1998, S. 50. Nach einem zentralen Prinzip der koranischen Ethik sind die Angehörigen der islamischen Glaubensgemeinschaft nicht nur verpflichtet, für ihre eigene Person das Rechte zu tun, sondern auch, dafür zu sorgen, dass dieses darüber hinaus in ihrem gesamten sozialen Umfeld getan wird. Im Hinblick auf diese Pflicht, „das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten" (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿani l-munkar;* vgl. Sure 3,110 parr.), hätte sich Ibn Taymīya selbst schuldig gemacht, wenn das Verbot des Weintrinkens für die Mongolen gegolten hätte, er aber nicht gegen ihren Alkoholkonsum eingeschritten wäre.

50 al-Qaraḍāwī, 2001, S. 123 f., 140 – 147.

ren nahen männlichen Verwandten, keine Reisen über größere Distanzen unternehmen dürfen, mit der Begründung, dass das mit dieser Vorschrift des Ḥadīṯ intendierte Ziel der Schutz der Frau vor Gefahren war, dieses Ziel aber im Zeitalter der modernen Verkehrsmittel und des Telefons ohne ein solches einschränkendes Verbot ebenso sicher zu verwirklichen ist, indem der Mann seine Frau beispielsweise persönlich zum Flughafen bringt und ihre Abholung am Zielflughafen durch einen *maḥram* organisiert.[51] Außerdem hat sich al-Qaraḍāwī selbst, wie er den Leser wissen lässt, nach Abwägung der Prioritäten ganz bewusst dafür entschieden, dem Einspruch mancher Kritiker zum Trotz Interviews dann und wann auch solchen Zeitungen und Zeitschriften zu geben, deren Inhalte er ansonsten oftmals nicht gutheißen kann oder deren dezidiert säkulare Ausrichtung er missbilligt; denn andernfalls hätte er um der konsequenten Verteidigung des Rufes seiner persönlichen Unbeflecktheit willen ein höheres Gut preisgegeben, nämlich die Möglichkeit, die Leser solcher Presseerzeugnisse, die für ihn zumeist nur über diese erreichbar sind, mit den Forderungen des rechtverstandenen Islam zu konfrontieren und im Sinne derselben bessernd auf sie einzuwirken.[52]

Allerdings ist auch zu konstatieren: al-Qaraḍāwīs persönliche Praxis der Erteilung von Fatwas hat mit seiner theoretischen Durchdringung des Problems sachgerechter Verfahren der Entscheidung von ethisch relevanten Zweifelsfragen noch nicht in jeder Hinsicht Schritt gehalten. Es gibt für ihn Tabuzonen, in denen er ohne rationale Begründung die Existenz von Spielräumen für eine Entscheidungsfindung kategorisch leugnet und seine eigene abwägende Vernunft nicht betätigt, selbst wo sich dies aufgrund der von ihm formulierten Gesichtspunkte für eine differenzierte Betrachtung überlieferter Normen eigentlich aufdrängt. Das gilt beispielsweise für seinen Umgang mit der „Kopftuchfrage“: Er erregt sich aufs heftigste darüber, dass eine junge Frau ihn überhaupt um ein Gutachten zu dieser gebeten hat, nachdem sie, wie sie berichtete, im Kollegenkreis der Auffassung begegnet ist, das Bedecken des Haars sei für Musliminnen nicht obligatorisch. Dabei zieht er gar nicht erst in Betracht, dass die Koranstelle aus Sure 24,31, die ihm als Hauptbeleg für den Kopftuchzwang dient, eventuell auch anders interpretiert werden könnte – obwohl sich unter den verschiedenen mittelalterlichen Deutungen dieser Textstelle, die er sekundär aus dem klassischen Korankommentar von al-Qurṭubī (gest. 1272) zitiert und die tatsächlich zumeist seine Position stützen, auch eine von drei frühen Autoritäten vertretene findet, die in die gegenteilige

51 al-Qaraḍāwī, 2001, S. 54 f.
52 al-Qaraḍāwī, 1991, S. 22 f.

Richtung weist.[53] Außerdem überlegt er nicht, ob das Kopftuchtragen für Musliminnen eine zentrale Pflicht ist oder eine eher weniger wichtige, weil nur die Kleidung betreffende, wie er das in kritischer Wendung gegen den Eifer extremer Islamisten um die religiös korrekte Länge männlicher Gewänder durchaus getan hat.[54] Er prüft auch nicht nach, ob das Kopftuchtragen bei Frauen, das seinem Urteil nach von Gott zur Wahrung weiblicher Keuschheit und zum Schutz der Frau vor Begehrlichkeiten fremder Männer intendiert ist, im Hinblick auf diesen Zweck heutzutage womöglich durch andere, weniger einschränkende Mittel ersetzt werden könnte, etwa durch eine wirksame Erziehung aller beider Geschlechter dazu, in Angehörigen des je anderen Geschlechts nicht primär ein Objekt sexueller Gelüste zu sehen. Ebensowenig fragt er, ob es unter Bedingungen, unter denen muslimische Lehrerinnen mit Kopftuch gar nicht tätig werden können, eventuell wichtiger sein könnte, dass Schulkinder – die ja immerhin einen größeren noch im Positiven zu beeinflussenden Personenkreis ausmachen – überhaupt in den Genuss des Unterrichts einer überzeugt muslimischen Lehrerin kommen, als dass die Lehrerin individuell die Kopftuchpflicht einhält, ob also die zu setzende Priorität im Zweifelsfall eventuell der Verzicht auf das Kopftuch sein könnte. Stattdessen affirmiert al-Qaraḍāwī ganz einfach den verpflichtenden Charakter des Kopftuchtragens und bewertet die Tatsache, dass über ihn überhaupt diskutiert wird, als Indiz dafür, wie wenig in den schlimmen heutigen Zeiten unter Muslimen sogar die hehrsten von allen Gütern vor Infragestellung sicher sind.[55] Zur aktuellen Debatte der Bundesrepublik Deutschland um die „Kopftuchfrage“ ist also von seiner abwägenden Vernunft kein weiterführender Beitrag zu erwarten. Dennoch bleiben seine Überlegungen zur methodischen Anwendung dieser Vernunft beachtenswert.

Literatur

Adams, C. J., 1983: *Mawdudi and the Islamic State*, in: J. L. Esposito (Hrsg.), *Voices of Resurgent Islam*, New York und Oxford: Oxford University Press.

ʿAmāra, M., 1991 [1411 d. H.]: *Maʿālim al-manhağ al-islāmī*, Kairo: Dār aš-šurūq.

53 al-Qaraḍāwī, o. J., S. 40. Es geht dabei um die Frage, ob das Haupthaar der Frau zu dem in diesem Koranvers erwähnten „Schmuck“ gehört, den sie an der Öffentlichkeit nicht zeigen darf. Drei der Exegeten, darunter das Rechtsschulhaupt al-Awzāʿī (gest. 774), verstehen darunter aber nur Augenschminke und am Körper getragene Schmuckstücke.

54 al-Qaraḍāwī, 2001, S. 58, 122 f.

55 al-Qaraḍāwī, o. J., S. 39 – 42; s. auch ibid. S. 23 – 26, wo er ebenso auf die Fetwa-Frage reagiert, ob es Frauen erlaubt ist, anstatt des knöchellangen „schariagemäßen Kleides“ „kurze“ Röcke, d. h. Röcke mit normaler europäischer Länge zu tragen, wie die Fragestellerin sie häufig bei Lehrerinnen sieht.

ʿAmāra, M., 1997 [1418 d. H.]: *al-Islām wa-t-taʿaddudīya, al-iḫtilāf wa-t-tanawwuʿ fī iṭār al-waḥda,* Kairo: Dār ar-rašād.

al-Bannā, Ḥ., o. J. (1965): *Maǧmūʿat rasāʾil al-imām aš-šahīd Ḥasan al-Bannā,* Beirut: Dār al-Andalus.

van Ess, J., 1997: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 4, Berlin und New York: de Gruyter.

Fakhry, M., 1991: *Ethical Theories in Islam,* Leiden: Brill.

al-Ġannūšī, R., 1993: *al-Ḥurrīyāt al-ʿāmma fī d-dawla al-islāmīya,* Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabīya.

Hourani, G. F., 1971: *Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd al-Jabbār,* Oxford: Clarendon Press.

Masud, M. Kh., 1997: *Shatibi's Philosophy of Islamic Law,* New Delhi: Kitab Bhavan.

Mawdūdī, A.[56], 1967: *Ethical Viewpoint of Islam*, aus dem Urdu übers. und hrsg. von Khurshid Ahmad, 3. Aufl. Lahore: Islamic Publications. Hier zitiert nach der Internetausg. dieses Drucks <http://www.wponline.org/vil/Books/M_EVI/default.htm> (31. Januar 2004).

Mawdūdī, A.[57], 1971: *Weltanschauung und Leben im Islam,* übers. von Fatima Heeren (nach einer nicht genannten engl. Version des Werkes mit dem Titel *Towards Understanding Islam*), Freiburg: Herder.

Mawdūdī, A., 1986: *The Islamic Way of Life*, aus dem Urdu übers. und hrsg. von Khurshid Ahmad und Khurram Murad, Leicester: The Islamic Foundation. Hier zitiert nach der Internetausg. dieses Drucks <http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/islamic_way_of_life/index.htm> (31. Januar 2004) und nach der deutschen Übers. 1989 [1409 d. H.] von Ayisha Niazi und Fatima Heeren, *Islamische Lebensweise,* München: Islamisches Zentrum München.

McDonough, Sh., 1984: *Muslim Ethics and Modernity: A Comparative Study of the Ethical Thought of Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Mawdudi,* Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.

al-Qaraḍāwī, Y., 1991 [1411 d. H.]: *Awlawīyāt al-ḥaraka al-islāmīya fī l-marḥala al-qādima,* Kairo: Maktabat Wahba.

al-Qaraḍāwī, Y., 1994 [1415 d. H.]: *Min aǧli ṣaḥwa islāmīya rāšida tuǧaddid ad-dīn wa-tanhaḍ bi-d-dunyā,* Ṭanṭā: Dār al-Bašīr li-ṭ-ṭaqāfa wa-l-ʿulūm al-islāmīya.

al-Qaraḍāwī, Y., 1997 [1418 d. H.]: *Šumūl al-islām fī ḍawʾ šarḥ ʿilmī mufaṣṣal li-l-uṣūl al-ʿišrīn li-l-imām aš-šahīd Ḥasan al-Bannā,* (1. Aufl. 1990) 3. Aufl. Beirut: Muʾassasat ar-risāla.

al-Qaraḍāwī, Y., 1998 [1418 d. H.]: *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya wa-humūm al-waṭan al-ʿarabī al-islāmī,* Kairo: Dār aš-šurūq.

al-Qaraḍāwī, Y., 2001 [1421 d. H.]: *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya bayn al-ǧumūd wa-t-taṭarruf,* 1. Aufl. des Nachdrucks Kairo: Dār aš-šurūq.[58]

al-Qaraḍāwī, Y., o. J.: *Fatāwā muʿāṣira li-l-marʾa wa-l-usra al-muslima,* Kairo: Dār al-isrāʾ.

Quṭb, M., 1989 [1409 d. H.]: *Hal naḥnu muslimūn,* (1. Aufl. 1988) 2. Aufl. Kairo: Dār aš-šurūq.

56 Namensschreibung auf dem Titelblatt: Maududi.

57 Namensschreibung auf dem Titelblatt: Maudoodī.

58 Der Titel des Werks ist hier augenscheinlich infolge eines Lesefehlers des Setzers verdruckt. Die mir nur bibliographisch greifbare 1. Aufl. der Originalausgabe ad-Dawḥa: Maṭābiʿ ad-Dawḥa al-ḥadīṯa, 1982 trägt den Titel *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya bayn al-ǧuḥūd [!] wa-t-taṭarruf,* was besser zum Inhalt des Buches passt. So lautet der Titel zudem in der Rubrik „Maktabat al-Qaraḍāwī" auf der Homepage des Autors (s. o. Anm. 24). Diesem Titel der Originalausgabe entspricht auch derjenige der von A. S. Al Shaikh-Ali und Mohamed B. E. Wasfy stammenden engl. Übers., *Islamic Awakening between Rejection and Extremism,* 2. rev. Aufl., Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1991 [1412 d. H.].

Quṭb, M., 1991 [1411 d. H.]: *Ḥawla taṭbīq aš-šarīʿa,* Kairo: Maktabat as-sunna – ad-Dār as-salafīya li-našr al-ʿilm.

Quṭb, S., 1993 a [1414 d. H.]: *Muqawwimāt at-taṣawwur al-islāmī,* 4. Aufl. Kairo: Dār aš-šurūq.

Quṭb, S., 1993 b [1413 d. H.]: *al-Mustaqbal li-hāḏā d-dīn,* 14. legale Aufl. (nach mehreren im Untergrund erschienenen) Kairo: Dār aš-šurūq.

Reinhart, A. K., 1983: *Islamic Law as Islamic Ethics,* in: *Journal of Religious Ethics,* 11, S. 5 – 13.

Reinhart, A. K., 1995: *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought,* Albany: State University of New York Press, 1995.

aš-Šāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā, o. J.: *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarīʿa,* (Nachdruck der Ausg. Kairo 1975), Beirut: Dār al-maʿrifa.

Vadet, J.-C., 1995: *Les idées morales dans l'islam,* Paris: Presses Universitaires de France.

13 Towards a Better Future: Views of Contemporary Islamists (2020)

Introduction

In contemporary Islamic thought there is a broad variety of individual views on what a better future might look like, as well as on the ways leading to that future. It is not possible to describe and discuss all these views here. Instead, we will confine ourselves to characterising the most important types of view articulated by exponents the Islamist trend, represented here by the examples of a small number of individual authors, and to delineating for comparison the alternative concept of a contemporary secular Muslim philosopher. This overview will focus on Arab thinkers, but authors of different origin will also be considered at certain points.

The diagnosis that there are serious grievances and deficiencies in politics and society which must be redressed to enable Muslims to live a better life has been a leitmotif running through a large part of Islamic literature for more than hundred years. The awareness of such evils was created or at least drastically increased by the experience of the military, economic and administrative superiority of European states in the colonial age, and by the insight that this superiority was based on a level of development of sciences and technical skills behind which the countries of Muslim majority were lagging. Stating such shortcomings always implies a vision of how things should ideally be.

Muslim authors have frequently borrowed concepts of a better future from their observations of apparently more successful European countries, which they regarded as models of desirable progress. But this has not always been the case: By the early 20th century, a widespread device for trying to come to terms with the supremacy of modern European states was the claim that the non-Muslim inhabitants of that part of the world had progressed only in material concerns, whereas Muslims, the possessors of the only true religion, were still far ahead of them in spiritual and moral matters. Authors opting for this interpretation could feel vindicated by some European authors of the interwar period cultivating the myth of the materialist West and the spiritual East, such as, for instance, the philosopher Nikolai Berdyaev.

Muslims perceived European colonial rule as a flagrant affront to their religious and cultural self-esteem, and the sufferings caused by the Conflict of Palestine were largely understood as resulting from aggressive "Western" neo-colonialism; this interpretation was based on the British Balfour Declaration of 1917, without which the State of Israel would probably not have been founded, and

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-014

on the constant backing given to Israel by the United States. Under the impact of these experiences, the dualistic pattern of contrasting despicable Western materialism and immorality on the one hand, and Islamic spiritual and moral values on the other, has found a broad acceptance in countries of Muslim majority. Therefore a sweeping contempt of "the West", whose "materialist" civilisation is allegedly bare of any values, pervades no small part of contemporary Islamic literature. Muslim authors arguing on this basis are *a priori* unlikely to dream of a better future fashioned on European or North-American models. Others do not completely deny the existence of spiritual and moral values also in "the West" but are conscious of the dubiousness of some aspects of European and American progress. Moreover, for several decades now, there has been, particularly among Arab Muslim authors, a wide and often profound debate on the problem of how Islamic cultural heritage and modernity, which first became known to their compatriots as a Western phenomenon, should be related to each other in the future. The need for such a discussion has been urgently felt since the 1970s, in which it became increasingly apparent that Western predominance has not ceased with the accomplished struggle for decolonisation but continues on the economic and cultural level.

As a consequence of these conditions, nearly all concepts of a better future[1] designed by contemporary Muslim authors imply an answer to the following questions: Can and should we and the "Westerners" have a common future? If so, to what extent can and should we share their aspirations, and in which respects? If not, why and how should *our* future differ from theirs? What should be the principles guiding our future coexistence with them in this world?

For the many millions of Muslims living in the European or North American diaspora, the question of what a better future might look like has gained an additional dimension: How can they define their own identity and take a view of a desirable future consistent with their attitude towards the social and cultural context they are now living in? Can such a future be attained in their present country of residence, or can it only be found in their family's country of origin? If they hope to find it in the country they are now living in, can this future be the same for them as for the non-Muslim majority of this country, or should they strive for a different future? If so, for what kind of future? The concepts of a better future to be considered differ basically because of the varying answers to these questions.

As we will mainly consider different Islamist concepts, it seems appropriate at the outset to highlight the historical background of a basic feature of the ideology of strictly traditionalist Islamists. They believe that the way to a better future is

1 For an exception to this rule, see Maḥmūd 1990, pp. 123–125.

equivalent to restoring the pure and original Islam of the "righteous forefathers" *(salaf ṣāliḥ)* whom they identify with the generation of the Islamic prophet Muhammad and his companions.[2]

Islamism in the contemporary sense of this term was first advocated by traditionalist late Ottoman intellectuals around 1900. The Muslim Brotherhood, founded in Egypt in 1928, increased its impact, and its political influence throughout the Islamic world has risen steeply since the 1970s.

During the time of its emergence, the undoubtedly harmful effects of European colonial rule on the political, social and economic conditions of the countries of Muslim majority manifested themselves in many ways; in some cases, European colonisation also entailed a painful disruption of the cultural identity of important parts of the local Muslim population. Not all the evils that people suffer in these countries were caused by European domination, but, understandably enough, numerous Muslim observers preferred the convenient explanation that they derive exclusively from the impact of the accompanying Western-style modernity. Consequently, many Muslims deemed it imperative to seek the better future in the elimination or reduction of European or North American patterns of life and thought in favour of the return to, or the development of, purely indigenous Islamic ones. The social dislocations and economic difficulties left by European colonial rule in these countries have so far not yet been overcome. Some additional problems widely perceived by the inhabitants of the Islamic world as also originating from Western hegemony, in particular the Conflict of Palestine, have not yet been solved. Therefore the expectations for the future continue to depend on how the inhabitants rate their chances of getting the better of the mischiefs attributed to Western influence.

For strictly traditionalist Islamists, it is clear that the best and safest way to achieve this is to restore what they believe to have been the original Islamic conditions of living. Everything would be better if it were again entirely Islamic in this sense. As Islamists tend to understand their religion in an integralist way, Islam is, according to them, an automatically effective formula for solving all serious problems of political, social and cultural life. In any case a better future cannot be conceived of without an Islamic state, i. e., a state in which the Sharia is in force without restrictions. According to the Egyptian Ḥasan al-Bannā (1906 – 1949), the founder of the Muslim Brotherhood, such a state is the first and foremost requirement of the superior "Islamic system". Sayyid Quṭb (1905 – 1966), the well-known leading ideologist of the left wing of the Muslim Brotherhood, took the view

2 This aim does not necessarily prevent them from partially filling their conception of this pristine Islam with ideas of non-Muslim, mostly of modern European and North American origin.

that the application of the Sharia will solve, among other things, the problem of poverty plaguing most of the Islamic world, and it will guarantee social justice – nay, justice in every respect – to everybody.[3]

The ideas on how to establish this Islamic state supposedly making people so much happier vary among Islamists. Traditionally two main groups can be distinguished in this respect. According to the extreme Islamists approving of or practicing violence, first the Islamic state must be founded by means of a coup d'état or revolution; such a move is, according to Sayyid Quṭb and his contemporary followers in the ranks of Islamist extremists, legitimate *jihad,* even if it is directed against a government consisting of Muslims who are not ruling exclusively by Sharia law. After the government has been overthrown, society can and must, in their opinion, be efficaciously Islamised from above, i. e., by an initially dictatorial regime. In contrast, more moderate Islamists hold that a stable Islamic state presupposes a truly Islamic society. According to them, such a society must first be brought about by education and appropriate propagandistic use of the mass media, before the Islamic state can be constructed. More recently, before the parliamentary elections won by the Islamic Front of Salvation in Algeria in 1991/1992 and the elections won by Islamist parties in Tunisia and Egypt after what was once called the Arab Spring, a third method of proceeding was promoted by the moderate Islamist wing. Its adherents held the opinion that one should try to win a majority in (hopefully) democratic elections and then Islamise the state by all means which heads of state, governments and parliaments have at their disposal, in particular through initiatives of constitutional reform and legislation. This way of proceeding has been advocated, among others, by Yūsuf al-Qaraḍāwī (born 1926), the well-known religious scholar of Egyptian origin living in Qatar and at present the most popular international TV star among his colleagues. He is a member of the Muslim Brotherhood and considers himself a moderate, "democratic" Islamist.

Islamists of all shades assume that the future would offer much brighter prospects, if not only their own country or all countries of Muslim majority were transformed into Islamic states under the Sharia, but if the entire world were ruled by Islamic law. Yet the conclusions they draw from this ideal are very different, as will be shown by the concepts of the future to which we now turn.

3 See his book *Social Justice in Islam (al-ʿAdāla al-ijtimāʿiyya fī l-islām)* (1949, revised ed. 1964).

1 Establishing Muslim world supremacy

Sayyid Quṭb, who is also one of the most influential inspirers of contemporary Jihadism, promoted the idea that Muslims have the historic mission of freeing the whole world from the dominance of non-Islamic governments by a revolutionary war and of imposing the rule of the Sharia on all countries. In this way they shall put an end to the rule of humans over humans, as from then on everybody will only obey the divine law and thus God. In addition, everybody will enjoy the privilege of having direct access to the benefits of *da'wa* (propaganda for the Islamic religion). Jews and Christians who do not want to take advantage of this golden opportunity of conversion will then be allowed to maintain their religion under the terms of the Sharia.

A slightly secularised update of this vision of the future has been offered by the Egyptian philosopher Ḥasan Ḥanafī (born 1935), who was a member of the Muslim Brotherhood in his young years and now envisions himself as the leading ideologist of the Islamic left. In his book *Prolegomena to the Science of Occidental Studies (Muqaddima fī 'ilm al-istighrāb)* (1991) he declares his intention to eradicate the myth of a world civilisation, by which he understands the claim of the West that its modernity is universally valid, while all other civilisations are worthless and backward. He insists that the intrinsic value and creative potential of the various non-Western civilisations have to be set free.

However, when he begins to explain his vision of the future more closely, there is not much left from this heroic enterprise of restoring the plurality of civilisations and freeing every single one of them from a dominant civilisation unjustly claiming universality. After a very superficial summary of the history of Western thought, Ḥanafī feels free to state that Western civilisation is hopelessly declining due to its materialism, nihilism and lack of moral values. Then he states that today's crucial question is only: "Who deserves world supremacy now?" He concludes that Islamic civilisation, having been for a long time the object of study and domination by "the other", the West, is now called upon and entitled to realise anew that it is a subject of history. This means that it has to study and then dominate Western civilisation, but also to bring all other civilisations of the world into the Islamic line and harness them in order to cut the West down to size.[4] According to Ḥanafī, Islamic civilisation can also speak for the non-Muslim inhabitants of Asia and Africa because of their oriental patterns of culture. The nations of Latin America belong to the Qur'ānic category of those "whose hearts must be accus-

4 Ḥanafi 1991, esp. pp. 768 – 773 (quotation p. 771).

tomed" (Surah 9,60), i. e., people who must be won over to Islam by financial or material gifts, just as were the heathen Mekkans of the prophet's days.[5]

Ḥanafī's concept of a better future is no more than a kind of counter-colonialism in an Islamic garb. Its universal claim is totalitarian. It takes no account of the possibility that "Westerners" might not wish to be subjugated by a civilisation which is not their own, and it does not allow the non-Muslim inhabitants of Africa, Asia or South America to decide under which political or religious auspices they would prefer to shape their future. Ḥanafī has already decided to take all non-Western civilisations under a worldwide Islamic hegemony.

It is a sign of hope that these *Prolegomena to the Science of Occidental Studies* have been sharply criticised by quite a number of prominent contemporary Arab-Muslim intellectuals. These evaluations have been made in various journal articles and also at a symposium in Cairo in March 1995 devoted entirely to the discussion of Ḥanafī's book.[6] Several commentators have remarked that Ḥanafī's outline of the history of Western thought and his global characterisation of the present state of Western civilisation do not meet scholarly standards: They are far from a well-informed and differentiated analysis, making instead ample use of Islamist or fundamentalist clichés.

ʿĀṭif al-ʿIrāqī, a professor of philosophy at the University of Cairo, has reproached his colleague for having done little service to his compatriots and fellow believers by his indiscriminate denigration of the achievements of European Enlightenment and by predicting a splendid rise of the Islamic world for which there are no indications at present. As al-ʿIrāqī emphasises, inhabitants of Middle Eastern countries must come to understand that they will never be able to solve their current grave problems without the readiness to learn a good deal from enlightened European rationality. Several critics reproached Ḥanafī for thinking exclusively in categories such as revenge for past defeats, power struggles and domination or submission, although nowadays everybody must recognise that humankind will not be able to solve the huge common problems it has to face – such as control of weapons of mass destruction, containment of environmental damage, struggle for a fairer world economic order – without the peaceful and fruitful cooperation of people belonging to different religious and cultural traditions.

---

5 Ibid., p. 733.

6 The papers of this symposium were not printed, but Thomas Hildebrandt, who assisted at the symposium and received copies of the papers, published the Arabic texts of most of them in the appendix of his M. A. thesis on Ḥanafī's *Prolegomena* (Hildebrandt 1998, 119–139). For an overview and analysis of the arguments of the critics see ibid., 48–64 and 71–79.

2 Self-isolation as a means of building the ideal Islamic society that will attract the rest of the world

Moderate Islamists do not champion the idea of establishing Muslim world supremacy immediately, be it by military or other means. From their perspective, the inhabitants of the countries currently without a Muslim majority must first be converted to Islam before one can think of putting their territories under Islamic control. Moderate Islamist authors hope that this will be attained at some point by *da'wa* everywhere. However, as most of them do not expect such a global success of Muslim proselytism in the near future, they need to explain which attitude Muslims should adopt in the meantime towards other religions and cultures, particularly Christianity, Judaism and Western civilisation, in the best interest of their own community and the world as a whole. The pertinent positions vary according to the degree of rejection of "the West" determining the authors' worldview.

Ziauddin Sardar (born 1951) is a scholar and writer of Pakistani origin who was brought up and educated in Great Britain, where he has now lived again for a long time after some years of work in a Saudi Arabian Center for Hajj Research. He thinks of himself – and is taken by his admirers – as one of the leading Muslim experts in the field of futurology. He believes that corrupting influences from the materialist and morally rotten West are today the root of all evil afflicting countries of Muslim majority. But Islamic civilisation as such is still largely intact and preserves its values; it is a unique, homeostatic and unsurpassably harmonious socio-cultural system leading to the best possible conditions whenever it relies on its own resources and follows its own impulses.[7] Therefore he advocates the enlargement of the "insulating space" between Muslims and the West, so as to enable Islamic civilisation to "recapture … the fact and style component of the Medina State", i. e., the state of early Islam ruled by the prophet Muhammad; this will, he hopes, pave the way to the creation of the "Medina State of the future".[8]

Sardar mentions several concrete objectives of this project. These include: to enhance the Muslims' awareness of tradition, *umma* (religious community), humanity and the world as a whole; to strengthen the family, the neighbourhood and the mosque; to promote a type of education encouraging criticism; to make rulers accountable to the community; and to guarantee a maximum of social justice and environmental protection.[9] In Sardar's view the transfer of knowledge and technologies from the West to countries of the Islamic world has to stop; Muslim

7 Sardar 1987, e. g. pp. 13, 21, 241–248, 251–253.
8 Ibid., quotations pp. 241, 248; in the same sense 127, 131.
9 Ibid., e. g. pp. 240–254.

experts are supposed to bring about promising alternative sciences and technologies exclusively based on specifically Islamic ethical, epistemological and methodological principles that ensure cultural authenticity.[10] For the latter's sake, even the status of traditional healing practices should be upgraded at the expense of modern medicine.[11] Sardar assumes that this "complete reorientation" can be accomplished within 20 to 40 years,[12] a time after which the Islamic world will be able to compete with the West on an equal footing. This contest can only be won by Islamic civilisation, as it has the superior principles and values. Sardar's condemnation of Western rationality, which according to him is always geared to dominate and exploit others, goes so far as to contradict the idea that countries of the Islamic world need development: Development is a destructive Western concept; an Islamic society will grow and prosper by itself as soon as it is sufficiently purified from vices and external disruptive factors; so, one has only to establish such a purely Islamic society.[13]

It is striking that a Muslim thinker of the British diaspora can uphold such a concept of self-isolation, which is hardly practicable in the globalised world of today.[14] His view suggests that he has never benefitted from contact with "Westerners" – yet he continually quotes European and American authors. One is tempted to suspect the particular traumata of a migrant child behind this attitude. It is possible to react more positively to the diaspora situation, as is demonstrated by another scholar of Pakistani origin, Akbar S. Ahmed (born 1966). He too was educated in Great Britain, currently holds the Ibn Khaldun Chair of Islamic Studies at the American University in Washington, D.C., and was one of the signatories to the Common Word of 2007. Anticipating that Islamic and Western civilisation will not be able to supersede each other in the foreseeable future, he concludes that they have to come to a peaceful arrangement through better mutual understanding. In his opinion, the chance of reaching such concord is now greater than before, because in the age of globalisation, the density of information about and of communication with each other has increased considerably, and territorial limitations of both civilisations have largely ceased to exist. People belonging to one civilisation or the other can in principle become neighbours anywhere at any moment. At the same time, societies of both the Islamic countries and the West show an increasing

10 Ibid., pp. 231–234.

11 Ibid., p. 223.

12 Ibid., p. 5.

13 See esp. Sardar 1985, 257–279; Sardar 2003, pp. 315–316 and 327–330.

14 This self-isolation is also socially irresponsible in some respects. This applies, for instance, to Sardar's call for the recourse to traditional healers instead of modern doctors and to his condemnation of development assistance.

internal plurality of opinions, beliefs and ways of life, so that there is a growing number of opportunities for exercising mutual tolerance and respect.[15]

An isolationist proposal similar to that of Sardar, although much more traditional in its approach, can be found in the book *Futurology (Fiqh al-mustaqbal)* (published posthumously 2013) by the highly renowned Iraqian Shi'i scholar Muḥammad al-Ḥusaynī ash-Shīrāzī (1928–2001). In his view, Muslims must, for the benefit of all humanity, do their best to present Islam to the inhabitants of the West as the only superior alternative to their materialist and morally bankrupt civilisation, because only then will most Westerners embrace Islam.[16] This presupposes that Muslims concentrate their efforts entirely on the improvement of their Islamic knowledge, political order and social life, eliminating noxious Western influences.

3 Converting the West and all humankind to the only civilisation of the future, the Islamic paradigm, as soon as possible

Equally concerned about setting Islamic civilisation apart from that of the materialist and immoral West, and also convinced that Westerners must, in their own interest, inevitably find it the only possible alternative to their chronic misery, is Shaikh Yūsuf al-Qaraḍāwī, the above-mentioned religious scholar of Egyptian origin living in Qatar. He declares that Islam is the civilisation for which all humanity is searching,[17] whereas Christianity cannot save humanity. This is not only because it is at present distorted by Western civilisation, but also because God originally meant Christianity to be no more than a temporary religion for a limited region. Christian faith as such is hostile to reason, science and life, unrealistic and cruel to human nature.[18] Only the universal religion of Islam offers the right equilibrium and mutual supplementation of faith and science, spiritual and material aspects of life, idealism and realism, religion and state, appreciation of the past and orientation towards the future, individualism and collectivism, responsibility and freedom, pride and tolerance, etc.[19] Islam not only moulds individuals and families

15 This is the pivotal message of Ahmed's book *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London and New York 1992.
16 ash-Shīrāzī 2013, pp. 154–156.
17 al-Qaraḍāwī 1995, p. 149.
18 Ibid., pp. 149–158.
19 Ibid., pp. 149–158.

in such a way as to fulfil their God-given duties and enjoy their lives optimally, but also generates a type of society characterised by love, fraternity, compassion, solidarity, justice and all other types of virtue. Unlike Western societies which falsely claim to be at the forefront of progress, Islamic society is really progressive because its members continuously strive for advancement towards the real goals of human life, namely optimal worship, optimal vicegerency of God on earth and optimal cultivation of the earth.[20]

By attributing all these benefits to Islam and Islamic society, al-Qaraḍāwī also intends to describe the better future that humankind as a whole, and in particular the West, can have (in his view) if it only embraces the Islamic religion. If this premise were correct, one might wonder why such splendid prospects have apparently not yet become a reality for those who are already Muslims and live in countries of Muslim majority. Yet al-Qaraḍāwī claims he can explain this contradiction without being forced to correct his theory. He is not under any illusion about the current situation of the Islamic world. In one of his books, he voices strong and clear criticism of serious social evils plaguing the "Arab-Islamic homeland": As he points out in detail, it suffers from catastrophic backwardness compared to the industrial and economic progress of Western countries, political despotism – al-Qaraḍāwī favours some sort of a religiously guided Islamic democracy –, extremism, prevailing egoism and utilitarianism, pursuit of selfish group interests at the expense of the common good and social cohesion, crimes and immoralities of all kinds, poor educational opportunities for the majority of the population, idleness and carelessness.[21] According to him, these inflictions can be partly explained by corrupting Western influences, but largely also by the fact that Muslims have not yet sufficiently realised the necessity of change and have so far lacked the moral strength to initiate it, as they do not know their religion well and have not taken it seriously enough. According to him, the Islamic awakening *(aṣ-ṣaḥwa al-islāmiyya)* is the "hope for tomorrow", as it can close this gap of religious knowledge and motivation. But this will happen only on the condition that state authorities do not restrict its freedom of action and that its promoters are aware of their educational mission and concentrate on it, instead of dissipating their time and forces by in-fighting.[22]

20 Ibid., pp. 176–188.
21 al-Qaraḍāwī 1998, pp. 100–146.
22 Ibid., pp. 156–158 (quotation p. 156).

4 Inoculating the West with Islamic civilisation for the good of all humanity, provisional dialogue and cooperation with people of other religions and civilisations

The Saudi Arabian ʿAbdalʿazīz ibn ʿUthmān at-Tuwayjirī (born 1950) studied English and Applied Linguistics, received a Ph.D. [?] from the University of Oregon and is former Director General of ISESCO, the Islamic parallel organisation of UNESCO. His views concerning the future of Islamic civilisation and the salutary role it has to play for all humanity coincide with those of al-Qaraḍāwī, whom he occasionally quotes, in important respects: at-Tuwayjirī also characterises Western civilisation in exclusively negative terms, describing it as utterly materialist and devoid of any moral values. He asserts that it must be "inoculated" with the principles of Islamic civilisation and that it is the historic mission of Muslims to save it from its certain doom by rendering it this service, as well as to save the rest of the world from the disastrous consequences of Western influence.[23] Like al-Qaraḍāwī, he notes that the countries of the contemporary Islamic world do not give the impression of being in a position to put others on the road to improvement. Yet unlike al-Qaraḍāwī, he does not develop a concrete analysis of the evils presently ravaging the countries of Muslim majority and the possible remedies for these evils;[24] instead, he expresses his confidence that, in spite of everything, the roots of Islamic civilisation are still sound and that it is now about to recover gloriously if Muslims only do their part.[25] Again like al-Qaraḍāwī, he maintains that Islam is the only universal religion, expressly denying Christianity this quality.[26] Hence only Islamic civilisation can show all humankind the way to a better future. This is, as he states, also because of its unique humanist ethics, conciliation of faith and science, and suitability for guaranteeing justice, qualities which are not found in any other civilisation of this world.[27] at-Tuwayjirī claims that the concept of progress has formed part of the Islamic worldview from the beginning,[28] whereas Western civ-

23 at-Tuwayjirī 2002, pp. 10–11 (quotation p. 10).

24 This may be due to diplomatic considerations towards those to whom he believes he owes his position as head of an international Islamic organisation. In fact, it might cause him problems with some of the member states of this organisation when he publicly complains, for instance, about despotic rulers and lack of social justice in Islamic countries and discusses possible measures against them.

25 at-Tuwayjirī 2002, pp. 9–10.

26 at-Tuwayjirī 2006, pp. 30–32.

27 Ibid., p. 39.

28 This is an erroneous assumption. Fahmī Jadʿān, a well-known Jordanian historian of Palestinian background, had (in his book *Usus at-taqaddum ʿinda mufakkirī l-islām fī l-ʿālam al-ʿarabī*

ilisation developed this concept much later and, according to him, has not achieved any progress in enabling humans to live a better life. It is now up to Muslims to take the lead in guiding humanity along the path of real progress. This cannot consist in appropriating and universalising Western modernity *(ḥadātha),* but will originate only from Islam's own forces of renewal and innovation *(tajdīd).*[29]

Contrary to al-Qaraḍāwī, at-Tuwayjirī does not think that this saving role of Islamic civilisation has to be mainly enforced by intensified propaganda for Islam *(daʿwa)* and by an Islamic resurgence capable of convincing Westerners of the superiority of this religion so as to make them finally give up their stubborn resistance to becoming Muslims.[30] Instead, he advocates the way of peaceful interaction and dialogue between different religions and civilisations. He insists that this method of proceeding has to be carried out in mutual respect. In some places of his writings he says that it should lead to a better mutual understanding and "mutual fertilisation" which can stimulate creativity on all sides; elsewhere he even pleads for an "alliance" of civilisations united in the struggle for the common goals of strengthening "the values of heavenly religions", bringing about a just economic world order, protecting the natural environment, securing peace, abiding by international law and the sovereignty of all states, and combatting terrorism.[31] However his plea for a common commitment to these noble aims remains ambiguous: He stresses that interreligious and intercultural dialogue must always serve the Islamic interests and those of humankind alike.[32] However, as we have seen, according to him, this dialogue has not least to establish Islam and its civilisation as the only possible leading forces of human progress at the expense of other religions and civilisations. This being so, it is legitimate to ask whether he really respects, for instance, Christianity, which he has candidly declared an obsolete religion of geographically limited import, and the civilisations in which Christianity or other non-Islamic religions are still a living presence. As for what he calls Western civilisation, it goes without saying that he does not respect it at all, labelling it as totally devoid of moral values – without any attempt to develop and promote a more differentiated perception. It seems that he is not entirely above the arrogance he blames on Western civilisation.[33]

---

al-ḥadīth, 1st ed. Beirut 1979) tried to prove the indigenous origin of the concept of progress used by Arab-Muslim thinkers since the 19th century, but without dating it back to early Islam.

29 at-Tuwayjirī 2006, pp. 40 and 50; at-Tuwayjirī 2011, pp. 35–47.

30 For al-Qaraḍāwī's pertinent views see, e.g., al-Qaraḍāwī 1995, pp. 195–205.

31 at-Tuwayjirī 2006, pp. 39 and 49–50.

32 at-Tuwayjirī 2002, p. 18.

33 For this allegation against Western civilisation, which is a recurrent motive in contemporary Islamist publications and is also voiced by al-Qaraḍāwī, see, e.g., at-Tuwayjirī 2002, p. 38.

5 Competing with non-Islamic civilisations on the basis of separate societies adhering to different systems, but exchanging useful things

The Egyptian moderate Islamist writer Muḥammad ʿAmāra (born 1931) shares al-Qaraḍāwī's vivid interest in a clear self-differentiation of today's Muslims from Western civilisation. Since around 1980, he frequently refers in books and articles to the putative fact that Islam constitutes a distinctive system of its own *(niẓām khāṣṣ)* in every respect, infinitely superior to any other religions, cultures, social or political systems. Nevertheless he declares, by a suitable exegesis of selected verses of the Qurʾān, that peaceful interaction with non-Muslims is a religious duty. He tries to demonstrate that a positive attitude towards religious and cultural pluralism has always formed part of the innermost principles of Islam, firmly fixed in its holy scripture. He stresses that not only Muslims but human beings in general are God's representatives on earth (*ḫalīfat Allāh* according to Surah 2,30) and that there is a common *humanum* on whose basis one can establish fruitful contacts with people of other religions and civilisations. However, he excludes an exchange with non-Muslims in the field of humanities and arts, let alone in questions of morality and spiritual matters.[34] As he puts it elsewhere, natural sciences have neither a fatherland nor a nationality; they are something neutral and general and can, therefore, be transferred from one civilisation to another without any problems. But humanities, social sciences and moral values are essentially specifics of a particular civilisation and cannot be transferred to another without destroying its cultural identity, although they may contain some general elements.[35] So, if Muslims want to remain Muslims, they must seek no more in their contacts with people of other civilisations than the opportunity of becoming acquainted with new methods and results of natural sciences and technology. ʿAmāra's vision of a peaceful future world is "a club of independent civilisations … exchanging useful things in conformity with the standards of justice".[36]

ʿAmāra has also reflected on the question of what it can mean legitimately in an Islamic context to introduce innovations beyond the scientific and technological sphere. He emphasises that the inhabitants of the Islamic world actually need such innovations in, for example, the structure of political institutions, administrative procedures and social services; otherwise they cannot ensure a better future. Here he distances himself from more extreme Islamists who assert that all

34 ʿAmāra 1995, pp. 186–193.
35 ʿAmāra 1997, pp. 55–56; see also pp. 87–90.
36 ʿAmāra 1995, p. 189.

major problems of contemporary life can be solved by resuming the practices of the "righteous forefathers". Yet in concord with at-Tuwayjirī, he argues that what is required and viable in the Islamic context is not modernisation along the lines of the West but a process of change and renewal drawing its principles exclusively from the sources of Islamic civilisation.[37] He also gives substantial reasons for his judgment that the guiding values of Western modernity are not compatible with Islamic civilisation: As he explains, Western modernity is based on anthropocentrism and the illusion of an autonomous rationality entitled to emancipate itself from the directives of revealed religion – concepts that contradict the Islamic world view.[38] His repudiation of the Western model also manifests itself in his assessment of globalisation: In his opinion this process is nothing but a means by which the West can impose its modernity on other civilisations for the purpose of establishing world supremacy. Therefore the appropriate choice of Muslims for the future is not "Western globalisation" *(ʿawlama gharbiyya),* but "Islamic universalism" *(ʿālamiyya islāmiyya)*, a concept allowing for interaction, but also mutual repudiation and competition of different civilisations preserving their particularities.[39] However, as already mentioned, he is not against the worldwide dissemination of useful achievements of Western natural sciences and technologies, and he explicitly excludes one phenomenon from his rejection of globalisation: the increasing interconnectedness of people who inhabit countries belonging to different civilisations owing to rapid means of transportation, communication and information. He stresses that this is a merely technical development of which Muslims can and should take advantage.[40]

6 Profiting from the moral values of all civilisations for the solution of the common problems of present-day humanity

In contrast to ʿAmāra, but also to al-Qaraḍāwī and at-Tuwayjirī, the Egyptian Aḥmad Kamāl Abū l-Majd (born 1930) does not consider it prudent to deny or renounce all the values of other civilisations when the solution of pressing common problems is at stake. He made a career as Professor of Law, held a high office in the World Bank and was commissary of the Arab League for Intercultural Dialogue. As a former Muslim Brother, he has remained faithful to the Islamist orientation of his young years. However, his example shows, contrary to what ʿAmāra's case

37 ʿAmāra 2003. He expressed this view earlier than at-Tuwayjirī. Ibid., pp. 36–40.
38 Ibid., pp. 36–40.
39 ʿAmāra 2001, p. 5.
40 Ibid., p. 45.

might suggest, that such an orientation does not necessarily bar the way to appreciating what people who belong to other religions and cultural traditions can contribute beyond technology and science – given a strong enough awareness of the need to cooperate over common concerns. In 1991, Abū l-Majd published a widely-read memorandum. At its end, he emphasised that peaceful coexistence of differing civilisations is not enough, considering the common challenges faced by humankind today. He pleaded for cooperation of all people of good will to avert by collaborative effort global risks such as those arising from weapons of mass destruction, the problems of technology assessment and economic disparity between rich and poor countries. As he stated, for this effort the combined ethos of all civilisations is needed.[41]

7 For comparison, the concept of a secular thinker: Remaining true to one's cultural identity and solving one's problems while participating in a partly common modernity

The Moroccan philosopher Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī (1936 – 2010) has approached from a different point of view the question of how much Muslim Arabs and people of different provenance, in particular non-Muslim Europeans, can have in common. He focused not, as Abū l-Majd had done, on common risks that require mankind to mobilise the ethical potential of all, but on possible common values. According to al-Jābirī, a characteristic of the development of European modernity is that future progress can be scientifically planned for the first time.[42] But Arab-Muslim futurology cannot be simply identical to that of Europe, because it is not possible to pursue the project of modernity in one and the same form everywhere. In his opinion, people from different regions of the world have to accentuate the further development of modernity in their countries in relation to their own past and according to the needs springing from their own present situation, so that different regional modernities can emerge. In Arab countries with a dominantly Islamic tradition, the focus must be on overcoming tyranny, strengthening rationality and mobilising creativity. This is what is most needed there.[43] In Europe or Japan, other accentuations may be more urgent at present.

---

41 Abū l-Majd 1991, pp. 48 – 50.

42 al-Jābirī 1990, p. 172.

43 Ibid., pp. 121 – 126; see also ibid., pp. 49 – 63. For a detailed analysis of his ideas about tradition and modernity see Gaebel 1995, pp. 45 – 67.

In al-Jābirī's opinion, the different varieties of modernity can peacefully coexist and enter a fruitful exchange, on condition that they give each other space to grow and that the West renounces at its former claim to universalising its own brand of modernity by imposing it on the whole world in every respect. This also applies to the question of understanding values: He does not subscribe to the simplistic habit of contrasting promising Islamic spirituality and perishing Western materialism, but points out that Islamic civilisation and Europe, in particular its Christian theology and philosophy, have developed a variety of conceptions of spirituality based on their respective history. He discusses the conceptions of both sides with their common features and their differences, concluding that he cannot agree with all the European-Christian ones, but with some of them, and also that he can identify only with those Islamic conceptions which are in conformity with his notion of the promising part of Islamic tradition.[44]

Concluding remarks

Contemporary Muslim thinkers broadly agree on the diagnosis of the main problems of the Islamic world, irrespective of their place in the range of religious positions. Thus, for instance, the Islamist al-Qaraḍāwī and the secular philosopher al-Jābirī equally regard tyranny as one of the cardinal reasons for suffering and backwardness; several authors whose views could not be reported in detail here touch on the same sore point. There is a widespread consciousness of the lack of social justice and a fair world economic order. While there is a largely common assessment of the concrete problems that have to be solved to pave the way to a better future, the views about the extent to which this future can be common to Muslims and people belonging to other religions or civilisations differ widely. The question of whether other civilisations, in particular that of the "West", will continue to have a future of their own and can contribute positively to the future of humankind as a whole is answered in contrasting but mostly negative ways. The concern to preserve one's religious and cultural identity often leads to the judgment, particularly among Islamists, that other religions and civilisations have lost the right to a future. The claim raised by Europeans in the colonial age – and still held by many Europeans and Americans – that their civilisation must become universal in every respect is mirrored by the claim of many Muslims that they have the right to abolish Western civilisation and Christianity in favour of universalised Islam. However, there is hope in the fact that both the secular think-

44 al-Jābirī 1990, 153–155.

er al-Jābirī and the moderate Islamist Abū l-Majd have been able to discard the logic of the struggle for supremacy and to see values of both sides on which one can build, partly in separate social and cultural contexts, but partly together.

References

Abū l-Majd, Aḥmad Kamāl (1991) [1412 h]: Ruʾya islāmiyya muʿāṣira, iʿlān mabādiʾ, Cairo

ʿAmāra, Muḥammad (1995) [1415 h]: Hali l-islām huwa l-ḥall? Li-mādhā wa-kayfa?, Cairo

ʿAmāra, Muḥammad (1997) [1418 h]: al-Islām wa-l-mustaqbal, Cairo

ʿAmāra, Muḥammad (2001): Mustaqbalunā bayna l-ʿālamiyya al-islāmiyya wa-l-ʿawlama al-gharbiyya, Cairo

ʿAmāra, Muḥammad (2003) [1423 h]: Mustaqbalunā bayna t-tajdīd al-islāmī wa-l-ḥadātha aI-gharbiyya, Cairo

Gaebel, Michael (1995): Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch. Das philosophische Denken Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābirīs, Berlin

al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid (1990): Ishkāliyyāt al-fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir, 2nd ed., Beirut

al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid (1991): at-Turāth wa-l-ḥadātha, dirāsāt wa-munāqashāt, Beirut

Ḥanafī, Ḥasan (1990): Muqaddima fī ʿilm al-istighrāb, Cairo

Ḥanafī, Ḥasan (1997): Humūm al-fikr wa-l-waṭan, Part I: at-Turāth wa-l-ʿaṣr wa-l-ḥadātha, Cairo

Hildebrandt, Thomas (1998): Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Ḥasan Ḥanafīs "Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik", Berlin

Maḥmūd, Muṣṭafā (1990): Qirāʾa li-l-mustaqbal (differing title on the cover: Qirāʾat al-mustaqbal), 3rd ed., Cairo

al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1995) [1416 h]: al-Islām, ḥaḍārat al-ghad, Cairo

al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1998) [1418 h]: aṣ-Ṣaḥwa al-islāmiyya wa-humūm al-waṭan al-ʿarabī wa-l-islāmī, 7th, augmented and corrected ed., Cairo

Quṭb, Sayyid (1964): Maʿālim fī ṭ-ṭarīq, Cairo, 17th legal ed. 1993 [1413 h] (used here)

Sardar, Ziauddin (1985): Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come, London and New York

Sardar, Ziauddin (1987): The Future of Muslim Civilisation, London and New York

Sardar, Ziauddin (2003): Islam, Postmodernism and other Futures: A Ziauddin Sardar Reader, ed. by Sohail Inayatullah and Gail Boxwell, London and Sterling, Virginia

ash-Shīrāzī, Muḥammad al-Ḥusaynī (2013) [= 1434 h): Fiqh al-mustaqbal, Karbala and Beirut

at-Tuwayjirī, ʿAbdalʿazīz ibn ʿUthmān (2002) [1423 h]: Khaṣāʾiṣ al-ḥaḍāra al-islāmiyya wa-āfāq al-mustaqbal, Rabat (published online without pagination [URL: http://www.isesco.org.ma/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=6872&Itemid=29&lang=ar, accessed 10.12.2014]; pages indicated here according to the page numbers of the pdf file in its original size)

at-Tuwayjirī, ʿAbdalʿazīz ibn ʿUthmān (2006): Afkār al-ḥiwār, Cairo

at-Tuwayjirī, ʿAbdalʿazīz ibn ʿUthmān (2011): at-Tajdīd wa-l-mustaqbal, Cairo

at-Tuwayjirī, ʿAbdalʿazīz ibn ʿUthmān (2014) [1436 h]: al-ʿĀlam al-islāmī wa-taḥaddiyyāt al-alfiyya, Rabat

14 Argumentationen islamistischer Autoren gegen extrem-islamistische Gewaltbereitschaft (2011)

Einführung

Seit den späten 1970er Jahren dokumentiert sich im islamischen Schrifttum eine relativ kontinuierliche, von zahlreichen Autoren getragene Auseinandersetzung mit dem Phänomen extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft. Sie hat jedoch nach den von al-Qaida-Mitgliedern ausgeführten Attentaten des 11. September 2001 und einigen weiteren spektakulären Anschlägen und Anschlagsversuchen, die islamistisch ausgerichtete Organisationen, Gruppen oder Individuen in Staaten des aus ihrer Sicht ungläubigen Westens, aber auch in solchen der islamischen Welt begingen, noch einmal deutlich an Umfang und Tiefgang gewonnen. So haben auch zwei Autoren aus dem arabischen Raum, die als gemäßigte Islamisten anzusprechen sind, Scheich Yūsuf al-Qaraḍāwī und Muʿtazz al-Ḫaṭīb, erstmals ganze Bücher verfasst, die der Kritik extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft, der Klärung ihrer Ursachen und der Suche nach erfolgversprechenden Ansätzen für ihren Abbau gewidmet sind. Die Untersuchung dieser Monographien soll im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen.

Damit deutlich wird, wie sich die Autoren zum bereits vorgefundenen Diskurs muslimischer Reflexion über dieses Thema verhalten und worin Leistung, Grenzen und Probleme ihres spezifischen Beitrags zu ihm liegen, empfiehlt es sich allerdings, zunächst einen Blick auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund und die inhaltlichen Schwerpunkte der ihren Werken vorausliegenden innerislamischen Diskussion über extrem-islamistische Gewaltbereitschaft zu werfen. Dabei soll sich die Betrachtung hier auf Ägypten beschränken, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen hat bis um die Jahrtausendwende der weitaus größte Teil dieser Debatte in Ägypten stattgefunden. Dort haben einige wichtige Protagonisten und ideologische Konzeptionen des heutigen transnational vernetzten islamistischen Terrorismus ihre Wurzeln;[1] dort machten aber auch schon vor dessen Entstehung extrem-islamistische Gruppen durch Gewalttaten vielfältig von sich reden. Zum anderen stammt einer der beiden Autoren, deren Problemanalysen und Lösungsvorschläge näher untersucht werden sollen, Yūsuf al-Qaraḍāwī, aus Ägypten, und er bezieht sich bei seinen Überlegungen vielfältig auf die vorangegangene innerägyptische

1 S. dazu insbesondere Steinberg 2005, 59 – 64 und 108 – 128.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-015

Entwicklung. Ein Überblick über deren Verlauf erleichtert daher die Einordnung seiner Argumentationen.

1 Die Diskussion über extrem-islamistische Gewaltbereitschaft in Ägypten vor dem 11. September

1.1 Anlässe der Diskussion

Anschläge militanter Islamisten wurden in dem Land am Nil erstmals 1977 zum Gegenstand einer öffentlichen Debatte von einiger Breite. Im Juli dieses Jahres entführten Anhänger einer islamistisch orientierten und zugleich durch religiöse Sonderanschauungen[2] gekennzeichneten sunnitischen Sekte, die sich selbst „Gemeinschaft der Muslime (Ǧamāʿat al-muslimīn)“ nannte, jedoch in der Presse wegen ihres Auszugs aus der von ihr für ungläubig erklärten ägyptischen Gesellschaft als „Ǧamāʿat at-takfīr wa-l-hiǧra“ bezeichnet wurde, in Kairo den ehemaligen Waqf-Minister Scheich aḏ-Ḏahabī, um inhaftierte Gesinnungsgenossen freizupressen und einige weitere Forderungen durchzusetzen. Als sich abzeichnete, dass diesem Vorhaben nicht stattgegeben werden würde, ermordeten die Entführer ihre Geisel. Nach der Verhaftung fast der gesamten Sekte wurde ihrem Oberhaupt und zahlreichen weiteren Mitgliedern vor einem Militärgericht in Kairo der Prozess gemacht. Dieser zog sich über mehrere Monate hin und fand in den ägyptischen Massenmedien ein lebhaftes Echo. Im Verfahren selbst und in den Zeitungen, die darüber berichteten, wurde dabei ausgiebig die Frage erörtert, wie die religiöse Rechtfertigung, die die Angeklagten für die begangene Gewalttat benutzten, zu bewerten sei.

Eine noch intensivere Auseinandersetzung mit dem Problem extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft kam nach dem einschneidenden Ereignis der Ermordung des ägyptischen Staatspräsidenten Sadat und einiger um ihn versammelter weiterer Personen während der Militärparade am 6. Oktober 1981 in Gang. In diesem Fall konnte sich die ägyptische Öffentlichkeit ein besonders genaues Bild vom religiösen und ideologischen Hintergrund der Gewalttat machen. Denn wenige Monate zuvor war in Kairo das von Muḥammad ʿAbdassalām Faraǧ verfasste Pamphlet *al-Farīḍa al-ġāʾiba* aufgetaucht, die Programmschrift der Organisation

2 Ablehnung der gesamten Auslegungstradition der Rechtsschulen und der Religionsgelehrsamkeit beim Rekurs auf Koran- und Ḥadīṯtexte; Vorstellung, dass das Freitagsgebet so lange nicht möglich sei, bis die eigene Gruppe die Macht im Staat übernommen und diesen nach ihren eigenen Prinzipien umgestaltet habe.

al-Ǧihād, der der Attentäter Ḫālid al-Islāmbūlī und seine Komplizen angehörten. Die öffentliche Diskussion darüber, wie die Gewalttat und die ihr zugrunde liegenden religiös-politischen Anschauungen ihrer Urheber zu beurteilen seien, nahm unter diesen Bedingungen überwiegend den Charakter des Austauschs von Stellungnahmen zu den Argumentationsmustern dieses Pamphlets an.[3]

Sadats Nachfolger Mubarak leitete sofort nach seinem Amtsantritt verschärfte Repressionsmaßnahmen gegen extrem-islamistische Gruppen im Lande ein. Diese vermochten es jedoch nicht, Gewalttaten von deren Anhängern dauerhaft zu unterbinden. Vielmehr erlebte Ägypten in den folgenden zwei Jahrzehnten, insbesondere aber seit den frühen 1990er Jahren zahlreiche weitere Attentate militanter Islamisten. Hier sei nur an die lange Reihe versuchter Mordanschläge auf Spitzenpolitiker und leitende Beamte der Sicherheitsbehörden erinnert, die unter anderen 1993 den ehemaligen Innenminister Ḥasan al-Alfī und den Premierminister ʿĀṭif Ṣidqī, 1995 während eines Staatsbesuchs in Addis Abeba Präsident Mubarak betrafen. Dazu kamen zahlreiche Attentate im Tourismussektor. Sie erreichten einen ersten Höhepunkt im November 1997 mit dem Massaker am Hatschepsut-Tempel in Luxor. Dieser Anschlag, dem 68 Menschen, meistenteils Urlaubsgäste aus verschiedenen europäischen Staaten und Japan, zum Opfer fielen, war das Werk von Mitgliedern eines Flügels der Ǧamāʿa islāmīya, der nicht damit einverstanden war, dass der Führungsrat *(maǧlis aš-šūrā)* der Organisation dem ägyptischen Staat einige Monate zuvor einen einseitigen Waffenstillstand und einen Gewaltverzicht erklärt hatte.[4] Außerdem begingen gewalttätige Islamisten in den letzten dreißig Jahren zahlreiche Mordanschläge auf koptische Christen, insbesondere in den oberägyptischen Bezirken Asyūṭ und al-Minya.

Zu verzeichnen waren ferner etliche islamistische Attentate auf prominente säkular orientierte Intellektuelle, Publizisten und Kulturschaffende Ägyptens, so z. B. 1992 die Ermordung des Agrarwissenschaftlers und Schriftstellers Faraǧ Fauda, der in mehreren seiner Bücher entschieden gegen den politischen Islam und insbesondere den islamistischen Terrorismus Stellung bezogen hatte, und 1994 eine Messerattacke auf den Nobelpreisträger für Literatur Nağīb Maḥfūẓ, bei der dieser lebensgefährlich verletzt wurde. Außerdem sorgten wiederholt islamistische Morddrohungen für Aufsehen. Sie trafen etwa den ehemaligen Staatsanwalt am Obersten Gerichtshof Muḥammad Saʿīd al-ʿAšmāwī, der in Büchern und Artikeln entschieden für den säkularen Staat plädiert und islamistische Intoleranz angeprangert hatte, den Arabisten Naṣr Ḥāmid Abū Zaid von der Universität Kairo, der durch Entwicklung einer progressiven koranexegetischen Hermeneutik ins Visier

3 Die wichtigsten von ihnen sind aufgearbeitet bei Jansen 1986.

4 Steinberg 2005, 125.

örtlicher Traditionalisten und Islamisten geraten war, die Ärztin, Frauenrechtlerin und Schriftstellerin Nawāl as-Saʿdāwī und ʿĀdil Imām, den Hauptdarsteller einer sehr erfolgreichen Filmkomödie mit dem Titel „Der Terrorist", die Sozialkritik mit einer Karikatur der um sich greifenden Furcht vor Attentaten gewaltbereiter Islamisten verband und als indirekter Aufruf dazu verstanden werden konnte, sich durch solche nicht einschüchtern zu lassen.[5]

Insgesamt war also in Ägypten auch schon, bevor al-Qaida und andere international agierende Verbünde islamistischer Terroristen Schlagzeilen zu machen begannen, reichlich Anlass gegeben, über die Ursachen und die Frage der Legitimität von Gewaltakten mit islamistischem Hintergrund nachzudenken und zu sprechen. Daraus entwickelte sich bald eine weit verzweigte Debatte.[6] Ihr Gesamtverlauf und die wichtigsten in ihr benutzten Erklärungsmuster und Argumente seien hier kurz zusammengefasst.

1.2 Grundzüge des Diskussionsverlaufs

Die ersten ägyptischen Veröffentlichungen, die sich der Problematik islamistischer Gewaltbereitschaft gründlich annahmen, kamen von entschiedenen Verfechtern der Säkularität des Staates und damit erklärten Gegnern islamistischer Staats- und Rechtsauffassung. Diese säkular orientierten Autoren sahen in den Gewalttaten extremer Islamisten meist die logische Konsequenz der intoleranten, freiheits- und pluralitätsfeindlichen, ahistorischen oder fundamentalistischen *(uṣūlī)* Denkweise,

---

5 Einen beklemmenden Überblick über die große Zahl und die Variationsbreite der Opfergruppen extrem-islamistischer Attentate in Ägypten allein in der Zeit zwischen 1992 und 1997 bietet der Bericht von Amnesty International „Egypt: Human rights abuses by armed groups", 1 September 1998, MDE 12/022/1998, zugänglich unter http://www.unhcr.org/refworld/docid/45bc88b12.html (letzter Zugriff 26.02.2011).

6 Aufschlussreich gebündelt bei ʿĀmir 1995. Der Autor, ein Kairiner Journalist und seinerzeit verantwortlicher Redakteur der Kommentarseite der Zeitung „al-Aḥrār", führte mit 20 verschiedenen renommierten Denkern und Publizisten des Landes Interviews zu einem gleichbleibenden Fragenkatalog, zu dem auch die Frage nach einem eventuellen Zusammenhang zwischen islamischem Fundamentalismus *(uṣūlīya)* und Gewalt oder Terrorismus gehörte. Dabei spannte er jeweils einen säkular orientierten Autor und einen Islamisten zu einem Paar zusammen, wobei beide getrennt befragt, jedoch vorher über die Identität ihres Counterparts informiert wurden, sodass sie auf dessen bereits aus der öffentlichen Diskussion bekannte Auffassungen reagieren konnten. Die so zusammengekommenen Äußerungen ließ er dann nochmals durch andere Autoren, die unterschiedlichen Segmenten des innerägyptischen Meinungsspektrums angehörten, kommentieren und veröffentlichte anschließend alle so entstandenen Texte in seinem Buch.

die sie den Islamisten ganz generell zur Last legten.[7] Als typisch für diese stuften sie die aus ihrer Sicht beobachtbare grundsätzliche Neigung der Islamisten ein, ihr eigenes geschichtsgebundenes und begrenztes Verständnis der koranischen Offenbarung und des Gotteswillens mit der ewig gültigen göttlichen Wahrheit zu verwechseln, es darum absolut zu setzen und neben ihm kein anderes gelten zu lassen. Eine solche Denkweise birgt, so urteilten sie, von vornherein das Risiko in sich, in den Willen zur gewaltsamen Unterdrückung oder Vernichtung von Menschen mit abweichenden Anschauungen und Lebensauffassungen umzuschlagen.[8]

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1943–2010), der überzeugt war, dass diese Art von Religionsverständnis nicht nur bei islamistischen Extremisten vorlag, sondern auch bei den *ʿulamāʾ* von al-Azhar vorherrschte, die im ägyptischen Staat gewöhnlich als offizielle Sachwalter des Islam gelten, analysierte in Bezug auf alle beide Gruppen die aus seiner Sicht verhängnisvollen Folgen des von ihnen beanspruchten Monopols auf die richtige Interpretation koranischer Texte bei gleichzeitig vollkommen geschichtsvergessener Lektüre derselben.[9] Er kam zu dem Schluss, dass zwischen dem offiziellen und dem extremistischen Islam Ägyptens, was die Grundstruktur der Intellektualitäten betrifft, gar kein Unterschied bestehe, dass vielmehr die Exponenten des einen wie des anderen demselben religiösen Diskurs angehörten, in dem alle im Prinzip das gleiche denken und sagen. Das tun die islamistischen Extremisten, so meinte er, derzeit nur etwas lauter als die staatlich alimentierten *ʿulamāʾ;* außerdem haben sie unter dem Druck politischer und sozialer Notstände, die die Jugend besonders betreffen,[10] noch eine Mentalität der Selbstaufopferung

7 Ḥusain Aḥmad Amīn, der als Befürworter des säkularen und weltanschaulich wie religiös pluralen Staates bekannt ist, leugnete in seinem Interview bei ʿĀmir 1995, 107 f. im Gegensatz zu seinem islamistischen Counterpart Muḥammad Salīm al-ʿAuwā überraschenderweise jeden Zusammenhang zwischen Fundamentalismus und Gewaltbereitschaft. Das erklärt sich jedoch lediglich daraus, dass er hier punktuell eine eigenwillige persönliche Definition des Begriffs „Fundamentalismus" zugrunde legte, aufgrund derer sogar er selbst den Fundamentalismus als ehrenwert bejahen konnte.

8 Auch der ägyptische Politologe Muḥammad Saʿd Abū ʿĀmūd übte scharfe Kritik an der Neigung von Islamisten, keinerlei Pluralität von Meinungen und Interessen dulden zu wollen, und vertrat sogar die Ansicht, das Bemühen um den Abbau dieser Neigung sei der primäre Ansatzpunkt für eine erfolgreiche Bekämpfung extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft. Er äußerte jedoch die Einschätzung, der Irrglaube, alle Staatsbürger, zumindest die muslimischen, müssten eigentlich immer in allem eins sein, weil andernfalls die Welt nicht in Ordnung wäre, grassiere nicht nur unter extremen Islamisten, sondern unter Bewohnern arabischer Länder ganz allgemein und beeinträchtige dort die politische Entwicklung nachhaltig (Abū ʿĀmūd 1992, 123 f.).

9 Abū Zaid 1992, 27–106.

10 Die sozialen Faktoren, deren Bedeutung für den Anstieg islamistischer Gewaltbereitschaft Abū Zaid hier nur beiläufig mit in den Blick nimmt, werden von anderen Autoren teilweise erheblich stärker gewichtet. Der gesamten Darstellung von Ṣiyām 1994 liegt ein soziologischer Erklärungs-

für den von allen Islamisten gemeinsam ersehnten islamischen Staat entwickelt, die ihre erhöhte Gewaltbereitschaft erklärt.[11]

Der Philosoph Fuʾād Zakarīyā (1927–2010) und der Jurist Muḥammad Saʿīd al-ʿAšmāwī (geb. 1932) beklagten übereinstimmend, bei den islamistischen Extremisten sei die Unsitte, alle diejenigen, die nicht genau nach den von ihnen selbst gehegten Vorstellungen vom einzig wahren und ursprünglichen Islam glauben und leben wollen, zu Ungläubigen zu erklären, inzwischen so verfestigt, dass sie der permanenten Inanspruchnahme einer nach Belieben gegen andere Muslime einsetzbaren Tötungslizenz gleichkomme.[12]

Die säkularen Kritiker erblickten im übrigen einen engen Zusammenhang zwischen islamistischer Gewaltbereitschaft und den seit etlichen Jahrzehnten undemokratischen Zuständen in Ägypten. Ohne Demokratie und Meinungsfreiheit für alle Bürger wird, so vermerkten sie, keine Kultur des offenen Dialogs eingeübt, in der man seine eigenen religiösen Anschauungen als eine Deutungsmöglichkeit unter mehreren erfährt, sich der Kritik Andersdenkender aussetzen muss und abweichende Positionen zu respektieren lernt. Die Vorenthaltung demokratischer Partizipationsmöglichkeiten leistet überdies dem Gefühl Vorschub, man könne das, was einem wichtig ist, nur mit gewaltsamen Mitteln öffentlich geltend machen, und lässt deshalb deren Wahl als einzig möglichen und damit auch legitimen Ausweg aus empfundenen Missständen erscheinen.[13]

Die genannten Interpretationsansätze säkular orientierter Intellektueller bestimmten allerdings nur zu einem geringen Teil die Art und Weise, wie islamistische Gewaltakte in der ägyptischen Presse erklärt wurden. Vielmehr schlossen sich die Presseorgane mehrheitlich[14] der Deutung an, die bereits 1977 im Prozess gegen Šukrī Muṣṭafā und dessen Anhänger der Militärstaatsanwalt präsentiert und über ein Interview, das er „al-Ahrām“ gab, auch in die breitere Öffentlichkeit hinein lanciert hatte.[15] Sie lief auf die Grundthese hinaus, es handele sich bei Šukrī Muṣṭafā, dem Oberhaupt und ideologischen Vordenker der „Gemeinschaft der Musli-

ansatz zugrunde; soziale Faktoren spielen auch eine tragende Rolle in den Interpretationen von Abū l-Aʿlā 1998.

11 Abū Zaid 1992, 104.

12 Zakarīyā 1986, 112 f.; al-ʿAšmāwī 1987, 107 f.

13 Dazu z. B. Zakarīyā 1986, 111 f. und 127–139; Fauda 1988, 73–78 und Fauda 1994, 27–29. Auf den zuletzt genannten Konnex zwischen Mangel an Demokratie und Gewaltbereitschaft haben auch gemäßigte Islamisten verschiedentlich hingewiesen, so z. B. Muḥammad ʿAmāra in seinem Interview bei ʿĀmir 1995, 123 f.

14 Nicht so die zu einem Sprachrohr der Muslimbruderschaft mutierte Zeitung „aš-Šaʿb“, die sogar offen Zustimmung zu Gedankengut, Zielen und Vorgehensweise von al-Ǧihād, der Organisation der Sadat-Mörder, bekundete (Ṣiyām 1994, 52–55).

15 Kepel 1993, 104.

me“, um einen geltungssüchtigen Scharlatan ohne jede wirkliche Kenntnis von Koran und Ḥadīṯ, dem es durch Herumjonglieren mit Texten aus diesen Quellen gleichwohl gelungen sei, andere junge Leute, die ebenfalls unter einem eklatanten Mangel an religiöser Bildung litten, in seinen Bann zu ziehen und zu der geschehenen Gewalttat zu verführen. Das Erklärungsschema vom religiös unwissenden Chefideologen der Attentätergruppe, der diese durch falsch interpretierte Koranstellen und Ḥadīṯe zu ihrer Gewalttat verführt habe, wurde später von der Anklagevertretung im Militärgerichtsverfahren gegen die Sadat-Mörder und Muḥammad ʿAbdassalām Farağ, den Verfasser von *al-Farīḍa al-ġāʾiba,* wieder aufgegriffen; dabei wurde dem letzteren zusätzlich zur Last gelegt, er habe aus Ignoranz Texte der islamischen Rechtstradition, vor allem die bekannte „Mongolen-Fatwa“ Ibn Taimīyas, grob sinnwidrig ausgelegt und dadurch andere junge Leute, die religiös ebenso ahnungslos waren wie er, zur Ermordung des Staatsoberhaupts aufgehetzt.[16]

Im Militärgerichtsverfahren gegen Šukrī Muṣṭafā und die Seinen wurde seitens des Staatsanwalts der Verweis auf eklatante religiöse Bildungsdefizite, wegen derer die extremen Islamisten auf den Pfad der Gewalt geraten sein sollen, mit dem indirekten Vorwurf an die *ʿulamāʾ* und die von diesen ausgebildeten Imame und Prediger gekoppelt, sie seien ihrer Verantwortung für die religiöse Unterweisung der ägyptischen Jugend unzureichend nachgekommen, insofern sie es versäumt hätten, den jungen Leuten mit der nötigen Überzeugungskraft ein klares Bild von den wirklichen Lehren der islamischen Religion zu vermitteln und sie so gegen Verführung durch Scharlatane zu immunisieren. Der Anklagevertreter richtete an die staatlich bestallten Religionsgelehrten die ausdrückliche Forderung, nun vermehrte Anstrengungen zu unternehmen, um den „wahren“, d. h. den friedlichen und staatstreuen Islam in den Köpfen und Herzen der nachwachsenden Generationen zu verankern. Nach dem Mord an Sadat wurde zur Bekämpfung des gewaltbereiten Islamismus erneut die religiöse Nachschulung der Extremisten als Mittel der Wahl zu deren Besserung präsentiert: Man bildete Kommissionen aus ‘*ulamā*’, Religionslehrern und sonstigen für geeignet befundenen Mustermuslimen, die in die Gefängnisse zu gehen und dort einsitzende Mitglieder und Sympathisanten von al-Ǧihād und anderen islamistischen Organisationen vor laufenden Fernsehkameras mit Vorträgen und Diskussionen darüber zu instruieren hatten, dass nach der Lehre des Islam in einem Land wie Ägypten ausschließlich mit friedlichen Mitteln für wieder islamischere Verhältnisse gekämpft werden dürfe.[17]

Bei solchen staatlich verordneten Sondereinsätzen, aber auch bei öffentlichen Stellungnahmen konnte freilich die Kritik der *ʿulamāʾ* am gewaltbereiten Islamis-

16 Ṣiyām 1994, 48 – 52.

17 Kepel 1993, 105, 269.

mus weder so eindeutig noch so weitreichend ausfallen wie diejenige der säkular orientierten Intellektuellen, und sie konnte auch nicht wie die der Militärstaatsanwälte mit der These operieren, dass die Delinquenten vom recht verstandenen Islam so gut wie gar nichts wussten. Denn die *ʿulamāʾ* teilten mit den Anhängern des gewaltbereiten Islamismus in der Regel die Einschätzung, dass der ägyptische Staat nicht mehr islamisch genug sei, da in ihm die *šarīʿa* ungeachtet der Verfassungsänderungen von 1971 und 1980, die diese zunächst zu einer und dann zu der Hauptquelle der Gesetzgebung erklärt hatten, faktisch nur sehr eingeschränkt galt. Ihnen lag auch durchaus daran, das Ziel eines wieder wahrhaft islamischen Staates zu affirmieren. Allerdings wollten es die meisten von ihnen auch vermeiden, sich bei der Staatsführung und in der Öffentlichkeit dem Verdacht auszusetzen, sie billigten Gewalttaten, wie die Extremisten sie verübt hatten, als Mittel des Kampfes für dieses Ziel.[18]

Diese beiden Anliegen bei öffentlichen Äußerungen in Einklang zu bringen, war ein nicht immer einfacher Balanceakt. Manchmal benutzten *ʿulamāʾ* Formulierungen, mit denen sie sich bei aller Distanzierung von der Handlungsweise der extrem-islamistischen Gewalttäter doch unüberhörbar ein Stück weit zu deren Apologeten zu machten. So trat im Sommer 1977 der damalige Šaiḫ al-Azhar ʿAbdalḥalīm Maḥmūd nach dem Mord an Scheich aḍ-Ḍahabī der Flut negativer Presseberichte über die „Gemeinschaft der Muslime", die für diese Gewalttat verantwortlich war, durch einen Artikel in „al-Ahrām" entgegen, in dem er erklärte, die Mitglieder dieser Gruppe hätten nur deshalb zu dem verhängnisvollen Schluss kommen können, die ägyptische Gesellschaft sei heidnisch (*ǧāhilī*), weil Ägypten seit langem von Machthabern regiert werde, deren politische Philosophie nicht in der religiösen Kultur des Landes wurzele; dieser Umstand habe die Jugend in Orientierungslosigkeit gestürzt.[19]

Derselbe prominente Religionsgelehrte empfand die Situation seiner Standesgenossen angesichts dieser Gewalttat im übrigen insofern als schwierig, als er den Eindruck hatte, dass die Staatsgewalt die Fachkompetenz der *ʿulamāʾ* für die Bewertung der religiösen Ideen, die dem Mord an aḍ-Ḍahabī zugrunde lagen, nicht anerkannte, sondern einfach überging. In einem nur außerhalb Ägyptens verbreiteten bitteren Kommentar zur Urteilsbegründung am Ende des Prozesses gegen

18 Das hielt allerdings der bekannte Scheich Muḥammad al-Ġazālī (1917–1996), ein ehemaliges Mitglied der Muslimbruderschaft, nach dem Mord an Faraǧ Fauda nicht für nötig: Er rechtfertigte in einer Aussage im Gerichtsverfahren gegen die beiden Mörder unverhohlen deren Gewalttat, indem er erklärte, wer gegen die Einführung der *šarīʿa* eintrete, werde dadurch zum Apostaten, und wenn die Staatsgewalt, wie das derzeit in Ägypten der Fall sei, die für Apostaten vorgesehene Todesstrafe nicht vollstrecke, dann dürfe das jeder Muslim an deren Stelle tun; dazu Tamir 2000, 14.

19 Kepel 1993, 106 f.

die Mitglieder der Ǧamāʿat al-muslimīn kritisierte er, dass das Militärgericht nicht zwischen der Mordtat als solcher und den Ideen von Šukrī Muṣṭafā und dessen Anhängern unterschieden habe, dass es vielmehr von den *ʿulamāʾ* die „Kriminalisierung" *(taǧrīm)* dieser Ideen erwartet habe, ohne ihnen überhaupt Gelegenheit zu geben, die Schriften des Sektenoberhaupts einzusehen oder dessen Ansichten während des Prozesses von ihm selbst zu hören und sich dann ein Urteil über sie zu bilden.[20] Tatsächlich waren keine Gelehrten von al-Azhar als Sachverständige hinzugezogen worden.

Nach der Ermordung von Sadat 1981 demonstrierte der damalige Mufti der Republik Scheich Ǧādd al-Ḥaqq ʿAlī Ǧādd al-Ḥaqq (1917–1996) mit einem ausführlichen Rechtsgutachten über *al-Farīḍa al-ġāʾiba* eindrucksvoll die Kompetenz der *ʿulamāʾ* von al-Azhar für die Beurteilung extrem-islamistischen Gedankenguts. Er befand in detaillierter Prüfung der Argumente, mit denen der Autor des Pamphlets die Tötung eines Staatsoberhaupts wie des seinerzeitigen ägyptischen zum obligatorischen *ǧihād* erklärt hatte, dass diese auf zahlreichen krassen Fehlinterpretationen von Koranversen und Ḥadīṯen beruhten. Damit kennzeichnete er die Rechtfertigungsideologie der Tätergruppe als Produkt der Willkür eines jeder Religionsgelehrsamkeit baren Hitzkopfes und verurteilte dann auf dieser Grundlage – mit einer Klarheit, die andere Azhariten vermissen ließen –[21] den Mord als Auflehnung gegen Gott und seinen Gesandten.[22]

Auch gemäßigte Islamisten außerhalb des Standes der *ʿulamāʾ* positionierten sich zum Teil durchaus kritisch gegenüber den geschehenen Gewalttaten und den Begründungen, die deren Urheber für sie benutzt hatten. Ein bekanntes Beispiel dafür ist eine erstmals 1982 erschienene kleine Schrift, in der Muḥammad ʿAmāra das programmatische Pamphlet der Sadat-Mörder, *al-Farīḍa al-ġāʾiba,* einer gründlichen Kritik unterzogen und insbesondere die darin enthaltene Anwendung der „Mongolen-Fatwa" Ibn Taimīyas auf die Situation Ägyptens unter Sadat als grob falsch beurteilt hat (ʿAmāra 2003). Neben solchen Selbstabgrenzungen von den Kampfesmethoden und den für sie benutzten Rechtfertigungen, wenn auch nicht vom Ziel der Attentäter, war seitens gemäßigter Islamisten immer wieder die Forderung zu hören, die Öffentlichkeit müsse zwischen friedlichen und gewalttätigen Verfechtern des islamischen Staates unterscheiden.[23] Häufig verwiesen sie zudem – wie wir das auch schon bei säkular orientierten Kritikern sahen – auf den Zu-

20 Ebd., 107; ebenso auch die Zeitung „aš-Šaʿb", in der Muḥammad al-Ġazālī eine ständige Kolumne hatte (Ṣiyām 1994, 52–55).

21 Jansen 1986, 51–53.

22 Ebd., 54–60; Ourghi 2010, 52–56.

23 Der dem gemäßigten Islamismus nahestehende Journalist Fahmī Huwaidī rief in diesem Sinne zu einer „Sortierung" (farz) der Islamisten auf (Huwaidī 1994, 199).

sammenhang zwischen dem Mangel an Demokratie und dem Gewaltgebrauch der extremen Islamisten. Jenseits davon sahen gemäßigte Islamisten aber zunächst wenig Anlass, sich auf allgemeinerer Ebene systematisch mit dem Problem der Ursachen extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft und möglicher Abhilfemaßnahmen gegen sie zu befassen. Das hat sich jedoch schon kurz nach der Wende zum 21. Jahrhundert geändert.

2 Islamistische Gewaltbereitschaft nach dem 11. September 2001: Problemanalysen und Abhilfekonzepte zweier gemäßigter Islamisten

Mit den Attentaten des 11. September 2001 und etlichen weiteren, teils offensichtlich auf die Maximierung der Opferzahlen angelegten Anschlägen oder Anschlagsversuchen, die in verschiedenen Staaten Europas, Süd- und Südostasiens sowie im islamischen Nahen Osten und Nordafrika verübt wurden, aber auch Ereignissen wie einer bewusst grausamen Geisel-„Hinrichtung“, die die von Abū Muṣʿab az-Zarqāwī angeführte Terrororganisation at-Tauḥīd wa-l-ǧihād[24] 2004 im amerikanisch besetzten Irak veranstaltete und anschließend als Videofilm ins Internet stellte,[25] manifestierte sich die Gewaltbereitschaft extremer Islamisten in einer bisher nicht dagewesenen Quantität und Qualität. Als Folge davon stieg bei vielen Nichtmuslimen die Neigung, den Islam pauschal einer besonderen Affinität zum Gewaltgebrauch zu verdächtigen. Dass sich damit das internationale Ansehen der islamischen Religion zunehmend verschlechterte, konnte gerade gemäßigten Islamisten nicht gleichgültig sein: Erstens mussten sie befürchten, dass dies die islamische Glaubenspropaganda *(daʿwa)* erschweren würde, die vielen von ihnen am Herzen liegt. Zweitens sind Terrorakte, die von vorgeblich *šarīʿa*-treuen Ǧihādisten begangen werden, dazu angetan, sowohl bei Muslimen als auch bei Andersgläubigen das Ideal des auf die *šarīʿa* gegründeten islamischen Staates zu diskreditieren, für dessen Verwirklichung sich auch gemäßigte Islamisten einsetzen; denn es ist damit zu rechnen, dass Beobachter von diesen Gewalttaten auf das schließen, was man von einem solchen Gemeinwesen zu erwarten hätte. Unter diesen Umständen wuchs im Lager der gemäßigten Islamisten das Bedürfnis, sich von extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft klar zu distanzieren, ihren Ursachen auf den Grund zu gehen und herauszufinden, wie man ihr entgegenwirken könnte. In diesem

24 Spätere Selbstbezeichnung „al-Qaida im Zweistromland“.
25 S. Steinberg 2005, 224 f.

Kontext sind auch die kritischen Denkansätze und Lösungsvorschläge von Yūsuf al-Qaraḍāwī und Muʿtazz al-Ḫaṭīb zu dieser Problematik entstanden.

Scheich Yūsuf al-Qaraḍāwī (geb. 1926), ein der Muslimbruderschaft angehörender und an al-Azhar auf dem Gebiet des Islamischen Rechts promovierter Gelehrter ägyptischer Herkunft, lebt seit 1961 in ad-Dauḥa, der Hauptstadt des Emirats Qaṭar, hat dort unter anderem die *šarīʿa*-Fakultät der Universität aufgebaut und ist in seinem hohen Alter auch jetzt noch sehr aktiv, unter anderem in seiner wöchentlich vom Fernsehsender al-Ǧazīra ausgestrahlten Sendung „Die Scharia und das Leben *(aš-Šarīʿa wa-l-ḥayāt)*". Er ist als Autor von mehr als 50 Büchern derzeit der meistbeachtete Medienstar unter den sunnitischen *ʿulamāʾ* und als führendes Mitglied verschiedener internationaler islamischer Gremien so bekannt, dass er hier nicht mehr näher vorgestellt zu werden braucht.[26]

Muʿtazz al-Ḫatīb ist ein halbes Jahrhundert jünger. Er stammt aus Syrien, wurde 1976 in Damaskus geboren, studierte dort bis zur Licence Islamisches Recht, legte 1997 an der Universität Omdurman im Sudan eine Baccalaureatsprüfung im Fach Islamische Studien ab und erwarb ein Jahr später an al-Azhar in Kairo noch eine zusätzliche Licence im Fach Arabische Sprache. Von 1998 bis 2002 studierte er wiederum an der Universität Omdurman bis zur Erlangung des Magistergrads schwerpunktmäßig Ḥadīṯwissenschaft und promovierte dort 2009 mit einer Arbeit auf diesem Gebiet.[27] Während eines Teiles seiner Studien in Omdurman und der Abfassung seiner Dissertation hatte er aber seinen Hauptwohnsitz bereits in Qaṭar. Er arbeitete dort von 2000 bis 2005 an dem Internetportal „Islamweb"[28] mit, zu dessen Mitbegründern er gehörte, war außerdem von 2003 bis 2008 für die Redaktion der Seite „al-Islām wa-qaḍāyā l-ʿaṣr" in der arabischen Version der Internet-Zeitschrift „IslamOnline"[29] zuständig und ist seit 2004 Chefredakteur der Internet-

26 S. zu ihm u. a. Wenzel-Teuber 2005; Soage 2008; Skovgaard-Petersen/Gräf 2009.

27 Ein Wechsel wie der von Damaskus nach Omdurman zwischen dem ersten Studienabschluss, der Licence, und dem Beginn des MA-Studiums – mit einem vor dem letzteren noch eingeschobenen erneuten ersten Abschlussexamen in Omdurman und einem zusätzlichen kurzen Abstecher nach Kairo, um dort einen dritten, diesmal arabistischen Studienabschluss zu erlangen – ist für Bildungsbiographien heutiger Adepten islamischer Religionsgelehrsamkeit im arabischen Raum nicht gerade üblich. Der Hintergrund dieser auffallenden Ortswechsel ist aus al-Ḫaṭībs eigenen Angaben nicht ersichtlich. Neben anderen möglichen Erklärungen kommen dafür auch politische Gründe in Betracht, z. B. ein intensives Engagement im Rahmen einer in Syrien unter Verfolgungsdruck stehenden islamistischen Organisation wie der Muslimbruderschaft während der ersten Studienjahre, wegen dessen er genötigt gewesen sein könnte, sich anderwärts eine neue Anbindung zu suchen.

28 http://www.islamweb.net/mainpage/index.php (letzter Zugriff 13. 03. 2011); dieses Portal wird finanziert von der Ǧamʿīyat al-balāġ al-islāmīya al-ḫayrīya in Qaṭar, deren Verwaltungsratsvorsitzender Scheich Yūsuf al-Qaraḍāwī ist.

29 http://www.islamonline.net/ar/Page/Home (letzter Zugriff 13. 03. 2011).

Zeitschrift „al-Multaqā al-fikrī li-l-ibdāʿ“[30]. Zu diesen Online-Medien steuerte er zahlreiche eigene Artikel bei und betätigte sich darüber hinaus als freiberuflicher Journalist für verschiedene andere arabische Zeitungen und Zeitschriften. Außerdem hat er mehrere Bücher verfasst. Zusätzlich zu seiner publizistischen Tätigkeit nimmt er gegenwärtig einen Lehrauftrag am mit der Scharia-Fakultät der Islamischen Universität Beirut assoziierten „Weltinstitut für islamisches Denken (al-Maʿhad al-ʿālamī li-l-fikr al-islāmī)“ wahr. Dieses Institut, ein Ableger des vielfach mit der Muslimbruderschaft in Verbindung gebrachten International Institute of Islamic Thought in Herndon, Virginia,[31] und die Islamische Universität Beirut bieten gemeinsam neben vor Ort zu durchlaufenden konventionellen Ausbildungsgängen auch ein virtuelles Fernstudium in arabischer Sprache an, das man über das Internet absolvieren kann.[32] Mit Yūsuf al-Qaraḍāwī ist Muʿtazz al-Ḫaṭīb unter anderem durch eines seiner zahlreichen journalistischen Engagements verbunden: Seit 2004 ist er bei al-Ğazīra als Produzent *(muntiğ)* mit der Vorbereitung von dessen Sendung „aš-Šarīʿa wa-l-ḥayāt“ betraut.[33]

al-Qaraḍāwī hat sich bereits in zahlreichen Veröffentlichungen für ein von Übertreibungen *(ġulūw)* und Extremismus *(taṭarruf)* aller Art freies Religionsverständnis ausgesprochen und in jüngerer Vergangenheit diesen von ihm unter der Bezeichnung *al-wasaṭīya* propagierten Islam des Mittelwegs nachgerade zu seinem

30 http://www.almultaka.net/index.php (letzter Zugriff 13.03.2011).

31 Die Zentrale des International Institute of Islamic Thought in Herndon, die 1981 errichtet wurde, steht in dem Ruf, mit Geldern reicher saudi-arabischer Sympathisanten der Muslimbruderschaft gegründet worden zu sein. Allerdings soll sich ein Teil der Institutsmitglieder inzwischen von der Muslimbruderschaft distanziert haben. Gegen das Institut wurde seitens der zuständigen Bundesbehörden der USA verschiedentlich wegen des Verdachts der Finanzierung terroristischer Aktivitäten oder anderer Verbindungen zum islamistischen Terrorismus ermittelt. Zu dem Institut s. z. B. den Artikel von John Mintz und Douglas Farah: „In search of friends among foes“, in: Washington Post, 11.09.2004, online zugänglich unter http://www.washingtonpost.com/ac2/wp-dyn/A12823-2004Sep10?language=printer (letzter Zugriff 13.03.2011).

32 Ob Muʿtazz al-Ḫaṭīb an dem genannten Beiruter Institut in persona oder nur virtuell von Qaṭar aus lehrt, ist auf der Homepage dieser Einrichtung (s. Anm. 32) nicht erkennbar.

33 Die hier zusammengefassten Angaben zu seiner Person stammen aus seiner Selbstdarstellung auf der Homepage der *šarīʿa*-Fakultät der Islamischen Universität Beirut, auf der sich die Mitglieder des Lehrkörpers dieser Institution und der Beiruter Zweigstelle des „Weltinstituts für islamisches Denken“ präsentieren (http://www.eiiit.org/about/profiles.asp [letzter Zugriff 13.03.2011]), dem Vorspann eines Interviews, das Waǧīh Aiyūb am 10.03.2006 für die Nachrichtenagentur EAP mit ihm geführt hat (http://eapress.eu/?p=919 [letzter Zugriff 13.03.2011]), und einer tabellarischen Autobiographie in der Internet-Zeitschrift „IslamOnline“, die unter http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2002/09/article07a.shtml erreichbar war (Zugriff und Ausdruck am 15.09.2008, Link inzwischen defekt).

persönlichen Markenzeichen gemacht.[34] Den Begriff eines gemäßigten Islamisten erfüllt er insofern, als er keinen Zweifel daran lässt, dass er den islamischen Staat mit Geltung der *šarīʿa* für den gottgewollten und darum einzig erstrebenswerten Lebensrahmen aller Muslime auch noch unter gegenwärtigen Bedingungen hält, aber Gewalt als Mittel des Kampfes für die Errichtung eines solchen Staates missbilligt. Diese Position teilt auch al-Ḫaṭīb. Beide Autoren kommen jedoch, was extrem-islamistische Gewalttaten betrifft, in ihrer Ursachenforschung und damit auch in ihren Vorstellungen von möglichen Abhilfemaßnahmen zu durchaus unterschiedlichen Ergebnissen.

2.1 Ursachen extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft und Ansatzpunkte für ihre Überwindung aus der Sicht Yūsuf al-Qaraḍāwīs

Yūsuf al-Qaraḍāwī hat 2005 ein kleines Buch mit dem Titel *al-Islām wa-l-ʿunf (Islam und Gewalt)* veröffentlicht, das an vielen Stellen Gedanken aus seinen früheren Büchern, vor allem *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya baina l-ǧumūd wa-t-taṭarruf,*[35] wieder aufnimmt, sie aber in einigen Punkten weiterführt. Wie der Untertitel *naẓarāt taʾṣīlīya* anzeigt, möchte der Autor mit den Betrachtungen, die er in dieser kleinen Schrift anstellt, die Vorstellungen muslimischer Leser vom Verhältnis des Islam zur Gewalt wieder fest in den Grundlagen dieser Religion verankern und damit, soweit sie sich inzwischen von diesen entfernt haben, korrigieren. Wie der Autor bekundet, hat er das Buch außerdem nicht zuletzt verfasst, um den Islam gegen den ungerechten Vorwurf zu verteidigen, er sei eine Religion, die durch einige ihrer Charakteristika – vom Gottesbild über die Idee des obligatorischen *ǧihād* bis hin zu den *ḥadd*-Strafen – Gewaltbereitschaft in besonderem Maße fördere.[36] Dieser Vorwurf wird, wie er anklagend vermerkt, vor allem von den Bewohnern des Westens in letzter Zeit immer massiver erhoben. Dabei sind es doch, so sieht er es, in Wirklichkeit die Muslime, die weltweit ständig zu Opfern ungerechter Gewalt werden.[37]

Gleich auf der ersten Seite seines Buches stellt al-Qaraḍāwī jedoch auch fest: Wenn neuerdings die Neigung der Bewohner des Westens, dem Islam eine besondere

34 Zu der Frage, was er darunter konkret versteht, s. den Artikel von Bettina Gräf: „The concept of *wasaṭiyya* in the work of Yūsuf al-Qaraḍāwī", in: Skovgaard-Petersen/Gräf 2009, 213–238.

35 Erstmals erschienen 1990 in ad-Dauḥa (Qaṭar). Zur Problematik des bei einem Teil der späteren Ausgaben augenscheinlich verdruckten Titels dieses Werkes s. die Anm. 96 zu ihm in der Bibliographie.

36 al-Qaraḍāwī 2005, 7 f.

37 Ebd., 8.

Affinität zur Gewalt zuzuschreiben, erheblich zugenommen hat, so sind daran auch „einige Söhne" des Islam mitschuldig, die dessen Bild vor der Weltöffentlichkeit aus Unwissenheit *(ǧahl)* entstellt haben.[38] Er bezieht sich damit auf die – nach seiner Wahrnehmung überwiegend jungen, oft noch mehr von Emotionen als von vernünftigem Nachdenken geleiteten –[39] islamistischen Extremisten, die aus einem falschen Religionsverständnis heraus terroristische Attentate begehen, und zwar einerseits auf Nichtmuslime in Europa, den USA oder Zentren des Tourismus in der islamischen Welt, andererseits aber auch auf Staatsoberhäupter oder Regierungsmitglieder islamischer Länder, die die *šarīʿa* nicht oder nur sehr eingeschränkt anwenden und daher für die Begriffe dieser Extremisten ins Heidentum, die *ǧāhilīya,* zurückgefallen sind. al-Qaraḍāwī stuft solche unter Berufung auf den Islam begangenen Gewalttaten als kriminell und für die islamische Sache schädlich ein, und zwar aus Gründen, von denen gleich zu sprechen sein wird. Deshalb verwendet er erhebliche Mühe darauf, Klarheit darüber herzustellen, warum extremistische Islamisten gewalttätig handeln, inwiefern sie damit im Unrecht sind und was unternommen werden kann und muss, um sie von ihren destruktiven Aktionsmustern abzubringen.

al-Qaraḍāwī beginnt diesen Klärungsversuch mit der Definition der Begriffe der Gewalttätigkeit *(ʿunf)* und des Terrors *(irhāb).* Dabei nimmt er als erstes eine folgenreiche Unterscheidung vor: Nicht jeder Gebrauch von physischer Gewalt *(qūwa)* ist *ʿunf,* sondern nur Gewaltgebrauch, der sich nicht im Rahmen der Regelungen der Moral, der *šarīʿa* oder des von Menschen gemachten Gesetzes *(qānūn)*[40] bewegt; ebenso ist der Gebrauch von Gewalt überall dort *ʿunf*, wo diese „nicht am Platze ist *(fī ġairi mauḍiʿihā)".* Wann ist nun Gewaltanwendung nicht am Platze? Sie ist es, so erläutert er, überall dort nicht, wo ein Ziel mit anderen als gewaltsamen Mitteln erreicht werden könnte, beispielsweise mit *daʿwa,* argumentativer Überzeugungsarbeit und freundlich geführtem Dialog.[41] In einem weiteren Schritt kommt er dann zur Unterscheidung von Gewaltanwendung und Terrorismus: Nicht jeder *ʿunf* ist terroristisch; Terrorismus liegt dann vor, wenn man Gewalt *(ʿunf)* an Unbeteiligten, insbesondere Zivilisten übt, zu denen man persönlich gar nicht in einem Verhältnis der Gegnerschaft steht, die man vielmehr lediglich in der Absicht tötet, Angst und Schrecken zu verbreiten und dadurch die Regierung eines Landes

38 Ebd., 5.

39 Ebd., 30.

40 al-Qaraḍāwī betrachtet aufgrund seiner Idee eines „demokratischen" islamischen Staates, in dem das Parlament im Rahmen der von der *šarīʿa* vorgegebenen Ordnung und in von dieser nicht geregelten Fragen legislative Befugnisse haben soll, menschliche Gesetzgebung durchaus als einen notwendigen und verbindlichen Ordnungsfaktor; dazu Wenzel-Teuber 2005, 213–218.

41 al-Qaraḍāwī 2005, 27.

zu destabilisieren oder zur Erfüllung bestimmter Forderungen zu erpressen. Solche terroristischen Gewaltakte sind, wie al-Qaraḍāwī betont, nach islamischem Recht grundsätzlich verboten, selbst wenn sie um einer für gerecht gehaltenen Sache willen unternommen werden; deshalb hat er auch die Attentate des 11. September verurteilt.[42]

Gewaltbereite Anhänger des extremen Islamismus verstehen und bezeichnen ihre Attentate allerdings gewöhnlich als *ǧihād.* Deshalb legt al-Qaraḍāwī auf eine weitere Abgrenzung großen Wert, nämlich die zwischen legitimem *ǧihād* und verbotener Gewalttätigkeit *(ʿunf),* die ja beide mit physischer Gewalt *(qūwa)* operieren. Ein legitimer *ǧihād* ist, wie er festhält, nur einer, der so geführt wird, wie ihn „der Islam zur Verteidigung der Religion, des Hauses (Vaterlands),[43] der unantastbaren und geheiligten Werte zur Pflicht gemacht hat". Das bedeutet, dass sich ein solcher *ǧihād* vor, während und nach der Phase der Kampfhandlungen uneingeschränkt an den Normen des religiösen Rechts und der edlen Gesittung orientiert, die durch den Islam vorgegeben sind.[44]

Zu den ehernen Regeln des islamischen Kriegsrechts gehört unter anderem das Prinzip, dass im *ǧihād* nur gegnerische Kämpfer, aber keine Zivilisten getötet werden dürfen; damit steht für al-Qaraḍāwī von vornherein fest, dass Anschläge auf Zivilisten kein *ǧihād* sein können,[45] ganz gleich, wo sie stattfinden und gegen welche Personengruppen sie sich richten, und zwar ganz einfach deshalb, weil sie gegen die *šarīʿa* verstoßen. Warum begehen dann aber die islamistischen Extremisten dennoch immer wieder solche Attentate, obwohl sie doch, wie sie sagen, der *šarīʿa* zur Geltung verhelfen wollen?

---

42 Ebd., 27–29.

43 Für „Haus" steht hier *dār.* Damit bezieht sich al-Qaraḍāwī auf den Begriff *dār al-islām,* der im traditionellen *ǧihād*-Recht das von den Muslimen beherrschte und der Geltung der *šarīʿa* unterstellte Territorium bezeichnet. Mit dem von ihm in Klammern hinzugesetzten Begriff „Vaterland" *(waṭan)* nimmt der Autor eine modernisierende Gleichsetzung beider Konzepte vor.

44 Ebd., 30.

45 Diese klare Kategorisierung durchbricht al-Qaraḍāwī jedoch für den Fall der Selbstmordattentate von Palästinensern, denen israelische Zivilisten zum Opfer fallen. Sie sind nach seiner Auffassung legitimer *ǧihād,* da die Palästinenser von den israelischen Besatzern ihres Landes beraubt, unterdrückt, entrechtet und gequält wurden und gegen all dies ganz einfach keine anderen Mittel der Gegenwehr zur Verfügung haben, sodass man hier auch nicht von der Vermeidbarkeit der Gewaltanwendung ausgehen kann (ebd., 33–39). Die Tötung israelischer Zivilisten sei, so behauptet er, außerdem deshalb gerechtfertigt, weil in Israel die gesamte Gesellschaft durch und durch militarisiert sei und man folglich jeden beliebigen Israeli als Kombattanten im Sinne der Kriegsführungsregeln der *šarīʿa* einstufen könne (ebd., 34); die Tötung wehrloser israelischer Kleinkinder bei Attentaten erklärt er zu einem vertretbaren Kollateralschaden des legitimen palästinensischen *ǧihād* (ebd., 38).

Einer der Gründe dafür liegt nach al-Qaraḍāwīs Auffassung in den Unrechtszuständen, unter denen die Bewohner der arabischen und islamischen Länder in besonderem Maße leiden. Despotische Staatsführungen, chronische Missachtung der Gesetze durch die jeweils Regierenden, vielfach auch Armut und Mangel an Möglichkeiten des Broterwerbs setzen ihnen zu; außerdem werden sie durch auswärtige Mächte wie z. B. die USA mit Krieg und Besatzung überzogen, wie das zuletzt in Afghanistan und im Irak geschehen ist. Vor allem den Palästinensern ist zum Himmel schreiendes Unrecht geschehen und geschieht ihnen immer noch weiter. Erlittenes Unrecht aber erhöht die Neigung zu Gewalttaten.[46]

Dennoch ist es nach al-Qaraḍāwīs Überzeugung nicht der wichtigste Grund für die Gewaltbereitschaft der extremen Islamisten. Dieser liegt auch nicht etwa darin, dass die islamistischen Attentäter einfach Bösewichter wären, denen es Spaß macht, andere Menschen zu überfallen und zu töten. Ihrem unseligen Treiben liegt nämlich in der Regel – und damit kommt al-Qaraḍāwī zu seiner Hauptthese – kein moralischer, sondern ein kognitiver Mangel zugrunde, oder, um es in seinen Worten zu sagen: „Die Krankheit steckt bei ihnen im Allgemeinen im Verstand, nicht im Gewissen."[47] Die meisten von ihnen sind nämlich durchaus aufrichtige Muslime mit guten Absichten; das sieht man schon daran, dass sie die Kultpflichten sehr ernst nehmen.[48] Was bei ihnen jedoch vorliegt, ist eine durch Unwissenheit begünstigte „Denkstörung" *(ḫalal fikrī),* die ihre Sicht der Religion, der Menschen und des Lebens verzerrt hat.[49]

Zu dem Schluss, dass die entscheidende Ursache für die Gewaltbereitschaft extremer Islamisten in einer durch Ignoranz bedingten falschen Denkweise zu suchen sei, ist al-Qaraḍāwī erst nach einer wechselvollen Geschichte der Benutzung anderer Deutungsansätze gekommen. Nicht immer hatte er das Problem so eindeutig auf der kognitiven Ebene lokalisiert. Das zeigt vor allem die Entwicklung seiner Versuche, das für die Gewaltbereitschaft islamistischer Attentäter schlüsselhafte Phänomen des *takfīr* zu interpretieren, also der Neigung, andere Muslime, insbesondere aber amtierende Staatsoberhäupter oder Regierungsmitglieder islamischer Länder wegen Nichtanwendung der *šarīʿa* zu Ungläubigen zu erklären, gegen die *ǧihād* geführt werden muss: In seinem erstmals 1982, also kurz nach der Ermordung Sadats erschienenen Buch *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya baina l-ǧuḥūd wa-t-taṭarruf* hatte er für diese *takfīr*-Neigung noch eine psychologische Erklärung benutzt, nämlich die, dass es sich bei ihr um eine Reaktion auf die schrecklichen Leiden handele, denen Muslimbrüder zur Zeit Nassers in den Gefängnissen infolge

46 Ebd., 41.
47 Ebd., 49.
48 Ebd.
49 Ebd., 42.

staatlich angeordneter oder geduldeter Folter und anderer physischer Gewaltanwendung ausgesetzt gewesen waren.[50] Diese Interpretation, die seinerzeit weit verbreitet war und besonders von Publizisten des islamistischen Lagers unterstützt wurde,[51] war allerdings auf energischen Widerspruch von Farağ Fauda gestoßen, einem profilierten säkular orientierten Kritiker extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft.[52] Später prangerte al-Qaraḍāwī dann moralisch verwerfliche Haltungen bei den extremen Islamisten selbst an, die diese, wie er meinte, zu leichtfertigem *takfīr* und den daraus resultierenden Gewalttaten verführten; so attestierte er ihnen z. B. in seinem erstmals 1995 gedruckten Buch *Fī fiqh al-aulawīyāt* unter anderem einen chronischen Hang zur Dünkelhaftigkeit und Überheblichkeit, der sie, wie er dort annahm, dazu verleitete, andere Leute sehr rasch für schlechte Muslime zu halten oder sie gar des Unglaubens zu bezichtigen und dann ihnen gegenüber zur Verwirklichung der eigenen Ziele zu gewaltsamen Mitteln zu greifen.[53]

Im selben Werk kreidete er den Extremisten jedoch abgesehen von solchen Untugenden noch einen weiteren die Gewaltbereitschaft begünstigenden Fehler an, für den er eine Kombination von Ungeduld und mangelndem Realitätssinn verantwortlich machte: den Fehler nämlich, alles Wünschenswerte auf einen Schlag durchsetzen und deshalb auch den islamischen Staat von heute auf morgen dekretieren zu wollen, statt zu beachten, dass sich bedeutsame Wandlungen hier auf Erden gemäß der „Gewohnheit Gottes *(sunnat Allāh)*“ immer nur schrittweise erreichen lassen und man, bevor man einen tragfähigen islamischen Staat errichten kann, erst einmal den gläubigen muslimischen Menschen braucht. Weil letzteres nun einmal so ist, müssen, so betonte al-Qaraḍāwī damals, alle Anhänger der is-

50 al-Qaraḍāwī 2001, 99 – 101.

51 Der Muslimbruderschaft diente sie, nachdem ihre unter Nasser inhaftierten Mitglieder 1971 auf Anordnung von Sadat freigelassen worden waren und sie sich ab 1972 unter Führung von ʿUmar at-Tilimsānī dem Programm gewaltloser Veränderung der Verhältnisse im Sinne ihres Islamverständnisses verschrieben hatte, dazu, die Radikalisierung Saiyid Quṭbs psychologisch zu erklären und sich zugleich von dessen Rechtfertigung des Gewaltgebrauchs gegen die ägyptische Staatsführung zu distanzieren; dazu Krämer 1999, 219 f.

52 Fauda 1988, 37 – 45.

53 al-Qaraḍāwī 2000, 229. Auf die Bedeutung der Untugend der Selbstüberschätzung für das Zustandekommen der Gewaltbereitschaft extremer Islamisten hat auch ein schiitischer *ʿālim* des Libanon, Scheich Ḥusain al-Ḥašin, hingewiesen, der ebenfalls ein Buch zum Thema „Islam und Gewalt“ veröffentlichte. Er erblickt eine von mehreren Wurzeln der Gewalttaten, die heutzutage unter Berufung auf den Islam begangen werden, in den schlechten Eigenschaften des Stolzes auf die eigene Religiosität und der Überheblichkeit in der Beurteilung religiöser Angelegenheiten – moralischen Fehlhaltungen, die nach seiner Einschätzung den Drang begünstigen, andere Leute für ungläubig zu erklären und dann Gewalt gegen sie zu gebrauchen (al-Ḥašin 2006, 139 – 143).

lamistischen Bewegung[54] einsehen, dass beim Bemühen um die Islamisierung von Staat und Gesellschaft der Erziehung grundsätzlich die Priorität vor dem *ǧihād* und der Machtergreifung zukommt.[55]

In seinem Buch *al-Islām wa-l-ʿunf* aus dem Jahr 2005 stellt sich ihm nun also die Lage so dar, dass die Gewaltbereitschaft extremer Islamisten in erster Linie von deren auf Unwissenheit beruhenden Denkfehlern herrührt. Und gerade weil das Problem, wie er jetzt feststellt, dieser Art ist, kann man ihrer Gewalttätigkeit auch nicht dadurch beikommen, dass man die Sicherheitsbehörden auf sie ansetzt, sie ins Gefängnis steckt und foltert. Solche Maßnahmen ändern nichts an falschen Ideen. Diese lassen sich vielmehr nur durch Überzeugungsarbeit ausräumen, die richtige Vorstellungen vermittelt.[56]

Dass al-Qaraḍāwī damit jetzt Gewalttätigkeit von extremen Islamisten in erster Linie als Folgeerscheinung ihrer Denkweise interpretiert, verbindet ihn mit den säkularen Kritikern dieses Phänomens innerhalb der bereits skizzierten ägyptischen Diskussion. Im Gegensatz zu diesen sieht er in extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft jedoch keine Konsequenz einer für die Denkstrukturen aller Islamisten – und, wie Abū Zaid meinte, vielleicht sogar auch noch diejenigen aller *ʿulamāʾ* – typischen Tendenz zur Verabsolutierung der eigenen religiösen Auffassungen und damit zur Intoleranz gegenüber Andersdenkenden. Er betrachtet diese Gewaltbereitschaft vielmehr nur als Folge einer vermeidbaren und korrigierbaren Verirrung eines personell eng begrenzten radikalisierten Flügels innerhalb der islamistischen Bewegung.[57]

---

54 Die Begriffe „islamisch“ und „islamistisch“ koinzidieren im Arabischen sprachlich. Wenn al-Qaraḍāwī hier, wie er es häufig tut, von der *ḥaraka islāmīya* spricht, zu der er sich selbst zählt, denkt er vermutlich „islamisch“, weil „wahrhaft islamisch“ und „islamistisch“ aus seiner Perspektive weitgehend dasselbe ist, wenn es um gegenwärtige religiöse und zugleich politische Tendenzen innerhalb seiner Religionsgemeinschaft geht. Dennoch wurde an dieser Stelle zur Vermeidung von Missverständnissen im Deutschen das Attribut „islamistisch“ gewählt.

55 Ebd., 96 f., 218 – 224. Dieses Bekenntnis al-Qaraḍāwīs zum „schrittweisen Vorgehen“ *(tadarruǧ)*, mit dem Individuum, Gesellschaft und Staat auf dem Wege der Erziehung islamisiert werden sollen, liegt auf der Linie, die die Muslimbruderschaft seit der Ära Sadat in Abgrenzung gegen im Untergrund operierende extrem-islamistische Gruppen allgemein eingeschlagen hat. S. dazu Krämer 1999, 230 f.

56 al-Qaraḍāwī 2005, 42.

57 al-Qaraḍāwī hat in seinen Schriften an zahlreichen Stellen zum Ausdruck gebracht, dass seine eigene Vorstellung davon, wie diese Bewegung denken und vorgehen sollte, gerade nichts mit Intoleranz und unkritischer Verabsolutierung der eigenen Positionen zu tun hat, dass sich deren Anhänger vielmehr aus seiner Sicht intern und im Verhältnis zu Außenstehenden die Pflege einer Kultur des Dialogs, der Anerkennung der guten Absichten des Gegenübers und der geduldigen Auseinandersetzung mithilfe rationaler Argumente angelegen sein lassen müssen. S. dazu insbesondere sein erstmals 1990 erschienenes Buch *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya baina l-iḫtilāf al-mašrūʿ*

Das Denken dieser Extremisten ist nach al-Qaraḍāwīs Urteil konkret insofern gestört, als sie in Ermangelung ausreichenden Wissens einem „verdrehten Rechtsverständnis *(fiqh aʿwağ)*“ anhängen, das ihnen, wie das einst auch bei den Ḫāriğiten der Fall war, die Gewaltanwendung erlaubt erscheinen lässt. Darum ist es nun die Aufgabe der *ʿulamāʾ*, mit ihnen in einen Dialog einzutreten, um sie über das korrekte Verständnis der *šarīʿa*-Vorschriften zu instruieren.[58] Das bedeutet: Die *ʿulamāʾ* müssen sie beispielsweise darüber aufklären, dass im *ǧihād* keine Zivilisten getötet werden dürfen und dass es gegen den von der *šarīʿa* garantierten Status des *istiʾmān* verstößt, Attentate auf Touristen zu begehen, die mit einem gültigen Visum eingereist sind,[59] usw.

Außerdem müssen die *ʿulamāʾ* die Extremisten nach al-Qaraḍāwīs Auffassung unbedingt darüber ins Bild setzen, dass es nach der Tradition der islamischen Religions- und Rechtsgelehrsamkeit nicht erlaubt ist, die Regierenden eines islamischen Landes oder gar den größten Teil von dessen Gesellschaft nur deshalb, weil sie z. B. die Anwendung der *šarīʿa* oder Kultpflichten vernachlässigen, für ungläubig zu erklären und mit dieser Begründung den *ǧihād* gegen sie zu eröffnen. Damit kennzeichnet al-Qaraḍāwī implizit auch die Wahhabiten als über die wirkliche Lehre des Islam schlecht informiert, desgleichen Saiyid Quṭb. Denn dieser hatte in *Maʿālim fī ṭ-ṭarīq* (1964) bekanntlich unter Rekurs auf Abū l-Aʿlā al-Maudūdīs Konzept der neuen *ǧāhilīya* eine unter extremen Islamisten bis heute stark nachwirkende *ǧihād*-Theorie entwickelt, die Staatsführungen islamischer Länder, in denen nicht die *šarīʿa* angewandt wird, für ungläubig erklärte und damit als Gegner für den bewaffneten Glaubenskrieg freigab.

Den kapitalen Fehler eines solchen unzulässigen *takfīr* und der Ableitung einer gar nicht gegebenen *ǧihād*-Pflicht aus diesem haben, wie al-Qaraḍāwī anmerkt, unter anderen die Mitglieder der Organisation al-Ǧihād begangen, aus der die Mörder Sadats kamen, und zwar aufgrund falscher Interpretation von Ibn Taimīyas bekannter „Mongolen-Fatwa“ in der Programmschrift *al-Farīḍa al-ġāʾiba*.[60] Die aus Unkenntnis der wirklichen Lehre des Islam entsprungene Neigung zum leichtfertigen *takfīr* anderer Muslime ist nach ihm eine der Hauptquellen der Gewaltbereitschaft der Extremisten. Mit ihr erweisen sie sich, wie er feststellen zu können

---

wa-t-tafarruq al-maḏmūm, in dem er sehr eingehend die grundlegenden islamischen Normen für die Bewertung von Dissens und die ethischen Prinzipien für dessen Austragung erörtert (al-Qaraḍāwī 2006, 41–163). Die Frage, wie weit al-Qaraḍāwī selbst den Maßstäben, die er diesbezüglich formuliert hat, in der Praxis immer gerecht geworden ist, nicht zuletzt auch gegenüber Nichtmuslimen, ist hier nicht zu untersuchen.

58 Ebd., 43, 48, 51, 58.

59 Ebd., 51 f.

60 Ebd., 43–45.

glaubt, als geistige Nachfahren der Ḫāriǧiten, mit denen sie im übrigen auch die ganz besonders beflissene Frömmigkeit gemeinsam haben.[61] Bereits Scheich aḏ-Ḏahabī, den 1977 Angehörige der Ǧamāʿat al-muslimīn entführten und ermordeten, hatte diese Sekte im Vorwort zu einer gegen sie gerichteten Broschüre als eine Art wiederbelebtes Ḫāriǧitentum eingeordnet und ihr damit dasselbe Etikett ketzerischen Abweichlertums angeheftet, das zuvor auch schon Saiyid Quṭb von Seiten der *ʿulamāʾ* von al-Azhar für seine *ǧihād*-Theorie zuteil geworden war.[62] Die *ʿulamāʾ* sollen es nun nach al-Qaraḍāwīs Vorstellung übernehmen, den jugendlichen Anhängern eines gewalttätigen Vorgehens gegen vermeintlich ungläubige Muslime die Verkehrtheit ihres dem Ursprung nach „ḫāriǧitischen" *fiqh* bewusst zu machen.[63]

Allerdings bezieht sich nach seiner Überzeugung die Aufgabe der Religionsgelehrten, die gewaltbereiten Extremisten von der Verkehrtheit ihrer bisherigen Vorstellungen zu überzeugen und ihnen richtige einzupflanzen, nicht nur auf das Gebiet des Rechtsverständnisses. Vielmehr muss entsprechenden Gruppen, die ja den wahrhaft islamischen Staat und die genuin islamische Gesellschaft wollen, auch verdeutlicht werden, dass schon rein pragmatisch betrachtet Gewalttaten zur Verwirklichung dieses gemeinsamen Zieles aller Islamisten untauglich, ja kontraproduktiv sind. Er führt dafür eine ganze Reihe verschiedener Argumente an. So sprechen z. B. schon die faktischen Kräfteverhältnisse augenblicklich gegen ein gewaltsames Vorgehen: Angesichts der Übermacht des bisher meist nicht islamischen Staates besteht keine Aussicht, dass die gewaltbereiten Gruppen diesen durch Attentate aus den Angeln heben könnten. Nach allen Erfahrungen erleiden sie stattdessen bei solchen Aktionen nur selbst Verluste, und nach jedem Anschlag setzt eine verstärkte Repression durch den staatlichen Sicherheitsapparat ein, die dann mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht nur die extremistische Tätergruppe, sondern die gesamte islamistische Bewegung trifft. Damit schwinden auch die Aussichten der gemäßigten Islamisten, auf friedlichem Wege weiter auf die wünschenswerten Reformen im Sinne der islamischen Ordnung hinwirken zu können. Außerdem kosten extremistische Gewalttaten die islamistische Bewegung Sympathien in denjenigen Teilen der muslimischen Bevölkerung, die sich ihr bisher noch nicht angeschlossen haben, und verschaffen dem Islam auch darüber hinaus ein schlechtes Image, das ihn als Gefahr für die Welt erscheinen lässt; so wird der *daʿwa* Schaden zugefügt. Und nicht zuletzt spalten solche Attentate das Vaterland, be-

61 Ebd., 43, 49; so u. a. auch al-Qaraḍāwī 2001, 46. Zu diesem Motiv mit weiteren Belegen Wenzel-Teuber 2005, 303 f.

62 Dazu Kepel 1993, 62 f., 105. Wegen des genannten Vorworts wurde gerade aḏ-Ḏahabī zum Entführungsopfer auserkoren.

63 al-Qaraḍāwī 2005, 43.

wirken, dass sich dessen Bürger in internen Auseinandersetzungen aufreiben, statt Aufbauarbeit zum gemeinsamen Wohl zu leisten, und verursachen auch noch materielle Einbußen, die das Volk ärmer machen.[64]

al-Qaraḍāwīs Vorstellung, dass die Religionsgelehrten die bisher mit Attentaten operierenden extremen Islamisten im richtigen Verständnis der *šarīʿa*-Vorschriften unterweisen und ihnen die Sinnlosigkeit und Schädlichkeit ihrer Aktionsmuster zu Bewusstsein bringen sollen, erinnert auf den ersten Blick an die Rolle der Umerzieher religiös ungebildeter und daher gewaltbereiter islamistischer Gruppen, die den *ʿulamāʾ* in Ägypten staatlicherseits nach der Entführung und Ermordung von Scheich aḏ-Ḏahabī 1977 und dann nochmals nach dem Mord an Staatspräsident Sadat 1981 zugewiesen wurde. Doch ist nicht zu übersehen, dass die Aufgabe, die al-Qaraḍāwī seinen Standesgenossen zudenkt, auf ein etwas anderes Modell hinausläuft als dieses: Ihm geht es nicht einfach darum, die Extremisten, wie das seinerzeit den staatlichen Instanzen Ägyptens vorschwebte, durch die *ʿulamāʾ* auf nicht näher definierte Weise darüber belehren zu lassen, dass der rechtverstandene Islam den Verzicht auf Gewaltanwendung gegen die derzeit real existierende Obrigkeit gebietet. Vielmehr sollen nach seinem Konzept die *ʿulamāʾ* die radikalisierten jungen Leute durchaus in deren Streben nach der Islamisierung von Staat und Gesellschaft bestärken, sie aber zu der Einsicht bringen, dass man gerade für die Erreichung dieses Zieles etwas anderes braucht als ihre aus seiner Sicht bisher lückenhaften, schiefen und dilettantischen Vorstellungen von den Vorschriften des Koran und der *šarīʿa,* nämlich eine breite und tiefe Kenntnis der islamischen Tradition, wie sie nur ausgebildete Religionsgelehrte haben, und dass sich im Lichte des Expertenwissens der *ʿulamaʾ* Gewalttaten als ebenso unerlaubtes wie untaugliches Mittel des Kampfes für dieses Ziel erweisen.

Am Ende des Prozesses gegen die 1977 nach dem Mord an aḏ-Ḏahabī verhafteten Mitglieder der Ǧamāʿat al-muslimīn hatte sich, wie wir sahen, der Šaiḫ al-Azhar ʿAbdalḥalīm Maḥmūd darüber beklagt, dass sich die durch das Militärgericht vertretene ägyptische Staatsgewalt, als es um die Beurteilung der Ideen der Sektenmitglieder ging, für die Fachkompetenz der *ʿulamāʾ* überhaupt nicht interessiert, von diesen vielmehr nur erwartet hatte, sich in den Dienst der öffentlichen Vermittlung einer vom Gericht und damit vom Staat bereits beschlossenen Bewertung dieser Ideen zu stellen. Nach al-Qaraḍāwīs Vorstellung soll nun – und das ist ein sehr wesentlicher Aspekt des von ihm vorgeschlagenen Abhilfeprogramms – die ausufernde Gewaltbereitschaft der meist jungen Extremisten gerade dadurch unter Kontrolle gebracht werden, dass man diese von der Notwendigkeit überzeugt, sich wieder der Autorität und Kompetenz gut ausgebildeter *ʿulamāʾ* zu unterstel-

64 Ebd., 53 f.

len.[65] Dieser Lösungsvorschlag ist auch vor dem standespolitischen Hintergrund zu sehen, dass wichtigen Vordenkern und Führergestalten des gewaltbereiten Islamismus eine Ausbildung auf dem Gebiet der islamischen Religionsgelehrsamkeit fehlt und sich damit in der ǧihādistischen Szene ein neuer, nach fachlichen Kriterien laienhafter Typus religiöser Autorität etabliert hat, der derjenigen der *ʿulamāʾ* zum Missfallen al-Qaraḍāwīs Konkurrenz macht. Ein solches Programm kann allerdings nur funktionieren, wenn es nicht von Religionsgelehrten verfolgt wird, die wie z. B. diejenigen von al-Azhar aus der Sicht der Extremisten im Sold eines ungläubigen Staates stehen und daher als dessen Komplizen diskreditiert sind. Deshalb muss al-Qaraḍāwī seinerseits sorgfältig darauf achten, nicht als staatsnah wahrgenommen zu werden, solange er in einem Staat wirkt, dessen Islamizität nicht über jeden Zweifel erhaben ist.[66] Andernfalls würde er mit seiner Forderung, in der gesamten islamistischen Bewegung sollten die *ʿulamāʾ* und damit Persönlichkeiten wie er wieder als die Experten anerkannt werden, die man fragen muss, gerade bei den extremen Islamisten kaum Resonanz finden.

Besteht überhaupt eine realistische Chance, dass sich bislang gewaltbereite Islamisten z. B. seine Darlegungen zum korrekten Verständnis der *šarīʿa*-Vorschriften zum *ǧihād* anhören und sich durch sie eines Besseren belehren lassen? Seines Erachtens ja: Als Beweis für die Möglichkeit einer solchen Umorientierung und als leuchtendes Vorbild für bisher noch nicht zur Besinnung gekommene Extremisten führt er die Gewaltverzichtserklärung der ägyptischen Ǧamāʿa islāmīya und deren Begründung durch diese Organisation aus dem Jahr 1997 an;[67] er referiert ausgiebig die Argumentationen der ersten Nummer einer Schriftenreihe mit dem vielsagenden Serientitel „Korrektur der Begriffe *(Taṣḥīḥ al-mafāhīm)*“, die diese Gruppe nun herausgibt,[68] und vermerkt mit Befriedigung, dass in dieser Reihe nun seitenlang aus seinen eigenen Büchern zitiert wird, während diese früher unter den Mitgliedern der Ǧamāʿa als verbotene Lektüre gegolten hatten.[69]

---

65 S. dazu auch den an die jungen Islamisten gerichteten Aufruf unter der Überschrift *Iḥtarimū t-taḥaṣṣuṣ* in al-Qaraḍāwī 2001, 158 – 161.

66 Er ist inzwischen nicht mehr ägyptischer Staatsbürger, sondern besitzt die Staatsangehörigkeit von Qaṭar und war dort lange an der staatlichen Universität tätig. Mit Zweifeln der genannten Art ist bei Islamisten durchaus auch in Bezug auf dieses Emirat zu rechnen.

67 al-Qaraḍāwī 2005, 54 f. Zu dieser Gewaltverzichtserklärung und ihrer Begründung ausführlich Ourghi 2010, 59 – 68.

68 Ebd., 55 – 58.

69 Ebd., 55.

2.2 Ursachen extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft und Ansatzpunkte für ihre Überwindung aus der Sicht von Muʿtazz al-Ḫaṭīb

Muʿtazz al-Ḫatībs Buch *al-Ġaḍab al-islāmī. Tafkīk al-ʿunf* (2007) ist bei muslimischen Intellektuellen auf erhebliches Interesse gestoßen.[70] Der Obertitel erinnert an den vielbeachteten Artikel von Bernard Lewis „The root of Muslim rage" aus dem Jahr 1990, den der Verfasser auch kennt und zitiert.[71] Er möchte jedoch keinen direkten Gegenentwurf zu der von Lewis gebotenen Deutung liefern.[72] Vielmehr hat er nach eigenem Bekunden am Begriff des „islamischen Zorns" Gefallen gefunden, weil Zorn ein vorübergehender Zustand ist und seiner Überzeugung nach auch extrem-islamistische Gewalttätigkeit nicht Ausdruck eines feststehenden konstitutiven Merkmals des Islam ist, sondern ein Phänomen, das vergehen wird, wenn die Voraussetzungen für sein Zustandekommen nicht mehr bestehen.[73] Der Untertitel „Dekonstruktion der islamischen Gewalttätigkeit" kündigt das Vorhaben des Autors an, die Ursachen dieses Problems auseinanderzunehmen und zugleich aufzuzeigen, wie diese abgebaut werden könnten. Nur die erste Hälfte des Buches ist tatsächlich diesem Vorhaben gewidmet; auf sie wird sich daher unsere Betrachtung im Folgenden konzentrieren.[74]

al-Ḫaṭīb stimmt mit al-Qaraḍāwīs Kritik an den gewaltbereiten islamistischen Extremisten in einem zentralen Punkt überein: Auch er kommt zu dem Urteil, dass die Attentate, die sie verüben und für *ǧihād* halten, in Wirklichkeit gar kein *ǧihād*

---

70 Ein so renommierter gemäßigter Islamist wie der Ägypter Ṭāriq al-Bišrī, ehedem ein Verfechter des säkularen Staates, hat sich bereit gefunden, das Vorwort zu ihm zu schreiben, und hat das Buch später noch einmal sehr ausführlich rezensiert (al-Bišrī 2008). Es gibt auch noch weitere Besprechungen, u. a. eine von Riḍwān as-Saiyid, Professor für Islamische Ideengeschichte an der Libanesischen Universität in Beirut (as-Saiyid 2007).

71 al-Ḫaṭīb 2007, 166.

72 Lewis und al-Ḫaṭīb versuchen unter der Bezeichnung „islamischer Zorn" gar nicht dasselbe Phänomen zu deuten: Lewis geht es um die Erklärung der Hintergründe des antiwestlichen und insbesondere antiamerikanischen Affekts, der heutzutage das Verhältnis eines Großteils der Bewohner islamischer Länder zu Europa und den USA bestimmt (vgl. Lewis 1990). al-Ḫaṭīb, der sein Buch ca. 15 Jahre später verfasst hat – nach dem 11. September 2001 und im Blick auf die inzwischen in Erscheinung getretenen global agierenden Netzwerke des islamistischen Terrorismus –, möchte dagegen die Ursachen extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft erklären.

73 al-Ḫaṭīb 2007, 21.

74 Die zweite enthält eine kritische Besprechung zahlreicher verschiedener Erklärungsansätze, die westliche, vor allem französische und amerikanische Autoren für die in jüngerer Vergangenheit zu beobachtende Gewaltbereitschaft islamistischer Extremisten vorgeschlagen haben. Obwohl al-Ḫaṭīb von der Generalthese ausgeht, dass „der Westen" nicht in der Lage sei, dieses Phänomen richtig zu verstehen, beurteilt er doch nicht alle Deutungsvorschläge der besprochenen Autoren negativ, entnimmt vielmehr einigen von ihnen auch punktuell Anregungen für seine eigenen.

im Sinne der *šarīʿa*-Vorschriften der islamischen Tradition sind, vielmehr gegen diese eklatant verstoßen und insofern als illegal beurteilt werden müssen. Anders als al-Qaraḍāwī führt er diesen Tatbestand jedoch nicht darauf zurück, dass die Extremisten die klassischen *šarīʿa*-Vorschriften für den *ǧihād* wegen mangelnder religiöser Bildung nur ungenügend kennen oder nicht richtig verstehen; folglich nimmt er auch nicht wie al-Qaraḍāwī an, ihre Neigung zu Gewalttaten, die sie fälschlich als *ǧihād* betrachten, könne dadurch erfolgreich bekämpft werden, dass die *ʿulamāʾ*, die *šarīʿa*-Fachleute, sie gründlich darüber belehren, wie diese Vorschriften wirklich lauten und zu interpretieren sind. Vielmehr erblickt al-Ḫaṭīb die Wurzel des ganzen Problems darin, dass ein *ǧihād* entsprechend den überkommenen *šarīʿa*-Vorschriften unter den Bedingungen der heutigen Realität gar nicht mehr durchführbar ist, die *ʿulamāʾ* es aber bisher versäumt haben, zu untersuchen und der muslimischen Öffentlichkeit zu erklären, wie bei dieser Lage der Dinge überhaupt noch *ǧihād* geführt werden kann. Dass sie dies tun, ist jedoch nach al-Ḫaṭībs Ansicht unumgänglich, da der *ǧihād* im Verteidigungsfall Individualpflicht für Muslime beiderlei Geschlechts ist. Schließlich müssen die Gläubigen wissen, wie sie es anstellen sollen, diese Pflicht zu erfüllen.

Was einen nach den klassischen *šarīʿa*-Vorschriften geführten *ǧihād* unter den gegenwärtigen Verhältnissen unmöglich macht, ist nach al-Ḫaṭībs Diagnose die in der islamischen Welt zur Normalität gewordene Situation, dass Muslime in Nationalstaaten leben, in denen religiöse Legitimität und politische Macht auseinanderfallen.[75] Ein solcher Nationalstaat entspricht in wichtigen Hinsichten nicht mehr dem Modell des Kalifats, auf das das islamische *ǧihād*-Recht ursprünglich zugeschnitten ist. Deshalb lassen sich die traditionellen Normen der *šarīʿa* für den *ǧihād* einfach nicht auf ihn übertragen: Wie soll z. B. in säkularen Staaten, die „die Religion befehden" (sic!), der bewaffnete *ǧihād,* insbesondere der von der Religion zur individuellen Pflicht gemachte Verteidigungs-*ǧihād* möglich sein, ohne sich erst einmal in einen Konflikt mit der Obrigkeit zu verwickeln? Was soll in der Gegenwart, in der sich die verschiedenen Nationalstaaten einem gemeinsamen internationalen Recht verpflichtet haben, aus dem im islamischen Recht ebenfalls vorgesehenen Angriffs-*ǧihād* werden, wenn die Muslime – so al-Ḫaṭīb – schon den Verteidigungs-*ǧihād* zur Zeit nur noch nach Art von Bin Laden führen können?[76] Wer soll, wenn nicht mehr der Imam (Kalif) an der Staatsspitze steht, das Recht haben, den *ǧihād* auszurufen oder für beendet zu erklären? Wie kann man überhaupt noch die Angelegenheiten des *ǧihād,* eines Kriegs, der spezifisch islamische Grundlagen und Ziele hat, ja überhaupt die Angelegenheiten einer *dār al-islām,* wie

75 al-Ḫaṭīb 2007, 57.
76 Ebd., 59.

sie die *šarīʿa*-Vorschriften voraussetzen, ordnen, wenn das politische System, in dem man lebt, auf „utilitaristischem Pragmatismus", nicht mehr auf den „höchsten islamischen Prinzipien" beruht?[77] Wie kann man *ǧihād* führen, wenn sich, weil die *dār al-islām* nicht mehr im früheren Sinne existiert, sondern nur noch säkulare Nationalstaaten vorhanden sind, gar nicht mehr territorial abgrenzen lässt, wo Gläubige auf Ungläubige treffen und wo also der zu bekämpfende Feind steht?[78] Geht angesichts einer solchen Situation das Konzept des *ǧihāds* gegen den äußeren Feind nicht zwangsläufig in dasjenige eines nach innen gewandten *ǧihāds* gegen das jeweils herrschende Regime über, das „die *umma* und deren höchste Ziele abhanden kommen lässt"?[79] al-Ḫaṭīb betont ausdrücklich, dass er die letztgenannte Frage nicht als Aufruf zum bewaffneten Kampf gegen die derzeitigen Regierungen islamischer Länder verstanden wissen will. Wie er erklärt, möchte er nur darauf aufmerksam machen, dass es aus seiner Sicht an den *ʿulamāʾ* wäre, diese und alle zuvor genannten Fragen zu beantworten. Dieser Aufgabe sind sie jedoch bisher nicht nachgekommen; vielmehr tun sie weiter so, als könne man sich unter den gegenwärtigen Bedingungen ganz einfach an die überkommenen *šarīʿa*-Bestimmungen halten.[80]

Die Einschätzung des Entwicklungsstands des *fiqh,* die al-Ḫaṭīb damit äußert, wird nicht jedem einzelnen *ʿālim,* der sich auf diesem Fachgebiet betätigt, vollständig gerecht: Der syrische Gelehrte Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī (geb. 1929) hat in seinem Buch *al-Ǧihād fī l-islām: Kaifa nafhamuhu? Wa-kaifa numārisuhu?* (1993) bereits Überlegungen dazu vorgetragen, wie der *ǧihād* unter heutigen Bedingungen noch geführt werden könne. Er kam zu dem Schluss, dass jeder einzelne der mehrheitlich muslimischen Nationalstaaten im Falle eines existenzbedrohenden Angriffs durch einen nichtmuslimischen Gegner so zu behandeln sei wie früher die *dār al-islām* zu Zeiten des Einheitskalifats, dass also für Muslime die Individualpflicht bestehe, ihn durch *ǧihād* zu verteidigen, und zwar selbst dann, wenn in ihm die *šarīʿa* nur unzureichend befolgt wird. Im übrigen befand er nun – in Abweichung von einem keineswegs rein defensiven *ǧihād*-Konzept, das er früher vertreten hatte –, *ǧihād* sei Muslimen nur zur Verteidigung bereits erreichter Errungenschaften erlaubt; deshalb dürfe der *ǧihād* nicht gegen einen derartigen Staat, der die *šarīʿa* missachtet, geführt werden, um ihn zu islamisieren, wenngleich man sich nach besten Kräften darum bemühen müsse, dessen Bewohner von der Notwendigkeit der Einhaltung der Gebote des Islam zu überzeugen.[81] Allerdings

77 Ebd., 60.
78 Ebd., 60 f.
79 Ebd., 61.
80 Ebd.
81 al-Būṭī 1993, 197–199, nach Ourghi 2010, 80 f.

schreibt die Mehrzahl der *ʿulamāʾ*, die sich zum Krieg um des Glaubens willen äußern, im wesentlichen tatsächlich noch das klassische *ǧihād*-Recht fort, heutzutage zwar unter besonderer Akzentuierung der Humanität des islamischen *ius in bello,* doch ohne näher zu erklären, wie die *šarīʿa*-Vorschriften unter heutigen Verhältnissen angewandt werden sollen. Insofern liegt al-Ḫaṭīb mit seiner Problemanzeige im ganzen richtig.

Zu welch realitätsfernen Äußerungen islamischer Rechtsgelehrter es führen kann, wenn auf diese Weise einfach die überkommenen Muster fortgesetzt werden, illustriert al-Ḫaṭīb am Beispiel von Fatwas, mit denen einige von ihnen nach der Besetzung des Irak durch eine Koalition unter Führung der USA im Frühjahr 2003 zum *ǧihād* gegen die westlichen Besatzer aufriefen: Sie argumentierten mit den Kategorien des klassischen *ǧihād*-Rechts so, als gehe es in diesem Land jetzt einfach darum, dass die Muslime ihrer Individualpflicht zur Verteidigung der *dār al-islām* gegen einen eingedrungenen nichtmuslimischen Aggressor nachkommen. Dabei interessierten sie sich nicht im geringsten für die Frage, was eine Schar von zusammengetrommelten einzelnen *muǧāhidūn* eigentlich gegen Luftwaffe und Armee einer mit modernster Technologie hochgerüsteten Supermacht ausrichten kann. Ebenso ließen sie z. B. gänzlich außer Acht, dass die Invasoren in diesem Falle teilweise von Militärbasen in islamischen Ländern aus operierten, die sich mit ihnen verbündet hatten – was ihre Einordnung als äußeren Feind aller Muslime grotesk erscheinen lässt –, und dass außerdem der Irak zu Zeiten Saddam Husains, dessen Regime permanent schwerste Menschenrechtsverletzungen beging und sowohl die *šarīʿa* als auch das von Menschen gegebene Gesetz mit Füßen trat, nach den Maßstäben des islamischen Rechts alles andere als eine *dār al-islām* war.[82]

Solche Fehlleistungen zeigen, wie al-Ḫaṭīb meint, dass die *ʿulamāʾ* bezüglich der Frage, wie unter heutigen Verhältnissen *ǧihād* zu führen ist, bisher wesentliche Klärungen schuldig geblieben sind. Man kann es seiner Ansicht nach den Religions- und Rechtsgelehrten heutzutage nicht mehr gestatten, Fatwas zum Thema *ǧihād* abzugeben, wenn sie diese nur aus einer Sammlung alter Texte ableiten. Vielmehr muss über den Begriff, die Formen, die Mittel und die rechtliche Regelung des *ǧihād* ganz neu nachgedacht werden, und zwar ausgehend von den aktuellen politischen und militärischen Gegebenheiten.[83]

Die Tatsache, dass dies bisher nicht geschehen ist, ist nach al-Ḫaṭīb der Hauptgrund für die Virulenz der Gewaltbereitschaft extremistischer Islamisten: Derzeit gibt es niemanden, der diesen meist jungen Muslimen sagen kann, wie sie heutzutage ihre Individualpflicht zum *ǧihād* in Einklang mit der *šarīʿa* erfüllen

82 Ebd., 62 f.
83 Ebd., 64.

sollen. An diese fühlen sie sich aber gebunden, da sie die islamische *umma* durch nichtmuslimische Feinde angegriffen sehen, beispielsweise in Palästina, in Afghanistan und im Irak. Sie lösen nun die kognitive Dissonanz,[84] in die sie dieses Dilemma gebracht hat, dadurch auf, dass sie die klassischen *ǧihād*-Vorschriften auf eigene Faust so uminterpretieren, wie ihnen selbst der Einsatz „auf dem Wege Gottes" machbar und effektiv erscheint, und nennen das Ergebnis dann *ǧihād.*[85] Dabei entspricht es in entscheidenden Hinsichten nicht den Grundprinzipien der *ǧihād*-Führung, die unabhängig von der gegenwärtigen Problematik unbedingt festgehalten werden müssen. So wird ein *ǧihād,* der diesen Namen verdient, nach al-Ḫaṭībs Überzeugung nur um höchster religiöser und ethischer Ziele willen geführt. Die Terrorakte etwa von al-Qaida zeichnen sich jedoch durch Diffusität ihrer Ziele aus.[86] Außerdem darf ein wirklich islamischer *ǧihād* nicht mit Mitteln geführt werden, die unnötig gewalttätig und zerstörerisch sind. Auch gegen dieses Prinzip verstoßen al-Qaida und andere terroristische Zusammenschlüsse – einmal abgesehen davon, dass sie *ǧihād*-Regeln wie das Verbot der Tötung von Zivilisten verletzen.[87] Die durch selektive Lesung oder Fehlinterpretation von Koran und Ḥadīṯ gestützte Umdeutung des *ǧihād* in gewalttätige Aktionsformen nach dem Gutdünken der jeweils führenden Köpfe der extrem-islamistischen Gruppen stellt sich al-Ḫaṭīb im Allgemeinen als einen unbewussten Vorgang vor. Das bedeutet, dass er wie al-Qaraḍāwī davon ausgeht, dass die extrem-islamistischen Gewalttäter in der Regel nicht einfach Verbrecher sind, die aus niedrigen Beweggründen heraus handeln, sondern ihre Attentate in guter Absicht verüben. Er rechnet allerdings auch mit der Möglichkeit, dass sich Führergestalten entsprechender Gruppen das Konzept des *ǧihād* manipulativ zunutze machen, weil sich religiös ernsthafte junge Islamisten durch dieses besonders leicht in die Pflicht nehmen und dann für die unheiligen Zwecke der Leitfiguren einspannen lassen.

al-Ḫaṭīb erklärt im Gegensatz zu al-Qaraḍāwī, auch *ǧihād* sei Gewaltanwendung *(ʿunf),* zumal – so konstatiert er ohne Scheu – die gesamte Tradition der islamischen Rechtsgelehrsamkeit darunter nie etwas anderes als bewaffnete Kriegführung verstanden habe.[88] Allerdings war *ǧihād* nach seiner Darstellung, solange sich die klassischen islamischen Rechtsvorschriften für ihn anwenden ließen, immer ethisch gezügelte, nur unter fest umschriebenen Voraussetzungen für erlaubt erachtete und von einem religiös legitimierten Staatsoberhaupt gelenkte, über-

84 al-Ḫaṭīb benutzt den Begriff der kognitiven Dissonanz selbst nicht. Dieser in der heutigen Sozialpsychologie eingebürgerte Begriff meint aber genau, was er in anderen Worten beschreibt.
85 Ebd., 49.
86 Ebd., 71 f.
87 Ebd., 73.
88 Ebd., 79.

wachte und begrenzte Gewaltanwendung. Diese Schranken sind bereits mit dem Zerfall des Kalifats ins Wanken gekommen und mit der Entstehung der modernen Nationalstaaten in der islamischen Welt vollends zusammengebrochen, und damit ist das *ǧihād*-Geschehen entgleist. Die Konsequenz dessen ist in einer Situation wie der jetzigen, in der gerade fromme junge Muslime die gottgewollte islamische Ordnung sowohl durch ihre eigenen Regierungen als auch durch die Dominanz des Westens in besonderem Maße gestört und angegriffen sehen, dass sich die Sehnsucht danach, diesen Bedrohungen zu wehren, in hemmungslosen Gewalttaten entlädt. Da an der Staatsspitze inzwischen schon lange kein Imam (Kalif) mehr steht, der die gute islamische Ordnung garantiert und dafür von den Untertanen respektiert wird, nahmen nichtstaatliche Akteure wie z. B. terroristische Organisationen den *ǧihād* und zugleich die Definitionshoheit über ihn bedenkenlos in die eigenen Hände.

Welchen Ausweg erblickt al-Ḫaṭīb aus dieser Problemlage? Plädiert er dafür, dass die *ʿulamāʾ* nun schleunigst ihre Hausaufgaben machen und endlich das *ǧihād*-Recht der notwendigen Neuinterpretation unterziehen, damit sie engagierten jungen Muslimen wieder plausibel erklären können, was unter heutigen Bedingungen *šarīʿa*-gemäßer *ǧihād* ist und was nicht, und dann mit fortschreitender Klärung der Begriffe hoffentlich auch bald der eigenmächtig konzipierte Pseudo-*ǧihād* gewaltbereiter Extremistengruppen wieder seine Attraktivität verliert? al-Ḫaṭībs Buch vermittelt überwiegend den Eindruck, dass dies für ihn die Lösung der Wahl ist. Stellenweise benutzt er aber auch nostalgische Formulierungen, die danach klingen, als halte er das Problem extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft mit seinen verschiedenen Implikationen letztlich gar nicht für lösbar, solange nicht ein wahrhaft islamischer und damit in seinen Augen legitimer Staat nach Art des frühislamischen Kalifats wieder hergestellt ist, der es dann auch ermöglicht, wieder einen ordentlichen *ǧihād* nach den klassischen *šarīʿa*-Regeln zu führen.[89] Welchen der beiden Lösungswege er für wünschenswerter hält, bleibt bei ihm letztlich in der Schwebe.

Zusammenfassende Bewertung

Beide Autoren, al-Qaraḍāwī und al-Ḫaṭīb, haben Facetten des Hintergrunds extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft in den Blick bekommen, denen für bestimmte Aspekte dieses Phänomens durchaus ein Erklärungswert zukommt. Insbesondere haben beide mit ihren Deutungen zurecht auf eine Tatsache aufmerksam

89 S. besonders ebd., 77 f.

gemacht, die unter dem Eindruck erschreckender Anschläge mit hohen Zahlen von Opfern mitunter übersehen wird: Die extrem-islamistischen Attentäter sind von Hause aus zu einem erheblichen Teil nicht begeisterte Handlanger des Bösen, die zu ihrer eigenen Befriedigung agieren, sondern Idealisten, die sich in menschenfeindliche, durch die Grundlagen der islamischen Religion so nicht gedeckte Ideen verrannt haben.

Welche Aussicht haben die von al-Qaraḍāwī und al-Ḫaṭīb angedachten Lösungswege, sich als gangbar zu erweisen und die ausgeuferte extrem-islamistische Gewaltbereitschaft tatsächlich eindämmen oder gar überwinden zu können?

Soviel scheint klar: Die bei al-Ḫaṭīb bisweilen anklingende Vision des wieder zu errichtenden wahrhaft islamischen Einheitsstaats, in dem sich das Problem des außer Kontrolle geratenen *ǧihād* von selbst regelt, erscheint wenig realistisch – von der Frage der Wünschbarkeit des klassischen *ǧihād,* der in einem solchen Staat dann aus der Sicht al-Ḫaṭībs zum Glück wieder möglich würde, für den nichtmuslimischen Teil der Welt einmal abgesehen. Dafür, dass in näherer Zukunft eine größere Zahl von *ʿulamāʾ,* wie von al-Ḫaṭīb dringlich gefordert, zu einer Neuinterpretation der Rechtsvorschriften für den *ǧihād* schreiten könnte, so dass sich diese wieder auf die heutigen Verhältnisse anwenden lassen, gibt es im Augenblick angesichts der im Allgemeinen starken Traditionsbindung dieses Berufsstandes keine Anzeichen; und ob eine solche Neuinterpretation wirklich in der Lage wäre, dem außer Kontrolle geratenen *ǧihād* nach Art von Ideologen wie z. B. Aiman aẓ-Ẓawāhirī oder Abū Muḥammad al-Maqdisī Zügel anzulegen, ist eine weitere Frage.

Am relativ aussichtsreichsten erscheint noch die von al-Qaraḍāwī vorgeschlagene Maßnahme, Anhänger des gewaltbereiten extremen Islamismus durch Überzeugungsarbeit der *ʿulamāʾ* wieder auf den Boden des klassischen islamischen *ǧihād*-Rechts zurückzuholen; genügend Gelehrte, die die nötige Kompetenz auf diesem Gebiet besitzen, sind vorhanden, und immerhin kann al-Qaraḍāwī im Falle der ägyptischen Ǧamāʿa islāmīya auf das Beispiel von einst gewaltbereiten Islamisten verweisen, die sich bereits haben belehren lassen. Die Möglichkeit einer Rückkehr gewaltbereiter islamistischer Extremisten auf den Boden des klassischen islamischen *ǧihād*-Rechts wird auch durch den Fall von Saiyid Imām aš-Šarīf, bekannter als Dr. Faḍl, belegt, der von 1986 bis 1993 Oberhaupt der ägyptischen Organisation al-Ǧihād, zeitweilig auch Mitglied der Führungsebene von al-Qaida war und zur ideologischen Aufrüstung der Ǧihādisten u. a. das in einschlägigen Kreisen sehr bekannte Buch *al-ʿUmda fī iʿdād al-ʿudda* (1988) verfasste. Er hat sich – mittlerweile in Ägypten im Gefängnis von aṭ-Ṭura einsitzend – im Mai 2007 mit einem umfangreichen Memorandum unter dem Titel *Taršīd al-ʿamal al-ǧihādī fī Miṣr wa-l-*

ʿālam[90] von islamistischen Terrorakten in nichtislamischen Ländern, aber auch von Anschlägen auf ausländische Touristen und gewaltsamem Vorgehen gegen nicht *šarīʿa*-treue Regierungen in islamischen Ländern distanziert. Dabei argumentierte er in wichtigen Punkten wie al-Qaraḍāwī.[91] Die Instruktion über die Bestimmungen des klassischen *ǧihād*-Rechts zu dem Zweck, deutlich zu machen, inwiefern das *ǧihād*-Verständnis heutiger islamistischer Extremisten von diesem abweicht, ist im übrigen bereits regulärer Bestandteil staatlich gestützter Programme, mit denen man in Singapur inhaftierte Anhänger der Jemaah Islamiyah und im Jemen inhaftierte al-Qaida-Anhänger zum Ausstieg aus dem ǧihādistischen Milieu zu bewegen versucht.[92]

Eine grundsätzliche Frage bleibt in Bezug auf die Deutungsmuster und Abhilfevorschläge aller beider Autoren bestehen: Lässt sich dem Problem islamisch legitimierter Gewalttaten überhaupt ausreichend und mit hinreichender Sicherheit Einhalt gebieten, wenn man, was sowohl al-Qaraḍāwī als auch al-Ḫaṭīb tut, nach wie vor mit größter Selbstverständlichkeit davon ausgeht, dass unter bestimmten Voraussetzungen *ǧihād* geführt werden muss, weil er gottgewollt ist und hehren religiösen Zwecken dient? Solange man daran festhält, bleibt eine sakrale Überhöhung der Anwendung von Waffengewalt bestehen, die diese nicht als im äußersten Notfall unvermeidliches Übel betrachtet, sondern als Werk höchster Moral und Frömmigkeit. Einem solchen Verständnis wohnt von vornherein die Versuchung inne, die Folgen der Gewaltanwendung für deren Opfer im Vergleich zu deren geglaubtem religiösen Wert als weniger gewichtig zu betrachten. Und solange überhaupt das Konzept eines solchen *ǧihād* bejaht wird, kann dessen Motivationskraft

90 aš-Šarīf 2007.

91 So hob auch er darauf ab, dass das Töten von Zivilisten im *ǧihād šarīʿa*-widrig sei, verurteilte Anschläge auf Touristen in islamischen Ländern, aber auch Anschläge islamistischer Terroristen in nichtislamischen Ländern wegen des in ihnen liegenden Verstoßes gegen den Status des *istiʾmān*, betonte das Gebot der Zurückhaltung im Für-ungläubig-Erklären anderer Muslime, z. B. nicht *šarīʿa*-treuer Regierender, und unterstrich die praktische Erfolglosigkeit oder sogar Kontraproduktivität terroristischer Gewaltakte. Ein Interview, das die Zeitung al-Ḥayāt am 11.12.2007 mit ihm führen konnte (http://international.daralhayat.com/archivearticle/155776 (letzter Zugriff 22.03.2011), und die bei Wright 2008 zusammengetragenen Erkenntnisse lassen den Schluss zu, dass bei ihm ein wirklicher Gesinnungswandel vorliegt, der sich schon vor seiner Inhaftierung angebahnt hatte, und er nicht nur unter dem Druck der Haftbedingungen einschließlich eventueller Folter eine Erklärung abgegeben hat, die nicht seiner Überzeugung entsprach. Andere Mitglieder von al-Ǧihād haben sich seiner veränderten Position angeschlossen, wenngleich nicht alle (Ashour 2007, 602, Anm. 36; zur Bedeutung, die der Hinwendung gerade solcher Führergestalten des Ǧihādismus zu moderateren Prinzipien für den Abbau extrem-islamistischer Gewaltbereitschaft zukommt, ebd. 625).

92 Lohlker 2009, 190 und 196.

auch für Gewalttaten missbraucht werden, die den Normen des überkommenen islamischen *ǧihād*-Rechts Hohn sprechen.

Im übrigen werden auch Muslime, wenn sie die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen bejahen, der Vorstellung von al-Qaraḍāwī und al-Ḫaṭīb widersprechen müssen, *ǧihād* sei unbedenklich und gut, sofern er sich nur im Rahmen der *šarīʿa* bewege. Das gilt selbst dann, wenn er, wie das bei al-Qaraḍāwī der Fall ist, erklärtermaßen ausschließlich defensiv aufgefasst wird:[93] Auf dem Wege über den vermeintlich legitimen *ǧihād*-Grund der Verteidigung der wahren Religion oder der geheiligten Werte kann ein defensives Denken sehr schnell gleitend in die Annahme der Legitimität des Gewaltgebrauchs gegen Andersgläubige übergehen. al-Ḫaṭīb hält sogar noch an der Überzeugung fest, dass auch offensiver *ǧihād* im Prinzip geboten und legitim ist, wenn ein wahrhaft islamischer Staat existiert, dessen Oberhaupt ihn führen kann –[94] möglicherweise unter dem Einfluss der älteren *ǧihād*-Konzeption seines syrischen Landsmannes al-Būṭī.[95]

Angesichts solcher Befunde wird die Relevanz eines Gedankens von Naṣr Hāmid Abū Zaid deutlich: Er äußerte die Vermutung, man könne nicht wünschbaren, aber von ihren Urhebern gleichwohl mit vermeintlichen Geboten der islamischen Religion gerechtfertigten Gewalttaten nur durch eine exegetische Hermeneutik den Boden entziehen, die die im Koran enthaltenen Aufforderungen zum *ǧihād* als geschichtsbedingt und heute nicht mehr verbindlich einzuordnen vermag und damit die Idee eines auf Dauer gottgewollten *ǧihād*, in welcher Form auch immer, *ad acta* legen kann.[96]

Literaturverzeichnis

Abū ʿĀmūd, Muḥammad Saʿd (1992): *Ǧamāʿāt al-islām as-siyāsī wa-l-ʿunf fī l-waṭan al-ʿarabī,* Kairo.

Abū l-Aʿlā, Muḥammad Ḥusain (1998): *al-ʿUnf ad-dīnī fī Miṣr, dirāsa fī ʿilm al-iǧtimāʿ as-siyāsī,* Kairo.

Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid (1992): *Naqd al-ḫiṭāb ad-dīnī,* Kairo.

Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid (2006): *„Brutalität und Zivilisation – Gewalt und Terrorismus?“,* in: Hippler, Jochen: *Krieg, Repression, Terrorismus. Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen und muslimischen Gesellschaften.* Eine Studie … mit Kommentaren von Nasr Hamid Abu Zaid und Amr Hamzawi, Stuttgart, 123 – 153.

93 S. z. B. al-Qaraḍāwī 2005, 30.

94 S. z. B. al-Ḫaṭīb 2007, 71. Im hier untersuchten Buch (106) und in mehreren im Internet zu findenden Artikeln hat er sich zudem energisch gegen die von einigen arabischen Zeitgenossen benutzte Bezeichnung *ǧihād madanī* für Einsätze in Bildungswesen, Sozialarbeit, Entwicklungshilfe oder ähnlichen Bereichen gemeinnütziger Arbeit gewandt, da dieser Gebrauch den Terminus *ǧihād* für seine Begriffe in eine unislamische Gewaltlosigkeit umbiegt und damit verunklärt.

95 Dazu Ourghi 2010, 82.

96 Abū Zaid 2006, 153.

ʿĀmir, ʿIṣām (1995): *Muwāǧahāt ḥaula l-islām as-siyāsī wa-ẓāhirat al-ʿunf wa-l-irhāb,* Kairo.
ʿAmāra, Muḥammad (1983): *al-Farīḍa al-ġāʾiba, ʿarḍ wa-ḥiwār wa-taqyīm,* Beirut.
Ashour, Omar (2007): *„Lions tamed? An inquiry into the causes of de-radicalization of armed Islamist movements: The case of the Egyptian Islamic Group“,* in: Middle East Journal, 61, 596 – 625.
al-ʿAšmāwī, Muḥammad Saʿīd (1987): *al-Islām as-siyāsī,* Kairo.
al-Bišrī, Ṭāriq (2008): *Qirāʾa li-Ṭāriq al-Bišrī fī kitāb „al-Ġaḍab al-islāmī“* (Besprechung des Buches von Muʿtazz al-Ḫaṭīb vom 03. 01. 2008), http://www.islamonline.net/servlet/Satellite%3Fc%3DArticleA_C%26cid%3D1199279241273%26pagename%3DZone-Arabic-Daawa%252FDWALayout (letzter Zugriff 13. 03. 2011).
al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān (1993): *al-Ǧihād fī l-islām: Kaifa nafhamuhu? Wa-kaifa numārisuhu?,* Beirut und Damaskus.
Fauda, Farağ (1994): *at-Taṭarruf as-siyāsī ad-dīnī fī Miṣr,* o. O. (Kairo).
Fauda, Farağ (1988*): al-Irhāb,* Kairo.
al-Ḫašin, Ḥusain (2006): *al-Islām wa-l-ʿunf, qirāʾa fī ẓāhirat at-takfīr,* Beirut/Casablanca.
al-Ḫaṭīb, Muʿtazz (2007): *al-Ġaḍab al-islāmī. Tafkīk al-ʿunf, dirāsa naqdīya,* Damaskus.
al-Huwaidī, Fahmī (1994): *at-Tadaiyun al-manqūṣ,* Kairo.
Jansen, Johannes J. G. (1986): *The creed of Sadat's assassins and Islamic resurgence in the Middle East,* New York.
Kepel, Gilles (1993): *Le Prophète et Pharaon: aux sources des mouvements islamistes,* rev. und erw. Aufl., Paris.
Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie,* Baden-Baden.
Lewis, Bernard (1990): *„The roots of Muslim rage“,* in: The Atlantic, 09/1990, 47 – 60.
Lohlker, Rüdiger (2009): *Dschihadismus. Materialien,* Stuttgart.
Ourghi, Mariella (2010): *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen,* Würzburg.
al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2000): *Fī fiqh al-aulawīyāt, dirāsa ǧadīda fī ḍauʾ al-qurʾān wa-s-sunna,* Beirut.
al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2001): *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya baina l-ǧumūd* [97] *wa-t-taṭarruf,* Kairo.
al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2005): *al-Islām wa-l-ʿunf, naẓarāt taʾṣīlīya,* Kairo.
al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2006): *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya baina l-iḫtilāf al-mašrūʿ wa-t-tafarruq al-maḏmūm,* 2. Aufl., Kairo.

97 Das Werk, von dem in ad-Dauḥa und in Kairo mehrere Druckausgaben von verschiedenen Verlagen erschienen sind, läuft unter zwei leicht differierenden Fassungen des Titels: Der hier benutzte erste Druck der Dār aš-Šurūq in Kairo trägt als Außen- und Innentitel klar die oben genannte Version, die deshalb so angeführt werden musste. Neben ihr existiert jedoch auch die Version *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya baina l-ǧuḥūd wa-t-taṭarruf,* also mit *ǧuḥūd* („Verwerfung“), nicht *ǧumūd* („Erstarrung“). Diesen Titel trug die für mich nur bibliographisch fassbare Erstausgabe des Verlags Maṭābiʿ ad-Dauḥa al-ḥadīṯa aus dem Jahr 1982, von der noch im selben Jahr in London eine englische Übersetzung unter dem Titel *Arabic Awakening between Rejection and Extremism* publiziert wurde. Auch auf der Homepage des Autors, auf der einer der Drucke online zugänglich ist unter http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3633& Version=1&template_id=222&parent_id=1 (letzter Zugriff 30.03.2011), steht die Version des Titels mit *ǧuḥūd.* Sie passt besser zum Inhalt des Buches. Daher ist zu vermuten, dass sie die vom Autor wirklich gemeinte ist, während diejenige mit *ǧumūd* auf einer Verlesung des Mittelradikals des Wortes in der Druckvorlage beruht.

as-Saiyid, Riḍwān (2007): *„al-Ġaḍab al-islāmī". Tafkīk al-ʿunf* (Besprechung des Buchesvon Muʿtazz al-Ḥaṭīb vom 19. 08. 2007), http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&pagename=ZoneArabic-Shariah%2FSRALayout&cid=1187268365380 (letzter Zugriff 13. 03. 2011).

aš-Šarīf, Saiyid Imām (2007): *Taršīd al-ʿamal al-ǧihādī fī Miṣr wa-l-ʿālam*, http://www.saveegyptfront.org/sef_v2/web/moragaat.pdf (letzter Zugriff 22. 03. 2011).

Ṣiyām, Šaḥāta (1994): *al-ʿUnf wa-l-ḥiṭāb ad-dīnī fī Miṣr,* 2. Aufl., Kairo.

Skovgaard-Petersen, Jakob/Bettina Gräf (Hrsg.) (2009): *Global mufti: The phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*, London.

Soage, Ana Belén (2008): *„Shaykh Yusuf al-Qaradawi: Portrait of a leading Islamic cleric"*, in: Middle East Review of International Affairs, 12, 51 – 68.

Steinberg, Guido (2005): *Der nahe und der ferne Feind. Netzwerke des islamistischen Terrorismus*, München.

Tamir, Moustafa (2000): *„Conflict and cooperation between the state and religious institutions in contemporary Egypt"*, in: International Journal of Middle East Studies, 32, 3 – 22.

Wenzel-Teuber, Wendelin (2005): *Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradawi*, Hamburg.

Wright, Lawrence (2008): *„The rebellion within: An al Qaeda mastermind questions terrorism"*, in: The New Yorker vom 02. 06. 2008, http://www.newyorker.com/reporting/2008/06/02/080602fa_fact_wright (letzter Zugriff 13. 03. 2011).

Zakarīyā, Fuʾād (1986): *al-Ḥaqīqa wa-l-wahm fī l-ḥaraka al-islāmīya al-muʿāṣira,* 2. Aufl., Kairo.

15 Dschihad und islamistischer Terrorismus in der Interpretation zeitgenössischer türkischer Theologen (2017)

Einführung

Unter den Staaten der islamischen Welt verfügt die Türkei über die methodisch am weitesten entwickelte und inhaltlich innovativste islamische Hochschultheologie.[1] Türkische Theologen stellen an sich selbst und ihre Fachgenossen in der Regel den Anspruch, auf der Höhe einer auch über die eigene Disziplin hinaus diskursfähigen modernen wissenschaftlichen Rationalität zu sein. Viele von ihnen haben vertiefende Studien an Universitäten des europäischen oder auch des nordamerikanischen Auslands betrieben, einige werten aktuelle Forschungsliteratur in englischer, französischer oder deutscher Sprache regulär mit aus. Wichtige neue geistes- und sozialwissenschaftliche Theoriebildungen, die seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur Diskussion gestellt wurden und internationale Beachtung fanden, sind von türkischen Theologen produktiv rezipiert worden. Daher ist es kein Zufall, dass gerade in der Türkei beispielsweise Neuansätze im Bereich der Koranexegese entstanden sind, die auf der Basis zukunftsweisender, von philosophischer Hermeneutik und Kommunikationswissenschaft angeregter Denkmodelle eine historisch kontextualisierende Interpretation bestimmter heute als problematisch empfundener koranischer Aussagen und damit auch die Negierung von deren bleibender Verbindlichkeit ermöglichen. So bietet die Hochschultheologie der Türkei im Vergleich zu derjenigen anderer islamischer Länder insgesamt ein moderneres Bild.

Im folgenden soll untersucht werden, welche Verständnisse und Beurteilungen des im Koran gebotenen kriegerischen Dschihad und des islamistischen Terrorismus, dessen Akteure sich bei ihrem Tun ja durchweg auf die koranischen Aufforderungen zum Dschihad berufen, seit der Zeit um 1990 auf dem Boden der akademischen Theologie der Türkei formuliert worden sind. Das ist aus mehreren Gründen von Interesse: Zum einen kann angesichts des vergleichsweise hohen wissenschaftlichen Niveaus der akademischen Theologie in der Türkei gerade der Umgang von deren Vertretern mit den Themen „Dschihad“ und „extrem-islamistischer Terrorismus“ einen Anhaltspunkt dafür liefern, welcher Beitrag zur Reduk-

1 Zum historischen Hintergrund dieser Besonderheit siehe Körner 2005, S. 56 – 57 und Wielandt 2016, S. 711 – 712 mit weiterer Literatur.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-016

tion der Anziehungskraft dschihadistischer Organisationen und der von diesen propagierten Ideen und Aktionsmuster heute von etablierten Berufstheologen islamischer Länder günstigenfalls zu erwarten ist. Zum anderen haben sich die Gewalttaten islamistisch motivierter Terroristen seit den frühen 1990er Jahren quantitativ, in ihrer geographischen Reichweite und in der Brutalität ihrer Methoden zu vorher nicht gekannten Dimensionen gesteigert. Es gab in diesem Zeitraum also für muslimische Theologen reichlich aktuelle Anlässe, sich über das im Koran und in der islamischen Rechtstradition verankerte Konzept des bewaffneten Dschihad und über die Art, wie islamistische Terroristen es benutzen, Gedanken zu machen.

Die Theologen, die hier mit Publikationen und gelegentlich auch Interviewäußerungen zu Wort kommen sollen, sind größtenteils Professoren und promovierte Dozenten theologischer Fakultäten, gelegentlich auch andere promovierte Mitarbeiter von solchen. In einem kleinen, aber für die öffentliche Meinungsbildung besonders relevanten Teil der Fälle handelt es sich um Personen, die aus entsprechenden universitären Positionen heraus in die staatliche Religionsbehörde, das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten in Ankara – auf türkisch kurz „Diyanet" genannt –, oder den diplomatischen Dienst übergewechselt sind. Alle diese Hochschullehrer und Staatsbeamten haben ein grundständiges Studium der islamischen Theologie absolviert. Das gilt auch für je zwei in die Untersuchung einbezogene Professoren für Religionsgeschichte[2] und für Religionssoziologie[3], die an theologischen Fakultäten lehren.[4]

Mit ausgewertet wurden Artikel zum Stichwort „Dschihad", die sich in mehreren vom Diyanet herausgegebenen, gedruckt oder online erschienenen theologischen Fachlexika finden,[5] ebenso einschlägige amtliche Verlautbarungen dieser Behörde, vor allem das umfangreiche Gutachten zum „Islamischen Staat", das sie im August 2015 veröffentlicht hat.[6]

---

2 Şinasi Gündüz und Kadir Albayrak.

3 Hüsnü Ezber Bodur und Mehmet Ali Kirman.

4 Zwei dem Titel nach auf den ersten Blick einschlägige Schriften von Şadi Eren, jetzt Professor an der Universität Iğdır, waren mir nicht zugänglich: „Allah Yolunda Cihad" (Istanbul 2000, 2. Aufl. 2007) und „Soru ve Cevaplarla Cihad ve Terör" (Istanbul 2004). Beide sind derzeit vergriffen und weder über Bibliotheken noch als e-books erhältlich. Allerdings gehören sie nach Angaben auf älteren Internetseiten offenbar auch nicht zur hier untersuchten theologischen Literatur mit wissenschaftlichem Anspruch, sondern sind Erzeugnisse für das breite Publikum.

5 Özel 1993, Topaloğlu 1993 und der erste der beiden im Literaturverzeichnis unter „Diyanet İşleri Başkanlığı" angeführten Titel.

6 Im Literaturverzeichnis der zweite unter „Diyanet İşleri Başkanlığı" angeführte Titel.

1 Verständnis und Bewertung des im Koran und nach der islamischen Rechtstradition gebotenen Dschihad

1.1 Von begrenzter Rechtfertigung des Dschihad zum Bemühen um grundsätzliche Klarstellung des Verhältnisses von Islam und Gewalt

Die große Mehrzahl der neueren Bücher und Artikel türkischer Theologen, die das Thema „Dschihad" behandeln, ist nach dem 11. September 2001 veröffentlicht worden. Seit den Anschlägen dieses Tages ist jedoch nicht nur ein erheblicher Zuwachs an solchen Publikationen zu verzeichnen, sondern auch eine spürbare Veränderung der Ziele, die die Verfasser mit ihren Arbeiten zu diesem Thema verfolgen, und nicht selten zugleich eine polemische Verschärfung ihrer Sprache.

Die Art der eingetretenen Veränderung wird deutlich, wenn man sich zunächst die Erläuterungen anschaut, die einige prominente türkische Theologieprofessoren bereits vor dieser Zäsur zum richtigen Verständnis des Dschihad gegeben haben. Einer von ihnen, Bekir Topaloğlu (1936 – 2016), der an der Marmara Üniversitesi in Istanbul Systematische Theologie lehrte, hat sich dazu 1993 in einem mehrseitigen Anhang mit dem Titel „Dschihad heutzutage" geäußert, der dem aus anderer Feder stammenden Artikel „Dschihad"[7] in einer von der staatlich-türkischen Religionsstiftung herausgegebenen Islam-Enzyklopädie beigegeben ist. Darin schärft er seinen Glaubensgenossen ein, sie müssten, um „dem Wort Gottes die Oberhand verschaffen"[8] zu können, unbedingt auch heute noch fest daran glauben, dass allein der Islam die ganze Menschheit aus der Finsternis herausführen und glücklich machen könne. Entgegen der Meinung mancher Interpreten gelte die Warnung des Koran vor mächtigen Feinden des Islam, die alles täten, um dessen Verbreitung und Weiterwirken zunichte zu machen, auch noch für die Gegenwart. Daher sei der Dschihad nach wie vor geboten; nur müsse dieser mit den heute angemessenen Methoden geführt werden. Topaloğlu erklärt, heutzutage komme dem Dschihad auf den Gebieten der Ökonomie und der Bildung im Vergleich zu demjenigen mit der Waffe erhöhte Bedeutung zu. Die Gläubigen seien in erster Linie zu dem Bemühen verpflichtet, ihr Land wirtschaftlich so stark wie möglich zu machen und es in Wissenschaft und Erziehungswesen optimal voranzubringen, so dass es dann nötigenfalls auch den militärischen Kampf mit den Feinden des Islam siegreich bestehen könne. Die meisten kriegerischen Angriffe auf islamische Länder in Geschichte und Gegenwart hätten sich ja nicht einfach gegen deren Bewohner, sondern gegen die von diesen repräsentierte Religion gerichtet. Darum sei es reli-

7 Özel 1993.

8 So lautet die traditionelle islamische Kurzformel für das Ziel des Dschihad.

giöse Pflicht der Muslime, solche Angriffe durch bewaffneten Dschihad zurückzuschlagen.[9]

Die Zielrichtung dieser Ausführungen Topaloğlus ist offenkundig die, die eigenen Glaubensgenossen davon zu überzeugen, dass Dschihad, den er als reinen Verteidigungskrieg gegen Angriffe auf Muslime und letztlich deren Religion darstellt, keineswegs obsolet ist und dass sie sich auf diesen Ernstfall so gut und so zeitgemäß wie möglich vorbereiten müssen. Er identifiziert in der Welt von heute jedoch keine konkreten Islamfeinde und bleibt im Ton vergleichsweise ruhig und sachlich.

Ähnlich steht es bei Yaşar Nuri Öztürk (1951–2016), dem meistgelesenen türkischen Theologen der jüngeren Vergangenheit,[10] der mit einer der religiösen Breitenbildung gewidmeten Serie auch zu einem beliebten Fernsehstar wurde. Seine Darlegungen zum Thema „Dschihad", die in mehreren zwischen 1989 und den späten 1990er Jahren erschienenen Handbüchern zu Fragen des islamischen Glaubens und der islamischen Ethik enthalten sind, richten sich wie diejenigen Topaloğlus an Mitmuslime, die der Autor über die nach wie vor bestehende Pflicht zum bewaffneten Dschihad aufklären will. Genau wie Topaloğlu spricht Öztürk aber nur generisch von Feinden, gegen die unter Umständen Dschihad geführt werden muss, ohne sie näher zu identifizieren; auch er tut dies in unaufgeregt belehrender Diktion. Im wesentlichen dieselbe Herangehensweise zeigen die Passagen zum Dschihad in einem um 1997 gedruckten Kommentarwerk[11] von Süleyman Ateş (geb. 1933), dem derzeit renommiertesten Koranexegeten seines Landes.[12]

In den nach dem 11. September 2001 erschienenen Veröffentlichungen geht es dagegen durchweg nicht mehr darum, muslimischen Zeitgenossen, die an der auch heute noch gegebenen Legitimität und Notwendigkeit des bewaffneten Dschihad zweifeln, zu erklären, dass und warum dieser immer noch rechtens und geboten ist. Die weitaus meisten dieser Publikationen verfolgen aber auch nicht, wie man angesichts der Zeitumstände vielleicht erwarten könnte, die Absicht einer kritischen Auseinandersetzung mit der Art und Weise, wie islamistische Terroristen die Aussagen von Koran, Hadith und älterer islamischer Rechtstradition über den Dschihad für ihre Zwecke instrumentalisieren. Vielmehr sind sie in der erklärten Absicht verfasst worden, das nach dem Urteil der Autoren seit den Ereignissen des 11. September zu vorher ungekannter Virulenz gelangte Missverständnis oder gar islamfeindliche Vorurteil des „Westens"[13] zu widerlegen, der Islam fördere mit

9 Topaloğlu 1993, S. 532–533.
10 Zu ihm Eith 2013.
11 Im Literaturverzeichnis Ateş ca. 1997.
12 Zu ihm Takim 2007.
13 Von den Autoren selbst meist pauschal so benutzter Begriff.

seiner Idee des Dschihad die Gewaltbereitschaft mehr als andere Religionen und hier vor allem das Christentum.[14] Diese Zielsetzung bringt häufig auch eine erhebliche Emotionalität des Argumentationsduktus mit sich.

1.2 Der Islam als friedliche Religion

Fast alle Theologen sind sich in dem Bestreben einig, den Islam als friedliche Religion zu erweisen. Das versuchen sie auf verschiedenen Wegen. So taucht bei einigen von ihnen die beliebte, aber schlicht falsche Behauptung auf, das Wort „Islam“ bedeute „Friede“.[15] Andere Autoren weisen auf die, wie sie beklagen, im Westen meist ignorierte Bedeutungsbreite des Begriffes Dschihad hin; sie legen großen Wert auf die Feststellung, dass dieser Begriff schon im Koran und in Hadithtexten nicht nur den Krieg um des Glaubens willen, sondern – mit anderer inhaltlicher Füllung seines ursprünglichen etymologischen Sinnes „Bemühung“ – auch andere Arten von religiös verdienstvollen Anstrengungen bezeichne, etwa den Kampf gegen die niedrigen Regungen der eigenen Seele, der in einem Muhammad zugeschriebenen Ausspruch sogar zum „größeren Dschihad“ erklärt worden ist.[16] Das ist durchaus korrekt. Dennoch ist mit Dschihad im Koran meist der Krieg um des Glaubens willen gemeint, und diesen assoziieren Muslime bis heute weltweit fast immer erst einmal mit diesem Begriff, wo er ohne nähere Spezifikation fällt.

Die Argumentationsmuster, mit denen Theologen detailliert nachzuweisen versuchen, dass die „westliche“ Vorstellung, der Islam sei wegen der koranischen Aufforderungen zum kriegerischen Dschihad eine Religion mit besonderer Neigung zur Gewaltanwendung, auf einem Missverständnis oder Vorurteil beruhe,[17] lassen sich in vier Haupttypen zusammenfassen:

1.2.1 Der Dschihad als ausschließlich defensiver Krieg

Etliche Theologen heben hervor, der Dschihad sei im Islam seit jeher nur zum Zweck der Abwehr gegnerischer Angriffe erlaubt gewesen; mithin sei er ein

14 Siehe z. B. Bodur 2005, S. 69 – 72; Çelik 2007, S. 31 – 33; Köse 2007, S. 39 – 40; Kubat 2007, S.176; Yılmaz 2012, S. 165 – 167, 171; Orhan 2014, S. 89 – 90.

15 Siehe z. B. Gündüz 2005, S. 11; Kubat 2007, S. 176; Özdemir, Metin 2015, S. 80 (vgl. auch ebd. S. 73 – 74). So auch Erul 2014, Zeile 1 des amtlichen Vorworts des Diyanet.

16 Siehe z. B. Diyanet, Lexikon religiöser Begriffe, s. v. „Cihad“; Köse 2007, S. 40 – 42; Kubat 2007, S. 182 – 183.

17 Verschiedene Autoren, z. B. Bodur 2005, S. 82 – 83 und Orhan 2014, S. 90, vermerken allerdings, dass diese Vorstellung durch Terrorakte von Muslimen stark gefördert wurde.

Selbstverteidigungskrieg,[18] wie ihn auch das moderne internationale Recht gestattet. Dieselbe Darstellung findet man heutzutage quer durch die islamische Welt bei vielen Autoren. Ein solches Dschihadverständnis wurde freilich in der älteren islamischen Tradition kaum je vertreten. Es hat erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Bedeutung erlangt, und zwar zuerst in Indien.[19] Seither hat es sich in der islamischen Apologetik weithin eingebürgert.

Nun gilt ja das Vorbild des Propheten traditionsgemäß als die denkbar beste Richtschnur muslimischen Glaubens und Handelns, und Muhammad hat Dschihad geführt. Die kriegerischen Auseinandersetzungen, die seine Anhänger nach der Hidschra unter seiner Ägide von Medina aus vornehmlich mit den seinerzeit noch nicht bekehrten Bewohnern seiner Heimatstadt Mekka ausfochten, kommen sowohl in Koran und Hadith als auch in den ältesten biographischen und historiographischen Zeugnissen der islamischen Tradition zur Sprache. Und gleich der erste dieser Waffengänge, nämlich der, der den Muslimen im Jahr 624 den Sieg in der Schlacht von Badr einbrachte, wirft in Bezug auf den rein defensiven Charakter des Dschihad Fragen auf: Er begann mit einem Überfall der Muslime auf eine mit Reichtümern beladene mekkanische Karawane, die außerhalb des Gebiets von Medina auf dem Rückweg von einer Handelsreise nach Syrien war. War dies nun ein Akt der Verteidigung?

Auch einige türkische Theologen sehen hier Erklärungsbedarf: Sie legen eigens dar, warum die von Muhammad befehligten Muslime in diesem Fall zu den Waffen greifen mussten. So begründet z. B. einer von ihnen den Überfall damit, dass die Mekkaner Pläne dafür geschmiedet hätten, den Propheten und dessen Anhänger mit Waffengewalt aus Medina zu vertreiben, und dass die überfallene Karawane nur nach Syrien geschickt worden sei, um die nötigen Finanzmittel für diesen Angriff beizubringen.[20] Ein anderer lässt seine Leser sogar wissen, die Mekkaner hätten die von der Karawane transportierten Schätze zu dem Zweck zusammengetragen, „die Gläubigen vollständig zu vernichten".[21] Beide brauchen die Konstruktion, nach der es sich bei den Reichtümern der Karawane um die Kriegskasse der Mekkaner für die Durchführung eines dicht bevorstehenden Angriff auf das bereits muslimische Medina gehandelt haben soll, um den Überfall als einen vorweggenommenen Verteidigungsdschihad zu rechtfertigen.

---

18 Z. B. Diyanet, Lexikon religiöser Begriffe, s. v. „Cihad"; Güneş, Abdülbaki 2005, S. 19; Kubat 2007, S. 185 und 189.

19 Zum historischen Hintergrund z. B. Peters 1979, S. 49 – 53; Bonner 2006, S. 159 – 161; Ourghi 2010, S. 22 – 23.

20 Kubat 2007, S. 188 – 189.

21 Ateş 1997, Bd. 3, S. 483.

Den vielzitierten „Schwertvers“ (Sure 9, 5) aus der Spätzeit von Muhammads Verkündigung („Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo immer ihr sie findet …“) sucht Mehmet Kubat, Professor an der Universität Malatya, durch die Deutung zu entschärfen, er beziehe sich nur auf einen bereits bestehenden Kriegszustand mit einer „aggressiven Gesellschaft“; mit ihm seien lediglich diejenigen, die seinerzeit vertragsbrüchig geworden seien und mit den Feinden der Muslime gemeinsame Sache gemacht hätten, zur Tötung freigegeben worden.[22]

Doch wie steht es mit der gegen Ende von Muhammads medinensischem Wirken verkündeten koranischen Aufforderung, die Angehörigen der älteren „Schriftreligionen“, also Juden und Christen, so lange mit Waffengewalt zu bekämpfen, bis sie kleinlaut Tribut entrichten (Sure 9, Vers 29)? Ist das ein Aufruf zu rein defensivem Dschihad? Hasan Elik, Professor für Koranexegese an der Marmara-Universität Istanbul, räumt das Problem aus, indem er – entgegen der gesamten islamischen Rechtstradition, die mit diesem Vers die gottgewollte „Schutzherrschaft“ *(ḏimma)* der Muslime über die Anhänger der älteren „Schriftreligionen“ begründete – die Auffassung vertritt, dieser Vers beziehe sich gar nicht auf Juden und Christen insgesamt, sondern nur auf die vertragsbrüchigen unter ihnen, die zuvor friedlich mit den Muslimen zusammengelebt hätten; der Vers habe nur diese spezielle Gruppe „zum Gehorsam zurückbringen“ sollen.[23] İlhami Güler, Professor für Systematische Theologie an der Universität Ankara, erklärt es für irrelevant, ob der hier ausgerufene Krieg gegen Juden und Christen defensiv oder aggressiv war; das sei schließlich nur eine Frage der Strategie und Taktik. Gleichwohl möchte auch er den Eindruck vermeiden, mit dieser Koranstelle könne ein Angriffskrieg gegen alle Juden und Christen proklamiert worden sein: Er spricht von einem „Milieu *des permanenten Kriegszustands*“[24], das die Juden und die Christen der arabischen Halbinsel damals um das muslimische Medina herum geschaffen hätten, eine Situation, auf die die Muslime natürlich hätten reagieren müssen; damit stellt er die Juden und Christen als diejenigen dar, von denen die Gewalt ausging.[25]

Mit der Betonung des ausschließlich defensiven Charakters des Dschihad geht bei den türkischen Theologen – genau wie bei muslimischen Apologeten anderer Nationalität – meist keine Definition des Verteidigungsfalles einher, die diesen auf

22 Kubat 2007, 185.

23 Elik 2006, S. 128; ebenso Diyanet 2015, S. 24 (deutsche Übers. S. 30 – 31).

24 Güler benutzt im türkischen Originaltext für Hervorhebungen Anführungszeichen. Ich gebe diese durch Kursivsetzung der hervorgehobenen Wörter wieder.

25 Güler 2002, S. 45. Auch Öztürk ist bemüht, die vom Propheten geführten Kriege einschließlich derer gegen Juden und Christen so weit wie möglich als defensiv darzustellen (Öztürk 1989/2000, S. 255), obwohl er wie Güler kein rein defensives Dschihadverständnis vertritt (dazu mehr unten).

das Vorliegen eines bewaffneten Angriffs einer äußeren Macht auf ein muslimisch regiertes Land beschränken würde.[26] Vielmehr reklamieren sie die Legitimität dieses angeblich reinen Verteidigungskrieges fast durchweg auch für Situationen, in denen nichtmuslimische Gegner sich aus muslimischer Perspektive lediglich eines Verhaltens schuldig machen, das dem wünschenswerten Vorankommen der islamischen Sache im Wege steht und damit im weitesten Sinne anti-islamisch ist. Damit umfassen ihre Vorstellungen vom Verteidigungsdschihad auch verschiedene Formen dessen, was man nach heutigem internationalem Recht als Angriffskrieg einstufen würde.[27]

Dieses Verschwimmen der Grenze zwischen Defensivität und Aggressivität lässt sich z. B. bei Abdulbaki Güneş von der Universität Van beobachten: Obwohl er den reinen Verteidigungscharakter des Dschihad betont hat, darf letzterer nach seiner Auskunft auch zu Zwecken wie denen geführt werden, Druck von den Gläubigen zu nehmen, der vom nichtmuslimischen Umfeld ausgeht, eventuellen künftigen Einschränkungen ihrer Glaubensfreiheit einen Riegel vorzuschieben und eine „freie Gesellschaft" zu schaffen, in der es keine Ungerechtigkeit mehr gibt. Dabei schwebt ihm nach Ausweis des Kontextes nur die Freiheit der Muslime und derer, die zum Islam konvertieren wollen, vor, desgleichen eine Gerechtigkeit nach islamischen Maßstäben; Freiheit und Gerechtigkeitsverständnis Andersgläubiger oder Andersdenkender interessieren ihn nicht.[28] Ähnlich dehnt auch Süleyman Ateş den Begriff des Defensiven aus: Obwohl, wie er betont, für den Dschihad der Grundsatz gilt „Gegen die, die nicht angreifen, darf kein Krieg geführt werden", befindet er: „Situationen wie die, dass jemand darauf hinarbeitet, die Muslime von ihrer Religion abzubringen oder sie zu belästigen, oder dass jemand die freie Verkündigung des Islam behindert, begründen die Notwendigkeit der Kriegführung …, damit Druck von den Gewissen genommen und die Religion Gottes zur Herrschaft gebracht wird."[29]

1.2.2 Der Dschihad als gerechter Krieg

Andere Theologen machen die Friedlichkeit des Islam nicht an einem behaupteten grundsätzlichen Verbot von Angriffskriegen fest, sondern verbinden mit ihr in

26 Anders ist das bei dem Istanbuler Philosophieprofessor Caner Taslaman, der sich, ohne Theologie studiert zu haben, gleichzeitig als Theologen versteht und sich insbesondere mit der problematischen Rolle des Dschihadbegriffs in der politischen Rhetorik auseinandergesetzt hat. Nach seiner Auffassung erlaubt der Koran Krieg nur aus gerechtem Grund, und der einzige gerechte Grund ist der, angegriffen worden zu sein (Taslaman 2007, S. 13; vgl. auch S. 9).

27 Zu dieser Problematik siehe auch Mayer 1991, S. 202 – 205.

28 Güneş, Abdulbaki 2005, S. 19.

29 Ateş ca. 1997, Bd. 2, S. 502.

erster Linie die Vorstellung eines gerechten Friedens unter islamischen Auspizien, der aus ihrer Sicht notfalls durch einen gerechten Krieg, den Dschihad, hergestellt werden muss.

1.2.2.1 Das islamische *ius ad bellum* als Beweis für die Gerechtigkeit des Dschihad

Auf der Basis der Idee des gerechten Krieges listen verschiedene Theologen eine ganze Reihe von nach ihrer Überzeugung gerechten Kriegsgründen oder -zwecken auf, von denen die Notwendigkeit der Selbstverteidigung gegen feindliche Angriffe nur einer ist.

An gerechten Kriegsgründen, die über diese hinausgehen, werden zunächst einmal verschiedene Arten von Verstößen nichtislamischer Staaten gegen Rechte oder Interessen des islamisch regierten Staats, aber auch von Übergriffen auf dessen Repräsentanten genannt: Bruch von Verträgen, vor allem Friedensverträgen, Tötung von Botschaftern, Zusammenarbeit mit feindseligen Mächten und Gewalttaten oder Einsatz von Folter gegen Muslime im nichtislamischen Ausland, zumal wenn letztere um Hilfe rufen.[30]

Außerdem erwähnen die Autoren als legitimen Dschihadgrund immer wieder den gottgegebenen Auftrag der Muslime, Unrechtszuständen auf der Welt entgegenzutreten und an ihrer Stelle eine gerechte Friedensordnung zu etablieren.[31] So betont z. B. Öztürk, Muslime hätten nach Koran und Hadith jenseits reiner Verteidigungskriege die Pflicht, gegen Grausamkeit und Unterdrückung einzuschreiten[32] und der Ungerechtigkeit und dem Bösen Widerstand entgegenzusetzen, nötigenfalls mit Waffengewalt. In der islamischen Ethik gelte das Prinzip, dass man geschehendem Unrecht nicht tatenlos zuschauen dürfe, sondern den Übeltätern Einhalt gebieten und sie bestrafen müsse.[33] Verschiedentlich wird der Auftrag der Muslime, die Zustände im Rest der Welt mit militärischen Mitteln zu verbessern, aber auch noch weiter gefasst. So darf und muss z. B. nach Kubat Dschihad auch zu den Zwecken geführt werden, aus Zwietracht *(fitne)* resultierende Unruhen und ganz allgemein Böses *(kötülük)* zu unterbinden und dafür zu sorgen, dass das Gute als herrschender Wert anerkannt wird.[34]

---

30 So z. B. Köse 2007, S. 61 – 65.

31 Im Hintergrund steht dabei die bekannte koranische Maxime des Gebietens des Rechten und des Verbietens des Verwerflichen, deren Befolgung nach Sure 2, Vers 110 ein herausragendes Kennzeichen der islamischen Glaubensgemeinschaft ist.

32 Öztürk 1989/2000, S. 255.

33 Ebd. 241 – 242.

34 Kubat 2007, S. 190.

Dass diese und ähnliche Auflistungen mit so allgemeinen ethischen Kategorien wie „Gerechtigkeit", „das Gute", „Böses" oder „Übeltaten" operieren, erleichtert naturgemäß die Rechtfertigung auch von aggressivem Dschihad gegenüber muslimischen Lesern: Wer wird z. B. nicht unterschreiben wollen, dass es geboten ist, für Gerechtigkeit zu sorgen, dem Guten Anerkennung zu verschaffen, Böses zu verhindern oder Übeltaten abzustellen? Doch sollte nicht übersehen werden, dass die Autoren mit der Verwendung so allgemeiner Begriffe stets den Anspruch der Muslime verbinden, deren Inhalt allein nach Maßgabe ihrer eigenen Religion zu bestimmen. Es geht hier also nicht etwa um humanitäre Interventionen im Sinne der UN-Charta, für deren Durchführung ja ein Mandat des Weltsicherheitsrats und damit ein Konsens von Vertretern unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen nötig ist. Dass die Theologen bei der Füllung dieser Begriffe ganz selbstverständlich die islamische Perspektive als ausschlaggebend voraussetzen, wird besonders deutlich, wo es um spezifisch religiöse Problemlagen geht, deretwegen aus ihrer Sicht der Dschihad legitim und geboten ist: Wenn Şinasi Gündüz etwa zu den gerechten Dschihadgründen auch den Schutz der „bevorzugten religiösen Option" des Menschen zählt,[35] dann ist mit letzterer, wie der Kontext zeigt, nur der Islam gemeint. Und wenn Öztürk physische Gewaltanwendung auch gegen „chronische Leugner" *(inkarcılar)* (sc. Gottes) für erlaubt und geboten erklärt, wenngleich nur als letzte Eskalationsstufe des Dschihad nach drei milderen Formen der Auseinandersetzung,[36] dann bringt er damit die spezifisch islamische Anschauung zum Tragen, dass zwar abweichende „Schriftreligionen" geduldet werden können, aber Atheismus keinesfalls.

Auf die am weitesten reichende Rechtfertigung des vermeintlich gerechten Krieges im Namen des Islam trifft man bei İlhami Güler. Von ihm gibt es seit den späten 1990er Jahren zu Fragen, die keinen Bezug zu aktuellen Konfliktfeldern internationaler Politik haben, etliche qualitativ hochstehende und vergleichsweise progressive Publikationen. In einem Artikel, den er kurz nach den Ereignissen des 11. September veröffentlicht hat,[37] entwickelt er jedoch Vorstellungen, die dem sonst bei ihm erkennbaren Bemühen, differenzierte Theologie im Horizont spezifisch moderner Intellektualität zu betreiben, Hohn sprechen.

Um klarzustellen, dass der Islam keineswegs dazu tendiere, der Anwendung von mehr Gewalt als nötig Vorschub zu leisten, hebt Güler zunächst hervor, der Koran habe sogar in der medinensischen Zeit des Propheten, in der die Muslime nach seiner Schilderung von kriegslüsternen Heiden, Juden und Christen geradezu

35 Gündüz 2005, S. 21.

36 Öztürk 1991/2001a, S. 74.

37 Güler 2002. Eine deutsche Übersetzung dieses Artikels und ein kritischer Kommentar zu ihm erscheinen demnächst in einem von Felix Körner herausgegebenen Sammelband zum politischen Denken türkischer Theologen.

umlagert waren, keine anderen legitimen Kriegsgründe zugelassen als „Feindschaft gegen den Monotheismus und die Gerechtigkeit".[38] Die Frage, warum, wie er postuliert, unter den damaligen Bedingungen Dschihad gegen Nichtmuslime geführt werden musste, beantwortet er wie folgt:

> Die fundamentale Mission des hochverehrten (sc. Propheten) Muhammad und der Muslime bestand darin, die ihnen geschenkte *absolute Wahrheit* nicht nur zu leben, sondern sie auch – selbst wenn das den Polytheisten nicht angenehm war – zu verkündigen, ihr die Oberhand über alle Religionen zu verschaffen … . Kurzum, die Muslime durften bei der *Verbreitung* ihrer Religion nicht behindert werden; wer wollte, musste in der Lage sein, dieser Religion in Freiheit beizutreten. Und das war nur dadurch zu ermöglichen, dass die Muslime die politische *Herrschaft* erlangten und dass die politische, organisatorische, militärische und ideologische *Macht* der Anhänger der älteren Schriftreligionen wie auch der Polytheisten auf der arabischen Halbinsel vernichtet wurde.[39]

Nach seiner Überzeugung ist es aber auch noch heutzutage die „universelle Mission" der Muslime, in Fortsetzung dieser Sendung des Propheten und der ersten Muslime der kollektiven Pflicht zur Führung des Dschihad nachzukommen.[40] Deshalb können, so meint er, moderne Muslime den im Koran gebotenen Dschihad nicht so ablehnen und kritisieren, wie die Philosophen des Zeitalters der Aufklärung dies mit den Gewalttaten der Kirche im Mittelalter getan haben.[41]

Wie soll man dann aber heute mit dem koranischen Konzept des Dschihad genau umgehen? Nachdem Güler die Lösungsvorschläge von zwei anderen zeitgenössischen theologischen Denkern[42] referiert hat, äußert er seine eigene Vorstellung: Zwar können, so räumt er ein, die Anhänger der Offenbarungsreligionen aufgrund ihrer beschränkten Erkenntnismöglichkeiten Gewalt im Namen Gottes oder der Religion „falsch anwenden". Dagegen gibt es keine Garantie.

> Doch kann der Mensch mit seinem ethischen Empfinden, seinem Bildungsgrad wie auch der Kritikfähigkeit und Wachheit seines Bewusstseins in richtiger Art und Weise zu Gewalt (Krieg)[43] auf dem Wege Gottes schreiten.[44]

38 Güler 2002, S. 46.
39 Ebd.
40 Ebd. S. 48.
41 Ebd., S. 50.
42 Dem aus Algerien stammenden Mohamed Arkoun (1928 – 2010), der an der Sorbonne gelehrt hat, und dem ägyptischen Philosophen Ḥasan Ḥanafī (geb. 1935).
43 Das in Klammern gesetzte Wort „Krieg" steht im Original.
44 Güler 2002, S. 55.

Güler plädiert also im Prinzip wie der Ägypter Sayyid Quṭb (1906–1966), einer der großen ideologischen Vordenker des gewaltbereiten Islamismus, für den kriegerischen Dschihad mit dem Ziel der Unterwerfung der ganzen Welt unter islamische Herrschaft[45] – nur dass dieser Dschihad mit ethisch möglichst hochstehenden Methoden geführt werden soll, die heutigen gebildeten Menschen entsprechen. Seine Überzeugung, dass dieser Dschihad im Dienste der „absoluten Wahrheit" des Islam zu führen ist, damit eventuelle Konversionsinteressenten in bisher nicht muslimisch regierten Ländern in voller Freiheit zur islamischen Religion übertreten können, beweist, dass er das Menschenrecht auf Religionsfreiheit noch nicht verinnerlicht hat: Dieses schützt bekanntlich nicht die Wahrheit, wer immer auch glauben mag, sie zu besitzen, sondern das intentional der Wahrheit verpflichtete Gewissen aller Menschen unabhängig von deren Religionszugehörigkeit oder Weltanschauung.

1.2.2.2 Die überlegene Humanität des islamischen *ius in bello* und der *ḏimma*

Gewichtige Argumente dafür, dass der Dschihad ein gerechter und damit letztlich friedensfördernder Krieg ist, sind für etliche Theologen auch noch die humanitären Schutzbestimmungen des klassischen islamischen Dschihadrechts und die Tatsache, dass dieses Recht keine Zwangsbekehrung von Juden und Christen vorsah, sondern stattdessen die „Schutzherrschaft" *(ḏimma)* der Muslime über diese Anhänger älterer monotheistischer Religionen, unter der sie gegen Zahlung einer Kopfsteuer ihren bisherigen Glauben weiterpraktizieren durften.

Tatsächlich enthält das klassische islamische Dschihadrecht Regeln für die Kriegführung, die unter mittelalterlichen Bedingungen eine bedeutende humanitäre Errungenschaft darstellten, so z. B. die, dass auf gegnerischer Seite nur waffentragende Kombattanten getötet werden dürfen, niemals Zivilisten und ausdrücklich keine christlichen Priester und Ordensleute, dass selbst die Bekämpfung und Tötung von Kombattanten, die einer der älteren „Schriftreligionen" angehören, einzustellen ist, sobald diese die Waffen niederlegen, dass es verboten ist, auf gegnerischem Territorium Fruchtbäume oder andere Teile der natürlichen Lebensbasis der Landesbewohner zu vernichten, usw. Von diesen Regeln führen die Theologen vor allem diejenigen, die die Schonung menschlichen Lebens gewährleisten sollen, häufig als Beweis dafür an, dass der Islam das Gegenteil einer die Gewaltbereitschaft fördernden Religion ist.

Verschiedene Autoren nennen auch das *ḏimma*-Statut, das für mittelalterliche Verhältnisse tatsächlich ein in anderen Religionen noch unbekanntes Maß an religiöser Toleranz garantierte, als Beleg dafür, dass der Islam eine Religion des

45 Quṭb 1964, S. 62–74 und 85–91.

Friedens ist. Ihrer Darstellung nach sicherte dieses Statut den Angehörigen der älteren Religionen dauerhaft ein friedliches und glückliches Leben unter dem Schutz der gerechten islamischen Staats- und Gesellschaftsordnung.

Ein geradezu hymnischer Lobpreis auf den Dschihad als gerechten und friedensfördernden Krieg, aber auch auf die *ḏimma* als Modell friedlichen und glücklichen Zusammenlebens unterschiedlicher Völker und Religionen schlägt einem aus dem Artikel entgegen, den Mehmet Paçacı zu einem 2014 vom Diyanet herausgegebenen Sammelband zum Thema „Islam und Gewalt" beigesteuert hat. Paçacı war bis 2008 Professor für Koranexegese an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara und hat in dieser Eigenschaft vielbeachtete, wissenschaftlich seriöse Pionierarbeiten zur Grundlegung einer neuen exegetischen Hermeneutik publiziert. Allerdings nahm er dann das Amt des Kulturattachés an der türkischen Botschaft in Washington an und ist nach einer Zwischenstation im Diyanet, wo er die Abteilung für Auslandsbeziehungen leitete, gegenwärtig türkischer Botschafter beim Vatikan.

Im Einleitungsteil des Artikels unternimmt Paçacı einen Vergleich zwischen den Feldzügen von Juden und vor allem Christen und denjenigen von Muslimen im Verlauf der Geschichte. Darin werden die Christen von Anfang bis Ende als von niedrigsten Beweggründen angetrieben, hemmungslos gewalttätig, brutal und unmenschlich beschrieben, während die Muslime als Kriegsherren herauskommen, die ausnahmslos aus edlen Motiven zu den Waffen griffen und mit Angehörigen feindlicher Armeen wie auch mit der nichtmuslimischen Bevölkerung eroberter Territorien schier unfasslich weitherzig, schonend und menschenfreundlich umgingen. Als Antwort auf die Frage, wie das haushoch überlegene Ethos der Muslime zu erklären sei, erörtert Paçacı dann als deren Vorbild die – nach seiner Darstellung nur durch feindliche Angriffe bedingten – Kriegszüge des Propheten und die koranischen Anweisungen zu deren Durchführung. Zusammenfassend stellt er fest, Muhammad und die Muslime der ersten Generation hätten „bezüglich des gerechten und ethisch hochstehenden Krieges die Erziehung der göttlichen Offenbarung durchlaufen", und erklärt, die Muslime seien den durch diese vermittelten Prinzipien immer treu geblieben[46] – gerade so, als hätte es bei ihnen – anders als bei den Christen, die seiner Darstellung nach, seit sie in den Besitz politischer Macht gekommen waren, ständig gegen die Lehre Jesu verstießen – niemals einen Unterschied zwischen Norm und Praxis gegeben.

Paçacı hebt insbesondere die angeblich frappierend niedrigen Opferzahlen, die die islamische Eroberung riesiger Gebiete auf gegnerischer Seite verursachte, als leuchtenden Beweis für die jeder unnötigen Gewaltanwendung abholde islamische Humanität hervor. Er erklärt dem staunenden Leser, bei der ersten großen isla-

46 Paçacı 2014, S. 172.

mischen Expansionswelle nach dem Tode des Propheten, während deren die Muslime „binnen zehn Jahren ein Territorium so groß wie Europa erobert“ hätten, habe es nur 150 gefallene gegnerische Soldaten gegeben.[47] Damit beruft er sich auf ein Buch des aus Pakistan stammenden Gelehrten Muhammad Hamidullah, den er allerdings falsch zitiert: Hamidullah nennt eine etwas höhere Zahl;[48] vor allem aber bezieht sich seine Berechnung in Wirklichkeit gar nicht auf die großen frühislamischen Eroberungsfeldzüge, sondern auf die wesentlich kleineren Kriege, in die die Muslime unter Führung des Propheten auf der arabischen Halbinsel verwickelt waren, und Hamidullah selbst kennzeichnet sie als unvollständig, weil die einzige von ihm benutzte Quelle für einen Teil dieser Kriege gar keine Gefallenenzahlen enthält.[49]

Paçacı verherrlicht das Leben der unter die *ḏimma* gezwungenen christlichen Völker während der osmanischen Herrschaft über den Balkan völlig unkritisch. Die benachteiligte Rechtsstellung dieser „Schutzbefohlenen“ und ihrer Religionsgemeinschaften übergeht er genauso mit Stillschweigen wie die Frage, warum und wie es überhaupt zur osmanischen Herrschaft über den ganzen Balkan kam – vielleicht durch lauter unvergleichlich humane Verteidigungskriege? Er begnügt sich damit, das vermeintlich uneingeschränkte Wohlergehen der dortigen Christen unter muslimischem Regiment mit den für Andersgläubige sehr üblen Folgen der christlichen Reconquista Spaniens zu kontrastieren, die er auf die „invasionistische Kultur“ des Westens zurückführt.[50]

Die tatsächlich schlimme Intoleranz der christlichen Rückeroberer Spaniens beweist freilich noch nicht, dass das *ḏimma*-Statut für die Christen auf dem osmanisch beherrschten Balkan eine Art Paradies war, wie Paçacı glauben machen möchte. Er jedoch beklagt mit unüberhörbarer Nostalgie, dass es die nach seiner Darstellung auch für die unterworfenen Nichtmuslime unübertrefflich gerechten Verhältnisse im harmonischen Vielvölkerstaat der Osmanen nun nicht mehr gibt, weil die aus dem modernen Europa eingeschleppte „nationalistische Hysterie“ die Oberhand über Verstand und Herz der Balkanvölker gewonnen und diese zum Ausbruch aus dem Osmanischen Reich verführt habe.[51] Es gibt zu denken, dass Paçacı, jetzt ein Diplomat seines Landes, offensichtlich weder den Grundsatz der Gleichberechtigung und Selbstbestimmung der Völker (Kap. 1, Art. 1, Abs. 2 der UN-Charta) noch das Menschenrecht auf Religionsfreiheit im modernen Sinne aner-

47 Ebd.

48 Hamidullah 1952/1983, dort im Obertext auf. S. 3 „weniger als 250“, in Fußnote 1 auf S. 3 genauer „216“.

49 Siehe die Fußnote 1 in Hamidullah 1952/1983, S. 3.

50 Paçacı 2014, S. 171.

51 Ebd., S. 142.

kennt und dass er dies in einer amtlichen türkischen Publikation unbeanstandet zum Ausdruck bringen konnte.

1.2.2.3 Das geringe Gewaltpotential des Islam im interreligiösen Vergleich

Verschiedene Theologen suchen die Vorstellung, die islamische Religion begünstige mehr als andere kriegerische oder terroristische Gewalt, dadurch zu widerlegen, dass sie den Islam zu seinen Gunsten mit Judentum und Christentum vergleichen. Dabei werden häufig nicht religiöse Normen mit religiösen Normen und historische Praxis mit historischer Praxis verglichen, sondern die nach Darstellung der Autoren eminent friedensfördernden und humanen Vorschriften von Koran und klassischem Dschihadrecht mit kriegerischen und anderen Gewalttaten vor allem der Christenheit im Verlauf der Geschichte.[52] Die Autoren akzentuieren in diesem Zusammenhang besonders die Aggressivität und Grausamkeit der Kreuzzüge und die gewaltsame Durchsetzung der Kolonialherrschaft europäischer Mächte über weite Teile der islamischen Welt.

Sachlicher gehen in ihren Vergleichen die beiden an theologischen Fakultäten lehrenden Religionsgeschichtler Gündüz und Albayrak vor.[53] Gündüz zeigt sich zwar davon überzeugt, dass der Islam von seinen normativen Vorgaben her grundsätzlich eine friedliche Religion ist, die Kriegführung nur ausnahmsweise zur Abwehr von Angriffen auf geheiligte Werte und zur Unterbindung von Übeltaten gestattet.[54] Er räumt aber im Gegensatz zu Paçacı ein, dass es auch in der Geschichte des Islam schon früh einen Widerspruch zwischen Normen und Praxis gegeben habe, zum Beispiel in Gestalt von aus seiner Sicht koranwidrigen Eroberungskriegen, in denen Expansionsgelüste und Beutegier am Werk waren. Allerdings, so meint er, hätten sich die Muslime im Verlauf der Geschichte trotz solcher Fehlentwicklungen aufs ganze gesehen immer noch friedlicher verhalten als die Christenheit; deshalb sei es unfair, dem Islam eine besondere Gewaltneigung nachzusagen.[55]

Nach Albayraks Urteil enthalten die heiligen Schriften aller drei großen Offenbarungsreligionen, auch das Neue Testament, sowohl Aufforderungen zu

---

52 Siehe z. B. Kubat 179 – 181; Güler 2002, 39 – 42. Derselben Intention scheinen die im Symposiumsbericht von Battal 2015 auf S. 172 – 174 zusammengefassten beiden Beiträge zu Gewalt im Judentum und im Christentum entsprungen zu sein.

53 Gleichwohl nehmen auch bei ihnen die Gewalttaten der Christenheit im Zeitalter der Kreuzzüge und in dem des europäischen Kolonialismus breiten Raum ein; siehe z. B. Albayrak 2010, Kap. 4, Abschnitte E und F; Albayrak 2014, S. 56 – 59; Gündüz 2005, Kap. 2 und 3.

54 Gündüz 2005, S. 21 – 23.

55 Ebd. S. 23 – 25.

friedfertigem Verhalten als auch solche zur Gewaltanwendung. Er vertritt die These, angesichts des Dilemmas, vor das sich die Interpreten durch diesen Befund gestellt sahen, sei es in der Geschichte immer darauf angekommen, was die Menschen aus den heiligen Schriften gemacht hätten; letztlich entscheide nicht der Text, sondern der ihn deutende Mensch über Gewaltbereitschaft oder deren Gegenteil.[56] Allerdings attestiert auch er dem Christentum eine besonders abstoßende Gewaltgeschichte.[57]

Fasst man nur die Verkündigung der Stiftergestalten beider Religionen ins Auge, wie sie in den heiligen Schriften von Christentum und Islam greifbar ist, dann kann man schwerlich den Standpunkt vertreten, diejenige Muhammads sei friedlicher gewesen als die Jesu: Von Jesus sind keine Aufrufe zum Krieg und zum Töten überliefert, wie es sie im Koran gibt, dafür aber das Gebot der Feindesliebe und des Verzichts auf Gegengewalt. Etliche Theologen suchen dieses Problem nur mit Argumenten zu entschärfen, die in der islamischen Apologetik Standard sind; sie brauchen hier nicht erörtert zu werden.

Aufschlussreich sind jedoch die Darlegungen von Öztürk, Güler und Albayrak zu diesem Punkt: Sie verteidigen die im Koran enthaltenen Aufrufe zur Gewalt mit dem Argument, diese entsprächen dem Prinzip, dass ungerechter Gewalt mit Gewalt begegnet werden müsse. Dieses Prinzip entspringe der richtigen Einschätzung der menschlichen Natur und diene daher letztlich auch dem Frieden besser als der radikale Pazifismus Jesu. Öztürk erklärt dazu, das Ideal sei zwar stets die Liebe. Der Koran sei aber so realistisch, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass Übervorteilung und ungerechte Behandlung anderer unter Menschen immer wieder vorkommen. Deshalb gebiete er aktives, bei Bedarf auch kriegerisches Einschreiten gegen Übeltäter.[58] Güler argumentiert ebenfalls anthropologisch, indem er ausführt, der Islam sei eben eine „natürliche Religion“,[59] die die Aggressivität des Menschen ernst nehme, und dieser müsse nun einmal etwas entgegengesetzt werden.

Darüber hinaus spekuliert Güler, dass Jesus, wäre er nicht so früh gestorben, möglicherweise auch noch seinen Pazifismus aufgegeben und stattdessen „die Goldene Regel“, die der Wiedervergeltung, befolgt und „sämtlichen Erfordernissen

56 Albayrak 2014, S. 74.

57 Albayrak 2010, Kap. 4, Abschnitte E und F.

58 Ebd. S. 241–243, Zitat S. 243 nach der deutschen Übersetzung, mit leichter Verbesserung von deren stilistischer Qualität.

59 Die Vorstellung vom Islam als natürlicher Religion ist schon im Koran (Sure 30, Vers 30) und im Hadith enthalten und bis heute muslimisches Gemeingut. Sie besagt, dass jeder Mensch bei seiner Geburt von Natur aus Muslim ist, wengleich ihm danach häufig andere Religionszugehörigkeiten anerzogen werden. Güler verschiebt diese Vorstellung ein wenig, indem er „natürlich“ als „der menschlichen Natur gemäß“ versteht.

seiner Funktion entsprechend der Entwicklung seiner Religionsgemeinschaft Genüge getan", das heißt für Güler unter anderem: nötigenfalls Krieg geführt hätte.[60] Auch Albayrak rechtfertigt die Tatsache, dass der Islam als Reaktion auf Angriffe Kriegführung vorsieht, mit „der Goldenen Regel in den Religionen", die (sc. entgegen der Weisung Jesu in Mt 5, 39) besage, dass man eine Ohrfeige unbedingt mit einer Ohrfeige erwidern müsse.[61] Hier ist beiden Theologen allerdings eine kleine Verwechslung unterlaufen: Die vielzitierte Goldene Regel lautet nicht „Wie du mir, so ich dir", sondern „Behandle andere so, wie du von ihnen behandelt werden willst."

2 Stellungnahmen zum islamistischen Terrorismus

2.1 Erklärungs- und Bewertungsmuster

Wer glaubhaft machen möchte, dass der Islam entgegen der Vorstellung vieler Nichtmuslime eine friedliche Religion ist, muss der Leserschaft überzeugend erklären können, woher es dann kommt, dass die in den letzten 25 Jahren weltweit immer zahlreicher gewordenen terroristischen Anschläge größtenteils unter Berufung auf den Islam begangen worden sind. Welche Erklärungen haben die Theologen dafür?

Mehmet Ali Kirman von der Çukurova-Universität Adana lässt es mit der bei muslimischen Apologeten beliebten Auskunft bewenden, Terrorismus habe mit dem Islam überhaupt nichts zu tun.[62] Sein Kollege Fatih Orhan betont das zwar auch, aber hält doch fest, dass der Missbrauch des Begriffs des Dschihad durch muslimische Terroristen mit schuld daran sei, dass der Islam heutzutage von Nichtmuslimen mit Terrorismus assoziiert werde.[63] Mehrere andere Theologen weisen zwar den Verdacht zurück, Terrorismus sei etwas spezifisch Islamisches, sehen aber gleichwohl die Notwendigkeit, zu erklären, warum in der jüngsten Vergangenheit ausgerechnet Muslime einen überproportional hohen Anteil an der Zahl derer stellten, die Terroranschläge verübten. Dafür sehen sie außerreligiöse Gründe, und zwar vor allem in politischen, wirtschaftlichen und sozialen Missständen, unter deren Druck sich die Attentäter, wie sie annehmen, radikalisiert haben. Wenn

60 Güler 2002, S. 40.

61 Albayrak 2010, Kap. 5, Abschnitt D, 1. Absatz; in seinem (nicht mit Nummer versehenen) Schlusskapitel mit dem Titel „Çözüm Önerileri" erinnert sich Albayrak allerdings an die richtige Fassung der Goldenen Regel.

62 Kirman 2004, S. 321.

63 Orhan 2007, S. 90.

letztere ihre Terrorakte mit islamischen Konzepten wie etwa dem des Dschihad rechtfertigen, dann benutzen sie diese, so ihre These, lediglich als Ausdrucksmittel des politischen Protestes gegen solche Missstände,[64] ohne wirklich durch den Islam als Religion motiviert zu sein.

Einige Theologen führen diese Missstände nicht nur auf externe Faktoren zurück, sondern auch auf interne, von den Muslimen selbst zu verantwortende wie z. B. Entwicklungsdefizite, Regierungsversagen oder Korruption.[65] Die meisten sehen jedoch deren wichtigste oder sogar alleinige Ursache in den sozialen Verwerfungen, Armutsproblemen und Unrechtszuständen, die die ausbeuterische Kolonialpolitik westlicher Staaten in weiten Teilen der islamischen Welt hinterlassen hat. Vor allem das bis heute ungelöste Palästinaproblem und die verheerenden Folgen der amerikanischen Invasion im Irak 2003 werden als Katastrophen genannt, in denen sich die von westlicher Aggressivität verursachten Leiden der Bewohner islamischer Länder bis heute fortsetzen.[66] Angesichts alles dessen urteilt Kubat: „… wenn die in diesem geographischen Rahmen lebenden Menschen keine Muslime wären, dann würden unter denselben Bedingungen dieselben Reaktionen entstehen, und es würde sich Terrorismus oder Gewalt manifestieren.“[67]

Mehrere Autoren vertreten pointiert die These, islamistischer Terrorismus sei nichts anderes als Gegengewalt, mit der ein Teil der Muslime auf die Gewalt reagiert, die die islamische Welt zuvor von Seiten westlicher Staaten erlitten hat; und Gewalt, so erklären sie, erzeuge nun einmal Gegengewalt.[68] Albayrak, einer von denen, die auf diese vermeintliche Gesetzmäßigkeit verweisen, folgert aus ihr im Umkehrschluss, wenn heutzutage auf der ganzen Welt der Terrorismus herrsche, dann könne das logischerweise nur davon herrühren, dass es eine Macht gebe, die heute über die ganze Welt herrsche. Diese Macht sei evidenterweise nicht der Islam, sondern der Westen oder Amerika. Also müsse man nach dem Problem des islamistischen Terrorismus nicht die Muslime fragen, sondern diejenigen, die jetzt mit dem Finger auf den Islam zeigen.[69]

Die Theologen, die islamistischen Terrorismus in solcher Weise als reine Gegengewalt interpretieren, billigen wohlbemerkt nicht die Kampfesmethoden der Terroristen. Dennoch wohnt diesem Deutungsmuster ein Moment der Rechtfertigung des Terrorismus inne, denn es läuft auf die Diagnose hinaus, dass der Westen

64 Siehe z. B. Bodur 2005, S. 68; Kubat 2007, S. 200.
65 So Aktan 2011, S. 27–28.
66 Z. B. Kubat 2007, S. 200; Diyanet 2015, S. 18–19 (deutsche Übers. S. 14–15); vgl. auch Bulut 2009, S. 52.
67 Kubat 2007, S. 200. Fast wörtlich ebenso Aktan 2011, S. 27.
68 Kubat 2007, S. 200; Güler 2002, S. 55–56; Albayrak 2010, Kap. 5, Abschnitt F.
69 Albayrak 2010, Kap. 5, Abschnitt F.

mit seinen an Muslimen verübten Gewalttaten selbst daran schuld ist, dass es jetzt so viele islamistische Attentate gibt. Dem Erklärungsschema „Der Westen ist an allem schuld“ hat Mehmet Görmez, der derzeitige Präsident für Religiöse Angelegenheiten, noch einmal eine aparte Wendung gegeben, und zwar mittels der Theorie, der Terrorismus des sogenannten „Islamischen Staats“ sei aus dem Nihilismus des Westens entsprungen, dem man das Gewand der islamischen Religion umgehängt habe;[70] wer das getan haben und wie dieser Nihilismus zu der von ihm gleichfalls angeprangerten literalistischen Koran- und Hadith-Auslegung des „Islamischen Staats“ passen soll, ließ er im Dunkeln.

Ein Teil der Theologen kommt allerdings zu dem Urteil, der islamistische Terrorismus habe doch zumindest partiell auch Wurzeln im Islam, wenngleich nur in dem Sinne, dass er die Verirrung einer kleinen Minderheit von Muslimen darstellt, die die Dschihadvorschriften des Koran und des klassischen islamischen Rechts insgesamt falsch interpretieren und sich in etlichen Punkten sogar verbrecherisch über sie hinwegsetzen. So wird in dem hier ausgewerteten Quellenkontingent mehrfach die Einschätzung geäußert, im gewaltbereiten islamistischen Extremismus sei das intolerante und exklusivistische Islamverständnis der schon im Jahr 657 vom islamischen Mainstream abgespaltenen kleinen Sondergruppe der Kharidschiten wieder aufgelebt[71] oder aber der verderbliche Hang der längst ausgestorbenen Rechtsschule der Zahiriten[72] zu einer buchstäblichen Anwendung der Vorschriften der normativen Textquellen ohne Rücksicht auf die Zeitumstände, der ja heutzutage auch die Salafisten[73] kennzeichne. Hüsnü Ezber Bodur von der Theologischen Fakultät der Universität Kahramanmaraş ordnet das Phänomen religionsgeschichtlich korrekt ein, indem er darauf aufmerksam macht, dass die Wurzeln des heutigen salafistischen Dschihadismus vor allem im Wahhabitentum, der staatstragenden Ideologie Saudi-Arabiens, liegen.[74]

An etlichen Stellen,[75] so auch in dem Gutachten des Diyanet zum „Islamischen Staat“,[76] wird gegen islamistische Terroristen der Hauptvorwurf der Missachtung der Prinzipien des klassischen islamischen Dschihadrechts erhoben – allerdings ohne jede Distanzierung von dessen Bestimmungen zu legitimen Dschihadgründen und -zielen und ohne Infragestellung der fortdauernden Gültigkeit des im Koran

70 Görmez 2015, S. 4.

71 Kubat 2007, S. 199; Diyanet 2015, S. 8, 10, 22 (deutsche Übers. S. 12, 14, 29).

72 Kubat 2007, S. 199; Diyanet 2015, S. 17 (deutsche Übers. S. 22–23); Görmez 2015 (Interview).

73 Diyanet 2015, S. 17 (deutsche Übers. S. 22).

74 Bodur 2003 passim; Bodur 2005, S. 84–85.

75 Siehe z. B. Özel 2007; Ergün 2011a, S. 92–96; Özdemir, Ahmet 2014, S. 79–82; Orhan 2014, S. 105–108.

76 Diyanet 2015, S. 21–24.

enthaltenen Dschihadgebots als solchen. Damit bleiben auch fast alle türkischen Theologen einschließlich der Verfasser des Diyanet-Gutachtens mit ihrer Verurteilung von Gewalt im Namen der Religion am selben Punkt stehen wie der bekannte Offene Brief der 126 Gelehrten[77] vom September 2014 an Abu Bakr al-Baghdadi, das Oberhaupt des „Islamischen Staates". Zweifellos wäre schon einmal viel gewonnen, wenn alle derzeit gewaltbereiten Islamisten zur Einhaltung der Normen des klassischen Dschihadrechts zurückkehren würden, denn diese schließen terroristisches Vorgehen aus.[78] Das Problem liegt jedoch nicht nur in der Missachtung dieser Normen,[79] sondern im grundsätzlichen Festhalten an der Idee der bleibenden Verbindlichkeit der koranischen Dschihadvorschriften auch noch unter heutigen Bedingungen. Solange muslimische Theologen von dieser Idee nicht auf breiter Front abgerückt sind und ihre Glaubensgenossen entsprechend instruiert haben, werden diejenigen, die Gewalt üben wollen, das koranische Dschihadkonzept mit einer zweckdienlichen Interpretation der heiligen Texte und der aktuellen Lage weiterhin relativ leicht für sich instrumentalisieren können.

Der einzige unter den hier herangezogenen Autoren, der das klar gesehen und die Konsequenz daraus gezogen hat, ist Bodur, ein überzeugter Kemalist. Unter Berufung auf eine Äußerung Atatürks, der vor der Instrumentalisierung der islamischen Religion für politische Zwecke warnte, da diese in der islamischen Geschichte schon seit der Schlacht von Şiffīn[80] (657) sowohl der Religion als auch der Gesellschaft immer wieder Schaden zugefügt habe,[81] plädiert er entschieden dafür, den Dschihad unter heutigen Bedingungen nur noch im Sinne des Kampfes der

---

77 Im Literaturverzeichnis unter „Risāla".

78 Nicht nur mit ihren humanitären Schutzvorschriften für die Kriegführung, sondern auch insofern, als nach klassischem Recht Dschihad nur vom legitimen Staatsoberhaupt beschlossen und durchgeführt werden kann, nicht von nichtstaatlichen Akteuren. (Der „Kalif" des „Islamischen Staats" ist aus der Sicht aller Muslime außer seinen Anhängern illegitim.) Außerdem wären Terrorakte gegen andersdenkende Muslime nach klassischem Recht unmöglich, weil dieses Dschihad nur gegen Nichtmuslime gestattet.

79 Das sieht wenigstens ein Stück weit auch der Istanbuler Philosophieprofessor Caner Taslaman: In einer Kritik des Diyanet-Gutachtens merkt er an, es reiche nicht, Terroristen zur Rückkehr zu den Normen der klassischen islamischen Rechtsquellen aufzurufen, weil auch letztere zum Teil schon Aussagen enthielten, die zur Rechtfertigung von aus heutiger Sicht inakzeptablen bewaffneten Angriffen dienen können (https://www.facebook.com/canertaslaman/posts/10153526593247071). Allerdings tut er nicht den Schritt, sämtliche Dschihadvorschriften des klassischen Rechts oder gar des Koran für heute nicht mehr gültig und anwendbar zu erklären.

80 In dieser Schlacht zwischen Anhängern des vierten Kalifen ʿAlī und denjenigen seines Rivalen Muāwiya hatten sich die letzteren, als sie zu unterliegen drohten, Koranexemplare auf die Lanzenspitzen gesteckt und damit ein Schiedsgericht anhand des Korantexts verlangt; dieses ging dann zugunsten Muʿāwiyas aus.

81 Bodur 2005, S. 85–86.

Gläubigen um die Veredelung der eigenen Seele zu verstehen[82] und die Idee des kriegerischen Dschihad, den islamistische Extremisten fortgesetzt zur Rechtfertigung von Terrorakten benutzen, *ad acta* zu legen[83]. Das bereitet ihm keine Schwierigkeiten, weil er sich zu einer Koranexegese im Sinne der Hermeneutik des ägyptischen Gelehrten Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010) bekennt,[84] die es ermöglicht, koranische Aussagen, die nicht mehr zum soziokulturellen Horizont heutiger Interpreten passen, als historisch kontextgebunden und darum jetzt nicht mehr verbindlich einzuordnen.

2.2 Therapie- und Präventionsvorschläge

Diejenigen Theologen, die politische, wirtschaftliche und soziale Probleme und Unrechtszustände als wesentlichen Grund für den islamistischen Terrorismus betrachten, sehen folgerichtig in deren Behebung einen entscheidenden Ansatzpunkt dafür, terroristische Tendenzen einzudämmen. Einige der Autoren äußern auch noch weitere Vorschläge dazu, was getan werden sollte, um Muslime, die mit Terrororganisationen wie dem „Islamischen Staat" sympathisieren und sich solchen vielleicht anschließen oder anderweitig terroristisch tätig werden könnten, möglichst zu deradikalisieren und der Radikalisierung junger Leute, die für die Propaganda des „Islamischen Staats" und anderer terroristischer Gruppen empfänglich sein könnten, vorbeugend entgegenzuwirken. Die am häufigsten genannte Gegenmaßnahme ist eine gute, durch qualifiziertes Lehrpersonal vermittelte religiöse Bildung, die das nach Koran und klassischem islamischem Recht „richtige" Dschihadverständnis vermittelt und damit terroristische Fehlinterpretationen und Missbräuche verhindern hilft.[85] Die Verfasser des Diyanet-Gutachtens zum „Islamischen Staat", die ebenfalls diesen Ansatz empfehlen, bringen im Zusammenhang damit gleich noch etwas Eigenwerbung an, indem sie erklären, die zu den Auslandsorganisationen des Diyanet – d. h. z. B. in Deutschland der DİTİB – gehörenden Moscheegemeinden seien dank guter religiöser Versorgung aus der Heimat weniger radikalisierungsgefährdet als andere. Außerdem nutzen sie die Gelegenheit zu einem Seitenhieb gegen einen modernisierten „europäischen Islam", auf dessen Herausbildung manche hoffen: Ein solcher stehe, so behaupten sie, mangels Traditionsbindung in erhöhter Gefahr, sich durch den „Islamischen Staat" verführen zu

82 Ebd. S. 86–87.
83 Ebd. S. 82–83.
84 Ebd. S. 75.
85 So z. B. Kubat 2007, S. 201–202; Bulut 2009, S. 53; Görmez 2015, S. 6.

lassen (!).[86] Weiter wird u. a. vorgeschlagen, diejenigen Moscheen, die keinen vom Diyanet gestellten Imam haben, strikt zu überwachen, damit Anhänger von Terrororganisationen dort keine Imame einschleusen können.[87]

Bodur möchte seine eigenen Fachgenossen verstärkt in die Verantwortung nehmen: Er verlangt, es müsse klar gesagt werden, dass Terroristen, da sie unverzeihliche Verbrechen an der Menschheit begehen, auf ewig in die Hölle kommen und dass jegliche Sympathiekundgebungen von Religionsgelehrten für sie als Mittäterschaft zu werten sind.[88] Im übrigen erblickt er – im Einklang mit seiner eben dargestellten Diagnose des Kernproblems – das entscheidende Heil- und Vorbeugungsmittel gegen extrem-islamistische Gewaltbereitschaft in der Erziehung zu einem konsequent laizistischen Staatsverständnis.[89]

Fazit

Die Gesamtbilanz des hier gebotenen Überblicks über die Aussagen von Vertretern der vergleichsweise modernen zeitgenössischen türkischen Hochschultheologie zu Dschihad und islamistischem Terrorismus fällt ernüchternd aus: Die meisten von ihnen missbilligen zwar die Vorgehensweisen der Terroristen, insoweit diese gegen das klassische islamische Dschihadrecht verstoßen, halten aber weiterhin an der Legitimität des bewaffneten Dschihad fest, wie er auf der Grundlage von Koran und Hadith in der Rechtstradition des Islam verstanden worden ist. Zwei als besonders progressiv bekannt gewordene Theologen, Güler und Paçacı, negieren die Religionsfreiheit im modernen menschenrechtlichen Sinn: Güler rechtfertigt den bewaffneten Angriffsdschihad als bis heute legitimes Mittel ungehinderter weltweiter Bekanntmachung der „absoluten Wahrheit“ des Islam; Paçacı glorifiziert die, wie er glaubt, durchweg nach den Maßgaben Gottes geführten großen islamischen Eroberungskriege vergangener Zeiten und die Schutzherrschaft der Muslime über Juden und Christen. Der vermeintlich rein defensive Dschihadbegriff eines Teils der Theologen zeigt bei näherer Betrachtung aggressive Momente. Kataloge gerechter Gründe für Angriffsdschihad, die andere Theologen aufzählen, überschneiden sich zu einem erheblichen Teil mit denen, die auch islamistische Terroristen zur

86 Diyanet 2015, S. 16 (deutsche Übers. S. 21).

87 Bulut 2009, S. 53.

88 Bodur 2005, S. 87.

89 Ebd. S. 88. – In Albayrak 2010 gibt es zwar ein ganzes Schlusskapitel mit dem Titel „Lösungsvorschläge (Çözüm Önerileri)“. Letztere beziehen sich jedoch nicht speziell auf den islamistischen Terrorismus, sondern auf die Frage, wie man generell Gewalt von und zwischen Juden, Christen und Muslimen reduzieren könnte.

Rechtfertigung ihres Tuns verwenden: Auch diese beanspruchen für sich, pflichtgemäß gegen Ungerechtigkeit zu kämpfen, nur „dem Wort Gottes die Oberhand verschaffen“ zu wollen, usw.

Damit wird in der türkischen Hochschultheologie immer noch weit überwiegend ein Konzept des Dschihad vertreten, das nicht geeignet ist, terroristischer Instrumentalisierung den Boden zu entziehen. Außerdem bestätigt die Frontstellung einer großen Zahl von Theologen gegen „den Westen“, den sie pauschal als islamfeindlich kennzeichnen, die Begründungsmuster islamistischer Terroristen für Gewalttaten gegen Nichtmuslime eher, als sie zu entkräften. Angesichts alles dessen ist ungeachtet des vergleichsweise modernen Eindrucks, den die türkische Hochschultheologie insgesamt macht, von der großen Mehrzahl ihrer gegenwärtigen Vertreter, aber auch von Imamen, die bei diesen studiert haben, wohl kaum ein hinreichend wirksamer Beitrag zur Radikalisierungsprävention zu erwarten.

Man kommt der terroristischen Instrumentalisierbarkeit des Konzepts des Dschihad nur bei, wenn man wie Bodur der Idee der Kriegführung im Namen Gottes eine klare Absage erteilt. Ein türkischer Journalist hat seit dem Jahr 2000 in zahlreichen Zeitungskommentaren mit dankenswerter Klarheit gegen die Verbrechen islamistischer Terroristen Stellung bezogen. Als er eine Sammlung dieser Artikel nochmals in einem Buch veröffentlichte, gab er diesem den Titel: „So geht Dschihad nicht!“[90] Aber geht Dschihad überhaupt, wenn man darunter Krieg im Auftrag und im Sinne der islamischen Religion versteht? Man würde sich wünschen, dass eine wachsende Zahl von türkischen Theologen diese Frage stellt und zu dem Schluss kommt, sie unter heutigen Bedingungen mit Nein beantworten zu müssen.

90 Albayrak, Hakan: Böyle Cihad Olmaz!, Ankara 2013.

Literaturverzeichnis

Letzter Zugriff auf alle in Fußnoten und Literaturverzeichnis angegebenen Internetseiten am 29. 08. 2016.

Aktan, Hamza (2011): Kur'ân ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri, in: Ergün, Çapan (Hrsg): İslâm'a Göre Terör ve İntihar Saldırıları, İstanbul 2011, S. 27 – 41

Albayrak, Kadir (2010): Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi, Ankara[91]

Albayrak, Kadir (2014): Diğer Semavi Dinlerde Şiddet, in: Erul, Bünyamin (Hrsg.): Şiddet Karşısında İslam, Ankara, S. 29 – 74

Ateş, Süleyman o. J. (ca. 1997): Kur'ân Ansiklopedisi, Istanbul, daraus die Abschnitte „Allah Yolunda Kıtâl (Savaş)" in Bd. 2, S. 500 – 543 und Bd. 3, S. 5-28; und „Bedir Savaşı" in Bd. 3, S. 476 – 485

Battal, Emine (2015): Uluslararası Din ve Şiddet Sempozyumu İzlenimleri, in: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi (Rize) İlahiyat Fakültesi Dergisi Bd. 8, S. 163 – 192

Bodur, H. (= Hüsnü) Ezber (2005): Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam'ın Siyasal İstismarı, in: Kahramanmaraş Sütçü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Bd. 5, S. 65 – 88

Bodur, H. Ezber (2003): Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör, in: Kahramanmaraş Sütçü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Bd. 2, S. 7 – 20

Bonner, Michael (2006): Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice, Princeton

Bulut, Halil İbrahim (2009): Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları, in: Usûl – İslam Araştırmaları Bd. 9, S. 41 – 54

Cânan, İbrahim (2011): Sulh ve Müsâmaha Dini Olarak İslâm, in: Ergün, Çapan (Hrsg.): İslâm'a Göre Terör ve İntihar Saldırıları, İstanbul 2011, S. 14 – 26

Çelik, Ahmet (2007): Kur'ân ve Sünnette Ortayol, Aşırılık Kavramları ve Müslümanların Bugünkü Durumları, in: Atatürk Üniversitesi (Erzurum) İlâhiyat Fakültesi Dergisi Nr. 28, S. 31 – 51 (Artikel ungeachtet des türkischen Titels in arabischer Sprache verfasst, mit türkischem Abstract)

Diyanet İşleri Başkanlığı (staatlich-türkisches Präsidium für religiöse Angelegenheiten): Artikel „Cihâd" in dessen online-Lexikon religiöser Begriffe, http://www.diyanet.gov.tr/dinikavramlar/dinikavramlar-C

Diyanet İşleri Başkanlığı / Din İşleri Yüksek Kurulu (2015): Daişin Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu, Ankara, online zugänglich unter zahlreichen verschiedenen Adressen, z. B. mit Datum vom 16. 08. 2015[92] unter http://media.dunyabulteni.net/file/2015/diyanet.pdf; deutsche Übers. auf der Homepage der DİTİB-Zentrale Köln unter http://www.ditib.de/media/Image/duyuru/Bericht_Daisch.pdf[93]

91 Dieses Buch ist im Buchhandel vergriffen und war mir auch nicht über Bibliotheken, sondern nur als e-book ohne Originalpaginierung zugänglich. Daher gebe ich Belegstellen daraus hilfsweise nur mit Kapiteln und Abschnitten an.

92 Das fertige Gutachten wurde Prof. Dr. Mehmet Görmez, dem Präsidenten für Religiöse Angelegenheiten, von der dem Diyanet unterstellten Hohen Kommission für Religiöse Angelegenheiten (Din İşleri Yüksek Kurulu), der Professoren und Doktoren der Theologie angehören, Anfang August 2015 übergeben (http://m.on5yirmi5.com/diyanetten-kapsamli-daes-raporu-180593.html vom 08. 08. 2015).

93 Dort mit dem DİTİB-Logo auf der ersten Seite, der Vorbemerkung „Dieser Bericht wurde zur Information seitens des Hohen Religiösen Rates (Din İşleri Yüksek Kurulu) mit Begutachtung durch unsere zentrale Organisation, das Präsidium, verfasst" und einem Vorwort des DİTİB-Vorsitzenden Prof. Dr. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu.

Eith, Kathrin (2013): Koranexegese bei Yaşar Nuri Öztürk. Ein traditionskritischer Entwurf des Islams in der Türkei, Würzburg

Elik, Hasan (2006): al-Qitāl fī "sabīl Allah" wa-tadāʿiyātuhū ka-šiʿār islāmī, in: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Bd. 31 Nr. 2, S. 119 – 132

Ergün, Çapan (2011a): İntihar Saldırıları ve İslam, in: Ergün, Çapan (Hrsg.): İslâm'a Göre Terör ve İntihar Saldırıları, İstanbul 2011, S. 89 – 102

Ergün, Çapan (Hrsg.) (2011b): İslâm'a Göre Terör ve İntihar Saldırıları, İstanbul

Erul, Bünyamin (Hrsg.) (2014): Şiddet Karşısında İslam, Ankara

Görmez, Mehmet (2015): Text des Interviews am 01. 08. 2015 im Fernsehkanal Habertürk TV, veröffentlicht unter dem Titel „Diyanet İşleri Başkanı Görmez Habertürk'te gündemi değerlendirdi" hier: http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/diyanet-isleri-baskani-gormez-haberturk%E2%80%99te-gundemi-degerlendirdi%E2%80%A6/27062

Güler, İlhami (2002): Kur'an'da Cihad'ın Teoloji-Politiği, in: Politik Teoloji Yazıları, Ankara, S. 39 – 56, ursprünglich in: İslâmiyât Bd. 5 (2002), S. 75 – 90

Gündüz, Şinasi (2005): Küresel Sorunlar ve Din, Ankara

Güneş, Abdulbaki (2005): Kur'ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış, in: Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Bd. 5 Nr. 3, S. 7 – 28

Güneş, Ahmet (2011): Islâm Hukuku'nda Savaş Ahkâmına Dair Bazı Mülâhazalar, in: Ergün, Çapan (Hrsg.): İslâm'a Göre Terör ve İntihar Saldırıları, İstanbul 2011, S. 103 – 112

Hamidullah, Muhammad (1953/1983): The Battlefields of the Prophet Muhammad: a Contribution to Muslim Military History, 1. Aufl. Woking 1953, hier benutzt in der rev. 3. Aufl. 1983, 4. Nachdruck New Delhi 1992

Kirman, Mehmet Ali (2004): Küresel Bir Sorun Olarak Din ve Şiddet, in: Dinî Araştırmalar Bd. 7 Nr. 20, S. 315 – 332

Körner, Felix (2005): Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam, Würzburg

Köse, Saffet (2007): Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?, in: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi Nr. 9, S. 37 – 70

Kubat, Mehmet (2007): İslâm'ın Barışçıl Niteliği ve Batı'nın Onu Şiddet ve Terörle Özdeşleştirme Algısı Üzerine, in: Akademik Araştırmalar Dergisi Bd. 9 Nr. 34, S. 176 – 213

Mayer, Ann Elizabeth (1991): War and Peace in the Islamic Tradition and International Law, in: Kelsay, John und Johnson, James Turner (Hrsg.): Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions, New York u. a., S. 194 – 226

Özdemir, Ahmet (2014): Günümüzde İslâm Dünyasındaki Şiddet ve Saldırıların Meşruiyet Sorunu, in: The Journal of Academic Social Science Studies (Elazığ) Nr. 27, S. 77 – 89

Özdemir, Metin (2015): Islam'ın Barış Dini Olmasının Kur'anî Temelleri, in: International Journal of Science, Culture and Sport (Ankara), Sondernr. 4, S. 72 – 80

Özel, Ahmet (1993): Artikel „Cihad", in: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Bd. 7, Istanbul, S. 527 – 531

Özel, Ahmet (2007): İslam ve Terör, Fıkhi bir Yaklaşım, Istanbul 2007

Öztürk, Yaşar Nuri (1989/2000): 400 Soruda İslam, 1. Aufl. Istanbul 1989, 14. rev. Aufl.; hier benutzt in der deutschen Übers. von Nevfel Cumart (nach der 13. Aufl. 2000 mit einigen vom Autor im Vorgriff auf die 14. türk. Aufl. Istanbul 2001 gelieferten Überarbeitungen) u. d. T. „400 Fragen zum Islam, 400 Antworten. Ein Handbuch", Düsseldorf 2000

Öztürk (1991/2001a), Yaşar Nuri: Kur'an'ın Temel Kavramları, 1. Aufl. Istanbul 1992, später Bd. 9 seiner Sämtlichen Werke (Bütün Eserleri), hier benutzt in der 25. Aufl. Istanbul 2001

Öztürk, Yaşar Nuri (1992/2001b): Kur'andaki İslam, 1. Aufl. Istanbul 1992, später Bd. 12 seiner Sämtlichen Werke (Bütün Eserleri), hier benutzt in der 39. Aufl. Istanbul 2001

Öztürk, Yaşar Nuri (1997/1999): Kur'an'ın Temel Buyrukları. Emirler ve Yasaklar, 1. Aufl. Istanbul 1997, hier benutzt in der 13. Aufl. Istanbul 1999

Orhan, Fatih (2014): Cihad Kavramı Üzerinden İslâm'a Sürülmek İstenen Leke: Terör, in: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 Nr. 2, S. 89 – 113

Paçacı, Mehmet (2014): Kuran'da Şiddete Karşı 'Haklı Savaş', in: Erul, Bünyamin (Hrsg.): Şiddet Karşısında İslam, Ankara 2014, S. 135 – 172

Peters, Rudolph (1979): Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History, den Haag, Paris und New York

Quṭb, Sayyid (1964): Maʿālim fī ṭ-ṭarīq, Kairo, hier zitiert nach der 17. legalen Auflage 1413 d. H. = 1993

Risāla maftūḥa ilā d-duktūr Ibrāhīm ʿAwwād al-Bakrī wa-ilā ğamīʿ al-muqātilīn wa-l-muntamīn ilā mā yusammā d-dawlata l-islāmiyya, Offener Brief von 126 islamischen Gelehrten als Erstunterzeichnern, Kairo 19.09. 2014, arabisches Original unter http://www.lettertobaghdadi.com/14/arabic-v14.pdf ; deutsche Übers. unter http://madrasah.de/leseecke/islam-allgemein/offener-brief-al-baghdadi-und-isis

Takim, Abdullah (2007): Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's „Zeitgenössischem Korankommentar", Istanbul

Taslaman, Caner (2007): The Rhetoric of „Terror" and the Rhetoric of „Jihad": a Philosophical and Theological Evaluation, erstmals in: Annals of Japan Association for Middle East Studies Nr. 22 – 2 (Februar 2007), S. 77 – 101, danach unter http://www.canertaslaman.com/2011/11/the-rhetoric-of-%E2%80%9Cterror%E2%80%99%E2%80%99-and-the-rhetoric-of-%E2%80%9Cjihad%E2%80%9D-a-philosophical-and-theological-evaluation/ (hier zitiert); türkische Eigenübers. des Autors publiziert als Kap. 1 des von diesem herausgegebenen Sammelbands „'Terör'ün ve 'Cihad'ın Retoriği", 1. Aufl. Istanbul 2007, davon ungelenke deutsche Übers. unter http://www.canertaslaman.com/2011/11/die-rhetorik-von-terror-cihad/-Eine-Philosophische-und-Theologische-Bewertung.pdf

Topaloğlu, Bekir (1993): Günümüzde Cihad, in: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Bd. 7, Istanbul, S. 531 – 534

Wielandt, Rotraud (2016): Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times, in: Schmidtke, Sabine (Hrsg.): The Oxford Handbook of Islamic Theology, Oxford, S. 707 – 764

Yılmaz, Hüseyin (2012): İslâm Korkusunun / İslâmofobinin Oluşmasında 'Cihad' Algısının Rolü, in: Cumhuriyet Üniversitesi (Sivas) İlahiyat Fakültesi Dergisi Bd. 16 Nr. 1, S. 165 – 187

16 Zum islamischen Verständnis von Sterben und Tod des Menschen (2016)

Einführung

„Jeder[1] wird den Tod schmecken", konstatiert Sure 3/185 des Koran. Sich des eigenen Sterbenmüssens stets bewusst zu bleiben, bereit zu sein, den Tod aus Gottes Hand anzunehmen, wann immer er einen ereilen mag, und sich konkret auf ihn einzustellen, ist ein wichtiger Bestandteil des traditionellen islamischen Humanitätsideals. In älteren Zeiten war es unter Muslimen Sitte, auf längeren Fernreisen, die man z. B. zu Handelszwecken, um der Wissenschaft willen oder zur Pilgerfahrt unternahm, das eigene Leichentuch mitzuführen und sich, falls man unterwegs ernsthaft erkrankte, vorsorglich selbst in es einzuwickeln. Noch heute ist in traditionsgebundenen Kreisen ein Leichentuch, das an den heiligen Stätten erworben wurde, ein beliebtes Mitbringsel von Mekkapilgern für Daheimgebliebene, die ihnen besonders nahe stehen.

Was die Unausweichlichkeit des eigenen Todes für den einzelnen konkret bedeutet, mit welchen Gedanken und Gefühlen er ihr gegenübersteht, sei es nun in akuter Lebensgefahr oder schon vorher, aber auch, wie Personen des sozialen Umfelds mit einem Sterbenden oder bereits Toten umgehen, all das hängt sehr wesentlich von den jeweils wirksamen Vorstellungen darüber ab, inwieweit der Mensch über sein eigenes Leben oder über dasjenige anderer verfügen kann und darf, was sich im Prozess des Sterbens genau abspielt, in welchem Zustand sich Tote befinden, ob es ein Leben *nach* dem Tode gibt, wie dieses gegebenenfalls beschaffen ist, wie sich das Erdenleben auf dieses jenseitige Leben auswirkt und welchen Wert es im Vergleich zu ihm hat. Das ist im Islam nicht anders als in anderen Religionen und Weltanschauungen. Deshalb soll im folgenden ein Überblick darüber hergestellt werden, wie die genannten Fragen in der islamischem Tradition beantwortet

1 Im arabischen Original *„kullu nafsin"*, wörtlich „jedes (sc. menschliche) Selbst". Die missverständliche Übersetzung „Jede Seele …" wird hier mit der Übersetzung von Rudi Paret bewusst vermieden, denn der koranische Terminus *nafs* bedeutet nicht „Psyche" im Sinne des von Platon in die Geschichte der Philosophie eingeführten Leib-Seele-Dualismus; ein solcher ist dem Menschenbild des Koran fremd. Mit *nafs* ist im Koran vielmehr zumeist das Selbst des einzelnen Menschen gemeint, seine Person, die im Jüngsten Gericht die Verantwortung für die von ihm auf Erden begangenen Taten übernehmen muss. S. dazu van Ess 1997, 513 f. – Der Koran wird in diesem Beitrag durchweg nach der Übersetzung von Rudi Paret (*Der Koran,* Stuttgart 1962 und zahlreiche weitere Auflagen) zitiert, gelegentlich mit kleinen Modifikationen zugunsten größerer Wörtlichkeit der Wiedergabe des Originaltextes.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. CC BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-017

worden sind. Vorsorglich sei darauf hingewiesen, dass diese Tradition intern nicht weniger differenziert und historisch nicht weniger wandelbar ist als beispielsweise die christliche. Es gibt darum auch nicht in allen Punkten ein einheitliches islamisches Verständnis der zu betrachtenden Phänomene und Vorgänge. Vielmehr wird verschiedentlich von Deutungen und Verhaltensweisen zu sprechen sein, die nur für eine bestimmte Zeit, für einen sozial begrenzten Kreis von Personen oder für die Anhänger einer bestimmten Glaubensrichtung oder Rechtsschule charakteristisch waren oder sind.

1 Maß und Grenzen der Verfügung des Menschen über seinen Leib und sein Leben

Nach allgemeinem islamischem Verständnis besitzt sich der Mensch nicht selbst. Menschen gehören vielmehr – so schon Sure 2/156 – Gott; sie sind von ihm als seine Diener erschaffen worden, und zwar mit dem Auftrag, Gottes gute Schöpfung im Sinne der Ordnung, die er für sie vorgesehen hat, zu bewahren und zu gebrauchen. Folglich ist der Mensch auch nicht Eigentümer seines Körpers. Auch dieser gehört Gott; er ist ein Gut, das Gott dem Menschen zu rechtem Gebrauch anvertraut hat.[2] Daraus ergibt sich, dass der Mensch für die Aufrechterhaltung und im Krankheitsfall die Wiederherstellung seiner Gesundheit sorgen soll, soweit ihm das möglich ist. Ein dem Propheten Muhammad zugeschriebener Ausspruch (Ḥadīṯ) erklärt sogar optimistisch, es gebe für jede Krankheit ein Heilmittel.[3] Der allgemeinen Lebenserfahrung, dass Menschen jeden Lebensalters auch von Krankheiten betroffen werden, gegen die alle Heilkunst letztlich nichts mehr ausrichten kann, und dass sich altersbedingter Kräfteverfall auch durch noch so gute Ärzte auf Dauer nicht verhindern lässt, haben sich Muslime freilich nie verschlossen. Ihre Religion hat sie sogar seit jeher dazu angehalten, die Endlichkeit menschlichen Lebens als von Gott verfügt zu akzeptieren. Weil der allmächtige Schöpfergott den Menschen das Leben nur auf begrenzte Zeit geschenkt hat und es ihnen nach seinem unerforschlichen Ratschluss auch wieder nimmt, wann er will, hat der Gläubige nach islamischer Anschauung sowohl sein eigenes Sterben als auch den Tod seiner Bezugspersonen, wann immer sie eintreten mögen, in einer Haltung der Ergebenheit und der Geduld *(ṣabr)* zu ertragen. Wenn sich jemand mit dem Tod von Verstor-

2 S. dazu z. B. İlkılıç 2002, 9 und Abdulaziz Sachedina, der vom „Menschen als Verwalter seines Körpers“ spricht, bei Eich 2008, 152 f.

3 Zahlreiche Fundstellen bei A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la Tradition musulmane,* Bd. 2, Leiden 1943, 156.

benen nur schwer abzufinden vermag, könnte dies außerdem, so die traditionelle islamische Befürchtung, einen Totenkult begünstigen und damit den strikten Monotheismus gefährden. Darum werden in der Prophetentradition (Ḥadīṯ) und unter gläubigen Muslimen – ähnlich wie im Judentum – sehr heftige und lange Trauerbekundungen von Hinterbliebenen als „heidnisch *(ǧāhilī)*" missbilligt.[4] Auf der volkstümlichen Ebene gestattet man zwar Frauen im häuslichen Kreis und in dessen unmittelbarer Umgebung zum Teil für kurze Zeit sehr expressive Formen der Totenklage, an denen in manchen Teilen der islamischen Welt, z. B. in Ägypten, bisweilen auch quasiprofessionelle Klageweiber auf Honorarbasis mitwirken. Die Beerdigung mit der Liturgie des Totengebets hat jedoch nach dem geltenden Ideal ohne laute Äußerung von Emotionen und sehr rasch zu geschehen, bei einem Todeszeitpunkt vor Mittag möglichst noch am selben Tag, bei einem solchen am Nachmittag oder Abend spätestens am nächsten Tag; danach ist nach außen hin wieder die Normalität des Lebens zu wahren.

Nach dem Koran setzt Gott für das Leben jedes Menschen eine „Frist" *(aǧal)* fest, deren Ende sich nicht aufschieben lässt (Sure 63/11 parr.). Damit wird die Anschauung der vorislamischen Araber verworfen, es sei eine anonyme Schicksalsmacht, das „Todeslos" *(manīya),* das die Menschen sterben lasse. Aber wenn auch, wie der Koran mehrfach betont, die von Gott gesetzte Lebensfrist durch Menschen nicht verlängerbar ist, lässt sie sich dann nicht vielleicht doch durch menschliche Einwirkung, z. B. durch Mord, verkürzen?

Über diese Frage wurde in der frühislamischen Theologie noch diskutiert. Das Interesse an ihr entsprang der Position der sogenannten Qadariten, d. h. derjenigen, die im Widerspruch zum Prädestinationsglauben die Handlungsfreiheit des Menschen betonten, und dem Bestreben der qadaritisch orientierten, sehr rationalitätsfreundlichen Theologenschule der Muʿtaziliten, das Prinzip der unbedingten Gerechtigkeit Gottes zu verteidigen: Mord war schließlich eine böse Tat; wie konnte man also, wenn jemand bei voller Gesundheit und folglich nach menschlicher Wahrnehmung vorzeitig durch Mord umkam, annehmen, Gott habe das so bestimmt? Dieses Problem konnte zum Teil durch die Unterscheidung zwischen Vorherbestimmung und Vorwissen Gottes entschärft werden: Gott hat in solchen Fällen, so sagte man, den Mord zwar vorher gewusst, er hat ihn aber nicht vorherbestimmt. Diese Lösung machte sich u. a. der große muʿtazilitische Systematiker Abū l-Huḏayl al-ʿAllāf (gest. zwischen 840 und 850) zu eigen. Andere muʿtazilitische Theologen bevorzugten die Deutung, dass Gott bei einem Mord zwar die Lebensfrist des Opfers zu verkürzen beschlossen habe – was er jederzeit genauso tun könne, wie sie seinerseits zu verlängern –, dass aber dennoch für die konkrete Art und

4 Dazu besonders Astren 2004, 188–199.

Weise des Umkommens des Opfers der Mörder verantwortlich sei.[5] Unter dem Einfluss der Prophetentradition (Ḥadīṯ), nach der Muhammad etliche Aussprüche des Sinnes getan haben soll, es sei Gott und niemand sonst, der die Lebensfrist festlege, hat sich dann in der islamischen Theologie und im allgemeinen muslimischen Bewusstsein schon vor mehr als tausend Jahren die Anschauung durchgesetzt, dass der Todeszeitpunkt grundsätzlich durch Gott prädestiniert ist, ganz gleich, wann und wie der Tod eintritt. In diesem Verständnis konnte man sich auch durch koranische Aussagen wie z. B. die folgenden bestätigt sehen: „Keiner kann sterben außer mit Gottes Erlaubnis und mit einer befristeten Vorherbestimmung" (Sure 3/145) oder „Gott macht lebendig und lässt sterben" (Sure 3/156).

Unter diesen Prämissen wird im Islam herkömmlicherweise Selbstmord als eine ganz besonders schwere Sünde betrachtet, und zwar erstens, weil menschliches Leben grundsätzlich als ein Geschenk und zugleich ein Dienstauftrag von Gott betrachtet wird, die der Mensch seinerseits nicht wegwerfen darf,[6] und zweitens, weil mit dem Selbstmord versucht wird, die allein Gott zustehende und von ihm her vorgegebene Festlegung des Todeszeitpunkts zu durchkreuzen.[7] Zwar gibt es keine koranische Aussage, die Selbstmord ausdrücklich verbieten würde. Die von einem Teil der Muslime[8] so gedeutete Weisung „Und tötet euch nicht selbst!" aus Sure 4/29 ist nach einer so bedeutenden Autorität der klassischen islamischen Koranexegese wie aṭ-Ṭabarī (gest. 923), dem sich mehrere andere wichtige Kommentatoren anschlossen, im Reziproksinn von „Und tötet einander nicht!" zu verstehen, und diese Interpretation erweist sich durch den Vergleich mit koranischen Parallelstellen als die höchstwahrscheinlich richtige.[9] Aber mehrere tradierte Prophetenaussprüche

---

5 van Ess 1997, 494 – 497.

6 Bejaht wird von einem Teil der Gelehrten allerdings ein Verfügungsrecht des Menschen über nicht lebenswichtige Teile seines Körpers in dem Sinne, dass er sich dieser von sich aus begeben darf. Zur Diskussion über diese Art von Verfügungsrecht, die heutzutage im Hinblick auf die Problematik der Organspenden von Lebenden bedeutsam ist, s. Kellner 2010, 125 – 128.

7 Konsequente Prädestinatianer nehmen allerdings an, dass das nicht wirklich gelingt. Da nach ihrer Auffassung tatsächlich niemand zu einem anderen Zeitpunkt sterben kann als dem, den Gott ihm dafür vorherbestimmt hat, müssen sie davon ausgehen, dass der Selbstmörder auch ohne seine Tat zum fraglichen Zeitpunkt umgekommen wäre, nur eben auf eine andere Art und Weise.

8 Heutzutage z. B. von Scheich Yūsuf al-Qaraḍāwī, dem Verfasser eines erstmals 1960 gedruckten und bis in die westliche Diaspora hinein weit verbreiteten Handbuchs mit dem Titel *Erlaubtes und Verbotenes im Islam* (al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-islām,* 15. Aufl., Beirut, Damaskus und Amman 1994 = 1415 d. H., 297).

9 aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʾān,* online in der Datenbank „www.altafsir,com" unter http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=1&tSoraNo=4&tAyahNo=29&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1 (Zugriff am 03.05.2011); Rosenthal 1946, 241 f.; Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz,* Stuttgart 1971, 93. Zu Bewertung und faktischem Vorkommen von Selbstmorden in der älteren islamischen Tradition allgemein s. Rosenthal 1946 und vom selben

(Ḥadīṯe) bedrohen Selbstmord explizit mit ewiger Höllenstrafe; nach einem von ihnen stehen Selbstmörder in der Hölle sogar unter dem schrecklichen Zwang, ihre Tat ständig zu wiederholen.[10] Im islamischen Recht, wo die Unantastbarkeit *(ḥurma)* des von Gott gegebenen menschlichen Leibes und Lebens zu einem zentralen Prinzip ausgearbeitet geworden ist, wird die Selbsttötung bis heute als Extremfall eines Übergriffs auf diese *ḥurma* eingestuft.[11] Der gemäßigt islamistische Scheich Yūsuf al-Qaraḍāwī, der derzeit international populärste muslimische Rechtsgelehrte, der durch mehr als 50 Bücher und eine von dem Sender al-Jazeera aus Qatar wöchentlich über Satellit in alle Welt verbreitete Fernsehsendung bekannt ist, erklärte dazu: „Das Leben des Menschen ist nicht sein Eigentum, denn er hat sich nicht selbst geschaffen, noch nicht einmal eines von seinen Organen oder eine von seinen Zellen. Vielmehr ist sein lebendiges Selbst *(nafsuhū)* ein Depositum, das Gott ihm in Verwahrung gegeben hat und das er folglich nicht vernachlässigen darf. Wie könnte es ihm da erlaubt sein, sich aggressiv gegen es zu wenden und sich seiner zu entledigen?“[12]

Nicht zuletzt weil Selbstmord unter Muslimen als strikt verboten gilt, kam in der jüngsten Vergangenheit, vor allem nach den Ereignissen des 11. September 2001, eine lebhafte innerislamische Diskussion darüber auf, ob Selbstmordattentate extremer Islamisten, die nach eigener Darstellung Dschihad gegen Ungläubige führen, religiös erlaubt sind. Viele muslimische Religionsgelehrte verurteilen solche Attentate, unter anderem mit Verweis auf das Verbot des Selbstmords. Doch es gibt andere, die sie zumindest in Ausnahmesituationen als *ultima ratio* für zulässig erachten, und zwar dann, wenn Muslimen keine anderen Mittel der Selbstverteidigung gegen einen ungläubigen Aggressor mehr zu Gebote stehen, wie dies insbesondere palästinensischen Attentätern, die gegen israelische Ziele vorgehen, zugute gehalten wird. Die Gelehrten, die entsprechende Attentate unter solchen Bedingungen rechtfertigen, legen jedoch gewöhnlich großen Wert darauf, zu erklären, dass und warum diese nichts, aber auch gar nichts mit dem im Islam verbotenen Selbstmord zu tun hätten. Zu diesem Zweck heben sie hervor, die Attentäter verfolgten ja anders als Selbstmörder nicht das Ziel ihrer eigenen Tötung, sondern nur das der wirksamen Bekämpfung der feindlichen Ungläubigen und

---

Autor den Artikel „Intiḥār“ in: *Encyclopedia of Islam/Encyclopédie de l'Islam,* Neue Ausg., Bd. 3, Leiden und Paris 1971.

10 Dazu Rosenthal 1946, 243–245 mit Fundstellen und detaillierter Diskussion entsprechender Ḥadīṯe.

11 Dazu v. a. Krawietz 1991, 91–95.

12 al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-islām* (s. o. Anm. 8), 297.

nähmen dafür auch den Märtyrertod in Kauf.[13] Ihre Taten seien damit ebenso als ausnahmsweise erlaubt zu beurteilen, wie es bereits in der älteren islamischen Rechtstradition für ausnahmsweise zulässig erachtet wurde, wenn besonders mutige Kämpfer im Glaubenskrieg sich zur größtmöglichen Schädigung des Gegners so weit hinter die feindlichen Linien vorwagten, dass ihnen die Unmöglichkeit lebendigen Zurückkehrens ins eigene Lager von vornherein klar sein musste.

Die Überzeugung, dass allein Gott den Todeszeitpunkt eines Menschen zu bestimmen hat, gab im übrigen vor allem seit dem späten 20. Jahrhundert auch Anlass zu Diskussionen über die Frage der Erlaubtheit ärztlicher oder pflegerischer Maßnahmen, die den Tod von augenscheinlich bereits unheilbar Kranken, im Sterben Liegenden oder Sterbewilligen entweder hinauszögern oder beschleunigen können.

Darüber, dass jeder Gläubige, solange irgendeine Aussicht auf Rettung eines Menschenlebens besteht, alles in seiner Macht Stehende tun soll, um es zu retten – es sei denn, man befände sich in rechtlich genau definierten Sondersituationen wie der der Konfrontation mit feindlichen Kombattanten im Glaubenskrieg oder der des Vorliegens eines schariagemäßen Todesurteils gegen einen Delinquenten –, herrscht unter Muslimen traditionsgemäß ohnehin Übereinstimmung. Dafür sorgte schon der Umstand, dass es nach Sure 5/32 vor Gott hochgradig verdienstlich ist, einen Menschen vom Tode zu retten; dort heißt es über Gottes Abrechnungsmodus im Jüngsten Gericht: „ … wenn einer jemanden am Leben erhält, soll es so sein, als hätte er die Menschen *alle* am Leben erhalten." Die Anschauung, dass es allein Gott ist, der den Todeszeitpunkt eines jeden Menschen zu bestimmen hat, erzeugte im Islam also keineswegs einen Fatalismus im Sinne der Neigung, bei lebensgefährlichen Erkrankungen oder sonstigen lebensbedrohlichen Situationen resigniert und tatenlos abzuwarten, ob der Betroffene nun überlebt oder nicht. Wenn es Ärzten oder anderen gelungen ist, einen Menschen fürs erste aus Todesgefahr zu retten, dann wird das herkömmlicherweise als Indiz dafür gedeutet, dass das von Gott vorgesehene Ende seiner Lebensfrist eben in Wirklichkeit doch noch nicht gekommen war; denn wäre es bereits da gewesen, dann hätten Menschen nichts gegen

13 Eine Zusammenstellung von entsprechenden Äußerungen verschiedener, großenteils prominenter Gelehrter u. a. aus Saudi-Arabien und Ägypten findet sich auf der Homepage der Qassam-Brigaden, einer durch Terrorakte in Israel in Erscheinung getretenen Unterorganisation der palästinensischen Hamas, unter http://www.alqassam.ps/arabic/fiqih.php?id=22 (Zugriff am 03.05.2011); s. außerdem z. B. al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *al-Islām wa-l-ʿunf,* Kairo 2005, 37 f. Für solche Attentate wird heutzutage im Arabischen von denjenigen, die sie verüben, organisieren, befürworten oder billigen, auch durchweg nicht die Bezeichnung „Selbstmordattentat" benutzt, sondern der Terminus „Märtyrertodesaktion *(ʿamalīya istišhādīya)*".

Gottes Ratschluss vermocht. Also darf und soll man in einer solchen Lage nach allgemeiner islamischer Auffassung durchaus versuchen, was menschenmöglich ist.

Umgekehrt besteht unter muslimischen Gelehrten in Anbetracht von Gottes alleinigem Recht, den Todeszeitpunkt eines Menschen zu bestimmen, Konsens, dass sogenannte Euthanasie, Beihilfe zum Selbstmord und aktive Sterbehilfe z. B. durch Verabreichung tödlicher Injektionen kategorisch verboten sind.[14] Dasselbe gilt auch für Abtreibung eines bereits „beseelten" Embryos, also Tötung ungeborenen Lebens in schon fortgeschrittenem Stadium der Schwangerschaft.[15] Nur falls bei deren Fortsetzung Lebensgefahr für die Mutter zu gewärtigen wäre, hält ein Großteil der Rechtsgelehrten sie – nach dem methodologischen Prinzip, dass von zwei Schäden, von denen entweder der eine oder der andere nicht vermieden werden kann, der geringere zu wählen ist – für ausnahmsweise zulässig.[16]

In der Beurteilung der passiven Sterbehilfe etwa durch Abbruch künstlicher Ernährung oder Abschaltung von Apparaturen in Fällen, in denen diese nach dem vorhandenen Erkenntnisstand bei unheilbar kranken und bereits im Sterben liegenden Patienten nur noch den Sterbeprozess verlängern, sind die Positionen nicht ganz einheitlich. Sie hängen u. a. davon ab, als wie sicher menschliches Wissen um die Unumkehrbarkeit eines Krankheitsgeschehens angesehen wird –traditionsge-

14 Entsprechende Stimmen z. B. bei Krawietz 1991, 104–108; Eich 2008, 144–146 und 155–158; Kellner 2010, 146 f.; ebenso auch Kap. 5 Art. 62 des *Islamischen Weltpakts für medizinische und gesundheitliche Ethik (al-Mīṯāq al-islāmī al-ʿālamī li-l-aḫlāqīyāt aṭ-ṭibbīya wa-ṣ-ṣiḥḥīya),* dessen Entwurf von einem Netzwerk arabischer Mediziner über die Homepage des Regionalbüros der WHO im östlichen Mittelmeerraum verbreitet wird (http://www.emro.who.int/ahsn/pdf/doctors-islamar.pdf, Zugriff am 03. 05. 2011).

15 Erst in nachkoranischer Zeit wurde es üblich, die *nafs* (zu diesem Begriff s. o. Anm. 1) mit der „Seele" des Menschen zu identifizieren (dazu mehr unten). Die meisten Gelehrten der islamischen Tradition gehen davon aus, dass der Embryo nicht vom Zeitpunkt der Zeugung an, sondern erst ab dem 120. Tag mit einer *nafs* ausgestattet ist. Im islamischen Recht herrscht Einigkeit darüber, dass ab diesem Zeitpunkt ein absolutes Abtreibungsverbot besteht. Bis dahin betrachten islamische Gelehrte zumeist einen Schwangerschaftsabbruch innerhalb eines gewissen Zeitrahmens, der in den verschiedenen Rechtsschulen unterschiedlich angesetzt wird – z. B. bis zum Ende der ersten 40, 80 oder 120 Tage – als bei Vorliegen gewichtiger Gründe, die sie wiederum nicht ganz einheitlich definieren, mit Zustimmung beider Elternteile rechtlich zulässig; sie missbilligen ihn jedoch zugleich ethisch, und zwar desto schärfer, je später er innerhalb dieser Fristen vorgenommen wird. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass der Embryo auch schon vor der „Beseelung" ein sich entwickelndes lebendiges und damit prinzipiell schutzwürdiges Wesen ist. Zur Beurteilung der Abtreibung vor dem Zeitpunkt der „Beseelung" Kellner 2010, 216–225 und 228–235.

16 Ebd. 225–227. Die oben genannte Position impliziert die Entscheidung, dass das Leben der Mutter höher zu bewerten ist als das des ungeborenen Kindes. Zur innerislamischen Diskussionslage bezüglich der Abtreibung s. auch Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh bei Eich 2008, 43; Khoury, Adel Theodor: *Abtreibung im Islam,* Köln 1981; Lohlker, Rüdiger: *Schari'a und Moderne. Diskussionen zum Schwangerschaftsabbruch, zur Versicherung und zum Zinswesen,* Stuttgart 1996, 13–45.

bundene muslimische Theologen sunnitischer Observanz, nach deren Auffassung es keine Naturgesetze gibt, sondern nur „Gewohnheiten Gottes“, die dieser aber jederzeit durchbrechen kann, neigen diesbezüglich eher zur Skepsis –, ob man über objektiv feststellbare Kriterien für den Beginn eines irreversiblen Sterbevorgangs zu verfügen glaubt, wie genau man in solchen Fällen unterscheiden zu können meint, ob der Patient nach den Maßstäben der Scharia noch ein Lebender oder schon ein nur noch künstlich belebter Leichnam ist und ob man künstliche Ernährung als ärztliche Behandlungsmaßnahme oder als Verabreichung nach wie vor lebensnotwendigen Essens und Trinkens einstuft. Teils wird die Auffassung vertreten, die Apparate dürften nur nach Feststellung des Todes – womöglich durch ein ganzes Consilium von Fachärzten – abgeschaltet werden.[17] Ihr steht jedoch die andere gegenüber, lebenserhaltende Maßnahmen dürften abgebrochen werden, wenn diese nur noch den unvermeidlichen Tod des Patienten hinauszögern würden.[18]

Palliativmedizinische Maßnahmen, die wie z. B. die Gabe bestimmter Schmerzmittel zur Leidenslinderung lebensverkürzend wirken können, ohne dass die schnellere Herbeiführung des Todes als solche beabsichtigt wäre, werden dagegen im allgemeinen gebilligt – ungeachtet dessen, dass Sterbende nach dem islamischen Ideal bereit sein sollen, auch schweres Leiden, wenn ihm mit menschlichen Mitteln nicht mehr abgeholfen werden kann, als Konsequenz des göttlichen Ratschlusses anzunehmen und geduldig zu ertragen. Für die religiös-rechtliche Bewertung des palliativen Handelns von Ärzten und Pflegekräften ist deren Intention ausschlaggebend, Barmherzigkeit zu üben,[19] nach islamischer Überzeugung eine herausragende Eigenschaft Gottes und damit auch eine zentrale Tugend für Gläubige. Außerdem kann man sich aus islamischer Sicht sagen, dass der Patient so oder so zu dem Zeitpunkt stirbt, den Gott für ihn vorherbestimmt hat, und dass also die lebensverkürzende Leidenslinderung in Gottes Plan offenbar schon enthalten gewesen sein muss, wenn eine Beschleunigung des Sterbevorgangs tatsächlich eintritt. Das gleiche gilt für passive Sterbehilfe durch Abschalten künstlich lebenserhaltender Apparaturen, die manche Autoren ausdrücklich zulassen. Bei Billigung dieser Verfahrensweisen wird also anders als bei der Verurteilung von Euthanasie oder aktiver Ster-

17 So z. B. Muḥammad Aḥmad aš-Šāṭirī nach Kellner 2010, 150; Islamic Fiqh Academy nach Abdülaziz Sachedina bei Eich 2008, 166; Krawietz 1991, 114.

18 So z. B. Yūsuf al-Qaraḍāwī bei Kellner 2010, 149, außerdem Abdulaziz Sachedina ebd. 151 und bei Eich 2008, 156; ebenso auch der *Islamische Weltpakt für medizinische und gesundheitliche Ethik* (s. o. Anm. 14) in Kap. 5, Artikel 63.

19 Abdulaziz Sachedina bei Eich 2008, 155 f.; *Islamischer Weltpakt für medizinische und gesundheitliche Ethik* (s. o. Anm. 14) in Kap. 5, Artikel 63.

behilfe nicht davon ausgegangen, dass sie in Gottes Bestimmungsrecht hinsichtlich des Endes der Lebensfrist eines Menschen frevelhaft eingreifen.[20]

Für diejenigen Menschen, die sich selbst, sei es nun durch Krankheit oder durch andere Umstände, z. B. Kriegsteilnahme oder Unfallfolgen, in Todesgefahr wissen oder von anderen als in solcher befindlich eingestuft werden, ist die Überzeugung der Vorherbestimmtheit des Todeszeitpunkts durch Gott nach den vorhandenen Beobachtungen eher eine Quelle der Gelassenheit als eine solche der Angst, denn sie können sich sagen: Wie auch die Umstände sein mögen, mir geschieht nichts als das, was nach Gottes Willen jetzt ohnehin unausweichlich geschehen müsste. Ich sterbe keinen Augenblick *vor* meinem prädestinierten Todeszeitpunkt. Ist dieser aber gekommen, dann könnte mich auch eine harmloser scheinende Situation nicht vor dem Tod retten.

2 Der Vorgang des Sterbens und der Todeszeitpunkt

Was geschieht nun im Vorgang des Sterbens? Die Vorstellungen darüber werden im Islam wie anderwärts maßgeblich davon bestimmt, woraus sich nach herrschender Überzeugung ein lebendiger Mensch zusammensetzt und auf welche Art von Desintegration man es demnach zurückführt, wenn ihn das Leben wieder verlässt.

Mehreren Koranstellen (Sure 15/29, 38/72 und 32/9) zufolge hat Gott Adam, nachdem er ihn aus Lehm geformt hatte, seinen Geist *(rūḥ)* eingeblasen, womit sein Lebensodem gemeint zu sein scheint. Außer seiner physischen Konstitution und diesem Geist kennzeichnet den lebendigen Menschen auch noch seine *nafs*, sein unvertretbares Selbst, das im Jüngsten Gericht die Verantwortung für seine Erdentaten übernehmen muss, oder, wie man moderner für *nafs* sagen könnte, seine Person. Dieser *nafs* werden im Koran drei unterschiedliche potentielle Verfassungen zugeschrieben: Sie kann dem Menschen ständig das Böse gebieten (Sure 12/53) oder ihn ständig tadeln (Sure 75/2); sie kann aber auch im Glauben Ruhe gefunden haben (Sure 89/27). Demnach bezeichnet diese *nafs* je nach Kontext zugleich den Sitz

20 Allerdings taucht – wie jüngst bei Sympathisanten Osama bin Ladens nach dessen Erschießung durch eine amerikanische Spezialeinheit zu beobachten war – auch bei einer für verwerflich gehaltenen gewaltsamen Tötung eines Menschen bei den Überlebenden mitunter das Selbsttröstungsargument auf, dass das Opfer ja gar nicht zu einem anderen Zeitpunkt gestorben sein kann als dem von Gott festgelegten. Damit wird zugleich gesagt, dass die jeweiligen Täter keinen Grund haben, es sich selbst als Ruhmestat anzurechnen, dass ihr Opfer nicht mehr lebt. Wenn Menschen durch Unglücksfälle oder Naturkatastrophen ums Leben gekommen sind, benutzen die Überlebenden häufig dasselbe Trostargument, in diesem Fall mit der Zielrichtung: Der Verstorbene hätte auch ohne das katastrophale Ereignis nicht länger gelebt; deshalb sollte man damit nicht hadern.

der Versuchungen im menschlichen Inneren, also in etwa die Triebseele, oder das schlechte Gewissen oder auch das Gemüt. Im Koran sind jedoch jedenfalls der Geist oder Lebensodem *(rūḥ)* des Menschen und sein Selbst, seine *nafs*, noch zwei verschiedene Größen. Was geschieht nun im Tode? Nach dem Koran schickt Gott dem Sterbenden Engel, die ihn „abberufen", (Sure 6/61, 4/97 parr.) oder *einen* Engel, der dies tut (Sure 32/11). In Sure 6/93 ist davon die Rede, dass die Engel nach den Frevlern, wenn diese „in den Abgründen des Todes schweben", die Hand ausstrecken und von ihnen fordern: „Gebt eure *nafs* heraus!"[21] Demnach verlässt den menschlichen Leib im Tod nicht nur der Lebensodem, sondern auch die *nafs*.

Auf dieser Grundlage und unter dem Einfluss von überlieferten angeblichen Aussprüchen des Propheten (Ḥadīṯen), die die Vorgänge beim Sterben noch konkretisierten, hat sich im Islam die volkstümliche Vorstellung verbreitet, dass jedem Menschen, wenn er in Todesnähe kommt, der besonders gefürchtete Todesengel namens ʿAzrāʾīl erscheint – dem Gläubigen und Frommen in lieblicher, dem Ungläubigen und Bösewicht in abscheulicher und ganz besonders erschreckender Gestalt –, um ihm die *nafs*, die man später mit der Seele identifizierte, aus dem Leib zu ziehen. Die Agonie wird mit dem Schmerz erklärt, den diese Prozedur bereitet.[22] Unter weniger aufgeklärten Muslimen besteht zum Teil die Vorstellung, dass der Todesengel frommen Menschen, die nicht oder nur wenig gesündigt haben, ihre Seele ganz sanft abnimmt, während er bei Gottlosen oder solchen, die viel auf dem Kerbholz haben, brutal zupackt und ihnen die Seele auf sehr schmerzhafte Weise aus dem Leib zerrt. Eine mit starken Schmerzen verbundene Agonie wird daher als Folge des eigenen Fehlverhaltens des Sterbenden und als eine erste Strafe für dieses gedeutet.[23] Eine andere volkstümliche Erklärung für einen besonders schweren Todeskampf ist die, dass der Sterbende noch Widerstand dagegen leistet, dem Engel die eigene *nafs* zu überlassen. Für Angehörige und alle anderen Anwesenden ergibt sich daraus die Verhaltensregel, dass sie, solange der Sterbende noch bei Bewusstsein ist, möglichst keine Äußerungen der Klage tun sollen, um ihn in diesem Widerstand nicht zu bestärken, sondern ihn zur Ergebung in Gottes Ratschluss ermutigen sollen. Dazu leisten sie ihm Zuspruch z. B. mit dem Koranwort „Wir gehören Gott, und zu ihm kehren wir zurück" (Sure 2/156) oder auch mit der Trostformel „Du gehst voraus, und wir kommen nach", die den Abschied von den zurückbleibenden Bezugspersonen erleichtern soll. Mitunter wird angenommen, dass schon traurige Blicke der Umstehenden den Widerstand des Sterbenden ver-

21 Zu den Todesengeln im Koran Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz,* Stuttgart 1971, 142.

22 S. z. B. Granqvist 1965, 52.

23 Ebd. 52 f.

stärken und damit die Agonie verlängern können; deshalb besteht mancherorts die Sitte, das Gesicht des Sterbenden mit einem Tuch zu bedecken.[24]

Islamische Theologen haben ausgehend von den koranischen Aussagen eigene Modifikationen und Präzisierungen in das Verständnis der menschlichen Konstitution und des Sterbevorgangs eingeführt, teils in Aneignung von Konzepten der griechischen Philosophie. Einen großen Schritt dieser Art tat an-Naẓẓām (gest. zwischen 835 und 845), ein weiterer bedeutender Systematiker der frühislamischen Theologenschule der Muʿtaziliten. Er übernahm als erster Platons Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und damit auch dessen Leib-Seele-Dualismus. Was das Leben des Menschen ausmacht, ist nach seiner Auffassung die Fähigkeit zu willentlichem Handeln. Diese beruht auf einem besonderen Prinzip, das alle lebenden Wesen im Unterschied zu unbelebten Dingen durchdringt: dem Geist *(rūḥ).* Ihn scheint an-Naẓẓām nach Darstellung muslimischer Häresiographen – denen wir, da eigene theologische Schriften von ihm nicht erhalten sind, unsere Kenntnis seines Denkens großenteils verdanken – nicht von der zweiten für die koranische Anthropologie zentralen Größe, der *nafs*, dem Selbst des Menschen, unterschieden zu haben. Und jedenfalls nahm der Geist *(rūḥ)* in seinem System die Position ein, die in demjenigen Platons der Seele zukommt. Unter dem Geist *(rūḥ)* stellte sich an-Naẓẓām allerdings keine immaterielle Entität vor, sondern eine sehr feine stoffliche Substanz, die den wesentlich gröberen Leib durchdringt und damit belebt. Wenn der Mensch stirbt, dann löst sich nach an-Naẓẓāms Vorstellung diese Vermischung von Leib und Geist wieder auf: Der Sterbevorgang besteht im Heraustreten des Geistes aus dem Körper auf dem Wege einer von Gott bewirkten akzidentellen Bewegung. Da es der Geist war, der den Menschen zu willentlichem Handeln befähigt hat, bedeutet das Ergebnis dieses Vorgangs, der Tod, den Verlust des Handlungsvermögens.[25] In dieser Annahme traf sich an-Naẓẓām mit seinem Zeitgenossen an-Naǧǧār, der ansonsten einer anderen theologischen Observanz, der murǧiʾitischen, anhing; er definierte den Tod als ein „Unvermögen“, das jegliches Handeln – gemeint war vermutlich Handeln mittels der Glieder – unmöglich macht.[26] Als guter Muslim, der korangemäß an die Auferstehung des Leibes glaubte, konnte an-Naẓẓām nicht so weit gehen, für das Jenseits allein dem aus dem Körper herausgetretenen Geist Unsterblichkeit zuzuschreiben: Nach ihm verbindet sich der Geist dort wieder mit einem Leib; in Paradies oder Hölle muss, wie er postulierte, zwar nicht die Fähigkeit zu willentlichem Handeln wieder hergestellt sein, denn

24 Renaerts 1986, 25.

25 van Ess 1993, 369–371 und 376; ders. 1997, 514 f. und 518 f. (an allen diesen Stellen detaillierte Ausführungen zu weiteren subtilen Details der Anthropologie und der Todesvorstellung von an-Naẓẓām).

26 van Ess 1997, 310 f.

ethische Entscheidungen stehen dort für Menschen nicht mehr an, aber zumindest die Empfindungsfähigkeit – andernfalls könnten Menschen ja weder an den angedrohten Höllenstrafen leiden noch die verheißenen Paradiesesfreuden genießen.[27]

Im weiteren Verlauf der islamischen Theologiegeschichte hat es sich bald eingebürgert, den Geist *(rūḥ)* und das Selbst *(nafs),* die im Koran noch als zwei verschiedene Bestandteile der geschöpflichen Konstitution des Menschen aufgefasst waren, miteinander gleichzusetzen und beide im Sinne von „Seele" zu begreifen. Im Verständnis des Sterbensvorgangs und des Wesens des Todes führte man im übrigen Motive aus der eben betrachteten frühislamischen Diskussion in unterschiedlicher Gewichtung fort. Das lässt sich z. B. gut bei al-Ġazālī (gest. 1111) beobachten, der das ganze umfangreiche letzte Buch seiner großen theologisch-mystischen Summa *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn („Die Wiederbelebung der Wissenschaften von der [sc. islamischen] Religion")* dem Thema „Tod" gewidmet hat. Ein rund sechsseitiger Abschnitt[28] dieses Buches trägt die Überschrift „Erklärung der wahren Natur des Todes". Hier führt der Verfasser aus, das Proprium des Menschen bestehe in dessen Geist *(rūḥ)* und Seele *(nafs)*, die für ihn in diesem Zusammenhang augenscheinlich dieselbe Sache sind. Im Sterbevorgang trenne sich der Geist vom Körper. Da dem Menschen damit die Gliedmaßen und die Sinnesorgane, die sein Geist im Erdenleben als Werkzeuge seiner Handlungen und Sinneswahrnehmungen gebraucht hat, nicht mehr zur Verfügung stünden, könne er, wenn er gestorben sei, nicht mehr handeln, nicht mehr sprechen, nicht mehr sehen oder hören und auch sonst keine Sinneswahrnehmungen mehr haben, für die man körperliche Organe benötigt.

Bei modernen muslimischen Autoren stehen Interpretationen des Sterbevorgangs wie die bisher referierten, die auf der koranischen oder späteren theologischen Anthropologie beruhen, und eine rein medizinische Betrachtungsweise manchmal unverbunden nebeneinander. So erklärt ʿAbdalḥayy al-Faramāwī, ein Professor für Koranexegese von der al-Azhar-Universität Kairo, in einem Buch mit dem Titel *al-Maut fī l-fikr al-islāmī („Der Tod im islamischen Denken")* das Sterben mitsamt den Schmerzen und Ängsten, die es begleiten, seinerseits ausschließlich durch den Rekurs auf Koranverse und Traditionen, die die einschlägigen Vorstellungen der frühislamischen Zeit widerspiegeln. Dabei evoziert er mit Sure 6/93 auch das Schreckensbild von den Todesengeln, die ihre Hände nach sterbenden Übeltätern ausstrecken und von ihnen die Herausgabe ihrer Seelen fordern. Inmitten alles dessen belehrt er den Leser jedoch plötzlich dahingehend, dass das Sterben medi-

27 van Ess 1993, 377.

28 al-Ġazālī (Druck 1939), 477–483; Übersetzung Winter 121–132.

zinisch gesehen ein sukzessives Organversagen sei – ohne ein Wort darüber zu verlieren, wie sich diese Deutungen aus seiner Sicht zueinander verhalten.[29]

Für die genaue Bestimmung des Todeszeitpunkts, der als der Augenblick des Austritts des Geistes aus dem Körper begriffen wird, ist im islamischen Recht ein Katalog nachprüfbarer körperlicher Symptome *(ʿalāmāt, amārāt)* wie z. B. fortschreitendes Erkalten von den Füßen nach oben, Verschwinden des Pulses, Atemstillstand und Einsinken der Schläfen aufgestellt worden.[30] Zusätzlich zu ihnen werden von vielen muslimischen Gelehrten heutzutage Verifikationsmethoden aus der modernen Medizin anerkannt. Insbesondere die Anwendung des Kriteriums des Hirntods wird nach ausgedehnten Diskussionen über die Problematik der Organtransplantation inzwischen zum Teil für zulässig erachtet. Allerdings lehnen andere Gelehrte es immer noch ab, und in Iran ist seine Benutzung bisher verboten.[31]

3 Der Umgang mit Verstorbenen

Die Unantastbarkeit *(ḥurma)* des menschlichen Körpers gilt nach islamischer Vorstellung nicht nur bei Lebenden, sondern auch bei Toten. Sie ist daher nach Ethik und Recht des Islam unbedingt zu schützen. Der Verstorbene als Person, die immer noch als Subjekt gilt, nicht nur sein Leichnam hat ein Anrecht darauf, dass seine Würde gewahrt wird, indem man vor, bei und nach seiner Bestattung Verhaltens- und Vorgehensweisen vermeidet, die diese verletzen würden. Welche genauen Verhaltensweisen und Praktiken Muslime als eine solche Verletzung betrachten, hängt auch vom regionalen Brauchtum ab und ist darum nicht ganz einheitlich. Viele so beurteilte Handlungen bestehen jedoch in Verstößen gegen die als allgemein verbindlich erachteten Toten- und Bestattungsriten. Darum lassen sich beispielhaft bestimmte Handlungsweisen benennen, die durchweg oder zumindest im Regelfall als Verletzung der *ḥurma* des Verstorbenen angesehen werden. So ist es z. B. nach allgemeinem Dafürhalten immer eine solche, wenn man es versäumt, einem Toten die Augen zu schließen, wenn man an ihm die obligatorische rituelle Waschung nicht oder nicht korrekt vollzieht, wenn man seinen entblößten Körper öffentlich exponiert oder es unterlässt, ihn im Grab wie vorgeschrieben mit in Richtung Mekka gewandtem Gesicht auf seine rechte Seite betten. Auch Ritualfehler

29 al-Faramāwī 1991, 42 – 45.

30 Krawietz 1991, 111 f.; al-Faramāwī 1991, 50 f.; Kellner 2010, 130.

31 Zu dieser Diskussion ausführlich Kellner 2010, 130 – 145; Abdulaziz Sachedina bei Eich 2008, 163 – 169; auch Krawietz 1991, 112 f.

vor oder bei seiner Beerdigung, die keinen konkreten Bezug auf seinen Körper haben, z. B. falsches Rezitieren von Gebeten oder Koransuren an seiner Bahre oder seinem Grab, stellen, so wird geurteilt, eine Verletzung seiner persönlichen Würde dar. [32]

Das Sezieren von Leichen Verstorbener wird zum Schutz des Gemeinwohls *(maṣlaḥa)* meist als ausnahmsweise erlaubt betrachtet, wenn der Verdacht auf ein Verbrechen besteht oder der Schutz der öffentlichen Gesundheit dies zwingend erforderlich erscheinen lässt; gegen Sektionen zum Zweck medizinischer Ausbildung bestehen hingegen zum Teil immer noch erhebliche Bedenken.[33] Die Organentnahme für eine Transplantation, mit der das Leben eines anderen Menschen gerettet werden kann, aus dem Leichnam eines Verstorbenen wird inzwischen ebenso wie die aus dem Körper eines Lebenden unter der Voraussetzung, dass der Spender ihr freiwillig zugestimmt hat, überwiegend für erlaubt gehalten.[34] Als äußerst gravierender Übergriff auf die *ḥurma* des Verstorbenen wird hingegen die Feuerbestattung betrachtet; sie gilt daher als verboten.[35]

Auch wenn der Tote bereits beerdigt ist, kann er noch Opfer einer Verletzung seiner *ḥurma* werden, und zwar nicht nur durch Grabschändung oder nachträgliche Exhumierung, wenn für letztere nicht rechtsrelevante Ausnahmegründe vorliegen, sondern z. B. schon dadurch, dass sich jemand auf sein Grab setzt.[36] Eine systematische Grabpflege gehört dagegen nicht zu dem, was man nach allgemeiner islamischer Anschauung der Würde Verstorbener schuldet, und Besuche an Gräbern verstorbener Angehöriger oder Freunde sind weithin unüblich; unter strikt traditionalistisch orientierten Muslimen wie den Angehörigen der Rechtsschule der Hanbaliten und den Wahhabiten Saudi-Arabiens sind sie sogar wegen der Befürchtung, es könnte sich aus ihnen ein polytheistischer Kult entwickeln, verpönt.

---

32 Krawietz 1991, 116 f.; 148 – 150.

33 Ebd. 125 – 147.

34 Die ausgedehnte und teilweise sehr kontroverse Diskussion, die muslimische Gelehrte über die Problematik der Organtransplantation bereits geführt haben, ist umfassend und gründlich untersucht bei Kellner 2010, 161 – 207.

35 Ebd. 119 – 125. Ein zusätzlicher Grund für die Verwerflichkeit dieser Bestattungsform ist aus der Sicht der Gelehrten der, dass allein Gott einen Menschen ins Feuer werfen darf, nämlich im Falle seiner Verdammnis ins Höllenfeuer. Mit der Leichenverbrennung wird also nicht nur das Recht des Verstorbenen auf seine *ḥurma*, sondern zugleich auch noch ein Privileg Gottes verletzt.

36 Ebd. 161 – 167.

4 Die Situation Verstorbener zwischen Tod und Auferstehung

Welche Anschauungen bestehen nun hinsichtlich der genauen Lage, in der sich Verstorbene bis zum Anbruch des Jüngsten Gerichts befinden? Im Glauben der großen Mehrheit der Muslime[37] ist seit Alters her die Vorstellung fest verankert, dass sie zwischen dem Zeitpunkt ihres Todes und ihrer Auferweckung am Jüngsten Tag, an dem sich ihre Seele mit ihrem Leib zu neuem Leben vereinigt, nicht einfach durchgängig ohne Bewusstsein sind und so nur ihr Leib zunächst auf dem Totenbett oder der Bahre und später im Grabe ruht, sondern dass sie in dieser Zwischenzeit, die man gemeinhin mit dem aus dem Persischen kommenden Wort *barzaḫ* bezeichnet,[38] durchaus denken, Gefühle haben und Erfahrungen machen.

Zunächst einmal merken nach auf den Propheten zurückgeführten Aussprüchen die Verstorbenen noch, wer an ihnen die Totenwaschung vollzieht, und solange sie nicht beerdigt sind, bekommen sie die Trauer und die Klagen der Hinterbliebenen mit. Vor allem aber ist es traditionelle islamische Glaubensüberzeugung, dass Verstorbene, noch bevor der Jüngste Tag anbricht, in ihrem Grab eine Art vorgezogenes individuelles Gericht über sich ergehen lassen müssen, das einen mehr oder weniger beängstigenden Verlauf nehmen und je nach Ausgang entweder angenehme oder quälende Folgen haben kann: Einer oder mehrere erschreckend aussehende Engel – meist wird von zweien ausgegangen, die die Namen Nakīr und Munkar tragen – nähern sich dem Toten und verhören ihn über seine Einstellung zu den zentralen Glaubenswahrheiten des Islam, wobei er aufrecht in seinem Grabe sitzt. Dass man nach muslimischem Brauch, der durch ein Ḥadīṯ gestützt wird, den Sterbenden möglichst veranlasst, das islamische Glaubensbekenntnis zu rezitieren oder es, wenn er schon sehr entkräftet oder nicht mehr bei ganz klarem Bewusstsein ist, wenigstens langsam Wort für Wort nachzusprechen,[39] und dass man ihm in jedem Fall kurz vor seinem Dahinscheiden noch einmal das Glaubensbekenntnis ins Ohr spricht, dient nach dem Volksglauben nicht zuletzt auch dazu, ihm noch einmal einzuprägen, was er den Grabesengeln auf die Frage nach seinem Credo sagen muss, um sich als rechtgläubiger Muslim auszuweisen. Geht das Verhör

37 Nicht bei den Ḫāriǧiten, einigen anderen kleinen Gruppen, die heute größtenteils nicht mehr existieren, und einer Reihe von Einzelpersönlichkeiten der frühislamischen Theologie, vornehmlich Vertretern der Muʿtazila; dazu van Ess 1997, 529.

38 Das Wort bedeutet „Zwischenraum, Trennung“ und meint in diesem Fall die Phase, in der die Verstorbenen von der Welt der Lebenden abgetrennt, aber noch nicht im Jenseits angekommen sind. Es gibt für diesen Terminus innerhalb der islamischen Eschatologie jedoch auch noch andere Verwendungen; s. dazu den Artikel „Barzakh“ von Bernard Carra de Vaux in *Encyclopedia of Islam/ Encyclopédie de l'Islam,* Neue Ausg., Bd. 1, Leiden und Paris 1960.

39 Lepic 2006, 48; Renaerts 1986, 20 f.

günstig aus, dann schaffen ihm die Engel in seinem Grab, unter dessen Enge er bisher gelitten hat, Erleichterung, indem sie es weiten, das Gewicht der über dem Verstorbenen liegenden Erde vermindern, für ihn ein Guckloch ins Paradies anlegen o. ä.; geht das Verhör zu seinen Ungunsten aus, dann sorgen sie mit passenden Maßnahmen dafür, dass er in seinem engen Grab noch mehr unter Beklemmungen leidet als zuvor, und schlagen ihn nach Annahme mancher auch noch, z. B. mit Eisenstangen.

Diese Vorstellung vom Verhör und der drohenden Bestrafung im Grab ist nicht koranisch. Vielmehr ist sie im Islam erst über Ḥadīṯtexte aufgekommen, und zwar wohl erst, nachdem sich mit erfolgreicher innerweltlicher Etablierung und zunehmender Bestandsdauer des jungen muslimischen Gemeinwesens die von Muhammad und seinen Anhängern ursprünglich gehegte eschatologische Naherwartung bereits weitgehend verflüchtigt und man sich zu fragen begonnen hatte, was denn nun, wenn das Jüngste Gericht doch noch längere Zeit auf sich warten ließ, bis zu dessen Anbruch mit den bereits verstorbenen Muslimen geschehe.[40]

Die Theologen konnten naturgemäß nicht umhin, sich darüber Gedanken zu machen, wie es möglich ist, dass das Beschriebene mit schon Verstorbenen im Grabe geschieht. Denn es setzt ja voraus, dass sie Empfindungen haben, denken und sprechen können. Sind sie also doch noch nicht ganz tot, sondern leben im Grab weiter, wenn auch in reduzierter Form, oder wie soll man sich das sonst vorstellen? Diesbezüglich wurde die Erklärung versucht, die Seele verlasse den Leib beim Tod eben doch nicht sofort, sondern erst nachdem das Verhör im Grab stattgefunden habe, oder sie kehre zumindest für diese Prozedur noch einmal in ihn zurück.[41] Damit ließen sich gut Elemente der anthropologischen Konzeptionen von Denkern wie an-Naǧǧār und an-Naẓẓām und der mit diesen Konzeptionen einhergehenden Vorstellungen von der Natur des Sterbevorgangs verbinden. Ibn ar-Rēwandī, ein Theologe iranischer Herkunft, der vermutlich im späten 9. und vielleicht noch frühen 10. Jahrhundert aktiv war,[42] schloss sich partiell sowohl an-Naǧǧār als auch an-Naẓẓām an: Wie sie beide sah er im Tod den Verlust des Handlungsvermögens; doch meinte er, Sinneswahrnehmung und Wissen gingen mit diesem nicht verloren,

40 Dazu van Ess 1997, 528 f.

41 Ebd. 528 mit Belegen. – Hilma Granqvist hat in einem Dorf des modernen Jordanien die Vorstellung angetroffen, der Todesengel nehme die Seele des Verstorbenen zunächst zur Inspektion in den Himmel mit, bringe sie aber wenig später in dessen Körper zurück, damit der Verstorbene – der ja nach islamischer Sitte binnen höchstens 24 Stunden bestattet wird – in der zweiten oder dritten Nacht nach seinem Tod von den beiden Grabesengeln Nakīr und Munkar verhört werden könne; s. Granqvist 1965, 104.

42 So die Feststellung von van Ess 1997, 345 nach eingehender Diskussion der mit seiner Biographie verbundenen Datierungsprobleme; sichere Lebensdaten sind nicht überliefert.

zumindest nicht unmittelbar. Damit wurden die Empfindungen der Verstorbenen im Grabe und deren Auskünfte an die Engel schon ein Stück plausibler.[43]

al-Ġazālī hat später den Gedanken, dass der Tod der Verlust des Handlungsvermögens, aber nicht derjenige aller Bewusstseinsinhalte und Gefühle ist, in etwas anderer Form fortgeführt und noch stark ausgebaut: Was seiner Darstellung nach bei einem Verstorbenen infolge der Trennung des Geistes vom Körper nicht mehr funktioniert, sind nur die Handlungen und die Sinneswahrnehmungen, für die der Betreffende seine Gliedmaßen und seine Sinnesorgane brauchen würde. Dagegen kann der Verstorbene, so stellt es sich al-Ġazālī vor, durchaus noch rein geistig-seelische Erkenntnisse und Empfindungen haben.[44] Deshalb steigen in ihm, wie al-Ġazālī annimmt, direkt nach seinem Tod zunächst einmal lebhafte Gedanken und Gefühle auf: Als erstes denkt er kummervoll an alles, was er auf Erden besessen hat und wessen er sich nun beraubt fühlt; hätte er sein Herz während seines Lebens nicht an irdische Freuden und Besitztümer gehängt, sondern Freude und Trost allein im Gedenken an Gott gesucht, dann wäre er, so al-Ġazālī, jetzt stattdessen glücklich in der Gewissheit, dass alles Irdische, was ihn früher von Gott abgehalten hat, nun von ihm genommen ist und er sich bald ungehindert mit diesem seinem himmlischen Geliebten wird vereinigen können.[45] Als nächstes werden ihm alle guten und bösen Taten seines Erdenlebens enthüllt, weil ihn jetzt weltliche Geschäftigkeit nicht mehr von diesen ablenkt, und jede seiner Sünden erfüllt ihn mit tiefstem Elend. Nun ist es ihm, als höre er das Wort aus Sure 17/14: „Du selber wirst heute genug mit dir abrechnen“[46]. All dies spielt sich noch vor seiner Beerdigung ab. Wenn der Verstorbene ein auf die Freuden der Welt versessener Übeltäter war, werden sich seine Qualen nach der Beerdigung sogar noch verschlimmern, weil er jetzt das Gefühl hat, Gott unentrinnbar in die Hände gefallen zu sein, und ihm klar ist, dass er seiner Strafe nicht mehr entgehen kann. Insgesamt betont al-Ġazālī, dass das Bewusstsein Verstorbener keineswegs erlischt, was er auch mit Koranversen und Ḥadīṯen belegen zu können glaubt, und dass Tote Glück oder Leid empfinden.[47] Deshalb sind nach seiner Schilderung Übeltäter aufgrund der beschriebenen Erschütterungen und weiterer schauriger Erfahrungen, z. B. der Vorhaltungen, die ihnen nach einem Ḥadīṯ sogar noch das eigene Grab macht, schon völlig zermürbt,

43 van Ess 1997, 310 f. Ibn ar-Rēwandī wirkte zeitweilig in Baghdad und gehörte zunächst der Schule der Muʿtaziliten an, wandte sich dann aber kritisch gegen diese. Später wurde er in einem Teil der Häresiographie durch eine um seine Person gesponnene „schwarze Legende“ zum großen Ketzer stilisiert. S. dazu ebd. 346 – 349.

44 al-Ġazālī 1939, 478; engl. Übersetzung Winter 1989, 122 f.

45 Ebd. 478; engl. Übersetzung Winter 123 f.

46 Ebd.; engl. Übersetzung Winter 124 f.

47 Ebd. 479; engl. Übersetzung Winter 126.

bevor noch das hochnotpeinliche Verhör durch die Grabesengel und die womöglich darauf folgende Bestrafung begonnen haben.

Ein bekanntes Argument gegen die Todesfurcht, das aus der epikureischen Philosophie stammt, haben auch die islamischen Philosophen Abū Bakr Muḥammad b. Zakarīyā ar-Rāzī (gest. 925 oder 932) und Miskawayh (gest. 1030) zum Trost für diejenigen benutzt, die nicht wie sie an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben vermochten: dass nämlich Tod im Sinne von Totsein nicht schmerzhaft sein könne, weil es Schmerzempfindungen nur beim lebenden Körper gebe, ein Leichnam also ohnehin nichts spüre.[48] Dieses Argument ist aber für Muslime, die das Verhör und die sich möglicherweise anschließende Bestrafung durch die Grabesengel als eine alle Verstorbenen wirklich treffende Pein betrachten und vielleicht darüber hinaus von der Befindlichkeit der Toten ähnliche Vorstellungen haben wie al-Ġazālī, sicher nicht überzeugend. Denn sie gehen ja davon aus, dass sie außer den Schmerzen und Ängsten des Sterbens auch noch die Schrecknisse des Totseins tatsächlich bewusst empfinden werden. Dazu kommt dann noch die Aussicht auf das Jüngste Gericht, dem sie sich später werden stellen müssen, wenn Gott sie in der allgemeinen Auferstehung der Toten zu neuem Leben erweckt.

5 Sterben in Erwartung des Jüngsten Gerichts

Um sich ein Bild davon machen zu können, was diese Perspektive bedeutet, bedarf es hier noch eines kurzen Blickes auf die islamischen Vorstellungen vom Jüngsten Gericht. Insbesondere die frühesten Textpartien des Koran enthalten zahlreiche außerordentlich dramatische und furchterregende Schilderungen des Jüngsten Tages, an dem die Toten auferstehen, und des sich anschließenden Gerichts, in dem sich alle Menschen vor dem mit ihnen bis ins Kleinste abrechnenden Gott für ihre Erdentaten verantworten müssen. Die Freuden des Paradieses, die danach die Seligen für immer genießen dürfen, werden farbig und sinnenfroh dargestellt; aber auch die grässlichen Strafen, die die auf ewig im Höllenfeuer schmorenden Un-

48 ar-Razī, Abū Bakr Muḥammad b. Zakarīyā: *aṭ-Ṭibb ar-rūḥānī,* in: *Rasā'il falsafīya*, ed. Paul Kraus, 5. Aufl. Beirut 1982 (= 1402 d. H.), 93, Übersetzung von Arthur J. Arberry unter dem Titel *The Spiritual Physick of Rhazes,* London 1950, 103; dazu Goodman, Lenn E.: *Muḥammad ibn Zakariyyā' [sic!] al-Rāzī,* in: Nasr, Seyyed Hossein und Leaman, Oliver: *History of Islamic Philosophy,* 210 f. mit Anm. 62 (dort Nachweis des epikureischen Hintergrunds). – Miskawayh, Aḥmad b. Muḥammad: *Tahḏīb al-aḫlāq*, Beirut 1985 (= 1405 d. H.), 177, Übersetzung von Constantine K. Zurayk unter dem Titel *The Refinement of Character,* Beirut 1968, 188. Schon Miskawayh definierte wie später al-Ġazālī den Tod als Vorgang, in dem die Seele „vom Gebrauch ihrer Werkzeuge ablässt, die die Glieder sind, die man zusammengenommen Körper nennt" (ebd., arabischer Text 174, Übersetzung Zurayk 185).

gläubigen und Übeltäter erleiden, und das Entsetzen dieser Verdammten über ihr eigenes, durch verspätete Reue nun nicht mehr veränderbares jenseitiges Schicksal werden außerordentlich plastisch beschrieben. Durch das Ḥadīṯ und im späteren religiösen und theologischen Schrifttum sind die Schrecken des Jüngsten Tages und des göttlichen Gerichts, aber auch die Wonnen des Paradieses und die Schrecknisse der Hölle noch detaillierter ausgemalt worden.[49]

Besonders beängstigend – und für das Verständnis der strukturellen Divergenz der Monotheismusbegriffe von Islam und Christentum äußerst aufschlussreich – ist die Interpretation, die sich für eine in Sure 39/68 des Koran geschilderte Szene vom Anbruch des Jüngsten Tags eingebürgert hat: Im Koran ist hier von zwei Trompetenstößen die Rede, die nacheinander erschallen. Nach dem ersten „fallen (alle), die im Himmel und auf der Erde sind, vom Blitz getroffen nieder, soweit es Gott nicht bei jemandem anders will." Nach dem zweiten Trompetenstoß „stehen sie gleich wieder da und können sehen." Ohne Frage soll mit dieser koranischen Szene die ungeheure Macht Gottes über Engel und Menschen demonstriert werden. Schon mit aṭ-Ṭabarī (gest. 923), der auf der Grundlage von Ḥadīṯtexten, die er gesammelt hatte, eine entsprechende Deutung wählte,[50] hat sich jedoch die vom Textbefund keineswegs zwingend geforderte Exegese durchgesetzt, am Jüngsten Tag lasse Gott erst einmal sämtliche dann noch lebenden Menschen, alle Engel, schließlich sogar den Todesengel, ja überhaupt alles Leben sterben, um als einziger Lebender übrig zu bleiben[51] und sich anschließend selbst als den Einzigen, allein Herrschenden zu verherrlichen, bevor er in gemessenem zeitlichem Abstand – die Interpreten

49 Die breite Palette der so entwickelten eschatologischen Vorstellungen findet man bei Smith und Haddad 1981, 63 – 97 sehr informativ dargeboten. Problematisch an der Darstellung der Autorinnen ist allerdings, dass sie gesammelte Aussagen von zeitlich teils weit auseinanderliegenden Autoren und Texten aus ganz unterschiedlichen Zusammenhängen zu einer Art eschatologischem Breitwandfilm zusammengesetzt haben, bei dem sich für Nichtfachleute mitunter nicht mehr erkennen lässt, welche seiner Komponenten wirklich islamisches Gemeingut sind und bei welchen es sich nur um die partikulären Vorstellungen bestimmter Autoren oder Gruppen handelt.

50 Online in der Datenbank „www.altafsir.com" unter http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=1&tSoraNo=39&tAyahNo=68&tDisplay=yes&Page=2&Size=1&LanguageId=1 (Zugriff am 04.05.2011).

51 Der Text selbst sagt nichts davon, dass die zu Boden Stürzenden tot sind. Paret fasst in seiner Übersetzung den Blitzschlag bildlich auf, was durchaus möglich ist, und interpretiert die Stelle daher im Sinne von „wie vom Blitz getroffen". Außerdem kann das fragliche arabische Wort sowohl einen Blitzschlag bezeichnen als auch einen Donnerschlag, an dem in der Regel niemand stirbt; Hartmut Bobzin hat in seiner neuen Koranübersetzung (*Der Koran*, München 2010) die durchaus kontextgerechte Übersetzung „vom Donnerschlag getroffen" gewählt. Noch dazu lässt der Originaltext die Zahl derer, die Gott vom Niedergestrecktwerden ausnimmt, offen. Allein aus ihm lässt sich also schlechterdings nicht herauslesen, dass zum Schluss nur noch Gott als Lebender übrig bleibt.

sprechen oft von 40 Jahren – seine Geschöpfe ins Leben zurückruft. Hier sei diese Szene zur Illustration ihres Grundtenors aus dem klassischen Korankommentar des Ibn Kaṯīr (gest. 1373) zitiert, der wegen seiner konzisen Darstellungsweise von Muslimen, auch Imamen und Predigern, bis heute gern benutzt wird:

> … das ist der Trompetenstoß des Blitzschlags, durch den alle Lebenden von den Himmels- und Erdenbewohnern sterben, soweit es Gott nicht bei jemandem anders will, wie es in dem berühmten Trompetenḥadīṯ erklärt und erläutert worden ist. Dann kassiert[52] er (sc. Gott) noch die Geister *(arwāḥ)* der restlichen, bis als letzter der Todesengel mit dem Sterben an die Reihe kommt und einzig und allein er, der Lebendige und Beständige, der als erster da war und als letzter bleiben wird, noch andauert und bleibt. Und er fragt: ‚Nun, wem gehört heute die Herrschaft?', dies dreimal. Dann antwortet er sich selbst mit den Worten: ‚Dem einen Gott, dem Allesbezwinger. Ich bin es, der allein existiert hat, und ich habe alles bezwungen, alles dazu verurteilt, zunichte zu werden.'[53]

al-Ġazālī, der in einem eschatologischen Traktat dieselbe Szene beschreibt, lässt Gott seinen einsamen Triumph noch etwas gründlicher auskosten; was dieser Gott tut, nachdem er alle außer sich selbst hat sterben lassen, schildert al-Ġazālī wie folgt:

> Dann lobpreist er sich selbst, wie er will, rühmt sich seines permanenten Bleibens, seiner immerwährenden Ehre, seiner beständigen Herrschaft, seiner bezwingenden Allmacht und seiner glanzvollen Weisheit. Und er ruft aus: ‚Wem heute die Herrschaft gehört, der soll herkommen!' Es antwortet ihm aber keiner. …[54]

Gott beweist sich nach diesen Darstellungen dadurch als der eine, dass er das Leben mit niemandem teilen will. Seine Glorie ist am Jüngsten Tag, wie man in Abwandlung eines bekannten Worts des Kirchenvaters Irenäus von Lyon sagen könnte, offensichtlich nicht der lebendige Mensch, sondern der tote – für Sterbende wohl kaum ein beruhigender Gedanke.

---

52 Das Verb, das hier im Arabischen steht, heißt sowohl „ergreifen, packen" als auch „einziehen (von Geld), kassieren".

53 Online in der Datenbank „www.altafsir.com" unter http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=7&tSoraNo=39&tAyahNo=68&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1__(Zugriff am 04.05.2011).

54 al-Ġazālī 1985, 35. Zu dieser Szene am Jüngsten Tag Smith und Haddad 1981; dort ist in englischer Übersetzung noch eine weitere Schilderung von ihr nachzulesen, die aus dem anonymen *Kitāb aḥwāl al-qiyāma* stammt.

6 Eine Frage zum Schluss: Disziplinierung durch Todesangst?

Dursun Tan, der Verfasser einer sehr lesenswerten soziologischen Dissertation über die Problematik des „fremden Sterbens" türkischer Migranten in Deutschland, hat in seiner ostanatolischen Heimatregion beobachtet, dass die dort sehr zahlreich verbreiteten Erzählungen über das, was Verstorbene im Jenseits erwartet, und über Personen, die zur Belehrung der Lebenden angeblich noch einmal kurz von dort zurückgekehrt sein sollen, fast ausnahmslos furchterregenden Charakters sind. Seinem Eindruck nach werden solche Erzählungen von den jenseitsgläubigen Muslimen oft gezielt dazu eingesetzt, der Forderung nach Einhaltung traditioneller Gruppennormen Nachdruck zu verleihen. Damit offenbart sich, so glaubt er feststellen zu können, in den Jenseitsvorstellungen der religiös orientierten Angehörigen seines muslimisch-türkischen Umfelds das „in den meisten orientalischen Gesellschaften der Gegenwart auf Todesdrohungen fußende Muster der ‚Zivilisierung'."[55]

Hier soll keine Diskussion darüber begonnen werden, ob es heutzutage in „orientalischen Gesellschaften" tatsächlich ein allgemein verbreitetes Kulturmuster dieser Art gibt – zumal gegen einen generalisierenden Begriff „orientalischer Gesellschaften" erhebliche Vorbehalte anzumelden wären. Es soll jedoch abschließend noch die Frage gestellt werden, ob speziell die in den letzten drei Abschnitten betrachteten Vorstellungen vom Todesengel, der den Sterbenden die Seele aus dem Leib zieht, von dem, was den Verstorbenen im Grab widerfährt, und vom Jüngsten Tag der sozialen Disziplinierung durch Weckung von Todesfurcht dienen könnten.

Zweifellos besteht bei solchen Muslimen, die zu relativer Wortgläubigkeit, zu unkritischem Für-wahr-Halten sämtlicher in den Prophetentraditionen enthaltenen Aussagen und zur Aneignung legendenhafter Ausschmückungen des im Koran Gesagten neigen, die Gefahr, dass die genannten Vorstellungskomplexe bei ihnen Todesangst erzeugen oder verstärken. Es ist auch bekannt, dass sich in älterer Zeit Prediger, Lehrkräfte und Erziehungsberechtigte das Einschüchterungspotential entsprechender Vorstellungen bisweilen recht gern zunutze machten, um der Forderung nach Einhaltung der aus ihrer Sicht gottgewollten Ordnung Nachdruck zu verleihen. Und dass schon im Koran die Schilderungen der Schrecken des Jüngsten Tages nicht zuletzt die Funktion prophetischer Drohrede hatten, mit der die zunächst ungläubigen Mekkaner von ihren aus der Sicht des Propheten bösen Wegen abgebracht und zur Ordnung Gottes gerufen werden sollten, liegt auf der Hand.

55 Tan 1996.

Dennoch kann daraus nicht geschlossen werden, dass die islamischen Vorstellungen von Sterben, Tod und Jüngstem Gericht generell darauf angelegt sind und dahingehend wirken, durch Angstmache einzuschüchtern und zu disziplinieren. Neben Schreckensbildern dessen, was den Menschen beim Sterben, im Grab, am Jüngsten Tag und in der jenseitigen Welt bevorstehen kann, wenn sie es versäumen, ihr Leben hier auf Erden rechtzeitig in Ordnung zu bringen, stehen immer auch Trostbilder von dem, was die Gläubigen und ernsthaft Bemühten einst im Paradies an Lohn und an Ausgleich für geduldig ertragene Leiden erwartet. Welche der Möglichkeiten, die sich mit Sterben, Tod und Jenseits eröffnen, jeweils stärker akzentuiert wird, ist je nach Frömmigkeitstyp sehr unterschiedlich. Die islamische Mystik, die in den meisten islamischen Ländern die Frömmigkeit weiter Teile der Bevölkerung, auch der weniger gebildeten, tief geprägt hat, stellt bei ihren Deutungen des Sterbens und des Todes häufig den Gedanken der ersehnten Heimkehr der menschlichen Seele aus der leidvollen „Fremde“ *(ġurba)* dieses Erdendaseins zu Gott als ihrem ewigen Geliebten ins Zentrum; sie vermittelt also vom Ende des Lebens und von dem, was jenseits von ihm zu erwarten ist, eine durchaus nicht angstbesetzte, sondern im Gegenteil sehr tröstliche und hoffnungsvolle Vorstellung. Von dem frühen Sufimeister Yaḥyā ibn Muʿāḏ (gest. 871) stammt das häufig zitierte Wort „Der Tod ist schön, denn er bringt den Freund zum Freunde.“ Getragen von dieser Überzeugung soll der große Baghdader Mystiker al-Ḥallāǧ (gest. 922), bevor man ihn zur Hinrichtung führte, die von ihm selbst gedichteten Verse rezitiert haben: „Tötet mich, meine Freunde, / denn im Tod nur ist mein Leben.“[56]

Doch nicht nur in spezifisch mystischem Gedankengut können Muslime Grundlagen für ein nicht von Angst dominiertes Verständnis des Todes finden. Soweit Todesangst durch die Furcht vor dem Jüngsten Gericht verstärkt wird, gibt es dagegen schon seit frühislamischer Zeit ein Mittel, nämlich das Vertrauen auf die Fürsprache des Propheten: Über das Ḥadīṯ wurde die Überzeugung, dass der Prophet für die Gläubigen vor dem göttlichen Richter wirksame Fürsprache einlegen kann und wird, zum regulären Bestandteil islamischer Glaubenslehre; dank dieser Fürsprache können sie, so wird angenommen, immer noch ins Paradies kommen, auch wenn sie schwer gesündigt haben, es sei denn, sie wären in den Polytheismus zurückgefallen.

Und selbst die Vorstellung vom Verhör des Verstorbenen durch die Grabesengel und die mit ihr assoziierten Anschauungen darüber, was er vor der Beisetzung und

56 Zur Vorstellung von der Vereinigung mit Gott als dem Geliebten im Tode bei den hier genannten und anderen islamischen Mystikern Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam,* Köln 1985, 85, 197 f., 452. Weiteres zur Überwindung der Todesfurcht in der islamischen Liebesmystik bei Ritter, Hellmut: *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār,* Leiden 1978, 531 – 535.

im Grab noch alles mitbekommt, weil er immer noch Bewusstsein hat und empfindungsfähig ist, können bei geeigneter Interpretation ihren Schrecken verlieren: Der bekannte Religionsgelehrte und Historiker as-Suyūṭī (gest. 1505) hat auf der Basis zahlreicher von ihm zusammengetragener Ḥadīṯe passenden Inhalts ein ganzes Buch gegen die Todesfurcht geschrieben, das alles, was die Gläubigen zwischen dem Todeszeitpunkt und der Auferstehung erwartet, in ausgesprochen freundlichem Lichte erscheinen lässt: Nachdem der Autor einleitend erst einmal dargelegt hat, Sterben sei eigentlich besser, als hier auf Erden weiterzuleben, und bei diesem Vorgang handele es sich nur um einen Umzug von einem engen Haus in ein geräumigeres, schildert er vor allem, wie relativ angenehm es sich für gläubige Muslime stirbt und wie gut es ihnen im Grabe geht: Dem Gläubigen wird sein Lebensgeist (seine Seele) auf schonende und ehrenvolle Weise abgenommen; er wird gleich von den Geistern seiner in den Tod vorangegangenen Lieben begrüßt, und so kommt es als erstes zu einem freudigen Wiedertreffen; bei der Befragung durch die Grabesengel wird ihm die Verheißung künftiger Freuden zuteil; die Verstorbenen können in ihren Gräbern weiterhin das Ritualgebet verrichten und den Koran rezitieren und so ihre möglicherweise unzureichende Frömmigkeitsbilanz noch nachträglich aufbessern; die Engel erteilen ihnen dort sogar Koranunterricht, falls sie den Koran auf Erden noch nicht auswendig gelernt haben, und zwar, damit Gott ihnen ihre Korankenntnis später im Jüngsten Gericht als Verdienst anrechnen kann; außerdem besuchen sich die Verstorbenen gegenseitig in ihren Gräbern, so dass es mit der Einsamkeit nicht so schlimm ist, usw.[57] Viele heutige Muslime entschärfen für sich die traditionellen Vorstellungen über das, was Verstorbene im Grab erfahren, oder auch beängstigende Gerichts- und Höllenschilderungen von Koran und Ḥadīṯ allerdings nicht wie as-Suyūṭī durch das Sammeln von Traditionsmaterial, in dem sich das, was auf die verstorbenen Gläubigen zukommt, besonders angenehm darstellt, sondern durch allegorische Interpretation und Umdeutung des physisch Qualvollen in einen geistig-seelischen Prozess ethischer Reinigung und Weiterentwicklung.

Im übrigen ist die Barmherzigkeit nach dem Koran eine der wichtigsten Eigenschaften Gottes, und bereits etliche Ḥadīṯtexte kennzeichnen diese seine Barmherzigkeit als so groß, dass sie ihn am Jüngsten Tag veranlassen wird, auch noch diejenigen Muslime, die nicht besonders fromm waren und sich durch Übeltaten eigentlich die Hölle verdient haben, zu begnadigen und ins Paradies aufzunehmen. Der Versuch, dieser Barmherzigkeit zu vertrauen, bietet Muslimen einen möglichen Ausweg aus der Todes- und Gerichtsfurcht. Nicht zufällig hat al-Ġazālī, der ansonsten mit Hinweisen auf die Schrecknisse des Sterbens, des Totseins und

57 as-Suyūṭī 1988.

des Jüngsten Tags nicht spart, sein Buch über den Tod mit einem Kapitel „Über die Weite der Barmherzigkeit Gottes, des Erhabenen“ beschlossen – um damit seinen Optimismus zu bekunden, wie er erklärt.[58]

Literatur in Auswahl

Aufgenommen sind nur Publikationen, deren Hauptthema Fragen des Verständnisses von Sterben und Tod sind oder die eigene Kapitel oder Abschnitte zu diesen Fragen enthalten. Nur zu einzelnen Punkten herangezogene Veröffentlichungen anderer Art sind an der Stelle ihrer Zitation oder Benutzung für Belegzwecke mit vollständiger Bibliographie genannt.

Astren, Fred (2004): Depaganizing Death: Aspects of Mourning in Rabbinic Judaism and Early Islam, in: Reeves, John C.: *Bible and Qur'ān: Essays in Scriptural Intertextuality,* Leiden und Boston, S. 183 – 199.

Cook, David (2007): *Martyrdom in Islam,* Cambridge, New York usw.

Eich, Thomas (Auswahl, Übers. und Kommentar) (2008): *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition* (Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung „Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt“ Bd. 2), Freiburg, Basel und Wien.

van Ess, Josef (1993 und 1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra,* Bd. 3 und 4, Berlin.

al-Faramāwī, ʿAbdalḥayy (1991 = 1491 d. H.): *al-Mawt fī l-fikr al-islāmī,* Kairo.

al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1985 = 1315 d. H.): *ad-Durra al-fāḫira fī kašf ʿulūm al-āḫira,* Damaskus.

Ders. (1939 = 1358 d. H.): *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn,* Bd. 4, Samara/Indonesien o. J. (Faksimile-Ausgabe des Standard-Druckes von ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, Kairo, mit einer Einleitung von Aḥmad Ṭabāna), daraus S. 433 – 532: Kitāb ḏikr al-mawt wa-mā baʿdahū; davon auch engl. Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen von Tim J. Winter unter dem Titel (al-Ghazālī:) *The Remembrance of Death and the Afterlife* (auf dem Buchrücken davon abweichend: *al-Ghazālī on Death*), Cambridge 1989.

Gräf, Erwin (1976): Auffassungen vom Tod im Rahmen islamischer Anthropologie, in: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): *Der Mensch und sein Tod,* Göttingen, S. 126 – 145.

Granqvist, Hilma (1965): *Muslim Death and Burial: Arab Customs and Traditions Studied in a Village in Jordan*, Helsinki-Helsingfors.

Gaudin, Philippe (Hrsg.) (2001): *La mort. Ce qu'en disent les religions*, Ivry-sur-Seine.

al-Ḥasanī, Makkī et al. (2009): *al-Mawsūʿa aš-šāmila fī manāzil al-mawt wa-l-āḫira*, Beirut.

İlkılıç, İlhan (2002): *Das muslimische Glaubensverständnis von Tod, Gericht, Gottesgnade und deren Bedeutung für die Medizinethik* (= Zentrum für Medizinische Ethik, Medizinethische Materialien, Heft 126, Mai 2002), Bochum.

Kellner, Martin (2010): *Islamische Rechtsmeinungen zu medizinischen Eingriffen an den Grenzen des Lebens. Ein Beitrag zur kulturübergreifenden Bioethik,* Würzburg.

58 al-Ġazālī 1939, 528, engl. Übersetzung Winter 1989, 252.

Kohlberg, Etan (1997): Medieval Muslim Views on Martyrdom, in: *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschapen, Mededelingen van de Afdeling Letterkunde* 60 (1997), S. 277 – 308.

Krawietz, Birgit (1991): *Die Ḥurma: schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin.

Lepic, Paul (2006): *Mourir: Rituels de la mort dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, o. O. (Paris).

al-Maḏkūr, Ḥālid et al. (1991): *al-Ḥayāt al-insānīya, bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-mafhūm al-islāmī*, Akten eines am 24. Rabīʿ II (= 15. Januar 1985) veranstalteten Symposiums zu diesem Thema, 2. Aufl., Kairo.

Renaerts, Monique (1986): *La mort, rites et valeurs dans l'Islam Maghrébin*, Brüssel.

Rey-Stocker, Irmi (2006): *Anfang und Ende des menschlichen Lebens aus der Sicht der Medizin und der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam*, Basel.

Rosenthal, Franz (1946): On Suicide in Islam, in: *Journal of the American Oriental Society* 66, S. 239 – 259.

Seidensticker, Tilman (1998): Martyrdom in Islam, in: *Awrāq, Estudios sobre el mundo árabe e islámico* 19, S. 63 – 77.

Smith, Jane Idleman und Haddad, Yvonne Yazbeck (1981): *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany (Nachdruck als Paperback der Oxford University Press, Oxford, New York u. a. 2002).

as-Suyūṭī, Ǧalāladdīn (1988 = 1408 d. H.): *Bušrā l-kaʾīb bi-liqāʾ al-ḥabīb*, ed. und kommentiert von Mašhūr Ḥasan Maḥmūd Sulaymān, az-Zarqāʾ (Jordanien).

Tan, Dursun (1998): *Das fremde Sterben: Sterben, Tod und Trauer unter Migrationsbedingungen*, Frankfurt.

17 Islamische Vorstellungen von Erscheinungsformen und Reichweite der Barmherzigkeit Gottes – Ein Beitrag zur Diskussion um Mouhanad Khorchides Islamverständnis (2017, hier erstmalig vollständig)

Einführung

Die Barmherzigkeit ist zweifellos einer der wichtigsten Züge des koranischen und daher auch des islamischen Gottesbildes. Ihr Stellenwert im Gottesverständnis des Koran lässt sich bereits daran ablesen, wie dessen Text beginnt: Vers 1 von Sure 1, der Fātiḥa, lautet „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers (*bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm*)". Diese „Basmala"-Formel ist auch allen weiteren Suren außer der neunten vorangestellt. Die Fātiḥa als ganze und damit auch die Basmala wird am Anfang jeder der *rakʿa*s des fünfmal täglich obligatorischen Ritualgebets gesprochen. Sie wird aber auch sonst im Leben von Muslimen bei so vielen verschiedenen Gelegenheiten gebraucht, dass sie ihnen bis heute die Erinnerung an Gottes Barmherzigkeit in großer Dichte präsent hält.

Im fortlaufenden Text des Koran ist mehr als 250mal von Barmherzigkeit die Rede, meist von derjenigen Gottes. An diesen Stellen wird Gott bald „der Erbarmer" *(ar-raḥmān)* genannt oder als „barmherzig" *(raḥīm)* bezeichnet, bald wird mit Bezug auf ihn das Substantiv „Barmherzigkeit" *(raḥma)* verwendet, bald auch eine finite Form des Verbs „sich erbarmen" *(raḥima)* benutzt, die ihn zum Subjekt hat. Zweimal wird eine Selbstverpflichtung Gottes zur Barmherzigkeit erwähnt.[1]

Anmerkung: Eine Kurzform dieses Artikels, die sich auf die Behandlung der Thematik der Abschnitte 1 und 2 beschränkte, ist unter dem Titel *Erscheinungsformen und Reichweite der Barmherzigkeit Gottes im Koran* in Concilium 53 (2017), 434 – 443 erschienen.

Anmerkung: Belege aus islamischen Primärquellen werden im folgenden unabhängig von der Sprache, in der sie verfasst sind, mit Autornamen und Kurztitel angeführt, solche aus Sekundärliteratur mit Autornamen und Erscheinungsjahr; die vollständigen bibliographischen Angaben finden sich jeweils im Literaturverzeichnis. Koranzitate folgen der Übersetzung von Rudi Paret, mit gelegentlichen kleinen Veränderungen von dessen Formulierungen zugunsten von mehr Wörtlichkeit oder besserer Lesbarkeit.

1 In Vers 12 und 54 von Sure 6.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-018

Schon im Koran wird zudem die Pflicht der Menschen, Vergebungsbereitschaft an den Tag zu legen, mit der Barmherzigkeit Gottes in Beziehung gesetzt: Sie sollen anderen, die sich etwas haben zuschulden kommen lassen, bereitwillig verzeihen, und zwar aus dem Bewusstsein heraus, dass jeder von ihnen selbst der verzeihenden Barmherzigkeit Gottes bedarf, wenn er gesündigt hat.[2] Ein dem Propheten zugeschriebener Ausspruch knüpft das Erbarmen Gottes ganz allgemein an die Bedingung barmherzigen Verhaltens gegenüber Mitmenschen: „Wer sich der Menschen nicht erbarmt, dessen erbarmt sich Gott nicht."[3] Vor allem islamische Mystiker haben später die Maxime einer möglichst weitgehenden Aneignung der im Koran verzeichneten ethischen Eigenschaften Gottes durch den Menschen *(at-taḫalluq bi-aḫlāq Allāh)* vertreten; befolgt man sie, dann ergibt sich die Forderung, gegenüber Mitmenschen Barmherzigkeit zu üben, unmittelbar aus der Barmherzigkeit Gottes.

All dies zeigt, dass der Barmherzigkeit Gottes im Koran und im religiösen Selbstverständnis von Muslimen tatsächlich eine herausragende Bedeutung zukommt. In jüngster Vergangenheit hat jedoch Mouhanad Khorchide in einem vielbeachteten Buch,[4] das bis in den Vatikan hinein Aufmerksamkeit fand,[5] die noch erheblich weiter gehende These vertreten, dass nach dem Koran, wenn man diesen nur richtig – nämlich nach den Regeln einer „humanistischen" Hermeneutik – verstehe, die Barmherzigkeit das allen anderen Prinzipien klar übergeordnete Prinzip göttlichen und menschlichen Handelns sei und folglich geradezu gesagt werden könne: „Islam ist Barmherzigkeit". Diese Gleichung hat Khorchide denn auch zum Titel eines Buches gemacht. Mit dessen Untertitel „Grundzüge einer modernen Religion" erhob er überdies den Anspruch, den Islam durch seine exegetische Begründung dieser These als genuin zeitgemäß erwiesen zu haben. Inzwischen hat Khorchide die These des Buches im Einführungsband zu einem großangelegten theologischen Korankommentar, den er herausgibt und mitverfasst,[6] noch einmal wiederholt, nun eingebettet in Reflexionen grundsätzlicher Art

2 Sure 24, 22.

3 Enthalten u. a. in den Hadithsammlungen von al-Buḫārī und Muslim; Nachweise dieser und weiterer Fundstellen in Wensinck, A. J.: *Concordance et indices de la tradition musulmane,* Bd. 2, Leiden 1943, 236; dort 235 – 236 auch noch Nachweise zu mehreren weiteren tradierten Hadithtexten mit ähnlichem Wortlaut und demselben Sinn.

4 *Islam ist Barmherzigkeit,* hier zitiert nach der 2. Aufl. 2016.

5 Walter Kardinal Kasper und Mouhanad Khorchide: *Gottes Erster Name. Ein islamisch-christliches Gespräch über Barmherzigkeit,* hg. von Jürgen Erbacher, mit Geleitwort von Annette Schavan, Ostfildern 2017.

6 Khorchide, *Gottes Offenbarung.* Zu diesem Einführungsband die Rezension der Verfasserin dieses Artikels in: Religionen unterwegs Jg. 28 Nr. 1 (2022), 28 – 34.

zur Offenbarungstheologie, theologischen Anthropologie und Methodologie der Exegese.[7]

Auf heutige Europäer und Amerikaner, die in einer vom Christentum geprägten Kulturtradition aufgewachsen sind, wirkt die Interpretation des Islam als Religion der Barmherzigkeit, wie sie Khorchide unter Berufung auf den Koran vertritt, natürlicherweise anziehend, zumal im Vergleich zum intoleranten, oftmals mit Gewaltbereitschaft einhergehenden Islamverständnis zeitgenössischer Salafisten. Doch bewegt sie sich tatsächlich auf dem Boden des Koran? Und in welchem Verhältnis steht sie zu den Anschauungen der älteren islamischen Tradition, aber auch muslimischer Denker der letzten hundert Jahre über die Barmherzigkeit Gottes? Ist sie im Vergleich zu ihnen wirklich als revolutionär zu bewerten? Hat sie vor diesem Hintergrund Aussicht darauf, eine größere Zahl von Muslimen und speziell muslimischen Theologen der Gegenwart zu überzeugen?

Die Beantwortung dieser Fragen setzt einen Überblick über die Vorstellungen von Erscheinungsformen und Reichweite der Barmherzigkeit Gottes voraus, die im Koran, im Hadith, in der älteren Geschichte islamischen Denkens und bei neueren islamischen Theologen vorzufinden sind. Er soll im folgenden in großen Zügen hergestellt werden.

1 Gottes Barmherzigkeit im Koran

1.1 Grundbedeutung, Erscheinungsformen und Reichweite von Gottes Barmherzigkeit

Wie die Kontexte der zahlreichen verschiedenen Koranstellen zeigen, an denen in der einen oder anderen Form die Barmherzigkeit Gottes zur Sprache kommt,[8] ist mit dieser ein wohlwollendes und wohltuendes Handeln Gottes am Menschen gemeint, das diesem großmütig gibt, was er in der jeweils gegebenen Situation braucht und teils auch ersehnt, was er sich aber nicht selbst hätte verschaffen können. Sehr oft geht es dabei um Rettung aus oder Bewahrung vor Notlagen oder Gefahren, manchmal auch um Rettung aus Lebenslagen, die – wie etwa die Kinderlosigkeit oder Verleumdung durch andere – nicht unmittelbar existenzbedrohend sind, aber dennoch als besonders bedrückend empfunden werden. Bei Schilderung solcher barmherziger Gnadenerweise ist im Koran zwar nicht von einem Mitleid Gottes im

7 Eine kritische Diskussion dieser Reflexionen enthält die in der vorigen Anm. genannte Rezension auf S. 30–33.

8 Eine umfassende Zusammenstellung der Koranstellen, an denen von Gottes Barmherzigkeit die Rede ist, und einen systematisierten Überblick über sie bietet Rahbar 1960, 158–171.

wörtlichen Sinne eines Mitleidens mit den Menschen die Rede; wohl aber wird immer wieder deutlich, dass Gottes Barmherzigkeit den Bedürfnissen der Menschen sehr genau und fürsorglich Rechnung trägt. Auch wenn Gott mit denen, derer er sich erbarmt, nicht mitleidet, will er offensichtlich nicht, dass *sie* leiden oder gar umkommen.

ar-Raḥmān, „der Erbarmer", ist im Koran ursprünglich ein Gottesname mittelbar aramäischer Herkunft, mit dem nach derzeitigem Erkenntnisstand eine bei Juden und Christen des vorislamischen Südarabien übliche Bezeichnung für den einen Gott übernommen wurde;[9] in der mittleren Phase von Muhammads Wirken in Mekka war dieser Gottesname im Koran zeitweilig der häufigste, bevor „Allāh" zum Standard wurde. Muslimische Kommentatoren gehen jedoch seit Alters her zumeist davon aus, dass das Wort *raḥmān,* das hier mit „Erbarmer" wiedergegeben wird, echt arabischen Ursprungs ist, und zwar ein arabisches Adjektiv, das im Prinzip ein Synonym von *raḥīm* „barmherzig" darstellt. Den Unterschied zwischen *raḥmān* und *raḥīm* sehen sie lediglich darin, dass, wie sie annehmen, *raḥmān* einen höheren Intensitätsgrad von Barmherzigkeit ausdrückt als *raḥīm* und dass man dieses Wort anders als *raḥīm* nur Gott als Attribut beilegen oder von ihm aussagen kann, während es auf Menschen nicht anwendbar ist.[10]

Der Koran kennt drei Hauptformen der Barmherzigkeit Gottes, die allen Menschen zuteil werden oder zumindest zugedacht sind: die Barmherzigkeit, mit der Gott die gesamte Schöpfung zum Wohle der Menschen eingerichtet hat und aufgrund deren er diese auch weiterhin unablässig mit allem Lebensnotwendigen versorgt; die Barmherzigkeit der göttlichen „Rechtleitung" *(hudā)* durch Offenbarungen, die er den Menschen im Verlauf der Geschichte immer wieder durch Propheten geschickt hat, um sie aus polytheistischen Verirrungen und Sittenverfall wieder auf den rechten Pfad zurückzuholen und es ihnen so zu ermöglichen, sowohl innerweltlichen Strafgerichten als auch der Höllenstrafe zu entgehen; und schließlich die Barmherzigkeit, die in Gottes Bereitschaft zur Sündenvergebung liegt.

Zunächst zu Gott als barmherzigem Schöpfer und Versorger: Muslime würden Gott zwar nicht als ihren Vater ansprechen, aber nach koranischer und darum auch allgemein islamischer Vorstellung weist er dennoch Züge großer Fürsorglichkeit für die Menschen auf. Wie der Koran vielfältig schildert, hat er z. B. den wohltätigen

9 Ryckmans 1964, 432–36; Robin 2004, 840, 868–869, 891; auch Jomier 1957, 365–366, 376.

10 Z. B. ar-Rāzī, *Lawāmiʿ,* 153–155 (Übersetzung Gloton 289–291); al-Ġazālī, *al-Maqṣad* 61–62 (Übersetzung Burrel und Daher 54); dazu Gimaret 1988, 376–377. Ein bedenkenswerter Deutungsvorschlag für die auf den ersten Blick tautologisch wirkende Kombination „Der barmherzige Erbarmer" findet sich bei Körner 2016, 253–254. Jomier 1957, 362 bietet zusätzlichen Stoff für die Diskussion über ihren Hintergrund.

Wechsel von Tag und Nacht geschaffen, damit die Menschen Ruhe finden, desgleichen Sonne, Mond und Gestirne, damit sie den Menschen als Zeitmaß und Orientierungshilfe dienen, weiter nützliche Pflanzen und Tiere, die ihnen Nahrung und Bekleidungsmaterial liefern, Wolken, aus denen es regnet, so dass Pflanzen wachsen und Tiere weiden können, usw.[11] Auf diese Weise hat Gott die ganze Schöpfung den Menschen „dienstbar gemacht".[12] Im Koran werden auch solche Hilfsmittel und Annehmlichkeiten menschlichen Lebens direkt auf die fürsorgliche Schöpfertätigkeit Gottes zurückgeführt, die man heutzutage gemeinhin als zivilisatorische Errungenschaften des Menschen betrachtet. So hat Gott nach dem Koran den Menschen beispielsweise Häuser und Zelte gemacht, Schiffe, damit sie auf dem Meer umherfahren können, und Hemden zum Schutz vor der Hitze[13] – unter den klimatischen Bedingungen der Arabischen Halbinsel ein besonderes Geschenk.

Das koranische Bild der Heilsgeschichte beruht auf der Grundannahme, dass der Islam die natürliche Religion der Menschheit ist, der auch schon Adam, Abraham und Mose anhingen, von der die verschiedensten Völker zwischenzeitlich aber immer wieder abfielen, indem sie Vielgötterei betrieben und gegen Gottes Gebote verstießen, und dass deshalb der größte Teil der Menschheit unweigerlich der Strafe Gottes, spätestens beim Jüngsten Gericht der Höllenstrafe, verfallen wäre, wenn Gott die Menschen nicht aus reiner Barmherzigkeit immer wieder an die Prinzipien des rechten Glaubens und Handelns erinnert hätte. Diese göttliche „Rechtleitung" kulminierte in der Prophetie Muhammads. Gegen Ende von dessen Verkündigung stellt sich diese im Koran so dar, dass er nicht nur als der letzte von allen Propheten, sondern im Gegensatz zu den früheren auch zu allen Menschen gesandt ist. In einer Anrede an Muhammad wird seine Sendung als „Barmherzigkeit für die Welten" gekennzeichnet.[14] Einige weitere Stellen[15] charakterisieren die koranische Offenbarung als „Barmherzigkeit Gottes".

Dem Aspekt der Sündenvergebung kommt im koranischen Konzept der göttlichen Barmherzigkeit besonderes Gewicht zu: Rund zwei Drittel der gut 60 Stellen, an denen Gott *raḥīm*, „barmherzig", genannt wird, benutzen dieses Epitheton in unmittelbarer Verbindung mit immer demselben zweiten Adjektiv, nämlich *ġafūr*, „stets bereit zu vergeben". Zwei sehr ähnliche koranische Formulierungen heben die Größe der Barmherzigkeit Gottes besonders eindrücklich hervor: Die eine bezeichnet ihn als den „Barmherzigsten von allen, die sich erbarmen", die andere

11 Z. B. Sure 2, 164; 6, 95 – 99; 16, 78 – 83; 43, 10 – 12.
12 Z. B. Sure 14, 32 – 33; 16, 12; 31, 20; 45, 12 – 13.
13 Z. B. Sure 16, 80 – 81; Sure 43, 12.
14 Sure 21, 107.
15 Z. B. Sure 7, 52; 12, 111; 16, 64.

charakterisiert ihn als den „Besten“ von allen diesen.[16] Bei beiden geht es um Sündenvergebung: Die erste steht im Kontext einer Vergebungszusage, die zweite in dem einer Aufforderung dazu, Gott um Vergebung zu bitten.

Nach koranischer und allgemein islamischer Anschauung vergibt Gott grundsätzlich alle begangenen Sünden, sofern der Mensch sich noch in seinem Erdenleben zur tätigen Reue – koranisch gesprochen zur Umkehr *(tawba)* – entschließt. In der Frage, ob auch ohne eine solche rechtzeitige Reue eventuell noch Hoffnung auf Gottes Vergebung besteht, vermittelt der Koran kein ganz einheitliches Bild: Einmal heißt es, wer Übeltaten erst auf dem Sterbebett bereue – wenn er also ohnehin nicht mehr im Stande wäre, weiter zu sündigen –, habe keine Vergebung zu erwarten.[17] An anderen Stellen wird ohne Angabe einer zeitlichen Begrenzung von Gottes Vergebungsbereitschaft gesagt, Gott vergebe alle Sünden, wenn er wolle, nur eine einzige Sünde vergebe er nicht, nämlich die „Beigesellung“ *(širk),* d. h. die Verehrung anderer Götter neben ihm,[18] die mit der Verweigerung des Glaubens an die monotheistische Verkündigung Muhammads gleichbedeutend ist. Damit kann sicher nicht – wie man bei buchstäblichem Textverständnis denken könnte – gemeint sein, dass Gott Polytheismus, also auch den früheren Polytheismus inzwischen zum Islam übergetretener ehemaliger altarabischer Heiden, niemals vergibt, sondern mit dem Höllenfeuer ahndet; andernfalls hätte für Polytheisten kein Anreiz bestanden, sich zum Islam zu bekehren. Hier liegt vielmehr wohl eine hyperbolische Redeweise vor, mit der den Hörern die einzigartige Schwere der Sünde des Polytheismus und die dringende Notwendigkeit der Abkehr von diesem bewusst gemacht werden sollte. Aus der hier vorgenommenen Kontrastierung „aller Sünden“, die *deo volente* vergeben werden, mit der Erzsünde des Polytheismus, die Gott nicht vergibt, können Gläubige aber immerhin die Hoffnung schöpfen, dass Gottes Vergebung im Jüngsten Gericht für jegliche Verfehlungen unterhalb des Schweregrads des Polytheismus noch möglich ist, selbst wenn sie erst ganz kurz vor dem Tod oder bei Lebzeiten gar nicht bereut wurden.

Juden und Christen stuft der Koran zwar nicht als originäre Polytheisten ein, aber doch als Ungläubige. Nach seiner Darstellung haben sie Gott nachträglich Teilhaber zugeschrieben, die Juden, indem sie ʿUzayr (Esra) zum Gottessohn erklärten,[19] die Christen mit ihrem Trinitätsglaubens, Juden wie Christen außerdem dadurch, dass die einen sich ihre Rabbiner, die anderen ihre Mönche anstelle Gottes zu Herren nahmen.[20] Folglich haben nicht nur altarabische Polytheisten, sondern

16 Sure 12, 93 und 23, 118.
17 Sure 4, 18.
18 Sure 4, 48 und 116.
19 Sure 9, 30. Der Hintergrund dieser Annahme ist ungeklärt.
20 Sure 9, 31.

auch die Anhänger des Judentums und des Christentums im Falle ihres Beharrens auf ihren je eigenen Religionen keine Vergebung zu erwarten; wenn sie sich nicht doch noch zum Islam bekehren, fallen sie im Jüngsten Gericht der ewigen Höllenstrafe anheim, wie das im Koran allen Ungläubigen angedroht ist. Die Möglichkeit, dass auch sie letztendlich doch noch ins Paradies eingelassen werden könnten, kommt im Koran nicht zur Sprache.

1.2 Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes

Für Muslime ist die Zugehörigkeit zur wahren Religion vor dem Richterstuhl Gottes nach Darstellung des Koran schon einmal ein gewichtiger Vorteil. Sie sichert ihnen aber noch nicht das Paradies, denn auch in ihrem Fall setzt die Barmherzigkeit Gottes dessen Gerechtigkeit nicht außer Kraft. Ihr jenseitiges Schicksal entscheidet sich vielmehr an dem genauen Verhältnis zwischen guten Taten und nicht rechtzeitig bereuten Sünden, das sie am Jüngsten Tag vorzuweisen haben.

Dieser wird als ein Tag der peinlich genauen „Abrechnung“ *(ḥisāb)* Gottes mit den Menschen beschrieben, bei der ihnen ein im Himmel geführtes Register ihrer guten und bösen Taten in die Hand gelegt wird – in die rechte bei Anwärtern für das Paradies, in die linke bei künftigen Hölleninsassen.[21] Mehrfach ist auch davon die Rede, dass am Jüngsten Tag die guten und die bösen Taten jedes einzelnen Menschen mittels einer Waage gegeneinander abgewogen werden; wessen gute Taten sich als schwerer erweisen, der kommt ins Paradies, wessen schlechte das Übergewicht haben, in die Hölle.[22] Vereinzelt finden sich im Koran Aussagen, die isoliert betrachtet so verstanden werden könnten, dass bei diesem hochnotpeinlichen Abrechnungs- oder Abwiegevorgang die Barmherzigkeit Gottes doch noch ein Stück weit ins Spiel kommt. So wird über die Art und Weise, wie der göttliche Richter Lohn oder Strafe zumisst, einmal erklärt: „Wenn es eine gute Tat ist, vervielfältigt er sie.“[23] Gelegentlich wird den Gläubigen auch das Tun des Gebotenen als ein gutes „Darlehen“ empfohlen, das sie Gott im Diesseits geben können und das er ihnen dann in Gestalt vervielfachten jenseitigen Lohns zurückgeben wird.[24] Solchen Aussagen stehen freilich andere gegenüber, denen zufolge Gott dann auch für Übeltaten vervielfältigte Strafen verhängt.[25] Nimmt man beides zusammen, ist damit nicht gesagt, dass im Jüngsten Gericht das getane Gute grundsätzlich stärker zu

21 z. B. Sure 69, 18 – 31 (ähnlich 17, 71); 14, 51; 40, 17.
22 z. B. Sure 101, 6 – 8; 7, 8 – 9; 23, 102 – 103.
23 Sure 4, 40.
24 Sure 57, 11 und 17 – 18.
25 Sure 11, 20; 25, 69; 33, 30.

Buche schlagen wird als das getane Böse. Solche punktuellen Hinweise auf Abweichungen vom Prinzip des genauen Abrechnens oder Abwiegens können also zwar die Motivation der Adressaten des Koran zum Tun des Guten und zur Vermeidung des Bösen verstärken; sie lassen sich aber im Gesamtkontext koranischer Gerichtsschilderungen nicht dahingehend interpretieren, dass am Jüngsten Tag letztlich doch die Barmherzigkeit Gottes die Oberhand über dessen Gerechtigkeit behalten würde.

Die koranische Vorstellung vom Jüngsten Gericht ist von dem Gedanken beherrscht, dass Gott dabei mit unerbittlicher Gerechtigkeit urteilt und jedem einzelnen Menschen genau das zuteilt, was er sich selbst durch die Art seines Verhaltens eingehandelt hat. Dieser Gedanke kommt z. B. in Formulierungen wie den folgenden zum Ausdruck: „Wenn einer auch nur das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird er es zu sehen bekommen, und wenn einer auch nur das eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird er es (sc. ebenfalls) zu sehen bekommen“[26] oder „ … dann wird jedem voll gegeben, was er sich erworben hat, und ihnen geschieht kein Unrecht.“[27]

An etlichen auf das Jüngste Gericht bezogenen Stellen wird Gottes Barmherzigkeit allerdings als jenseitiger Lohn für rechten Glauben und rechtes Handeln verheißen. Eine davon lautet: „Was nun diejenigen betrifft, die gläubig waren und gute Werke getan haben, so lässt sie ihr Herr in seine Barmherzigkeit eingehen.“[28] Eine andere erklärt über das jenseitige Geschick, das die redlichen Gläubigen einerseits und die Heuchler andererseits erwartet: „… eine Mauer mit einem Tor wird zwischen sie gesetzt. Innerhalb von ihr ist die Barmherzigkeit und draußen vor ihr die (sc. Höllen-)Qual.“[29] Eine weitere sagt voraus, dass am Jüngsten Tag diejenigen, die vom Glauben abgefallen sind, mit finsterer Miene dastehen und die Höllenstrafe angekündigt bekommen, während die Gläubigen mit strahlenden Gesichtern auf ewig „in die Barmherzigkeit Gottes“ eingehen.[30] Die Barmherzigkeit steht hier also für den Zustand *nach* günstigem Ausgang des Jüngsten Gerichts, und zwar als verdienter jenseitiger Lohn. So verstanden widerspricht sie der strikten Gerechtigkeit Gottes nicht.

Dasselbe gilt für die im Koran häufig erwähnten innerweltlichen Erweise göttlicher Barmherzigkeit, die durch ihren Kontext als Lohn für rechten Glauben und rechtes Handeln erkennbar sind. In ihren Genuss kamen nach Darstellung des Koran viele fromme Persönlichkeiten aus der früheren Heilsgeschichte, vor allem

26 Sure 99, 7–8.
27 Sure 2, 281 und mehrere Parallelstellen.
28 Sure 45, 30.
29 Sure 57, 13.
30 Sure 3, 106–107.

Propheten und deren Anhänger, wenn sie unter persönlichen Kümmernissen litten oder von ihren Gegnern in Bedrängnis gebracht wurden.[31] So wird es z. B. mit der Barmherzigkeit Gottes erklärt, dass die Engel der hochbetagten Sarah noch Mutterfreuden ankündigen konnten,[32] dass Zakarīyā (Zacharias) noch als Greis Vater eines Sohnes wurde,[33] dass Ayyūb (Hiob) doch noch aus seinem Elend herauskam, nachdem er zu Gott geschrien hatte,[34] dass Noah und die Seinen mittels der auf Gottes Geheiß gebauten Arche der Sintflut entkamen,[35] dass Mose und die Israeliten sicher durch das Rote Meer ziehen konnten, während Gott ihre Verfolger ertrinken ließ,[36] oder dass Gott die arabischen Propheten Hūd und Šuʿayb mitsamt denen, die ihrer Botschaft glaubten, den bösartigen Nachstellungen ihrer Gegner entriss.[37]

Weder in solchen koranischen Begnadungs- und Errettungsgeschichten noch in den Gerichtsschilderungen des Koran wird die Barmherzigkeit Gottes als grundlos und bedingungslos dargestellt. Ihre Erwähnung vermittelt vielmehr in beiden Zusammenhängen dieselbe grundlegende Botschaft: Wer glaubt und das Rechte tut, der darf auf Gottes Barmherzigkeit hoffen.

Obgleich nach solchen Darstellungen die Barmherzigkeit Gottes, die aus traurigen oder gefährlichen Lebenslagen rettet und dereinst bei günstigem Ausgang des Jüngsten Gerichts im Jenseits wartet, den Menschen nicht bedingungslos zuteil wird, sagt Abraham im Koran einmal ganz generell, es sei eine Verirrung, jemals die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit aufzugeben.[38] Haben also selbst chronische Sünder und Ungläubige doch noch Aussicht auf sie? Und wie konnte sich in der nachfolgenden islamischen Tradition die Auffassung durchsetzen, dass es Gläubigen unabhängig vom bereits vorhandenen Stand ihres individuellen Sündenkontos kategorisch verboten ist, jemals an Gottes Barmherzigkeit zu zweifeln? Der scheinbare Widerspruch zwischen dem Nicht-hoffen-Dürfen und der Pflicht zur Hoffnung löst sich bereits ein Stück weit auf, wenn man sich vor Augen führt, dass nach dem Koran für den Ausgang des Jüngsten Gerichts die noch während des

31 Gelegentlich (z. B. Sure 30, 33 – 34; 41, 50) kommt die Sprache auch auf Menschen, denen Gott durch Hilfe im Unglück unverdiente Kostproben seiner Barmherzigkeit gegeben hat, die von ihm aber, kaum dass sie gerettet sind, aus Undankbarkeit nichts mehr wissen wollen; sie werden als Ungläubige eingeordnet, die im Jüngsten Gericht deren Schicksal teilen.

32 Sure 11, 73.

33 Sure 19, 1 – 11.

34 Sure 21, 83 – 84; 38, 43.

35 Sure 26, 119 – 122; vgl. Sure 11, 43, wo Noah seinem Sohn, der sich vor der Sintflut auf einen Berg retten möchte, statt in die Arche einzusteigen, vorhält, dass Selbstschutz vor dieser Katastrophe unmöglich ist, weil niemand gerettet werden wird, es sei denn, dass Gott sich seiner erbarmt.

36 Sure 26, 63 – 68.

37 Sure 7, 72; 11, 94.

38 Sure 15, 56.

Erdenlebens erlangte Sündenvergebung von entscheidender Bedeutung ist und Gott diese fest versprochen hat, sofern der Sünder nur rechtzeitig bereut. Auf Gottes Barmherzigkeit im Jüngsten Gericht zu hoffen, heißt also zunächst einmal, darauf zu vertrauen, dass Gott seine Zusage, rechtzeitig bereute Sünden zu vergeben, tatsächlich einhält. Genau dazu ermutigt das Gott in den Mund gelegte Wort aus Sure 39, 53: „Ihr meine Diener, die ihr gegen euch selbst nicht maßgehalten habt! Gebt nicht die Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes auf! Gott vergibt alle Sünden. Er ist es, der stets zum Vergeben bereit und barmherzig ist."

Außerdem kann niemand ganz genau im voraus wissen, wie Gott am Jüngsten Tag einzelne nicht rechtzeitig bereute Sünden in Anbetracht ihrer Umstände gewichten wird; man kann also immer noch auf deren barmherzige Gewichtung hoffen. Und schließlich gibt es auch Sünden, die unbewusst bleiben und daher gar nicht bereut werden konnten; die Möglichkeit, solche Sünden begangen zu haben, beunruhigt manchmal beim Gedanken an das Jüngste Gericht ganz besonders, wie nicht zuletzt die islamische Frömmigkeitsgeschichte zeigt.[39] Es widerspricht dem Glauben an einen konsequent gerechten göttlichen Richter nicht, darauf zu hoffen, dass dieser wenigstens solche unbewussten Sünden nicht mitberechnet.

Schwerer zu vereinbaren ist jedoch die Vorstellung von Gott als dem Barmherzigsten aller Barmherzigen mit derjenigen einer konsequenten Gerechtigkeit im Jüngsten Gericht, und beide Vorstellungen stehen im Koran nebeneinander. Das Spannungsverhältnis zwischen ihnen lässt sich nicht ohne weiteres zugunsten der einen oder der anderen dieser göttlichen Eigenschaften auflösen.[40]

Das zeigt gerade auch die Koranstelle, mit deren Exegese Khorchide geglaubt hat, es auflösen zu können: Er zitiert aus Sure 7, 156 die dort als Aussage Gottes

39 Hier sei nur auf das Beispiel von al-Muḥāsibī (gest. 857), dem großen frühislamischen Theoretiker der Askese, verwiesen, der vor diesem Hintergrund ein äußerst subtiles System permanenter Selbsterforschung entwickelte; zu ihm van Ess, Josef: *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī*, Bonn 1961.

40 Zu diesem Ergebnis kommt auch der deutschsprachige Theologe Serdar Kurnaz, einer der muslimischen Kritiker von Khorchide (Kurnaz 2014, 103 – 104). Er vertritt in seinem Artikel aufgrund einer differenzierten offenbarungstheologischen Argumentation den Standpunkt, dass Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Koran untrennbar zusammengehören; aus seiner Sicht ist es Aufgabe der heutigen islamischen Theologie, das Verhältnis zwischen beiden genauer zu bestimmen. Damit widerspricht er seinem Kollegen Mohammad Ali Shomali, der Khorchides These vom Vorrang der Barmherzigkeit vor der Gerechtigkeit im Koran im wesentlichen mit einem rein quantitativen Argument unterstützt, nämlich dem Verweis auf die vermeintlich größere Zahl der Erwähnungen der Barmherzigkeit im Korantext (Shomali 2014). Muna Tatari kritisiert an Khorchides Barmherzigkeitstheologie, die sie ansonsten in vielem positiv würdigt, wie Kurnaz, dass Khorchide das Spannungsverhältnis zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im koranischen Gottesbild zu einseitig zugunsten der ersteren auflöst; sie tut dies vor allem anhand von tiefgehenden systematisch-theologischen und ethischen Überlegungen (Tatari 2016, 187, 226, 252 – 256).

angeführten zwei kurzen Sätze „Mit meiner Strafe treffe ich, wen ich will, und meine Barmherzigkeit umfasst alles.“[41] Aus der Kombination beider folgert er abstrakt logisch, wenn Gottes Barmherzigkeit alles umfasse, dann auch die über Ungläubige und Sünder verhängte Höllenstrafe. Folglich könne die Höllenstrafe nur eine von Gott aus Barmherzigkeit verhängte befristete Erziehungsmaßnahme sein, aus der er die Verdammten irgendwann wieder entlassen werde, und zwar ins Paradies, wo sie sich dann zusammen mit allen anderen Menschen auf ewig der Gemeinschaft mit Gott erfreuen dürften.[42] In anderem Zusammenhang erklärt er, der Koran setze mit diesem Vers die Barmherzigkeit Gottes „absolut“ und erhebe sie damit „zu einer die ganze Schöpfung umfassenden Größe“.[43] Die interpretierte Textstelle gibt jedoch ein solches Verständnis in Wirklichkeit nicht her.

Das wird bei näherer Betrachtung des Kontextes erkennbar, aus dem Khorchide die zitierten beiden Sätze herausgerissen hat: Gott spricht sie dort als Antwort auf die Bitte von Mose, den Israeliten wegen der schlimmen Entgleisung der zeitweiligen Verehrung des goldenen Kalbs das diesseitige Wohlergehen und die ewige Seligkeit nicht zu verwehren, sondern ihnen diese Sünde zu verzeihen; Mose äußert sie bei einem „Termin“ *(mīqāt)* mit Gott, zu dem er eine Delegation von 70 israelitischen Männern mitgebracht hat und bei dem er gleichsam offiziell erklärt, Israel habe die göttliche Rechtleitung angenommen, d. h. sich wieder zum Monotheismus bekehrt.[44] Es geht hier also – genau wie an der einzigen anderen Koranstelle, an der die Formulierung von der alles umfassenden Barmherzigkeit Gottes auftritt[45] – darum, dass Gott Sündenvergebung sogar nach dem gravierendsten denkbaren Fehlverhalten gewährt, nämlich dem Betreiben von Polytheismus, vorausgesetzt, diejenigen, die in ihn verfallen sind, bekehren sich wieder zu dem einen Gott. „Meine Barmherzigkeit umfasst alles“ ist im gegebenen Kontext also keine allgemeine Aussage über den Umfang der göttlichen Barmherzigkeit. Dieser Satz ist vielmehr ein Trostwort, mit dem Gott Mose versichert, dass keine bereute Sünde,

41 Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, 51; das Zitat erscheint bei Khorchide mit einem Wortlaut, der von dem hier in Anlehnung an die Paret’sche Übersetzung wiedergegebenen stilistisch ein wenig abweicht, ohne sich inhaltlich von ihm zu unterscheiden.

42 Ibid. 51–64, 74 (vgl. auch 131).

43 Khorchide, *Gottes Offenbarung*, 111.

44 Sure 7, 154–156.

45 Sure 40, 7. Dort wird geschildert, wie die Engel vor Gottes Thron für die Gläubigen unter Hinweis darauf, dass diese sich von ihrem früheren (sc. polytheistischen) Unglauben zur wahren Religion bekehrt hätten, um Sündenvergebung und Bewahrung vor der Hölle bitten, indem sie an Gottes Großzügigkeit mit den Worten appellieren: „Deine Barmherzigkeit und dein Wissen umfassen doch alles!“.

auch nicht der Tanz um das goldene Kalb, mit dem die Israeliten ja vorübergehend die Grenze zur schlimmsten aller Sünden, der „Beigesellung", überschritten haben, für Gottes Vergebungsbereitschaft zu groß ist.[46]

Doch selbst wenn der Satz „Meine Barmherzigkeit umfasst alles" so allgemein zu verstehen wäre, wie Khorchide angenommen hat, kann mit ihm nicht gemeint sein, dass auch die Höllenstrafe Teil von Gottes Barmherzigkeit ist und deshalb auch alle Sünder und Ungläubigen letztlich ins Paradies kommen. Das zeigt der nächstfolgende Satz desselben Koranpassus. Die Antwort Gottes an Mose geht hier nämlich mit den Worten weiter: „Und ich werde sie (d. h. die Barmherzigkeit) denen zukommen lassen, die gottesfürchtig sind und die Almosensteuer geben, und die an unsere Zeichen glauben,[47] denen, die dem Gesandten, dem heidnischen Propheten (d. h. Muhammad), folgen, den sie bei sich in der Thora und im Evangelium verzeichnet finden … ." Hier wird also klar gesagt: Auch wenn der eine Gott den mittlerweile wieder zu ihm bekehrten Israeliten ihren Tanz um das goldene Kalb aus Barmherzigkeit vergibt – die Aussicht darauf, beim Jüngsten Gericht in seine Barmherzigkeit, also das Paradies, einzugehen, ist an die Bedingung der Zugehörigkeit zur wahren, der islamischen Religion und die Befolgung ihrer Gebote geknüpft.[48] Von einer „absoluten" oder „bedingungslosen" Barmherzigkeit Gottes, die Khorchide aus der zitierten Koranstelle herausliest, kann hier also keine Rede sein.[49]

Khorchides Annahme, im Koran werde eine absolute und bedingungslose Barmherzigkeit Gottes verkündet, wird auch dadurch nicht überzeugender, dass er sie mit der Interpretation einer zweiten Koranstelle zu untermauern versucht, die seiner Ansicht nach beweist, dass dieses Barmherzigkeitsverständnis dem von ihm postulierten koranischen Modell der Beziehung zwischen Gott und Menschen entspricht, nämlich demjenigen einer von Ewigkeit her bestehenden Liebe Gottes zu allen Menschen und einer als Antwort auf diese geforderten Liebe jedes einzelnen Menschen zu Gott und allen Mitmenschen. Er zitiert eine Stelle aus Sure 5, 54, mit der er dieses Modell als spezifisch koranisch belegen zu können meint, in der

46 Auch der bekannte moderne tunesische Koranexeget Ibn ʿĀšūr (1879 – 1973) versteht den Satz aufgrund des Kontexts als tröstliche Antwort Gottes auf die Vergebungsbitte von Mose *(Tafsīr* Bd. 9, 129 – 130).

47 Nach diesem Wort beginnt Vers 157.

48 Gegenüber Muhammads jüdischen Zeitgenossen, die ihn zu seinem Leidwesen nicht als Propheten anerkennen wollten, erfüllt diese Belehrung die Funktion, vorsorglich der von ihnen möglicherweise gehegten Erwartung zu widersprechen, sie könnten ohne Bekehrung zum Islam ins Paradies kommen, nachdem Gott ihrem Volk den Tanz um das goldene Kalb vergeben hat.

49 S. auch Khorchide, *Gottes Offenbarung* 115, wo der Verfasser erklärt, die Gottesbezeichnung *ar-raḥmān* sei „Ausdruck der bedingungslosen Zuwendung Gottes zum Menschen".

Form „Er liebt sie, und sie lieben ihn.“[50] Allerdings hat er auch diese beiden kurzen Sätze aus dem Kontext gerissen und gegen ihn interpretiert, indem er ihn zu einer allgemeinen „Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch“ erklärte.[51] In dem Vers steht nämlich in Wirklichkeit gar nicht die auf die Menschen insgesamt bezogene Aussage „Er liebt sie, und sie lieben ihn“, sondern ein Relativsatz, der das wechselseitige Verhältnis zwischen Gott und einer ganz speziellen Personengruppe kennzeichnet, und zwar in einem besonderen Zusammenhang: Dort heißt es, wenn sich einige von den Gläubigen wieder von ihrer Religion (d. h. dem Islam) abbringen ließen, dann werde Gott diese Abtrünnigen durch andere Neubekehrte ersetzen, „die er liebt und die ihn lieben, die den Gläubigen gegenüber bescheiden sind, jedoch die Ungläubigen ihre Macht fühlen lassen, und die um Gottes willen kämpfen (d. h. in den Dschihad ziehen) und sich vor keinem Tadel fürchten.“ Hier ist also nicht von einer Liebe Gottes zu allen Menschen und von einem für alle Menschen geltenden Gebot, Gott zu lieben, die Rede. Vielmehr wird hier erklärt, Muslime welcher Art Gott liebt und wodurch diese ihrerseits ihre Liebe zu Gott unter Beweis stellen.[52] Wie alle anderen Koranstellen, die von der Liebe Gottes sprechen, sagt diese also aus, dass Gott nicht einfach jeden Menschen liebt, sondern bestimmte Personen oder Personengruppen, die sich durch Rechtgläubigkeit und gottgefälliges Verhalten auszeichnen.[53]

Aus diesem Vers nur die Worte „Er liebt sie, und sie lieben ihn“ herauszubrechen und diese dann isoliert in dem Sinne zu deuten, der Koran lehre ganz generell die Liebe Gottes zu allen Menschen und das Gebot, dass die Menschen in Antwort darauf auch Gott lieben sollen, hat allerdings eine lange Tradition, und zwar in der islamischen Mystik (s. dazu unten Abschnitt 2.3).[54] Das ist nicht der einzige Punkt, in dem Khorchide von ihr inspiriert ist, wie wir noch sehen werden.

50 Ibid. 81.

51 Khorchide, *Gottes Offenbarung* 107; vgl. ibid. 125.

52 Außerdem geht Khorchide irrtümlich davon aus, dass das Verb „lieben“ in diesem Koranvers eine starke Zuneigung bezeichnet. Josef van Ess hat darauf hingewiesen, dass es an dieser einzigen Koranstelle, wo von wechselseitiger Liebe zwischen Gott und Menschen die Rede ist, nicht um ein solches Gefühl der Zuneigung geht, sondern hier wie an ähnlich formulierten Stellen im Buch Deuteronomium ein formelhafter Gebrauch des Verbs „lieben“ vorliegt, der sich bis in die Sprachkonventionen altorientalischer Vasallenverträge zurückverfolgen lässt (van Ess 1997, 375).

53 Zu dem Ergebnis, dass die Idee einer der ganzen Menschheit bedingungslos zugewandten Liebe Gottes dem Koran fremd ist, kam schon Daud Rahbar durch Kontextanalyse sämtlicher Koranstellen, an denen von Liebe Gottes die Rede ist (Rahbar 1960, 171–175).

54 Bereits feststellbar bei Rābiʿa al-ʿAdawīya (um 800) und bei al-Ḥallāǧ (gest. 922); dazu Schimmel 1985, 68 und 202. Später u. a. mehrfach bei al-Ġazālī in den der Mystik zuzurechnenden Büchern 31–36 von dessen *Iḥyāʾ,* in der Übersetzung Gramlich (s. Literaturverzeichnis) auf 189, 632, 690, 692, 700.

2 Die Barmherzigkeit Gottes in der älteren islamischen Tradition

2.1 Der Stellenwert von Gottes Barmherzigkeit im Hadith

Die Überlieferung der dem Propheten zugeschriebenen Aussprüche transportiert zwar auch Texte, die die schon im Koran geschilderten Härten des Jüngsten Gerichts und die Schrecknisse der Höllenstrafe noch näher ausgestalten; sie enthält aber zugleich zahlreiche Aussagen, die geeignet sind, im Vergleich zu den im Koran eröffneten Perspektiven die Hoffnung auf Barmherzigkeit Gottes im Jüngsten Gericht zu wecken und zu stärken.

Manche von den letzteren erheben die Barmherzigkeit in so allgemeinen Formulierungen zum übergeordneten Handlungsprinzip Gottes, dass man ihnen die Zusicherung entnehmen kann, Gott werde letztlich niemanden der Höllenpein ausliefern, auch nicht die Ungläubigen, d. h. die Nichtmuslime. So sagt etwa Gott nach einem Hadithtext, der dem vor allem bei Mystikern beliebten Sondertypus des *ḥadīṯ qudsī*, d. h. einer dem Propheten zugeschriebenen außerkoranischen Privatoffenbarung, angehört: „Meine Barmherzigkeit überwindet meinen Zorn.“[55] Nach einer anderen Überlieferung soll der Prophet gesagt haben, Gott habe hundert Barmherzigkeiten gehabt; eine davon habe er unter die Dschinn, Tiere und Menschen verteilt, so dass sie sich nun einander erbarmten; alle anderen 99 habe er für sich zurückbehalten, um sich mittels ihrer am Jüngsten Tag über seine Diener (d. h. die Menschen[56]) zu erbarmen.[57] In einem der Hadithe sieht es so aus, als brächte es Gott gar nicht übers Herz, Sünder in die Hölle zu schicken: Wie hier erzählt wird, zeigte der Prophet einmal auf eine Kriegsgefangene, die gerade einen Säugling stillte, und fragte die Umstehenden: „Was meint ihr, könnte die da wohl ihr Kind ins Feuer werfen?“ Nachdem sie dies verneint hatten, fuhr er fort: „Gott ist mit seinen Dienern noch barmherziger als diese Frau mit ihrem Kind.“[58]

---

55 Auch bekannt in den Varianten „… hat meinen Zorn überwunden“ und „… hat meinen Zorn überholt.“ Überliefert u. a. bei al-Buḫārī, Muslim und at-Tirmiḏī; alle Fundstellen in Wensinck, *Concordance* (wie in Anm. 3), Bd. 4, 526.

56 Wörtlich „seine Diener“. „Diener“ ist im koranischen und traditionellen islamischen Sprachgebrauch ein Synonym für „Mensch“ in dessen Relation zu Gott, bezeichnet also nicht nur Muslime.

57 Muslim Nr. 2752 und 4944. Bei al-Buḫārī findet sich als Nr. 6104 eine ambivalente andere Fassung desselben Hadith: Dort heißt es, wenn die Ungläubigen wüssten, wieviel Barmherzigkeit Gott mit diesen 99 Barmherzigkeiten noch bei sich hat, würden sie die Hoffnung auf das Paradies nicht aufgeben, und wenn die Gläubigen das Maß an Höllenstrafen kennten, das Gott bereithält, würden sie sich nicht vor dem Höllenfeuer sicher fühlen.

58 al-Buḫārī Nr. 5653; Muslim Nr. 2754 und 4947.

Hält man sich an Hadithtexte dieses Tenors, dann kann man tatsächlich entgegen dem vom Koran vermittelten Bild zu dem Schluss kommen, dass Gott über das jenseitige Schicksal der Menschen letztlich nicht nach dem Maßstab seiner strikten Gerechtigkeit, sondern nur nach der Größe seiner eigenen Barmherzigkeit entscheidet. Insofern verwundert es nicht, dass in Khorchides Argumentation Hadithzitate eine wichtige Rolle spielen.

Mehrere Hadithtexte, die der Barmherzigkeit des göttlichen Richters auf Kosten seiner Gerechtigkeit mehr Raum geben, als man aufgrund des koranischen Befunds erwarten könnte, erklären zwar nicht, dass durch Gottes Erbarmen letztlich *alle* Menschen ins Paradies kommen werden, ermäßigen aber die Voraussetzungen für den Eingang in die ewige Seligkeit gemessen am Koran doch spürbar. Nach einem von ihnen wird Gott z. B. irgendwann einmal (sc. zu den Engeln) sagen: „Lasst alle aus dem Höllenfeuer heraus, die sich auch nur einen Tag lang an mich erinnert oder mich auch nur in irgendeiner Situation gefürchtet haben.“[59] Eine ganze Gruppe von Hadithen spricht davon, dass Muslime am Jüngsten Tag schon allein aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit ins Paradies kommen werden. Eines schreibt z. B. dem Propheten die Auskunft zu, Gott habe das Höllenfeuer für alle diejenigen, die das islamische Glaubensbekenntnis gesprochen hätten, zur Tabuzone erklärt[60] – eine für Muslime sehr barmherzige Lösung.

Neuer Raum für das Wirksamwerden von Gottes Barmherzigkeit im Jüngsten Gericht öffnete sich im übrigen bald nach Muhammads Tod mit dem Aufkommen der Vorstellung, dass der Prophet am Jüngsten Tag für die Mitglieder seiner Glaubensgemeinschaft Fürsprache einlegen dürfe[61] und dass er dies auch tun und damit bei Gott Gehör finden werde, woraufhin alle Muslime geradewegs ins Paradies kämen, ohne erst die „Abrechnung“ über sich ergehen lassen zu müssen. Auch diese Vorstellung fand in Hadithtexte Eingang. Sie war allerdings nicht unumstritten. Deshalb wurde sie in einigen Hadithen wieder ein wenig zugunsten der Gerechtigkeit korrigiert: Dort hieß es nun, dass hartgesottene muslimische Sünder erst einmal in die Hölle geschickt, dann aber vom Propheten durch Interzession bald wieder aus dieser herausgeholt würden. Der größte Teil der späteren sunnitischen Theologen hat die Fürsprache des Propheten für die Seinen in der letzteren Form

59 at-Tirmiḏī Nr. 2594.

60 Muslim Nr. 29. Ein anderes, das al-Ġazālī als Beleg für die Barmherzigkeit Gottes zitiert (Iḥyāʾ Bd. 4, 529), schreibt dem Propheten die Ankündigung zu, am Jüngsten Tag werde Gott lachend ausrufen: „Freut euch, ihr Muslime! Unter euch gibt es keinen, an dessen Stelle ich nicht einen Juden oder Christen ins Höllenfeuer gesteckt hätte“ (Aḥmad ibn Ḥanbal Nr. 19157; im selben Sinne zwei Hadithe bei Muslim, Nr. 2767 und 4970).

61 Der Koran schließt die Möglichkeit von Fürsprache unter der Voraussetzung, dass Gott sie erlaubt, nicht aus, erwähnt aber nur Fürsprache von Engeln, nicht eine solche des Propheten.

bejaht, und so mutierte in deren Lehre die koranische Höllenstrafe für Muslime zu einer Art Kurzzeit-Fegefeuer.[62]

Aufs Ganze gesehen ist in etlichen Hadithtexten eschatologischen Inhalts die Barmherzigkeit Gottes im Vergleich zu entsprechenden koranischen Schilderungen deutlich stärker akzentuiert. Darin spiegelt sich der Heilsoptimismus wider, der sich in der frühislamischen Glaubensgemeinschaft im Zeichen erster großer politischer und militärischer Erfolge verbreitet hatte.[63] Mehr als sechs Jahrhunderte später hat al-Ġazālī (gest. 1111) sein umfangreiches Hauptwerk „Die Wiederbelebung der Wissenschaften von der Religion" mit einem Kapitel beschlossen, das unmittelbar auf eine lange Reihe von eingehenden Erörterungen der Schrecknisse des Todes und des Jüngsten Tages folgt. Es trägt die Überschrift „Über den Reichtum[64] der Barmherzigkeit Gottes des Erhabenen – im Sinne eines optimistischen Ausblicks". Nicht zufällig hat er dieses Kapitel, in dem es immer noch um das Jüngste Gericht und dessen Folgen vor allem für sündige Muslime geht, von Anfang bis Ende fast nur mit Hadithtexten der eben beschriebenen hoffnungsvollen Art gefüllt, nicht mit Koranversen.[65]

2.2 Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes im theologischen Denken des frühen und klassischen Islam

Im *kalām,* der philosophisch geprägten systematischen Theologie des älteren Islam, ist ausführlich und sehr gründlich die Frage diskutiert worden, ob Gott eigentlich unbedingt den Paradieseslohn gewähren oder die Höllenstrafe verhängen *müsse,* wenn er dies für bestimmte Verhaltensweisen im Koran verheißen oder angedroht hat. Die Schulrichtung der Muʿtaziliten, die bis in die zweite Hälfte des 9. Jahrhundert hinein dominierte und noch heute bei der Mehrheit der Schiiten weiterlebt, bejahte dies, weil sie die Eigenschaft der Gerechtigkeit in den Mittelpunkt ihres Gottesbildes stellte. Sie vertrat den Standpunkt, wenn Gott im Jüngsten Gericht anders verführe, wäre er nicht gerecht. Die sunnitische Theologie, die die muʿtazilitische danach weitgehend verdrängte und nun schon seit mehr als tausend Jahren die der islamischen Mehrheitskonfession ist, war vor allem darum besorgt, nur ja jede Einschränkung der Allmacht Gottes auszuschließen. Sie legte sich deshalb auf die Position fest, Gott könne grundsätzlich jederzeit alles Beliebige tun, also z. B. auch im Jüngsten Gericht entgegen seinen Verheißungen und Drohungen im

62 Dazu v. a. van Ess 1997, Bd. 4, 543 – 546.
63 Zu ihm van Ess 1991. Bd. 1, 7.
64 Wörtlich „Weite, Ausdehnung".
65 al-Ġazālī, *Iḥyāʾ,* Bd. 4, 528 – 532.

Koran die Übeltäter ins Paradies einweisen und die, die nur Gutes getan haben, in die Hölle schicken – wenngleich man weiterhin hoffte, dass er ebendies nicht tun würde.

An sich hätte die Annahme, dass Gott im Jüngsten Gericht nicht an seine eigenen koranischen Ankündigungen gebunden ist, die Denkmöglichkeit eröffnet, die Barmherzigkeit Gottes im Verhältnis zu dessen Gerechtigkeit auch in eschatologischer Perspektive stärker zu gewichten: Auf ihrer Basis hätte man sich z. B. näher mit der Frage beschäftigen können, ob Gott, wenn das so ist, nicht vielleicht am Jüngsten Tag oder irgendwann danach unabhängig von der Fürsprache des Propheten doch aus Barmherzigkeit sündige Muslime, die nicht rechtzeitig bereut hatten, aber auch Nichtmuslime ins Paradies aufnehmen könnte. In dieser Richtung dachten die meisten Vertreter der systematischen Theologie vor allem der Sunniten jedoch nicht weiter. Sie konzentrierten ihre Anstrengungen stattdessen auf die Klärung des Konzepts der Allmacht Gottes und ihres Verhältnisses zu dessen Gerechtigkeit. Dabei verwandten sie viel Mühe auf die Suche nach Wegen, wie man die Vorherbestimmung menschlicher Handlungen durch Gott, an die aus sunnitischer Sicht um der uneingeschränkten Allmacht Gottes willen geglaubt werden musste, verstehen und in Begriffe fassen konnte, ohne die im Koran statuierte Gerechtigkeit Gottes im Jüngsten Gericht zu verneinen.

Infolgedessen spielten in den ausgedehnten Diskussionen, die in der frühislamischen und klassischen islamischen Theologie über die Eigenschaften Gottes geführt wurden, zwar dessen Allmacht und Gerechtigkeit eine wichtige Rolle, aber nicht dessen Barmherzigkeit. Sie kommt in den großen systematischen Kompendien des klassischen *kalām* kaum jemals vor.

In zwei anderen Literaturgattungen wurde dagegen regelmäßig über sie gesprochen, nämlich einerseits den Korankommentaren, andererseits den Kommentaren zu den Listen der „99 schönsten Namen Gottes“, deren älteste etwa seit der Zeit um 800 sicher belegt ist[66] und die sich bis heute als Hilfsmittel der Kontemplation großer Beliebtheit erfreuen. In den zwei am weitesten verbreiteten der verschiedenen überlieferten Listen der „schönsten Namen“ stehen „der Erbarmer“ *(ar-raḥmān*) und „der Barmherzige“ *(ar-raḥīm)* an zweiter und dritter Stelle direkt hinter „Allāh“.[67] In allen beiden Arten von Kommentaren trifft man jedoch nicht auf Versuche, die Barmherzigkeit Gottes zu dessen anderen Eigenschaften systematisch in Beziehung zu setzen und ihr Verständnis in einen Gesamtentwurf einer islamischen Theologie einzubinden. Das erklärt sich aus der Konzeption dieser Werke: Die Korankommentatoren gehen den Text Vers für Vers von vorn nach hinten

66 Gimaret 1988, 55 – 56.

67 Ibid. 56 und 58.

durch. Dabei stellen sie zwar assoziativ Verbindungen zu anderen Koranversen her, wo deren Einbeziehung in die Interpretation hilfreich erscheint; vor allem in älterer Zeit waren sie aber primär am richtigen Verständnis des Einzelverses interessiert, nicht an Themen oder Begriffen und ihrem Verhältnis zueinander im Koran als ganzem. Die Verfasser der Kommentare zu den „schönsten Namen" betrachten der Reihe nach jeden einzelnen von diesen für sich genommen.

Korankommentare enthalten punktuell aufschlussreiche theologische Überlegungen zum Thema „Barmherzigkeit". Das gilt z. B. für die Erklärungen zu der schon besprochen Koranstelle aus Sure 7, 156. Den Autoren dieser Werke ist nicht entgangen, dass der Satz „… meine Barmherzigkeit umfasst alle", wenn man ihn im vordergründigen Wortsinn als bedingungslos gültig versteht, durch die unmittelbar danach folgende Aussage widerlegt zu werden scheint. Diese lautet ja „Und ich werde sie denen zukommen lassen, die gottesfürchtig sind und die Almosensteuer geben und die an unsere Zeichen glauben,[68] denen, die dem Gesandten, dem heidnischen Propheten (d. h. Muhammad), folgen …"; sie beschränkt also die Barmherzigkeit Gottes auf fromme Muslime und macht sie so von der Erfüllung bestimmter Bedingungen abhängig. Mehrere Kommentatoren lösen dieses Problem mit Hilfe der Annahme, im erstgenannten Satz sei von einem anderen Wirkungsbereich der göttlichen Barmherzigkeit die Rede als in dem nachfolgenden: „… meine Barmherzigkeit umfasst alle" beziehe sich auf Gottes barmherzige Fürsorge für die Menschen und alle anderen Lebewesen in der Schöpfung; bei der Fortsetzung dagegen gehe es um die eschatologische Dimension, also um die Frage, wer am Jüngsten Tag die Barmherzigkeit Gottes erlangen kann. So paraphrasiert etwa az-Zamaḫšarī (gest. 1144) den nach seiner Auffassung gemeinten Sinn des Passus wie folgt: „Was meine Barmherzigkeit betrifft, so ist sie weit und reicht bis zu allem. Es gibt weder einen Muslim noch einen Ungläubigen, weder einen Gehorsamen noch einen Ungehorsamen, der nicht in meinen Wohltaten leben und sich bewegen würde. … Und ich werde … meine Barmherzigkeit speziell denen von euch zuteilen, die am Ende der Zeit der Glaubensgemeinschaft Muhammads angehören."[69]

Bei Faḫraddīn ar-Rāzī (gest. 1209), der philosophische Argumentationen bevorzugt, findet sich außer derselben Unterscheidung von Schöpfungsebene und Ebene der Eschatologie im Begriff der göttlichen Barmherzigkeit auch noch die folgende Erklärung speziell zu „… meine Barmherzigkeit umfasst alle": „Es wurde gesagt: ‚Zu existieren ist besser, als nicht zu existieren.' Setzt man dies voraus, dann gibt es nichts, was existiert, das nicht in den Genuss der Barmherzigkeit Gottes

68 Nach diesem Wort beginnt Vers 157.

69 az-Zamaḫšarī, *al-Kaššāf* 390.

gekommen ist; deren Mindestgrad ist die bloße (sc. Verleihung von) Existenz."[70] Das heißt: Schon allein die Tatsache, dass der Schöpfer alle Dinge und Lebewesen und so auch die Menschen ins Dasein gerufen hat, ist Barmherzigkeit. In diesem Sinne umfasst Gottes Barmherzigkeit wirklich alles, was ist. Mit einer Verheißung des ewigen Heils für alle Menschen hat das aber nichts zu tun.

In seinem Kommentar zu den „schönsten Namen" kommt ar-Rāzī noch ausführlicher auf die Distinktion zwischen Barmherzigkeit Gottes in der Schöpfung und zu erhoffender göttlicher Barmherzigkeit beim Jüngsten Gericht zu sprechen, und zwar in einem Abschnitt über das endzeitliche Los der Ungläubigen. Dass diese im Jenseits keine Barmherzigkeit zu erwarten haben, steht für ihn fest. Er berichtet jedoch von Diskussionen innerhalb seiner eigenen, der aš'aritischen Theologenschule darüber, ob es wirklich sein kann, dass der Schöpfergott durch seine Fürsorge hier auf Erden auch den Ungläubigen Barmherzigkeit erweist. In dieser Debatte nimmt er selbst dahingehend Stellung, dass Gott tatsächlich auch die Ungläubigen in den Genuss irdischer Wohltaten und Freuden kommen lässt, dass diese sich aber für sie letztlich doch wie ein schädliches Gift auswirken, weil sie sie nämlich dazu verführen, ganz im Streben nach vergänglichen Gütern aufzugehen und sich schon damit die ewige Seligkeit zu verbauen.[71]

Was die Möglichkeit der Nichtmuslime betrifft, das jenseitige Heil zu erlangen, so hielten die Religionsgelehrten in der älteren islamischen Tradition grundsätzlich an der koranischen Vorgabe fest, dass diese verneint werden müsse. Sie entschärften jedoch die Vorstellung, dass Gott den Menschen, die aus islamischer Sicht als Ungläubige einzustufen sind, am Jüngsten Tag durchweg keinerlei Verzeihung gewährt, sie vielmehr gnadenlos zur ewigen Höllenstrafe verdammt, ein Stück weit durch die Unterscheidung zwischen selbstverschuldetem Unglauben, den Gott unweigerlich mit der ewigen Verdammnis ahndet, und nicht selbstverschuldetem, bei dem er im Jüngsten Gericht nur diejenigen bösen Taten anrechnet, die die Betroffenen auch ohne islamischen Glauben als verboten hätten erkennen können. Man war sich darüber einig, dass jemand, der keinerlei Kenntnis vom Islam erhalten hat, auch nicht dafür in die Hölle geschickt wird, dass er ihm nicht angehörte. Jenseits davon gingen die Meinungen darüber, wann genau Unglaube schuldhaft ist und wann nicht und unter welchen Voraussetzungen Gott ihn eventuell unbestraft lassen könnte, auseinander.[72]

Eine sehr gründliche und zugleich mutige Auseinandersetzung mit der Frage, was die Barmherzigkeit Gottes für die Aussicht von Menschen, auch Nichtmusli-

70 ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, Bd. 15, 23.

71 *Lawāmiʿ* 157–159 (Übersetzung Gloton 293–295).

72 Zu den Diskussionen über diesen Punkt Khalil 2013, 110–115.

men, auf das ewige Heil genau bedeutet, findet man in einer umfangreichen Abhandlung des hanbalitischen Theologen und Rechtsgelehrten Ibn Qayyim al-Ǧawzīya (gest. 1350) mit dem Titel *Ḥādī l-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ* (Der Ansporn der Seelen hin zum Land der Freuden [d. h. zum Paradies]). Der Versuch, dies zu klären, stand für Ibn Qayyim zunächst einmal im Kontext der Diskussion des Problems, ob das Höllenfeuer ewig ist. Er hat es in einer ganzen Reihe von Schriften erörtert, so auch in drei Spätwerken, in denen er in Anlehnung an die mutmaßlich letzte Abhandlung aus der Feder seines Lehrers Ibn Taymīya das Für und Wider der Annahme der Ewigkeit der Hölle darlegte, jedoch mit der deutlichen Tendenz, die Ansicht, dass das Höllenfeuer enden wird und zuletzt auch die Ungläubigen ins Paradies aufgenommen werden, als gut begründbar zu erweisen.[73] Das bekannteste dieser drei Spätwerke ist *Ḥādī l-arwāḥ*, das sehr ausführlich auf die Frage der Reichweite der Barmherzigkeit Gottes eingeht und daher hier besondere Beachtung verdient.

In Rahmen ihrer Bearbeitung stellt sich der Autor auch der Schwierigkeit, die koranische Aussage, dass Gott der Barmherzigste von allen Barmherzigen ist, mit den Höllenqualen zu vereinbaren, denen Gott die Verdammten nach zahlreichen Schilderungen des Koran für immer aussetzt. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass angesichts der im Koran beschriebenen Größe der Barmherzigkeit Gottes die Höllenstrafe unmöglich ewig sein kann, vielmehr Gott alle diejenigen, die diese zu verbüßen haben – einschließlich derer, die in ihrem Erdenleben zu den Ungläubigen zählten –, nach angemessener Zeit begnadigen und ins Paradies einlassen wird.

---

73 Jon Hoover hat in einem Aufsatz (Hoover 2009), in dem er diese drei Spätwerke untersuchte und die in ihnen enthaltenen Anleihen bei Ibn Taymīya nachwies, die Ansicht vertreten, dass nur das allerspäteste von ihnen eine eindeutige Stellungnahme zugunsten der Endlichkeit der Hölle und damit zugleich der Universalität der Heilsmöglichkeit der Menschen, auch der Ungläubigen, enthalte, während Ibn Qayyim in den beiden anderen, zu denen auch *Ḥādī l-arwāḥ* gehört, in Bezug auf die Frage, ob die Hölle ewig ist oder nicht, noch eine agnostische Position vertreten habe. Er begründet diese Einschätzung damit, dass Ibn Qayyim nur das späteste dieser drei Werke mit einem ausdrücklichen Bekenntnis zur Endlichkeit der Hölle beendet habe, während er an den Schluss der beiden anderen nach Erörterung der Argumente für und gegen die Ewigkeit der Hölle die Erklärung gesetzt habe, wie dem auch sei, Gott tue (sc. auch am Ende der Zeiten) jedenfalls, was er wolle (190–192). Allerdings investiert Ibn Qayyim in *Ḥādī l-arwāh* in die Untermauerung der These, dass Gott das Höllenfeuer enden lassen und aus Barmherzigkeit auch noch die Ungläubigen ins Paradies einlassen wird, erkennbar erheblich mehr argumentativen Aufwand und Herzblut als in die des Gegenteils, und er widerlegt die Argumente für die Ewigkeit des Höllenfeuers, die für dessen Endlichkeit hingegen nicht (s. dazu auch die kleine Zusammenfassung bei Abrahamov 2002, 96–98). Deshalb bin ich geneigt, die Schlusserklärung im Sinne von „Gott tut jedenfalls doch, was er will" nicht für einen Ausdruck von Agnostizismus zu halten, sondern für eine Salvierungsklausel nach Art von *„Wa-llāhu a'lam"*, mit der sich Ibn Qayyim gegenüber der Mehrheit der andersdenkenden Kollegen absichern wollte.

Er stellt eine Liste von nicht weniger als 25 verschiedenen Argumenten auf, die für die Richtigkeit dieser These sprechen, und begründet jedes einzelne von ihnen sorgfältig. Dabei argumentiert er, was nicht überrascht, nur an relativ wenigen, wenngleich wichtigen Punkten koranexegetisch, häufiger dagegen mit Hadithtexten, insbesondere der Überlieferung „Meine Barmherzigkeit hat die Oberhand über meinen Zorn gewonnen“,[74] und im übrigen auch sehr oft rein rational. Hier muss ein Blick auf eine kleine Auswahl aus seinen vielen Argumenten genügen:

Zunächst einmal vertritt er den Standpunkt, die Ewigkeit der Höllenstrafen werde im Koran gar nicht gelehrt. Die Koranstellen, an denen es heißt, dass die Verdammten für immer im Höllenfeuer ausharren müssen, interpretiert er dahingehend, dass im Koran zwar oft gesagt werde, die Sünder seien dazu verurteilt, immer im Höllenfeuer zu bleiben und dort Qualen zu leiden, aber nirgends, dass die Hölle als solche ewig sei.[75] Der Aufenthalt der Sünder in der Hölle könne nur dauern, solange es die Hölle gebe. Wenn Gott die Hölle abschaffe, dann blieben auch die Sünder nicht mehr dort. Da dem Autor selbst bewusst ist, dass diese etwas spitzfindige Deutung andere Exegeten womöglich nicht überzeugt, schiebt er noch ein gewichtiges Argument nach: Selbst wenn die entsprechenden koranischen Aussagen tatsächlich bedeuten sollten, dass den Verdammten die ewige Höllenstrafe angedroht ist, muss Gott diese Drohung nicht wahrmachen. Denn es würde zwar seiner Gerechtigkeit widersprechen, wenn er das Versprechen brechen würde, den Rechtgläubigen und Rechtschaffenen den Paradieseslohn zu geben. Der Verzicht auf den Vollzug einer Strafandrohung ist aber etwas kategorial ganz anderes als ein Wortbruch: Er ist ein lobenswerter Akt großzügiger Verzeihung; gerade deshalb loben ja die Muslime Gott schon hier auf Erden dafür, dass er ihnen ihre Sünden vergibt. Folglich widerspricht es entgegen der Annahme der muʿtazilitischen Theologen der Gerechtigkeit Gottes nicht, wenn er aufgrund seiner Barmherzigkeit die Sünder und Ungläubigen aus dem Höllenfeuer entlässt – auch entgegen anders lautenden koranischen Ankündigungen.[76]

Weiter argumentiert der Autor, die Barmherzigkeit sei eine Wesenseigenschaft Gottes, sein Zorn dagegen nur etwas Akzidentelles, das wieder vergehe, wenn die Gründe dafür nicht mehr gegeben seien.[77] Da der Koran gesagt hat, Gottes Barmherzigkeit umfasse alles, und das Hadith, sie habe seinen Zorn überwunden, sei sie

---

74 Die rationale Vertretbarkeit seiner Barmherzigkeitstheologie hängt allerdings nicht daran, ob dieses eine Hadith authentisch und inhaltlich korangemäß ist oder nicht, denn er begründet seine Auffassung, dass Gottes Barmherzigkeit größer ist als dessen Zorn, auch noch unabhängig von ihm nachvollziehbar vom koranischen Schöpfungs- und Offenbarungsverständnis her (s. u.).

75 Ḥādī 752 – 753.

76 Ibid. 785.

77 Ibid. 762.

auch immer größer als sein Zorn, und folglich handle Gott lieber barmherzig, als aus Zorn Rache zu üben oder Strafen zu vollstrecken.[78] Außerdem sei Gottes Barmherzigkeit früher dagewesen als sein Zorn, nämlich schon bei der Schöpfung: Er habe seine Geschöpfe durch sie und für sie[79] erschaffen, während für seinen Zorn erst einmal im Verhalten der Menschen liegende Anlässe entstehen mussten. Aber auch nachdem die Menschen ihn durch Übeltaten und Verweigerung des rechten Glaubens erzürnt hatten, habe er ihnen seine Barmherzigkeit nie ganz entzogen, sondern ihnen immer „Spuren" von ihr gelassen.[80]

Dass sei auch bei den Sündern und Ungläubigen, denen die Höllenstrafe bevorsteht, offenkundig: Aus Barmherzigkeit habe er sie erschaffen, ernährt, großgezogen, mit dem nötigen Lebensunterhalt beschenkt und bei Erkrankungen wieder gesund gemacht. Aus Barmherzigkeit habe er ihnen Propheten geschickt. Die Gründe seines Zorns und so auch der Höllenstrafe, die am Jüngsten Tag über sie verhängt werden wird, seien erst nachträglich dazugekommen. Er habe sie also „in der Weise erschaffen, dass ihnen seine Barmherzigkeit näher ist als sein Zorn und seine Strafe." Wie Ibn Qayyim al-Ǧawzīya meint, sieht man es den kleinen Kindern der Ungläubigen sogar noch unmittelbar an, dass „Gott seine Barmherzigkeit auf sie geworfen hat. Wer sie anschaut, empfindet Mitgefühl mit ihnen."[81] Und weil sich Gott ihrer erbarmt, hat er verboten, sie zu töten.[82]

Nach Ibn Qayyim al-Ǧawzīya kann man also auf den Ebenen der Schöpfung und der Offenbarung zweifelsfrei erkennen, dass die Barmherzigkeit Gottes den Sündenbeladenen und den Ungläubigen, die in die Hölle kommen, ebenso ursprünglich und grundsätzlich zugewandt ist wie denjenigen Gläubigen, die dank einer positiven Tatenbilanz direkt ins Paradies eingehen. Deshalb sieht er keine Rechtfertigung für die Annahme, dass die göttliche Barmherzigkeit für diese Menschen mit dem Jüngsten Gericht und dessen Folgen auf einmal enden soll. Schon in dieser vergänglichen Welt voller Nichtigkeiten sei, so argumentiert er, zu beobachten, dass Gottes Barmherzigkeit immer größer ist als sein Zorn; ohne Gottes ständige Vergebung könnte eine solche Welt gar nicht mehr existieren. Dabei habe Gott – hier spielt der Autor auf das Hadith von den hundert Barmherzigkeiten Gottes an – den weitaus größten Teil seiner Barmherzigkeit noch bei sich zurückbehalten. Deshalb

78 Ibid. 764, 789.

79 Andere Übersetzungsmöglichkeit: ihretwegen.

80 Ibid. 775.

81 Ibid. 774.

82 Ibid. Der Autor bezieht sich hier auf ein Hadith (bei al-Buḫārī Nr. 2851 und 2852, bei Muslim Nr. 1744). Er hätte an dieser Stelle auch koranisch argumentieren können (mit Sure 5, 32).

könne man unmöglich glauben, dass er in der unvergänglichen kommenden Welt für die Hölleninsassen weniger Barmherzigkeit als Zorn übrig habe.[83]

Wenn aber Gottes Barmherzigkeit für die Sündenbeladenen und die Ungläubigen am Jüngsten Tag nicht endet und noch immer größer ist als sein Zorn über sie, dann muss der Autor erklären können, warum Gott dennoch die qualvolle Höllenstrafe über sie verhängt. Dazu dient ihm ein weiteres Argument: Wenn die Barmherzigkeit Gottes wirklich unüberbietbar groß ist, dann muss davon ausgegangen werden, dass Gott an den Menschen nur das Gute, das er ihnen zuteil werden lässt, um seiner selbst willen tut, das Schlechte dagegen nur um eines guten Zwecks willen.[84] Diesen Grundsatz hatte auch schon al-Ġazālī in seinem Kommentar zu den „99 schönsten Namen" formuliert. Er hatte ihn dort aber nur als Basis für seinen Versuch benutzt, das Theodizeeproblem auszuräumen, wie sich die vielen innerweltlichen Schmerzen und Plagen, denen die Menschen infolge von Krankheiten und anderen unerwünschten Vorkommnissen ausgesetzt sind, mit der Barmherzigkeit Gottes vertragen: Unter Verweis auf dieses Prinzip hatte er die Gläubigen ermahnt, darauf zu vertrauen, dass alles, was sie hier auf Erden an Schlimmem ertragen müssen, von Gott zu ihrem Besten über sie verhängt worden ist, auch wenn sie das noch nicht verstehen können.[85] Ibn Qayyim al-Ğawzīya dagegen postuliert, dass dieser Grundsatz auch für die Eschatologie gelten muss, und kommt deshalb zu dem Schluss: Da der barmherzige Gott den Menschen Schlimmes nur um eines guten Zwecks willen antun kann, können die Höllenqualen nur als ein Mittel der Reinigung, Erziehung oder Heilung verstanden werden, das die Verdammten von ihrer Sündhaftigkeit und ihrem Unglauben befreien soll – wie der Arzt manchmal schmerzhafte Mittel anwenden muss, um Patienten von ihren Krankheiten zu befreien.[86]

Daran schließt der Autor dann aber gleich ein weiteres Argument an: Wenn das Mittel seinen Zweck erfüllt hat, dann würde es jeglicher Vernunft und erst recht der Weisheit Gottes widersprechen, dessen Anwendung fortzusetzen. Der barmherzige Gott will nichts anderes, als dass die Menschen ihre Irrwege einsehen, ihn demütig als ihren Herrn anerkennen und beginnen, mit ganzer Kraft nach seinem Wohlgefallen zu streben. Deshalb kann er auch mit ihrer Bestrafung im Jenseits nichts anderes bezwecken.[87] Ibn Qayyim al-Ğawzīya hält es für ausgeschlossen, dass sie nicht allesamt zur Einsicht kommen, wenn sie die Erfahrung ihrer Verurteilung im Jüngsten Gericht gemacht haben und danach qualvoll im Höllenfeuer schmachten.

83 Ibid. 788 – 89.
84 Ibid. 756.
85 *al-Maqṣad* 62 – 63 (Übersetzung Burrell und Daher 55 – 57).
86 *al-Ḥādī* 756, 760 – 761, 764, 772 – 773, 789.
87 Ibid. 783.

Für seine Begriffe verbietet sich schon allein angesichts der alles Menschenmaß überragenden Weisheit Gottes die Annahme, dass dieser Menschen geschaffen haben könnte, die noch nicht einmal unter dem Druck der Höllenqualen im Stande sind, ihre Fehler zu erkennen und sich zu bekehren, so dass sie auf ewig weiterbestraft werden müssten.[88] Deshalb geht der Autor davon aus, dass der Unglaube und die Neigung zu Übeltaten von allen Hölleninsassen früher oder später abfallen werden. Dann werden sie Gott von sich aus um Verzeihung und Barmherzigkeit bitten. Ist das aber geschehen, dann sind sie auch reif für beides, und Gott wird dieser Bitte entsprechen. Die Höllenstrafe hat ja dann keinen Grund und Sinn mehr, und darum wird Gott die geläuterten Verdammten aus der Hölle ins Paradies überführen. [89]

Wie man an diesem Argument und den meisten der zuvor erwähnten ablesen kann, spielt in Ibn Qayyim al-Ǧawzīyas Verständnis der göttlichen Barmherzigkeit die Vorstellung der Treue Gottes zu sich selbst und den Menschen eine tragende Rolle – auch wenn er dieses Wort nicht benutzt: Es ist für ihn undenkbar, dass Gott den Menschen, auch den sündigen und ungläubigen unter ihnen, im Jüngsten Gericht und darüber hinaus nicht dieselbe Barmherzigkeit beweist, die er ihnen schon mit der Schöpfung und der Offenbarung so vielfältig und in so überreichem Maß bewiesen hat.

2.3 Vorstellungen islamischer Mystiker von der Reichweite der Barmherzigkeit Gottes

Ibn Qayyim al-Ǧawzīya vertrat in der Theologie seiner Zeit mit der Vorstellung, dass die Barmherzigkeit Gottes auch den eingefleischtesten Sündern und den Ungläubigen offenstehen und ihnen letztlich zum ewigen Heil verhelfen müsse, eine Außenseiterposition. In der islamischen Mystik hatte diese Vorstellung schon mehrere Jahrhunderte früher prominente Verfechter gefunden. Ihre Vertreter hatten sich von dem in erster Linie von den Religions- und Rechtsgelehrten verbreiteten Islamverständnis abgewandt, das primär auf die strikte Erfüllung aller von Gott gegebenen Vorschriften und Gesetze ausgerichtet war und in dem die Furcht vor der peinlich genauen „Abrechnung“ im Jüngsten Gericht, damit aber auch vor der Hölle das Verhalten der Gläubigen wesentlich bestimmte. Stattdessen hatten sie die Vorstellung entwickelt, dass der wahre Monotheismus darin besteht, alles, was man tut, nicht aus Hoffnung auf das Paradies oder aus Furcht vor der Hölle, sondern

88 Ibid. 777.
89 Ibid. 776, 778.

allein aus Liebe zu Gott zu tun und schon in diesem Leben nach liebender Vereinigung mit Gott zu streben. Im Zuge der Erfahrungen, die sie beim Bemühen um methodische Einübung dieses Weges machten, gewann in ihren Reihen bald die Überzeugung Raum, dass Gott auch seinerseits liebend in denjenigen Wohnung nimmt, die mit ihm liebend eins zu werden versuchen. Damit wurde die wechselseitige Liebe zwischen Mensch und Gott – entgegen dem im Koran dominierenden Verständnis, das Beziehung zwischen beiden als eine zwischen Herr und Knecht begreift, aber doch oft mit Berufung auf einzelne Koranverse, die eine solche Sichtweise zu stützen schienen – ins Zentrum des religiösen Bewusstseins gerückt.

Infolgedessen betrachteten Sufis zum einen nicht mehr den Grad gehorsamer Befolgung von Gottes Gesetz, sondern die Liebe zu Gott als das Kriterium, an dem sich das jenseitige Schicksal der Menschen entschied. Das veranschaulicht eine kleine Szene, deren Schilderung auf den Sufimeister Abū ʿAlī al-Fārmadī (gest. 1084) zurückgeführt wird: Ein Mann erscheint vor dem Richterstuhl Gottes. Ihm wird, wie im Koran angekündigt, sein Tatenregister in die Hand gelegt, und er soll es lesen. Als er es aufschlägt, entdeckt er zu seiner Überraschung, dass es leer ist. Er fragt Gott, was das bedeuten soll. Der antwortet ihm: „Die Taten derer, die mich lieben, lasse ich nicht aufschreiben.“[90]

Zum anderen verloren aufgrund der Anschauung, dass die Liebe zwischen Mensch und Gott das Eigentliche an der Religion ausmache, Differenzen im Bereich der Glaubenslehre, des Rituals und des Rechts an Bedeutung. So konnte ein universalistischer Frömmigkeitstyp entstehen, dessen Anhänger Religionsgrenzen nicht mehr so wichtig nahmen und sich auch nicht vorstellen konnten, dass Gottes Barmherzigkeit an ihnen Halt machen könnte.

Ein Zeugnis dafür findet sich schon bei dem frühen Mystiker Bāyazīd (Abū Yazīd) al-Bisṭāmī (gest. 874), der nach der Überlieferung bei Gott mit großer Kühnheit Fürsprache für Nichtmuslime einlegte. Von ihm wird berichtet, dass er eines Tages an einem Judenfriedhof vorbeikam und beim Blick auf dessen Gräber an Gott gewandt ausrief: „Was sind diese Leute schon, dass du sie mit Strafe quälst? Eine Handvoll Knochen, die der Vorherbestimmung unterworfen waren.“ In einer Variante derselben Tradition hält Bāyazīd Gott sogar vor, es widerspreche seiner Größe, dass er sich nicht gleich der ganzen Menschheit erbarmt: „Mein Gott! Wenn du den Menschen vergeben würdest von Adam angefangen bis zum Jüngsten Tag, so würdest du doch nur einer Hand voll Staub vergeben.“[91]

Um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert setzte sich in der islamischen Mystik unter neuplatonischem Einfluss weithin ein pantheistisches Weltbild durch,

90 Ritter 1978, 564 (mit Fundstellen).

91 Ibid. 323 (mit Fundstellen).

das davon ausging, dass die ganze Schöpfung in einem stufenweisen Emanationsprozess aus Gott hervorgegangen sei und dieser also in jedem Geschöpf, auch in allen Menschen, gefunden und geschaut werden könne. Dieses Denkmodell brachte es mit sich, dass das Streben des einzelnen Sufis nach liebender Einigung mit Gott nun als ein Weg der Rückkehr zum eigenen göttlichen Ursprung verstanden wurde. Da man dabei von der Selbstliebe Gottes ausging und jeden Menschen als Ort der Selbstmanifestation Gottes betrachtete, implizierte dies notwendigerweise auch die Vorstellung der Liebe Gottes zu allen Menschen. Es liegt auf der Hand, dass sich damit auch die Prämissen für die Beantwortung der Frage, ob Gottes Barmherzigkeit sich im Jüngsten Gericht auch auf eingefleischte muslimische Sünder und auf Nichtmuslime erstreckt und wie es mit deren Aussicht auf das Jenseitige Heil steht, entscheidend veränderten.

Der einflussreichste Vertreter dieser neuen Art von Sufismus war der aus Andalusien stammende Muḥyīaddīn Ibn al-ʿArabī (gest. 1240). Die Transformation des Begriffs der göttlichen Barmherzigkeit, die er in die islamische Mystik eingeführt hat, und deren Konsequenzen für die Frage des Zugangs von hartnäckigen muslimischen Sündern, aber auch Nichtmuslimen zum ewigen Heil, ist hier kurz zu umreißen. Da die Vorstellungen von göttlicher Barmherzigkeit, die er an verschiedenen Stellen seines umfangreichen Gesamtwerks darlegte, nicht ganz einheitlich sind, beschreibt die hier gegebene Skizze zunächst die sehr eigenständige Grundstruktur seines Barmherzigkeitsverständnisses, die in einem Kapitel seines Buches *Fuṣūṣ al-ḥikam* exponiert ist,[92] und erweitert das so gewonnene Bild anschließend noch durch einige mit ihr im wesentlichen kompatible, aber enger an die traditionelle islamische Eschatologie angelehnte Aussagen aus *al-Futūḥāt al-makkīya.*[93]

In der Gedankenwelt von Ibn al-ʿArabī ist Gottes Barmherzigkeit nicht mehr nur wie im Koran und für islamische Theologie eine seiner Eigenschaften, wenn auch eine herausragende, sondern Gott *ist* Barmherzigkeit. Zugleich ist sie mit der Existenz Gottes und dessen Kraft, Wesenheiten Existenz zu verleihen, identisch. Damit wird sie zu einer Größe, die in allem wirkt und alles durchdringt und damit auch ontologische und kosmologische Relevanz besitzt. Nach Ibn al-ʿArabīs Vorstellung gab es all das, was jetzt unsere Welt ausmacht, auf der dieser unmittelbar vorausliegenden Emanationsstufe bereits in Gestalt von nur potentiellen Wesenheiten. Diese sehnten sich danach, in die Existenz zu treten. Daraufhin hat Gott

92 Die nachfolgenden Ausführungen dazu beruhen auf der Analyse von Nettler 2000.

93 Dieser Teil beruht auf den Erkenntnissen von Yousef 2010. Zur Barmherzigkeit im Denken Ibn al-ʿArabīs außerdem Chittick 1998, Index s. v. „Mercy", Chittick 2010 und Chittick 2013, außerdem Tatari 2016, v. a. 231 – 242.

ihnen aus Barmherzigkeit und durch sie Existenz verliehen. So ging seine eigene Barmherzigkeit in sie ein und ist seither in ihnen präsent.

Folglich *ist* nach Ibn al-ʿArabī alles, was existiert, göttliche Barmherzigkeit. Das gilt unter anderem für alle Menschen; sie erhalten dadurch unabhängig von ihrer persönlichen Tatenbilanz und Religionszugehörigkeit eine hohe Würde und werden zugleich liebenswert. Es gilt aber beispielsweise auch für Gottes Zorn und für die Hölle, in die Sünder und Ungläubige kommen; denn diese existieren ja ebenfalls. Auch diese sind also göttliche Barmherzigkeit. Nun fragt sich natürlich, ob die Hölleninsassen das auch so sehen. Ibn al-ʿArabī geht davon aus, dass zumindest diejenigen von ihnen, die esoterischer Erkenntnis fähig sind, das so sehen *können:* Wer hinter die Fassade der Dinge blickt, weiß, dass absolut alles, ergo auch die Hölle, Barmherzigkeit ist. Er leidet dann nicht mehr unter dem Höllenfeuer, denn der Unterschied zwischen dem, was gemeinhin als gut oder schlecht, angenehm oder unangenehm gilt, hat sich für ihn neutralisiert, und er erfährt nur noch Gottes Barmherzigkeit. Damit sind die Hölleninsassen faktisch schon mit Gott vereinigt, und es ist irrelevant, ob und wann sie aus der Hölle wieder herauskommen. Für Sünder und Nichtmuslime, die sich auf diese Stufe der Gnosis erheben können, ist dadurch zugleich die Frage nach ihrem Zugang zum ewigen Heil bereits positiv beantwortet.

Besonders problematisch an diesem Denkmodell ist im Horizont der islamischen Tradition, dass es deren Vorstellungen von den gottgegebenen Vorschriften der Ethik, des Rechts und des Kultus, die auf dem Koran gründen, für bedeutungslos zu erklären scheint: Warum soll man sich noch nach ihnen richten, wenn auch das gegenteilige Verhalten genauso sehr Barmherzigkeit ist, sobald es nur existiert? Und wie kann der Gedanke an das im Koran angekündigte Jüngste Gericht noch sittlichen Ernst und Gesetzestreue fördern, wenn man schon weiß, dass es gleichgültig ist, ob man ins Paradies oder in die Hölle kommt, weil alle beide gleichermaßen göttliche Barmherzigkeit sind, die man am einen wie am anderen Ort genießen kann? Ein solches Paradigma ist also geeignet, die nach herkömmlicher islamischer Anschauung gottgewollte gute Ordnung hier auf Erden zu unterminieren.

Ibn al-ʿArabī – der sich, soweit bekannt, selbst immer an die religiösen Vorschriften gehalten hat – äußert zwar die Einschätzung, dass diejenigen, die die Barmherzigkeit Gottes in allem, was ist, wirklich erkannt haben, im Gegensatz zur breiten Masse der Menschen die geoffenbarten Gebote und Verbote nicht brauchen, um sich richtig zu verhalten. Er löst das Problem aber in einem weiteren Schritt dann doch anders, indem er in sein Modell den konventionellen Begriff von göttlicher Barmherzigkeit im Jüngsten Gericht, der unter dieser ein wohltuendes Handeln Gottes am einzelnen Menschen zum Lohn für dessen Wohlverhalten hier auf Erden versteht, als eine zweite Wirklichkeitsebene wieder einzieht: Er erklärt, dass diese Art von Barmherzigkeit genauso real existiert wie die allgemeinere, die

alle Dinge ins Dasein bringt und durchdringt, und dass Gott sie denen, die die Vorschriften der Religion erfüllen, im Jenseits tatsächlich zuteil werden lassen wird. Dafür, dass beide Barmherzigkeitsformen gleich real sind, glaubt er sogar einen koranischen Beweis beibringen zu können, und zwar in Gestalt der schon mehrfach erwähnten Stelle aus Sure 7, 156: Nach seiner Interpretation[94] bezieht sich der Satz „Meine Barmherzigkeit umfasst alles" auf den ersten, Existenz verleihenden und in allem Seienden anwesenden Typ von göttlicher Barmherzigkeit; diese Art von Barmherzigkeit ist unabhängig von der Qualität menschlicher Taten zugänglich. Die Fortsetzung „Und ich werde sie denen zukommen lassen, die gottesfürchtig sind und die Almosensteuer geben, und die an unsere Zeichen glauben …", bezieht sich auf den zweiten Typ, die Barmherzigkeit, die Gott für die Rechtgläubigen und Rechtschaffenen als Belohnung im Paradies bereithält.

Doch was wird dann aus den Sündern und Nichtmuslimen, die sich in der Hölle wiederfinden? Wird ihnen der Genuss göttlicher Barmherzigkeit nur unter der Voraussetzung zuteil, dass sie sich zur Erkenntnis des ersten Barmherzigkeitstyps aufschwingen und so auch an diesem Ort, der für herkömmlich Begriffe einer der Qualen ist, die Barmherzigkeit Gottes genießen können? Diese Frage hat Ibn al-ʿArabī in *al-Futūḥāt al-makkīya* in einer für die Gesamtheit der Sünder und Nichtmuslime hoffnungsvollen Weise beantwortet, und zwar mit einer Darstellung der eschatologischen Dimension der göttlichen Barmherzigkeit, die stärker auf allgemein islamische Vorstellungen zurückgreift als die von *Fuṣūṣ al-ḥikam,* aber zugleich mehr Weitherzigkeit gegenüber Nichtmuslimen beweist als der größte Teil der theologischen Tradition:

In dieser zweiten Darstellung sieht es zunächst einmal nicht danach aus, dass Paradies und Hölle gleichermaßen Barmherzigkeit sind, und hier hält er auch daran fest, dass nur Muslime mit positiver Tatenbilanz vom Jüngsten Gericht direkt ins Paradies kommen. Außerdem beschränkt er die rasche Wiederbefreiung von Hölleninsassen durch Interzession in konventioneller Weise auf Muslime – obwohl er außer dem Propheten noch viele andere Fürbitter vor Gott auftreten lässt. Dann nennt er jedoch zusätzliche Kriterien, nach denen Gott längerfristig noch weitere große Personengruppen aus der Hölle entlassen und ins Paradies aufnehmen wird: Alle, die sich in ihrem Herzen auf irgendeine Weise dessen bewusst waren, dass es nur einen Gott gibt, und die in diesem Sinne Monotheisten waren, ohne jedoch der islamischen Religion anzugehören und sie zu praktizieren, werden irgendwann ins Paradies überstellt werden, und zwar unabhängig von ihrer Tatenbilanz. Dasselbe gilt ebenso für alle Christen: Ibn al-ʿArabī erklärt bemerkenswerterweise, dass ihr

94 Zu ihr Nettler 2000, 226–228.

Trinitätsglaube monotheistisch *ist*, wenngleich sie sich Gott als eine Art Kompositwesen vorstellen.

Aber auch für alle restlichen Hölleninsassen hat Gott, wie Ibn al-ʿArabī darlegt, noch so viel Barmherzigkeit übrig, dass er sie schrittweise in einen paradiesischen Zustand versetzt, obwohl sie in der Hölle bleiben müssen: Für die Zeit, in der sie noch Schmerz empfinden können, schickt er erst einmal 19 von seinen vielen Barmherzigkeiten aus, die die 19 Höllenengel außer Gefecht setzen, so dass diese sie nicht mehr quälen können, und die zugleich ihre Schmerzempfindlichkeit für das Höllenfeuer herabsetzen. Das Höllenfeuer ist jedoch so beschaffen, dass es diejenigen, die darin schmoren, nach und nach in einen neuen Aggregatzustand versetzt, der dafür sorgt, dass sie es als so lustvoll empfinden wie die Seligen das Paradies. Von diesem Punkt an empfinden die Hölleninsassen nur noch Gottes Barmherzigkeit.

Damit schließt Ibn al-ʿArabī diese Schilderung des eschatologischen Verlaufs auch wieder an sein abstrakteres Modell aus *Fuṣūs al-ḥikam* an, denn der Endzustand ist nun derselbe wie dort: In der Hölle wird ebenso wie im Paradies die göttliche Barmherzigkeit genossen. Nach *al-Futūḥāt al-makkīya* gilt das aber nicht nur für die, denen das Wissen um die Präsenz von Gottes Barmherzigkeit in allem Existierenden zugänglich ist, sondern für sämtliche verbliebenen Höllenbewohner. Nach dieser Version erlangen also faktisch alle Menschen das ewige Heil, nur nicht alle in derselben Abteilung des Jenseits. Mit dieser universalistischen Vision der Endzeit hat Ibn al-ʿArabī in der islamischen Mystik intensiv nachgewirkt.

3 Gottes Barmherzigkeit und die Heilsperspektiven der Nichtmuslime in der Sicht einiger neuzeitlicher muslimischer Autoren

Die Frage, ob auch Nichtmuslime die ewige Seligkeit erlangen können, hat in der Theologie des sunnitischen Islam nach Ibn al-Qayyim al-Ǧawzīya erst einmal für lange Zeit nicht das Interesse weiterer prominenter Autoren gefunden. Erst im frühen 20. Jahrhundert wurde sie dort wieder aufgegriffen, nun aber gleich von drei verschiedenen renommierten Gelehrten aus unterschiedlichen Herkunftsländern, die alle dem meist als „modernistisch“ bezeichneten reformorientierten Flügel des damaligen innerislamischen Meinungsspektrums angehörten. Sie alle waren mit dem Gedankengut der europäischen Aufklärung in Kontakt gekommen und hatten sich unter deren Einfluss das Ideal eines die Religionsgrenzen überschreitenden Gedankenaustauschs aller Gebildeten auf der Basis der gemeinsamen Menschenvernunft und der Höhe der zeitgenössischen Wissenschaft zu eigen gemacht. Der

intellektuelle Diskurs, in dem sie sich selbst verorten wollten, war der einer Moderne, an der Muslime und nichtmuslimische Europäer gemeinsam teilhaben konnten. In diesem Horizont erschien ihnen die Vorstellung, dass es Gottes Wille sei, dereinst alle Nichtmuslime auf ewig ins Höllenfeuer zu werfen, obsolet und nicht mehr tragbar.

Derjenige von ihnen, der ihr als erster eine andere Sichtweise entgegensetzte, war der bekannte ägyptische Reformtheologe Muhammad ʿAbduh (1849–1905). Er tat dies in einer seiner koranexegetischen Vorlesungen, die er kurz nach der Jahrhundertwende in der allgemeinbildenden Abteilung von al-Azhar hielt und die später sein Schüler Muḥammad Rašīd Riḍā mit eigenen Ergänzungen im Druck herausgab. Gelegenheit dazu bot ihm Sure 2, Vers 62, wo es heißt: „Diejenigen, die glauben (d. h. die Muslime), und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabier – die an Gott glauben und an den Jüngsten Tag und tun, was recht ist –, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen keine Angst zu haben und werden (sc. am Jüngsten Tag) nicht traurig sein." Er erklärte, mit diesem Vers habe Gott selbst aus Barmherzigkeit klargestellt, dass die unmittelbar davor erwähnte Bestrafung der Juden durch Gott wegen ihres Ungehorsams zu Zeiten von Mose durchaus nicht deren Verwerfung für alle Zukunft bedeute. Dem Vers sei zu entnehmen, dass es unabhängig von der genauen Religions- oder Volkszugehörigkeit für die Erlangung von Gottes Wohlgefallen im Diesseits und Jenseits und damit auch des Zugangs zum Paradies genügt, wenn jemand nach Maßgabe seiner je eigenen Religion aufrichtig glaubt, Gott verehrt und dessen Gebote befolgt.[95]

Weit mehr Aufmerksamkeit als diese kurze Erklärung ʿAbduhs an öffentlich wenig sichtbarer Stelle erregte ein kleines Buch mit dem Titel *Raḥmet-i İlâhiye'nin Burhanları* (Die Beweise für die göttliche Barmherzigkeit),[96] mit dem der kazan-tatarische Gelehrte Musa Carullah Bigiyef (1873–1949) im Jahr 1911 hervortrat. Da der Autor es in spätosmanischem Türkisch verfasst hatte und auch in Istanbuler Kollegenkreisen bekannt war, fand es ein lebhaftes Echo, meist ein negatives. Es veranlasste sogar den damaligen obersten religiösen Würdenträger des Osmanischen Reichs, den Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, zur Abfassung einer geharnischten Gegenschrift. Bigiyef versuchte in dem Büchlein vor allem mit

95 ʿAbduh / Riḍā, *Tafsīr,* Bd. 1, 334–35. ʿAbduhs Schüler Rašīd Riḍā hat sich dieser Interpretation zunächst angeschlossen, ist aber in einem späteren Band desselben Kommentarwerks, den er nach ʿAbduhs Tod allein verfasst hat, von ihr wieder zugunsten des Ausschlusses der Christen, die wirklich an die Gottessohnschaft Jesu glauben, vom ewigen Heil abgerückt (dazu Pink 2011, 245). Dieselbe weitherzige Auslegung des Verses wie bei ʿAbduh findet sich dagegen rund 40 Jahre später in dem Korankommentar des iranisch-schiitischen Gelehrten Ṭabāṭabāʾī (Pink ibid., 244).

96 Bigiyef, *Rahmet.*

koranexegetischen Argumenten zu beweisen, dass Gott die Ungläubigen wieder aus der Hölle entlassen werde, nachdem sie dort zu Erziehungszwecken eine gewisse Zeit abgesessen hätten, und dass er sie und alle anderen Menschen aufgrund seiner unermesslich großen Barmherzigkeit letztlich ins Paradies aufnehmen werde.

Dasselbe Beweisziel verfolgte der Istanbuler Theologie- und Philosophieprofessor İzmirli İsmail Hakkı mit dem kleinen Traktat *Narın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikatlar* (Kritische Untersuchungen über Ewigkeit und Bestandsdauer des Höllenfeuers),[97] der in den frühen 1920er Jahren erschien. Er erregte allerdings seinerzeit keinen vergleichbaren öffentlichen Aufschrei unter örtlichen Religionsgelehrten – wohl, weil man in jenen unruhigen Jahren des Übergangs vom Osmanischen Reich zur Türkischen Republik zu sehr mit anderem beschäftigt war. Auch İzmirli sah in der Hölle eine nur temporäre Läuterungs- und Besserungsanstalt und hielt die letztliche Zulassung aller Menschen zum Paradies angesichts der Barmherzigkeit Gottes für gesichert. Er schloss sich in dem kleinen Werk aufs engste, oft bis zur Übernahme von Formulierungen, den Argumentationen von Ibn Qayyim al-Ǧawzīya in dessen *Ḥādī l-arwāḥ* an, freilich ohne diesen zu erwähnen.[98]

Allen drei Autoren wurde die Bejahung der Möglichkeit auch der Nichtmuslime, das ewige Heil zu erlangen, dadurch erleichtert, dass sie nicht nur theologisch gebildet, sondern auch in der islamischen Mystik zu Hause waren, die die Religionszugehörigkeit und die Schariatreue traditionell weniger wichtig nahm als die Liebe zwischen Gott und Mensch und in der man schon früh, insbesondere aber seit Ibn al-ʿArabī, dazu tendierte, die Nichtmuslime ins ewige Heil einzuschließen. Das universalistische Moment in der Weltsicht der Sufis half diesen Gelehrten des frühen 20. Jahrhunderts dabei, sich zu dem Universalismus europäischer Aufklärer positiv einzustellen, weil es ein Stück ihrer eigenen religiösen Tradition war. İzmirli nutzte eine zusätzliche Möglichkeit, den aufklärerischen Universalismus mit der islamischen Tradition zu verbinden, indem er auf die weitherzige Barmherzigkeitstheologie Ibn Qayyim al-Ǧawzīyas zurückgriff.

Seit der Zeit um 1990 hat der Istanbuler Theologieprofessor Süleyman Ateş (geb. 1933), einer der renommiertesten Koranexegeten der zeitgenössischen Türkei, erneut die Auffassung vertreten, der barmherzige Gott könne unmöglich nur die Muslime ins Paradies einlassen und den ganzen Rest der Menschheit dem Höllenfeuer ausliefern. Damit hat er unter seinen türkischen Fachgenossen viel Widerspruch erfahren und eine heftige Debatte ausgelöst, die zum Teil bis heute anhält.[99]

---

97 İzmirli, *Nar*.

98 Auf diese Abhängigkeit hat als erster Kaya 2009 aufmerksam gemacht; bei ihm ist sie im Detail nachgewiesen.

99 Dazu v. a. Takim 2009, 223–244.

Sure 2, 62 interpretierte er im selben Sinne wie ʿAbduh.[100] Weiter konstatierte er, die Vorstellung, sämtliche Menschen auf dieser religiös und kulturell so vielgestaltigen Welt könnten ihre eigenen Traditionen aufgeben und sich zum Islam bekehren, sei utopisch und illusorisch; die große Mehrheit von ihnen werde das augenscheinlich nicht tun. Es sei aber, so urteilte er, nicht vorstellbar, dass Gott, dessen Barmherzigkeit nach dem Koran alles umfasst, diese Milliarden von Menschen erschaffen habe, um sie hinterher zu verbrennen;[101] täte er das, dann wäre sein Zorn wirklich größer als seine Barmherzigkeit.[102] Außerdem bemühte sich Ateş anhand geeigneter Koranstellen um den Nachweis, dass die heiligen Schriften von Judentum und Christentum durch den Koran nicht vollständig außer Kraft gesetzt seien, und betonte auf dieser Grundlage den bleibenden Wert der religiösen Traditionen von Juden und Christen auch für Muslime. Der Koran selbst kritisiere Juden und Christen zwar in bestimmten Punkten, bewahre die Lehren ihrer Religionen aber auch in vielem. Das sehe man z. B. an Koranversen, die die zehn Gebote oder die Bergpredigt – einen, wie er sagt, „ethischen Schatz von unermesslichem Wert" – teilweise wieder aufnehmen.[103] Die drei großen Offenbarungsreligionen hätten von daher ein so großes Maß an gemeinsamer geistiger Substanz, dass die Muslime die Anhänger der beiden älteren von ihnen nicht ohne weiteres als verdammungswürdig betrachten könnten.[104] Seinen Fachkollegen, die sich in der Auseinandersetzung mit ihm heftig für das Prinzip ereiferten, dass an der ewigen Höllenstrafe für Juden und Christen unbedingt festgehalten werden müsse, schrieb er ins Stammbuch: „Die Aufgabe der Religionsgelehrten ist es nicht, die Hölle mit der größtmöglichen Zahl von Menschen zu füllen, sondern vielmehr, den Menschen die Barmherzigkeit Gottes anziehend zu machen."[105]

Im deutschsprachigen Raum hat schon 1987 ein muslimischer Gelehrter, auf den Khorchide sich einmal zurückbezieht, die Barmherzigkeit als zentralen Leitwert des Islam präsentiert, und zwar der aus Iran stammende Schiit Abdoljavad Falaturi (1926–1996), der lange Zeit an der Universität Köln Islamwissenschaft lehrte. Sein langer Artikel mit dem Titel „Der Islam – Religion der *raḥma,* der

100 Ateş, *Çağdaş Tefsîr,* Bd. 1. 175; näheres bei Pink 2011, 249.

101 Dieses Argument hatte in sehr sehr ähnlicher Form bereits bei Ibn Qayyim al-Ǧawzīya benutzt (s. o. in Abschnitt 2.3).

102 Auf Deutsch ist diese Argumentation nachlesbar in einem langen Abschnitt aus Ateşs Buch *Kur'an-ı Kerîm'in Evrensel Mesajına Çağrı* (1990), den Takim 2007, 238–244 in Übersetzung aufgenommen hat.

103 Ateş, *Cennet* 9–20 (Zitat 19).

104 Zu diesem Argumentationsstrang auch Takim 2007, 183–183.

105 Ibid. 21.

Barmherzigkeit“,[106] ist bis in die jüngste Vergangenheit hinein viele Male an verschiedenen Stellen nachgedruckt und auch separat als Broschüre verbreitet worden. So sprach auch er schon von der Barmherzigkeit als oberstem göttlichem Handlungsprinzip im Islam[107] und ebenso davon, dass die göttliche Barmherzigkeit nach dem Islam „absolut“ sei, weshalb das Verb „sich erbarmen“ mit Gott als Subjekt nie negiert vorkomme.[108] Auch die – dem Koran fremden – Vorstellungen, dass „Gemeinschaft“ der Menschen mit Gott und allen anderen Menschen das oberste Ziel des Islam sei[109] und dass diese Religion sogar die Feindesliebe gebiete – eine kleine Anleihe aus dem christlichen Umfeld –, äußerte wie später Khorchide[110] schon Falaturi.[111]

Er hatte zum Thema „Barmherzigkeit“ wohl nicht zuletzt aufgrund seines iranischen Bildungshintergrunds eine besondere Affinität: In den theologischen Lehrstätten seines Herkunftslands wird bis heute die Philosophie von Ṣadruddīn Šīrāzī (genannt Molla Ṣadrā, gest. 1641) intensiv weitergepflegt. Dieser hatte sich in verschiedenen Werken, vor allem einem Kommentar zur Fātiḥa, in Anlehnung an Ibn al-ʿArabī ausführlich mit dem Thema „göttliche Barmherzigkeit“ befasst, unter anderem unter dem Aspekt der Frage, ob das jenseitige Heil allen Menschen offensteht – eine Frage, die er positiv beantwortete.[112]

Als Falaturi die Barmherzigkeit als das Zentrum der ganzen islamischen Religion herausstellte, erregte er damit im deutschsprachigen Raum – trotz etlicher späterer Nachdrucke des einschlägigen Artikels, die von schiitischen Institutionen in Deutschland herausgebracht und verteilt wurden[113] – viel weniger öffentliche Aufmerksamkeit als Khorchide, und zwar deshalb, weil er dies noch vor einem anderen zeitgeschichtlichen Hintergrund tat als später Khorchide: Zum einen hatte er, obwohl sein Artikel vom Standpunkt eines bekennenden Muslims aus geschrieben ist, anders als später Khorchide keinen islamisch-theologischen Lehrstuhl inne – solche gab es damals an deutschen Universitäten noch nicht; die vielbeachtete Gründung dieser Lehrstühle seit 2009 verschaffte auch deren Inhabern von vornherein eine erhöhte Aufmerksamkeit bei Medien, Verlagen und am interreligiösen Dialog Interessierten. Zum anderen war dschihadistischer Salafismus 1987 in Deutschland noch kein so aktuelles und brisantes Thema, wie er das seit

106 Khorchide zitiert ihn punktuell in *Gottes Offenbarung* 111 f.
107 Falaturi 1987, 75 und 82.
108 Ibid. 88.
109 Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, 127.
110 Ibid. 131.
111 Falaturi 1987, 81 und 84.
112 Zu seinen diesbezüglichen Anschauungen in Rustom 2012, Kap. 6 und 7 (98–128).
113 Siehe Literaturverzeichnis.

den Ereignissen des 11. September 2001 und zahlreichen nachfolgenden Attentaten islamistischer Extremisten auf „ungläubige" Zivilisten ist. Der salafistischen Lesart des Islam eine weitherzigere und friedlichere entgegenzusetzen, war deshalb auch noch nicht das Ziel des genannten Artikels von Falaturi. Der Autor verfolgte mit ihm vielmehr das Anliegen, die nach seinem Eindruck damals in Deutschland weit verbreitete Vorstellung zu widerlegen, der Islam sei eine Gesetzesreligion – eine Einschätzung, die er als verletzendes Vorurteil empfand. Entsprechend stark hob er die Bedeutung der Barmherzigkeit im Islam und insbesondere in dessen Gottesbild auf Kosten der Gerechtigkeit hervor. Khorchide bezieht mit seiner Interpretation des Islam als Religion der Barmherzigkeit zwar ebenfalls unter anderem gegen eine Auffassung vom Islam Stellung, die einseitig auf die peinlich genaue Erfüllung von Schariavorschriften fixiert ist; aber seine Darstellung des Islam als Religion der Barmherzigkeit wird infolge der veränderten Zeitumstände nun vor allem als äußerst anziehende Alternative zum engherzig traditionalistischen und intoleranten Salafismus wahrgenommen, besonders zu dessen aggressiver und gewaltbereiter Variante. Darum konnte Khorchide mit ihr eine stark erhöhte Öffentlichkeitswirkung erzielen.

Abschließende Bewertung

Kommen wir nun nochmals auf die eingangs gestellten Fragen zu Khorchides Islamverständnis zurück! Der vorstehende Überblick hat gezeigt: Es mag zwar einem breiteren deutschsprachigen Publikum und auch vielen Studierenden der islamischen Theologie im deutschsprachigen Raum gänzlich neuartig vorkommen, aber gar so neu und revolutionär ist es nicht. Vielmehr hat Khorchide in allen hier zur Sprache gekommenen Einzelzügen seiner Interpretation des Islam bereits muslimische Vorläufer. So wurde z. B. seine Vorstellung von der Hölle als Durchgangsstation, in der Sündenbeladene und Nichtgläubige nur vorübergehend zu Läuterungs- und Erziehungszwecken ausharren müssen, bis die göttliche Barmherzigkeit sie wie alle anderen Menschen ins Paradies holt, schon im 14. Jahrhundert von Ibn Qayyim al-Ǧawzīya verfochten, im frühen 20. Jahrhundert erneut von Musa Carullah Bigiyef und İzmirli İsmail Hakkı. Mit seiner Idee, die wechselseitige Liebe zwischen Gott und Menschen sei das koranische Modell der Gott-Mensch-Beziehung, steht er in der Tradition der islamischen Mystik.[114] Mit den – unkoranischen

114 Wie stark Khorchide in seinem Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung und in seinem ganzen Barmherzigkeitsverständnis speziell von Ibn al-ʿArabī beeinflusst ist, hat Muna Tatari richtig beobachtet – was sie dazu anregte, ihrerseits bei Ibn al-ʿArabī nach Anknüpfungspunkten für wei-

– Vorstellungen, dass nach dem Koran die Barmherzigkeit Gottes absolut und bedingungslos sei, dass „Gemeinschaft" aller Menschen mit Gott und untereinander das Ziel des Islam sei und dass der Islam sogar die Feindesliebe gebiete, war vor ihm schon Abdoljavad Falaturi hervorgetreten.

Nicht ganz neu ist auch sein Plädoyer für eine „humanistische" Koranhermeneutik, die ein anthropozentrisches und zugleich für heutige Begriffe humanes Verständnis der Botschaft des Koran mit dem Nachweis verbindet, dass im kulturellen Horizont der Gegenwart nicht mehr vertretbar erscheinende koranische Aussagen historisch kontextbedingt und deshalb jetzt nicht mehr verbindlich sind. Unter derselben Bezeichnung hatte bereits der ägyptische Literaturwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010) eine solche historisch kontextualisierende Koranhermeneutik[115] vertreten. Der Sache nach stand er damit nicht mehr allein: Seit der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg setzt sich eine zwar immer noch kleine, aber wachsende Minderheit unter den muslimischen Gelehrten mit im Detail unterschiedlichen Ansätzen für einen solchen Zugang ein.[116]

Die Absicht dieser Feststellungen ist hier nicht, Khorchide mangelnde Originalität vorzuwerfen, weil er mit seinem Entwurf auf den Schultern solcher Vorläufer steht: Selbstverständlich ist es legitim, dass er an deren Ansätzen weiterdenkt. Angesichts der derzeitigen Virulenz höchst problematischer, ja teils geradezu gefährlicher anderer Interpretationen des Islam, etwa der des dschihadistischen Salafismus, ist es sogar höchst willkommen, wenn er das tut und damit an die Öffentlichkeit geht. Allerdings wäre es wünschenswert, dass er diese seine geistigen Vorläufer auch immer klar benennt und sich zu den Anregungen und weiterführenden Fragestellungen, die man ihren Schriften heute entnehmen kann, explizit positioniert.

Die Resonanz, die diesen seinen geistigen Ahnen bisher unter muslimischen Fachgenossen und bei einem breiteren muslimischen Publikum zuteilgeworden ist, berechtigt allerdings nicht zu der Hoffnung, dass Khorchides Islamverständnis sich

terführende theologische Gedanken zum Verhältnis zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes zu suchen (Tatari 2016, 233 ff.).

115 S. dazu z. B. den von Thomas Hildebrandt unter dem Titel *Gottes Menschenwort – Für ein humanistisches Verständnis des Koran* herausgegebenen, übersetzten und eingeleiteten Band gesammelter Texte von Abū Zayd (Bd. 3 der Reihe „Religion und Gesellschaft" der Georges-Anawati-Stiftung, Freiburg 2008).

116 Kurze Überblicke über solche Ansätze bieten Wielandt, Rotraud: *Exegesis of the Qurʾān: Early Modern and Contemporary,* in: McAuliffe, Jane Dammen et al. (Hg.): *Encyclopedia of the Qurʾān,* Bd. 2. Leiden 2002, 131–135, und dies.: *Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times,* in: Schmidtke, Sabine: *The Oxford Handbook of Islamic Theology,* Oxford 2016, 737–47, außerdem im selben Handbook Pink, Johanna: *Striving for a New Exegesis of the Qurʾān,* 778–785.

unter Glaubensgenossen rasch in größerem Rahmen durchsetzen könnte: Diese Denker sind mit dem, was sie vertreten haben, noch immer in einer Minderheitsposition, die viel Widerspruch und Unverständnis erfährt. Das gilt nach fast 700 Jahren auch noch für Ibn Qayyim al-Ǧawzīya, den Urheber des bisher konsistentesten Versuchs, die letzten Dinge vom koranischen Leitbegriff der göttlichen Barmherzigkeit her theologisch neu zu verstehen.[117]

Die Rezeptionschancen von Khorchides Interpretation des Islam unter Muslimen, theologisch gebildeten wie anderen, werden zudem dadurch begrenzt, dass sie, wie oben gezeigt wurde, entgegen seiner eigenen Annahme in wichtigen Punkten koranexegetisch nicht haltbar und eher koranfern ist. Dass z. B. die Barmherzigkeit Gottes gegenüber dessen Gerechtigkeit nach dem Koran immer und in jeder Hinsicht die Oberhand behalte, lässt sich schlechterdings nicht behaupten, ebenso wenig, dass die Liebe Gottes zu jedem einzelnen Menschen ein koranisches Konzept sei. Ibn Qayyim al-Ǧawzīyas schon vor Jahrhunderten entwickelte Barmherzigkeitstheologie fällt demgegenüber durch deutlich mehr Korannähe auf: Obwohl auch sie von exegetischer Gewaltsamkeit nicht restlos frei ist – man erinnere sich an das Argument der im Koran nicht ausdrücklich erwähnten Ewigkeit der Hölle –, ist es diesem Autor unter anderem mit dem Gedanken, dass das Abstandnehmen vom Vollzug einer im Koran ausgesprochenen Strafandrohung nicht als Ungerechtigkeit, sondern als ethisch hochstehender Akt der Verzeihung zu werten ist, gelungen, Gottes Barmherzigkeit ohne unkoranische Reduktion von dessen Gerechtigkeit in den Vordergrund seines Gottesbildes zu rücken. Außerdem ist Ibn Qayyim al-Ǧawzīya, obwohl auch er ein Kenner des Sufismus war,[118] konsequent bei dem koranischen Leitbegriff der Barmherzigkeit geblieben, ohne ihn wie später Khorchide mit dem aus der islamischen Mystik kommenden Liebesbegriff und auch noch der christlichen Idee der Feindesliebe zu überformen.[119] Wegen dieser größeren Korannähe ist die Barmherzigkeitstheologie von Ibn Qayyim al-Ǧawzīya für die große Mehrzahl der Muslime höchstwahrscheinlich auch heute noch eher

117 S. dazu den Artikel von Jon Hoover *Against Islamic Universalism: ʿAlī al-Ḥarbī's 1990 Attempt to Prove That Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya Affirm the Eternity of Hell-Fire* in: Krawietz, Birgit und Tamer, Georges in Zusammenarbeit mit Kokoschla, Alina (Hg.): *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya,* Berlin und Boston 2013, 377–399. Der irakische Religionsgelehrte al-Ḥarbī tut sein Möglichstes, um nachzuweisen, dass Ibn Taymīya und Ibn Qayyim al-Ǧawzīya in Wirklichkeit doch die Mehrheitposition der Ewigkeit des Höllenfeuers vertreten haben.

118 Er hat einen Kommentar zu einem Werk eines von ihm geschätzten Sufischeichs geschrieben.

119 Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn sich ein muslimischer Theologe diese Konzepte zu eigen macht. Nur kann er das wissenschaftlich nicht mit der Begründung tun, sie stünden im Koran.

anschlussfähig als diejenige von Khorchide. Sie genau zu studieren und von ihr aus weiterzuarbeiten, würde sich daher für die Zukunft lohnen.

Literaturverzeichnis

Letzter Zugriff auf alle in Fußnoten und Literaturverzeichnis angegebenen Internetseiten am 29. 08. 2016.

ʿAbduh / Riḍā, *Tafsīr:* ʿAbduh, Muḥammad und Riḍā, Muḥammad Rašīd: *Tafsīr al-Manār,* Bd. 1, 2. Aufl. Kairo 1366 d. H. = 1947

Abrahamov, Binyamin (2002): *The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology,* in: Der Islam 79, 87 – 102

Ateş, Süleyman: *Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir,* in: İslâmî Araştırmalar Jg. 3 Nr. 1 (1989), 7 – 24

Ateş Süleyman: *Yüce Kur'ânın Çağdaş Tefsîri,* 11 Bde., Istanbul 1989

Bigiyef, *Rahmet:* Bigiyef [= Bigi], Musa Carullah: *Rahmet-i İlâhiye'nin Burhanları, Orenburg 1911* (hier benutzt); sprachlich vereinfacht und in Lateinschrift hg. v. Ömer H. Özalp unter dem Titel *İlâhî Adalet,* Istanbul 1996 (enthält auch die Replik des Şeyhülislams Mustafa Sabri)

Chittick, William C. (1998): *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology,* Albany

Chittick, William C. (2010): *The Anthropology of Compassion,* in: Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society Bd. 48, Artikel online unter der Adresse http://www.ibnarabisociety.org/articles/anthropology-of-compassion.html

Chittick, William C. (2013): *The Religion of Love Revisited,* in: Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society Bd. 54, Artikel online unter der Adresse http://www.ibnarabisociety.org/articles/religion-of-love-revisited.html

van Ess, Josef (1991 und 1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra,* Bd. 1 und Bd. 4, Berlin und New York

Falaturi, Abdoljavad (1987*): Der Islam – Religion der Raḥma, der Barmherzigkeit,* in: Abdoldjavad Falaturi, Jakob J. Petuchowski, Walter Strolz (Hg.): *Universale Vaterschaft Gottes, Begegnung der Religionen,* Freiburg i. Br. 1987, 67 – 87; wieder abgedruckt u. a. in: *Der Islam im Dialog – Aufsätze von Professor Abdoldjavad Falaturi* (Publikation der Islamischen Wissenschaftlichen Akademie, zusammenfassende Neuauflage zweier ebenso betitelter früherer Aufsatzbände des Verfassers aus den Jahren 1979 und 1985 in einem Band), Köln 1992, 98 – 120, ferner in Hamburg 2001 separat als Broschüre des dortigen schiitischen Instituts für Human- und Islamwissenschaften und erneut in: Spektrum Iran Jg. 2010, Nr. 3, 61 – 88, auch online unter http://spektrum.irankultur.com/wp-content/uploads/2013/04/Der-Islam-Religion-der-rahma-der-Barmherzigkeit.pdf

al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn,* hg. v. Badawī Ṭabāna, 4 Bde. Kairo 1957; mit Einleitung und Kommentierung versehene deutsche Übersetzung der stark mystisch geprägten Bücher 31 – 36 dieses Werks von Richard Gramlich unter dem Titel *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe,* Wiesbaden 1984

al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā,* hg. v. Muḥammad ʿUṯmān al-Ḥišt, Kairo 1984

Gimaret, Daniel (1988): *Les noms divins en Islam, exégèse lexicographique et théologique,* Paris

Hoover, Jon (2009): *Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafī Deliberations on the Duration of Hell-Fire,* in: Muslim World 99, 181 – 201

Ibn ʿĀšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir: *Tafsīr at-taḥrīr wa-t-tanwīr,* 30 Teile in 15 Bänden, (1. vollständiger Druck Tunis 1968) Tunis 1984

Ibn Qayyim al-Ǧawzīya, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Abī Bakr: *Ḥādī l-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ,* hg. v. Zāʾid b. Aḥmad an-Nušayrī, 1428 d. H.

İzmirli İsmail Hakkı: *Narın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikatlar,* Istanbul 1341 d. H. (= 1922 – 23), in Lateinschrift wieder abgedruckt in: Kaya (2009), 535 – 52

Jomier, Jacques (1957): *Le nom divin „al-Raḥmān" dans le Coran,* in: Mélanges Louis Massignon, Bd. 2, Damascus 1957, 361 – 81

Kaya, Veysel V. (2009): *İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem Sonluluğu Hakkında Risalesi,* in: Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Bd. 18, 529 – 57

Khalil, Mohammad Hassan (2012): *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question,* Oxford und New York

Khalil, Mohammad Hassan (Hg.) (2013): *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others,* Oxford und New York

Khorchide, Mouhanad (2012): *Islam ist Barmherzigkeit: Grundzüge einer modernen Religion,* (1. Aufl. Freiburg, Basel und Wien 2012) 2. Aufl. 2016

Khorchide, Mouhanad (2014): *Anstöße zu einer Theologie der Barmherzigkeit,* in: Khorchide, Mouhanad; Karimi, Milad und von Stosch, Klaus (Hg.) (2014), 15 – 36

Khorchide, Mouhanad: *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit* (Herders theologischer Korankommentar, Bd. 1), Freiburg, Basel, Wien 2018

Khorchide, Mouhanad; Karimi, Milad und von Stosch, Klaus (Hg.) (2014): *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām,* Münster und New York

Körner, Felix (2016): *Theologie der Barmherzigkeit: Ein christlich-islamisches Gespräch,* in: Augustin, George (Hg.): *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung,* Freiburg, Basel und Wien 2016, 251 – 61

Kurnaz, Serdar (2014): *Offenbarung als Barmherzigkeit Gottes,* in: Khorchide, Mouhanad; Karimi, Milad und von Stosch, Klaus (Hg.) (2014), 91 – 104

Nettler, Ronald L. (2000): *Ibn ʿArabī's Conception of God's Universal Mercy: The Chapter on Zakariyya in the Fuṣūṣ al-Ḥikam,* in: Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn; Matsubara, Hiteichi; Iwami, Takashi und Matsumoto, Akiro (Hg.): *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu,* 213 – 31

Pink, Johanna (2011): *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt,* Leiden und Boston

Rahbar, Daud (1960): *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qurʾān,* Leiden

ar-Rāzī, Faḫraddīn: *Lawāmiʿ al-bayyināt, šarḥ asmāʾ Allāh taʿālā wa-ṣ-ṣifāt* (auch bekannt unter dem Titel *Fī l-asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt),* Kairo 1323 d. H.; Ar-Razi: *Traité sur les noms divins* (Les 99 plus beaux noms d'Allâh), franz. Übersetzung dieses Werks mit Einleitung und Anmerkungen v. Maurice Gloton, Beirut und Paris 1421 d. H. = 2000

ar-Rāzī, Faḫraddīn: *Mafātīḥ al-ġayb,* 32 Bde. Beirut 1401 d. H. = 1981

Ritter, Hellmut (1978*): Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār,* Leiden

Robin, Christian (2004): *Himyar et Israël,* in: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Jg. 148 Nr. 2, 831 – 908; auch online unter http://www.persee.fr/doc/crai_00650536_2004_num_148_2_2250

Rustom, Mohammed (2012): *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra,* Albany

Ryckmans, Jacques (1964): *Le christianisme en Arabie du Sud préislamique,* in: *L'Oriente cristiano nella Storia della Civiltà.* Atti del Convegno Internazionale sul tema: l'Oriente cristiano nella Storia della Civiltà. (Roma 31 marzo-3 aprile 1963; Firenze 4 aprile 1963), Rom (Accademia Nazionale dei Lincei), 413 – 543

Schimmel, Annemarie (1985): *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus,* Köln

Schimmel, Annemarie (1994): *Meine Barmherzigkeit ist größer als mein Zorn: Gedanken zum islamischen Gottesbild*, in: Lebendiges Zeugnis 49, 110 – 19, Wiederabdruck in: CIBEDO. Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, Jg. 9 (1995), 41 – 44

Shomali, Mohammad Ali (2014): *Understanding God's Mercy,* in: Khorchide, Mouhanad; Karimi, Milad und von Stosch, Klaus (Hg.): *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām*, 77 – 90

Takim, Abdullah (2007): *Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's ‚Zeitgenössischem Korankommentar'*, Istanbul

Tatari, Muna (2016): *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung,* Münster und New York

Tekin, Davut und Salama, Ibrahim: Bericht über die Tagung *Theologie der Barmherzigkeit – Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām (24. – 26. 08. 2012),* in: Hikma. Zeitschrift für islamische Theologie und Religionspädagogik H. 6 (April 2013), 80 – 83

Yousef, Mohamed Haj (2010): *Ibn al-ʿArabī: The Treasury of Absolute Mercy,* in: Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society Bd. 48, ohne Originalpaginierung online unter http://www.ibnarabisociety.org/articles/treasury-of-absolute-mercy.html

az-Zamaḫšarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. ʿUmar: *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl wa-wuǧūh at-taʾwīl,* hg. v. Ḫalīl Maʾmūn Šīḥā, 3. Aufl. Beirut 1430 d. H. = 2009

18 Islamischer Religionsunterricht in einer pluralistischen Gesellschaft (1992)

Muslime teilen mit den Anhängern anderer Weltreligionen die Überzeugung, dass ihre eigene Religion als einzige im vollen Sinne wahr ist und allgemeine Gültigkeit beanspruchen darf. Sie teilen mit ihnen heutzutage freilich in einer ganzen Reihe von Ländern auch die Schwierigkeit, diese Überzeugung ihren Kindern in einer gesellschaftlichen Situation weiterzuvermitteln, in der eine Vielzahl unterschiedlicher Sinndeutungsmuster und Wertvorstellungen religiösen wie nichtreligiösen Charakters miteinander konkurrieren, die denselben Anspruch erheben.

Eine solche Situation ist beispielsweise in der Bundesrepublik Deutschland gegeben, die für uns als Ort islamischen Religionsunterrichts von vorrangigem praktischem Interesse ist. Hier treffen Muslime nicht nur mit Angehörigen der beiden größten örtlichen christlichen Kirchen, der evangelischen und der römisch-katholischen, zusammen, sondern auch noch mit Angehörigen anderer christlicher Denominationen, in selteneren Fällen womöglich außerdem mit solchen verschiedener nichtchristlicher religiöser Minderheiten. Zugleich sind sie hier mit der Tatsache konfrontiert, dass ein Großteil derer, die zu der einen oder anderen Religionsgemeinschaft gezählt werden, dieser offenkundig nur noch nominell oder zumindest ohne für Außenstehende erkennbare Folgen angehören. Und schließlich sehen sich Muslime hier einer wachsenden Zahl von Menschen gegenüber, die ganz offiziell überhaupt keiner Religionsgemeinschaft mehr angehören, ja sich teils bewusst als Nichtglaubende verstehen und bezeichnen. Diese letzteren wiederum machen für ihre Welt- und Lebensdeutung und ihre Wertbegriffe, soweit sie über sie reflektieren und sprechen, höchst unterschiedliche säkulare Begründungen geltend.

Die pluralistische Gesellschaft eines Landes wie der Bundesrepublik Deutschland ist nun aber nicht nur dadurch gekennzeichnet, dass es in ihr all diese verschiedenen weltanschaulichen Positionen mit ihren je eigenen ethischen Konsequenzen tatsächlich gibt und dass diese auch durchweg von einer mehr oder weniger großen Zahl von Individuen offen vertreten werden. Der Zustand einer solchen Überzeugungspluralität müsste das Festhalten und Tradieren einer bestimmten Vorstellung von religiöser Wahrheit und Moral noch nicht entscheidend erschweren, befände man sich in einer sozialen Umwelt, die ihn ungeachtet seines faktischen Bestehens mehrheitlich missbilligen würde. Es kommt jedoch ein weiteres hinzu: Die Gesellschaft etwa der Bundesrepublik ist auch in dem Sinne pluralistisch, dass in ihr der Schutz der real existierenden Pluralität weltanschaulicher und moralischer Überzeugungen, soweit diese nicht der Verfassung und dem gesellschaftlichen Minimalkonsens über die guten Sitten zuwiderlaufen, mehrheitlich

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-019

als politisches Ideal [201 | 202] betrachtet wird. Die demokratische Staatsordnung, in deren Rahmen man dieses Ideal zu verwirklichen trachtet, beruht auf der Prämisse, dass alle Menschen prinzipiell das gleiche Recht haben, ihrer je eigenen Überzeugung anzuhängen, weil sie alle gleichermaßen freie Subjekte sittlicher Verantwortung sind. Daher gestattet sie es weder einzelnen Privatpersonen noch Gruppen noch auch den Inhabern leitender Staatsämter, ihre eigene Vorstellung vom Wahren und Guten mit Gewalt auf Kosten Andersdenkender durchzusetzen, sanktioniert vielmehr das Prinzip, dass das Gemeinwesen auf Normen nur so weit verpflichtet werden kann, wie für diese eine Mehrheit zu gewinnen ist, und sei es auch auf dem Wege des Kompromisses.

Für Anhänger von Offenbarungsreligionen, die ihrer geglaubten Wahrheit eine letzte Verbindlichkeit für alle Menschen zuerkennen, ist der in einer solchen demokratisch verfassten pluralistischen Gesellschaft unausweichliche Verzicht darauf, die eigenen Normvorstellungen mit anderen Mitteln als dem der Überzeugungskraft für alle verbindlich zu machen, sicher mitunter schmerzlich, und es wird sie auch nicht unbedingt mit freudigen Gefühlen erfüllen, bei der Gestaltung der Rechtsordnung zu Kompromissen auf Kosten dieser Normvorstellungen gezwungen zu sein, zumal, wo es um Belange geht, die aus ihrer Sicht zentrale ethische Werte tangieren. Dennoch bedeutet die allseitige Anerkennung der Verfahrensregeln eines demokratisch verfassten Pluralismus den größtmöglichen Schutz für das als wahr und gut Geglaubte,[1] und auch sie selbst profitieren von diesem Schutz; das wird spätestens dann deutlich, wenn sie in die Position der machtpolitisch Schwächeren geraten.

Das Akzeptieren der Koexistenz einer Vielzahl weltanschaulicher und ethischer Grundüberzeugungen und der uneingeschränkte Respekt für die Verfahrensregeln, die das Andersseinwollen der Andersdenkenden schützen, erfordern allerdings durchaus nicht notwendig das, was Wolfgang Welsch[2] „radikale Pluralität“ genannt und zum moralisch überlegenen Paradigma der Postmoderne erklärt hat, nämlich die Vielheit in der Weise zu bejahen, dass man die Frage nach der Wahrheit, die allen gemeinsam sein könnte, überhaupt nicht mehr stellt und einen Konsens, der über formale Verfahrensregeln hinaus ins Inhaltliche reicht, von vornherein nicht mehr sucht. Solches Fragen und Suchen ist anders, als Welsch meint, auch durchaus nicht notwendig Ausdruck einer totalitären Tendenz. Gerade die unaufhebbare persönliche Verantwortung der vielen Einzelnen für das, was sie als wahr und gut zu erkennen glauben, ist der innere

1 S. dazu bes. H. F. Zacher, *Notwendigkeit und Last des Pluralismus,* in: K. Kienzler (Hg): *Der neue Fundamentalismus – Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?,* Düsseldorf 1990, S. 102 – 124.
2 *Unsere postmoderne Moderne,* 2. Aufl. Weinheim 1988.

Rechtfertigungsgrund einer Form des gesellschaftlichen und politischen Lebens, die Pluralität so weit wie möglich schützt; und diese Verantwortung besteht auch dort, wo Menschen von der unbedingten und allgemeinen Verbindlichkeit dessen, was ihnen wahr und gut scheint, überzeugt sind. Solche Überzeugungen sind aber in sich selbst noch nicht pluralitätsgefährdend oder totali- [202 | 203] tär, solange keiner versucht, ihnen andere Menschen mit undemokratischen Methoden zu unterwerfen. Ohne Bemühen um Erkenntnis dessen, was an Werten und Verfahrensweisen gemeinsam bejaht werden kann, lässt sich im übrigen weder das für die Geltung und Fortentwicklung von Rechtsnormen unerlässliche Maß an Konsens herstellen noch auch jene Friedensfähigkeit entwickeln, die weltanschaulicher Pluralität erst den sozialen Freiraum für ihre Entfaltung sichert. Und dieses Bemühen geschieht vor allem im Gespräch zwischen den Vertretern der unterschiedlichen Positionen. Eine pluralistische Gesellschaft ist von daher auf eine Kultur des Gesprächs, in dem nicht nur Differenzen festgestellt, sondern auch Möglichkeiten des Konsenses gewaltfrei abgeklärt werden, vital angewiesen.

In einer pluralistischen Gesellschaft, in der man für viele Positionen von vornherein Alternativen vor Augen hat, an den eigenen grundlegenden Glaubensüberzeugungen und sittlichen Maßstäben festzuhalten, dabei aber auch abweichenden Normvorstellungen anderer den Respekt nicht zu versagen und bei Spannungen und Konflikten dort, wo Verbindendes nicht unmittelbar in Sicht ist, unter Verzicht auf jeden Versuch, Andersdenkenden die eigenen Positionen aufzuzwingen, stets zum klärenden Gespräch bereit zu sein – das ist eine immer von neuem geforderte Leistung, die zu erbringen keineswegs nur Muslimen Mühe bereitet. Darum sollte man sich, wenn im folgenden hauptsächlich von spezifisch muslimischen Problemen mit dieser Leistung die Rede ist, stets gegenwärtig halten, dass sich beispielsweise auch die beiden großen Kirchen unseres Landes erst seit wenigen Jahrzehnten im großen ganzen mit dieser pluralistischen Situation befreundet und in ihr zurechtzufinden gelernt haben, ja dass manche ihrer Vertreter bisweilen noch heute Äußerungen tun, die auf Schwierigkeiten im Umgang mit ihr hinweisen – man denke etwa an einige Beiträge kirchlicher Amtsträger und Gremien zur Abtreibungsdiskussion seit der deutschen Einigung. Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland, sei er nun christlich oder muslimisch, muss sich jedenfalls auf diese Situation einstellen und auf ein Leben in ihr vorbereiten helfen, soll er nicht an der Realität vorbeigehen, in der er stattfindet.

Im folgenden soll von Problemen und Perspektiven speziell des islamischen Religionsunterrichts in einer pluralistischen Gesellschaft die Rede sein. Dies deshalb, weil sie sich für ihn trotz weitreichender Analogien nicht in jeder Hinsicht genau gleich darstellen wie für den christlichen. Das beruht auf spezifischen Voraussetzungen, die teils in der religiösen Tradition des Islam als ganzem, teils in

Geschichte und gegenwärtigen Verhältnissen der Herkunftsländer der muslimischen Lehrer und Schüler, teils auch in der besonderen gesellschaftlichen Lage der großen Mehrheit der nach Mittel- und Westeuropa gekommenen muslimischen Arbeitsmigranten angelegt sind. Dabei wird vor allem von der Ausgangssituation türkischer Zuwanderer zu sprechen sein, zu denen in der Bundesrepublik die große Mehrheit der muslimischen Lehrer wie Schüler zählt.

Für hierher zugewanderte Muslime ist ein religiöser und weltanschaulicher Pluralismus der Art und des Ausmaßes, wie er heute etwa in der Bundesrepublik Deutschland herrscht, zunächst einmal etwas Neues und Un- [203 | 204] gewohntes. Muslimische Migranten in Deutschland – und ebenso in allen anderen mittel- und westeuropäischen Staaten außer Großbritannien – stammen fast durchweg aus Ländern, deren Bevölkerung zu 90 oder mehr Prozent dem Islam angehört. Zwar gibt es in den meisten von ihnen eine alteingesessene jüdische oder christliche Minderheit, teils auch beides. Doch sind diese Minderheiten gewöhnlich zahlenmäßig so klein und politisch so marginal, dass sie auch dort, wo sie nicht durch verfassungsrechtliche Benachteiligungen daran gehindert sind, im öffentlichen Leben mit ihren besonderen Glaubensüberzeugungen und moralischen Wertvorstellungen kaum je sehr spürbar in Erscheinung treten. So dominiert in diesen Ländern der Eindruck weitgehender religiöser Homogenität im Sinne einer so gut wie ausschließlich islamischen Prägung.

Dieser Eindruck wird in den meisten nahöstlichen Staaten noch verstärkt durch eine regierungsamtliche Politik, die die gemeinsame Zugehörigkeit des allergrößten Teiles der Staatsbürger zum Islam als wichtigen Bestandteil nationalen Solidaritätsbewusstseins einstuft und darum bei Bedarf zum Zweck der Steigerung dieses Solidaritätsbewusstseins gezielt an sie appelliert. Auch in den vom zuständigen Ministerium herausgegebenen Schulbuchserien des staatlichen türkischen Erziehungswesens, in dem die Pflege eines einigenden türkischen Nationalbewusstseins groß geschrieben wird, ist dieses Verfahren deutlich zu erkennen. Die Affirmation der Zusammengehörigkeit und wesensmäßigen Harmonie von Türkentum und Islam nimmt hier sowohl in Geschichts- als auch in Religions- und Ethikbüchern breiten Raum ein. Dass es auch türkische Staatsbürger gibt, die keine Muslime sind, wird kaum erwähnt. Das von Beyza Bilgin geschriebene Primarschullehrbuch des Faches „Religiöse Bildung und Ethik“ für die fünfte Jahrgangsstufe enthält unter dem Titel „Der Laizismus“ eine sehr gründliche Exposition des Prinzips der Gewissensfreiheit, in deren Rahmen auch der Satz fällt: „Es kann vorkommen, dass die Bürger von Staaten nicht ein und derselben Religion angehören.“[3] Dass auch die Türkei ein solcher Staat ist, in-

3 5. Auflage Istanbul 1986, S. 72.

sofern sie nämlich eine jüdische und eine christliche Minderheit hat, wird jedoch nicht gesagt. Ebenso fehlt in dem von Rami Ayas verfassten Lehrbuch desselben Faches für die erste Gymnasiumsklasse, in dem neben anderen nichtislamischen Religionen ausführlich Judentum und Christentum behandelt werden, jeder Hinweis auf deren Präsenz innerhalb der Türkei. Auf diese Weise bleibt das Bild von der Türkei als einem geschlossen islamischen Land, das Lehrer und Schüler meist wohl ohnehin mitbringen dürften, unangetastet. Die Gleichsetzung von „türkisch" mit „muslimisch" wird schon dadurch nahegelegt, dass der Islam in der Türkei zwar nicht Staatsreligion ist, aber doch die einzige Religionsgemeinschaft, die vom türkischen Staat verwaltet und finanziert wird und deren Amtsträger Staatsbeamte sind.

Nun mag man fragen, ob es denn wirklich nötig ist, dass Türken, die aus diesem virtuell geschlossen islamischen Milieu kommen, sich nach der Migration in ein [204 | 205] Land wie die Bundesrepublik auf den ihnen ungewohnten religiösen und weltanschaulichen Pluralismus einstellen, der dort herrscht. Unter zwei Voraussetzungen wäre das sicher nicht nötig: zum einen, wenn sie dort nur sehr kurze Zeit blieben, und zum anderen, wenn begründete Aussicht bestünde, dass die Bundesrepublik ihrerseits aller Voraussicht nach nicht mehr lange pluralistisch bliebe, etwa wegen einer zu erwartenden baldigen Bekehrung ihrer Bevölkerungsmehrheit zum Islam, wie sie von muslimischen Fundamentalisten türkischer wie auch anderer Provenienz heutzutage mitunter in triumphalistischem Ton vorausgesagt wird. Beide Voraussetzungen sind aber offensichtlich nicht gegeben: Die große Mehrzahl der zugewanderten Türken ist langfristig in Deutschland ansässig, und die Vorstellung von einer schon jetzt beobachtbaren oder doch demnächst eintretenden massenweisen Islamisierung der Mittel- und Westeuropäer ist augenscheinlich realitätsfern. Unter diesen Umständen ist davon auszugehen, dass weitaus die meisten in Deutschland anwesenden türkischen Muslime auf unabsehbare Zeit hinaus in der hier herrschenden Situation des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus leben werden. Da sie sich gegen sie auf Dauer wohl kaum völlig abschirmen können, werden sie sie daher in ihre Selbst- und Weltdeutung einbeziehen und sich in ihren Verhaltensformen auf sie einrichten müssen. Dies zu erleichtern ist nicht zuletzt Aufgabe des Religionsunterrichts.

Wie sind nun die, die ihn erteilen – bisher gewöhnlich türkische Lehrer – für die Bewältigung dieser Aufgabe gerüstet? Man kann heute nicht mehr davon ausgehen, dass sie ihr diesbezügliches Rüstzeug ausschließlich aus der islamischen Tradition beziehen. Diese Lehrer sind nicht durchweg aus der Türkei entsandte Kräfte, sondern in einigen Bundesländern in erheblicher Zahl auch Menschen, die nach langem Aufenthalt in der Bundesrepublik vor Ort rekrutiert wurden und hier wesentliche Stadien ihrer Ausbildung oder Berufspraxis durchlaufen haben, was ihnen eine weitreichende Vertrautheit mit hiesigen Lebensmustern und Wertvor-

stellungen vermittelte. Außerdem ist die islamische Tradition schon in der Türkei längst nicht mehr der einzige kultur- und gesellschaftsprägende Faktor, wenn sie es je war. Dennoch hat die Besinnung auf diese Tradition gerade im Religionsunterricht einen besonderen Stellenwert. Deshalb sei hier zunächst gefragt: Welche Deutungsmodelle für die Situation eines solchen Pluralismus, auf die auch im Religionsunterricht zurückgegriffen werden könnte, stellt die islamische Tradition bereit, und wie weit tragen sie?

Um bei der ersten und wichtigsten Quelle der islamischen Religion zu beginnen: Der Koran enthält mehrere Aussagen, die eine Basis dafür bieten können, den gegebenen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus positiv einzuschätzen oder sich zumindest geduldig mit ihm abzufinden. Zu denken ist dabei an eben jene Textstellen, die heute muslimischerseits am häufigsten zur Begründung der Gewissens- und Religionsfreiheit herangezogen werden, zuvorderst das bekannte Dictum „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (Sure 2/256). Weiter kommt hier vor allem ein Passus aus Sure 5/48 mit mehreren Parallelstellen in Betracht, der lautet: „… wenn [205 | 206] Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft *(umma)* gemacht.“ Er kann dahingehend verstanden werden, dass das Nebeneinander verschiedener Religionsgemeinschaften ein gottgewollter Zustand ist. Allerdings lassen sich bei passender Selektion auch Koranstellen ins Feld führen, die einer antipluralistischen Einstellung als Grundlage dienen können und von heutigen Fundamentalisten tatsächlich zur Untermauerung einer solchen gebraucht werden, so etwa das Wort „Die Religion ist bei Gott der Islam“ (Sure 3/19), das bei entsprechendem Interesse dahingehend interpretierbar ist, dass eigentlich außer dem Islam nach Gottes Willen überhaupt keine anderen Religionen mehr existieren dürften. Nur mit der Zitation von Koranversen lässt sich eine positive Einstellung zum Pluralismus also schwerlich auf unangreifbare Weise begründen, denn bei jedem derartigen Versuch könnte zurückgefragt werden, nach welchen Kriterien und mit welchem Recht denn die zitierten Textstellen ausgewählt und andere, weniger pluralismusfreundlich klingende vernachlässigt wurden.

Lässt sich das schon vom Koran her in der islamischen Tradition angelegte Modell der Toleranz, das den Angehörigen der älteren Schriftreligionen *(ahl al-kitāb),* also vor allem Juden und Christen, in der islamischen Welt seit jeher das Weiterpraktizieren ihres Glaubens gestattete und so eine friedliche Koexistenz der Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit ermöglichte, als Argument dafür benutzen, dass es für Muslime im Prinzip keine Schwierigkeit ist, in einer Gesellschaft wie der Deutschlands mit Christen zusammenzuleben? Eine solche Argumentation würde die grundsätzliche Diskrepanz zwischen diesem traditionellen islamischen Toleranzprinzip und den Erfordernissen einer Situation des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus, wie sie jetzt beispielsweise in der Bundesrepublik besteht, verkennen. Das herkömmliche islamische Konzept der

Toleranz war für die Zeit, in der es entstand, und noch lange danach gemessen an der Art und Weise, wie man zur selben Zeit in Europa Andersgläubige einschätzte und behandelte, ohne jede Frage eine hochbedeutsame Errungenschaft. Es setzte jedoch stets eine Situation voraus, in der die Muslime die Herrschenden waren und ihr religiöses Recht im Staat unangefochten galt; zudem stellten die Muslime im Nahen Osten und Nordafrika viele Jahrhunderte lang rein zahlenmäßig immer die erdrückende Mehrheit der Landesbewohner, gegen deren Willen und Machtmittel die jüdischen und christlichen Minderheiten, die bis ins 19. Jahrhundert von der gleichberechtigten Partizipation am öffentlichen Leben ausgeschlossenen waren, im Konfliktfall nichts hätten ausrichten können. Die Situation des religiösen Pluralismus, wie sie etwa in der Bundesrepublik besteht, unterscheidet sich von dieser fundamental. Zum einen sind die Muslime hier eine kleine Minderheit in einem Land, dessen Staatsbürgerschaft sie größtenteils nicht besitzen. Sie sind insofern von vornherein nicht in einer Machtposition, in der die Frage für sie nur die wäre, ob sie Andersgläubige zu dulden bereit sind oder nicht; vielmehr sind sie selbst darauf angewiesen, von der teils andersgläubigen, teils auch nichtglaubenden Mehrheit den Freiraum für ihre Religionsausübung zugestanden zu bekommen. Sich unter diesen Prämissen positiv zum Zusammenleben mit Nichtmus- [206 | 207] limen einzustellen, ist ungleich schwieriger. Zum anderen wird ihnen hier – im Unterschied zu den Zuständen im islamischen Staat vormoderner Zeiten, der Juden und Christen tolerierte – das Leben in einer politischen Ordnung abverlangt, die dem Ideal nach religiös und weltanschaulich neutral ist und allen Landesbewohnern unabhängig von der Wahrheitsfrage gleiche Religionsfreiheit zugesteht. Ein solches Modell, das die geglaubte Wahrheit des Islam ebenso wenig privilegiert wie das, was Nichtmuslime als wahr glauben, ist aus dem traditionellen islamischen Toleranzkonzept nicht unmittelbar abzuleiten. Darum wird auch der islamische Religionsunterricht dieses Toleranzkonzept schwerlich als gangbare Brücke zum Verständnis und womöglich gar zur Bejahung des hierzulande gegebenen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus einsetzen können. Das Faktum, dass heute verfassungsrechtlich gesehen auch in vielen islamischen Ländern nicht mehr dieses traditionelle Toleranzkonzept, sondern das Prinzip der bürgerlichen Gleichstellung der Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften gilt, bereitet wiederum nicht so wirksam, wie man vielleicht denken könnte, auf die Anerkennung eines solchen Pluralismus vor, weil dort – vom Sonderfall Ägyptens einmal abgesehen – wegen der bereits angesprochenen meist noch immer sehr eindeutigen Dominanz des muslimischen Elements im öffentlichen Leben Muslime den Test auf ihre Bereitschaft, Andersgläubige als gleichberechtigte Mitbürger zu behandeln, nur sehr selten wirklich antreten müssen. Das gilt auch für die Türkei.

Man mag sich nun fragen, ob ein Anknüpfungspunkt für den Versuch, Verständnis und vielleicht auch Wertschätzung für diesen Pluralismus zu wecken, nicht die Erfahrungen sein könnten, die zugewanderte Muslime in ihren Herkunftsländern wenn schon nicht im Zusammenleben mit Andersgläubigen, so doch mit Meinungspluralität innerhalb ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft gemacht haben. Tatsächlich existiert in einer ganzen Reihe von Staaten mit islamischer Bevölkerungsmehrheit, darunter auch der Türkei, ein Nebeneinander verschiedener konfessionsartiger Ausprägungen des Islam – etwa in der Gestalt der Existenz eines sunnitischen und eines schiitischen Bevölkerungsteils – und zudem auch innerhalb dieser Gruppierungen ein Meinungsspektrum von nicht unbeträchtlicher Breite, was die Interpretation der zentralen Forderungen islamischen Glaubens und islamischer Ethik und die Frage ihrer angemessenen Verwirklichung unter den Bedingungen unserer Tage betrifft. Und die Erfahrung islamisch-christlicher Dialogveranstaltungen zeigt durchaus, dass Muslime, die diese Vielfalt innerislamischer Glaubensrichtungen und Verstehensweisen zur Kenntnis nehmen und sich sachlich mit ihr auseinanderzusetzen vermögen, im allgemeinen wenig Mühe damit haben, die vorhandene Pluralität der Überzeugungen auch auf der interreligiösen Ebene zu respektieren und mit Andersgläubigen in ein konstruktives Gespräch einzutreten. Allerdings herrscht augenblicklich in Politik, staatlich besoldeter Religionsbeamtenschaft und im Bildungswesen der meisten islamischen Länder die Tendenz vor, bei öffentlichen Äußerungen und auch bei der Darstellung der islamischen Glaubenslehre in Schulbüchern darüber zu schweigen, dass es unter Muslimen unterschiedliche konfessionsähnliche Gruppierun- [207 | 208] gen, Rechtsschulen und Riten und auch innerhalb derselben bisweilen Kontroversen und Dissens in der Auffassung einzelner Aspekte der Religion gibt. Der Tenor der Aussagen ist zumeist ein apodiktisches „Wir sind alle Muslime, und wir glauben alle das gleiche, nämlich das und das." So kommt beispielsweise auch in den offiziellen türkischen Religions- und Ethiklehrbüchern die gar nicht so kleine alevitische Minderheit des Landes mit ihren von denen der Sunniten teils stark abweichenden Glaubenslehren und Riten nicht vor. Da die real existierende Meinungspluralität innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaft auf solche Weise fortgesetzt unter den Teppich gekehrt und der letzteren das Selbstverständnis einer geschlossenen Einheit suggeriert wird, auch wo sie in Wirklichkeit keine ist, ist es nicht verwunderlich, wenn viele ihrer Mitglieder auf das offen eingestandene Nebeneinander konkurrierender religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen, wie man es heute in westlichen Gesellschaften findet, mit Unverständnis oder Verunsicherung reagieren.

Diese Verleugnung, ja manchmal geradezu Kriminalisierung der inneren Meinungspluralität war in der islamischen Glaubensgemeinschaft keineswegs im-

mer üblich. Im Gegenteil ließen etwa mittelalterliche Muslime unter der Voraussetzung gemeinsamer Zustimmung zu einem vergleichsweise sehr kleinen Kanon als unverzichtbar betrachteter islamischer Grundüberzeugungen ein großes Maß an unterschiedlichen Glaubensauffassungen zu, ohne deren Existenz zu verschweigen oder Dissidenten zu verfolgen und aus den eigenen Reihen auszustoßen. Der *iǧmāʿ*, der Konsensus der Gemeinde, den man als das ökumenische Prinzip des Islam bezeichnet hat, hatte beim allergrößten Teil der Muslime schon frühzeitig die extrem ḫāriǧitische Position verworfen, dass man Menschen, die durch Abweichung von dem, was man selbst für den reinen Islam hielt, schwer sündigten, als Ungläubige einstufen und entsprechend bekämpfen dürfe. So wird etwa in mittelalterlichen islamischen Konfessions- und Sektenbüchern, beispielsweise al-Aśʿarīs *Maqālāt al-islāmīyīn* aus dem frühen 10. Jahrhundert, mit großem Eifer eine Vielzahl von Lehrmeinungen wiedergegeben, die dem theologischen Standpunkt des Autors teils krass widersprechen, zuweilen sogar bis in abstruse Details hinein, ohne dass ihnen das Prädikat der Islamizität aberkannt würde. Und was die Divergenzen zwischen den verschiedenen Schulen des religiösen Rechts oder deren führenden Autoritäten betrifft, so war für ihre Bewertung im mittelalterlichen Islam das zuerst im *Fiqh akbar* (zugeschrieben Abū Ḥanīfa, gest. 767) vorkommende,[4] später zum Teil auch als Ausspruch des Propheten gehandelte Wort charakteristisch, dass die Meinungsunterschiede in der islamischen Glaubensgemeinschaft eine Barmherzigkeit *(raḥma)* Gottes seien.[5] Warum fällt es heute offenkundig schwerer als damals, Meinungspluralität innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft zuzugeben und sich offen mit ihr auseinanderzusetzen?

Ein Grund dafür ist im noch aus dem Kolonialzeitalter fortdauernden Gefühl der [208 | 209] Bedrohung islamischer Länder durch die politische, ökonomische und kulturelle Übermacht „westlicher" Staaten zu suchen, das bis heute oft dafür sorgt, dass Bekundung oder offene Erörterung innerislamischen Dissenses als Akt der Schwächung der eigenen Glaubensgemeinschaft gegenüber dem ungläubigen äußeren Feind erlebt und deshalb nach Möglichkeit vermieden oder verhindert wird. Dazu kommt, dass die im Zeichen des Modernisierungsprozesses nach europäischem Muster über Jahrzehnte hin stetig gewachsenen, bis heute ungelösten sozialen Probleme und die mit ihnen einhergehende Legitimitätskrise der örtlichen Regierungssysteme in etlichen Ländern der islamischen Welt, so auch in der Türkei besonders seit den siebziger Jahren, zu einer starken ideologischen Polarisierung der innenpolitischen Kräfte geführt haben. Um ihre destabilisierende Wirkung

4 Wensinck, A. J.: *The Muslim Creed,* Cambridge 1932, S. 104.

5 S. dazu den Artikel *Ikẖtilāf* von Joseph Schacht in *Encyclopaedia of Islam / Encyclopédie de l'Islam,* 2. Aufl. Bd. 3. Leiden 1971.

einzudämmen, versucht man staatlicherseits, religiöse Divergenzen möglichst wenig in Erscheinung treten zu lassen oder den Islam sogar als Faktor nationaler Einigung einzusetzen; darum wird auch im Religionsunterricht nach der Devise verfahren, kontroverse Themen möglichst wenig zu berühren.

Eine Ausnahme bildet hier in der Türkei lediglich das Prinzip des Laizismus, dessen Erklärung und Begründung in den Religionslehrbüchern im Verlauf der achtziger Jahre zum Teil noch ausführlicher gestaltet wurde,[6] gerade weil es von fundamentalistischen Kreisen auch unter Türken zunehmend bekämpft wird und deshalb im Sinne der offiziell nach wie vor hochgehaltenen kemalistischen Staatsdoktrin mehr und mehr der Verteidigung bedarf. Aber wo es aus diesem Grunde zu einer erweiterten Behandlung des Laizismusprinzips kam, werden wiederum die Argumente von dessen Gegnern nicht genannt und diskutiert, sondern letztere nur summarisch als Träger „reaktionärer Bewegungen", denkfaule Leute, Fanatiker, Fortschrittsgegner, Feinde der türkischen Nation oder ähnlich abqualifiziert.[7] Bei dieser Sachlage ist insgesamt damit zu rechnen, dass türkische Lehrer und Schüler, soweit sie durch die Erziehungspolitik ihres Herkunftslandes vorgeprägt wurden oder gegenwärtig mitbeeinflusst werden, wenig daran gewöhnt sind, im Religionsunterricht mit innerislamischer Meinungsvielfalt umzugehen, und von dieser Seite her folglich auch wenig auf den Umgang mit der noch komplexeren Situation des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus etwa der Bundesrepublik vorbereitet sind.

Die nach Mittel- und Westeuropa gekommenen muslimischen Arbeitsmigranten befinden sich noch dazu in einer Grenzsituation, die für antipluralistische Affekte besonders anfällig macht: Viele von ihnen fühlen sich in der neuen Umgebung, die ihnen in ihrer Fremdartigkeit und Komplexität zunächst wenig verstehbar ist, anfangs hochgradig unsicher und erfahren die Vielzahl der unterschiedlichen, von den ihrigen teils stark abweichenden Denk- und Lebensformen, die hier das Feld beherrschen, als beängstigend, wenn nicht gar als Bedrohung für ihre eigene Identität. Sich an die These zu [209 | 210] klammem, es gebe in Wirklichkeit nur *eine* erlaubte Art von Überzeugungen und nur *eine* zulässige Art des Verhaltens, und das seien diejenigen, die die eigene angestammte Religion seit jeher eindeutig vorschreibe, hat unter diesen Umständen etwas subjektiv außerordentlich Entlastendes. Darum fällt bei ihnen auch die dezidiert antipluralistische Doktrin fundamentalistischer Gruppierungen, die eben dies behaupten, indem sie zugleich ihr angeblich für die Lösung jeglicher Lebensprobleme taugliches vereinfachendes

6 Gut zu verfolgen an der Unterrichtseinheit III in dem von Ethem Ruhi Fığlalı verfassten Lehrbuch des Faches „Din kültürü ve ahlâk bilgisi" für die dritte Klasse der Mittelschule.

7 S. die 7. Aufl. Istanbul 1988 des in der vorigen Anm. genannten Buches, S. 61 und 63.

Islamverständnis zum einzig wahren erklären und die Welt unter Verteufelung oder Verächtlichmachung aller Andersdenken ganz schlicht in Schwarz und Weiß einteilen, oft auf fruchtbaren Boden.

Hier hat der islamische Religionsunterricht eine wichtige Funktion zu erfüllen. Er würde den muslimischen Schülern einen schlechten Dienst erweisen, wollte er sie, wie das die Vertreter des Fundamentalismus tun, in einem Fluchtverhalten und einer Neigung zur Simplifikation bestärken, die sie zugleich in pauschale Ablehnung der andersgläubigen Umwelt, wenn nicht sogar in Feindseligkeit ihr gegenüber treiben. Zunächst einmal sollte der islamische Religionsunterricht den Schülern ehrlicherweise die Tatsache bewusst machen, dass es gerade der pluralistische Charakter der Gesellschaft eines Landes wie der Bundesrepublik ist, der den Muslimen dort die Chance unbehelligter Religionsausübung, ja sogar religiöser Unterweisung an staatlichen Schulen gibt. Das kann allerdings nur dann glaubwürdig geschehen, wenn auch die einheimische Bevölkerung gegenüber den zugewanderten Muslimen mit den Prinzipien ihres deklarierten Pluralismus im Alltag ernst macht, also beispielsweise nicht einseitig auf Verhaltensanpassung der Muslime besteht, sie vielmehr spüren lässt, dass ihre besonderen Wertvorstellungen respektiert werden.

Will islamischer Religionsunterricht den Schülern in der pluralistischen Gesellschaft die Orientierung wirklich erleichtern und sie zur Wahrnehmung der hier gebotenen Lern- und Partizipationsmöglichkeiten befähigen, so muss er bei ihnen die Einsicht fördern, dass islamischer Glaube sehr wohl bei der Gewinnung von Kriterien für eine verantwortliche Beurteilung und Bewertung der vielfältigen in der neuen Umwelt zur Wahl stehenden Denk- und Lebensmuster helfen kann, dass er aber nicht die undifferenzierte Verachtung fremder Überzeugungen und Verhaltensweisen erlaubt. Wenn der Kernsatz „Allāhu akbar“ („Gott ist größer [sc. als alles andere]“) stimmt, dann heißt er auch, dass Gott größer ist als alle menschlichen Vorstellungen von ihm und seinem Willen, und seien es die von Muslimen. Insofern könnte er geradezu ein Leitsatz für den in einer pluralistischen Gesellschaft notwendigen Verzicht darauf werden, aus einer Absolutsetzung der eigenen Glaubensentscheidungen heraus Andersdenkenden den Respekt zu versagen.

Der verheißungsvollste theologische Ansatz zu einer Bejahung und konstruktiven Verarbeitung eines solchen Pluralismus, der auf muslimischer Seite bisher sichtbar geworden ist, ist das Bemühen, das neuzeitliche Freiheitsethos, wie es sich in Europa vor allem seit der Aufklärung Bahn gebrochen hat, mit den fundamentalen anthropologischen Aussagen des islamischen Glaubens zu vermitteln und von ihnen her zu begründen. Dass das durchaus ohne Gewaltsamkeit möglich ist, ja sogar das im Koran beschlossene Potential an Entwicklungsimpulsen neu entdecken helfen [210 | 211] kann, zeigen etwa die von dem tunesischen Historiker und Religionsphilosophen Mohamed Talbi zur Diskussion gestellten Überlegungen zur

Problematik der Koexistenz der Religionsgemeinschaften und der Weitergabe des Glaubens in einer Situation weltanschaulicher und religiöser Überzeugungspluralität.[8] Talbi akzentuiert nachdrücklich die folgenden Gedanken: Gott hat den Menschen, indem er ihn zu seinem Stellvertreter *(ḫalīfa)* auf Erden machte,[9] an der Freiheit seines eigenen Schöpfertums teilhaben lassen, und er will darum auch nur den in voller Freiheit gewählten Glauben. Die Glaubenden stehen heute weltweit vor der Aufgabe, ihre Loyalität gegenüber ihrer eigenen Religionsgemeinschaft mit dem Bewusstsein der Zugehörigkeit zur größeren Gemeinschaft all jener zu verbinden, die wie sie selbst in aufrichtigem Bemühen um die Erkenntnis des Willens Gottes ihre jeweilige Glaubensentscheidung getroffen haben, gleichgültig, ob diese so ausgefallen ist wie ihre eigene oder nicht.

Die entschiedene Bejahung der Freiheit der Andersdenkenden – einschließlich der Nichtglaubenden – ermöglicht es Talbi auch, einzuräumen, dass die islamische Welt heutzutage ihrerseits in Wirklichkeit kein geographisch sauber nach außen abgrenzbarer religiös und weltanschaulich homogener Block mehr ist: Die Grenzen der *umma* verlaufen, so sagt er, heute nicht mehr zwischen dem „Haus des Islam" *(dār al-islām)* und den nichtislamischen Ländern, sondern „ausschließlich in den Herzen der Beter", und es ist durchaus denkbar, dass zu den letzteren Deutsche gehören, während Tunesier oder Ägypter, also Bewohner gemeinhin als islamisch betrachteter Länder, dies aufgrund freier und bewusster persönlicher Wahl nicht tun.[10] Wenn jemand das Bestehen einer Pluralität von Überzeugungen und Lebenshaltungen innerhalb wie außerhalb der islamischen Welt wahrnimmt und als Konsequenz gottgewollter menschlicher Freiheit akzeptiert, dann bricht er – diesen Sachverhalt unterstreicht Talbi – damit auch aus einem selbsterrichteten Ghetto aus, weil ihm die eigene Glaubensgemeinschaft nun nicht mehr fälschlich als ein vom Rest der Welt abgehobenes geschlossenes Sozialgebilde erscheint, in dem durchweg religiöse Normen gelten würden, die anderwärts nicht gelten.

Ob ein solches Freiheitsethos und die aus ihm entspringende Wertschätzung des Pluralismus in der islamischen Theologie der näheren Zukunft auf breiterer Basis Fuß fassen können, scheint angesichts des anhaltenden Vordringens des Fundamentalismus in einer Vielzahl von islamischen Ländern – um es vorsichtig zu sagen – unsicher, und der Anreiz dazu, sie zu entwickeln, ist dort unter den schon

8 S. besonders seinen Artikel *Une communauté de communautés. Le droit à la différence et les voies de l'harmonie,* in: Islamochristiana 4/1978. S. 11–25, und seinen Festvortrag *Religiöse Freiheit und Vermittlung des Glaubens,* gehalten aus Anlass der Entgegennahme des Lukas-Preises an der Universität Tübingen im Mai 1985 (gedruckt in: Hans Peter Rüger (Hrsg.), *Dialog mit Afrika und dem Islam, zwei Vorträge von Léopold Sédar Senghor und Mohamed Talbi,* Tübingen 1987).

9 Nach Sure 2/30 des Koran.

10 *Une communauté de communautés* (s. Anm. 8) S. 14.

skizzierten [211 | 212] Umständen zur Zeit auch eher gering. Es wäre aber durchaus vorstellbar, dass Diasporamuslime, die langfristig in einer nicht mehr zu ignorierenden pluralistischen Situation leben, nach und nach ein eigenes theologisches Denken in dieser Richtung entfalten, das dann auch in einem Land wie der Bundesrepublik in den islamischen Religionsunterricht eingehen kann. Permanent in Großbritannien oder in Südafrika ansässige Muslime indischer Herkunft, die schon in ihrer ursprünglichen Heimat Mitglieder einer religiösen Minderheit waren und sich nun nach der Emigration unter veränderten Vorzeichen erneut in derselben Lage befinden, sind bereits mit Meinungsäußerungen hervorgetreten, in denen sich eine solche Tendenz ankündigen könnte.[11]

Unabhängig davon, ob Muslime in einem mehrheitlich islamischen Land oder in der Diaspora leben, wird ihre Glaubensgemeinschaft wie alle anderen Religionsgemeinschaften ohnehin im Weltmaßstab, d. h. im Rahmen der internationalen Staatengemeinschaft nicht mehr darum herumkommen, sich um des Friedens und der eigenen Wirkungsmöglichkeiten willen bis auf weiteres auf eine Situation des weltanschaulichen Pluralismus einzustellen und diese in ihr eigenes Glaubensverständnis zu integrieren. Das haben weitblickende Muslime, unter ihnen wiederum Talbi, auch längst erkannt, wenngleich neuerdings unter dem Einfluss des Fundamentalismus nicht wenige ihrer Glaubensgenossen – wie übrigens auch einige christliche Fundamentalisten – wieder recht unverhohlen dem Wunschtraum anhängen, das Pluralismusproblem binnen kurzem durch die Ausbreitung ihrer eigenen vermeintlich einzig wahren Auffassung von Religion über den ganzen Globus aus der Welt zu schaffen.

In mehreren Bänden der schon verschiedentlich genannten derzeit benutzten Schulbuchserie des türkischen Erziehungsministeriums für den Religions- und Ethikunterricht wird im übrigen der Grundsatz der Gewissensfreiheit – gewöhnlich im Kontext des Themas „Laizismus" – unter Anführung von Koranzitaten eingehend als etwas genuin Islamisches herausgestellt.[12] Was darüber

11 In ihren Diskussionsbeiträgen im Rahmen einer im August 1990 vom Religionsministerium des Königreichs Marokko in Casablanca veranstalteten gesamtislamischen Tagung zum Thema *„aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya, waqāʾiʿ wa-āfāq"* („Das Wiedererwachen des Islam, [sc. gegenwärtige] Realitäten und Horizonte [d. h. Zukunftsperspektiven]"). Diese hoben sich von denen der meisten anderen anwesenden muslimischen Gelehrten durch die Betonung der Notwendigkeit eines von wechselseitigem Wohlwollen getragenen Zusammenlebens und Gesprächs zwischen den Anhängern verschiedener Religionen auf der Basis von jedermanns Entscheidungsfreiheit deutlich ab.
12 S. etwa Beyza Bilgin in dem Band für Klasse 5 der Primarschule, 5. Aufl. Istanbul 1986, S. 72 und Ethem Ruhi Fığlalı in dem Band für Klasse 3 der Mittelschule, 7. Aufl. Istanbul 1988, S. 54. (In der hier gegenüber Auflagen der frühen achtziger Jahre erweiterten Version der Unterrichtseinheit über den Laizismus wird wenige Seiten später – auf S. 58 f. – noch eine ausgiebige rein säkulare Begründung und Erläuterung des Prinzips der Religions- und Gewissensfreiheit nachgeliefert, die darlegt, was

hinaus von der islamisch-türkischen Theologie und Religionspädagogik noch zu wünschen wäre, ist eine konkrete [212 | 213] Anwendung dieses Grundsatzes auf die bestehende Situation des weltanschaulichen Pluralismus beispielsweise in der Bundesrepublik Deutschland, eine Anwendung, die auch im einzelnen herausarbeitet, wie sich das Bekenntnis zu diesem Grundsatz für Muslime in der Bewertung des Festhaltenwollens christlicher oder sonstiger nichtmuslimischer Mitbürger an ihren je eigenen Gewissensentscheidungen und im Stil des Umgangs mit Andersgläubigen oder Nichtglaubenden auswirken muss. Ich selbst habe vor nicht langer Zeit in einer Stadt in Deutschland – und nebenbei bemerkt obendrein in einem von einer kirchlichen Institution zur Verfügung gestellten Saal – als Gast der Abschlussfeier eines Korankurses einer Moschee, die der DİTİB, der Auslandsorganisation des türkischen Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten, angeschlossen ist, erlebt, dass ein von auswärts als Festredner geladener, nach Deutschland entsandter höherer Religionsbeamter des türkischen Staates, wohlbemerkt Absolvent einer Theologischen Fakultät, vor meinen Ohren die versammelten jungen Kursteilnehmer wörtlich vor „Avrupa'nın pisliği" (der „Dreckigkeit" oder „Unanständigkeit Europas") warnte und die Hoffnung aussprach, die Silhouette dieser Stadt – die Sitz eines Erzbischofs und unter anderem für ihren weithin sichtbaren Dom berühmt ist – werde bald von Minaretten beherrscht sein. Eine solche Denk- und Redeweise im Rahmen religiöser Unterweisung junger Muslime, geschehe sie nun in einer Moscheegemeinde oder in einer Schule, wird den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft und dem in den genannten türkischen Schulbüchern geforderten Respekt vor der Gewissensfreiheit Andersgläubiger sicher nicht gerecht. Sie kann dem gedeihlichen Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit und damit letztlich auch den in Deutschland heranwachsenden jungen Türken nur schaden. Darum sollten sich alle, die mit der Ausbildung womöglich hier zum Einsatz kommender islamischer Theologen und Religionslehrer befasst sind, für ihre Überwindung verantwortlich wissen.

Wichtig für die Vorbereitung von Religionslehrern und Religionsbeamten, die nach Deutschland entsandt werden, ist auch die Schulung in einem betont dialogischen, für die Diskussion von Problemen und kontroversen Fragen innerhalb des Islam wie zwischen den Religionen und Weltanschauungen offenen Unterrichtsstil. Einige Fachvertreter der universitären türkischen Religionspädagogik wie etwa Beyza Bilgin, die einen an die eigenen Fragen der Schüler anknüpfenden Unterricht bejaht, befürworten durchaus schon ein gesprächsbereites Verhalten der Lehr-

„in einem Rechtsstaat" in dieser Hinsicht die Norm ist, und dabei als einzige autoritative Quelle Atatürk zitiert.)

kräfte, und etliche türkische Lehrer praktizieren es auch. In der Gestaltung der offiziellen türkischen Religions- und Ethiklehrbücher hat es sich jedoch bisher sehr wenig niedergeschlagen. Sie beruhen noch weitgehend auf dem Prinzip der geballten Verkündung fertiger und meist sehr abstrakter Satzwahrheiten von oben nach unten. Das gleiche gilt im großen ganzen für den zugehörigen Lehrervorbereitungsband, den in der Türkei ausgebildete Lehrkräfte möglicherweise auch hier in Deutschland zu Rate ziehen. Es wäre sicher von Nutzen, mit der Einführung einer mehr problemorientierten und kommunikativen Art, Erkenntnisse und Verhaltensweisen zu vermitteln, auch bei diesen Texten anzusetzen und im übrigen in der Lehreraus- [213 | 214] bildung – nicht nur wegen der pluralistischen Situation in Deutschland, aber doch auch im Blick auf sie – gezielt an einem entsprechenden Unterrichtsverhalten zu arbeiten. Wie schon gesagt, braucht eine pluralistische Gesellschaft in besonderem Maße eine Kultur des Gesprächs, um die Positionen der in ihr vertretenen Gruppen abklären und mögliche Gemeinsamkeiten des Entscheidens und Handelns herausfinden zu können. Wenn schon innerhalb der Unterweisung in der eigenen Religion ein solches Gespräch, auch über Schwieriges, nicht zustande kommt und eingeübt wird, kann man kaum erwarten, dass es im Kontakt mit Andersgläubigen oder Nichtglaubenden gelingt.

Die Notwendigkeit, sich bewusst um eine Kultur des Gesprächs zu bemühen, betrifft in unserer pluralistischen Gesellschaft allerdings nicht nur die religiöse Minderheit der in der Bundesrepublik lebenden, meistenteils aus der Türkei zugewanderten Muslime, sondern ebenso alle anderen religiösen und weltanschaulichen Gruppen, auch die, zu denen sich ein hoher Prozentsatz der einheimischen Bevölkerung zählt. Die muslimische Minderheit wird die Situation des Pluralismus schwerlich als eine positive Möglichkeit erfahren und eine entsprechende Bereitschaft zum Gespräch mit Menschen anderer religiöser und weltanschaulicher Observanz entwickeln können, wenn die nichtmuslimische Mehrheit ihrerseits das Gespräch mit ihr verweigert oder vernachlässigt, weil sie – sei es aus Uninformiertheit, aus Überlegenheitsdünkel oder aus anderen Gründen – verkennt, dass in unserem Lande womöglich auch die Stimme des Islam etwas Bedenkenswertes zur Meinungsbildung beizutragen hat. Vollends wenn, womit zu rechnen ist, in Zukunft eine größere Zahl von Muslimen türkischer oder anderer Herkunft die deutsche Staatsangehörigkeit annimmt, muss von den deutschen Stammbürgern, ob sie sich nun zu einer der beiden großen christlichen Konfessionen zählen oder weltanschaulich anders identifizieren, anerkannt sein, dass es das selbstverständliche Recht von Menschen islamischen Glaubens ist, im Rahmen der demokratischen Spielregeln auch ihre religiösen Überzeugungen und Wertbegriffe in die öffentliche Diskussion und damit zugleich den Prozess der rechtsbildenden Konsensfindung einzubringen. Die Mühe und das Wagnis, in offener Auseinandersetzung zu erkunden, wie weit die gemeinsam bejahbaren Werte reichen, können nicht einseitig

der muslimischen Minderheit zugemutet werden, wenn ein partnerschaftliches Miteinander auf der Basis gleicher Verantwortung erreicht werden soll. Die nichtmuslimische Mehrheit muss sich nicht zuletzt darüber Rechenschaft geben, ob sie auf lange Sicht die muslimische Minderheitsreligion als einen legitimen Bestandteil des politischen und kulturellen Gesamtgefüges ihres Landes zu akzeptieren vermag. Für einen solchen Klärungsprozess, der eine unvoreingenommene Würdigung der ethischen Werte des Islam einschließen muss, kann hinwiederum der christliche Religionsunterricht einiges leisten.

19 Die Bewertung islamischen Volksglaubens in ägyptischer Erzählliteratur des 20. Jahrhunderts (1984)

Ägyptische Romane und Kurzgeschichten des 20. Jahrhunderts, die ganz oder in längeren Passagen von Erscheinungen aus dem Bereich des islamischen Volksglaubens handeln, sind nicht sehr zahlreich. Wie Lehre und Kultus des offiziellen Islam, so werden auch die mit magischen Elementen durchsetzten besonderen Glaubensvorstellungen und Rituale der sogenannten einfachen Leute nur selten zum Stoff oder Thema der Erzählliteratur. Dennoch haben ihnen bekannte Autoren immer wieder einmal Beachtung geschenkt. Ich nenne hier diejenigen, auf die ich mich im folgenden beziehen werde: Maḥmūd Taymūr, Aḥmad Ḫayrī Saʿīd, Tawfīq al-Ḥakīm, Yaḥyā Ḥaqqī, ʿAbdalḥamīd Ǧūda as-Saḥḥār, Nağīb Maḥfūẓ, Maḥmūd al-Badawī und Maḥmūd as-Saʿdanī.[1] In ihren Erzählwerken begegnen, mehr oder minder ausführlich geschildert, viele verschiedene Manifestationen islamischen Volksglaubens: Verehrung von Heiligen, oft verbunden mit Gelübden und mit Wallfahrten zu ihren Gräbern; Konsultation lebender Autoritäten, denen Wunderkräfte oder übermenschliche Einsichten zugeschrieben werden; Geisterglaube und Geisterbeschwörung; Glaube an Omina; Einsatz diverser mantischer Techniken; Gebrauch von Amuletten oder anderen als magisch wirksam geltenden Objekten oder Substanzen zu Zwecken wie Liebeszauber, Krankheitsbekämpfung usw.

Welches Interesse hatten die Autoren an solchen Erscheinungen, und inwiefern verdient ihre Art, sie darzustellen, *unser* Interesse?

Zum Teil beschrieben sie volksreligiöse Phänomene in der Absicht, die traditionellen Denk- und Lebensformen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen Ägyptens möglichst umfassend und wirklichkeitsgetreu abzubilden. Was Romane oder Kurzgeschichten aus dieser Intention heraus über islamischen Volksglauben aussagen, ist denn auch zuweilen dokumentarisch sehr aufschlussreich, besonders, wo es um für Außenstehende schwer zugängliche oder inzwischen nicht mehr weit

1 Erzählwerke, in denen nur von dem speziellen Phänomen des Einflusses von Angehörigen und vor allem Scheichs der Derwischorden auf Glauben und Lebensgestaltung ägyptischer Bevölkerungsschichten mit relativ niedrigem Bildungsstandard die Rede ist (etwa Maḥmūd Taymūrs Kurzgeschichte *Sayyidnā* [1924, vgl. Rotraud Wielandt, *Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs*, Beiruter Texte und Studien Bd. 26, Beirut 1983, 198 ff.], sowie von Ṭāhā Ḥusayn *al-Ayyām* [1929] und *Šağarat al-buʾs* [1944]), schließe ich hier im Interesse der für diesen Rahmen gebotenen Begrenzung des Materials aus. Zu Aussagen über islamischen Volksglauben bei einer Reihe weiterer, hier nicht eigens genannter Autoren s. Muḥammad Ǧibrīl, *Miṣr fī qiṣaṣ kuttābihā l-muʿāṣirīn,* Kairo 1972, 273 ff.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-020

verbreitete Erscheinungen geht. Noch vor einigen Jahrzehnten waren auch in der städtischen Bevölkerung Anschauungen und Verhaltensweisen erheblich stärker vom Volksglauben bestimmt als heute. Deshalb findet man volksreligiöse Vorstellungen und Praktiken und deren Sitz im Leben vornehmlich in Werken dargestellt, die aus der Zeit vor dem 2. Weltkrieg stammen oder in ihr spielen. Es bleibt noch im Rahmen bloßer Realitätsbeschreibung, wenn mehrere derartige Werke – so zum Beispiel Maḥmūd Taymūrs Geschichte *Man fāta qadīmahū tāha* (1925),[2] Tawfīq al-Ḥakīms *ʿAwdat ar-rūḥ* (1933), ʿAbdalḥamīd Ǧūda as-Saḥḥārs *Fī qāfilat az-zamān* (1947) oder *Bayn al-qaṣrayn* (1956) von Nağīb Maḥfūẓ – Überzeugungen und Handlungen volksreligiösen Charakters ausschließlich oder überwiegend Frauen beilegen und die Männer gelegentlich über sie lächeln oder gegen sie Einspruch erheben lassen. Tatsächlich ist etwa unter den Besuchern von Heiligengräbern oft eine auffällige Dominanz der Weiblichkeit zu beobachten, und speziell zu Beginn dieses Jahrhunderts, als in Ägypten der Bildungsrückstand der Frauen gegenüber den Männern noch erheblich größer war als jetzt, dürfte eine kritische Einstellung zum Volksglauben auf männlicher Seite weit häufiger gewesen sein als auf weiblicher. Wo in den Werken Volksglaube als Frauensache dargestellt ist, kann das also durchaus die Wirklichkeit widerspiegeln und muss noch kein negatives Urteil des Autors über ihn bedeuten.

Allerdings sind Phänomene des Volksglaubens in Romanen und Kurzgeschichten tatsächlich meist nicht völlig neutral beschrieben, sondern bei der Darstellung implizit oder explizit gewertet worden. Was diesen Wertungen ihr besonderes Interesse verleiht, ist das Faktum, dass in ihnen vielfach mehr zum Ausdruck kommt als nur die Billigung oder Ablehnung eines bestimmten Typs von islamischer Religiosität. Das liegt an der Eigenart des Gegenstands. Volksglaube ist seiner Natur nach traditionsgebunden; einige seiner Formen florieren besonders dort, wo Armut herrscht, Ärzte fehlen und es an Schulbildung mangelt; er gilt unter solchen, die ihn nicht teilen, als unwissend und basiert auf einer Weltsicht, die dem Naturbild der neuzeitlichen Forschung und Technik widerspricht. Insofern erscheint er gerade mit jenen Zuständen und Geisteshaltungen assoziiert, die nach Meinung vieler zeitgenössischer Ägypter unbedingt überwunden werden müssen, damit in ihrem Lande der Aufbau einer modernen Gesellschaft gelingt. Zugleich steht der Volksglaube aber auch für eine Lebenshaltung, die in einer Phase raschen soziokulturellen Wandels, wie ihn Ägypten gerade erfährt, nicht wenigen anziehend erscheint: Er gilt als schlicht, und die Sehnsucht nach dem Schlichten wächst, wo man sich durch die zunehmende Kompliziertheit der Lebensbezüge in einer vom Modernisierungsprozess erfassten Umwelt verunsichert fühlt; er verlässt sich

2 In: *ʿAmm Mitwallī,* Kairo 1925, 179–209.

auf vieles, was nach wissenschaftlichen Maßstäben unvernünftig ist, und gewinnt gerade dadurch Sympathien bei jenen, die den Möglichkeiten moderner Wissenschaft skeptisch gegenüberstehen; er hält beharrlich an überlieferten einheimischen Denk- und Verhaltensweisen fest und präsentiert sich damit als ein Stück stabiler kultureller Identität, wie sie sonst heute infolge der fortschreitenden Verwestlichung weithin vermisst wird. Aufgrund dieser Zusammenhänge wird mit Werturteilen über Erscheinungen des Volksglaubens mitunter zugleich zu sehr grundsätzlichen Zeitproblemen des ägyptischen Kultur- und Gesellschaftslebens Stellung bezogen, und die Einschätzung derartiger Phänomene spiegelt nicht zuletzt die Kontroversen um Nutzen oder Schaden des Modernisierungsprozesses wider, der bei Autoren des 20. Jahrhunderts den Hintergrund für ihre Betrachtung bildet.

Welcherlei Wertungen des Volksglaubens findet man nun in Werken der neueren ägyptischen Erzählliteratur?

Volksglaube, so lassen fast alle hier berücksichtigten Autoren den Leser immer wieder durch Diktion und Ausmalung passender Einzelheiten merken, ist naiv. Ob diese Naivität in ihren Augen etwas entschieden Negatives oder Positives darstellt, zeigt erst die nähere Ausführung und hängt auch bis zu einem gewissen Grade von der Art der jeweils geschilderten Phänomene ab. Volksreligiöse Anschauungen und Praktiken, die aus der Sicht der Autoren zwar nicht sinnvoll oder hilfreich sind, von denen ihrem Eindruck nach aber auch kein ernsthafter Schaden zu erwarten ist, sind öfters lediglich als harmlos-erheiternd dargeboten und manchmal auch gezielt zur Erzeugung komischer Effekte eingesetzt worden. So karikierte Maḥmūd Taymūr 1930 in der Geschichte *Laylat al-hanā* [3] das feste Vertrauen schlichter Gemüter auf die Führung von Heiligen, indem er schilderte, wie ein Mann aus der Provinz auf einer Wallfahrt zu Sayyidnā l-Ḥusayn in Kairo irrtümlich in einem Bordell Quartier nimmt und nach Entdeckung dieses Missgriffs dem Heiligen empört die Freundschaft aufkündigt, weil er überzeugt ist, ihm alles und so auch dies zu verdanken. Und Tawfīq al-Ḥakīm verulkte in seinem Roman *ʿAwdat ar-rūḥ* die Bereitschaft mancher Leute, um der wunderhaften Erfüllung ihrer Wünsche willen notfalls auch offenkundig Absurdes zu tun, durch Konstruktion einiger lächerlicher Verwicklungen, die sich daraus ergeben, dass die altjüngferliche Zannūba auf Anweisung der Wächterin eines dubiosen Heiligengrabes für ein Amulett, das ihr den erhofften Bräutigam gewinnen helfen soll, allen Ernstes eine Haarprobe vom Scheitel des ersehnten Freiers und das Herz eines verwaisten Wiedehopfs zu beschaffen sucht.[4]

3 In: al-Ḥadīṯ, Jg. 4, Nr. 5 (1.5.1930), 360–366, wieder veröffentlicht in dem Sammelband *al-Aṭlāl*, Kairo 1943, 141–148 und in: al-Qiṣṣa, Nr. 73 (5.10.1952), 6 f.

4 Kairo (Maktabat al-ādāb) o. J. 72 f., 78 ff., 108 ff.

Eine größere Zahl von Werken präsentiert die Naivität des gläubigen Volkes allerdings nicht als harmlos und womöglich gar lustig, sondern als ausgesprochen verhängnisvoll. Ein Verhängnis ist sie, wie mehrfach anschaulich vorgeführt wird, mitunter schon insofern, als sie von gewissenlosen Subjekten materiell ausgenutzt werden kann, ohne dass die Betroffenen dies durchschauen. Bereits die eben erwähnte Episode aus *ʿAwdat ar-rūḥ* enthält einen Hinweis auf dieses Risiko; hier wird die arme Zannūba von der Wächterin des Heiligengrabes noch vor Beginn der eigentlichen Konsultation als erstes um eine für ihre Verhältnisse horrende Summe erleichtert.[5] Aḥmad Ḫayrī Saʿīd beschrieb 1926 in einer Geschichte mit dem Titel *al-Muša'wiḏ* einen exemplarischen Ausbeutungsvorgang dieser Art: Ein als wundertätig geltender Scheich presst hier dem verzweifelten Vater eines nach ärztlicher Diagnose todgeweihten Mädchens für die Besorgung einer angeblich rettenden Droge und die Preisgabe eines hochkomplizierten magischen Rezepts noch rasch ein kleines Vermögen ab, ehe die junge Patientin stirbt.[6] Noch rund 50 Jahre später sah Maḥmūd as-Saʿdanī Anlass, mit einer Geschichte unter dem Titel *Mawlid aš-Šayḫ Ḥamza*[7] auf das Problem des ausgebeuteten Volksglaubens aufmerksam zu machen.[8] In ihr wandert Maḥmūd, ein Fellache aus Unterägypten, zur Mawlidfeier eines noch nicht lange verstorbenen obskuren Ordensheiligen nach Kairo, mit einem Korb voll Brot auf dem Kopf und einem Hammel am Seil, den er aufgrund eines Gelübdes abliefern will. Bei der Ankunft am Mausoleum des Heiligen, das von dessen Sohn verwaltet wird, schlägt man sein Brot gleich einer kleinen Feldküche zu, die später die Festteilnehmer verköstigen soll, und der Hammel wird ihm abgenommen und auf einen Lastwagen verladen, der alsbald davonbraust. Die Zeit bis zum Beginn des Fests nutzt Maḥmūd zu einem Besuch bei seinem Bruder, der in Kairo eine kleine Karriere gemacht hat. Als der Bruder von seiner Weihegabe für den Heiligen hört, schilt er ihn aus und hält ihm vor, er selbst hätte den Hammel sicher nötiger gehabt als der Heilige und dessen wohlhabende Nachkommen. Trotz gespannter Atmosphäre steckt er ihm jedoch beim Abschied einen kleinen Geldbetrag zu, mit dem Maḥmūd die Rückfahrt im Omnibus und einen neuen *ǧilbāb* für seinen kleinen Sohn zu finanzieren beschließt. Bei der Rückkehr zum Heiligengrab erweist sich das Essen als bereits beendet. Maḥmūd geht leer aus. Vor Hunger und

5 Ibid., 70 f.

6 In: al-Faǧr, Nr. 65 (25.4.1926), 3.

7 In: *as-Samāʾ as-sawdāʾ*, Kairo 1967, 50 – 61.

8 Die materielle Ausbeutung des Volksglaubens und speziell der Heiligenverehrung ist auch noch in mehreren anderen modernen ägyptischen Kurzgeschichten kritisch beleuchtet worden, so z. B. von ʿAbdarraḥmān Fahmī in *Makān taḥta l-qubba* (1953) und von Saʿd Mikkāwī in *Ibn Anīsa* (ebenfalls 1953); zum Inhalt dieser beiden Geschichten s. Sayyid Ḥāmid an-Nassāǧ, *Ittiǧāhāt al-qiṣṣa al-miṣrīya al-qaṣīra,* Kairo 1978, 239 und 264 f. (mit Angabe der Fundstellen).

Erschöpfung fällt er im anschließenden *ḏikr* gleich in Ohnmacht und wacht erst am nächsten Morgen wieder auf. Da entdeckt er, dass das vom Bruder geschenkte Geld verschwunden ist. Er wendet sich ratlos an den Sohn des Heiligen, der soeben nachträglich die Leihgebühr für einige beim Fest benutzte Requisiten heruntergehandelt und darum etliches Geld zurückerstattet bekommen hat. Dieser Juniorscheich belehrt ihn zuerst darüber, dass er seinen Verlust ergeben hinzunehmen habe, eventuell sogar als Strafe für vergangene Sünden. Dann bietet er ihm auf sichtlich nicht ernstgemeinte Weise auch noch etwas von dem eben zurückerfeilschten Geld an. Maḥmūd kann nach Lage der Dinge nur ablehnen. Er wandert bei sengender Hitze zu Fuß in sein Dorf zurück.

Diese Geschichte geht ebenso wie die Aḥmad Ḫayrī Saʿīds nicht nur mit denen kritisch ins Gericht, die aus einem Heiligen- und Wunderglauben der beschriebenen Art schamlos Kapital schlagen, sondern auch mit denen, die ihn hegen. Ihr Verhalten wird als Ausdruck einer Irrationalität dargestellt, die sie davon abhält, die vorhandenen Möglichkeiten zur Abwendung ihrer Not realistisch einzuschätzen und so das Unvermeidliche gefasst zu tragen, vermeidbares Elend aber aktiv zu verhindern oder zu bekämpfen. Dabei handelt es sich, wie as-Saʿdanīs Geschichte demonstriert, um eine tiefsitzende, selbst durch schmerzhafte Erfahrungen nur schwer zu korrigierende Fehlhaltung. Der Fellache Maḥmūd trennt sich keineswegs leichten Herzens von seinem Hammel und kann sich den Argumenten, mit denen ihm sein Bruder die Unangebrachtheit seiner Festgabe klarzumachen versucht, nicht ganz verschließen; sie erscheinen ihm, so sagt der Text wörtlich, „bis zu einem gewissen Grade vernünftig trotz des tiefen Unglaubens, der aus ihnen spricht“.[9] Und als später der Juniorscheich seiner Klage über das verschwundene Geld zunächst keine Beachtung schenken will, kann er sich einen Moment lang des ironischen Gedankens nicht erwehren, dass es wohl eine von den Gnadengaben dieses Mannes sein muss, solche Stimmen überhören zu können.[10] Aber obwohl er damit bis an die Schwelle zur Einsicht in den geschehenen zynischen Missbrauch seiner Religiosität vorgestoßen ist, bleibt es letztlich bei seiner Verehrung für den Heiligen. Er schickt sich schweren Herzens in seine Situation, und die Geschichte endet damit, dass er beim Anlangen im Heimatort eine *fātiḥa* für die Seele von Scheich Ḥamza betet.

Dass volkstümliche Glaubensvorstellungen von einer nicht leicht durchbrechbaren Irrationalität sein können, die sie ausnutzbar macht und zur Leidensquelle

9 Ibid., 55.
10 Ibid., 60.

werden lässt, hat auch Maḥmūd Taymūr in seiner 1926 erschienenen Erzählung *aš-Šayḫ Sayyid al-ʿabīṭ* herausgearbeitet.[11]

Hier wird Volksglaube zwar nicht materiell ausgebeutet, aber von einem Prediger aus egoistischen Motiven in Bahnen gelenkt, in denen er zuerst einem ganzen Dorf zur Plage wird und dann auch noch einen armen Hirnverletzten das Leben kostet. Der Titelheld der Geschichte ist seit einem Sturz vom Esel schwachsinnig. Eine aus Rachegelüsten gegenüber einem Dritten abgegebene Stellungnahme des Dorfpredigers bringt ihn in den Ruf der Heiligkeit, der sich durch eine Reihe unwahrscheinlicher Zufälle noch festigt. Als ihn später sein Gebrechen aggressiv macht, wagen die Fellachen lange Zeit aus Furcht vor seinen vermeintlichen Wunderkräften nicht, sich gegen seine Tätlichkeiten zu wehren. Schließlich tut das aber in einer akuten Notlage doch einer, und als er wider allgemeines Erwarten nicht zur Strafe dafür vom Tod ereilt wird, kommen Zweifel an der Heiligkeit des Hirnverletzten auf. Der Dorfprediger, der erbost darüber ist, dass der angebliche Heilige kurz zuvor auch ihn etwas drangsaliert hat, nutzt diese Lage, um die Fellachen davon zu überzeugen, dass der Mann in Wahrheit nicht heilig, sondern vom Teufel besessen und daher zu verfolgen sei. Als der Schwachsinnige nochmals einen kleinen, an sich harmlosen Übergriff begeht, verfallen die Bauern in Hysterie und schlagen ihn tot. Der Gesamtverlauf stimmt hier wie in der Geschichte as-Saʿdanīs eher pessimistisch: Der Aberglaube überdauert das Ereignis, das die Fellachen eigentlich von ihm hätte abbringen können, und nur sein Inhalt wechselt; der vermeintliche Heilige wird nicht als ganz gewöhnlicher kranker Mensch erkannt, sondern zum Schluss als Faktotum des Teufels betrachtet.

Die besprochenen Erzählungen von Aḥmad Ḫayrī Saʿīd, Maḥmūd Taymūr und Maḥmūd as-Saʿdanī sind aus einem aufklärerischen Elan heraus gestaltet. Im Hinblick auf ihre mutmaßliche Leserschaft ist freilich nicht anzunehmen, dass die Autoren mit ihnen die Aufzuklärenden direkt erreichen konnten und wollten. Sie richteten sich primär an die, die es bereits besser wussten als die ihrem Urteil nach noch in Irrationalismen verharrenden Ungebildeten und Armen, und wollten ihnen ihre Mitverantwortung für deren Emanzipation aus intellektueller und sozialer Rückständigkeit vor Augen führen. Die drei Geschichten vermitteln den Eindruck, dass es dabei nach Meinung der Autoren zunächst einmal um eine Erziehungsaufgabe geht, die die Intellektuellen wahrzunehmen haben.

Die Aufklärung, um die es den Autoren zu tun ist, zielt nicht auf den Ersatz jeglicher Religion durch Vernunft ab, sondern nur auf die Überwindung bestimmter

11 In al-Faǧr März bis Mai 1926 fortsetzungsweise, dann in dem Sammelband *aš-Šayḫ Sayyid al-ʿabīṭ,* Kairo 1926, 49–108; veränderter Wiederabdruck in *al-Waṭba al-ūlā,* Kairo 1937, 47–70 unter dem Ṭitel *Ḍarīḥ al-arbaʿīn.*

Formen des Volksglaubens, die ihrer Überzeugung nach lebensfeindlich und durch den rechtverstandenen Islam nicht gedeckt sind. In den Geschichten Taymūrs und as-Saʿdanīs sind es nicht zuletzt religiöse Argumente, die Akteure und mittelbar auch Leser auf die Grenzen der Vertretbarkeit von Anschauungen und Praktiken des Volksglaubens hinweisen. Als in *aš-Šayḫ Sayyid al-ʿabīṭ* ein Fellache, der dem vermeintlich heiligen Schwachsinnigen sein eben von diesem fortgeschlepptes und misshandeltes Kind mit ein paar Schlägen wieder entrissen hat, genau wie seine ganze Umwelt überzeugt ist, nun werde ihn der Mann zur Strafe für diese tätliche Gegenwehr in der nächsten Nacht mittels seiner Wunderkräfte zu Tode bringen, befreit ihn ein beherzter Freund von seiner Panik, indem er ihm zu bedenken gibt, der allwissende Gott werde es doch nicht zulassen, dass dieser Verrückte einem gläubigen Menschen wie ihm etwas zuleide tue.[12] Und in *Mawlid aš-Šayḫ Ḥamza* bekommt Maḥmūd, der trotz eigener Unterernährung seinen Hammel dem raffgierigen Sohn des Heiligen zugeführt hat, von seinem Bruder entgegengehalten, Gott, der niemandem mehr auferlege, als er tragen könne, habe ihm durchaus nicht befohlen, Gelübde zu tun und sich dadurch um die eigene Lebensbasis zu bringen.[13] Der Maßstab für die religiöse Beurteilung des Geglaubten und Getanen ist hier – wie auch in anderen mir bekannten Erzählungen, die sich in aufklärerischer Absicht mit Erscheinungen des Volksglaubens befassen – wohlbemerkt kein salafitisch verstandener reiner Urislam, sondern der Wille Gottes, der mit der Vorstellung der Autoren vom Vernünftigen und Guten korrespondiert. Die Frage, ob Heiligenverehrung insgesamt eine *bidʿa* und damit verwerflich ist, steht nicht zur Debatte. Heiligenverehrung wird nur dort zum Gegenstand religiöser Kritik, wo ihre Konsequenzen direkt sittenwidrig und individuell wie sozial schädlich erscheinen und folglich nicht angenommen werden kann, ein gerechter, auf das Wohl der Menschen bedachter Gott könne sie gutheißen.

In einer Reihe anderer Werke nun wird naiver Volksglaube mit seinem Hang zur Irrationalität nicht auf seine gefährlichen und potentiell leidbringenden Züge hin akzentuiert, sondern als Inbegriff einer höheren Weisheit herausgestellt, vor der die Vernunft moderner Menschen sich zu beugen hat. Diese Bewertung spricht sich in Darbietungsformen aus, die von impliziter Befürwortung volksreligiöser Vorstellungen und Verhaltensweisen bis zu emphatischer Identifikation mit ihnen reichen.

12 Sammelband *aš-Šayḫ Sayyid al-ʿabīṭ* (s. vorige Anm.) 93.
13 55 f.

ʿAbdalḥamīd Ǧūda as-Saḥḥār macht sich in seinem weitgehend autobiographischen[14] Familienroman *Fī qāfilat az-zamān,* der wie Nağīb Maḥfūẓ' *Bayn al-qaṣrayn* am Ende des ersten Weltkriegs in der Kairiner Altstadt spielt, kaum merklich zum Anwalt des Volksglaubens. Er schildert eine Fülle verschiedener volksreligiöser Phänomene – wie es aufs erste scheinen kann, nur um der historisch getreuen und farbenfrohen Präsentation des Handlungsmilieus willen. Da ist zum Beispiel von Besuchen an den Gräbern von Sayyidnā l-Ḥusayn und anderen Heiligen die Rede, von ausgiebigen Zwiesprachen eines der Akteure mit dem Geist seines verstorbenen Vaters, von magischen Methoden der Geburtshilfe und Krankenheilung, bei denen Dinge wie der Moscheeschlüssel und das Moscheebrunnenwasser oder auch rezitierte Koranverse Verwendung finden, von Weissagungen aus dem Munde einer Frau, die angeblich gleich von zwei weiblichen Dschinnen besessen ist, usw. Bei genauem Hinsehen fällt auf, dass der Autor all dies nicht nur beschreibt, sondern solche Praktiken und die hinter ihnen stehenden Vorstellungen größtenteils als korrekt oder zumindest nützlich präsentiert. Von den involvierten Geistern spricht er, als seien sie ein ganz normaler Teil der Wirklichkeit.[15] Weiter organisiert er das Geschehen so, dass im Regelfall die magischen Verfahren zum gewünschten Erfolg führen und die Weissagungen in Erfüllung gehen.[16] Und wo das ausnahmsweise einmal nicht so ist, schreibt er ihnen immer noch einen günstigen psychohygienischen Effekt zu.[17] Seiner Darstellung nach geben sie den Menschen in kritischen Situationen jedenfalls das gute Gefühl, dass noch etwas getan werden kann, noch Hoffnung besteht, die Lage zu überblicken ist. So befähigen sie zu Geduld und Gelassenheit und erleichtern das Leid, selbst wo sie es nicht abwenden und bei den Betroffenen zu Unrecht die Erwartung eines guten Ausgangs wecken.

Insgesamt kennzeichnet er den traditionellen Volksglauben als einen bodenständigen Orientierungsrahmen, in dem es sich ausgesprochen gut lebte. Was ihm dieses bergende Gehäuse aus altvertrauten Vorstellungen und Verhaltensweisen so attraktiv macht, ist sein Kontrast zur chronischen Ungeborgenheit moderner Menschen, die sich verpflichtet fühlen, ihrer nur begrenzt tragfähigen, stets von Zweifeln umlagerten eigenen Vernunft zu folgen. Worauf er selbst sich lieber verlassen möchte, verrät eine Episode des Romans, in der bei einem Mann mit ärztlich festgestellter akuter Herzschwäche die verordnete Medizin zwei Tage lang nicht

14 Der autobiographische Gehalt des Werks lässt sich einwandfrei abgrenzen durch Vergleich mit der Jugendautobiographie as-Saḥḥārs, die unter dem Titel *Hāḏihī ḥayātī* erschien (Kairo 1975). Auf den weitgehend autobiographischen Charakter des Romans wies der Autor im übrigen auch hin in einem Interview bei Maʾmūn Ġarīb, *as-Saḥḥār wa-l-fikr al-islāmī,* Kairo 1975, 111.

15 *Fī qāfilat az-zamān*, Neudruck al-Faǧǧāla (Kairo) o. J., 155 f., 359, 414 f.

16 S. z. B. 22 f., 35, 48 (vgl. 32, 33, 35, 47, 50), 130 f., 156, 359 f.

17 108 f., 139, 193, 203 f.

hilft, dann aber ein kleines Ritual mit etwas Weihrauch, Handauflegen und Koranrezitieren die quälenden Symptome sofort beseitigt.[18]

Wohnt schon einem Arrangement wie diesem die Tendenz inne, die Aufgeklärten eines Besseren zu belehren, so ist diese Absicht in einer Kurzgeschichte mit dem Titel *ʿĀlam al-asrār*[19] von Maḥmūd al-Badawī noch direkter und deutlicher durchgeführt. Sie variiert einen auch von anderwärts bekannten Legendentyp[20] zu einem didaktischen Exempel für Leute, die sonst nicht an Legenden glauben. Hier insistiert ein erfolgreicher Architekt und erklärter Gegner des Aberglaubens darauf, dass ein unscheinbares Grab eines nicht einmal mehr namentlich bekannten Heiligen einem von ihm projektierten Neubau weichen soll – obwohl die mit dem Abbruch beauftragten Arbeiter zunächst wegen plötzlicher Lähmungen und Unfälle ihre Mitwirkung verweigern und nach einer Modifikation des Projekts, die den Wiederaufbau des Grabes an anderer Stelle vorsieht, noch immer behaupten, mit ihren Werkzeugen gegen das Gemäuer nichts ausrichten zu können. Um ihnen zu beweisen, dass sie in Wahrheit nichts als eine unsinnige Furcht vor gar nicht existenten Wunderkräften des Heiligen hemmt, greift er vor ihren Augen selbst zur Spitzhacke – und renkt sich gleich beim ersten Schlag den Arm auf so schmerzhafte Weise aus, dass er ihn nicht mehr bewegen kann. Die Arbeiter bejubeln den Triumph des Heiligen, und er selbst ändert nun doch seinen Bauplan und renoviert überdies das Grab, worauf der Arm heilt. Der Autor lässt den Architekten seinen Sinneswandel mit den Worten erklären: „Ich sagte mir, das ist eine andere Welt, die für unser Verstehen und Begreifen zu hoch ist und deren Geheimnisse unser Verstand nicht umfasst …“[21]

Ein noch eindrücklicheres Beispiel dafür, wie ein im Sinne der modernen Wissenschaft vernünftig denkender Mensch seine Vernunft letztlich einem Heiligenwunder unterordnet, bietet jedoch Yaḥyā Ḥaqqīs berühmte Erzählung *Qindīl Umm Hāšim* (1944). Hier entdeckt der hochbegabte junge Augenarzt Ismāʿīl bei der Rückkehr von der Ausbildung in London, dass seine Mutter die kranken Augen der ihm anverlobten Kusine Fāṭima an-Nabawīya durch Einträufeln von als wunderkräftig geltendem Öl aus der Ampel des Mausoleums der Sayyida Zaynab (Umm Hāšim) behandelt. Er wirft das Ölfläschchen empört aus dem Fenster und schlägt später in einem Anfall rasenden Zorns über solche für seine Begriffe aus Unwissenheit und Aberglauben entspringende Heilpraktiken seines Volks mit dem Stock auf die Ampel der Heiligen ein. Seine Bemühungen, Fāṭimas Augen mit den Me-

18 359 f.

19 In: *al-Ǧamāl al-ḥazīn,* Kairo o. J. (ca. 1962) 39 – 42.

20 Vgl. Hikmet Tanyu, *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri,* Ankara İlâhiyat Fakültesi Yayınları Nr. 78, Ankara 1967, 68.

21 41 f.

thoden der modernen Medizin zu kurieren, bleiben jedoch erfolglos und führen sogar zu ihrer Erblindung. An sich selbst und dem in Europa Erlernten irregeworden, erbittet er schließlich seinerseits in der *laylat al-qadr* etwas Öl aus der Ampel Umm Hāšims, eilt mit ihm zu Fāṭima, ihr die Heilung verheißend, und setzt zugleich die Behandlung nach modernen medizinischen Grundsätzen fort. Diese beginnt nun im Verein mit dem Öl, an dessen Heilkraft Fāṭima glaubt, auf einmal zu wirken, und die Augen des Mädchens gesunden binnen kurzem. Ismāʿīl erklärt sich die anfängliche Wirkungslosigkeit der wissenschaftlichen Medizin in diesem Geschehen damit, dass Wissenschaft ohne Glauben nichts nützt, und dies in einem doppelten Sinne: Die Patientin konnte nicht genesen, weil sie nicht an seine Methoden, sondern nur an die Wunderkraft der Heiligen glaubte, und er selbst konnte sie nicht heilen, weil er seine Wissenschaft hochmütig über den Glauben stellte.[22] Der Ausgang der Geschichte zeigt allerdings anders, als es auf den ersten Blick scheinen mag, nicht etwa eine praktikable Möglichkeit wechselseitiger Ergänzung von Glauben und Wissenschaft auf – auch wenn das vom Autor vermutlich so geplant war. Er ordnet vielmehr die wissenschaftliche Vernunft faktisch dem Wunderglauben unter, indem er die Wirksamkeit der durch die moderne Medizin erkannten und genutzten Naturgesetze vom Vertrauen der Beteiligten auf die Heilkraft des Öls abhängig macht. Damit ist um des Triumphes der schlichten Religiosität willen die durchgängige Geltung eben jener Kausalzusammenhänge geleugnet, auf denen Medizin als Wissenschaft beruht.[23]

Wird in al-Badawīs sehr kurzer und an Reflexion armer Geschichte *ʿĀlam al-asrār* nicht recht sichtbar, aus welchem Beweggrund der Autor den Wunderglauben über die eigenständige Vernunft des Helden stellen möchte, so ist das an *Qindīl Umm Hāšim* eindeutig abzulesen: Der Autor hat sich seinen Begriff davon, was diese Vernunft leistet, im Blick auf die moderne europäische Wissenschaft gebildet. Und diese vermag seinem Urteil nach menschliches Leben zwar in vielem zu erleichtern und zu bereichern, hat aber immer die Tendenz, zu einer Waffe im Konkurrenz-

22 *Qindīl Umm Hāšim*, in: *Muʾallafāt Yaḥyā Ḥaqqī* Bd. 1, Kairo 1975, 117.

23 Zur Interpretation des Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft im Schluss des Werkes s. ausführlicher mein Buch *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur,* Beiruter Texte und Studien Bd. 23, Beirut 1980, 395 f. *Qindīl Umm Hāšim* hat eine kleine Nebenhandlung, die unterstreicht, dass es letztlich allein der Glaube ist, der rettet: Beim Abschiedsbesuch im Mausoleum der Heiligen vor der Abreise nach England trifft Ismāʿīl dort eine Prostituierte in elendem Zustand, die der Umm Hāšim 50 Kerzen gelobt für den Fall, dass sie ihr aus ihrer Misere heraushilft. Jahre später – in der *laylat al-qadr,* in der Ismāʿīl das Öl erbittet – kommt dasselbe Mädchen in blühender Gesundheit und offenbar nicht mehr als Prostituierte, um sein Gelübde zu erfüllen. Der Umschwung ihres Geschicks wird vom Erzähler nur mit ihrem geduldigen Harren auf göttliche Hilfe erklärt (80, 117).

kampf zwischen Individuen, Völkern und Kulturen zu werden.[24] Ein liebendes Miteinander, wie es ihm vorschwebt, lässt sich seiner Überzeugung nach nur verwirklichen, wo wissenschaftliche Anstrengungen in das gemeinschaftsstiftende Fundament herkömmlicher Glaubensformen eingebettet bleiben, die auch Menschen mit niedrigem Bildungsstandard zugänglich sind.

Aufgrund einer noch erheblich negativeren Einschätzung der europäischen Art des Vernunftgebrauchs hat sich Tawfīq al-Ḥakīm demonstrativ zum Kult derselben Heiligen bekannt, zu deren Verehrung auch Ismāʿīl in *Qindīl Umm Hāšīm* reuemütig zurückkehrt: Er versah 1938 seinen Roman *ʿUṣfūr min aš-šarq,* der die wissenschaftlich-technische Zivilisation des Westens aufs schärfste verdammt, mit der Widmung „Der Sayyida Zaynab, meiner keuschen Beschützerin". Die betonte Rückwendung zu der Heiligen entsprang bei ihm wie bei Yaḥyā Ḥaqqī nicht naiver Gläubigkeit, sondern dem in der Auseinandersetzung mit dem modernen Europa gewonnenen Eindruck, dass eine auf die autonome Vernunft gegründete Kultur wesenhaft egoistisch und nicht wünschenswert sei. Sie war also nicht einfach ein Akt der Religiosität, sondern auch – und vielleicht sogar noch mehr – ein Akt der Kulturkritik.

Warum identifizierten sich Tawfīq al-Ḥakīm und Yaḥyā Ḥaqqī ebenso wie ʿAbdalḥamīd Ǧūda as-Saḥḥār und Maḥmūd al-Badawī eigentlich gerade mit Phänomenen aus dem Bereich des Volksglaubens, um zu bekunden, dass ihnen als Alternative zur Eigenmächtigkeit wissenschaftlicher Vernunft ein Leben aus dem Glauben unverzichtbar erschien? Wenn ihrer Darstellung nach unbedingt geglaubt werden muss, warum dann gleich an die Wunderkraft des Öles aus der Ampel der Umm Hāšim oder an die Fähigkeit eines anonymen Heiligen, Leuten, die sich an seinem Grab vergreifen, den Arm auszukugeln? Täte es nicht auch der seit jeher von allen Muslimen geteilte Glaube an Gott, ohne dessen Beistand nichts gelingen kann? Weshalb wurden hier Manifestationen des Volksglaubens, die nicht nur aus der Sicht aufgeklärter Wissenschaftlichkeit, sondern auch aus der vieler strenggläubiger islamischer Frommer anstößig sind, zum Sinnbild gläubiger Existenz schlechthin erhoben?

Zunächst einmal sicher deshalb, weil sie für die literarische Gestaltung gegenüber reinem Gottvertrauen den Vorzug größerer Konkretion und Anschaulichkeit haben und sich insofern besonders gut dazu eignen, Gläubigkeit zu symbolisieren oder augenfällig als notwendig, legitim und hilfreich zu demonstrieren. Dass die Autoren hier den Vorrang des Glaubens vor der eigenmächtigen Vernunft gerade an volksreligiösen Phänomenen aufzuweisen versuchten, kann aber auch inhaltlich begründet sein: Absolutheitsansprüche der wissenschaftlichen Vernunft

24 S. besonders 93, 113.

sind besonders wirkungsvoll widerlegt, wenn diese nicht nur ihre Abhängigkeit von Übervernünftigem wie dem Beistand Gottes eingestehen muss, sondern an nach ihren Maßstäben regelrecht Unvernünftigem wie etwa einer Heilpraktik mit magischem Einschlag zuschanden wird. Und misstraut man der Vernunft aus Verunsicherung an der modernen Zivilisation, dann ist die erstrebte subjektive Sicherheit in der Nähe der volkstümlichen Heiligen, die mit ihren Gräbern mitten unter den Menschen zu wohnen scheinen und durch Gelübde zu beeinflussen sind, für manchen einfacher zu finden als im Aufblick zu einem nicht so leicht verfügbaren Gott. Im übrigen erlaubt es das Bekenntnis zu einem volkstümlichen Heiligenkult gerade den ungeachtet aller kulturkritischen Bedenken meist relativ stark verwestlichten Intellektuellen, die von ihnen sonst oft schmerzlich empfundene Schwierigkeit der Identifikation mit der Masse ihrer eher traditionsgebundenen und wenig gebildeten Landsleute zumindest punktuell zu überspringen.

Wie weit der Religiositätstyp, mit dem sie sich damit identifizieren, für Menschen vom Reflexionsstandard Yaḥyā Ḥaqqīs oder Tawfīq al-Ḥakīms wirklich noch durchzuhalten ist, bleibt freilich zweifelhaft. Der Art des Sprechens beider Autoren über die Sayyida Zaynab haftet etwas von Heimweh nach der für immer verlorenen Naivität an. Und selbst ʿAbdalḥamīd Ǧūda as-Saḥḥār, der in *Fī qāfilat az-zamān* noch ein relativ ungebrochenes Verhältnis zum Volksglauben an den Tag legt – er hält es im Gegensatz zu Maḥmūd al-Badawī oder Yaḥyā Ḥaqqī nicht für nötig, erst einmal in einem großangelegten dramatischen Handlungsverlauf die Einwände der Aufgeklärten gegen ihn zu entkräften – schildert volksreligiöse Phänomene mit einem Unterton von Nostalgie. Sie sind für ihn wie vieles andere, was er aus seiner Biographie in den Roman aufgenommen hat, letztlich doch Teil des Landes seiner Kindheit, in das er nicht zurückkehren kann. Dass ein solches Herauswachsen aus der Welt des Volksglaubens für Ägypter der Generation und sozialen Herkunft as-Saḥḥārs, die in etwa seinen Bildungsweg gingen, offenbar nicht untypisch war, zeigt die Entwicklung von Kamāl ʿAbdalǧawād in Naǧīb Maḥfūẓ' Trilogie: Er teilt als kleiner Junge begeistert die Verehrung seiner Mutter für Sayyidnā l-Ḥusayn, erfährt dann aber eines Tages, dass das Grab, in dem das Haupt des Heiligen bestattet sein soll, in Wahrheit leer ist; damit ist der Zusammenbruch seines volksreligiös geprägten Kinderglaubens besiegelt. Ihm folgt in seinem Falle der Verlust des Glaubens überhaupt.[25]

Im gleichen Werk führt Naǧīb Maḥfūẓ jedoch auch beispielhaft vor, dass man nicht selbst zu den Heiligenverehrern, ja dass man nicht einmal zu den Glaubenden gehören muss, um in einem Phänomen wie der Heiligenverehrung noch mehr se-

25 S. *Bayn al-qaṣrayn*, Neudruck Kairo o. J., z. B. 57 f.; *Qaṣr aš-šawq* (1957), Neudruck Kairo o. J., 79 und 367–375.

hen zu können als nur einen sozialgeschichtlich interessanten Sachverhalt, ein erheiterndes Stück Folklore oder einen irrationalen Vorgang, der wegen seiner potentiellen Schädlichkeit Aufklärungsmaßnahmen erfordert. Er schildert die Bedeutung des Kults von Sayyidnā l-Ḥusayn für Kamāls Mutter Amīna so, dass dabei seine positive menschliche Relevanz erkennbar wird: Die glühende Liebe zu der von phantasieanregenden Legenden umrankten Gestalt des Heiligen ist für diese Frau ein Zugang zu einer Sphäre höherer Sinnhaftigkeit und emotionaler Erfüllung, die ihr sonst wegen ihres durch Unwissenheit und soziale Restriktionen stark verengten Erlebnishorizonts wahrscheinlich weitgehend verschlossen bliebe; so hilft sie ihr, Dankbarkeit, Zuversicht und Menschenfreundlichkeit auch noch unter Lebensbedingungen zu wahren, die sonst Bitterkeit und Selbstmitleid zur Folge haben könnten.[26] Mit der Darstellung dieses Zusammenhangs macht sich Nağīb Maḥfūẓ noch nicht zum Befürworter des Heiligenkults, aber er weckt Verständnis für die eigentlich religiöse Funktion dieser Erscheinung des Volksglaubens, die weder mit aufklärerischem Eifer noch mit einer aus kulturkritischer Skepsis entsprungenen Begeisterung für das naive Vertrauen auf Übersinnliches adäquat erfasst werden kann.

26 S. z. B. *Bayn al-qaṣrayn* (wie vorige Anm.) 192 ff.

20 Nağīb Maḥfūẓ und seine Religion (1990)

Im islamischen Nahen Osten bekundet bisher nur sehr selten jemand öffentlich, dass die Bejahung zentraler Aussagen der überlieferten Glaubenslehre des Islam, ja vielleicht sogar die Zukunft der Religion überhaupt aus seiner Sicht in der Welt von heute ein Problem darstellt. Das hat mehrere Gründe. Zum einen identifizieren sich in den Ländern dieser Region, in denen sowohl der Säkularisierungsprozess als auch die Verbreitung moderner wissenschaftlicher Erkenntnisse wesentlich weniger weit fortgeschritten ist als in Europa, tatsächlich große Teile der Bevölkerung noch immer ganz selbstverständlich und ungebrochen mit dem Credo ihrer Väter. Zum anderen haben die professionellen Hochschultheologen, von denen man erwarten könnte, dass sie Probleme dieser Art in besonderem Maße artikulieren und diskutieren, im zeitgenössischen Islam Fragen, mit denen der Glaube aufgrund der spezifischen sozialen und kulturellen Gegebenheiten der Gegenwart konfrontiert ist, noch kaum aufgegriffen; sie verharren bisher weitgehend in althergebrachten Denkkategorien und sehen im allgemeinen keine Notwendigkeit, die angestammten dogmatischen Positionen ernsthaft auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen. Es gibt aber auch eine Reihe von Faktoren, die die Tendenz begünstigen, Probleme mit dem Bekenntnis zum islamischen Glauben, selbst wenn man sie wirklich hat oder bei anderen wahrnimmt, nach Möglichkeit nicht öffentlich auszusprechen und zur Diskussion zu stellen. Zu ihnen gehört nicht nur die begreifliche Scheu davor, in einem religiös überwiegend traditionsgebundenen Milieu durch unorthodoxe Äußerungen oder den Hinweis auf vorhandenen Dissens in Glaubensdingen Anstoß zu erregen. Der Islam ist im Abwehrkampf gegen die Kolonialpolitik europäischer Mächte von vielen Bewohnern des Nahen Ostens als eine besonders wichtige Stütze der eigenen Identität und der Solidarität der Einheimischen erfahren worden, und er wird auch jetzt noch so erfahren, wo man sich durch fortdauernde wirtschaftliche und kulturelle Fremdbestimmung von Seiten des Westens bedroht fühlt. Wer unter diesen Umständen islamische Glaubenslehren öffentlich problematisiert, zieht sich deshalb leicht den unliebsamen Ruf eines gefährlichen Nestbeschmutzers zu, der das Geschäft des äußeren Feindes betreibt.

Im übrigen besteht in zahlreichen nahöstlichen Staaten ein enges Verhältnis wechselseitiger Stützung zwischen den Regierenden und dem Establishment der prominentesten örtlichen Religionsgelehrten: Den Regierenden ist oft sehr wohl bewusst, dass sich angesichts der krassen sozialen und kulturellen Gegensätze, die in ihren Ländern durch den überstürzten, von einzelnen Teilen der Bevölkerung in sehr ungleichem Maße mitvollzogenen Modernisierungsprozess unter

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-021

westlichem Einfluss entstanden sind, eine Solidarisierung weiter Kreise mit den politischen Zielen, die sie durchsetzen möchten, häufig immer noch am sichersten durch den Appell an die gemeinsame islamische Religion erreichen lässt. Deshalb sind sie bestrebt, sich selbst und ihre Politik islamisch zu legitimieren, sei es nun durch Zurschaustellung persönlicher Frömmigkeit, durch prononcierte Sorge für die Bereitstellung der Infrastruktur, die die Bevölkerung zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse braucht, oder durch explizite religiöse Rechtfertigung ihrer Programme und Maßnahmen. Bei alledem hilft ihnen die Kooperation der führenden Religionsgelehrten. Umgekehrt sind diese, da der Islam keine dem Staat gegenüber eigenständige Organisation nach Art einer christlichen Kirche kennt, für die Wahrnehmung religiöser Belange vielfältig auf die Unterstützung der Regierenden angewiesen, und sie sind heutzutage auch meist staatlich besoldete Beamte, deren finanzielles Fortkommen und Karrierechancen vom Wohlverhalten gegenüber der Obrigkeit abhängen. Diese Konstellation bringt es einerseits mit sich, dass die Regierenden die prominenten Religionsgelehrten gewöhnlich verhältnismäßig leicht zu einer öffentlichen Stellungnahme zugunsten ihrer Politik bewegen können, wenn ihnen das opportun scheint. Sie hat aber andererseits auch zur Folge, dass die Religionsgelehrten, wenn sie das wünschen, staatliche Instanzen relativ leicht zum Einschreiten gegen Personen und Publikationen bewegen können, die nach ihrem Urteil gegen den wahren Glauben gerichtete Auffassungen verbreiten. Wesentliche Bestandteile des islamischen Credos öffentlich zu hinterfragen oder gar in Zweifel zu ziehen, ist unter solchen Voraussetzungen mit nicht zu unterschätzenden persönlichen Risiken verbunden.

Bei dieser Gesamtsituation kann es nicht verwundern, dass weder in Veröffentlichungen von Theologen noch in Sachbüchern und Artikeln religiösen Inhalts, die von Angehörigen anderer Berufsgruppen verfasst wurden, in größerer Zahl sehr grundsätzliche und offene Erörterungen über die Möglichkeit und Schwierigkeit islamischen Glaubens, ja vielleicht des Glaubens überhaupt unter heutigen Bedingungen anzutreffen sind. In schöner Literatur hingegen findet man öfters außerordentlich tiefgehende und kühne Reflexionen über die Frage, inwieweit an tradierten islamischen Glaubenslehren noch festgehalten werden kann und welche Zukunftsperspektiven Religion als solche heute hat. Warum sind sie gerade in dieser Art von Literatur zu finden?

Gewiss nicht nur, weil deren Autoren günstigenfalls eine erhöhte Sensibilität für Zeitfragen besitzen und in der Regel einen „moderneren“, stärker europäisierten Bildungshorizont haben als der Durchschnitt derer, die heute in der islamischen Welt theologische Traktate oder sonstige religiöse Literatur schreiben. Die Erklärung dafür liegt auch in den besonderen Aussagemöglichkeiten der Belletristik. Diese gestatten es, fiktiven Personen unorthodoxe Ansichten in den Mund zu

legen, ohne dass der Autor für sie eindeutig verantwortlich gemacht werden könnte, und in allegorischer Verkleidung oder symbolischer Verschlüsselung religiöse Probleme zur Sprache zu bringen, deren direkte Erörterung sozial tabuisiert und mit der Gefahr staatlicher Repressions- [29 | 30] maßnahmen verbunden ist. Insofern tut sich in der Belletristik Raum für ein öffentliches Reflektieren über Glaubensfragen auf, die in anderen Arten von Literatur nicht ohne Furcht vor größeren Nachteilen ausgesprochen und bearbeitet werden könnten. Das muss für die Islamwissenschaft Anlass sein, sich nicht nur für religiöse Literatur im engeren Sinne, sondern auch für die schöne Literatur islamischer Länder zu interessieren.

Ein herausragendes Beispiel eines muslimischen Schriftstellers, der sich im Medium der schönen Literatur – in diesem Falle der Erzählliteratur – mit der Problematik der Möglichkeit des Festhaltens an seiner angestammten Religion in der Welt von heute auseinandergesetzt hat, ist der Ägypter Nağīb Maḥfūẓ (geboren 1911), der Träger des Literaturnobelpreises des Jahres 1988. Soweit deutsche Zeitungskommentatoren der Auszeichnung dieses Autors Positives abzugewinnen vermochten – was leider aufgrund mangelnder Informiertheit bei einigen der renommiertesten von ihnen nicht der Fall war –, hoben sie vor allem seine Kunst realistischer Darstellung des Alltagslebens in bestimmten Schichten der städtischen Gesellschaft Ägyptens hervor. Die Romane, auf die sich dieses Lob bezieht, erschienen durchweg in den vierziger und fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Weniger bekannt ist bisher in Deutschland, dass sich Nağīb Maḥfūẓ seit den späten fünfziger Jahren – unter Einsatz bisher nicht in größerem Umfang benutzter erzähltechnischer Mittel und mit häufigem Gebrauch symbolischer Einkleidungen – neuen Themen und neuen Arten der Wirklichkeitsauffassung zuwandte und dabei vor allem weltweit empfundenen existentiellen Problemen heutiger Menschen nachging. Unter diesen beschäftigte ihn die Frage der Möglichkeit einer religiösen Sinngebung des Lebens in der modernen Welt besonders nachhaltig. Gerade Werke mit dieser Thematik können uns zeigen, dass wir es bei Nağīb Maḥfūẓ anders, als manche deutsche Kritiker der Preisverleihung meinten, nicht mit Exotischem zu tun haben, sondern mit den künstlerischen Leistungen eines Autors, der Grundfragen heutigen Menschseins nicht wesentlich anders erfährt als viele Menschen hier in Europa, nur dass er sich ihnen vor dem Hintergrund seiner eigenen Kulturtradition zu stellen versucht.

Erstmals literarisch reflektiert hat Nağīb Maḥfūẓ sein Verhältnis zu seiner Religion in dem Roman, in dem seine realistische Darstellung städtischer ägyptischer Sozialverhältnisse ihren abschließenden Höhepunkt erreichte, nämlich der 1956 – 57 erschienenen Trilogie, die unter dem nach dem Namen einer Kairiner Altstadtgasse gewählten Titel ihres ersten Bandes, *Bayn al-qaṣrayn* (Zwischen den beiden Palästen), bekanntgeworden ist. Zu den Hauptfiguren dieses Werks, das das Leben dreier Generationen einer Kairiner Kaufmannsfamilie von 1917 bis 1944

verfolgt, gehört Kamāl, der jüngste Sohn des Familienoberhaupts Sayyid Aḥmad ʿAbdalǧawād. In ihm hat der Autor nach eigener Aussage[1] sich selbst abgebildet. Zu den autobiographischen Zügen zählt auch die Charakteristik von Kamāls Beziehung zur Religion. [30 | 31]

Zu Beginn des Werks ist Kamāl noch nicht ganz zehn Jahre alt. Er wird als ein mit lebhafter Intelligenz und Phantasie begabter, zugleich tiefgläubiger Junge geschildert, dessen Lieblingsfach in der Schule die Religion ist. In seinem Elternhaus spricht ihn weniger die Religiosität seines despotischen Vaters an, die sich in pünktlicher Verrichtung der täglichen Ritualgebete, dem regelmäßigen Gottesdienstbesuch am Freitag und einer sich unerbittlich gebenden Sittenstrenge äußert – einer Sittenstrenge freilich, die Kamāl wesentlich später zu seiner Erschütterung als Heuchelei erkennen muss, als ihm das außerhäusliche nächtliche Vergnügungsleben seines Vaters bekannt wird. Tief beeinflusst ihn vielmehr die naive, von Elementen des Volksglaubens durchsetzte, dabei aber weitherzige und von großer Güte getragene Frömmigkeit seiner Mutter. Diese Frau, die menschenfreundlich genug ist, um in einem ihrer Gebete Gottes Schutz nicht nur für ihre eigenen Familienangehörigen, sondern für „alle Menschen, Muslime und Christen, ja sogar die (damals in Ägypten als Besatzungssoldaten der britischen Protektoratsmacht anwesenden) Engländer“[2] zu erflehen, lässt sich von Kamāl begierig die von diesem in der Schule erlernten Koransuren beibringen und vermittelt ihm ihrerseits ihre glühende Verehrung für einen der populärsten islamischen Heiligen Kairos, den Prophetenenkel „Sayyidnā“ l-Ḥusayn, dessen Haupt in der unweit des Hauses gelegenen, nach ihm benannten berühmten Wallfahrtsmoschee begraben sein soll.

Als Kamāl 17 Jahre alt ist, wird der Zusammenbruch seines Kinderglaubens – und damit, wie wir annehmen dürfen, die Distanzierung des Autors vom Religiositätstypus seiner Mutter – durch eine Entwicklung offenkundig, die sein Verhältnis zu diesem Heiligen betrifft: Er hat von seinem Geschichtslehrer gehört, dass das Grabmal in der Moschee, in dem das Haupt al-Ḥusayns bestattet sein soll, nur ein Kenotaph von allenfalls symbolischer Bedeutung ist. Dieses Aufklärungserlebnis weckte in dem Heranwachsenden nach Darstellung von Nağīb Maḥfūẓ keine Triumphgefühle, sondern stürzte ihn zunächst einmal in Trauer über den unwiederbringlichen Verlust einer Quelle der Geborgenheit und ließ ihn mit der Rationalität hadern, die ihm die Nähe des Heiligen genommen hatte:

„… was man ‘die Vernunft’ nannte, konnte er nicht aushalten; es kam ihm vor, als hätte er gerade das Unsinnige besonders gern und wäre in es verliebt. … Er beweinte eine Illusion, der der Boden entzogen war, und einen Traum, der sich in

1 Ġālī Šukrī: *al-Muntamī, dirāsa fī adab Nağīb Maḥfūẓ,* 2. Aufl. Kairo 1969, p. 17.

2 *Bayn al-qaṣrayn,* Ausgabe Kairo s. a., p. 43.

nichts aufgelöst hatte. Der Heilige Ḥusayn war nicht mehr ihr Nachbar, ja er war noch niemals ihr Nachbar gewesen. Wohin waren all die Küsse gegangen, die aus Herzensgrund und voller Wärme auf die Tür zu seinem Grabmal gedrückt worden waren? Was wurde nun aus dem Hochgefühl, den Heiligen in der Nähe zu haben, und aus dem Stolz auf seine Nachbarschaft? Das gab es jetzt alles nicht mehr; es blieb nur noch ein Symbol in der Moschee übrig und Einsamkeit und Enttäuschung im Herzen ….“[3]

Doch ungeachtet des Schmerzlichen der Erfahrung, vom lange gehegten Kinderglauben aus Vernunftgründen Abschied nehmen zu müssen, verschreibt sich der junge Kamāl in der Folgezeit vorbehaltlos der wissenschaftlichen, insbesondere der naturwissenschaftlichen Rationalität. Auf diesem Wege kommt nach und nach auch sein Glaube an fundamentale Lehren des Islam ins Wanken. So wirkt sich insbesondere seine Begegnung mit der Darwin’schen Evolutionstheorie aus, über die er einen seiner ersten Zeitschriftenartikel publiziert – ein für junge ägyptische Intellektuelle der Generation von Nağīb Maḥfūẓ, zu deren großen Leitfiguren der zeitweilig von dieser Theorie faszinierte bekannte Publizist Salāma Mūsā (ca. 1887–1958), einer der großen Fürsprecher der Einbürgerung moderner europäischer Wissenschaft in Ägypten, gehörte,[4] nicht untypischer Verlauf. Seinem gestrengen Vater gegenüber, der ihn wegen des fraglichen Artikels zur Rede stellt, salviert Kamāl sich mit der Behauptung, er habe diese Theorie, die dem koranischen Schöpfungsverständnis widerspricht, nur referieren wollen, ohne sie selbst zu teilen. Aber er weiß, dass das nicht die Wahrheit ist:

„Warum hatte er den Artikel eigentlich geschrieben? … es war, als hätte er den Leuten den Tod seines Glaubens zur Anzeige bringen wollen. Sein Glaube hatte während der ganzen letzten beiden Jahre den Stürmen des Zweifels standgehalten, die von al-Maʿarrī und al-Ḫayyām[5] ausgingen, bis auf ihn die eiserne Faust der Naturwissenschaft niedersauste, und die machte ihm dann den Garaus. Doch ich bin kein Ungläubiger, ich glaube ja immer noch an Gott – aber die Religion, wo ist die Religion? Sie ist dahin! Genau, wie das Haupt des heiligen Ḥusayn dahin ist ….“[6]

Mehrere Äußerungen in Interviews bestätigen, dass der Autor hier tatsächlich die entscheidende Krise seines eigenen Glaubens beschrieben hat.

Die in dem eben zitierten Passus getroffene Unterscheidung zwischen der verlorenen Religion, mit der der Glaube an die Lehren des Islam gemeint ist, und

3 *Qaṣr aš-šawq* (Bd. 2 der Trilogie), Kairo s. a., p. 79.

4 Diese kulturgeschichtliche Rolle von Salāma Mūsā ist von Nağīb Maḥfūẓ selbst bezeugt in: Ğamāl al-Ġīṭānī (ed.): *Nağīb Maḥfūẓ yataḏakkar,* Beirut 1980, p. 45.

5 Beide Dichter, der Araber Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (gest. 1057) und der Perser ʿUmar Ḫayyām (gest. 1122), sind für ihren Skeptizismus bekannt.

6 *Qaṣr aš-šawq* (wie. Anm. 3), p. 372.

dem noch bewahrten Glauben an Gott hat sich übrigens weder für die Romanfigur Kamāl noch für Nağīb Maḥfūẓ selbst aufrecht erhalten lassen. Kamāl verfällt in metaphysischen Nihilismus und gerät dadurch in eine so schwerwiegende Sinnkrise, dass er vorübergehend nur noch auf dem Wege der Selbstbetäubung durch Alkoholkonsum und Inanspruchnahme der Prostitution weiterleben zu können meint. Er leidet am Ende der Trilogie unter dem Gefühl, sich eigentlich für nichts mehr richtig engagieren und eben deshalb auch nichts wirklich Kreatives mehr zustande bringen zu können.

Sofern dieselben Krisensymptome auch den Autor geplagt haben, war dieser Zustand allerdings für ihn nur ein Durchgangsstadium. In seinem großen Roman *Awlād ḥāritnā* (Die Kinder unseres Viertels), der erstmals 1959 in Fortsetzungen in der Zeitung al-Ahrām erschien, dokumentiert sich zwar immer noch ein wegen der modernen Naturwissenschaft verlorener Glaube an Gott, zugleich aber auch die Überzeugung, dass eben diese Wissenschaft im Einsatz für die Menschen den sittlichen Auftrag erfüllen kann und muss, den früher, im nun zur Neige gehenden Zeitalter der Religion, die Propheten wahrnahmen. Das Werk ist, obwohl es vordergründig nicht von Religion handelt, unschwer als eine nur verhältnismäßig schwach verschlüsselte und in vielem den herkömmlichen Maßstäben muslimischer Rechtgläubigkeit widersprechende Darstellung der religiösen Menschheitsgeschichte zu durchschauen; deshalb konnte es nach Protesten aus den Reihen der Religionsgelehrten der al- [31 | 32] Azhar-Hochschule bis heute innerhalb Ägyptens nicht in Buchform gedruckt werden. Es verfolgt die Religionsgeschichte von den Anfängen über Judentum, Christentum und Islam bis zur schließlichen Überwindung der Religion, die der Autor als schon eingeleitet betrachtet. Teil I ist einer Zentralfigur namens Adham gewidmet, hinter der sich Adam verbirgt; Ğabal, Rifāʿa und Qāsim, deren Wirken die Teile II bis IV gelten, stehen für Moses, Jesus und Muhammad. Teil V kreist um eine vom Autor neu ersonnene Gestalt namens ʿArafa; dieser ʿArafa ist als Alchemist und Zauberkünstler konzipiert und vertritt die moderne Wissenschaft – der Name ist von derselben Wurzel wie ein gebräuchliches arabisches Verbum für „wissen, erkennen“ abgeleitet.

Gott erscheint in diesem Roman in Gestalt eines Familienpatriarchen namens Ğabalāwī; *ğabal* ist das arabische Wort für „Berg“, der – in Ägypten tatsächlich vorkommende – Name Ğabalāwī eine davon abgeleitete Herkunftsbezeichnung, die sich, wenn sie wie hier substantiviert verwendet ist, mit „der (Mann) vom Berge“ übersetzen lässt. Da Moses in dem Roman den Namen Ğabal trägt und im Koran in der Schilderung der Begegnung von Moses mit Gott auf dem Berg Sinai (Sura 7/143) das Wort *ğabal* verwendet ist, können wir vermuten, dass Nağīb Maḥfūẓ Gott hier den Namen Ğabalāwī gegeben hat, um ihn als den zu kennzeichnen, der sich Moses auf dem Sinai geoffenbart hat – und damit zugleich als den Gott der drei großen im Umfeld des Sinai entstandenen monotheistischen Religionen, deren Stiftung dem

Leser im Mittelstück des Romans vorgeführt wird. Die koranische Version der Sinaigeschichte legt mit der genauen Rolle, die „der Berg“ in ihr spielt, im übrigen eine vom Autor wohl beabsichtigte Konnotation des Namens Ǧabalāwī nahe, und zwar eine im Sinne von „der, den Menschen hier auf Erden nicht schauen können“. Im Koran bittet nämlich Moses Gott darum, ihn schauen zu dürfen. Gott demonstriert ihm aber, dass er das gar nicht ertragen könnte: Er kündigt Moses an, er werde jetzt „dem Berg“ erscheinen, und fordert ihn auf, zu beobachten, ob der Berg dem standzuhalten vermag; tatsächlich zerfällt der Berg zu Staub, und Moses nimmt tief erschrocken seine Bitte zurück. Auch der Familienpatriarch bleibt für die „Kinder des Viertels“, die in dem Werk die Erdenmenschen vertreten, unsichtbar.

Ǧabalāwī wohnt in „dem großen Haus“ am Ende einer Kairiner Altstadtgasse am Rande der Wüste. Er hat seinen Söhnen und deren Nachkommen die Erträge einer Stiftung zugeeignet, erlaubt ihnen aber nicht, in die in seinem Haus aufbewahrte Stiftungsurkunde, die die näheren Bestimmungen enthält, Einblick zu nehmen. Als sein jüngster Sohn Adham (Adam) sich dazu verleiten lässt, dies entgegen seinem Verbot doch zu versuchen, weist Ǧabalāwī ihn aus dem Haus. Nach diesem Ereignis, das dem Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies entspricht, müssen Adham und seine Kinder und Kindeskinder ihr Leben draußen im „Viertel“ fristen, und keiner von ihnen bekommt den Familienpatriarchen je wieder zu Gesicht – auch wenn manchmal jemand seine Stimme hört oder zu hören glaubt, von ihm träumt oder durch Dienstboten Nachricht von ihm erhält.

Im Laufe der Geschichte wird die Nachkommenschaft Adhams, die nun zwar aus dem „großen Haus“ verbannt ist, der aber der unverändert auf ihre Versorgung bedachte Ǧabalāwī ihre Rechte aus der Stiftung nicht entzogen hat, immer wieder durch ungetreue Stiftungsverwalter und Anführer von Schlägerbanden – wie sie früher häufig Kairos Altstadtbewohner zu terrorisieren pflegten – um die Stiftungserträge gebracht. Die Zentralfiguren der Teile II bis IV, die Repräsentanten von Moses, Jesus und Muhammad, die nach islamischem Verständnis alle drei Propheten sind, kämpfen gegen die Machenschaften der Stiftungsverwalter und Bandenführer an. Ǧabal (Moses) und Qāsim (Muhammad) erstreiten dabei auf eine Weisung von Ǧabalāwī hin, die der eine im Traum, der andere durch einen Diener erhalten hat, den Nachkommen Ǧabalāwīs wieder die Stiftungserträge; im Falle des an irdischen Gütern uninteressierten, hauptsächlich mit Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen beschäftigten Rifāʿa (Jesus) gelangen die Anhänger erst nach dessen Tod durch einen Sieg der wesentlich streitbareren Jünger über die Schlägerbanden in den Genuss eines Teils der Stiftungseinkünfte.

Teil I ist in wichtigen Zügen nach der koranischen Erzählung gestaltet, nach der Satan, der zunächst zu den Engeln gehört, wegen seiner Weigerung, auf Gottes Geheiß hin vor Adam niederzufallen, von Gott verworfen und verflucht wird. Bei Maḥfūẓ ist Idrīs, die den Satan (koranisch Iblīs) vertretende Gestalt, der älteste Sohn des Fami-

lienpatriarchen, der aus dem Haus geworfen wird, weil er dagegen aufbegehrt, dass Ğabalāwī ihn bei der Vergabe des Amtes des ersten Stiftungsverwalters entgegen allen Gepflogenheiten zugunsten des jüngsten, Adham (Adam), übergeht. Der Autor lässt Idrīs mehrere anklagende Äußerungen gegen diese – aus seiner Sicht ungerechte und willkürliche – väterliche Entscheidung tun, die deutliche Sympathien für seinen Standpunkt verraten. In ihnen lenkt Maḥfūẓ den Blick des Lesers auf die Problematik des traditionellen sunnitisch-islamischen Gottesbildes, demzufolge der Schöpfer in seiner Allmacht über die Geschicke der Menschen nach Belieben beschließen kann, ohne dabei an das als vernünftig oder moralisch richtig Erkennbare gebunden zu sein. In einer seiner Invektiven hält Idrīs dem Familienpatriarchen warnend entgegen, wenn er mit seinen Willkürentscheidungen so weitermache, werde er ein einsames Alter erleben, und sagt ihm schließlich voraus: „… wenn du dann stirbst, wird dir keiner eine Träne nachweinen.“[7]

Dieser Satz, der nicht weniger besagt als dies, dass der Tod eines in solcher Weise auf seine Allmacht pochenden Gottes von den Menschen eher als Erleichterung empfunden würde, erhält dadurch besonderes Gewicht, dass der für Gott stehende Ğabalāwī in Teil V tatsächlich stirbt, und zwar indirekt getötet durch ʿArafa, den Vertreter der modernen Wissenschaft. Dieser bricht nämlich, um die Stiftungsurkunde einzusehen, nächtens in das Haus des Familienpatriarchen ein, stolpert dabei im Dunkeln über einen Diener und erdrosselt ihn in einer Panikreaktion, worauf Ğabalāwī binnen kurzem vom Kummer über das so grausame Ende seines [32 | 33] Bediensteten hinweggerafft wird. Sein Tod löst freilich entgegen der Voraussage von Idrīs bei den Menschen doch zunächst einmal große Bestürzung und Ratlosigkeit aus – wohl deshalb, weil sie von ihm im Verlauf der Geschichte auch noch anderes erfahren haben als die von Idrīs angeprangerte Allmacht mit ihren nicht nachvollziehbaren Ratschlüssen: barmherzige Fürsorge, die sich nicht zuletzt in der Sendung der mit der Wiederherstellung ihrer sozialen Rechte beauftragten Männer – die für die Propheten stehen – äußerte, und Ermöglichung eines sinnhaften Lebens durch seine bloße Existenz, da er eine feste Bezugsgröße war, an der sie sich durch die Zeiten hin orientieren konnten. Auch ʿArafa selbst ist über seinen Tod zutiefst erschrocken und noch dazu von Schuldgefühlen gequält – bis ihm eine Hausgehilfin Ğabalāwīs mitteilt, der Alte habe ihr auf dem Totenbett anbefohlen, ʿArafa auszurichten, dass sein Wohlgefallen auf diesem ruhte, während er seine Augen für immer schloss. So ergibt sich in dem Roman die paradoxe Konklusion, dass die moderne Wissenschaft, die dem Gottesglauben die Grundlage entzogen hat, von Gott selbst gewollt ist und seinen eigenen Segen hat. Nachdem auch ʿArafa gestorben ist, wird den Menschen nach und nach klar, dass er ihr Bestes

7 *Awlād ḥāritnā*, 2. Aufl. Beirut 1972, p. 12 ff./51 ff. (Zitat 51).

gewollt hat, und sie setzen nun ihre ganze Hoffnung auf diejenigen, die im Besitz der von ihm hinterlassenen Zauberanleitungen sind. Der Autor billigt diese Entscheidung für ein nicht mehr auf Gott, sondern auf die moderne Wissenschaft gegründetes Zukunftsvertrauen eindeutig, allerdings unter der Voraussetzung, dass die Wissenschaft in Weiterführung der historischen Mission der Prophetie am Wohl der Menschen ausgerichtet ist und ihnen zu mehr Gerechtigkeit und Prosperität zu verhelfen versucht.

Die Aussage des Romans läuft auf die These hinaus, dass Gott zwar früher einmal für die Menschen eine wichtige Funktion hatte, dass es ihn aber jedenfalls jetzt nicht mehr gibt und nun der Glaube an die Wissenschaft – sofern sich diese an die vormals von der Religion vermittelten sittlichen Maßstäbe hält – die Stelle einnehmen soll, die früher der Glaube an Gott innehatte.

„Ich glaube an die Wissenschaft", hat Nağīb Maḥfūẓ noch 1980 emphatisch bekannt.[8] Befunde aus seinen Erzählwerken weisen jedoch darauf hin, dass er schon weniger als zwei Jahre nach der Publikation von *Awlād ḥāritnā* nicht mehr sicher war, ob die Wissenschaft den Gottesglauben – so, wie der Ausgang des Romans das dargestellt hatte – wirklich ersetzen könne. In einer berühmt gewordenen Kurzgeschichte mit dem Titel *Zaʿbalāwī,* die 1961 in al-Ahrām und 1963 noch einmal in dem Sammelband *Dunyā llāh* (Gottes Welt) erschien, wird Gott nun doch wieder gebraucht, und zwar von einem Menschen in einer akut bedrohlichen Lebenssituation. Was diese Erzählung schildert, haben arabische und nichtarabische Leser übereinstimmend als Gottsuche identifiziert, auch wenn der religiöse Gehalt hier wesentlich stärker verschlüsselt ist als in *Awlād ḥāritnā* und ein etwas anderes Gottesbild zugrunde gelegt ist als dort. Zaʿbalāwī ist der – wohl im Anklang an Ğabalāwī aus *Awlād ḥāritnā* gewählte – Name eines als wundertätig bekannten, im Geruch der Heiligkeit stehenden Mannes, von dem der Ich-Erzähler zuerst durch ein Kinderlied und dann durch ihn rühmende Erzählungen seines Vaters gehört, um den er sich aber nie weiter gekümmert hat – bis ihn „die Krankheit ereilte, für die niemand eine Arznei hat".[9] Als er keine andere Hoffnung mehr für sich sieht, beschließt er, sich auf die Suche nach Scheich Zaʿbalāwī zu machen. Immer vom Leidensdruck vorwärtsgetrieben, sucht er, sich vom einen zum anderen durchfragend, nacheinander eine Reihe von Menschen auf, die ihn gekannt oder mit ihm in Kontakt gestanden haben sollen. Ein als Scharia-Anwalt tätiger Religionsgelehrter, bei dem Zaʿbalāwī dem Vernehmen nach früher gewohnt hat, kann sich nur noch dunkel an ihn erinnern und nennt dem Ich-Erzähler einen Gebäudekomplex dicht bei al-Azhar, der seiner Kenntnis nach Zaʿbalāwīs letzte Adresse war. Dort hat sich

8 Ğamāl al-Ġīṭānī (ed.): *Nağīb Maḥfūẓ yataḏakkar* (wie Anm. 4), p. 45.

9 *Dunyā llāh,* Ausgabe Beirut 1972, p. 137 f.

inzwischen ein Verkäufer religiöser und speziell mystischer Bücher niedergelassen; er erklärt, Zaʿbalāwī habe zwar dort früher wirklich gewohnt und oft bei ihm gesessen, aber seinen jetzigen Aufenthaltsort kenne er nicht. Der Schultheiß des Stadtviertels glaubt, mit Bestimmtheit sagen zu können, Zaʿbalāwī sei noch am Leben, aber jetzt ohne festen Wohnsitz; er rät dem Ich-Erzähler, besonders in Cafés, Versammlungen mystischer Derwischorden, Moscheen und auf einem öffentlichen Platz nach ihm Ausschau zu halten – „vielleicht mischt er sich ja unter die Bettler, und von denen kann man ihn dann nicht unterscheiden.“[10] Man schickt ihn zu einem Kalligraphen weiter, der gerade das auf eine Schrifttafel gemalte Wort Allah verziert. Der Schriftkünstler bekräftigt, dass Zaʿbalāwī noch lebe, fügt dankbar hinzu, dass er ihn zu einigen seiner schönsten Arbeiten inspiriert habe, weiß aber ebenfalls nicht, wo er sich jetzt befindet. Auch ein Komponist, zu dem sich der Ich-Erzähler danach begibt, glaubt Zaʿbalāwī Inspirationen zu verdanken; er beschreibt ihn als ungewöhnlich fröhlichen Menschen, der andere zum Singen und zu schöpferischen Leistungen beflügelt, der aber aus unerfindlichen Gründen bald hier und bald dort auftaucht oder verschwindet, so dass man nie weiß, ob und wann er wiederkommt. Ermüdet von vergeblicher Suche lässt sich der Ich-Erzähler schließlich in einer Kneipe zum Alkoholgenuss überreden, fällt bald betrunken unter den Tisch und hat in diesem Zustand einen ungewöhnlich beseligenden Traum. Als er wieder erwacht, stellt er entrüstet fest, dass ihm jemand Wasser über den Kopf gegossen hat. Da eröffnet ihm ein Anwesender, dass das Zaʿbalāwī war, der ihn zu wecken versucht hat. Ob und wann er aber wiederkommt, weiß er nicht zu sagen. Der Ich-Erzähler erklärt sich bereit, Zaʿbalāwī ein beliebig hohes Honorar zu bezahlen, muss sich aber darüber belehren lassen, dass ihn das nicht herbeiziehen wird: Zaʿbalāwī heilt den Hilfesuchenden, der das Glück hat, ihm zu begegnen, kostenlos, „wenn er nur spürt, dass du ihn liebst.“[11] Obwohl der Ich-Erzähler sehr betroffen darüber ist, die unerwartete Anwesenheit Zaʿbalāwīs, von dessen wunderbaren heilenden Kräften sein Überleben abhängt, verschlafen zu haben, beschließt er nun erst recht, ihn zu suchen, und tut dies mit neuer Zuversicht: „Es genügt mir, dass ich jetzt die Gewissheit erlangt habe, dass es Zaʿbalāwī wirklich gibt, ja dass er mir sogar zugetan ist; das berechtigt [33 | 34] mich zu der Hoffnung, dass er bereit ist, mich gesund zu machen, wenn ich ihn tatsächlich treffe ….“[12]

Die genaue Art der „Krankheit“, die den Ich-Erzähler zur Suche treibt, wird in der Geschichte nicht konkretisiert – wohl deshalb nicht, weil es sich ohnehin kaum um etwas anderes als die Todesgewissheit, die Sterblichkeit des Menschen handeln kann.

10 Ibid. p. 141.
11 Ibid. p. 151.
12 Ibid.

Schrittweise konkretisiert wird dagegen das in Zaʾbalāwīs Person hineingelegte Gottesbild, und zwar so, dass ganz andere Eigenschaften in den Vordergrund treten als noch in *Awlād ḥāritnā.* Hier geht es nicht primär um Allmacht, und wenngleich auch Zaʾbalāwī in seinen Entscheidungen unerforschlich bleibt, so betreffen diese Entscheidungen nicht in erster Linie den Menschen, von dem er die Unterwerfung unter seine Ratschlüsse fordern würde, sondern ihn selbst, sein eigenes Sichverbergen oder Sichzeigen; akzentuiert ist hier also weniger seine Herrschaft über den Menschen als die Freiheit seiner Gnadenerweise. Auch trägt er in *Zaʾbalāwī* im doppelten Wortverstand menschlichere Züge: Er ist über Formen und Schauplätze menschlichen Lebens weniger erhaben als in *Awlād ḥāritnā,* und der Autor lässt ihn nicht nur an Orten der Erbauung, sondern auch an Arbeitsplätzen und Vergnügungsstätten verkehren – das entscheidende Zusammentreffen arrangiert er nicht ohne Humor ausgerechnet im Wirtshaus –, und Zaʾbalāwī ist der Inbegriff eines Menschenfreunds. Vor allem aber – und in diesem zentralen Punkt scheint der Autor das Votum des Schlusses von *Awlād ḥāritnā* nun zurückzunehmen – gibt es ihn noch jetzt. Das bedeutet jedoch – was ebenso beachtenswert ist – keine einfache Rückkehr zum eigenen Kindheitsglauben oder zur Position der traditionellen islamischen Theologie. Denn für diese war Gott einfach „da", was er für Nağīb Maḥfūẓ so wenig ist wie Zaʾbalāwī für den Ich-Erzähler. Der Mensch kann zu ihm nach Darstellung der Kurzgeschichte selbst dann, wenn er ihn am meisten braucht, auch mit noch so viel eigener Anstrengung von sich aus keinen Kontakt herstellen; wenn Gott sich nicht seinerseits zeigen will – und ob und wann und wie und warum er das tut, weiß niemand –, bleibt nur die Möglichkeit, weiter zu leiden, was allerdings, wie der Schluss andeutet, dem leichter fällt, der Grund zu haben glaubt, auf ihn zu hoffen.

Mit einer ganz anders motivierten und auch zu einem anderen Ergebnis führenden Gottsuche haben wir es in dem Roman *aṭ-Ṭarīq* (Der Weg) aus dem Jahr 1967 zu tun. Auch hier entspringt sie einer Notlage, jedoch einer, die der Held durch eigene Anstrengung beheben könnte. Insofern gerät das Ausschauhalten nach Gott hier von Anfang an unter den Verdacht, ein Akt der Faulheit oder zumindest mangelnden Lebenstüchtigkeit zu sein. Im Mittelpunkt des Romans, in dem die religiöse Thematik so geschickt in eine vordergründig einigermaßen wahrscheinliche Handlung verpackt ist, dass einzelne Kritiker – freilich entgegen der großen Mehrheit arabischer und nichtarabischer Leser – ihn nur als eine Kriminalgeschichte mit psychologischem Einschlag einstufen zu können meinten, steht ein noch nie berufstätig gewesener junger Mann, dem seine Mutter, eine Prostituierte, bisher sein Luxus- und Vergnügungsleben finanziert hat. Kurz bevor sie stirbt, enthüllt sie ihm, dass sein ihm bislang unbekannter Vater ein ungewöhnlich vermögender und einflussreicher Notabler aus Kairo namens Sayyid Sayyid ar-Raḥīmī ist. Sie rät ihm, diesen Vater zu suchen, weil er vielleicht etwas für seine Versorgung tun könne.

Der Sohn, Ṣābir mit Namen, begibt sich denn auch nach Kairo und sucht dort den Vater auf allen möglichen Wegen, so auch mit dem Aufgeben von Inseraten. Eine Sekretärin einer Zeitungsredaktion, die er dabei kennenlernt und die ihm bald aufrichtig zugetan ist, rät ihm, sich doch lieber durch ehrliche Arbeit ein sicheres Brot zu suchen, statt seine Hoffnungen weiter auf den Vater zu setzen, den er womöglich nie finden wird. Ṣābir hört jedoch nicht auf sie. Als die Suche wochenlang ohne Erfolg bleibt, lässt er sich stattdessen von der jungen Frau des greisen Wirts des Hotels, in dem er logiert, dazu verleiten, deren Ehemann zu ermorden, um gemeinsam mit ihr an dessen Vermögen heranzukommen. Beim Eintreffen der Polizei, die ihn als Verdächtigen festnehmen will, erwürgt er auch noch die junge Frau, von der er sich nun verraten glaubt. Während er im Gefängnis wegen des Doppelmordes einem Todesurteil entgegensieht, eröffnet ihm sein Anwalt, ein im Ruhestand lebender Journalist aus seiner Nachbarschaft habe ihm auf die Schilderung von Ṣābirs Fall hin erzählt, er kenne Sayyid Sayyid ar-Raḥīmī und sei sogar noch vor einigen Monaten von ihm besucht worden. Ṣābirs Vater ist, wie Rückfragen ergeben, ein steinreicher Lebenskünstler und Frauenheld, der zwischen Ländern und Kontinenten hin- und herreist und schon an den verschiedensten Orten Liebesaffären, ja sogar Ehen hatte, ohne sich um den daraus hervorgegangenen mutmaßlich sehr zahlreichen Nachwuchs zu kümmern. Sein gegenwärtiger Aufenthaltsort ist nicht feststellbar, und selbst wenn er es wäre, würde dieser Vater sich höchstwahrscheinlich Ṣābir gegenüber zu nichts verpflichtet fühlen.

Dass mit ihm Gott gemeint ist, dürfte für die meisten Muslime ein anstößiger Gedanke sein, missachtet er doch durch sein ausgedehntes interkontinentales Liebesleben und die Vernachlässigung seiner Unterhaltspflichten gröblich die Normen der Sittlichkeit und des Rechts, die Gott selbst nach muslimischem Glauben den Menschen gesetzt hat. Doch deuten gewichtige Indizien tatsächlich auf die Absicht des Autors hin, Gott durch diesen Mann repräsentieren zu lassen. Sein Name Sayyid Sayyid ar-Raḥīmī könnte zwar in Ägypten wirklich so vorkommen, hat aber gleichwohl eine signifikante Bedeutung: *sayyid* heißt „Herr“, und *raḥīmī* ist ein Adjektiv, das von *ar-raḥīm*, „der Barmherzige“, einem der wichtigsten koranischen Attribute Gottes, abgeleitet ist. Die Erwartung, die Ṣābir an diesen Vater hegt, nämlich die, dass er als sein Versorger fungieren wird, entspricht einer zentralen Eigenschaft Gottes im Koran, die auch die traditionelle Theologie und die Volksfrömmigkeit immer im Blick behielten. Der Reichtum und die einflussreiche soziale Stellung des Vaters bilden, auf die menschliche Ebene transponiert, die Glaubenslehre ab, dass alle Dinge in Gottes Hand sind und er über alles Macht hat. Und seine weltweiten [34 | 35] Liebschaften veranschaulichen, wenngleich auf für herkömmliche Begriffe sicher frivole Weise, seine Allgegenwart – die mit einer Anleihe aus dem Vorstellungsschatz der islamischen Mystik als eine sich liebend verströmende dargestellt ist. Das hier entworfene Gottesbild betont anders als das in *Za'balāwī* vor

allem die Idee, dass Gott über den Maßstäben menschlicher Moral steht – eine der mittelalterlichen islamischen Theologie nicht völlig fremde Vorstellung, die dort freilich nie bis in die Pikanterie hinein entfaltet wurde, zu der Nağīb Maḥfūẓ sie hier fortentwickelt hat.

Ungeachtet der Divergenzen im Gottesbild fallen Parallelen zur Kurzgeschichte *Zaʿbalāwī* ins Auge, und zwar speziell in der Deutung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott: Auch in *aṭ-Ṭarīq* stellt sich am Schluss heraus, dass Gott noch existiert; aber auch hier erweist sich, dass der Mensch von sich aus nicht zu ihm in Kontakt treten kann, wenn er ihn zu brauchen meint. Die Handlungsmaxime, die aus diesem Sachverhalt abgeleitet wird, ist hier allerdings eine andere: Lautete sie in *Zaʿbalāwī* „Suche Gott trotzdem weiter", so heißt sie nun: „Lebe – und vor allem: arbeite –, als gäbe es Gott nicht". Dieser Unterschied korreliert mit einer divergierenden Ausgangslage des suchenden Menschen: Während er in *Zaʿbalāwī* wirklich nicht ohne Gott leben kann, könnte er, wie das in *aṭ-Ṭarīq* aussieht, durchaus ohne ihn leben – vielleicht etwas weniger gut, als wenn er ihn wirklich fände und von ihm Gnadenerweise erhielte, dafür aber ruhiger, als wenn er ständig nach diesem Gott und seiner ungewissen Hilfe Ausschau hielte. Das Plädoyer dafür, auf die Suche zu verzichten, erhält in *aṭ-Ṭarīq* zusätzliche Plausibilität wiederum aus dem Gottesbild, das hier anders als in *Zaʿbalāwī* die Grundannahme einschließt, Gott wolle, wenn er sich denn finden ließe, wahrscheinlich ohnehin gar nicht helfen: Sayyid Sayyid ar-Raḥīmī scheint selbst dann nicht geneigt, etwas zum Lebensunterhalt seiner Sprösslinge beizutragen, wenn sie mit ihm zusammentreffen und das von ihm wünschen sollten; Zaʿbalāwī dagegen hatte der Autor die Bereitschaft zugeschrieben, den Seinen – denen, die ihn lieben – im Falle einer Begegnung die Sorge um ihr Leben durch „Heilung" abzunehmen.

Es fragt sich allerdings, ob die Diskrepanz zwischen den Verhaltensweisen, für die sich der Autor durch die Schlüsse des einen und des anderen Werks auszusprechen scheint, nicht auch daraus resultieren könnte, dass er mit den Gottsuchern beider Werke gar nicht gleichermaßen den Menschen schlechthin gemeint hat und es in beiden auch nicht um Leben in genau demselben Sinne geht: Dass das Bedrohtsein vom Tode, das den Ich-Erzähler von *Zaʿbalāwī* zur Suche nach dem wundertätigen Heiligen treibt, für jedermann Teil der *conditio humana* ist, steht außer Zweifel. Ṣābirs Ungeübtheit im und Scheu vor dem Arbeiten sind jedoch mit Sicherheit nicht Teil der *conditio humana,* sondern ein partikuläres Hemmnis, das von dem ihm durch die Mutter, die Prostituierte, ermöglichten ungewöhnlichen Lebensstil herrührt; und dass er, obwohl er dazu vermutlich im Stande wäre, dieses Hemmnis nicht aus eigener Kraft zu überwinden trachtet, ist ebenfalls kein Teil von ihr, sondern individuelle Bequemlichkeit. Er ist insofern ein Sonderfall und sucht seinen Vater aus Gründen, aus denen er ihn keineswegs suchen *müsste.* Auch hat es den Anschein, dass es bei seiner Suchaktion anders als bei der des Ich-Erzählers von

Za'balāwī nicht um sein Leben im Sinne von Existenz oder Überleben geht, sondern eher um sein Wohlleben im Sinne von Opulenz und Bequemlichkeit; sein Brot finden könnte er wohl auch ohne den Vater, nur vielleicht kärglicher und mit mehr Mühe, als wenn er von ihm patronisiert würde. Im Hinblick auf diese Unterschiede der in beiden Werken vorausgesetzten Situationen der Gottsucher müssen sich die vom Autor im einen und im anderen Fall nahegelegten Konsequenzen für das menschliche Verhalten nicht unbedingt widersprechen, sondern er kann auch beide für gleich richtig gehalten haben, aber für Lebensaufgaben oder -schwierigkeiten unterschiedlicher Ordnung. Es ist durchaus denkbar, dass seine Auffassung die folgende war und noch ist: Die „letzten Fragen" oder Grenzsituationen des Lebens treiben den Menschen mit nahezu zwingender Notwendigkeit immer wieder zur Suche nach Gott, und in ihnen ist diese Suche auch legitim, zumal sie stets zugleich eine Hoffnung impliziert, die standhalten hilft; der Mensch soll sich aber nicht dort auf Gott verlassen und die Hände in den Schoß legen, wo er durch eigenes Bemühen seine Lage zufriedenstellend meistern könnte.

Der Roman *Riḥlat Ibn Faṭṭūma* (Der Reisebericht des Ibn Fattuma), erschienen 1983, wendet das Motiv der Gottsuche noch einmal in eine völlig neue Richtung. Das Kernproblem, das dieses Werk behandelt, ist anders als in den vorangegangenen nicht mehr, ob es Gott noch gibt und ob er sich, wenn dem so ist, finden lässt. Auch steht hier nicht mehr wie in *aṭ-Ṭarīq* zur Debatte, ob man ihn, sollte es ihn geben, tatsächlich braucht und ob man sich von ihm, begegnete man ihm wirklich, etwas zu erhoffen hätte. Hier ist vorausgesetzt, dass er existiert, dass das menschliche Herz unablässig nach ihm verlangt und dass die Begegnung mit ihm höchstes Glück wäre. Die Frage, die nun in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt, ist diese: Inwieweit kann man in bestimmten historischen Formen der Verwirklichung von Religion Gott finden? Inwieweit bieten und ermöglichen sie dem Menschen, was er in Religion sucht? Inwieweit führen sie tatsächlich zu Gott hin?

Der Titelheld Ibn Faṭṭūma ist ein fiktiver Kaufmann und Forschungsreisender, der nach dem Vorbild mittelalterlicher islamischer Reisebuchautoren wie etwa des großen arabischen Geographen und Ethnographen Ibn Baṭṭūṭa aus dem 14. Jahrhundert gestaltet ist, an dessen Name der seine sich auch klanglich anlehnt. Er verlässt sein Heimatland, das „Land des Islam", in dem zwar die Scharia offiziell geltendes Recht ist, aber seinem Urteil nach weder politisch noch sozial gesehen die von der Religion eigentlich gebotenen Zustände herrschen, sondern im Gegenteil die Religion vielfältig von den Herrschenden für selbstsüchtige Zwecke missbraucht wird. Durch den Vergleich mit fremden Ländern möchte er Anhaltspunkte für die genauere Erkenntnis der Art der Missstände in seinem Land und die Möglichkeiten ihrer Behebung gewinnen. Sein letztes Ziel ist dabei die Dār al-ǧabal, das „Land des Berges", hinter dem sich – wie das aus *Awlād ḥāritnā* [35 | 36] übernommene Namensgebungselement *ǧabal* („Berg"), das uns dort bei dem Familienpatriarchen Ǧabalāwī

begegnete, sofort vermuten lässt – ein weiteres Mal Gott verbirgt. Dieses „Land des Berges“, das auch als Land der Vollkommenheit bezeichnet wird, will der Reisende anfangs ebenfalls zu dem genannten Zweck aufsuchen; doch je näher er ihm kommt, desto mehr wird seine Erreichung Selbstzweck und desto weniger denkt er daran, noch einmal in reformerischer Absicht in sein Ursprungsland zurückzukehren.

Auf der Suche nach dem „Land des Berges“ macht er in mehreren nähergelegenen Ländern Station, von denen jedes einen bestimmten Typus von Religion in Verbindung mit einer bestimmten Staatsform und einem bestimmten Kulturzustand beherbergt. Im ersten beten die Menschen den Mond an, und sie sind zwar allesamt Sklaven der Oberhäupter einiger weniger Städte, leben aber doch ein relativ ungezwungenes und fröhliches Leben, das sich durch Naturnähe, Einfachheit und hinreichende Befriedigung aller elementaren Bedürfnisse auszeichnet. Im nächsten Land herrschen Gottkönigtum, extreme politische Repression und eher karge Verhältnisse, Ordnung scheint dort alles zu sein, Aggressivität nach außen kommt hinzu. Ein weiteres Land, das der Reisende besucht, ist eine säkulare Demokratie westlichen Zuschnitts mit äußerst liberalen Zuständen; in ihm findet er neben anderen Religionsgemeinschaften gleichberechtigt eine Art von Islam vor, die sich auf die dortigen Bedingungen völlig eingestellt hat, keine politische Dominanz erstrebt, eigene Wertbegriffe nur auf dem Wege der Überzeugungsarbeit und der Gewinnung parlamentarischer Mehrheiten ins gesellschaftliche Leben einzubringen versucht und im übrigen die Gleichberechtigung der Frau praktiziert. Es folgt ein Aufenthalt in einem Land nach Art der früheren Ostblockstaaten mit ihrem real existierenden Sozialismus; dort ist zwar wie im vorangegangenen ein hoher Industrialisierungs- und Bildungsstandard zu beobachten, aber auch große Unfreiheit; Privateigentum an Produktionsmitteln gibt es nicht; im übrigen betet man dort „die Erde“ an – übt also Materialismus als Ersatzreligion aus – und ist stolz darauf, das einzige Land der Welt zu sein, das „abergläubische Vorstellungen“ nicht kennt, ein Hinweis auf den Staatsatheismus.[13]

Von hier aus gelangt der Reisende in das „Land des Sonnenuntergangs“, mit dem der Autor die an der historischen Wirklichkeit entwickelte, wenngleich mit fiktiven Momenten angereicherte Typologie der Glaubens- und Regierungsformen nur noch auf der Ebene der Religion, nicht mehr auf der der Staatsordnung weiterführt. Es hat den Charakter eines Waldes, der von üppig tragenden Obstbäumen durchsetzt ist, und bildet eine Art Durchgangsterritorium zum „Land des Berges“. Der Reisende trifft dort auf eine Schar von Leuten, die alle ins „Land des Berges“ wollen, und vereinigt sich mit ihnen über längere Zeit regelmäßig in einem Halbkreis unter Anleitung eines „Scheichs“, der sie für den Weg in dieses Land vorbe-

13 *Riḥlat Ibn Faṭṭūma,* Kairo 1983, p. 136 f.

reitet. Diese Vorbereitung besteht darin, dass er sie Gesänge lehrt und sie dazu anhält, den in ihrem eigenen Inneren schlummernden Kräften zum Durchbruch zu verhelfen; er erklärt dem Reisenden, dass „in jedem Menschen verschüttete innere Schätze liegen, die er ganz besonders dann entdecken muss, wenn er das Land des Berges besuchen will“[14]. Es ist unschwer zu erkennen, dass hier eine Initiation nach Art eines Sufi-Ordens stattfindet, durch die der Ordensobere oder Novizenmeister die Derwische in die Übungen einweist, die sie zur *unio mystica* führen sollen. Auf den Kontext der islamischen Mystik weist auch klar das Prinzip hin, dass der Weg zu Gott über die Entdeckung der Kräfte des eigenen Inneren führt. Der Scheich erwähnt in dem Roman jedoch noch eine Alternative: Man kann auch ohne solche Übungen – und ohne Durchquerung all der Staaten, die der Reisende passiert hat – ins „Land des Berges“ kommen, nämlich durch Leiden.[15]

Der Aufbruch der Adepten in Richtung „Land des Berges“ wird – man beachte – durch eine Eroberung von Seiten des zuletzt durchmessenen atheistisch-sozialistischen Nachbarstaats bewirkt, dessen Machthaber sie vor die Wahl stellen, entweder wie andere Leute eine nützliche Arbeit zu verrichten oder mit der nächsten Karawane das „Land des Sonnenuntergangs“ zu räumen. Die Schilderung des Zuges zum „Land des Berges“, die den Schluss des Werks bildet, ist paradoxerweise mit der Kapitelüberschrift „Anfang“ versehen, und man versteht auch gleich, warum: Zwar sehen die Adepten nach dem Besteigen einer Anhöhe tatsächlich das „Land des Berges“ in Gestalt eines auf einem Bergrücken gelegenen Siedlungskomplexes glasklar und scheinbar nur noch durch ein kleines Wüstental von ihnen getrennt vor sich liegen – „es ist nun kein Traum mehr“, wie der Reisende notiert, „es ist Wirklichkeit“[16] –, aber als sie in das Tal hinabgestiegen sind, scheint sich dieses mehr und mehr auszudehnen, und neue Hügelketten schieben sich zwischen sie und das Ziel. Die Entfernung scheint auf einmal mit dem Weiterziehen nicht mehr kleiner zu werden. Da das Gelände immer unwegsamer wird, kehrt schließlich der Karawanenführer um, mehrere der Adepten schließen sich ihm an. Und weil Ibn Faṭṭūma nun die Rückkehr in die Heimat nicht mehr in Betracht zieht, aber auch nicht sicher ist, dass er das „Land des Berges“ erreichen wird, beschließt er, einem von ihnen seine Reiseaufzeichnungen mitzugeben. Ein fiktives Nachwort von anderer Hand fügt an, dass nichts darüber bekannt ist, ob er angekommen ist.

Dieser Roman gibt zunächst einmal Aufschluss darüber, welche der verschiedenen auf dem Reiseweg in den Blick gekommenen Formen von Religion nach dem Eindruck des Autors relativ am meisten dazu verhilft, Gott zu finden, und welche am

14 Ibid. p. 151.
15 Ibid. p. 154.
16 Ibid. p. 160.

nächsten an ihn heranführt. Es ist dies die Mystik, die hier in ihrer islamischen Ausprägung vorgestellt ist, wie ihm das von seiner eigenen religiösen Tradition her am nächsten liegt. Dass Nağīb Maḥfūẓ sich zumal in seinen reiferen Jahren besonders von diesem Religiositätstypus angezogen fühlte, kommt auch in einzelnen Zügen mehrerer anderer Romane und Kurzgeschichten zum Ausdruck, die hier nicht besprochen werden konnten.[17] Abgesehen vom durch den Sufismus bestimmten „Land des Sonnenuntergangs", in dem die entscheidende Konkretisierung der Gottsuche stattfindet, fühlt sich der Reisende Ibn Faṭṭūma in der säkularen Demokratie westlichen Zuschnitts mit ihrem unpolitischen, einer pluralistischen Gesellschaft angepassten und die Gleichstellung der Frau realisierenden Alternativislam [36 | 37] bei weitem am wohlsten – wohler sogar als in seinem Herkunftsland, in dem die Scharia geltendes Recht ist. Hier hat Maḥfūẓ eine Utopie seiner eigenen Religion geschaffen, so wie er sie im öffentlichen Leben gern haben möchte. Sie ist sicherlich ganz bewusst als Gegenprogramm zum zeitgenössischen islamischen Fundamentalismus entworfen, der in Ägypten zur Zeit der Abfassung des Romans stark im Vordringen war und seither nicht an politischer Virulenz verloren hat.

Im übrigen macht der Schluss deutlich, dass nach dem Verständnis des Autors überhaupt keiner der dargestellten Religionstypen, die in der historischen Wirklichkeit zu beobachten sind und denen man sich in dieser Welt anschließen könnte, völlig sicher dazu verhilft, zu Gott zu gelangen, auch wenn vielleicht die Mystik – so könnte man das Herübergrüßen des „Landes des Berges" vom fernen Höhenzug deuten, den die immer noch von ihrem Scheich geführten Adepten nach dem Auszug aus dem „Land des Sonnenuntergangs" plötzlich erblicken – den suchenden Menschen bis zu dem Punkt bringen kann, von dem aus er Gott im richtigen Licht sieht und unwiderruflich zu ihm gezogen wird. Dass sich das bereits erschaute „Land des Berges", wie dies am Ende geschildert wird, dem vorwärtsschreitenden Menschen zu entziehen und mit dessen Horizont nach hinten zu verschieben scheint, veranschaulicht eine Distanz zwischen dem suchenden Menschen und Gott, von der zweifelhaft ist, ob irgendeine noch so gute Verwirklichungsform von Religion sie je überbrücken kann.

Gibt es im Gottesbild von Nağīb Maḥfūẓ, soweit es sich seit dem Verlust seines Kinderglaubens herauskristallisiert hat, eigentlich einen dominanten Zug, der sich durch all die besprochenen Varianten seiner literarischen Auseinandersetzung mit der Religion hindurch gehalten hat? In der Rückschau tritt ein solcher Zug deutlich hervor: die Unverfügbarkeit Gottes in der Welt von heute.

---

17 So u. a. in den Romanen *al-Liṣṣ wa-l-kilāb* (1961) und *as-Summān wa-l-ḫarīf* (1962). S. dazu u. a. M. Milson: *Nağīb Maḥfūẓ and the Quest for Meaning,* in: *Arabica* 17 (1970), p. 183 ff.

In *Awlād ḥāritnā* ist Gott am Schluss für den Menschen nicht mehr da, weil die moderne Wissenschaft ihn „getötet", d. h. dem Glauben an ihn die Basis entzogen hat. Die Kurzgeschichte *Zaʿbalāwī* rechnet zwar wieder mit seiner Existenz, kennzeichnet ihn aber als für den suchenden Menschen nicht ortbar und unterstreicht, dass nur er selbst auf unvorhersehbare Weise seine Abwesenheit beenden kann; ebenso wird er in *aṭ-Ṭarīq* dargestellt. In *Riḥlat Ibn Faṭṭūma* schließlich bleibt er insofern unverfügbar, als er jede konkrete Religion übersteigt und von jedem religiösen Standpunkt aus, zu dem der Mensch auf dem Wege seiner Erkenntnis vorzudringen vermag, immer noch als ein unerreichtes Ziel der Sehnsucht erscheint. Das lebhafte Bewusstsein der Unverfügbarkeit, der für den Menschen nicht aufhebbaren Abwesenheit und Feme Gottes teilt Nağīb Maḥfūẓ mit vielen Europäern des 19. und 20. Jahrhunderts. Dem steht freilich in mehreren seiner Werke, insbesondere in *Zaʿbalāwī* und *Riḥlat Ibn Faṭṭūma,* ein nicht minder lebhaftes Bewusstsein des Angewiesenseins oder der nie endenden Bezogenheit des Menschen auf Gott gegenüber. In *Zaʿbalāwī* braucht der Mensch Gott, weil er ein Heilmittel gegen seine eigene Sterblichkeit braucht, und in *Riḥlat Ibn Faṭṭūma* ist Gott für ihn unverzichtbarer Maßstab der Vollkommenheit und stetige Quelle der Faszination. Zwischen beiden Arten von Bewusstsein besteht eine nicht leicht aufzulösende Spannung, und beide sind bei Nağīb Maḥfūẓ über viele Jahre hin gleichermaßen wach geblieben. Das ist wohl der Grund dafür, dass er in seinen Romanen und Kurzgeschichten mit der Frage nach Gott und nach der Zukunft seiner Religion, ja auch der Religion überhaupt nie „fertig" geworden ist – weder im Sinne einer einfachen und endgültigen Verneinung noch in dem einer uneingeschränkten und nicht mehr angefochtenen Bejahung.[18]

18 Auf umfangreiche Angaben weiterführender Literatur kann hier verzichtet werden, da eine Übersicht über wichtige arabische und in europäischen Sprachen erschienene Literatur zu Nağīb Maḥfūẓ, seinem Gesamtwerk und auch zweien der besprochenen Romane, *Awlād ḥāritnā* und *aṭ-Ṭarīq,* in den von der Verfasserin stammenden einschlägigen Artikeln in Kindlers Neuem Literaturlexikon leicht zugänglich ist. Besonders hinzuweisen ist auf F. Steppat: *Gott, die Futuwwāt und die Wissenschaft. Zu Nağīb Maḥfūẓ: Awlād ḥāritnā,* in: *Mélanges d'islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel*, Bd. 2 Brüssel 1975, p. 375 – 390. Die bisher beste Arbeit zur Gottesfrage im Schaffen von Nağīb Maḥfūẓ ist das kleine Buch von Ǧūrǧ Ṭarābīšī: *Allāh fī riḥlat Nağīb Maḥfūẓ ar-ramzīya,* 3. Aufl. Beirut 1980, das bis Anfang der 70er Jahre erschienene Erzählwerke des Autors berücksichtigt; es ist ein in vielen Details geistreicher Dechiffrierungsversuch, der jedoch weitgehend auf die Problematik „Wissenschaft und Glaube" bzw. „Vernunft und Glaube" beschränkt bleibt und den darüber hinausgehenden theologischen Gehalt der Werke von Nağīb Maḥfūẓ kaum ausschöpft.

21 Mystische Tradition und zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung in Ğamāl al-Ġīṭānīs *Kitāb at-taǧalliyāt* (1996)

Ğamāl al-Ġīṭānīs Romantrilogie *Kitāb at-taǧalliyāt* ist zwischen 1980 und 1986 verfasst und in den Jahren 1983 bis 1987 erstmals veröffentlicht worden.[1] Dieses ungewöhnlich komplexe und facettenreiche Werk, das mehr als 800 Druckseiten umfasst, kann hier nicht unter allen seinen erforschenswerten Aspekten erschöpfend gewürdigt werden. Unsere Untersuchung soll sich auf die Frage konzentrieren, wie es die Tradition der islamischen Mystik und die zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung des Autors zueinander in Beziehung setzt. Beide sind in ihm auf Schritt und Tritt gegenwärtig.

Wie kommt die mystische Tradition im *Kitāb at-taǧalliyāt* überhaupt vor? Spuren von ihr fallen bereits in den Überschriften der Einheiten ins Auge, in die der Text untergliedert ist: Die drei Teile sind – nach einem Vorspann, der den ersten einleitet – doppeldeutig als „Buch" bzw. „Reise" *(sifr/safar)* überschrieben; dem Inhalt nach handelt es sich um drei mit der Seele vollzogene „Reisen", was sofort an Ibn ʿArabī[2] denken lässt. Ab etwa der zweiten Hälfte der „Ersten Reise" sind kapitelähnliche Textstücke als *„mawqif"* mit je verschiedenem abhängigem Genitiv bezeichnet, wobei letzterer zumeist eine subjektive Befindlichkeit anzeigt, wie z. B. in den Verbindungen *„mawqif al-ḥanīn"* oder *„mawqif an-nadam"*. Nach demselben Prinzip sind solche Textstücke dann in der „Zweiten Reise" als *„maqām"* und in der „Dritten Reise" als *„ḥāl"* betitelt. Als strukturierende Elemente sind also augenscheinlich Vorstellungen der Sufis über die Stufenfolge der vom Adepten auf dem Pfad zur Einswerdung mit Gott zu durchlaufenden Stationen und Zustände zugrunde gelegt. Die Überschriften zahlreicher kleinerer Unterabschnitte insbesondere im ersten Teil bestehen [491 | 492] in Termini, die aus der Geschichte der über den mystischen Pfad instruierenden Literatur oder des Rituals mystischer Orden geläufig sind, beispielsweise *tamhīd, talqīn, waṣl* oder *samāʿ*.

Bei näherer Betrachtung erweisen sich Motivschatz und Stil des Werks in einer Fülle von Details als tief von der Tradition der islamischen Mystik durchdrungen. Etliche prominente Gestalten aus der Geschichte des Sufismus, darunter auch die Gründer oder namensgebenden Autoritäten einiger der wichtigsten Derwischor-

1 Hier zitiert nach dem Druck der Dār aš-Šurūq, Kairo 1410/1990, der alle drei Teile in einem Band vereinigt.

2 Die durch Konvention eingebürgerte Namensform ohne Artikel, die al-Ġīṭānī in seinem *Kitāb at-taǧalliyāt* selbst ausschließlich benutzt, wird hier der Einfachheit halber durchweg beibehalten.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-022

den, treten in ihm persönlich auf. Eine zentrale Figur ist Ibn ʿArabī, der, apostrophiert als *aš-šayḫ al-akbar*, an vielen Stellen mit dem Ich-Erzähler direkt kommuniziert und interagiert und ihm während der den mittleren Band füllenden „Zweiten Reise" als Führer (*dalīl)* dient – eine Funktion, die während der „Ersten Reise" Sayyidnā l-Ḥusayn wahrgenommen hat.[3]

Durch das ganze Buch zieht sich – daher sein Titel – eine Serie von *tağalliyāt.* Unter diesem Terminus hatte Ibn ʿArabī die Manifestationen Gottes in der Vielfalt der Erscheinungen der geschaffenen Welt verstanden;[4] in al-Ġīṭānīs Roman ist er zur Bezeichnung für Szenen umgedeutet, die der Ich-Erzähler auf dem Wege übersinnlicher Wahrnehmung erschaut zu haben behauptet, mit anderen Worten visionäre Erlebnisse, die ihm nach eigenem Bekunden Einblick in seiner Erkenntnis sonst nicht oder nur unzureichend zugängliche Situationen, Vorgänge und Sachverhalte gaben. Das Itinerar, das die drei Teile des Romans vor dem Leser ausbreiten, besteht in der Sequenz solcher *tağalliyāt.*

Das Werk wird vom Ich-Erzähler eingangs als Niederschrift dieser *tağalliyāt* nach deren Ende präsentiert; er schildert sie, so die Fiktion, ihrer zeitlichen Abfolge entsprechend. Dabei scheinen sich die frühesten paar Visionen ohne besondere Präliminarien spontan einzustellen. Gleich die erste hängt jedoch mit einer Erfahrung zusammen, die sich innerhalb des Werks als der eigentliche Motor für das Erkenntnisstreben des Ich-Erzählers und damit auch dessen Interesse am Fortgang der *tağalliyāt* er- [492 | 493] weist: Sein Vater ist ohne sein Beisein ganz unerwartet gestorben, und er fragt sich nun angstvoll und unter Selbstvorwürfen, wie. Der Historiker Ibn lyās,[5] der ihm wenig später in einer Vision erscheint, fordert ihn eigens dazu auf, zur Gewinnung von mehr Klarheit über diese Frage auch sich selbst in Visionen zu erscheinen,[6] was er tatsächlich tut. Diese *tağalliyāt* führen ihn dann

3 In der „Dritten Reise" spielt diese Rolle ein nicht näher bezeichneter „*muğāhid*", dessen Namen zu nennen dem Ich-Erzähler nach eigener Darstellung verboten worden ist (512; vgl. auch 561). An einigen Stellen (v. a. 561, 611 f., 657) ergeben sich jedoch Anhaltspunkte für die Möglichkeit seiner Identifikation mit Nasser.

4 Dazu William D. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination,* Albany 1989, Index s. v. *jilwa.*

5 Zu ihm hat der Autor aufgrund intensiver Beschäftigung mit seinem Werk – die sich vor allem in dem vordergründig historischen Roman *az-Zaynī Barakāt* niedergeschlagen hat, wo er die Rolle des einheimischen Kommentators der laufenden politischen Ereignisse spielt – eine besonders enge Beziehung; vgl. auch u. Anm. 14.

6 Mit dem schönen Imperativ „*tağalla*", der mit „erscheine (sc. dir selbst) in Visionen" zu übersetzen wäre (18). Er begründet diesen Ratschlag mit dem Satz: „Wenn man schläft, sieht man mehr als im Wachzustand." Die *tağalliyāt* sind aber im weiteren nicht als Träume während des Nachtschlafs gekennzeichnet. Demnach ist diese Begründung wohl nur in dem Sinne gemeint, dass sich

mit Unterstützung einer geheimnisvollen Stimme (*hātif)* binnen kurzem zu einer Instanz, die seine Reise durch die vielen weiteren *tağalliyāt* sozusagen amtlich sanktioniert: Er findet sich vor einem himmlischen *dīwān* wieder, dem die Sayyida Zaynab präsidiert und zu dem al-Ḥasan und al-Ḥusayn als Mitglieder gehören. Dieses Dreiergremium tagt, so vernehmen wir, jeden Samstag abend und legt die Grundlinien der irdischen Geschehnisse jeweils für die nächste Woche fest. Von der Präsidentin nach den näheren Ursachen der Ratlosigkeit befragt, die ihn angesichts des Todes seines Vaters ergriffen hat, nennt er die Vergänglichkeit, Wechselhaftigkeit, Ungewissheit und Widersprüchlichkeit menschlichen Lebens in den verschiedensten Formen. Daraufhin kündigt sie ihm an, weil er sich mit alledem abgemüht habe, würden ihm nun *tağalliyāt* in dem Maße zuteil werden, das dem Erkenntnisvermögen endlicher Menschen fassbar sei.[7]

Eine Reihe von inhaltlich besonders bedeutsamen *tağalliyāt* [8] erschaut er nicht hier auf Erden, sondern, wiewohl sich ihr Inhalt überwiegend hinieden abspielt, von höheren Sphären aus, und zwar dank einem spektakulären Himmelfahrtserlebnis (*miʿrāǧ)*, dessen Schilderung der Ich-Erzähler [493 | 494] mitten in ihrer Darbietung nachträgt:[9] Er nahm gerade in Gesellschaft des Kritikers Maḥmūd (Amīn) al-ʿĀlim in Fez an einem Symposium über Literatur teil, als ihn auf einmal ein maghrebinisch gekleideter Fremder aus seinem Hotelzimmer heraus zu einem Gang in die Altstadt nötigte. Später winkte derselbe Mann ihn mitten in einer Diskussionsveranstaltung aus dem Konferenzsaal heraus, gänzlich unbemerkt von den übrigen Teilnehmern, zumal das physische Erscheinungsbild *(ṣūra)* des Ich-Erzählers weiter im Saale sitzenblieb. Dieser Fremde ist – das kann man aus Indizien schließen – ein Sufiheiliger aus alter Zeit, und zwar offenbar der in Fez geborene, aber in Ägypten begrabene und sehr populäre Sayyid Aḥmad al-Badawī. Er führt ihn nun als erstes zur Qarawīyīn-Moschee, wo er verblüffenderweise den Gebetsruf von Sayyidnā l-Ḥusayn in Kairo hört. Dort verrichten beide zusammen mit einer illustren Gesellschaft von Mystikern und Philosophen früherer Zeiten, der sich auch noch die Inhaber der obersten Ränge der Heiligenhierarchie und die Propheten anschließen, unter Leitung des als Imam fungierenden Gottesgesandten Muhammad das Ritualgebet.[10] Dann bringt ihn der Fremde auf eine nahe bei der Stadt gelegene Felshöhe an den dort aufsitzenden Fuß eines Regenbogens. Auf

---

der Ich-Erzähler auf den außerhalb der Normalität des alltäglichen Wachseins liegenden Bewusstseinszustand eines Visionärs einlassen soll.

7 36–40.

8 Die des zweiten, mittleren Teils des Romans (257–502).

9 371–382.

10 Die Stilisierung nach der Himmelfahrtsgeschichte der *Sīra* des Ibn Hišām wird in diesem Zug besonders augenfällig.

letzterem beginnt er nun in den Himmel aufzusteigen, lässt bald auch den Regenbogen hinter sich, durchquert das Universum mit seinen Gestirnen, sieht dieses schließlich als ganzes von außen und steht nach Durchfliegen unermesslich großer Räume erneut vor dem himmlischen *dīwān* [11] – diesmal, wie er erfährt, nicht in Anerkennung seines eigenen Bemühens, dorthin gekommen, sondern wegen anhaltenden Haderns mit der im Tod seines Vaters manifest gewordenen Vergänglichkeit vorgeladen. Sein Herz wird daselbst einer Sonderbehandlung gegen Traurigkeit unterzogen und vorerst dem Ibn ʿArabī zur Aufbewahrung übergeben, während sein Ich den Einblick in eine Serie weiterer visionärer Szenen eröffnet bekommt. [494 | 495]

Der Ich-Erzähler hat aber nach eigener Darstellung nicht nur die *tağalliyāt* als solche erlebt, sondern erhebt den Anspruch, in ihrem Rahmen auch noch diverse weiterreichende übersinnliche Fähigkeiten an sich erfahren zu haben, die im Volksglauben zu den Wundern von Sufiheiligen gezählt werden oder doch ähnliche übernatürliche Gaben voraussetzen wie sie: Er konnte z. B. seiner Schilderung nach Ereignisse beobachten, die sich an fernen Orten und in fernen Zeiten zutrugen, sah mitunter Personen und Objekte von allen Seiten gleichzeitig, einmal auch Ost und West, rechts und links, oben und unten zur selben Zeit,[12] usw. In Begleitung des „Fremden" konnte er auf einem der Hauptplätze von Fez zwischen zwei untergehakt gehenden Personen hindurchschreiten, ohne sie voneinander zu trennen oder den Abstand zwischen ihnen zu vergrößern.[13] Nach vollzogener Himmelfahrt *(miʿrāğ)* war „er" dann zeitweilig an bis zu drei Orten zugleich anwesend – als Symposiumsteilnehmer im Konferenzsaal in Fez, als im Himmel stationierter Beobachter der nachfolgenden *tağalliyāt* und auch noch in einer irdischen Alternativexistenz, die ihm in einem Teil dieser *tağalliyāt* gezeigt wurde (s. u.).

Die Sprache des Werks ist nicht nur in den Überschriften stark mit Elementen aus dem technischen Vokabular der islamischen Mystik angereichert. Mitunter sind ganze Formulierungen aus Ibn ʿArabīs Werk *al-Futūḥāt al-makkīya* ausdrücklich zitiert oder ohne besondere Markierung wörtlich oder mit leichten Modifikationen nahtlos in den Text verwoben, wo sie in neuem Zusammenhang dann gewöhnlich einen veränderten Aussagewert erhalten; vielfach scheint die Diktion Ibn ʿArabīs als Stilmuster unverkennbar durch diejenige des Ich-Erzählers hindurch.[14] Der Autor

11 269 – 275. Auf der Ebene der Handlungsabfolge schließt, was wegen der äußerst vielschichtigen Erzählstruktur mit ihren Vor- und Rückgriffen und Verschachtelungen bei der ersten Lektüre nicht ganz leicht zu durchschauen ist, S. 268 unten bei der auf S. 381 f. zuletzt geschilderten Situation an.
12 489, 536, 381.
13 374.
14 Zu diesen beiden Formen des Rückgriffs auf *al-Futūḥāt al-makkīya* in al-Ġīṭānīs Roman, die auch gleitend ineinander übergehen können und daher an einzelnen Stellen nicht immer ganz leicht

hat nach ei- [495 | 496] gener Auskunft *al-Futūḥāt al-makkīya* seit den frühen siebziger Jahren wiederholt gründlich gelesen und dieses Werk sowie einige andere wichtige Quellen der älteren islamischen Mystik seitenweise von Hand abgeschrieben, um sich mit ihrem Stil regelrecht zu imprägnieren.[15] Neben *al-Futūḥāt al-makkīya* werden auch andere Klassiker der islamischen Mystik im Text mitverarbeitet.[16]

Was nun zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung betrifft, so ist sie in das *Kitāb at-tağalliyāt* in doppeltem Sinne eingeflossen: zum einen als Erfahrung spezifisch zeitgenössischer Zustände und Entwicklungen, zum anderen als ein spezifisch zeitgenössischer Modus, Wirklichkeit überhaupt zu erfahren.

In der ersteren Bedeutung kommt sie zur Sprache durch die Darstellung wichtiger Fakten im Lebenslauf des sich als Ich-Erzähler präsentierenden Autors und als deren politischer und sozialer Kontext. Schon al-Ġīṭānīs persönlicher Hintergrund und politischer Werdegang sind für eine nicht geringe Zahl von heutigen Ägyptern mittleren Alters typisch: Seine elterliche Familie, die von einem oberägyptischen Dorf stammte, war in erster Generation verstädtert. Vater und Mutter erkämpften in Kairo mit großer Mühe und Opferbereitschaft die Bildung und damit den gesellschaftlichen Aufstieg ihrer Kinder. Dass ihnen dies ungeachtet aller Schwierigkeiten letzten Endes möglich war, schreibt der Autor durch den Mund des Ich-Erzählers der Politik Nassers und den von ihr geschaffenen Bedingungen zu. Er hat sich in jungen Jahren für die Ideale, die er und viele andere Intellektuelle seiner Generation in Nasser verkörpert sahen, begeistert und später die mit der Ära Sadat eingetretenen politischen und sozialen Veränderungen als große Enttäuschung erlebt. Nasser ist im *Kitāb at-tağalliyāt* als der Inbegriff des redlichen Mannes aus dem Volke [496 | 497] herausgestellt, der sich zum Vorkämpfer der Sache der notleidenden und entrechteten kleinen Leute und ebenso – wenn auch im Junikrieg

---

gegeneinander abgrenzbar sind, s. mit Textbeispielen Murād ʿAbdarraḥmān Mabrūk, *al-ʿAnāṣir at-turāṯīya fī r-riwāya al-ʿarabīya fī Miṣr, dirāsa naqdīya (1914–1986),* Kairo 1991, 203 f. und Maʾmūn ʿAbdalqādir aṣ-Ṣimādī, *Ğamāl al-Ġīṭānī wa-t-turāṯ, dirāsa fī aʾmālihī r-riwāʾīya*, Kairo 1992, 211 f. Eine ähnlich dichte Intertextualität hatte al-Ġīṭānī mit denselben Mitteln bereits einmal in seinem Roman *az-Zaynī Barakāt* (1971) mit Bezug auf das Geschichtswerk des Ibn Iyās hergestellt. S. dazu die Dissertation von Samia Mehrez *Bricolage as Hypertextuality*, Los Angeles 1985, und Mabrūk, *al-ʿAnāṣir at-turāṯīya* 323–347.

15 S. das unter dem Titel *Ğadalīyat at-tanāṣṣ* erschienene Interview mit al-Ġīṭānī in: *Alif* 4 (1984), 77 und 79. Beim Abfassen des *Kitāb at-tağalliyāt* hatte er außer dem Koran – der in dem Roman ebenfalls vielfältig zitiert wird und dessen Formulierungen an zahlreichen Stellen sichtlich beeinflusst hat – *al-Futūḥāt al-makkīya* ständig neben sich zu liegen (persönliche Mitteilung in einem Gespräch mit der Verfasserin dieses Artikels in Kairo am 14.10.1995).

16 So zitiert der Autor beispielsweise einmal – ohne Quellenangabe – das Proömium von Ğalāluddīn Rūmīs *Maṯnawī* (657 f.).

leider nicht erfolgreich – der nationalen Anliegen der Ägypter machte. Der Autor verherrlicht seine Person und sein Wirken ungeachtet einer bitteren Gefängniserfahrung, die er aus politischen Gründen während seiner Regierungszeit machen musste, mit geradezu hagiographischem Gestus, vor allem wegen der von ihm betriebenen Sozialpolitik. Dagegen kennzeichnet er Nassers Nachfolger Sadat – der bei ihm durchweg unter dem wenig schmeichelhaften Übernamen *al-ğilf al-ğāfī*, „der grobe Lümmel", firmiert – als einen Ausbund an Korruptheit und sozialer Ungerechtigkeit und noch dazu als gemeinen Verräter, der sich gegen den Volkswillen dem israelischen Erzfeind in die Arme warf. Die Ära Sadats und des von diesem proklamierten *infitāḥ* bedeutete seiner Darstellung nach einen krassen Bruch mit den von Nasser vertretenen Leitwerten und eine fortschreitende soziale Desintegration. Auch noch andere Persönlichkeiten aus der Zeitgeschichte, Israelis und Amerikaner eingeschlossen, treten persönlich auf, entweder direkt unter ihren wirklichen Namen oder nur schwach verfremdet wie etwa der am Zustandekommen des Friedensschlusses von Camp David beteiligte ehemalige Außenminister der U.S.A. Henry Kissinger, der als „der liebe Henry" erscheint.

Verknüpft sind die beiden Ebenen der mystischen Tradition und der zeitgenössischen politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit über den Ich-Erzähler des Werks, der einesteils den Autor mit seinen realen Lebensumständen und -erfahrungen abbildet und andernteils zum Träger fiktiver Erfahrungen mystischer Art gestaltet ist. Das *Kitāb at-tağalliyāt* hat im wesentlichen die Struktur eines autobiographischen Romans, auch wenn es einige herkömmliche Vorstellungen über dieses Genre sprengt. Grundtatsachen aus dem Leben al-Ġīṭānīs werden in geradezu demonstrativer Unverschlüsseltheit genannt: Der Ich-Erzähler trägt explizit den Namen des Autors, sein Vater heißt wie dessen Vater, usw. Er ist wie der Autor im oberägyptischen Dorf Ğuhayna geboren. Sein Geburtsdatum ist das al-Ġīṭānīs und erscheint im Text auf den Tag genau und sogar in Worten ausgeschrieben,[17] ebenso wird das Todesdatum seines Vaters angegeben.[18] [497 | 498] Weiter erwähnt der Ich-Erzähler z. B. seine Ausbildung als Teppichdesigner,[19] also im erlernten Beruf al-Ġīṭānīs. Der Ich-Erzähler verrät uns, dass er inzwischen – wie al-Ġīṭānī – als Schriftsteller tätig ist, und nimmt auf einen früher erschienenen Kurzgeschichtenband al-Ġīṭānīs als auf den seinen Bezug.[20] Er spricht von dem Schriftstellerkollegen Yūsuf al-Qaʿīd und dem Literarkritiker Maḥmūd Amīn al-ʿĀlim unter ihren wirklichen Namen und setzt sie zu sich so in Beziehung, wie ihre tatsächli-

17 52.
18 83, 242, 248, 474 (hier Angabe indirekt über Datierung des Tages vor dem Tod des Vaters).
19 713.
20 711.

chen Kontakte zum Autor beschaffen waren.[21] Angesichts solcher Züge bleibt der Leser keinen Augenblick darüber im Ungewissen, dass der Autor mit dem Ich-Erzähler identifiziert werden will.

al-Ġīṭānīs so ostentative Hinweise darauf, dass es um ihn selbst und sein wirkliches eigenes Leben geht, zielen augenscheinlich darauf ab, durch Zurschaustellung eines rein dokumentarischen Registrierens nachprüfbarer Tatsachen soweit wie möglich das Vertrauen des Lesers und damit dessen Wirklichkeitsillusion in Bezug auf diejenigen Bestandteile des dargestellten Geschehens zu verstärken, die *nicht* autobiographisch, ja nach landläufigen Begriffen sogar unglaublich sind, nämlich die *tağalliyāt.* Sie sind der Sitz der Fiktion innerhalb des Werks und zugleich dessen beherrschendes Gestaltungselement, das in ihm weitaus den breitesten Raum einnimmt und wesentliche Aussagen transportiert. Dieser Tatbestand rechtfertigt es, das *Kitāb at-tağalliyāt* ungeachtet der Direktheit der Identifikation der Person und Lebensumstände des Ich-Erzählers mit denen des Autors als Roman zu klassifizieren,[22] wenn auch als einen solchen neuen [498 | 499] Typs.[23] Die *tağalliyāt* ihrerseits verarbeiten – was ja beim bewussten Phantasieren wie beim Träumen ohne weiteres möglich ist – durchaus teilweise autobiographische Fakten

21 494, 518.

22 Gegen ʿAbdassalām al-Kiklī, der in seinem Buch *az-Zaman ar-riwāʾī, ǧadalīyat al-māḍī wa-l-ḥāḍir ʿinda Ǧamāl al-Ġīṭānī min ḫilāl az-Zaynī Barakāt wa-Kitāb at-tağalliyāt* (Kairo 1992) auf S. 104 ff. die Auffassung vertritt, das Werk sei gar kein Roman, sondern eine – wenngleich „hybride" – Autobiographie (*sīra ḏātīya ḥaḡīna*, 107). Er legte dieser Einschätzung die Kriterien zugrunde, mittels derer Philippe Lejeune in seiner bekannten Studie *Le pacte autobiographique* (Paris 1975) den autobiographischen Roman von der Autobiographie abgegrenzt hat, und konstatierte, das Werk entspreche nach ihnen in wichtigen Hinsichten – vor allem mit seiner eindeutigen Identifikation von Ich-Erzähler und Autor – der Autobiographie, nicht dem Roman. Anschließend bemerkte er aber, dass das Werk auch einige der von Lejeune aufgestellten Hauptmerkmale der Autobiographie *nicht* erfüllt, z. B. insofern, als in ihm die eigene Vita und die Persönlichkeitsentwicklung des Autors gar nicht im Zentrum des Interesses stehen. Aus diesem Sachverhalt folgerte er, das Werk sei eben nicht eine Autobiographie westlichen Typs, sondern eine solche eines spezifisch arabisch-islamischen. Für diesen sei konstitutiv, dass er unter Zurückweisung des westlichen Individualitätsmythos einem stärker gemeinschaftsbezogenen Bewusstsein verpflichtet bleibe und deshalb die Familie des Autors und ganz allgemein das Kollektiv, zu dem er gehöre, mitsamt ihrer Geschichte und Kulturgeschichte als Teil von dessen eigenem Leben behandele (s. v. a. 120). Mit demselben Recht, mit dem al-Kiklī die universelle Geltung eines Teils der von Lejeune formulierten Kriterien für das Vorliegen einer Autobiographie leugnet und die Existenz eines arabisch-islamischen Sondertyps der Autobiographie postuliert, hätte er allerdings zuvor auch die universelle Geltung eines Teils der von Lejeune aufgestellten Kriterien für das Vorliegen eines Romans leugnen und annehmen können, dass das Werk einen spezifisch arabisch-islamischen Sondertyp des Romans repräsentiert.

23 Auch der Autor selbst hat das *Kitāb at-tağalliyāt* zwar nicht auf dessen Titelblatt, aber an anderer Stelle unter Benutzung des Terminus *riwāya* so eingeordnet (*Ǧadalīyat at-tanāṣṣ* [s. Anm. 15] 76 und 80).

mit, die vom Leser gegen ihre überwiegend fiktiven Bestandteile abgegrenzt werden können, soweit dafür externe Kriterien vorliegen.[24] Die Annahme, auch die *tağalliyāt* als ganze gehörten der Ebene des autobiographisch Faktischen an,[25] verbietet sich [499 | 500] jedoch schon deshalb, weil al-Ġīṭānī nach Abfassung des Werks eindeutig erklärt hat, kein praktizierender Sufi zu sein und keinerlei mystische Erfahrungen gehabt zu haben. [26] Auch nach seinem Verständnis sind die *tağalliyāt* also fiktiver Natur.[27] Reale mystische Erfahrungen für sich in Anspruch zu nehmen, würde im übrigen schlecht zu der Bewusstseinslage passen, die sich in dem gesamten Werk ausspricht. Dieses enthält nämlich, wie noch zu zeigen sein wird, etliche Anzeichen für eine Selbst- und Weltsicht, der Gottesglaube und Gotteserfahrung im Sinne einer traditionellen islamischen Religiosität welcher Art auch immer fremd geworden sind und die in diesem Sinne säkular zu nennen ist.

---

24 Der Grundcharakter dieser vom Ich-Erzähler geschilderten Visionen als Produkte literarischer Fiktion verbietet es jedoch, das *Kitāb at-tağalliyāt* ganz einfach als Quelle zur Autobiographie des Autors auszuwerten, wie das aṣ-Ṣimādī in seinem Buch *Ğamāl al-Ġīṭānī wa-t-turāṯ* (s. Anm. 14) getan hat: Er glaubte, Einzelheiten zur Vita des Autors, die er aus anderen Quellen nicht kannte, direkt aus dem Roman entnehmen zu dürfen (5 ff.), benutzte die so erhobenen Fakten aber danach in einem Zirkelschluss wiederum als Maßstab der Unterscheidung zwischen Faktischem und Fiktivem in dem Werk.

25 So al-Kiklī *(az-Zaman ar-riwāʾī* [s. Anm. 22] 118). Er erklärt, das *Kitāb at-tağalliyāt* sei der Niederschlag einer Inspiration, wie sie Mystikern zuteil werde, und diese sei mit dem – vom Autor nicht bewusst gesteuerten – Prozess der erzähltechnischen Produktion des Textes zusammengefallen. In dem Werk habe der Autor mit dem Wirklichkeitsbegriff gebrochen, der westlichen Autobiographien zugrunde liege. Letzterer lasse nur das zu, was nach den Gesetzen der Natur und der philosophisch abgeklärten Rationalität möglich und nach der allgemeinen gesellschaftlichen Lebenserfahrung wahrscheinlich sei, und setze stets die Verifizierbarkeit des Gesagten an einer außerhalb des Texts liegenden Realität voraus. Nach dem Wirklichkeitsbegriff al-Ġīṭānīs und seiner Leser sei jedoch die göttliche Quelle der nur im Text selbst bezeugten *tağalliyāt* genauso real wie alle durch externe Evidenzen verifizierbaren Tatsachen: „Wir haben hier … einen göttlichen Text vor uns, an dieser seiner Natur ist nicht zu zweifeln – zweifeln wir denn einen einzigen Augenblick lang an der Natur der göttlichen Quelle des Buches *al-Futūḥāt al-makkīya* …?“ (113).

26 In *Ğadalīyat at-tanāṣṣ* (s. Anm. 15), 82 und einem persönlichen Gespräch in Kairo am 11.10.1995. Angesichts dieser klaren Auskunft kann eine von al-Kiklī (*az-Zaman ar-riwāʾī* 105) mit falscher Quellenangabe sekundär zitierte und daher nicht nachprüfbare Interviewäußerung, in der der Autor erklärt haben soll: *„Bi-n-nisbati li-t-Tağalliyāt inṭalaqtu min mawqifin āḫara* (*ġayri hazīmati yūniyū 1967) huwa wafātu abī. Min hunā anā ṭarafun fī r-riwāya wa-kullu l-waqāʾiʿī fī t-Tağalliyāti ḥaqīqīya“* nicht so gemeint gewesen sein, dass absolut *alles* in dem Werk Vorkommende real vorgefallen sei, sondern nur so, dass – was die genaue Formulierung im wiedergegebenen Kontext auch eher zu besagen scheint – die darin zugrunde gelegten biographischen Daten und Basisfakten realer Natur sind.

27 So auch das Urteil von Qamarī al-Bašīr, *Ṣanʿat aš-šakl ar-riwāʾī fī Kitāb „at-Tağalliyāt“* (sic), in: *Fuṣūl* Jg. 5 Nr. 2 (1985), 149, der richtig feststellt, dass die *tağalliyāt* der Sphäre des *ḫayāl* angehören.

Das bedeutet zugleich: Für den Autor sind die *tağalliyāt* ein seiner Imagination entsprungenes Ausdrucksmittel für einen Gehalt, den er dem Leser nahebringen möchte. Damit stellt sich die Frage: Warum hat er gerade dieses Ausdrucksmittel und nicht ein anderes gewählt?

Dass er durch den Einsatz der *tağalliyāt* wie auch mit all seinen übrigen Anleihen aus der sufischen Überlieferung nicht zuletzt eine stärkere Verwurzelung der Kunstform des Romans in der arabisch-islamischen [500 | 501] Tradition erreichen wollte, steht außer Zweifel.[28] Mit dem bewussten Bemühen um Verankerung des Romans im einheimischen Kulturerbe *(turāṯ)*, das auch schon mehrere seiner früheren Werke kennzeichnete, partizipiert er an einer der Grundtendenzen der seit den sechziger und mehr noch in den siebziger Jahren in der ägyptisch-arabischen Erzählliteratur aufgekommenen Strömung, für die der ihr zuzurechnende Autor und Kritiker Idwār al-Ḫarrāṭ den zuvor schon von Ṣabrī Ḥāfiẓ benutzten, wegen seiner Diffusität nicht ganz glücklichen Begriff der „neuen Sensibilität" *(ḥassāsīya ğadīda)* eingebürgert hat.[29] Allerdings erklärt dieses Streben nach Verankerung des arabischen Romans im *turāṯ* noch nicht, warum al-Ġīṭānī gerade sufische Konzepte und Redeformen und nicht irgendwelche anderen Elemente seiner eigenen Kulturtradition benutzt hat.

Arabische Erforscher des *Kitāb at-tağalliyāt* haben bereits mehrfach auf die besonderen erzähltechnischen Möglichkeiten hingewiesen, die die Entscheidung für einen mit übersinnlichen Fähigkeiten begnadeten sufischen Ich-Erzähler eröffnet: Eine solche Persönlichkeit unterliegt nach volkstümlicher Anschauung nicht der für gewöhnliche Menschen geltenden Orts- und Zeitbindung; ihr traut man es beispielsweise zu, an mehreren Orten gleichzeitig anwesend sein, ferne Orte oder Zeiten schauen, die Zeit rückwärts ablaufen sehen oder Ungleichzeitiges als gleichzeitig wahrnehmen zu können. Insofern gestattet es ein derartiger Ich-Erzähler dem Autor, sehr frei mit Raum und Zeit zu experimentieren, nicht nur um neuer ästhetischer Effekte willen, sondern auch, um dem Leser ungewohnte Be-

28 Dieser Gesichtspunkt steht im Zentrum der Analyse des Werks bei aṣ-Ṣimādī, *Ğamāl al-Ġīṭānī wa-t-turāṯ* (s. Anm. 14).

29 Eine sehr gute Zusammenfassung der Charakteristika der Strömung der *ḥassāsīya ğadīda*, die vor allem auf Idwār al-Ḫarrāts Versuchen ihrer systematischen Beschreibung beruht, findet man bei Stephan Guth, *Zeugen einer Endzeit. Fünf Schriftsteller zum Umbruch in der ägyptischen Gesellschaft nach 1970*, Berlin 1992, 204–225; dort eine Namensliste der wichtigsten Autoren außer al-Ġīṭānī, die als Träger dieser Strömung gelten, auf S. 222. – Auch noch mit anderen Merkmalen als dem der hier angesprochenen Beziehung zum Kulturerbe, nämlich mit seiner über die vordergründige Alltagsrealität hinaus erweiterten fiktiven Wirklichkeit und mit seiner ironischen Komponente (zu ihr mehr im folgenden), entspricht das Werk den von al-Ḫarrāṭ herausgearbeiteten Grundtendenzen der „neuen Sensibilität".

trachtungsperspektiven und die Herstellung neuer Zusammenhänge nahezu- [501 | 502] legen. Von solchen Freiheiten macht al-Ġīṭānī im *Kitāb at-tağalliyāt* tatsächlich ausgiebig und mit offenkundiger Lust am Spiel Gebrauch, und zwar in der zeitlichen weit mehr noch als in der räumlichen Dimension.[30]

Derartige technische Kunstgriffe, die durch die Wahl eines mit *karāmāt* begabten sufischen Ich-Erzählers an Plausibilität gewinnen, hätten freilich im Prinzip für die literarische Gestaltung ganz unterschiedlicher Gehalte genutzt werden können. Deshalb erklären sie noch nicht befriedigend, warum der Autor einen solchen Ich-Erzähler und über ihn hinaus das ganze beschriebene Maß an mystischem Traditionsgut gerade im *Kitāb at-tağalliyāt* eingesetzt hat. Will man das nicht einfach auf eine Zufallsidee zurückführen, ist also weiterzufragen: Gibt es einen spezifischen Bezug zwischen dem Gehalt gerade dieses Werks und den in ihm verarbeiteten mystischen Konzepten und Ausdrucksmitteln? Wenn ja, welche Funktion erfüllen diese Konzepte und Ausdrucksmittel im Hinblick auf diesen besonderen Gehalt? Und was geschieht mit ihnen, indem sie in seinen Dienst gestellt werden?

Die Klärung dieser Fragen muss von zwei Seiten her ansetzen: Zum einen bei der Bestimmung dessen, was den charakteristischen Gehalt dieses Werkes ausmacht, und zum anderen bei der näheren Betrachtung des konkreten Inhalts der *tağalliyāt* und der Art ihrer Einbindung in das Werk als ganzes.

Beginnen wir mit dem ersten Komplex: Das *Kitāb at-tağalliyāt* ist Ausdruck einer charakteristischen Art der Wirklichkeitserfahrung, zu deren hervorstechenden Kennzeichen das Leiden an der Vergänglichkeit alles Menschlichen und ein ausgeprägtes Bewusstsein der Fragmentarität, der Diskontinuität und der Inkohärenz des Lebens wie auch des Subjekts gehören. Vor allem das Bewusstsein der Fragmentarität aller Lebensbezüge und des eigenen Ich ist von europäischen und nordamerikanischen Wissenschaftlern häufig als ein typisch zeitgenössisches Phänomen beurteilt wor- [502 | 503] den.[31] Legt man diese Einschätzung zugrunde,

30 Die dadurch bedingte äußerst komplexe Zeitstruktur des Romans ist schon mehrfach eingehend analysiert worden, so in Kap. 2 (102–194) von al-Kiklī, *az-Zaman ar-riwāʾī* (s. Anm. 22) und bei aṣ-Ṣimādī, *Ğamāl al-Ġīṭānī wa-t-turāṯ* (s. Anm. 14), 145–171 und 189–198.

31 S. dazu z. B. S. C. Malik, *Modern Civilization: A Crisis of Fragmentation*, Columbia 1989; Robert J. Lifton, *The Protean Self: Human Resistance in the Age of Fragmentation*, New York 1994. Zur Geschichte dieses Phänomens und seinen Ausprägungen in verschiedenen Bereichen des europäischen Kulturschaffens s. Lothar Pietz, *Fragmentarisches Existieren. Wandlungen des Mythos von der verlorenen Ganzheit in der Geschichte philosophischer, theologischer und literarischer Menschenbilder*, Tübingen 1994. In der Diskussion um die „Postmoderne" wurden die Fragmentierung und die Auflösung des Ganzen z.T. ebenfalls zu deren wichtigsten Kennzeichen gerechnet, dabei jedoch – anders, als das bei al-Ġīṭānī geschieht – nicht als Leidensquelle gesehen, sondern zum positiven Programm erhoben, so etwa von Jean-François Lyotard, der, als er das Ende der „Meta-Erzählun-

dann ist das *Kitāb at-tağalliyāt* auch nach europäisch-amerikanischen Maßstäben ein Zeugnis einer spezifisch zeitgenössischen Art der Wirklichkeitserfahrung.

Dieser Erfahrungsmodus ist nach dem *Kitāb at-tağalliyāt* zunächst einmal begründet in der *conditio humana.* Die autobiographische Schlüsselerfahrung, mit der sich das gesamte Werk auseinandersetzt und die nach eigenem Bekunden al-Ġīṭānīs[32] auch den unmittelbaren Anstoß zu seiner Abfassung gab, ist die schon erwähnte, die gleich die erste Vision reflektiert: die des Todes des Vaters und des Leidens des Autors daran, dass er bei diesem Tod nicht zugegen war, weil er wenige Tage zuvor eine Auslandsreise nach Paris angetreten hatte. Dieses traumatische Geschehen wird zunächst nur mit wiederkehrenden Andeutungen und Teilinformationen umkreist, bis der Autor und Ich-Erzähler den Sterbevorgang selbst und dessen nähere Umstände gegen Ende des zweiten Bandes in einer rund zwanzigseitigen Serie von *tağalliyāt* ganz direkt aufzuarbeiten versucht. Den Schluss des dritten Bandes und damit des ganzen Werks bildet die wiederum von *tağalliyāt* gestützte Auseinandersetzung mit einem anderen Tod, dem der Mutter, der im Beisein des Autors und Ich-Erzählers eintrat. Die Vergänglichkeit oder, anders gesagt, die zerstörerische Macht der [503 | 504] Zeit, die sich am grausamsten im Tod manifestiert, ist das Kardinalthema des Werks. Sie wird in immer neuen Worten und Bildern evoziert und taucht es von Anfang bis Ende in eine elegische Grundstimmung. So beschreibt der Ich-Erzähler sein ganzes Zeit- und Lebensgefühl zurecht als „herbstlich" (*ḫarīfī)* und von der „Traurigkeit bei Sonnenuntergang" (*ḥuzn ġurūbī)* durchtönt.[33]

Die Vergänglichkeit und die Diskontinuität menschlichen Lebens und aller Dinge darin werden häufig mit der Unausweichlichkeit immer neuer schmerzlicher Trennungen von vertrauten Menschen, Orten und Zuständen illustriert, die im Bild einer wider Willen zum Dauerzustand gewordenen „Reise" *(riḥla)* mit permanentem Aufenthalt in der „Fremde" *(ġurba)* ihre räumliche Veranschaulichung finden. Dieses Bild, das in der Tradition die Lage des *noch* fern von Gott in der Welt weilenden, aber ihm letztlich zustrebenden Mystikers beschreibt, wird bei al-Ġīṭānī zu

gen", d. h. des Glaubens an die Möglichkeit umfassender Sinndeutungssysteme verkündete, zugleich zum „Krieg" gegen das Ganze aufrief, um plural orientierten Denk- und Kulturmustern Raum zu schaffen; s. den Schluss seines Vortrags *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?* (Erstpublikation 1982), in: Wolfgang Welsch (Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 203; dazu auch Hans Joachim Türk, *Postmoderne*, Mainz und Stuttgart 1990, 64 f.

32 *Ǧadalīyat at-tanāṣṣ* (s. Anm. 15) 80 und persönliche Mitteilung des Autors in einem Gespräch in Kairo am 11.10.1995.

33 277 f. Der Versuch, sich diesem „Sonnenuntergangsgefühl" reflektierend zu stellen, setzt sich auch noch in neueren Werken des Autors fort, so in Hātif al-maġīb (Kairo 1992) und Mutūn al-ahrām (Kairo 1994).

dem der ausweglos scheinenden Normalsituation des Menschen. Von besonderer symbolischer Bedeutung ist dabei die Auslandsreise, die der Ich-Erzähler, der seinen Eltern bereits durch die Gründung einer eigenen Familie und die Aneignung eines ihnen unzugänglichen Bildungsniveaus und beruflichen Tätigkeitsfelds ferngerückt ist, während einer ihm nicht aufgefallenen Verschlechterung des Gesundheitszustandes seines Vaters unternimmt und die dann als Folge von dessen Tod das nur ganz rasch gesagte Lebewohl völlig unerwartet zu einem Abschied für immer werden lässt. Sie gerät zum Sinnbild dafür, dass es für Menschen eine kalkulierbare Rückkehr in sichere Lebensbezüge nie gibt, weil die verfließende Zeit alles verlässlich Scheinende brüchig macht.

Zu den Manifestationen der Vergänglichkeit und der Diskontinuität, die in dem Werk häufig beklagt werden, zählen auch das unausweichliche Verblassen aller Erinnerung und das letztlich alles verschlingende Vergessen. Sie behalten, wie der Ich-Erzähler trauernd feststellt, selbst dann das Feld, wenn man sich beispielsweise vornimmt, das Andenken an liebe Verstorbene bewusst zu pflegen. Schon bald besucht er das Grab des Vaters nicht mehr so oft, wie er es vorhatte. Bereits von Angehörigen der vorletzten Generation, also der der eigenen Großeltern, kennt man häufig [504 | 505] Gesicht und Stimme nicht mehr, kaum dass über ihren Tod ein paar Jahrzehnte vergangen sind. Mit den Enkeln stirbt die Erinnerung zumeist völlig aus.

Das Bewusstsein der Fragmentarität der eigenen Existenz und des menschlichen Lebens überhaupt wird beim Ich-Erzähler verschärft durch die von ihm vielfach erfahrene Fremdheit und kognitive Unzugänglichkeit auch seiner nächsten Bezugspersonen, seines eigenen Lebenszusammenhanges, ja des eigenen Ich: Er empfindet Schuldgefühle darüber, dass er die Anzeichen des nahen Todes seines Vaters nicht bemerkt und daher seine Reise angetreten hat. Im nachhinein wird ihm deutlich, dass er wichtige Umstände im Leben seines Vaters wie auch seiner Mutter, die teils vor seiner Geburt, teils zu seinen eigenen Lebzeiten gegeben waren, gar nicht oder nur sehr lückenhaft gekannt und nur wenig darüber gewusst hat, wie sich ihr Leben aus ihrer Innensicht abspielte, was sie also in ihm z. B. wann empfunden haben. Wichtige, für seine eigenen Lebensmöglichkeiten höchst folgenreiche Teile der nur wenig älteren Familiengeschichte, etwa Ereignisse, die seine Großeltern betrafen, sind ihm verborgen geblieben, und über Leben, Denken und Empfinden weiter zurückliegender Ahnen oder anderer Menschen früherer Zeiten, die seine Person und sein Leben mitgeprägt haben können, weiß er so gut wie nichts Konkretes. Sein Erkennen- und Verstehenkönnen umfasst also noch nicht einmal die elementaren Voraussetzungen seiner eigenen Existenz annähernd vollständig. Aus der Rückschau versteht er sogar oft sich selbst nicht mehr, kann sich in dem, was er früher dachte oder tat, nicht mehr wiedererkennen und empfindet sich als mit dem, der er einmal war, nicht mehr identisch. So erlebt er seinen Lebenskontext

und sein eigenes Ich als bruchstückhaft und damit keiner kohärenten Sinndeutung fähig.

Gesteigert wird das Grundgefühl der Fragmentarität, Diskontinuität und Inkohärenz beim Ich-Erzähler, der den Autor vertritt, durch spezifische biographische und sozialgeschichtliche Umstände. Die Lebenswelt des Sohnes ist nicht mehr die der Eltern: Er hat im Gegensatz zu ihnen, die vom Dorf in die Hauptstadt zuwanderten, keine enge Beziehung mehr zum ländlichen Hintergrund. Weiter hat der seit der Jugendzeit der Eltern eingetretene rapide gesellschaftliche und kulturelle Wandel, von dem die Familie wegen ihrer erst vor kurzem vollzogenen Urbanisierung noch dazu besonders stark betroffen war, dafür gesorgt, dass Lebenshorizont und Lebensstil der Eltern nicht mehr der ihrer Kinder ist und sein kann. Und [505 | 506] schließlich hat sich der Vater tragischerweise seinen Sohn gerade durch seine schier grenzenlose Opferbereitschaft unwiederbringlich entfremdet: Er, der trotz Lernwilligkeit und guter Begabung noch nicht einmal eine Schule hatte besuchen können und lediglich über ganz rudimentäre Lesefertigkeiten verfügte, nahm für die Bildung seiner Kinder jede nur denkbare Plackerei und Entbehrung auf sich; die unausweichliche Folge davon war aber, dass Vater und Sohn hinterher nicht mehr in denselben Kategorien dachten und deshalb die Kommunikation zwischen ihnen schwieriger wurde.

Dazu kommen noch politisch bedingte Kontinuitätsbrüche: Unter Nasser werden dem Ich-Erzähler – dieser Zug ist vermutlich autobiographisch – bei einer Verhaftung von einem Offizier seine ältesten Familienfotos auf Nimmerwiedersehen weggenommen; damit wird ihm nach eigenem Empfinden die Rekonstruktion dessen, was er und die Seinen früher einmal waren, drastisch erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht.[34] Einen noch viel krasseren Bruch bedeutete seinem Erleben nach jedoch die Veränderung der politischen und sozialen Verhältnisse mit dem Wechsel von Nasser zu Sadat, die er einmal „die Umkehrung der Zeichen und die Auswechselung der Bedeutungen“ nennt:[35] Die Sorge für die Armen, die sich Nasser hatte angelegen sein lassen, kümmert die Staatsspitze nun nicht mehr. Auch außenpolitisch ist Entscheidendes nicht mehr, wie es einmal war: Man hat jetzt einen „Freund, der früher ein Feind war“ oder einen „Freund gewordenen Feind“ – so umschreibt der Ich-Erzähler Israel. Der Opfertod der Gefallenen der Kriege, die Ägypten mit diesem früheren Feind geführt hat, hat damit plötzlich seinen Sinn verloren, man geht über diese einstmals als Helden gefeierten Söhne des Vaterlands und deren Familien hinweg. So sieht der Ich-Erzähler auch auf der politischen

34 576 f.
35 77.

Ebene die Dinge auseinanderfallen und kann sie mit seinen Verstehensversuchen nicht mehr zusammenbringen.

Was haben nun die *tağalliyāt* mit dieser Gefühls- und Bewusstseinslage zu tun, und was leisten sie für die Auseinandersetzung mit der erfahrenen Vergänglichkeit, Fragmentarität, Diskontinuität und Inkohärenz der Lebenswirklichkeit wie des eigenen Ich? Um das abschätzen zu können, [506 | 507] bedarf es als erstes einer näheren Betrachtung ihres Inhalts. Was also bekommt der Ich-Erzähler in diesen visionär erschauten Szenen alles zu Gesicht?

Innerhalb der Gesamtheit der *tağalliyāt* lässt sich eine Gruppe von Visionen mit im weitesten Sinne politischem Inhalt unterscheiden, die überwiegend im ersten Teil des Romans geschildert ist. Etliche von ihnen führen dem Ich-Erzähler fiktive politische Ereignisse und Zustände vor, die in die jüngste Vergangenheit oder Gegenwart, teils auch die Zukunft gesetzt sind. So kehrt z. B. der verstorbene Nasser Anfang der achtziger Jahre in die Straßen Kairos zurück, ist völlig konsterniert über die Folgeerscheinungen des Friedensschlusses von Camp David wie etwa die gehissten israelischen Flaggen, die er dort erblickt, und wird, als er versucht, deren Beseitigung zu erwirken, von einem Offizier mit dem Dolch traktiert und abgeführt.[36] Eine Vision zeigt dem Ich-Erzähler ein wieder rein arabisch gewordenes Palästina, von dessen Erdboden bis auf ein paar verblasste Schilder mit hebräischen Buchstaben alle Spuren des Staates Israel verschwunden sind –[37] offenbar die Wunschvorstellung des Autors.

Andere *tağalliyāt* haben Vorgänge aus der frühislamischen Geschichte zum Gegenstand, die der Autor zu den von ihm erlebten aktuellen politischen Entwicklungen in Parallele setzt. Vielfach berührt und breit ausgeführt werden dabei der Kampf und der als Martyrium interpretierte Tod des gegen die Umayyadenherrschaft revoltierenden Prophetenenkels al-Ḥusayn bei Karbalā im Jahre 680. Das Bild al-Ḥusayns deckt sich in den Hauptzügen mit demjenigen, das das Werk auch von Nasser entwirft: Auch er ist dargestellt als ein Volksheld, der mutig für die kleinen Leute und die gerechte Sache streitet und dafür leiden muss. Mit Sayyidnā l-Ḥusayn verbindet den Ich-Erzähler eine gleichsam familiäre Beziehung, denn er ist – wie der Autor selbst – in der Altstadt Kairos dicht bei dessen Grab aufgewachsen, und sein Vater, der eine warme Verehrung für den Heiligen hegte, hat ihn schon früh sehr oft an diese berühmte Wallfahrtsstätte mitgenommen. Dieser Umstand ist es auch, der Sayyidnā l-Ḥusayn dazu prädestinierte, dem Ich-Erzähler während der „Ersten Reise“ als *dalīl* zu dienen. [507 | 508]

36 12 f., 15 f.
37 14.

Zahlreiche *tağalliyāt* verklammern das Persönliche mit dem Historischen und dem Politischen, indem sie die Figur des Vaters des Ich-Erzählers, der Nasser hochschätzte, mit derjenigen Nassers in eine zusammenfließen lassen oder beide Figuren miteinander parallelisieren, wobei Nasser seinerseits zur überdimensionalen Vaterfigur aufgebaut wird. Auch noch verschiedene andere Personenverschmelzungen und Parallelisierungen unter dem Gesichtspunkt angeblich übereinstimmender politischer Grundhaltungen kommen vor, oft zwischen historisch ungleichzeitigen und ungleichartigen Figuren. Als Gemeinsamkeit derer, mit denen der Ich-Erzähler sympathisiert, wird vor allem der Einsatz für die Sache der Armen und Entrechteten hervorgehoben. Dem Lager solcher Heroen wird in einigen *tağalliyāt* sogar der Sadatmörder Ḫālid al-Islāmbūlī zugeschlagen, den das Werk auf eine schwer erträgliche Weise verklärt. Diese Glorifizierung schlägt auf ihrem Höhepunkt in makabren Kitsch um, wenn uns der Ich-Erzähler die aus einer Vision gewonnene Erkenntnis mitteilt, Ḫālid al-Islāmbūlī habe sich unmittelbar nach seiner Hinrichtung in ein geflügeltes Wesen aus lauter Licht verwandelt und sei in dieser Eigenschaft nun mit der Zuständigkeit für die Bewässerung und Befruchtung aller Pflanzen Ägyptens sowie die Warnung der Landesbewohner vor eventuell drohenden Naturkatastrophen betraut; ja er wird zum Ich-Erzähler sogar in eine besonders intime Beziehung gesetzt, denn er ist, so wird uns verraten, auch für dessen Ernährung zuständig und erweist sich noch dazu als die geheimnisvolle Stimme *(hātif)*, die ihm in kritischen Situationen weiterhilft.[38]

Manche *tağalliyāt* integrieren auch Personen aus unterschiedlichen historischen Zeiten oder solche, die zwar gleichzeitig, aber in voneinander weitgehend getrennten sozialen Milieus lebten, in ein und dasselbe fiktive politische Geschehen. Zu nennen ist hier insbesondere eine großangelegte Szene, in der eine Schlacht zwischen Nasser und Sadat tobt.[39] Dabei kämpfen auf der Seite Nassers unter anderen al-Ḥusayn, Sayyid Aḥmad [508 | 509] al-Badawī,[40] der nach volkstümlicher Überlieferung mannhaft den Kreuzfahrern die Stirn geboten haben soll, der Historiker Ibn lyās, Aḥmad ʿUrābī, diverse dem Ich-Erzähler bekannte im Krieg oder bei Kommandoaktionen gegen Israel gefallene Ägypter und Palästinenser und der Vater des Ich-Erzählers, auf der Seite Sadats neben dem Großbauunternehmer ʿUṯmān Aḥmad ʿUṯmān, dem Schwiegervater einer seiner Töchter und prototypischen *infitāḥ*-Kapitalisten, ein geballtes Aufgebot an israelischen und amerikanischen Politikern und Militärs, zu denen z. B. Moshe Dayan, Ariel Sharon, Menahem

38 253; s. auch 243, 252, 268.

39 224–237. Ihr Aufbau ist näher untersucht bei aṣ-Ṣimādī, *Ǧamāl al-Ġīṭānī wa-t-turāṯ* (s. Anm. 14), 35–37.

40 Nur durch Beschreibung von Herkunft und Lebensumständen bezeichnet (234), aber an ihnen eindeutig erkennbar.

Begin, John Foster Dulles, Gerald Ford, Jimmy Carter, Ronald Reagan und Alexander Haig zählen. Zum Schluss wird Nasser, nachdem er und die Seinen sich heldenmütig geschlagen haben, von Sadat mit einem Schwerthieb niedergestreckt, und alle Frauen der Geschichte Ägyptens, die Großmutter und die Mutter des Ich-Erzählers eingeschlossen, beweinen ihn.

Es erübrigt sich fast zu sagen, dass all diese auf die eine oder andere Weise mit Politik befassten *taǧalliyāt* nicht zu den stärksten Partien des Romans gehören. Von einer differenzierten Analyse der zeitgenössischen Wirklichkeit sind sie weit entfernt. Mit ihrer allzu simplizistischen und die Tatsachen in vielem grob verzeichnenden Schwarz-Weiß-Malerei bringen sie zwar die Bewertung des Status quo durch den Autor unmissverständlich zum Ausdruck. Sie reduzieren aber das Bewusstsein der mit der Ära Sadat hereingebrochenen Diskontinuität im Bereich der politischen Leitwerte, unter dem der Ich-Erzähler leidet, kein bisschen, auch wenn sie das Leiden an ihm vielleicht etwas leichter erträglich machen, indem sie dem Ich-Erzähler scheinbar bestätigen, dass die seiner Auffassung nach richtig Gesonnenen zum einen nicht allein sind und zum anderen quer durch die Geschichte schon immer zeitweilig ihren bösen Widersachern unterlagen. Damit tragen diese *taǧalliyāt* wenig zur Bearbeitung des Grundproblems bei, mit dem sich der Ich-Erzähler stellvertretend für den Autor abmüht: desjenigen nämlich, wie man dem Leben bei all der Vergänglichkeit, Fragmentarität, Diskontinuität und Inkohärenz, die man um sich und in sich erfährt, Sinn abgewinnen und standhalten kann. [509 | 510]

Das ist bei den nichtpolitischen Visionen, aus denen die lange Reihe der *taǧalliyāt* zum weit größeren Teil besteht, anders. Was haben sie zum Inhalt?

In einigen wenigen Fällen handelt es sich um Vorgänge aus der eigenen Kindheit des Ich-Erzählers, bei denen er selbst anwesend war, an die er aber keine eigene Erinnerung mehr hat. Viel häufiger zeigen die *taǧalliyāt* Geschehnisse und Erfahrungen – und hier überwiegend Leidenserfahrungen – aus dem Leben seines Vaters und seiner Mutter, die überhaupt wesentlich mehr im Zentrum des Interesses stehen als er selbst und darum auch größere Anteile an der Erzählzeit erhalten. Was ihm so aus dem Leben der Eltern einsehbar gemacht wird, fällt überwiegend in die Zeit *vor* seiner Geburt und ist oft aus der Innenperspektive des betroffenen Elternteils vorgeführt. Bisweilen kann er in solchen *taǧalliyāt* auch bis in kleine Details hinein Sachverhalte und Vorgänge beobachten, die zwar in seine eigene Lebenszeit fielen, bei denen er aber – wie etwa beim Sterben seines Vaters, das ja während seiner Auslandsreise stattfand – selbst nicht Zeuge war und die ihm auch Dritte nicht so berichten konnten. Verschiedentlich betont der Ich-Erzähler eigens, was er in einem *taǧallī* aus dem Leben der Eltern sah, hätten ihm diese oder andere

Personen nie erzählt.[41] Auf dieselbe Weise werden ihm Entwicklungen aus der Generation seiner Großeltern enthüllt, und hier berichten ihm seiner Darstellung nach zum Teil die Schauplätze oder die an diesen befindlichen Dinge, was ihm die Angehörigen oder andere Menschen nicht tradiert haben.[42]

Dazu kommen Einblicke in die Vorgeschichte seiner eigenen physischen Existenz. So kann er z. B. nicht nur den Vorgang seiner eigenen Geburt, sondern auch den seiner Zeugung und die Geburt seines Vaters mit ansehen und erblickt über die Großelterngeneration hinaus selbst entfernte Vorfahren.[43] An der Kaʿba hat er gar eine – erheiternd ausgemalte – Begegnung mit einem nicht ganz aufrecht gehenden merkwürdigen Gesellen, der sich als einer seiner eigenen Ahnen von vor 70 000 Jahren entpuppt. [510 | 511] Gezeigt werden ihm auch sein eigener Todesort sowie seine Nachkommen in ferner Zukunft und die dann herrschenden Zustände.[44]

In einer langen Serie anderer *tağalliyāt*,[45] die intermittierend in Szenen aus seiner tatsächlichen elterlichen Familie eingestreut sind, wird ihm, weil er sich früher einmal seines armen Vaters geschämt hat, aus den himmlischen Höhen heraus der Blick in diejenige Alternativexistenz eröffnet, die ihm bestimmt gewesen wäre, falls es mit seiner tatsächlich eingetretenen Zeugung nicht geklappt hätte und er in materiell glücklicheren Verhältnissen geboren wäre. Sein Alternativ-Ich, das er auf diese Weise kennenlernt, ist etwa 20 Jahre jünger als er und lebt als Sohn eines ägyptischen Emigrantenehepaares in Paris. Der Alternativ-Vater ist ein Dichter, der wegen seiner oppositionellen Haltung zu Sadat dorthin fliehen musste und nun sein Brot teilweise in der Kulturabteilung einer Botschaft verdient, die Alternativ-Mutter muss als Bankangestellte ebenfalls zum Familieneinkommen beitragen. Der Haushalt mit diesen beiden berufstätigen Eltern wird als zwar wesentlich luxuriöser und moderner als der der armen Eltern des Original-Ich-Erzählers und des Autors in Kairo geschildert, aber dafür auch um soviel hektischer, unwirtlicher und gefühlsärmer, dass der Ich- Erzähler bei seiner Betrachtung sofort wieder Heimweh nach seiner Original-Existenz bekommt. Der Autor lässt es sich nicht nehmen, die beiden Existenzen in seinem Handlungsarrangement auch noch miteinander in Kontakt zu bringen: Das jüngere Alternativ-Ich hat eine Freundin – eine aus Syrien nach Paris zugewanderte junge Dame namens Laure –, für die auch der aus den himmlischen Höhen auf das junge Paar herniederblickende Original-Ich-Erzähler Gefühle entwickelt; außerdem ruft die heimwehkranke und vereinsamte Alternativ-Mutter des Alternativ-Ich aus Paris in ihrem Kummer einen Freund in Kairo an, um

41 S. z. B. 439, 485.
42 69.
43 52, 281, 48, 461.
44 402, 462 f.
45 285 – 450.

sich bei ihm auszusprechen – und der ist niemand anders als der Original-Ich-Erzähler. Zu allem Übrigen erweist sich dann Laure, die Freundin des Alternativ-Ich, die plötzlich auf rätselhafte Weise verschwindet, auch noch als diejenige Alternativ-Persönlichkeit, die der Ich-Erzähler geworden wäre, wenn es ihm bestimmt gewesen wäre, nicht männlich, sondern weiblich auf die Welt zu [511 | 512] kommen; das scheint die Erklärung für seine spontane Neigung für sie zu sein.

Alle diese nichtpolitischen *tağalliyāt* haben eine Leistung gemeinsam: Sie erweitern beim Ich-Erzähler die Kenntnis von Tatsachen und Möglichkeiten, die ihn selbst betreffen oder zu dem Lebenskontext, in dem er steht, gehören. Dadurch füllen sie Lücken in seinem Bild von der eigenen Person und den Eltern, von der Vergangenheit, in der er wurzelt, und in beschränktem Umfang auch der Zukunft, in der er Spuren hinterlassen wird, und versetzen ihn in die Lage, Zusammenhänge zu sehen und herzustellen, die ihm bisher verborgen waren. So sind die *tağalliyāt* geeignet, die Fragmentarität dessen, was ihm kognitiv über das eigene Ich und dessen Woher und Wohin zugänglich ist, zu reduzieren und zugleich einen Zuwachs an Kohärenz und Sinndeutungsmöglichkeiten in sein Existenzverständnis hineinzubringen. Und wenn der Ich-Erzähler mit einigen *tağalliyāt* eine weit nach rückwärts und vorwärts reichende Übersicht über die Generationenkette gewinnt, in der er steht, dann kann ihm das wenigstens ein Stück weit das Gefühl der Kontinuität menschlicher Existenz vermitteln. Unter diesen Gesichtspunkten lassen sich die *tağalliyāt* als ein Mittel der Restitution des Lebenszusammenhanges begreifen, das eben jenem Typus von Realitätserfahrung entgegenwirkt, an dem der Ich-Erzähler leidet. Dass für die Handlungskonstruktion des Werks gerade die mystische Reise durch eine Serie von Visionen als Modus des Versuchs der Wiedergewinnung dieses Lebenszusammenhanges gewählt wurde, lag sachlich nahe: Der mystische Pfad besteht, einmal auf eine abstrakte Kurzformel gebracht, darin, das *eine* Prinzip hinter der unermesslichen Fülle vordergründig disparater Erscheinungen dieser Welt zu suchen und mit ihm, wenn möglich, eins zu werden.

Der Roman stellt die Leistung der *tağalliyāt* in dieser Richtung freilich als begrenzt dar: Gleich zu Beginn der mystischen Reise weist die Präsidentin des himmlischen *dīwāns* den Ich-Erzähler darauf hin, dass die *tağalliyāt* ihm nicht alles zeigen, was es zu erkennen gäbe und was er gern wissen möchte, vielmehr lediglich einen sehr begrenzten Ausschnitt davon;[46] an etlichen späteren Stellen erinnern ihn seine mystischen Führer [512 | 513] daran oder merkt er selbst, dass dem so ist.[47] Die *tağalliyāt* enthüllen ihm also ihrerseits wiederum nur Fragmente des Gesamtbildes der Wirklichkeit, wenngleich sie für ihn zweifelsfrei die Informationsdichte und

46 40.

47 S. z. B. 293, 491, 499, 616, 715.

damit auch die Chance erhöhen, die Konturen einzelner Erscheinungen wenigstens in Teilbereichen dieses Bildes einigermaßen genau rekonstruieren zu können. Dass auch die *tağalliyāt* auf Bruchstücke des Ganzen beschränkt bleiben, wird mit der Begrenztheit seines eigenen menschlichen Erkenntnisvermögens begründet: Er nimmt schon von dem, was ihm gezeigt wird, häufig nur die Oberfläche wahr. „Du hast", so belehrt ihn die Präsidentin des himmlischen *dīwān*, „das Akzidens begriffen, aber nicht die Substanz."[48] Und Ibn ʿArabī gibt ihm zu bedenken: „Der Mensch begreift nicht alles, was er sieht."[49] Auch er selbst muss erfahren: Die *tağalliyāt* vermehren zwar sein Wissen, vergrößern aber damit im Grunde seine Ratlosigkeit.[50] So lässt z. B. der durch sie erweiterte Einblick in das Leben seiner Eltern bei ihm nicht nur das Verständnis für Vater und Mutter wachsen, sondern zugleich auch das Bewusstsein der unaufhebbar gewordenen Distanz seines eigenen Lebenshorizonts und seiner eigenen Lebensauffassung von den ihrigen.

Der Eindruck der Fragmentarität auch dessen, was sich in den *tağalliyāt* erschließt, wird noch verstärkt durch die Art ihrer Anordnung innerhalb des Werks: Meistens besteht zwischen dem Inhalt eines *tağallī* und dem des unmittelbar nach ihm berichteten kein für den Leser erkennbarer zeitlicher oder logischer Konnex, ja selbst von einer assoziativen Reihung kann häufig nicht gesprochen werden: Oft lässt sich überhaupt nicht nachvollziehen, welcher Vorstellungsgehalt den Übergang von einem zum nächsten ausgelöst haben könnte; auf eines folgt auf einmal, angezeigt durch plötzlich auftauchende Einleitungsformeln wie *tağallā lī* („Es erschien mir") oder *raʾaytu* („Ich sah") oder ähnlich, ein anderes – man erfährt nicht, warum. Zwar wird beim Lesen größerer Textpartien deutlich, dass die *tağalliyāt* überwiegend bestimmte wiederkehrende Fragenkomplexe von immer neuen Seiten aufrollen, dadurch schrittweise einkreisen und [513 | 514] zum Teil an herausgehobenen Punkten dann auch tatsächlich ein Stück weit klären, aber warum sie zu welcher Zeit den einen oder den anderen Komplex ansteuern, bleibt weitgehend im Dunkeln. So verfestigt sich beim Leser wie beim Ich-Erzähler das Gefühl, dass er selbst nicht darüber verfügt, wieviel er wann wovon wissen kann.

Auf mehr als eine Weise sorgt zudem die Handlungskonstruktion dafür, dass die *tağalliyāt* das Bewusstsein der Fragmentarität, Diskontinuität und Inkohärenz des eigenen Ich und seines Lebenskontexts letztlich nicht aufheben, sondern steigern. So hat die Himmelfahrt des Ich-Erzählers die Folge, dass er nun aus den höheren Regionen zwar beispielsweise besser in die Leben seiner Eltern hineinblicken und sogar die schon beschriebenen, im Modus der Potentialität verbliebenen

48 499.
49 715.
50 499.

Alternativexistenzen seiner selbst inspizieren kann, dass er dafür aber irritierenderweise auf einmal sein auf Erden zurückgebliebenes und dort weiteragierendes Erscheinungsbild *(ṣūra)* nur noch undeutlich sieht und sich daher aus der Ferne auf dessen Situation und Tun keinen rechten Reim mehr machen kann.[51] Er empfindet es jetzt als merkwürdig fremd. Vor allem aber lösen ihm die *tağalliyāt* allesamt das Kardinalproblem nicht, nämlich das der Vergänglichkeit: Der mit ihnen einhergehende Zuwachs an Kenntnissen über eigene frühere Zustände und Lebensphasen wie über diejenigen der Eltern oder weiter zurückliegender Vorfahren und in bescheidenem Maße auch über die veränderten Lebensumstände der Nachkommen intensiviert bei ihm letztlich nur das Bewusstsein der Zeitgebundenheit und damit auch Vorläufigkeit und Hinfälligkeit alles Menschlichen.

Die Frage nach dem Grund und Sinn dieser Vergänglichkeit oder, anders gesagt, des Unterworfenseins des Menschen unter die Zeit wird dem Ich-Erzähler im Handlungsablauf nicht nur niemals beantwortet; er darf sie sogar nach dessen Konstruktion noch nicht einmal artikulieren: In der ersten Szene vor dem himmlischen *dīwān*, in der ihm die Gnadengabe der nachfolgenden *tağalliyāt* angekündigt wird, spricht dessen Präsidentin auch eine Warnung aus: „Es gibt *eine* Angelegenheit – wenn man sie überhaupt eine Angelegenheit nennen kann –, die sich dir niemals in einer Vision enthüllen wird *(lan yataǧallā laka abadan),* frage nicht nach ihr, denn du [514 | 515] wirst über sie kein Wissen erhalten, was immer du auch bekommst …“.[52] Je weiter der Ich-Erzähler auf seinen Reisen durch die *tağalliyāt* vorankommt und je mehr er dabei unter der Bruchstückhaftigkeit, Instabilität und Diskontinuität des von ihm Erschauten leidet, desto häufiger drängt sich ihm diese verbotene Frage auf und desto deutlicher wird, worin sie eigentlich besteht: Es handelt sich um die Frage nach der Zeit und ihrer Macht über den Menschen. Hart an den Rand ihres Aussprechens gerät er etwa kurz nach seiner Himmelfahrt, als ihm in der höheren Welt ein Schicksalsbaum gezeigt wird, an dem für jedes derzeit in Gang befindliche Menschenleben ein Blatt hängt, und er sieht und hört, wie von diesem Baum ständig unter klageähnlichen Geräuschen Blätter herabfallen – nach Auskunft seines Führers Ibn ʿArabī jeweils zu den im *lawḥ maḥfūẓ*[53] vorherbestimmten Todeszeitpunkten. Vor allem der Anblick des schon gelb gewordenen Blattes seiner Mutter und seines eigenen Blattes, dessen Ansatz er beunruhigend-

51 425.

52 40.

53 Zur Geschichte der Vorstellungen über diese „wohlverwahrte Tafel“, die in Sure 85/22 erwähnt und dort als die himmlische Urschrift des Koran verstanden ist, aber sekundär auch mit dem Verzeichnis der göttlichen Ratschlüsse identifiziert und von daher als Schrift der Vorherbestimmung aufgefasst wurde, s. *Encyclopaedia of Islam / Encyclopédie de l'Islam*, neue Ausg. Bd. 5, Leiden 1986, s.v. *lawḥ*.

erweise nicht erkennen und bei dem er darum auch nicht abschätzen kann, wie fest es noch sitzt, wecken in ihm den glühenden Wunsch, der Vergänglichkeit Einhalt geboten zu sehen oder doch wenigstens ihren Zeitplan durchschauen zu können.[54] Der dramatische Höhepunkt seiner eigenen Konfrontation mit der Vergänglichkeit wird dann unmittelbar im Anschluss an das *tağallī* erreicht, in dem ihm das von ihm nicht miterlebte Sterben seines Vaters in allen Einzelheiten vorgeführt worden ist. In seiner maßlosen Trauer und Erregung über diesen Vorgang erkennt er nun, dass es die Zeit *(zaman, dahr)* mit ihrer alles bezwingenden zerstörerischen Gewalt ist, nach der zu fragen ihm verboten wurde, und verlangt von Ibn ʿArabī in einem Aufschrei, zu dieser Macht geführt [515 | 516] zu werden, um sie Auge in Auge über das, was sie mit dem Menschen tut, zur Rede stellen zu können.[55]

Dieses Begehren erweist sich als der Fehltritt schlechthin: Er findet sich nach kurzer Ohnmacht plötzlich allein ein drittes Mal vor dem himmlischen *dīwān* wieder, muss in einem hochnotpeinlichen Verhör eingestehen, gegen das Frageverbot verstoßen zu haben, und bekommt von der Präsidentin Sayyida Zaynab das Urteil verkündet: Er wird sich zur Strafe wieder von den himmlischen Regionen und ihren Bewohnern trennen und auf die Erde zurückkehren müssen, jedoch nicht als der, der er früher einmal dort war, denn als solcher hat er jetzt seine Untauglichkeit bewiesen; vielmehr wird sich sein bisheriges irdisches Erscheinungsbild *(ṣūra)* auflösen und seine bisherige unsichtbare Substanz *(ğawhar)* auf ewig zur Bewachungsmannschaft des *lawḥ maḥfūẓ* abgestellt werden, und er wird – hier zeigt sich ein unverkennbarer Rückgriff auf die Kosmologie Ibn ʿArabīs – über verschiedene Zwischenstufen des Seienden mit einem veränderten Ich, dessen körperliche Einkleidung der seiner früheren Person gleicht, nochmals ganz neu emaniert werden.

Im Ergebnis bezahlt er so die verbotene Frage – oder anders gewendet, seinen Versuch, die Zeit über ihre Wirkung zur Rechenschaft zu ziehen und damit der Vergänglichkeit ins Angesicht zu widerstehen – mit einer zusätzlichen und dauerhaften Brechung seiner eigenen Identität: Bei jedem Rückblick in die eigene Vergangenheit hat er jetzt definitiv nicht mehr sein aktuelles Ich vor Augen, sondern das andere, das er früher einmal war und das er *aṣlī* nennt, „mein Original“ im Sinne von „mein ursprüngliches Ich“. Das Ringen mit der Schwierigkeit, sein Verhältnis zu diesem ihm fremd gewordenen früheren Ich zu bestimmen, also *anā* (ich) und *aṣlī* in eine intelligible Relation zueinander zu setzen, zieht sich denn auch durch seine ganze „Dritte Reise“, während derer er wieder hier auf Erden weilt. Zwar gehen seine *tağalliyāt* noch eine Weile weiter, aber wenn er in ihnen eine

54 276 – 280.
55 493, 496.

Szene aus seinem Vorleben gezeigt bekommt, wird ihm z. B. nicht gleich auf Anhieb klar, dass es sich bei *aṣlī* um sein eigenes früheres Ich handelt, oder er ärgert sich darüber, dass *aṣlī* sich für seine Begriffe falsch verhält und Dinge immer viel zu spät begreift, die *anā* längst durchschaut [516 | 517] hat, usw.[56] Auch leidet er darunter, dass seine nächsten Bezugspersonen gar nicht merken, dass er nicht mehr derselbe ist, der er früher einmal war, während er allein das weiß, es ihnen aber nicht erklären kann, sie also in ihrer Kontinuitätsillusion belassen muss.[57]

Warum ist es eigentlich eine so strafwürdige Hybris, wenn der Ich-Erzähler nach der Zeit fragt, sie von Angesicht zu Angesicht sehen und über das, was sie mit dem Menschen tut, zur Rede stellen will? Der Grund dafür liegt in der Vermutung des Autors, dass sich hinter dem, was man herkömmlicherweise Gott nennt, in Wahrheit nichts anderes verbergen könnte als die Zeit – eine Macht, die alles bezwingt und, soweit Menschen bisher wissen, von niemandem und nichts zu bezwingen ist. An mehreren Stellen des Werks wird über die Zeit in Termini gesprochen, die in der religiösen Tradition speziell beim Reden über Gott gebräuchlich waren. So sagt z. B. der Ich-Erzähler einmal: „Jetzt weiß ich, dass das, was wir Augenblick, Minute, Stunde, Tag, Nacht, Mondmonat oder Monat nach christlicher Zeitrechnung, Jahr, Epoche oder Zeitalter nennen, nur Akzidentien von etwas Allgemeinerem und Umfassenderem sind, einem Ding, das doch kein Ding ist, weil man es nicht wahrnehmen und nicht sehen kann und es keine Richtung hat; es umfasst uns und durchdringt uns, es wirkt, unterliegt aber keiner Wirkung, es verbirgt sich und wird offenbar, es verändert, aber verändert sich nicht; alles, was wir sehen, sind Hinweise auf es und Zeichen, die auf es hindeuten.“[58] Ob sich der Autor dabei unter der Zeit seinerseits noch einen Gott vorstellt, der „ich“ sagen und mit dem man sprechen kann, oder eher ein impersonales Prinzip, bleibt in der Schwebe: Der Ich-Erzähler redet die Zeit, die er vorzugsweise *dahr* nennt,[59] zwar vereinzelt mit „du“ an,[60] und sein Begehren, zu [517 | 518] ihr gebracht zu werden, um sie auf ihr zerstörerisches Tun anzusprechen und dafür in die Verantwortung zu nehmen, setzt an sich eine personale Größe voraus; doch beschreibt er ihre Wirkungsweise durchweg so, dass man sie auch gut als eine gar nicht anbetbare impersonale Größe auffassen kann. Insofern wohnt seinem Reden von „Zeit“ statt „Gott“ ein Säkularisierungspotential inne. Den Gedanken, dass Gott in Wirklichkeit

56 S. z. B. 523, 542, 551, 567, 570, 572, 580, 608, 617, 634, 636, 640 f., 676, 684, 687, 723, 732 f., 736, 742 f., 757.
57 598, 800.
58 389; vgl. 813 f.
59 Indem er insbesondere die Vergänglichkeit auf die Macht des *dahr* zurückführt, begibt er sich bemerkenswert unbefangen in die Nähe der Sichtweise, die sich in der vom Koran (45/24) gerügten Aussage der alten Araber *„lā yuhlikunā illā d-dahr“* ausdrückte.
60 493.

die Zeit sein könnte, fand al-Ġīṭānī nach eigener Auskunft bereits in Ibn ʿArabīs Werk *al-Futūḥāt al-makkīya* angelegt, wo er auf die Aussage stieß, Zeit sei ein Name Gottes;[61] nicht zuletzt dies veranlasste ihn, in Ibn ʿArabī einen Geistesverwandten zu sehen und gerade von dieser Gestalt aus der Geschichte der islamischen Mystik im *Kitāb at-tağalliyāt* so nachhaltig Gebrauch zu machen.

Die große dritte Szene vor dem himmlischen *dīwān,* in der der Ich-Erzähler zur Strafe für das Stellen der verbotenen Frage mit gebrochener Identität auf die Erde zurückgeschickt und damit doppelt schmerzhaft auf seine eigene Vergänglichkeit zurückgeworfen wird, markiert allerdings zugleich auch den entscheidenden Bruch des Autors mit Ibn ʿArabī und dem von diesem übernommenen Modell der drei Reisen: Bei Ibn ʿArabī kommt der Mystiker am Ende seiner zweiten Reise bei Gott an, und seine dritte Reise ist dann eine *in* Gott; denn sein *fanāʾ* genanntes „Entwerden" ist in letzter Instanz nicht einfach Vergänglichkeit, sondern ein Aufgehen in Gott, dem das beständige Bleiben *(baqāʾ)* in Gott folgt. al-Ġīṭānīs Ich-Erzähler dringt dagegen nicht bis zu Gott vor, und für ihn bleibt das *fanāʾ* bis zum Schluss die von der Macht der Zeit erzwungene Vergänglichkeit, über die hinauszublicken ihm nicht beschieden ist.

Mit dieser Divergenz offenbart sich bei al-Ġīṭānī ein Bewusstsein, das im Vergleich zu dem Ibn ʿArabīs bereits deutlich säkularer ist. Ein solches Bewusstsein kommt auch in einer Reihe von Textstellen zum Ausdruck, an denen er koranische Formulierungen, die im Original auf Gott bezogen sind, auf den Menschen oder dessen Tod überträgt. So beschreibt er etwa die Blicke des altersschwach gewordenen und dem Tode nahen Vaters des [518 | 519] Ich-Erzählers mit den Worten von Sure 53/9 als die von jemandem, der „sich näherte und (sc. immer weiter) nach unten kam und (sc. schließlich nur noch) zwei Bogenlängen entfernt oder noch näher war";[62] und vom Tod, dessen Nähe der Ich-Erzähler im Falle seines Vaters nicht bemerkt hat, sagt er mit Sure 50/16, er sei uns „näher als die Halsschlagader".[63] Auch sonst finden sich Anzeichen bewusst säkularisierenden – und dabei öfters zugleich ironisierenden – Gebrauchs traditioneller religiöser Sprache. So etwa, wenn der Ich-Erzähler einmal in Anlehnung an den Schluss der bekannten *āmantu*-Formel „und die Auferstehung nach dem Tode ist Realität" *(wa-l-baʿṯu baʿda l-mawti ḥaqqun)* ein langes Bekenntnis formuliert, in dem er aufzählt, was seinem festen Glauben nach alles „Realität" *(ḥaqq)* sei, dabei aber als Glaubensinhalte lauter Ge-

61 *Ğadalīyat at-tanāṣṣ* (s. Anm. 15) 81 f.; s. dazu Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (s. Anm. 4), 100 und 303. Ibn ʿArabī spricht auch regelrecht davon, dass Gott Zeit *(dahr)* sei; diese Aussage beruht – was al-Ġīṭānī bekannt ist – auf einem u. a. bei al-Buḫārī und Muslim überlieferten Ḥadīṯ, in dem der Prophet seinen Zeitgenossen verbietet, den *dahr* zu verfluchen (s. Chittick *ibid.* 395 Anm. 7).

62 262.

63 263.

gensätze aneinanderreiht, die die für ihn unaufhebbare Widersprüchlichkeit menschlicher Existenz umschreiben: Trennung und Zusammentreffen, erster Schrei und letzter Blick, Sein und Nichtsein, Anfang und Ende, Vollkommenheit und Mangel, Schönheit und Hässlichkeit, usw.[64] Ebenso erweisen sich die mit *mawqif*, *maqām* und *ḥāl* zusammengesetzten Termini, wo sie in dem Roman als Überschriften kapitelartiger Abschnitte dienen, bei näherer Betrachtung der unter sie subsumierten konkreten Inhalte vielfach als auf rein Innerweltliches und Zwischenmenschliches bezogen und damit ihres mystischen Sinnes entkleidet. Mitunter wird religiöse Sprache auch ohne Übertragung auf säkulare Inhalte durch den Kontext so eindeutig ironisiert, dass der Autor ihren religiösen Sinngehalt damit skeptisch unterläuft. So klagt der Ich-Erzähler einmal Ibn ʿArabī über mehr als zwei Seiten hin beredt seine tiefe Ratlosigkeit und Trauer über die chronische Heimatlosigkeit und Unsicherheit des Menschen im allgemeinen und speziell seiner selbst, die sich aus der Brüchigkeit und Vergänglichkeit ehedem für tragfähig gehaltener Ordnungen und Bindungen, den immer neuen Trennungen von geliebten Menschen und Zuständen und der Gespaltenheit und Instabilität des eigenen Ich ergeben. Auf zwei kurze Einwürfe Ibn ʿArabīs, ob er sich denn nicht über die Schritte seines von der Arbeit heimkommenden Vaters oder über den ihm für sein schriftstellerisches Werk zuteil gewordenen [519 | 520] Beifall gefreut habe, erwidert er zwar sofort emphatisch: „Doch, gepriesen sei, der die Nacht in den Tag und den Tag in die Nacht übergehen lässt“ und „Doch, gepriesen sei, der die Knochen wieder zum Leben erweckt, nachdem sie morsch geworden sind. So ist es tatsächlich, das leugne ich gar nicht“, fügt jedoch gleich wieder hinzu: „aber ich habe eben viel Kummer.“[65] In diesem von deklarierter Trostlosigkeit beherrschten Zusammenhang wirken die beiden eingeschobenen Lobpreise auf Gott, die koranische Formulierungen aufgreifen,[66] fast zynisch und allenfalls als Pflichtübung, der kaum noch eine Überzeugung in der Sache entspricht.

Doch obwohl der Ich-Erzähler anders als der mystische Reisende bei Ibn ʿArabī nicht zu Gott kommt, ja für sein frevelhaftes Verlangen, die mit Gott gleichgesetzte Zeit zur Rede stellen zu dürfen, sogar mit einer Potenzierung seines Leidens an der Vergänglichkeit wie auch der Fragmentarität seines Lebenszusammenhanges und seines Ich bestraft wird, behält die Trostlosigkeit in dem Roman nicht das letzte Wort. Es gelingt dem Ich-Erzähler nämlich am Schluss, sich mit sich selbst und mit der Notwendigkeit des Aushaltens der Vergänglichkeit und der Fragmentarität zu versöhnen, und zwar durch die Erfahrung des Todes seiner Mutter, den er anders

64 259 f.
65 440 – 442.
66 Aus Sure 22/61 mit Parallelstellen und Sure 36/78.

als den des Vaters persönlich miterlebt. Diese Versöhnung – nach der er, wie ihm Ibn ʿArabī verkündet, auch keinen mystischen Führer mehr haben wird und braucht, weil er sich jetzt selbst führen kann,[67] und mit der folgerichtig auch die *tağalliyāt* enden – kündigt sich bereits kurz vor Ende an: Sein im dritten Teil des Werks anonymer mystischer Führer übergibt ihm auf einmal mehrere Bücher über seinen Vater und seine Mutter, in denen die himmlischen Mächte die verschiedensten Details aus deren Leben – z. B. die genauen Ursachen ihrer Freude oder Traurigkeit in ganz bestimmten Situationen – haarklein verzeichnet haben; doch der Ich-Erzähler verspürt nun zu seiner eigenen Verwunderung gar kein Bedürfnis mehr danach, diese Bücher zu lesen, obwohl er in früheren Phasen seines Rei- [520 | 521] seweges deren Inhalt liebend gern erfahren hätte.[68] Die Erklärung dafür scheint die inzwischen gewonnene Einsicht zu sein, dass es ihm auch mit noch soviel zusätzlichen Informationen nicht gelingen wird, zu einem kohärenten Verständnis seines Ich und seines Lebenskontexts zu gelangen und das Rätsel der Macht der Zeit über den Menschen zu lösen, dass er vielmehr die Vergänglichkeit und Fragmentarität menschlicher Existenz weiter wird aushalten müssen. Der eigentliche Schritt zur Versöhnung gelingt dann durch die von wechselseitiger Liebe getragene Identifikation mit der sterbenden Mutter: In seiner ungeteilten Hinwendung zu ihr – auch und gerade in dem Augenblick, in dem sie dem gemeinsamen Schicksal der Vergänglichkeit anheimfällt – ist der Ich-Erzähler erstmals gewiss, ganz er selbst zu sein: „Ich konnte nicht mehr sagen, sie sei die Mutter dessen, der ich ursprünglich einmal gewesen war, sie war *meine* Mutter, die Mutter von *mir*, Ǧamāl, und er war ich … .“[69] Zugleich leuchtet in ihm die Erkenntnis auf, dass ein von hingebender Liebe geprägtes Leben wie das ihre – auch wenn es vergänglich ist – seinen Sinn in sich selbst trägt und andere zu tragen und zu bergen vermag. Er deutet nun ein Bild, das Ibn ʿArabī für das Verhältnis zwischen Gott und den Einzelerscheinungen der Welt benutzt hatte, in eines für das Verhältnis zwischen seiner Mutter und ihm selbst um: Ibn ʿArabī hatte das göttliche Wissen als die Umfangslinie *(muḥīṭ)* eines Kreises beschrieben und den Gedanken geäußert, dass es alles einzelne so umfasse und zugleich hervorbringe wie diese Kreislinie die auf ihr liegenden Punkte, während umgekehrt die Einzeldinge die Faktizität des gött-

67 808. Dieser Handlungszug kann als ein weiteres Indiz für eine Säkularisierung gewertet werden.
68 768.
69 794; sehr ähnlich 773. Die Reintegration seines Ich auf dem Wege über den Tod der Mutter kommt auch darin zum Ausdruck, dass er diese beim Anblick ihres Leichnams doppelsinnig als „mein Ursprung *(aṣlī)*, der nun verwelkt ist,“ bezeichnet (793): *aṣlī* heißt aufgrund seines vorherigen Sprachgebrauchs zugleich „mein ursprüngliches Ich“.

lichen Wissens konstituierten wie die Punkte die Kreislinie;[70] der Ich-Erzähler macht daraus die Aussage: „Meine Mutter war die [521 | 522] Kreislinie und ich in der Position des Punktes darauf.“[71] Die beim Tod der Mutter erlebte Versöhnung mit der Welt und Integration seines eigenen Ich nennt der Ich-Erzähler „die Menschwerdung in der Menschwerdung“ *(al-ḥulūl fī l-ḥulūl)* – man könnte auch sagen: seine eigentliche Menschwerdung.[72] Damit ist gemeint: Erst sie hat ihn ganz dazu gebracht, dass er sich selbst als das annehmen konnte, was er war – sterblich und Teil der vergänglichen Welt, in der alles fragmentarisch bleibt. Die Erkenntnis, dass das Leben der Mutter trotz seiner Vergänglichkeit und Bruchstückhaftigkeit in sich selbst sinnvoll und sinnvermittelnd war, bedeutet – wie das Bild von der Mutter als in sich geschlossenem Kreis, der den Punkt des Ich-Erzählers konstituiert und von ihm mitkonstituiert wird – zugleich aber auch, dass Sinn nicht mehr unbedingt im Streben nach Überwindung der Vergänglichkeit und Fragmentarität des eigenen Ich und seines Lebenszusammenhanges und damit bei Gott gesucht werden muss. Insofern weist auch sie auf eine Säkularisierung des Selbst- und Weltverständnisses von al-Ġīṭānī hin.

Zusammenfassend können wir festhalten: Wenn sowohl das Bewusstsein einer bis auf weiteres nicht überwindbaren Fragmentarität, Diskontinuität und Inkohärenz des eigenen Lebenszusammenhanges und des eigenen Ich als auch die Tendenz zur säkularisierenden Umdeutung ehemals auf Gott bezogener Sinngebungs- und Sprachmuster Merkmale eines spezifisch zeitgenössischen Wirklichkeitsverständnisses sind, dann behält in al-Ġīṭānīs *Kitāb at-tağalliyāt* klar ein solches Wirklichkeitsverständnis die [522 | 523] Oberhand und nicht etwa eines wie das des 1240 verstorbenen Mystikers Ibn ʿArabī. Das gilt ungeachtet der starken Traditionsbindung, die den Roman im Bereich des Motivschatzes und des Stils auszeichnet. Die

70 Der Autor zitiert hier selbst die entsprechende Aussage von *al-Futūḥāt al-makkīya;* vgl. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (s. Anm. 4), 25, 49, 51, 60, 93.

71 784; vgl. auch 793, wo er äußert, beim Anblick der toten Mutter „Anfang und Ende des Kreises“ vor sich gehabt zu haben.

72 794. Der mit „Menschwerdung“ übersetzte Terminus *ḥulūl* meint hier nichts spezifisch Christliches, aber auch nicht „Einwohnung (sc. Gottes im Menschen“) wie in der Tradition der islamischen Mystik, aus der al-Ġīṭānī ihn entlehnt hat: Der Ich-Erzähler benutzt dieses Wort für den Vorgang seiner Re-Emanation im Anschluss an das Stellen der „verbotenen Frage“ nach der Himmelfahrt, während er sein erstes Zustandekommen auf dem Weg über den Zeugungsakt „Schöpfung“ *(ḫalq)* nennt (762 f.). Durch die Wahl des Wortes *ḥulūl* spielt al-Ġīṭānī, wie die Schilderung des Re-Emanationsvorganges (s. besonders 510 und 513 f.) zeigt, zugleich mit zwei anderen, alltäglicheren Bedeutungen des ersten Stammes der Wurzel *ḥll,* nämlich „hinabsteigen“ und „jemandes Platz einnehmen“ *(ḥalla maḥallahū):* Der Ich-Erzähler steigt – über den Regenbogen – vom Himmel wieder nach Fez in das Symposium hinunter (!), wo das neue Ich *(anā)* an die Stelle des ursprünglichen *(aṣlī)* tritt.

hochgradig originelle Leistung dieses Werks liegt gerade darin, wie intensiv und überzeugend al-Ġīṭānī mit ihm die Tradition der islamischen Mystik für die Bearbeitung und sprachlich-stilistische Gestaltung eines allgemein menschlichen Grundproblems aus spezifisch zeitgenössischer Perspektive nutzbar gemacht hat.

22 Mystical and Mythical Journeys in Two Novels by Jamāl al-Ghīṭānī (1999)

Introduction

Since his father's death in 1980, the Egyptian author Jamāl al-Ghīṭānī wrote several novels in which he grappled with the problem of temporality and transitoriness. Two of these works will be analyzed here: the *Kitāb al-tajalliyāt*, published in three volumes from 1983 to 1987,[1] and *Hātif al-maghīb*, published in 1992.[2] In both novels the author made use of the concept of journey, but in different ways: In the *Kitāb al-tajalliyāt* he used it in a metaphorical sense, in *Hātif al-maghīb* he borrowed it from mythology, adjusting it to his own narrative purposes. In past phases of the cultural tradition al-Ghīṭānī belongs to, the metaphor of journey as well as the mythological motif of journey had been elaborated as patterns of interpreting human existence within the framework of a clearly religious world view. Yet, the author integrated these two uses of the concept of journey into a new outlook on life that broke with essential components of their original context.

1 The Novel *Kitāb al-tajalliyāt*

Let us first examine this reinterpretation in his *Kitāb al-tajalliyāt.* In this novel a narrator who speaks in the first person, bearing the author's name and sharing in all major features of his biography, is bestowed upon the heavenly grace of a long series of *tajalliyāt.* The author took this term from Ibn ʿArabī's *Futūḥāt makkīyah*, but not without modifying its meaning: For Ibn ʿArabī, *tajallī* is God's self-manifestation in the multitude of the phenomena of this created world, whereas in al-Ġīṭānī's novel *tajallī* designates a scene shown to the narrator in a vision. The content of the many visionary scenes watched by the narrator cannot be analyzed here in [467 | 468] detail; nor is this the place for a thorough discussion of the intricate narrative structure and particularly the time structure organizing the presentation of these *tajalliyāt.*[3] Suffice it to state that all these visionary scenes

1 Quoted here from the ed. Cairo: Dār al-Shurūq, 1990, three parts in one volume.

2 Quoted here from the 1st ed. Cairo: Dar al-Hilāl.

3 For these aspects of the novel, see Rotraud Wielandt: "Mystische Tradition und zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung in Ǧamāl al-Ġīṭānīs "Kitāb at-taǧalliyāt", in: *Asiatische Studien/Études Asiatiques* (1996), 491–523; Qamarī al-Bashīr: "Ṣanʿat al-shakl al-riwāʾī fī kitāb 'al-Tajalliyāt' (sic)", in:

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-023

allow the narrator to view new insights into the familial, social, political, historical, and cultural contexts of his own life and to open to him new possibilities of interpreting his personal experience by confronting it with new pieces of information. These concern, e. g., developments that took place in his parents' or grandparents' lives before he was born, or in early Islamic history, or they acquaint him with an alternative life he could have lived himself in different circumstances. Some of the visions even enable him to have a look into the future or into a virtual reality blending these different levels.

The interest the narrator takes in all these visions springs from the experience of his father's death. This event, which he had not expected at all when it happened, has made him keenly aware of the fact that human life is always threatened by discontinuity and fragmentation. And it is mainly in the narrator's repeated expression of this awareness that the metaphor of journey occurs in the novel.

According to ordinary standards, every journey implies two contrary moments: departure *and* arrival, separating *and* joining, leaving a situation behind *and* proceeding to a new one. Yet, the narrator's elegiac disposition makes him stress one of these two components at the expense of the other: Under the impact of his father's death, which he also calls a "departure" *(raḥīl)*[4] – using a metaphor very common in modern standard Arabic where one gets to talking about the deceased –, he conceives of life as one long series of departures *(raḥīl)*[5] and separations *(firāq)*[6] that destroy its coherence to such an extent that he cannot see it as a meaningful whole any more. As the narrator points out, he feels he is permanently departing even without any spatial dislocation: Due to the indissoluble connectedness of time and place, all seemingly stable places are in reality continuously being carried away by the stream of time and hence not stable. In support of this view, the narrator quotes Surah 27 verse 88: "*Wa-tarā l-* [468 | 469] *jibāla taḥsabuhā jāmidatan wa-hiya tamurru marra l-saḥābi* (...)".[7] In the original Qur'ānic context this is, *nota bene*, the description of the Day of Resurrection, whereas in al-Ghīṭānī's secular reading of the same passage it describes everyday experience. As human beings are thus exposed to an always mutable and unstable existence,

Fuṣūl 5, no. 2 (1985), 139 – 176; ʿAbd al-Salām al-Kiklī: *al-Zaman al-riwāʾī, jadalīyat al-ḥāḍir wa-l-māḍī ʿinda Jamāl al-Ghīṭānī min khilāl al-Zaynī Barakāt wa-Kitāb al-tajalliyāt.* Cairo 1992.

4 See, *Kitāb al-tajalliyāt,* 26, 85, 195, 265, 680; cf. 492.

5 See, *ibid.,* 5, 62, 65, 181, 259, 460, 695.

6 *Ibid.,* 10, 460.

7 *Ibid.,* 559. This verse serves as a motto for a very long chapter of the novel (559 – 656) bearing the title *Ḥāl al-fawt (The State of Transitoriness).* For the theme of the instability of everything in this world and of the narrator's position in it, cf. particularly 20, 267, 557, 611, 638, 655; for the connection between time and place, see 650.

the narrator's whole life is a *ghurbah*,[8] the state of a homeless stranger. Complaints about life as a *ghurbah* were, as is well known, a familiar topic also in the Sufic tradition, particularly in its pantheistic strand.[9] Yet the Sufis were suffering from *ghurbah* because they felt separated from God, their origin, and were longing to be reunited with him, whereas al-Ghīṭānī's narrator is suffering from *ghurbah* just because life is so changeable and inhospitable.

Now he is given the chance to reconsider this unstable life with its continuous departures and ruptures in the light of another journey, namely the itinerary across his visions, the *tajalliyāt.* Already in the first page of the novel,[10] he is introduced as someone who came back from a long journey and decided to write down for future generations what he experienced on his way. Later on, single *tajalliyāt* are explicitly designated as journeys *(safar),*[11] and after some introductory visions, the bulk of the *tajalliyāt* is divided into three large parts called *asfār.* This term is, of course, equivocal, as it can also be read as *sifr*, "book", which has the same plural. In fact, the author seems to play consciously on this ambiguity. He makes it clear, however, that these three *asfār* are actually meant to be travel reports: Each of these parts opens – immediately after its title[12] – with an explanation of why the narrator is travelling or how he experiences his situation as a traveller.[13] His movement across the ensuing *tajalliyāt* is repeatedly designated as *safar* or as a series of *asfār*,[14] and the author makes him proceed from one vision to the next under the direction of three different "guides" *(dalīl),* his *dalīl* in the second part of these journeys [469 | 470] being Ibn ʿArabī. In other words: The whole novel is arranged according to the pattern of a travel book in which the narrator's mental way across the sequence of the *tajalliyāt* is depicted.[15]

What the narrator expects from this journey is that the insights bestowed upon him in the *tajalliyāt* will enable him to reconstruct the context of his life, which appears so discontinuous and fragmentary to him, and to discover its underlying meaning. It cannot be missed that this approach is basically Sufic. The narrator shares the search of the Islamic mystics, in particular of those adhering to a pantheistic cosmology, for the unifying principle lying behind the multitude of in-

8 See, *ibid.,* 45, 142, 259, 267, 440, 801.

9 Cf. Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam.* Köln 1985, 371.

10 *Kitāb al-tajalliyāt,* 5.

11 See, *ibid.,* 46, 55, 59, 61, 62, 65, 69, 86.

12 *al-Sifr/al-Safar al-awwal, al-Sifr/al-Safar al-thānī,* and *al-Sifr/al-Safar al-thālith* respectively.

13 *Kitāb al-tajalliyāt,* 62, 259, 507.

14 See, *ibid.,* 69, 130, 143, 460, 507, 612, 695.

15 That this feature of a travel report is of crucial importance for the whole narrative structure of the novel was already remarked by al-Bashīr: "Ṣanʿat al-shakl al-riwāʾī", 141, 143, 151, 154, 155.

dividual phenomena, and their endeavor to find this principle by way of contemplating the visible things of this world. In his concrete case, these are the hitherto unknown details of his own life. But how far does he succeed in this task? This question is closely related to another one: To what extent does al-Ghīṭānī follow the mystical pattern?

To tell it straight, the author is quickly disappointed in his hope of gradually attaining a coherent picture of his own life and a consistent understanding of its meaning, as he is travelling across the *tajalliyāt*. On the one hand, the pattern of general instability and transitoriness pervading his experience of life turns out to be repeated on the level of the *tajalliyāt* as well: Several times when he ardently wishes to continue watching a *tajallī* shown to him, since he feels it has brought him very close to the point of discovering what he always wanted to know or understand, he is imperiously prompted by his *dalīl* to proceed to the next *tajallī*.[16] In this way, his journey across the *tajalliyāt* assumes the character of a sequence of departures within his continuously departing life or, as he once puts it, *raḥīl fī raḥīlī*,[17] and what remains is again the impression of fragmentation and discontinuity. On the other hand, his guides remind him time and again of the fact that he is never given a complete knowledge of anything in the *tajalliyāt*, but only a selection of insights adjusted to his own limited abilities of understanding.[18] And although there is a relative increase in knowledge on his part, the new pieces of information conveyed to him by means of the visions do not only provide him with answers to questions, but also raise new questions. Thus, in contrast with what should ideally [470 | 471] happen according to the theory of theosophical Sufism as represented, e. g., by Ibn ʿArabī, his pursuit of the gnostic path never makes him reach a consistent view of reality as one and a whole.

Al-Ghīṭānī's deviation from this mystical pattern can be seen most clearly by comparing his narrator's travel experience with the famous model of the "three journeys" exposed by his venerated master Ibn ʿArabī – a comparison that suggests itself all the more since the three main parts of the novel are presented as long journeys across a series of many consecutive visions.

According to Ibn ʿArabī man originates from God in a process of gradual emanation in which God's spiritual essence descends – by the different steps of God's self-manifestation – into the multiplicity of this material world. Ibn ʿArabī calls this process *safar ʿani llāh*, journey *from* God. The successfully practicing mystic then goes on the journey *back to* God, *al-safar ilā llāh*, by recognizing the manifold phe-

16 See, *Kitāb al-tajalliyāt,* 279, 283, 382, 695.

17 *Ibid.,* 460. This effect can even be intensified where he has the impression of having a vision within which he suddenly has another vision (58).

18 See, *ibid.,* 293, 491, 499, 616, 715.

nomena of this created world as products of God's self-manifestation, thus climbing up the ladder of manifestations again, until he finally unites with the universal intellect who leads him to God. After reaching God, he dwells in him spiritually – which state Ibn ʿArabī refers to as *safar fī llāh*, travelling *in* God –, although his body remains on earth as that of a believer faithfully accomplishing the norms of the sacred law until the end of his days. The first main part of the novel's *tajalliyāt* can roughly be compared with Ibn ʿArabī's *safar ʿani llāh.* It bears the title *Sifr/ Safar al-mīlād* (Book or Journey of Birth) and contains most of the visions conveying information – to a large extent fictitious information – about the history of the narrator's (and author's) family prior to his birth.

But later on a significant divergence from Ibn ʿArabī's model takes place: Already in one of the introductory visions the narrator sees himself, in a scene worked out by al-Ghīṭānī with a vivid sense of humor, cited to a heavenly *dīwān* whose president, the Sayyidah Zaynab, discloses to him the terms of his ensuing journeys across the *tajalliyāt.* There is one decisive question which he is not allowed to ask. She does not specify this question, but the more the reader traces the narrative, the clearer he guesses its content, as the narrator is harshly reprimanded by his respective *dalīl* every time he is approaching it:[19] It is the question of why time (*dahr, zaman)* exercises such a destructive power over man and his life.. On his way across the second part of the *tajalliyāt*, the narrator seems to come gradually closer to the solution of this mystery. Towards the end of the second book or journey, under the impact of the emotion caused by the [471 | 472] *tajallī* that has shown him the scene of his father's death, he finally demands from his *dalīl* to be brought immediately to Time in order to call it to account for its destructive work.[20] Already in a previous context he had qualified time by a long series of attributes used in the Qurʾān for God himself.[21] The underlying presumption is that God might actually be equivalent to time – an eventuality that had already been considered once in Ibn ʿArabī's *Futūḥāt makkīyah.*[22] Hence his whole movement across the second part of the *tajalliyāt* can so far be interpreted as a *safar ilā llāh.* But here, this journey is suddenly cut off before reaching its destination: His *dalīl,* in this case Ibn ʿArabī himself, does not yield to his frivolous demand. Instead, the narrator is immediately punished for having violated the terms of travel. He is summoned to the heavenly *dīwān* once more, and Sayyidah Zaynab pronoun-

19 *Kitāb al-tajalliyāt*, 40, 143, 168, 279.

20 *Ibid.,* 493, 496.

21 *Ibid.,* 389.

22 For a more detailed discussion of this point see my article "Mystische Tradition und zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung", 515–518; and cf. William Chittick: *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination.* Albany 1989, 100, 303, 395 fn. 7.

ces the following judgment: His insubordinate spiritual essence (*jawhar)* will be exchanged for a new one which will be sent down to earth. Thus, he has to pay for his revolt against the power of time by an additional and particularly harmful experience of fragmentation, namely a split of his identity, which is the main source of his sufferings during the third phase of his journeys. So what ensues in this phase is not a state of "travelling in God", but instead a journey back to the insurmountable transitoriness of everything in this created world.

2 The Novel *Hātif al-maghīb*

The second novel to be discussed here, *Hātif al-maghīb,* ends in a very similar conclusion, although on the basis of a completely different use of the motif of journey. The novel has a frame story in which a strange traveller arrives in the capital of *bilād al-maghrib.* This city is situated on the extreme western fringe of the inhabited earth. The local population is extremely excited about the stranger's appearance, particularly after learning that what he has to tell about his journey is absolutely extraordinary. But curiously enough the highest religious dignitary of the city – about whom we are told that he is the "head of the *murābiṭūn*" [23] – seems to [472 | 473] recognize him and to have expected him. The traveller first retires with this dignitary for forty days. Then, the local ruler orders a scribe to write down his account for generations to come. The main narrative is presented as the traveller's report, for the most part recorded, and sometimes also commented on, by this *mudawwin.*[24]

As the traveller relates, he left his bed in Cairo at least 45 years – or maybe 75 years – ago, instantly after a *hātif,* the voice of an invisible caller who could not be resisted, had ordered him to travel to the place of sunset. In the desert to the West of Cairo, he first met a caravan which was able to take him along westwards for a while. But he had hardly overcome part of his homesickness in the company of some of the caravan's members and acquired a certain degree of social prestige in it, when the *hātif* ordered him to leave the caravan and to continue his way westwards across the desert on his own.

After a long time of immense loneliness and fatigue he reached an oasis whose inhabitants were leading a relatively simple but happy life, although their former peace of mind had been slightly disturbed by the appearance of some sort of an

23 *Hātif al-maghīb,* 8.

24 A few passages are presented as notes by the traveller himself that were inserted into the *mudawwin's* record.

odd military camp that had been erected in a distance, but within their sight, seventy years ago by an unknown foreign group. They had been converted to Islam several centuries ago, yet a highly reputed old man among them was believed to have seen the days of the prophet, and in some respects their way of life was still matriarchal and on the level of the Stone Age. Moreover they were convinced that there could be no increase in the local population: Every time a baby was born, another person would have to leave the oasis. Just when the traveller had begun to engage seriously in the matters of this community and married an indigenous woman who within a short time got pregnant by him, he suddenly heard the *hātif* urging him to set out again for the place of sunset.

Leaving the oasis and pursuing his way across the desert alone once more for a long time, he reached the border of a kingdom. There he was made ruler immediately after his arrival and surrounded with luxury, obedience, and an almost ritual veneration. All the officials and servants at court were dressed in bird's feathers or bird's skin, and he had to exchange his *jilbāb* for peacock's plumage. As he was told, the courtiers used to get hold of this odd kind of clothes by regularly plucking and flaying the bodies of thousands of birds of different species which came in whole flights to certain places of this kingdom every year to die there. Besides that, he [473 | 474] had to undergo a cosmetic operation that made his face, and in particular his smile, completely equal to those of all previous rulers, and to submit to a very strict and oppressive etiquette. At the very moment he was mobilizing the army against a foreign aggressor, the *hātif* ordered him to continue his way to the place of sunset.

The next station he reached after a very long and arduous journey was a camp of people who, strangely enough, were all walking on wooden crutches although they apparently were not suffering from any disability. They were continually allowing themselves as much pleasure and immorality as possible, and this on the grounds that the Day of Resurrection would soon put an end to their earthly joys anyhow. From this camp, the traveller departed voluntarily without being called by the *hātif.* So he finally reached the capital of *bilād al-maghrib.* At the end of the novel, where the frame story is taken up again, we are told by the *mudawwin* that the traveller, having spent many days gazing at the ocean and watching the sunsets, suddenly disappeared without leaving a trace – obviously of his own free will.

The political and social conditions attributed to *bilād al-maghrib* make the reader think of a Medieval setting – an impression that is also strengthened by the suggested association of the country's highest religious dignitary with the Almoravids. However, the author does not keep to that time level consistently. Details mentioned in the description of the capital of this country, as well as in that of the different stations on the traveller's way across the desert, point to stages of cultur-

al development ranging from prehistoric times to the 20th century. Sometimes the author even merges different time levels. This technique of moving freely between times creates the impression that the theme of the whole novel is actually of timeless importance.

The traveller carries the first name of the author's deceased father, the *mudawwin* that of the author himself. The traveller's *nisbah* is said to be al-Juhanī,[25] which is derived from Juhayna, the author's native village in Upper Egypt. And as the narrator – representing the author – did in the *Kitāb al-tajalliyāt*, he becomes aware of the problem of his own temporality under the impression of his father's unexpected death.[26] Nevertheless in the case of *Hātif al-maghīb* the author's intentions are clearly not autobiographical. Instead, in this novel he has turned his father's personality into an abstract prototype of a human being facing death, and his own personality into an equally abstract prototype of a hu- [474 | 475] man being pondering over the question of what another person's death means to him or her.

The novel can be read within more than one reference system and related to several different subtexts. One might even be tempted to read at least the frame story at its surface value, assuming that *bilād al-maghrib* is nothing but Morocco. The author sometimes consciously encourages this approach, for instance by making the protagonists drink peppermint tea there.[27] But already the author's description of the city as situated on the extreme fringe of the inhabited earth indicates that the story is set in a geographical world view belonging to a remote past. Another possibility of reading the novel consists in taking it as a modern 'contrafact' of some pieces from *Alf laylah wa-laylah* due to the many motifs reminding of tales contained in it. However the most important subtext to be taken in consideration is the previous literary production of the author himself. Already in the *Kitāb al-tajalliyāt* he had used the sunset[28] and the West[29] as metaphors for the impending death of his parents and for his own death. So there is a strong probability that in *Hātif al-maghīb,* too, *bilād al-maghrib* means "point of dying (or death)".

The descriptions of the different stages passed by the traveller on his way to *bilād al-maghrib* are filled to overflowing with symbolic details that cannot be discussed exhaustively here. For the present purpose, it will be sufficient to say that the ways of life of the inhabitants of these different places symbolize divergent attitudes of human beings in the face of death. The inhabitants of the oasis take

25 *Hātif al-maghīb,* 11.
26 *Ibid.,* 266.
27 *Hātif al-maghīb,* 213.
28 *Ibid.,* 146, 278, 402, 551, 797.
29 *Ibid.,* 797.

death as natural: For them, life and death are indissolubly connected, and although they are aware of some unpredictable and incomprehensible dangers threatening them – one might think here of the strange military camp erected in sight of their oasis –, they are still able to enjoy their modest life. The population of the kingdom stands for those who try to defeat mortality by ritualizing life and deifying their rulers. The author's description of this kingdom – which in many features strongly recall Pharaonic Egypt – shows that in his judgment this type of behavior is not suitable for achieving its purpose: The kingdom's inhabitants have in fact already died of rigidity. This impression is accentuated, e. g., by the cosmetic surgery equipping all the rulers with one and the same smiling face that reminds one of the masks covering the faces of mummified Pharaohs, but also by the bird's feathers in which these people dress themselves: According to an ancient belief which is also [475 | 476] widespread in popular Islam, the souls of the deceased assume the form of birds.[30] Thus, the inhabitants of this kingdom, by putting on bird's feathers, are actually wearing the clothes of the dead.[31] The people walking on crutches can be interpreted as typifying those who in the face of death are unable to enjoy what they naturally could still enjoy without damaging themselves – e. g. their own health, as long as they are healthy – but at the same time damage themselves by indulging in all sorts of unnatural pleasures because they are so much afraid of missing something.

To understand the basic structure of the fictitious travel report as completely as possible, it is essential to grasp what is the exact condition of the traveller during his journey. Evidently, the inescapable command of the *hātif* forcing him out of his bed in Cairo is equivalent to his being summoned from this life. But is he already dead when leaving Cairo, or is he still alive on his journey and going to die only when he leaves *bilād al-maghrib*, disappearing behind the horizon? At the beginning of the travel report his exact condition is not disclosed. It becomes clear only at its end when the traveller mentions conspicuous symptoms of an agony that progressively affected him on his way – e. g. the gradual loss of the capacity of moving his extremities and of articulate speech, an increasing insensibility of his limbs, the weakening and then ceasing of his sensory perceptions, his sinking into unusual states of consciousness ranging from tense alertness to hallu-

30 Ignaz Goldziher: "Der Seelenvogel im islamischen Volksglauben", in: *Globus* 1903, 301–304; Annemarie Schimmel: *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams.* München 1995, 54; cf. Mircea Eliade (Ed.): *The Encyclopedia of Religion.* Vol. II. New York/London 1987, s. v. "Birds", 224–226.
31 This is additionally confirmed by the circumstance that in this case, as we are told in the novel, the birds – already symbols of the deceased in themselves – come to the kingdom especially for the sake of dying, and then the local population strips the dead bodies of their plumage in order to make dresses from it.

cinations and stupor, and his gradual detachment from the external world.[32] In this context, he also speaks explicitly about the pain of the long agony (*naz'*) he has been enduring so far.[33] Actually, the whole travel report is an allegorical presentation of a human being's final agony. This is the explanation for many details that would remain incomprehensible otherwise. For instance, it explains why the inhabitants of the capital of *bilād al-maghrib* find the traveller's report so extraordinary: You can meet many people who can tell you about what they saw on their journeys, but for obvious reasons you never meet anyone who can tell you about what he experienced in his final agony. It also explains why the [476 | 477] traveller leaves the caravan and the first two places where he stayed on his way across the desert only involuntarily under the pressure exerted by the *hātif* just when he has begun to put down social roots there, whereas from the third station onwards, he leaves spontaneously even without the *hātif's* call: The caravan and the first two stations stand for moments of his agony in which he is still clinging to life, whereas later on he has given up his resistance and wants to die.

As we already saw, the place of sunset can be interpreted as a metaphor designating the moment of dying. But its typical combination with the ocean at whose shore the traveller arrives suggests that we are confronted here with a more elaborate cultural pattern that can be traced back to the repertory of traditional conceptions available to the author. One possible explanation is that the author combined here the sunset metaphor with Ibn ʿArabī's use of the term *muḥīṭ* (ocean) when referring to God. This metaphor is in itself ambiguous as Ibn ʿArabī employs it. In the *Futūḥāt makkīyah*, from which al-Ghīṭānī quotes a pertinent passage in the *Kitāb al-tajalliyāt*, Ibn ʿArabī explains the relation of God to the single phenomena of this created world by saying that God comprises everything, just as the circumference of a circle comprises all the single points situated on it.[34] But elsewhere Ibn ʿArabī refers to God as an infinite and unfathomable ocean.[35] Supposing that this latter concept forms the background of the frame story of *Hātif al-maghīb,* its end would mean that the traveller returns to God when he dies. As for Ibn ʿArabī, he is indubitably present in *Hātif al-maghīb* and this even twice in different disguises: once in the person of the country's highest reli-

32 *Hātif al-maghīb,* 294 – 297.

33 *Ibid.,* 296.

34 Chittick: *The Sufi Path of Knowledge,* 25, 49, 51, 60, 93; al-Ghīṭānī: *Kitāb al-tajalliyāt,* 784.

35 For this image of the ocean as used by Ibn ʿArabī and other Islamic mystics in reference to God, see Schimmel: *Mystische Dimensionen,* 402.

gious dignitary, who is introduced as "al-Shaykh al-Akbarī"[36] and shares some characteristics of the famous mystic,[37] and a second time as a highly esteemed saint named Muḥyī al- [477 | 478] Dīn, whose tomb is situated in the capital of *bilād al-maghrib*[38] and who also has some biographical features in common with him.[39]

Yet, there is reason to assume that in the novel, the layer of meaning related to Ibn ʿArabī is overlaid by another stratum of the author's cultural tradition. The basic concept of *Hātif al-maghīb* is not simply the belief that human beings return to God when they die, but more concretely that when dying they go to where the sun sinks into the Western ocean. In Ibn ʿArabī's imagery, the symbol of the ocean as referring to God is not connected especially with the idea of the sinking sun. This particular connection is characteristic of ancient Egyptian mythology. According to this mythology the realm of the dead is situated under the earth. The sun-god resuscitates the inhabitants of this realm every night, and this in the following way: He plunges into the primordial ocean surrounding the earth at the Western horizon in the evening, and sails on his barque underneath the earth until he rises anew in the East the next morning.[40] In ancient Egypt, going to the sunset, therefore, meant entering the realm of the dead.

Hātif al-maghīb contains indications of the author's resort to ancient Egyptian religion also in other respects. For instance, it is on the fringe of the desert to the West of the Nile valley that the traveller meets the caravan taking him along. This is the place of the large necropolis where, according to the belief of the earliest times of the Old Kingdom, the entrance to the realm of the dead was situated.[41] Moreover, in *Hātif al-maghīb* the traveller, after being made ruler in the strange kingdom, bears the title "son of the sun" and begins to regard himself as such.[42]

---

36 *Hātif al-maghīb,* 8 (see also 212). In some places (52, 166) the same person is simply called al-Shaykh al-Akbar. In the *Kitāb al-tajalliyāt* Ibn ʿArabī appears regularly with his well-known honorary title al-Shaykh al-Akbar.

37 E.g., he is an "expert on the secrets of the letters *(ḥurūf)*" (8). Not only one of Ibn ʿArabī's smaller treatises, but also a long chapter of his *Futūḥāt makkīyah,* which were studied intensely by al-Ghīṭānī for many years, is devoted to the mystical meaning of the letters. Cf. Schimmel: *Mystische Dimensionen,* 595.

38 *Hātif al-maghīb,* 177 ff. In reality, Ibn ʿArabī's tomb is in Damascus. Al-Ghīṭānī takes the liberty of transferring the tomb of ʿAbd al-Qādir (sc. al-Jīlānī), who was buried in Baghdad, to the capital of *bilād al-maghrib,* too (176).

39 Cf. the author's reference to his stays at Mecca and in Syria, 179.

40 Hermann Kees: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter.* Berlin (2nd ed.) 1956, 59 ff.; Erik Hornung: *Geist der Pharaonenzeit.* München 1992, 89 ff.

41 Kees: *Totenglauben,* 24 ff.; Ursula Rössler-Köhler: art. "Jenseitsvorstellungen", in: Wolfgang Helck and Wolfhart Westendorf (Eds.): *Lexikon der Ägyptologie.* Vol. III, Wiesbaden 1980, 256 f.; Wolfgang Helck: art. "Westen", in: *Lexikon der Ägyptologie.* Vol. VI, 1986, 235.

42 *Hātif al-maghīb*, 137, 151, 191, 203.

This same title was held by the ancient Egyptian Pharaohs, whose rule was legitimized by a myth according to which they were sons of the sun-god Re – a claim which meant at the same time that they were entitled to reach immortality with this god.[43] In order to emphasize his dignity as the "son of the sun", the [478 | 479] traveller in the novel even designs for himself a particular official emblem combining his name with the sun disk.[44] Some Pharaohs, among them Tutankhamun, did exactly the same.[45] In view of the fact that al-Ghīṭānī made use of all these elements, it is all the more likely that ancient Egyptian tradition is also the source from which he borrowed the motif of the dying traveller bound for the place of sunset at the Western ocean.[46]

However, the author deviates again from the ancient Egyptian mythological pattern in a way comparable to his break with Ibn ʿArabī's model of the mystical journey in the *Kitāb al-tajalliyāt:* His traveller has to quit the office of ruler in the above-mentioned kingdom and hence also – unlike the Pharaohs – to renounce at his claim to immortality as "son of the sun". The author even makes him say once: "The sun rises every day, but the sun of a human being appears once only, and after setting it never returns",[47] thus clearly contradicting the hopes of resuscitation attached to the sun in ancient Egyptian mythology. Al-Ghīṭānī's traveller also never reaches a state of metaphysical certainty, at least as far as we can follow him. Neither does he arrive in the realm of the dead, nor are we told that he reaches God. The ocean remains the big mystery. What awaits him there? Some sort of afterlife? Or just nothing, hence his own annihilation? We are not told anything about that.[48]

43 Hellmut Brunner: *Altägyptische Religion.* Darmstadt (3rd ed.) 1989, 73; Hornung: *Pharaonenzeit,* 51; Rössler-Köhler: "Jenseitsvorstellungen", 57.

44 The author illustrates this emblem by a simple sketch inserted into the text (202).

45 Hornung: *Pharaonenzeit,* 151.

46 That al-Ghīṭānī concerned himself, in the early nineties, with ancient Egyptian civilization, can also be seen from another novel bearing the title *Mutūn al-ahrām (The Pyramid Texts).* Cairo 1994.

47 *Hātif al-maghīb,* 189.

48 In some places, al-Ghīṭānī seems to suggest cautiously that Ibn ʿArabī might be the only human being who ever came to know the mystery of death (and maybe also the mystery of God at the same time): The Shaykh al-Akbarī, the highest religious dignitary of *bilād al-maghrib,* is reputedly the only one who is informed about what happened to those who sailed the Ocean of Darkness but never returned (8). And the *mudawwin* stresses that the saint Muḥyī al-Dīn (cf. above) is "facing" *(yuwājihu)* the sea and the place of sunset alike in his tomb.

Conclusion

To sum up, it can be said: In both novels dealing with the problem of the transitoriness of human existence, al-Ghīṭānī used traditional conceptions of journey that were once firmly embedded in religious traditions. Yet in both cases he reinterpreted these conceptions in accordance with his own [479 | 480] rather worldly and skeptical outlook on life, and in this sense he secularized them. Stating this is, *nota bene,* not tantamount to saying that he is an irreligious author. God is by no means absent from his novels. To the contrary, he is nearly omnipresent in them – but only as one possible answer to the open question of the temporality of human existence that comes up most poignantly in the experience of death. In this sense, the novels can even be called highly theological.

But if al-Ghīṭānī did not share any more the religious world views underlying the two concepts of journey, why did he continue to use them at all? For one thing, they form part of the inherited cultural code which he and his readers share and which he can thus use for making himself understood with particular ease. The same most probably also accounts for the seemingly paradoxical fact that he makes ample use of concepts belonging to the sphere of popular belief and that his language is in many places intensely impregnated by expressions of traditional Islamic religiosity, although he is not at all a traditional believer. We may add that appealing to a well-known traditional pattern, but at the same time significantly deviating from it is one of the most effective ways of defining one's own position. Moreover, at least as far as al-Ghīṭānī's novels are concerned, it is obvious that the persistence of such traditional patterns does not only depend on the force of persistent aesthetical conventions and also not necessarily on the persistence of the underlying world view, but in any case on the persistence of the basic human questions to which they were formerly meant to be answers.

23 Fransīs Fatḥallāh Marrāšs Zugang zum Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution (1992)

Als man um die Jahrhundertwende in der arabischen Welt die eigene *nahḍa* als historisches Faktum zu betrachten und sich mit ihrer Geschichte zu beschäftigen begann, wurde der Aleppiner Dichter und Schriftsteller Fransīs Fatḥallāh Marrāš (1836–1873)[1] bereits zu ihren prominenten Wegbereitern gezählt. Der bekannte libanesische Literaturkritiker Mārūn ʿAbbūd bekam gegen Ende seiner Gymnasiastenzeit, genau im Jahre 1900, mehrere Werke Marrāšs zusammen mit solchen Adīb Isḥāqs und Aḥmad Fāris aš-Šidyāqs von seinem Arabischlehrer zur Lektüre empfohlen, und zwar mit der Begründung, dass es sich hier um einen Erneuerer (*muǧaddid)* handele.[2] Ǧurǧī Zaydān nahm Marrāš in die erstmals 1907 erschienene

Anmerkung: Aufgrund zusätzlichen Materials, das der Verfasserin nach der Erstpublikation bekannt geworden ist, wurden in diesem Artikel für die Wiederveröffentlichung die Angaben zur Biographie Marrāšs um ein wichtiges Detail erweitert (Anm. 21 mit zugehörigem Obertext); außerdem wurden in Anm. 24 (entspricht Anm. 22 der Erstpublikation) die Ausführungen zum Erstdruck und zur Entstehungszeit von Marrāšs Werk *Ġābat al-ḥaqq* korrigiert und ergänzt sowie ein Hinweis auf neue Drucke aus der jüngeren Vergangenheit hinzugefügt. Vor allem durch eine Neuausgabe, die der renommierte Kairiner Arabist Ǧābir ʿUṣfūr (1944 – 2021), ein entschiedener Verfechter der Aufklärung in seinem Lande und zeitweilig auch ägyptischer Bildungsminister, mit einer eigenen Abhandlung über das Werk im Jahr 2000 in Kairo veröffentlichte (Fransīs Fatḥallāh Marraš: *Ġābat al-ḥaqq*, *taqdīm wa-dirāsa Ǧābir ʿUṣfūr,* weitere Drucke Damaskus 2001 und Beirut 2002), hat *Ġābat al-ḥaqq* inzwischen im arabischen Raum ein hohes Maß an Aufmerksamkeit erlangt und ist seither zum Gegenstand etlicher Artikel arabischer Arabisten geworden.

1 Zu ihm z. B. Ǧurǧī Zaydān, *Tarāǧim mašāhīr aš-šarq fī l-qarn at-tāsiʿ ʿašar* (erstmals erschienen 1907), Ausgabe Beirut 1970, Bd. 2, 337–341; Luwīs Šayḫū, *al-Ādāb al-ʿarabīya fī l-qarn at-tāsiʿ ʿašar,* Bd. 2 (erstmals erschienen 1910), 2. Aufl. Beirut 1926, 45–48; Fīlīb dī Ṭarrāzī, *Taʾrīḫ aṣ-ṣiḥāfa al-ʿarabīya,* Bd. 1, Beirut 1913, 141–143 (großenteils auf Šayḫūs Darstellung basierend); Qusṭākī al-Ḥimṣī, *Udabāʾ Ḥalab ḏawū l-aṯar fī l-qarn at-tāsiʿ ʿašar,* Aleppo 1925, 20–30; Yūsuf Asʿad Dāġir, *Maṣādir ad-dirāsa al-adabīya,* Bd. 2, Beirut 1956, 693–696; Ḫayraddīn az-Ziriklī, *al-Aʿlām*, Bd. 5, 5. Aufl. Beirut 1980, 142; Mārūn ʿAbbūd, *Ruwwād an-nahḍa al-ḥadīṯa,* Beirut 1952, 92–105; Sāmī al-Kayyālī, *al-Adab al-ʿarabī al-muʿāṣir fī Sūriyā*, 2. Aufl. Kairo 1968, 53–59; weitere Literatur bei Nāzik Sābā Yārid, *ar-Raḥḥālūn al-ʿarab wa-ḥaḍārat al-ġarb fī n-nahḍa al-ʿarabīya al-ḥadīṯa,* Beirut 1979, 26, Anm. 2 und Nada Tomiche, Art. *Marrāš* in EI 2. Aufl. – In der Ansetzung des Geburts- und des Todesjahres folge ich Zaydān und Šayḫū, in deren eben genannten Werken die beiden frühesten mir bekanntgewordenen Kurzbiographien Marrāšs enthalten sind; sie verfügten offensichtlich über die detailliertesten Informationen. Ihren Jahresangaben haben sich u. a. auch Ṭarrāzī, Dāġir und az-Ziriklī angeschlossen. al-Ḥimṣī und al-Kayyālī geben als Lebenszeit 1835–1874 an.

2 *Ruwwād* 92.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-024

Sammlung seiner Biographien berühmter Persönlichkeiten des Orients auf,[3] und Qusṭākī al-Ḥimṣī vermerkte dann 1925: „Sein Ruhm erfüllte die arabischen [116 | 117] Länder und ganz besonders Ägypten.“[4] Dabei beruhte die Berühmtheit Marrāšs nicht etwa auf den sprachlich-stilistischen Qualitäten der von ihm verfassten Poesie und Prosa. Im Gegenteil haben die arabischen Verkünder seines Ruhmes häufig darauf hingewiesen, dass seine Werke gerade in dieser Hinsicht mitunter auffallende Schwächen zeigten.[5] Die Entschuldigungen, die sie für diese Schwächen fanden, deuten aber vielfach auch schon an, worin sie seine eigentliche Größe erblickten. So etwa, wenn Šayḫū die stilistischen Defizite, die er Marrāš bescheinigte, folgendermaßen interpretierte: „… er war in seiner Prosa und Poesie auf originelle Inhalte und philosophische Vorstellungen aus, und so kümmerte er sich nicht um eine flüssige und geschmeidige Redeweise“;[6] oder wenn Zaydān die Vernachlässigung der Regeln der Sprache und des guten Stils, die er bei Marrāš feststellen zu müssen glaubte, mit dessen unbändigem Drang nach Freiheit des Geistes und des Verhaltens erklärte, der ihn veranlasst habe, aus derartigen „Ketten“ auszubrechen.[7]

Bekannt war und ist Marrāš in der arabischen Welt und unter deren Erforschern in erster Linie als kühner Verfechter philosophischer und politischer Konzeptionen, die für seine heimische Umgebung damals neu waren und die er sich wohl hauptsächlich während der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts bei einem ersten längeren Aufenthalt in Paris angeeignet hatte. Dabei war es vor allem die Idee der Freiheit *(ḥurrīya),* als deren Vorkämpfer man ihn würdigte. Am wärmsten tat dies Mārūn ʿAbbūd; er feierte ihn in geradezu hymnischen Tönen als den „Hohepriester der Freiheit in dem Tempel, den er für sie in der Wüstenei der grauen Stadt (sc. Aleppo) hoch aufragend errichtet hatte“.[8] Das literarische Monument der

3 S. Anm. 1.

4 *Udabāʾ Ḥalab* 20. Der Hinweis auf den besonderen Ruhm Marrāšs in Ägypten könnte sich daraus erklären, dass Zaydān, als er ihn im Rahmen der genannten Biographiensammlung unter die Berühmtheiten einreihte, in Ägypten ansässig war; auch waren dort, als al-Ḥimṣī schrieb, tatsächlich zwei seiner Werke, *Ġābat al-ḥaqq* und *Mašhad al-aḥwāl,* schon mehrfach nachgedruckt worden.

5 S. z. B. Zaydān, *Tarāǧim,* Bd. 2, 338; Vorwort von ʿAbdalmasīḥ al-Anṭākī zur Ausgabe o. O. o. J. (Maṭbaʿat al-ʿumrān, Vorwort datiert Kairo 1922) von *Ġābat al-ḥaqq* (s. u.); Šayḫū, *al-Ādāb,* Bd. 2, 46; ʿAbbūd, *Ruwwād* 92, 95, 104 f.

6 *al-Ādāb,* loc. cit.

7 *Tarāǧim,* Bd. 2, 338; ähnlich Dāġir, *Maṣādir,* Bd. 2, 693 über Verstöße gegen die Metrik und über mangelnde Präzision der Wortwahl, die er bei Marrāš monieren zu müssen glaubt: „Vielleicht ist das eine Auswirkung seiner Freiheitsliebe und seines Aufrufs dazu, sich von den Ketten zu befreien.“

8 *Ruwwād* 95.

Freiheitsidee, auf das diese Formulierung anspielt, ist Marrāšs bekanntestes Werk, *Ġābat al-ḥaqq.* In ihm wird die Freiheit zusammen mit Werten wie Gleichheit, [117 | 118] Vernunft und Zivilisation verherrlicht. So lag – zumal angesichts des Bildungsweges des Autors – der Eindruck nahe, dass Marrāš für arabische Leser einer der frühesten und engagiertesten Vermittler von Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution gewesen ist.[9]

Bedeutet Marrāšs begeistertes Bekenntnis zu Freiheit, Gleichheit, Vernunft und Zivilisation aber, dass er unter diesen Schlüsselbegriffen tatsächlich dasselbe verstand wie diejenigen, die sie in der Aufklärungsphilosophie und der Französischen Revolution propagiert hatten? Und soweit er Leitideen von Aufklärung und Französischer Revolution übernahm, in welcher konkreten Form tat er dies und in welchen Kontext stellte er sie? Diesen Fragen soll im folgenden anhand einiger seiner Werke, vor allem seines Buches *Ġābat al-ḥaqq,* nachgegangen werden. Zum Verständnis der Eigenart seines Gebrauchs von Schlagwörtern der Aufklärung und der Französischen Revolution ist es allerdings geboten, zunächst einmal die Ausgangslage zu betrachten, aus der heraus er sie rezipierte.

Seine Begegnung mit europäischem Gedankengut fand in derselben schwierigen kulturgeschichtlichen Übergangssituation statt, der sich auch andere Autoren der anbrechenden arabischen Moderne, etwa die Muslime Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭahṭāwī und Ḫayraddīn at-Tūnisī, zu stellen hatten: Die im Kolonialzeitalter manifest gewordene Dominanz europäischer Mächte setzte die Bewohner des Nahen Ostens gegenüber Europa einem wachsenden Anpassungsdruck im Bereich der politischen und ökonomischen Strukturen, aber auch des Bildungswesens und kulturellen Lebens aus. Denn sie konnten sich der Fremdbestimmung durch die Europäer längerfristig nur um den Preis der Übernahme eines namhaften Teiles dessen erwehren, was diese so stark gemacht hatte; und das waren, wie man bald entdeckte, eben nicht nur einige begrenzte spezielle Techniken, sondern darüber hinaus ihre politischen, administrativen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnungsmuster und nicht zuletzt ihre wissenschaftliche Rationalität. Man musste sich auf diesen Gebieten also an europäischen Vorbildern orientieren. Doch sollte dies ohne Bruch mit den zentralen Werten der angestammten eigenen Kultur geschehen, an deren Tragfähigkeit man auch im Zustand politischer und wirtschaftlicher Unterlegenheit nicht zweifelte. Es ging deshalb bei aller Öffnung nach Europa immer darum, das anzueignende Fremde so zu selektieren und zu interpretieren, dass es

9 Aus dieser Einschätzung heraus hat ihn etwa auch Raʾīf Ḫūrī in seinem Buch *al-Fikr al-ʿarabī al-ḥadīṯ, aṯar aṯ-ṯawra al-firansīya fī tawǧīhihī s-siyāsī wa-l-iǧtimāʿī* (2. Aufl. Beirut 1973) behandelt; s. dort Index.

sich in eine doch unverwechselbar von der eigenen Tradition bestimmte Synthese einfügen ließ. [118 | 119]

Unter welchen spezifischen Voraussetzungen erlebte nun Fransīs Fatḥallāh Marrāš diese Situation? Darüber gibt ein Blick auf seine Herkunft und seine Biographie Aufschluss. Er war der Spross einer melkitischen Kaufmannsfamilie, die es in Aleppo seit dem 18. Jahrhundert zu Wohlstand und Ansehen gebracht hatte. Zu dieser Zeit ist insgesamt eine wachsende Prosperität christlicher Kaufleute im islamisch dominierten Großsyrien zu beobachten. Diese hatten seit dem 16. Jahrhundert zunächst als die bevorzugten örtlichen Partner der europäischen Handelshäuser fungiert, die unter dem Schutz der zwischen dem Osmanischen Reich und europäischen Mächten vertraglich vereinbarten „Kapitulationen" im ostarabischen Raum Niederlassungen unterhielten; und sie hatten schließlich seit dem späten 18. Jahrhundert, als sich etliche europäische Kaufleute wegen der durch die Schwäche der osmanischen Zentralgewalt unsicherer gewordenen Verhältnisse und der Verlagerung ihrer Interessen in andere Weltgegenden von dort zurückzogen, den bislang von diesen betriebenen Handel zwischen Europa und der Levante in ihre eigene Hand bringen können.[10] Von dieser Entwicklung profitierten in besonderem Maße Christen Aleppos, das damals die Handelsmetropole Großsyriens und zugleich nach Istanbul und Kairo der wichtigste Umschlagplatz für den europäisch-asiatischen Warenverkehr war.[11]

Der wirtschaftliche Aufstieg christlicher Aleppiner wurde zusätzlich durch ihre besonderen Bildungsmöglichkeiten begünstigt: Als Folge der missionarischen Aktivitäten aus Europa kommender römisch-katholischer Orden, die seit dem frühen 17. Jahrhundert über die schon aus der Kreuzzugszeit datierende Verbindung der Maroniten mit Rom hinaus auch andere örtliche Ostkirchen unter die Ägide des Papsttums zu bringen trachteten, war im späten 18. Jahrhundert bereits ein Großteil der Christen Aleppos uniert. Und die Orden gingen nun zunehmend dazu über, durch den Betrieb von Schulen an der Konsolidierung der unierten Kirchen und der Hebung des Bildungsniveaus ihrer Kleriker und Laien zu arbeiten, überwiegend mit Unterstützung des französischen Staates. Das Angebot solcher Bildungsinstitutionen und die Präsenz ihrer Träger im Lande erleichterten ebenso wie die Reisen örtlicher Kleriker und Priesteramtskandidaten ins katholische Europa den Transfer europäischer Bildungsinhalte gerade zu den Unierten. [119 | 120] So lebten auch die Angehörigen der Familie Marrāš als Melkiten, d. h. Mitglieder des inzwischen mit

10 S. dazu Albert Hourani, 'The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIIIth Century', in: *Studia Islamica* 8/1957, 117 f.

11 Dazu in Kürze Jean Sauvaget, Art. *Ḥalab* in *EI* 2. Aufl. (mit weiterführender Literatur); ferner Barbara Kellner-Heinkele, ‚Der arabische Osten unter osmanischer Herrschaft 1517–1800', in: Ulrich Haarmann (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt,* München 1987, 348 f.

Rom unierten Teils der ehemaligen byzantinischen Reichskirche auf syrischem Boden, im Ausstrahlungsbereich europäisch-katholischer Bildungsarbeit – ein Sachverhalt, der sich unter anderem in der Wahl des Vornamens Fransīs für unseren Autor widerspiegelt.[12]

Marrāš wuchs in einer Atmosphäre auf, die von einem ausgeprägten Bewusstsein der Zugehörigkeit zur eigenen Religionsgemeinschaft geprägt gewesen sein dürfte. Zum einen hatte in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches im Verlauf des 18. Jahrhunderts mit dem Sinken der Durchsetzungskraft der Zentralregierung generell das Moment der Loyalität gegenüber der jeweiligen Religionsgemeinschaft an Bedeutung gewonnen, da die Bewohner dieser Reichsteile nun in ihren jeweiligen religiösen Oberhäuptern wieder verstärkt die für sie zuständigen Ordnungsmächte sahen.[13] Zum anderen war die konfessionspolitische Entwicklung gerade im Aleppo des frühen 19. Jahrhunderts dazu angetan, die Melkiten ihre Kirchenmitgliedschaft nachhaltig spüren zu lassen, und die Familie Marrāš war von dieser Entwicklung in besonderer Weise betroffen: Die Abwanderung einer immer größeren Zahl ehemaliger Orthodoxer in die Reihen der Unierten führte zu wachsenden Spannungen zwischen den beiderseitigen Kirchen und schließlich zu einer regelrechten Melkitenverfolgung, für die der griechisch-orthodoxe Patriarch zeitweilig sogar den osmanischen Statthalter einspannen konnte; in ihrem Verlauf kam 1818 mit zehn weiteren Melkiten auch Buṭrus Marrāš um, ein Angehöriger der Familie unseres Autors.[14] Fatḥallāh, der Vater von Fransīs, versuchte augenscheinlich, den aufgebrochenen konfessionellen Konflikt durch einen theologischen Kompromiss zu entschärfen: Er verfasste 1849 eine Abhandlung, in der er das „Filioque“ verwarf,[15] also jenen von der römisch-katholischen [120 | 121] Kirche 1014 mit dem nikäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis in die Messliturgie aufgenommenen Zusatz, nach dem, wie schon Augustinus gelehrt hatte, der Heilige Geist vom Vater *und* vom Sohne ausgeht. Dieses „Filioque“ ist für die Orthoxen, die es nie anerkannt haben, bis heute neben dem Primat des Papstes der hauptsäch-

12 Dass Fransīs Fatḥallāh Marrāš in Aleppo oder anderwärts regelrecht eine Schule eines katholischen Ordens besucht hätte, ist nicht überliefert. Aber selbst wenn er nur Privatunterricht im Elternhaus erhalten hat, ist gut denkbar, dass daran ein unierter oder römisch-katholischer Geistlicher mitgewirkt hat.

13 Hourani 94.

14 Šayḫū 45; Ṭarrāzī 141f. (mit einem Auszug aus der Trauerode, die Niqūlā at-Turk bei diesem Anlass auf ihn dichtete); das genaue Verwandtschaftsverhältnis zwischen Buṭrus und Fransīs geht aus den Quellen nicht hervor.

15 Ein gedrucktes Exemplar dieser Abhandlung und damit auch deren genauen arabischen Titel konnte ich nicht ermitteln; möglicherweise ist sie nur handschriftlich verbreitet worden, wenngleich es in Aleppo seit 1841 eine kommerzielle arabische Druckerei gab, die von einem Sarden betrieben wurde. Die Nachricht über die Abhandlung stammt von Šayḫū (s. nächste Anm.).

liche Stein des Anstoßes an der katholischen Lehre; es aus dem Weg räumen zu wollen, bedeutete also einen Schritt auf die Orthodoxen zu. Allerdings will der Jesuit Šayḫū – in dieser Frage sicherlich kein unparteiischer Zeuge – wissen, dass Fatḥallāh Marrāš diesen kompromisslerischen Vorstoß später unter dem Eindruck einer beweiskräftigen Gegenschrift eines melkitischen Patriarchen zurückgenommen und „sich der offenkundigen Wahrheit unterworfen“ habe.[16] In jedem Falle ist diesem Vorgang zu entnehmen, dass sich bereits der Vater von Fransīs recht weitgehend mit theologischen Problemen beschäftigt hat – was, wie wir sehen werden, für die spätere intellektuelle Ausrichtung des Sohnes nicht ohne Folgen blieb.

Aus dieser Episode geht schon hervor, dass der Vater Fatḥallāh ein ausgesprochen gebildeter Mann war. Sein Hauptinteresse galt dabei der arabischen Sprache und Literatur, die er eifrig studierte und über die er auch einige ungedruckt gebliebene Werke hinterlassen haben soll. Sich gerade auf diesem Felde besonders kundig zu machen und hervorzutun, war damals für städtische Christen Syriens und des Libanon nichts ganz Ungewöhnliches mehr. Mit der Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage und ihres Bildungsstandes, die durch den europäischen Einfluss gefördert wurde, lief ihr Bemühen parallel, sich gesellschaftlich stärker in ihr mehrheitlich muslimisches Umfeld zu integrieren. Angesichts des Glaubensunterschiedes konnte die Grundlage für eine gleichberechtigte Beteiligung an dem von Muslimen beherrschten öffentlichen Leben nicht die Religion sein. Christen suchten und fanden die Gemeinsamkeit, die sie mit ihren muslimischen Landsleuten verbinden konnte, jedoch nun zunehmend in der Pflege arabischer Sprach- und Literaturtradition. Etliche von ihnen gingen zu diesem Zweck sogar bei islamischen Religionsgelehrten, deren Stand herkömmlicherweise der Hort dieser Tradition gewesen war, in die Schule oder traten mit ihnen in einen regen Gedankenaustausch ein, und die muslimischen Partner brachten ihnen bei entsprechender Kompetenz dann auch durchaus Wertschätzung entgegen. Gerade in Kaufmannskreisen entstand auf diese Weise unter den Christen Großsyriens ein geachtetes Bildungsbürgertum, das sich ungeachtet seiner religiösen Minderheitssituation und seiner relativ engen Beziehung zu Europäern und deren Bildungsgütern oftmals in kultu- [121 | 122] reller Hinsicht dezidiert arabisch und damit auf einer säkularen Ebene mit der Mehrheit der muslimischen Landsleute völlig eins fühlte. Auch Fransīs Fatḥallāh Marrāš identifizierte sich eindeutig als Araber. So begründete er etwa die Abfassung einer seiner Abhandlungen mit den Worten: „ …

16 Šayḫū 45.

vielleicht kann sie den Söhnen meiner Nation, den Arabern *(li-banī ǧinsī l-ʿarabīyīn),*[17] und meinen Aleppiner Mitbürgern nützlich sein.“[18]

Eine auf das literarische Erbe der eigenen Sprachgemeinschaft konzentrierte Bildungsbeflissenheit, entsprungen aus dem im 19. Jahrhundert allmählich aufkeimenden arabischen Nationalgefühl syrischer Christen, war für Fatḥallāh Marrāš denn auch der Antrieb dazu, in seinem Hause eine kostbare Bibliothek zusammenzutragen und seinen Kindern einen gründlichen Unterricht vor allem auf dem Gebiet der arabischen Sprache und Literatur angedeihen zu lassen.[19]

Neben dem Arabischunterricht erwarb sich Fransīs Fatḥallāh Marrāš auch französische und italienische Sprachkenntnisse. Bereits 1850, also mit etwa 14 Jahren, wurde er von seinem Vater für rund ein Jahr nach Paris mitgenommen.[20] Später begleitete er den Vater einmal auf einer mehrmonatigen Geschäftsreise nach Beirut, wo sich Präsenz und kultureller Einfluss von Europäern kurz nach der Jahrhundertmitte schon sehr deutlich bemerkbar machten. Doch auch daheim in Aleppo gab es für ihn und andere damals schon Gelegen- [122 | 123] heit, mit zeitgenössischem europäischem Gedankengut in Kontakt zu kommen. Es wird berichtet, dass er dort in den 1860er Jahren regelmäßig in einem Zirkel von christlich-arabischen Intellektuellen verkehrte, der sich um die 1857 gegründete Maronitische Druckerei (Maṭbaʿa mārūnīya) gesammelt hatte, aufklärerisches Gedankengut pflegte und politische und gesellschaftliche Reformanliegen diskutierte.[21] al-Marrāš

17 Das Wort *ǧins* wurde im arabischen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts – der in dieser Beziehung im noch heute gebräuchlichen Wort *ǧinsīya* für „Nationalität“ fortlebt – unter anderem als Terminus für „Nation“ oder „Volk“ verwendet; dazu Helga Rebhan, *Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798–1882)*, Wiesbaden 1986, 20.

18 *Šahādat aṭ-ṭabīʿa* (s. u. bei Anm. 65) 4. Dieselbe Identifikation spricht sich auch am Schluss der Geschichte des ehemaligen Sklaven Yāqūt in seinem Werk *Ġābat al-ḥaqq* aus (s. u.).

19 Sāmī al-Kayyālī, *al-Ḥaraka al-adabīya fī Ḥalab 1800–1950,* Damaskus 1957, 138. Damit hat er nicht nur bei Fransīs eine besondere Liebe zur arabischen Sprache und Literatur geweckt; s. zu dessen Bruder ʿAbdallāh Marrāš (1839–1893), der u. a. Zeitschriftenartikel zu literarischen Fragen schrieb und in großen Bibliotheken Europas arabische Handschriften kopierte, und dessen Schwester, der Dichterin Miryānā Marrāš (1848–1919) mein Buch *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur,* Beirut 1980, 99 mit Anm. 8 und 9 (dort Literatur zu beiden).

20 Bei dieser Gelegenheit wurde in Paris bereits eine Augenerkrankung von Fransīs behandelt, in der sich seine spätere Erblindung ankündigte. Der Vater schickte ihn dann nach Aleppo zurück, blieb aber selbst noch länger; ob die Dauer seines Aufenthalts in der französischen Hauptstadt rein geschäftlich bedingt war oder auch mit Schwierigkeiten zusammenhing, in die ihn seine Abhandlung über das „Filioque“ (1849) unter den Melkiten Aleppos gebracht haben könnte, geht aus unseren Quellen nicht hervor.

21 Vorwort von Muḥammad Ǧamāl Bārūt zur Wiederveröffentlichung von *Ġābat al-ḥaqq* auf der online-Plattform Dār al-waṯāʾiq ar-raqamīya at-taʾrīḫīya (https://www.digdoc.org/index.php?page=

machte sich darüber hinaus die Präsenz von gebildeten Europäern in Aleppo gezielt zunutze, als er als junger Mann ein ausgeprägtes Interesse für Naturwissenschaften und vor allem Medizin entwickelte: Er wurde in seiner Vaterstadt für vier Jahre zum Famulus eines britischen Arztes.[22] Mit dem dadurch gewonnenen Erfahrungsschatz übte Marrāš zunächst eine Zeitlang selbst die Heilkunde aus, beschloss dann aber, dieses Metier auf die sicherere Basis eines akademischen Medizinstudiums zu stellen, um staatlich approbierter Arzt *(ṭabīb qānūnī)* werden zu können, und begab sich zu diesem Zweck 1866 nach Paris. Leider musste er seinen dortigen Studienaufenthalt, über den er in einer Reisebeschreibung mit dem Titel *Riḥlat Bārīs*[23] berichtet hat, schon im darauffolgenden Jahr abbrechen, da er im Zuge einer Erkrankung zunehmend sein Augenlicht verlor. Nach Aleppo zurückgekehrt, verbrachte er die wenigen Jahre, die ihm bis zu seinem frühen Tode noch blieben, im Zustand der Blindheit, verfasste aber unter Einsatz von Hilfskräften, denen er diktierte, weiter schriftstellerische Arbeiten und Gedichte.

Was Marrāš während seines Studienaufenthalts in Paris oder schon vorher und eventuell mit Hilfe von Vorlesern auch noch danach außer medizinischen Fachbüchern an französischer Literatur kennengelernt hat, etwa auf dem für unseren Zusammenhang besonders bedeutsamen Gebiet der Philosophie und speziell der Staatstheorie, ist weder durch ihn selbst noch durch andere genau bezeugt. Gleichwohl lässt sich, wie noch zu zeigen wird, anhand seiner Aussagen wenigstens ungefähr eingrenzen, aus welchen Richtungen er sich anregen ließ. [123 | 124]

Der Titel seines Buches *Ġābat al-ḥaqq,*[24] „Der Wald der Wahrheit“, klingt zunächst nicht unmittelbar plausibel; sein Sinn erschließt sich erst, wenn man das

---

Ym9vaw==&op=ZGlzcGxheV9ib29rX2RldGFpbHNfdQ==&book_id=NTU1&lan=YXI=) vom 01.12.2020, letzter Zugriff am 03.01.2024, 7 f.

22 Dass ein solcher damals in Aleppo praktizierte, ist nicht weiter erstaunlich: Die British Levant Company, die bis 1825 bestand, hatte an ihren größeren Handelsniederlassungen eigene britische Ärzte beschäftigt (s. Alfred C. Wood, *A History of the Levant Company,* London 1964, 225), und eine von diesen hatte sich in Aleppo befunden, wo die Company auch über mehr als zwei Jahrhunderte eines ihrer beiden wichtigsten eigenen Konsulate unterhielt. Der zugehörige Arzt oder ein Praxisnachfolger von ihm kann durchaus auch über die Auflösung der Company hinaus für die vor Ort verbliebenen Briten und andere Patienten tätig geblieben sein.

23 Ausführlich besprochen in *Das Bild der Europäer* (s. Anm. 19) 98–104.

24 Hier, soweit nicht anders angegeben, zitiert nach dem Nachdruck des Verlags Riyāḍ ar-Rayyis London 1989; er enthält wie der von mir gleichfalls benutzte Druck Kairo 1298 (1880/81) aus der Maṭbaʿat Muʾawwaḍ Muḥammad Afandī Farīd auch noch ein anderes Werk des Autors, *Mašhad al-aḥwāl,* und ist mit diesem Druck textlich identisch, wenngleich er im Vorwort aus dem Vorwort eines anderen Druckes, nämlich der Ausgabe Beirut (Maṭbaʿat al-Qiddīs Ǧāwurǧiyūs li-r-rūm al-urṯūḏuks) 1881, zitiert. In dem in Anm. 6 erwähnten Druck o. O., o. J. (Vorwort datiert 1922) aus der Maṭbaʿat al-ʿumrān, den ich verglichen habe, hat der Herausgeber ʿAbdalmasīḥ al-Anṭākī den Text stellenweise sprachlich überarbeitet. Der Erstdruck des Werkes erschien 1865 in der Maṭbaʿa

Werk wirklich liest. Deshalb wurde er in der Sekundärliteratur, in Bibliographien und in Bibliothekskatalogen bis in die jüngste Vergangenheit hinein von manchen vermeintlichen Sachkennern, die allenfalls den Buchdeckel gesehen und ihn entweder nur flüchtig angeschaut oder auf ihm einen Druckfehler vermutet hatten, in *Ġāyat al-ḥaqq*, „Das Äußerste an Wahrheit" oder „Das Ziel der Wahrheit", verbessert – womit man für das erste Substantiv des Titels eine Lesart gefunden hatte, die die zunächst merkwürdig scheinende Verbindung des Concretums „Wald" mit dem Abstractum „Wahrheit" beruhigenderweise aufhob. Gerade diese Verbindung von Konkretem und Abstraktem im Titel zeigt aber die Eigenart der Darstellungsweise des Werkes an; denn in ihm wird Abstraktes im Gewand des Konkreten, genau genommen im Gewande konkreter Personen abgehandelt. Für die Beschreibung dieser Darstellungsweise, die in [124 | 125] der arabischen Literatur nicht nur um die Mitte des vorigen Jahrhunderts etwas Ungewöhnliches war, sondern auch bis

---

mārūnīya in Aleppo; die Universitätsbibiothek Harvard besitzt laut Katalog ein Exemplar von ihm. Er war mir zum Zeitpunkt des Abschlusses des Manuskripts nur bibliographisch fassbar, u. a. im Vorwort von al-Anṭākī zum oben genannten Druck der Maṭbaʿat al-ʿumrān, bei Dāġir (Bd. 2, 695) und bei Tomiche (vgl. Anm. 1). Auch Shmuel Moreh, der in seinem Aufsatz *The Arabic novel between Arabic and European influences during the nineteenth century* (zuerst in: *Studia Orientalia D. H. Baneth dedicata,* Jerusalem 1979, 415 – 434, Wiederabdruck in: Moreh, *Studies in modern Arabic prose and poetry,* Leiden usw. 1988, 88 – 115) mit einer kurzen Inhaltsangabe von *Ġābat al-ḥaqq* auf Marrāš eingegangen ist und dabei den Einfluss seiner Ideen auf die spätere arabische Literatur hervorgehoben hat (92 – 94), erwähnt als Jahr des Erstdrucks 1865 (92), hat aber nicht ihn, sondern den Druck Kairo 1298 (1880/81) benutzt. Aus dem späten 19. Jahrhundert verzeichnet der Katalog der Dār al-kutub in Kairo noch einen Druck Kairo o. J. (1298) aus dem Verlag al-Maṭbaʿa aš-šarqīya.; in der Bibliographie von ʿĀyida Ibrāhīm Nuṣayr, *al-Kutub al-ʿarabīya allatī nushirat fī Miṣr fī l-qarn at-tāsiʿ ʿašar,* Kairo 1990, findet sich unter den Nummern 8/162 und 8/163 ein Druck aus demselben Jahr mit der – vielleicht fehlerhaften – Verlagsangabe „Maṭbaʿat Šaraf", der mit diesem identisch sein könnte. Seit der Zeit um 1990 wurde das Werk etliche weitere Male gedruckt, so z. B. Beirut (Dār al-Ḥamrāʾ li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr) 1990, Kairo (Muʾassasat Hindāwī li-t-taʿlīm wa-ṭ-ṭaqāfa) 2013 [auch online unter https://www.hindawi.org/books/83858057/ und an vielen weiteren Stellen im Internet], Kairo (Dār al-āfāq al-ʿarabīya) 2018, Groningen (Maṭbūʿāt Ḫrūnīnġin, al-Klāsīkīyāt aṣ-ṣaġīra) o. J.; s. außerdem die in Anm. 1 erwähnte Neuausgabe des Werks von Ǧābir ʿUṣfūr Kairo 2000, die in Anm. 21 genannte Publikation auf der syrischen online-Plattform Dār al-waṯāʾiq ar-raqamīya at-tārīḫīya 2020 und den von Muḥammad Ǧamāl Bārūt herausgegebenen Band Fransīs Marrāš, *al-Aʿmāl al-kāmila,* Damaskus (Wizārat aṯ-ṯaqāfa, al-Hayʾa al-ʿāmma as-sūrīya li-l-kitāb) 2007, der *Ġābat al-ḥaqq* ebenfalls enthält. – Als Entstehungsjahr von *Ġābat al-ḥaqq* nennt Moreh (92) ohne Quellenangabe 1862. Zaydān (Bd. 2, 338) hatte erklärt, das Werk sei größtenteils in Paris geschrieben worden. Das ist jedoch schwer vorstellbar: Es müsste dann im wesentlichen schon während des ersten Parisaufenthalts von Marrāš 1850 verfasst worden sein, da der zweite erst 1866, also nach Erscheinen des Erstdrucks, begann. Damals war der Autor noch ein Teenager; außerdem müsste dann die Bezugnahme auf den Sezessionskrieg in den U.S.A. (1861 – 1865) am Anfang des Werks (näheres s. u.), die eng mit dessen Gesamtinhalt zusammenhängt, erst wesentlich später eingefügt worden sein.

heute selten vorkommt, fehlte den meisten Autoren der arabischen Sekundärliteratur offensichtlich anfangs die Kategorie. Deshalb begnügten sich viele von ihnen mit vagen Beschreibungen wie der, das Werk komme einer Erzählung nahe. Andere behalfen sich mit Vergleichen; so erklärten mehrere, das Werk sei nach der Art der Offenbarung des Johannes im Neuen Testament angelegt,[25] ein anderer meinte, es sei „nach Art der Hölle des Italieners Dante", also nach dem Inferno in der *Divina Commedia* dieses Dichters gestaltet.[26]

An beiden Vergleichen ist nur soviel richtig, dass *Ġābat al-ḥaqq* nicht vordergründige Realitäten fiktiveE Art, sondern etwas von einem sprechenden Ich im Geist Erschautes darstellt. Im übrigen führen sie aber in die Irre: In dem Werk geht es anders als in der Offenbarung des Johannes nicht um symbolgeladene Apokalyptik, die endzeitliche Ereignisse zum Gegenstand hat, und auch anders als in Dantes *Divina Commedia* nicht um einen Blick ins Jenseits, der das dortige Schicksal der Menschen nach dem Jüngsten Gericht enthüllt. *Ġābat al-ḥaqq* ist vielmehr eine – durch gelegentliche Gedichteinlagen aufgelockerte und bei einiger Großzügigkeit als Roman zu bezeichnende – allegorische Erzählung: Die Figuren, die in dem Werk auftreten, sind größtenteils Personifikationen abstrakter Begriffe oder Ideen; zwischen ihnen lässt der Autor eine rudimentäre Handlung und vor allem lange Reden ablaufen, die es ihm gestatten, Begriffe oder Ideen zu erklären, zueinander in Beziehung zu setzen, zu diskutieren und zu bewerten. Wir müssen den sehr gedankenreichen Inhalt des Werks hier in einiger Ausführlichkeit vorstellen, um an ihm anschließend das genaue Verhältnis Marrāšs zu Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution aufzeigen zu können.

Das Werk beginnt mit der folgenden Rahmengeschichte: Ein Ich-Erzähler sieht in einem Zustand zwischen Wachen und Schlafen vor seinem inneren Auge zunächst große Völker und Reiche der Vergangenheit mit ihren zivilisatorischen Leistungen vorüberziehen: Ägypter, Assyrer, Phönizier, Perser, Makedonier, Römer. Nach dem Zerfall des römischen Weltreichs in eine Ost- und eine Westhälfte und einem Intermezzo, während dessen verschiedene kleinere Völkerschaften aufsteigen und wieder untergehen, erblickt er schließlich einen Torbogen mit der Aufschrift „Die Vernunft *(al-ʿaql)* herrscht"; hinter diesem tut sich ein weites freies Land auf, über dem eine Flagge [125 | 126] mit der Aufschrift „Die Wissenschaft *(al-ʿilm)* siegt" weht. Hinter der Flagge werden wiederum die Heere der Zivilisation *(ǧuyūš at-tamaddun)* sichtbar, die auf „wunderbaren Erfindungen" und „vollständigen Kenntnissen" reiten, mit den Waffen der Weisheit und Gerechtigkeit ausgerüstet und mit den Panzern der „vollständigen menschlichen Freiheit" und der „puren

25 ʿAbbūd 101; Dāġir Bd. 2, 695.

26 So al-Anṭākī in seinem in Anm. 5 erwähnten Vorwort.

Lauterkeit“ bewehrt sind. Nun breitet sich das „Reich der Vernunft“ und mit ihm der Friede über die ganze bewohnte Erde aus.

Da nimmt der Ich-Erzähler plötzlich am westlichen Horizont Kampfesgetümmel wahr. Als dessen Ursache stellt sich heraus, dass die Neue Welt, Amerika, Sklaverei nicht mehr hinnehmen will und deshalb gegen den „Staat der Barbarei“ *(dawlat at-tawaḥḥuš),* der diese weiter praktizieren will, in den Kampf gezogen ist – offensichtlich eine Anspielung auf den 1861 entbrannten Sezessionskrieg in den Vereinigten Staaten. Angesichts dieses aufregenden Geschehens schläft der Ich-Erzähler nun vollends ein (!) und erblickt im Traum jetzt ein neues, wildromantisches Bild, nämlich einen großen, üppig wuchernden Wald – daher der Titel des Werkes; dieser Wald gibt das Szenarium für den ganzen jetzt folgenden Hauptteil der Erzählung ab.

Auf einer Lichtung in ihm sieht er zwei Throne. Auf dem einen sitzt finster blickend und unter Anzeichen großen Zorns ein Mann mit einer Krone, auf der „Es lebe der König der Freiheit *(malik al-ḥurrīya)!“* geschrieben steht, auf dem anderen eine schöne Frau, ebenfalls mit einer Krone, die die Aufschrift „Es lebe die Königin der Weisheit *(malikat al-ḥikma)*!“ trägt. Die beiden beraten darüber, was mit dem ungerechten fremden Herrscher geschehen soll, der mit seinen Helfern in zivilisationsfeindlicher Absicht unter Verbreitung von Knechtschaft *(ʿubūdīya)* – das Wort heißt zugleich Sklaverei – in ihr Reich eingefallen ist. Er will diesen Aggressor am liebsten gleich vernichten; sie dagegen schlägt vor, ihn und seine Helfer neuen Gesetzen zu unterwerfen, jedem von ihnen einen Aufpasser zuzuordnen und beide Seiten durch eine Friedenstruppe zu trennen. Nun treten zwei Männer herzu, einer militärisch gekleidet, der andere ein Zivilist; sie sind an Aufschriften am Helm bzw. an der Kleidung als „Führer des Heeres der Zivilisation“ und „Minister der Friedensliebe“ kenntlich. Der Heerführer schildert, wie die Eindringlinge, der „König der Knechtschaft“ (oder Sklaverei; *malik al-ʿubūdīya)* und dessen Schergen, soeben besiegt und gefangengenommen wurden. Da überbringt ein Bote einen Brief, in dem die Besiegten ihre Reue bekunden und, dauerhafte Unterwerfung gelobend, um die Gnade ersuchen, man möge sie aus dem „Kerker der Dummheit“ und der „Gefangenschaft der Unwissenheit“ befreien. Obwohl der Verdacht aufkommt, hinter dieser Bitte könnte eine List stecken, ordnet die „Königin der Weisheit“, geneigt gemacht durch den „Minister der Friedensliebe“, an, [126 | 127] dass die gefangenen Feinde Gelegenheit erhalten sollen, vor einem Gericht zu erscheinen; zur Mitwirkung daran wird „der Philosoph“ herbeibeordert, und zwar von seinem Wohnsitz in der „Stadt des Lichts *(madīnat an-nūr)“.*[27]

27 Die Assoziationen, mit denen ein so benannter Herkunftsort des Philosophen für den Autor und sicher auch schon für einen Teil seiner arabischen Leser verbunden war, werden deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass der französische Terminus für Aufklärung „les lumières“ lautet.

Er hält den Anwesenden zunächst einmal eine lange Lehrrede über die Möglichkeit der Freiheit. Diese leugnet er für den Bereich der rein naturhaften, körperlichen Existenz des Menschen, da letztere denselben Gesetzlichkeiten und Zufällen unterliege wie alles sonst in der Natur; er erklärt aber, der Mensch könne durch die Einsicht in die Vergänglichkeit aller Dinge und Lebewesen und durch den Glauben an eine hinter der Natur stehende göttliche Schöpferkraft und Fürsorge zumindest eine gewisse geistige Unabhängigkeit von derartigen Zwängen gewinnen. Daran schließt die Königin den Gedanken an, völlige Unabhängigkeit des Menschen gebe es nicht; frei könne man nur sein, indem man sich Regeln unterwerfe, die zum eigenen Besten und zu dem der Mitmenschen seien; und, so fährt sie fort, „jedenfalls tritt der Mensch in die wahre Freiheit ein, die die menschlichen Pflichten notwendigerweise voraussetzen,[28] wenn er sich respektjvoll dem Dienst an den Rechtsnormen *(aḥkām)* des Reiches der Zivilisation und der Rechtschaffenheit widmet.“[29] Wenn die Gesetze eines Staates allerdings den Menschen schädlich seien, müsse man gegen einen solchen Staat, der dann Knechtschaft bedeute, einschreiten. Auch der Philosoph bestätigt, es sei in jedem Falle Pflicht, auf die Freilassung von Sklaven hinzuarbeiten und das Gebäude der Knechtschaft zu zerstören. Damit ist die Bekämpfung des „Reiches der Knechtschaft“ gerechtfertigt.

Der „König der Freiheit“ deklariert daraufhin seine Absicht, auch gleich das „Reich des Geistes“ *(mamlakat ar-rūḥ)* – gemeint ist das geistliche Regiment der Sachwalter der Religion – anzugreifen, da dessen Herrscher die Gesetze seines eigenen Reiches, also desjenigen der Freiheit, zu untergraben und alle Reiche, die nicht den Gesetzen des „Reiches des Geistes“ gehorchten, zu vernichten trachte. Er präzisiert seine Vorwürfe gegen das „Reich des Geistes“ noch dahingehend, dass dieses nach wie vor abergläubische Vorstellungen unter den Menschen verbreite, sich, um sie besser beherrschen zu können, der Tiefen ihrer Herzen bemächtige und weltweit Zwietracht säe – die [127 | 128] meisten Kriege auf der Welt seien durch dieses Reich verursacht worden. Der Philosoph weist diese negative Einschätzung des „Reiches des Geistes“ als auf einem falschen Gerücht beruhend zurück und setzt den erhobenen Vorwürfen die folgenden Argumente entgegen: Das „Reich des Geistes“ habe die Menschen seit jeher immer nur gelehrt, was sie zur wahren Glückseligkeit führe, und alle seine Lehren seien dem „irrtumslosen Buch“ entnommen, dessen Wahrheit nur Leute leugneten, die offenkundig in die Irre gegangen seien. Die Machtausübung dieses Reiches über die Herzen der Menschen sei unbedingt nötig, um deren böse Neigungen unter Kontrolle zu halten und

28 So ist wohl des Autors auf andere Weise schwer verständliche Formulierung *„allatī taṭlubuhā l-wāǧibāt“* gemeint.

29 48 f.

potentielle Übeltäter zu bezähmen; ohne dieses Reich würden sich die Menschen gegenseitig zerfleischen. Außerdem stifte dieses Reich anders, als behauptet worden sei, keinen Unfrieden, sondern suche die Bösewichter eben daran zu hindern. Dem Reich des Königs müsse im Grunde daran gelegen sein, das „Reich des Geistes" zu stützen; denn des Königs Reich herrsche ja nur über die Körper, das „Reich des Geistes" aber über die Seelen *(arwāḥ),* und ohne die Herrschaft über die letzteren habe auch die über die ersteren keinen Bestand. Im übrigen könne ein Krieg gegen das „Reich des Geistes" ohnehin nicht zum Sieg führen, „weil die Hand der Allmacht stets ausgestreckt ist, um ihm zu helfen und beizustehen, so dass selbst die Pforten der Hölle es nicht überwältigen können".[30] Das im letzten Nebensatz enthaltene Zitat aus Matthäus 16,18 macht vollends klar, dass Marrāš mit dem „Reich des Geistes" die Kirche gemeint hat – und als unierter Katholik wohl speziell die katholische Kirche, in deren Selbstverständnis die zitierte Bibelstelle samt den unmittelbar vorangehenden beiden an Simon Petrus gerichteten Sätzen als Ansatzpunkt für die zur Begründung des päpstlichen Primats benutzte Petrusdoktrin eine besondere Rolle spielt. Der König bekehrt sich nun zur Auffassung des Philosophen und lässt von seinem Angriffsplan ab.

Es folgt eine neuerliche längere Lehrrede des Philosophen über die Entstehung der Zivilisation *(tamaddun)* und der politischen Ordnung in Form des Staates. Als der Heerführer, der gerade das „Reich der Roheit" *(mamlakat al-ḫušūna)* besiegt hat, sich darüber beschwert, dass dessen Bewohner jetzt nur mit neuen Gesetzen ausgestattet wieder nach Hause geschickt werden sollen – er meint, sie würden sich an Verbindlichkeiten nicht halten, und zweifelt auf absehbare Zeit hinaus an ihrer Zivilisierbarkeit –, hält ihm der Philosoph entgegen, die Zivilisation verbreite sich „kraft ihrer eigenen Stützen, die von Natur aus [128 | 129] *(ṭabʿan)* im Herzen des Menschen verankert sind, bevor er in Richtung der Verderbtheit entartet *(qabla nḥirāfihī ilā l-fasād)*".[31] Im Anschluss daran nennt und erläutert er fünf solche Stützen der Zivilisation:

1. die „Verfeinerung der politischen Ordnung" *(tahḏīb as-siyāsa).*[32] Zu ihr rechnet er neben der Auswahl politischer Führungskräfte mit den wünschenswerten Eigenschaften auch die Herstellung von Gleichheit *(istiwāʾ),* vor allem im

30 53. Der Druck London 1989 hat hier statt des von Marrāš verwendeten koranischen (!) Wortes *saqar* für „Hölle" fälschlich *safar* („Reise"). Die von mir konsultierten älteren Ausgaben (s. Anm. 24) bieten jedoch den richtigen Text.

31 66.

32 Die genaue Bedeutung des Wortes *siyāsa* schwankt im Sprachgebrauch Marrāšs, auch schon innerhalb des unter dieser Überschrift stehenden Abschnitts. So verwendet es Marrāš je nach Kontext z. B. auch für „Wahrnehmung führender politischer Funktionen", „politisches Vorgehen" oder „Gemeinwesen, Staat".

Sinne der Gleichheit aller Staatsangehörigen vor dem Gesetz und der Gewährleistung eines gleichen Stimmrechts für sie alle unabhängig von ihren Vermögensverhältnissen.[33] Weiter zählt er zu ihr etwa eine den jeweiligen Gegebenheiten angemessene Gesetzgebung, die Errichtung guter Schulen, den Ausbau der Infrastruktur und die Unterstützung von Handel und Gewerbe.

2. die Verstandesbildung *(taṯqīf al-ʿaql).* Der Mensch ist, so führt er aus, eigentlich von Natur aus gut – wie man heute noch an isoliert aufwachsenden Individuen sehen kann –, jedoch sekundär infolge seiner Vergesellschaftung der Barbarei *(tawaḥḥuš)* verfallen; er kann nur auf dem Wege der Verstandesbildung zu seinem ursprünglichen zivilisierten Zustand *(tamaddun)* zurückgebracht werden. Diese geschieht am besten durch Vertiefung in die Wissenschaften, von denen der Philosoph hauptsächlich Naturwissenschaften wie etwa Astronomie oder Zoologie als Beispiele anführt.

3. die Verbesserung der Gewohnheiten und Sitten *(taḥsīn al-ʿawāʾid wa-l-aḫlāq).* Der einzelne Mensch hat, so erklärt der Philosoph, bei seiner Geburt zunächst weder gute noch schlechte Gewohnheiten und Sitten, vielmehr lediglich eine anlagebedingte Prädisposition *(istiʿdād)* zum Sichprägenlassen *(taṭabbuʿ)* von den guten oder den schlechten, die ihn mehr den einen oder mehr den anderen zuneigen lässt. Es kommt daher alles darauf an, dass er von klein auf durch die guten Sitten und nicht durch ihr Gegenteil geprägt wird. Zivilisiertem Verhalten widerspricht, so vermerkt der Philosoph unter anderem, die Sitte, seine Wohnung prunkvoll mit Möbeln und Hausrat auszustatten, aber keinerlei Bildungsmittel wie Bücher oder Tageszeitungen in sein Heim zu holen; dabei entspricht doch das Streben nach „Verschöne- [129 | 130] rung des Verstandes“ *(zīnat al-ʿaql)* der „aufgeklärten Epoche *(al-ǧīl al-mutanawwir)*, die nichts Unnützes akzeptiert“, während dasjenige nach Verschönerung der Wohnung lediglich Ausfluss der „finsteren Epochen“ sinnlosen Pomps und Gepränges war.[34] Als Beispiele für Korrekturbedürftiges listet der Philosoph ferner neben einigen weltweit verbreiteten Untugenden eine Reihe von Sitten auf, die Marrāš offenbar speziell in seiner arabischen Heimat unangenehm aufgefallen sind, wie etwa verschwenderischen Aufwand für Gastmähler, das Ausbringen gellender Jubeltriller *(zaġārīd)* bei Hochzeitsfeiern, unmäßig laute Totenklage, Missachtung und Prügeln von Frauen und Vernachlässigung ihrer Bildung.

4. die Sorge für gesunde Verhältnisse in der Stadt *(ṣiḥḥat al-madīna).* Zu ihren Erfordernissen gehören nach Darstellung des Philosophen die Sauberkeit von Privathäusern wie auch öffentlichen Straßen und Plätzen, der Bau ordentlicher

33 69 f.
34 79.

Straßen, die breit genug sind, um Licht in die Schlafzimmer der Anwohner fallen zu lassen, und eine regelmäßige Wartung und Instandsetzung aller Gebäude.

5. die Liebe *(al-maḥabba),* die die menschliche Gesellschaft zusammenhält. Diese Liebe, auf deren Verständnis und Begründung bei Marrāš noch einzugehen sein wird, ist jedoch, wie der Philosoph darlegt, nur innerhalb bestimmter Grenzen und im rechten Maß von gesellschaftlichem Nutzen. Sie darf zum Beispiel nicht so weit gehen, dass man Pazifismus pflegt, wo zur Behebung unmoralischer Zustände kriegerische Unternehmungen angezeigt wären, oder dass man Barmherzigkeit und Verzeihung praktiziert, wo man eigentlich Strenge und Vergeltung üben müsste, um Übeltätern eine Lektion zu erteilen.

Nach Erörterung dieser Stützen der Zivilisation erklärt der Philosoph dem Heerführer, der die baldige Zivilisierbarkeit des Gegners geleugnet hatte: „Wenn der Mensch in seinem Menschsein vollkommen erschaffen wurde …, dann besteht unserer Meinung nach kein Zweifel daran, dass diese Stützen in seinem Herzen verankert sind, was man in der Lehre der Ethik[35] (der Moralphilosophie) das Naturgesetz *(an-nāmūs aṭ-ṭabīʿī)* nennt. Und wir haben keinen Zweifel mehr, dass der Wechsel der Umstände und die Abfolge der Zeiten diese Säulen erschüttert und dieses Gesetz pervertiert haben. Folglich ist es auch nicht schwierig, das ursprünglich Feststehende, das inzwischen [130 | 131] erschüttert ist, wieder zu befestigen und das ursprünglich Rechte, das inzwischen pervertiert ist, wiederherzustellen, und diese Angelegenheit wird keine Generationen oder Jahrhunderte brauchen.“[36]

Nun werden die Vorbereitungen zum eigentlichen Gerichtsverfahren getroffen: Der „Minister der Friedensliebe“ führt neun in Ketten gelegte Gestalten herbei, die auf Geheiß der Königin entfesselt und kollektiv als „Führer des Bösen“ apostrophiert werden. Es handelt sich genau genommen um den „König der Knechtschaft“ und sieben „Führer“, nämlich die der Unwissenheit, des Stolzes, des Neides und der Gier, des Geizes, des Grolls, der Verleumdung, der Lüge und Heuchelei, und weiter um den „Träger des Banners des Verrats“; dann kommt der bereits erwähnte „Führer des Heeres des Zivilisation“ mit acht weiteren Personen namens Wissen (oder Wissenschaft, *ʿilm),* Demut, Zufriedenheit und Genügsamkeit, Großzügigkeit, Verzeihung, Verschwiegenheit, Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit und schließlich Zuverlässigkeit herzu. Auf Anordnung des Königs treten sie ihren „Gegnern“ gegenüber. Die personifizierten Tugenden stehen also Auge in Auge mit ihren Gegenstücken, den personifizierten Lastern. Nach einer kurzen Triumphrede an alle

35 Marrāš benutzt hier das seinen Lesern unbekannte Fremdwort *al-ītīkā;* daher die von ihm zur Erklärung in Klammern nachgestellte arabische Übersetzung *„al-falsafa al-adabīya“.*

36 95.

Repräsentanten des Bösen wendet sich der Philosoph an jeden einzelnen von ihnen, was dem Autor Gelegenheit gibt, der Reihe nach ihr Wesen und ihre Schädlichkeit zu explizieren; darin erschöpft sich denn auch das angekündigte Gerichtsverfahren. Uns brauchen hier nur noch die Aussagen über die durch den gegnerischen König vertretene Knechtschaft oder Sklaverei *(ʿubūdīya)* zu beschäftigen.

Die menschliche Natur *(aṭ-ṭabīʿa al-bašarīya)* ist, wie der Philosoph erklärt, so erschaffen, dass sie durch eine von Gott geschenkte vollkommene sittliche Freiheit *(kamāl al-ḥurrīya l-adabīya)* gekennzeichnet ist.[37] Deshalb widerstreben Versklavung von Menschen und Menschenhandel jedem fühlenden Herzen. Der „Minister der Friedensliebe" unterbricht die gegen sie gerichtete Brandrede des Philosophen, indem er einen der beiden schon als Gerichtsdiener in Aktion getretenen Schwarzen – wie man später erfährt, heißt er Yāqūt – auffordert, seine Geschichte zu erzählen, was dieser auch tut;[38] damit wird in die Allegorie zur Illustration der durch Sklaverei verursachten Leiden ein Stück höchst rührender Fiktion rein narrativen Charakters eingeschaltet.

Wie der Schwarze berichtet, wurden er und sein jüngerer Bruder als Kinder im Sudan von ägyptischen Sklavenhändlern auf grausame Weise der Mutter entrissen und die letztere, als sie diese Menschenräuber [131 | 132] herzerweichend um die Rückgabe ihrer Kleinen anflehte, schwer misshandelt, ja schließlich sogar erschossen. Die beiden Jungen wurden getrennt und Yāqūt selbst in Kairo an einen Herrn verkauft, der ihn sehr schlecht behandelte und bei jeder Gelegenheit verprügelte. Er entlief diesem schließlich nach einer besonders schlimmen und ungerechten Misshandlung, schlug sich nach Alexandria durch und fuhr einige Monate als Matrose zur See. Dann beschloss er jedoch, in eine „türkische Schule" einzutreten, und zwar mit einer sehr bemerkenswerten Begründung: Alle Europäer *(ifrangī),* mit denen er bei der Seefahrt zusammentraf, hätten „die arabische Nation" *(al-ǧins al-ʿarabī)* verachtet und beschimpft und erklärt, bei ihnen betrachte man die Araber *(al-ʿarab)* nicht als Menschen, sondern zähle sie zum Tierreich. Da habe er sich gesagt, dass diese niedrige Einschätzung der Araber nur von der unter den letzteren grassierenden Unwissenheit *(ǧahl)* herrühren könne. Hätten die Araber nämlich gute Schulen und Lehrer wie die Europäer und außerdem – hier folgt ein Seitenhieb gegen den Konfessionalismus in Marrāšs Heimat – „eine Vaterlandsliebe, die frei ist von religiösen Sonderinteressen *(maḥabba waṭanīya munazzaha ʿan aġrāḍ ad-dīn)",* dann hätten sie bei den Europäern nicht so zum Gespött werden können. Sie wären dann vielleicht sogar dank ihrer „natürlichen Geschicklichkeit und Tatkraft" in der Wissenschaft weiter fortgeschritten als alle

37 101.
38 105 – 111.

anderen Menschen auf der Welt; selbst der Westen leugne ja nicht, was er den Arabern verdanke.[39] Aus der patriotischen Motivation heraus, bei den Europäern das Ansehen der Araber durch den Beweis von deren intellektuellen Fähigkeiten zu heben, nahm Yāqūt also an der Militärakademie in Istanbul das Studium auf (!).[40] In letzterer Stadt traf er auf der Galatabrücke eines Tages ganz zufällig seinen Bruder Marǧān wieder, der inzwischen an einen türkischen Herrn verkauft worden war und von diesem zwar gut behandelt wurde, sich aber trotzdem nach Freiheit sehnte. Dank seines nunmehr schon überlegenen Wissens konnte ihn Yāqūt darüber aufklären, dass die osmanische Regierung inzwischen die Sklaverei abgeschafft hatte[41] und er seine Freilassung verlangen konnte, was er denn auch mit Erfolg tat. Jetzt trat auch Marǧān in die Militärakademie ein. Beide verließen diese nach fünf Jahren und traten nun in den Dienst des „Reiches der Zivilisation". [132 | 133]

Der Philosoph zieht aus dem Ausgang dieser Geschichte die folgende Konsequenz für den „König der Knechtschaft (Sklaverei)": „Sein Reich hat demnach angesichts des Fortschrittes *(taqaddum)* dieses neuen Zeitalters keinen Bestand mehr".[42] Und er unterstreicht nochmals, dass es das Wissen ist, durch das der Mensch seine natürliche Vollkommenheit zurückgewinnt und sich zur Höhe der Zivilisation erhebt, die ihm Prosperität und Respekt einbringt.

Zur Herbeiführung des Endes wird der Ich-Erzähler in seinem Traum plötzlich durch Blitz und Donnerschlag aus dieser Szene herausversetzt und findet sich in einer traurigen, anscheinend gänzlich unbelebten Einöde wieder. Er erblickt dort einen Hügel, besteigt dessen Gipfel und schaut nach Osten, wo sich Finsternis über die Gegend breitet. Da vernimmt er in der Ferne einen Ruf, der der Stadt Aleppo den Anbruch guter Zeiten verheißt. Er mag diesem Ruf nicht glauben und blickt nach Westen. Nun sieht er das Land vom Horizont her ergrünen und hört von neuem eine Stimme, die der Stadt Aleppo die Frohbotschaft verkündet, es werde jetzt mit ihr dank der Fürsorge des Sultans aufwärts gehen. Er beginnt vor Freude zu tanzen, denn jetzt weiß er, dass der – namentlich erwähnte – amtierende osmanische Herrscher Abdülaziz seiner Vaterstadt zu neuer Blüte verhelfen wird.[43] Am

39 109.

40 Vordergründige Wahrscheinlichkeiten kümmern den Autor offensichtlich wenig, wenn es wie hier um seine didaktischen Ziele geht: Für einen Matrosen ohne erkennbare vorherige Schulbildung ist dieser Schritt denn doch ein bisschen groß.

41 Dieser Zug greift der tatsächlichen historischen Entwicklung vor; s. dazu u. Anm. 53.

42 111.

43 Eine solche an den regierenden osmanischen Sultan gerichtete Ergebenheitsbekundung, die zugleich den Charakter einer captatio benevolentiae auf dem Wege höchsten Lobpreises hat, kommt auch in anderen Werken Marrāšs vor, so in *Mašhad al-aḥwāl* (s. Anm. 48) 23 und bemerkenswerterweise sogar in dem Buch *Šahādat aṭ-ṭabīʿa fī wuǧūd Allāh wa-š-šarīʿa* (s. u. bei Anm. 65), in dem der

Horizont sieht er ein Meer von Licht. Er schließt geblendet die Augen. Als er sie wieder öffnet, findet er sich erwacht auf seiner Schlafstatt liegen.

Es fällt auf den ersten Blick auf, dass in diesem Werk Konzeptionen der Aufklärungsphilosophie und der Französischen Revolution eine mehr oder minder tragende Rolle spielen. Doch was versteht der Autor unter ihnen genau, in welchen Zusammenhang stellt er sie und wie bewertet er sie?

Die Aussage des Philosophen, die „Stützen der Zivilisation" seien „von Natur aus" in den Herzen der Menschen verankert, der Mensch sei erst nachträglich durch seine Vergesellschaftung depraviert, und man könne daher, um derzeit unzivilisierte Menschen zu zivilisieren, auf ihrer Natur aufbauen, erinnert auf den ersten Blick an Rousseau.[44] Dennoch kann es bei [133 | 134] genauerer Betrachtung zumindest teilweise nicht Rousseau sein, an den Marrāš mit dieser Vorstellung anknüpft. Denn charakteristisch für Rousseau ist gerade, dass er den Zivilisationsstand eines Landes wie z. B. Frankreich, den Marrāš vor Augen hat, wenn er von Zivilisation spricht, der Natur in negativer Wertung gegenüberstellt und die These vertritt, man müsse ihn abstreifen, um zur wahren Natur des Menschen und damit auch zu wahrer Vernunft und Sittlichkeit zurückzugelangen. Ebenfalls nicht zu Rousseau passt der überschäumende Wissenschaftsoptimismus Marrāšs. Rousseau hatte in seiner Abhandlung *Discours sur les sciences et les arts* (1750) die Preisfrage der Akademie von Dijon, ob die Wiederbelebung der Wissenschaften und der Künste (sc. seit der Renaissance) zur Verbesserung der Sitten beigetragen habe, nicht nur klar verneint, sondern darüber hinaus die Überzeugung geäußert, ein Aufschwung der Wissenschaften sei dem menschlichen Glück noch nie dienlich gewesen. Ein solcher Standpunkt verträgt sich nicht mit demjenigen Marrāšs, nach dem wissenschaftliche Betätigung ein vorrangiges Mittel der Erziehung zum wünschenswerten – nach seiner Anschauung zivilisierten – Verhalten und überdies zur Erlangung größtmöglichen Wohlergehens ist. Die Gleichsetzung des Ursprünglichen, Naturgemäßen mit dem Vernünftigen, die im Denkmodell des Philosophen von Marrāš steckt, ist im übrigen nicht auf Rousseau beschränkt, sondern Gemeingut der Aufklärung.

Marrāš versteht und bewertet Zivilisation ganz im Sinne der Definition des Physiokraten Victor Riquetti de Mirabeau, des Vaters des bekannten Politikers der Fanzösischen Revolution, der diesen Begriff in seiner modernen Bedeutung 1756 als erster benutzt und damit in die Aufklärungsphilosophie eingeführt hat: *„La civilisation d'un peuple est"* – so formulierte er – *„l'adoucissement de ses moéurs,*

Autor unter anderem die Wahrheit des Christentums zu beweisen versucht und das der Sultan daher kaum goutiert hätte.

44 Rousseau selbst hat bekanntlich die ihm häufig zugeschriebene Formel „Zurück zur Natur!" nicht gebraucht.

l'urbanité, la politesse et les connaissances répandues de manière que les bienséances y soient observées et y tiennent lieu de lois de détails."[45] Auch für Marrāš ist, wie wir sahen, Zivilisation wesentlich eine Angelegenheit der Verfeinerung der Sitten, *tahḏīb al-aḫlāq,* und der Verbreitung von (wissenschaftlichen) Kenntnissen; auch Marrāš betrachtet sie – obwohl ihre Verteidiger in seinem allegorischen Roman auf einer Waldlichtung versammelt sind[46] – in erster Linie als Sache städtischer Lebensformen, wie unter anderem an seiner [134 | 135] Einstufung der städtebaulichen Hygiene als Stütze der Zivilisation abzulesen ist. Auch für Marrāš ist Zivilisation das Gegenteil von *ḫušūna* (Roheit, Grobheit) und damit in einem ursprünglichen Sinne *politesse.* Den Gedanken, dass Zivilisation gesetzliche Detailregelungen überflüssig machen kann, äußert Marrāš implizit, wenn der Philosoph in seiner Allegorie die Zivilisation als „ein Gesetz *(nāmūs)*" bezeichnet, „das den Menschen zur Verbesserung seines natürlichen und sittlichen Zustands führt";[47] denn da dieses „Gesetz", wie er annimmt, den Menschen von innen heraus zu moralisch hochstehendem Handeln veranlasst, erübrigen sich, wo es wirksam ist, Einzelregelungen des positiven Rechts.

Vom Gedankengut der Aufklärung beeinflusst ist zweifelsfrei auch die bei Marrāš gegebene Koppelung des Konzepts der Zivilisation mit dem Fortschrittsgedanken, der erstmals 1794 von Antoine Condorcet in dessen Abhandlung *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* ausführlich entfaltet, aber zuvor auch schon von anderen Philosophen des 18. Jahrhunderts vertreten wurde. Marrāš steht dabei einesteils stark unter dem Eindruck des in der früheren Aufklärung bevorzugten Fortschrittsverständnisses, das diesen wesentlich als einen Prozess der Entfaltung der Rationalität und der Veredelung der Sitten begriff, aus dem sich dann die Humanisierung der Gesellschaftsordnung ergeben sollte. Er ist aber andernteils auch schon in erheblichem Maße von dem im 19. Jahrhundert in den Vordergrund getretenen popularisierten Aufklärertum des bürgerlichen Europa angesteckt, das Fortschritt vor allem an den vom Aufschwung der Naturwissenschaften ermöglichten technischen Neuerungen ablas und dazu neigte, diese per se schon als Indiz für eine immer bessere Welt zu betrachten; so pries er beispielsweise emphatisch die vielen großartigen Erfindungen, die neuerdings im

45 Zitiert nach H. P. Dreitzel, Art. 'Zivilisation' in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 3. Aufl., Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 1920.

46 Die Waldlichtung kann dabei vom Autor als ein Bild dafür gemeint sein, dass die moderne Zivilisation bisher ringsum von „wilden", d. h. weniger oder gar nicht zivilisierten Gesellschaften umgeben ist und mithin vorläufig gleichsam inselhaften Charakter hat.

47 *Ġābat al-ḥaqq* 67.

Westen gemacht worden waren und für seine Begriffe bewiesen, dass dieser auf dem richtigen Wege war.[48] [135 | 136]

Derjenige Schlüsselbegriff der Philosophie Rousseaus und der Französischen Revolution, den der Autor in *Ġābat al-ḥaqq* dem Denken und Fühlen des Lesers am nachdrücklichsten einzuprägen sucht und an dem er deshalb auch den allegorischen Handlungsaufbau des Werks hauptsächlich aufgehängt hat, ist der der Freiheit. Schaut man sich nun an, was Marrāš darunter eigentlich genau versteht, so wird deutlich: in seinem Freiheitsbegriff mischen sich verschiedene Elemente, die zum Teil durchaus auf Gedankengut der Aufklärung zurückgeführt werden können; in ihm fehlen aber auch gerade einige sehr charakteristische Elemente des Freiheitsverständnisses von Aufklärung und Französischer Revolution.

Freiheit bedeutet für Marrāš zunächst einmal das Gegenteil von Sklaverei. Das zeigt sich an vielen Stellen des Werkes, beispielsweise in der Bezugnahme auf den in den U.S.A. entbrannten Sezessionskrieg ganz am Anfang des Werkes,[49] weiter überall dort, wo der „König der Freiheit" dem „König der Knechtschaft (oder Sklaverei)" gegenübergestellt ist, ebenso in der Rede, in der der Philosoph den tätigen Einsatz für die Sklavenbefreiung für obligatorisch erklärt,[50] und schließlich nicht zuletzt an dem herzergreifenden Lebensbericht des ehemaligen Sklaven Yāqūt, durch den ja dokumentiert werden soll, wie schlimm es ist, nicht frei zu sein. Mit der Auffassung von Freiheit als Gegenteil der Sklaverei knüpft Marrāš wohl ein Stück weit an den vorneuzeitlichen arabischen Sprachgebrauch an: Zwar war der Terminus *„ḥurr"* für den Freien im Gegensatz zum Sklaven *(ʿabd)* besonders innerhalb der Sprache des islamischen Rechts beheimatet; aber man darf durchaus annehmen, dass die Kategorien der *šarīʿa* auch das Vokabular eines Christen wie Marrāš mitbestimmt haben, der in einer mehrheitlich islamischen Umgebung aufgewachsen und in älterer arabischer, meistenteils muslimischer Literatur sehr

48 S. dazu außer den „wunderbaren Erfindungen", auf denen die „Armee der Zivilisation" in der einleitenden Rahmenszene von *Ġābat al-ḥaqq* (28) dahergeritten kommt, etwa auch seinen Ruf nach einer besonderen staatlichen Förderung für Erfinder (ibid. 72) und seine Verherrlichung der Erfindung von Dampfschifffahrt, Telegraph und Fotografie in dem Reimprosastück *Ḥāl al-ġarb* in seinem Buch *Mašhad al-aḥwāl*, hier zitiert nach dem schon in Anm. 24 erwähnten Nachdruck London 1989 zusammen mit *Ġābat al-ḥaqq* (dort 148). *Mašhad al-aḥwāl*, das erstmals 1870 in Beirut erschien, ist seinem Charakter nach ein Adab-Werk, in dem der Autor eigene Gedichte und (Reim-) Prosastücke nach Themen geordnet zusammengefasst hat; die Themen schließen dabei sowohl Zeitloses (Kindheit, Jugend, Greisenalter, Schönheit, Liebe, Hass usw.) als auch Aktuelles (die gegenwärtige Situation des Orients und des Okzidents, die Lage der Frau) und aufklärerische Topoi (Zivilisation, Wissenschaft) ein.

49 S. o. S. 126 der Originalpaginierung.

50 S. o. S. 127 der Originalpaginierung; die Stelle findet sich im Text des Werks auf S. 49.

belesen war.[51] Sklavenbefreiung war allerdings auch ein Anliegen der Aufklärung, und die Art und Weise, wie Marrāš seinen Philosophen die Verabscheuungswürdigkeit der Sklaverei begründen lässt, weist tatsächlich auf eine Anregung von dieser Seite hin: Es ist die von Natur aus – und das heißt für Marrāš zugleich durch Gottes Gabe – jedem Menschen eigene sittliche Freiheit, deretwegen sich Sklaverei verbietet.[52] Wir haben es hier also mit einer im weitesten [136 | 137] Sinne naturrechtlichen Begründung des Prinzips der Freiheit der Person zu tun, wie sie auch in der Aufklärungsphilosophie üblich war.[53]

Nichts spezifisch Aufklärerisches hat freilich die nähere Bestimmung dieser sittlichen Freiheit bei Marrāš – und damit sind wir bei einem anderen Element seines Freiheitsverständnisses. Unter sittlicher Freiheit versteht Marrāš im eben angesprochenen Kontext lediglich die Freiheit des Menschen, zwischen Gut und Böse zu wählen, d. h. also seine Willens- und Handlungsfreiheit im Gegensatz zu einer möglichen Determiniertheit oder Prädestiniertheit seines Tuns.[54] Auffällig ist, dass in Marrāšs Freiheitsbegriff das Herzstück des aufklärerischen Freiheitsverständnisses fehlt: die Idee der Autonomie der menschlichen Vernunft auch im Bereich der sittlichen Urteile. Marrāš präzisiert zwar den Konnex zwischen Freiheit und Pflicht, den er stark betont, dahingehend, dass wahre Freiheit – man erinnere

51 Dies umso mehr, als er ja auch das koranische Wort *saqar* für „Hölle“ in Matthäus 16,18 benutzt hat (s. o. Anm. 30).

52 S. o. bei Anm. 37.

53 Eine besondere Aktualität gerade des Themas Sklavenbefreiung ergab sich für ihn nicht nur aus der Beobachtung des Sezessionskriegs, sondern auch aus der für seine Begriffe noch unbefriedigenden Situation im Osmanischen Reich, dessen Untertan er war; dort hatte zwar Sultan Abdülmecid in Fermanen 1854 und 1857 ein Verbot des Handels mit weißen, dann auch mit schwarzen Sklaven ausgesprochen, aber dieses wurde zunächst nur wenig beachtet, und zur Abfassungszeit von *Ġābat al-ḥaqq* hatte der inzwischen auf den Thron gelangte Sultan Abdülaziz anders, als Marrāš ihm das mit der glücklichen Schlusswendung der Geschichte des ehemaligen Sklaven Yāqūt bezüglich des Bruders desselben gewissermaßen durch vorauseilendes Lob nahezubringen versuchte, auch noch nicht die Aufhebung bestehender Versklavungsverhältnisse verfügt. Diese geschah de iure erst durch die Verfassung von 1876, die allen osmanischen Untertanen die Freiheit der Person zusicherte, und wurde de facto erst mit deren Wiederinkraftsetzung nach der jungtürkischen Revolution 1908 wirksam.

54 *Ġābat al-ḥaqq* 101. In einem anderen Zusammenhang, nämlich nach der Erklärung der Königin über das Wesen der wahren Freiheit (s. o. bei Anm. 29), lässt er den Philosophen den Begriff „sittliche Freiheit“ offensichtlich in einem anderen Sinne benutzen: Dieser führt dort aus, im Bereich der Moral gebe es, wie man beobachten könne, je nach Umständen sowohl freie Menschen und als auch Sklaven (49). Was mit dieser kurzen Bemerkung genau gemeint ist, wird nicht völlig klar. Jedenfalls kann es hier aber nicht um Willensfreiheit gehen, denn diese besitzen ja nach der oben referierten Stelle *alle* Menschen. Derartige Inkonsistenzen der Begriffsverwendung finden sich bei dem Autor außerordentlich häufig.

sich der Ausführungen der Königin zu diesem Punkt[55] – in der Unterstellung unter die richtigen Rechtsnormen bestehe. Aber er sagt charakteristischerweise nichts davon, dass die menschliche Vernunft – auf die er im Bereich der Naturerkenntnis ganz und gar setzt – die Quelle dieser Rechtsnormen sei. Und wo er sich zur Herkunft ethischer Normen näher äußert, wird deutlich, dass er einem ungebrochenen Offenbarungspositivismus hul- [137 | 138] digt, der mit der Annahme operiert, im Zweifelsfall seien Bibel und kirchliche Lehre die Norm, der man sich zum eigenen Besten zu unterwerfen habe. Wir werden auf diese religiös bedingte Einschränkung seiner Bereitschaft, den aufklärerischen Freiheitsbegriff mitzutragen, gleich noch zurückkommen.

Weil Marrāš die Autonomie menschlicher Vernunft nicht bejaht, kommt bei ihm folgerichtigerweise auch das Konzept der Volkssouveränität als Ausdruck einer in der Vernunftnatur des Menschen wurzelnden und auf das Gemeinwohl gerichteten *volonté générale* nicht vor – ungeachtet der unter der Rubrik „Verbesserung der politischen Ordnung" neben anderen aufgeführten Forderung nach gleichem Stimmrecht,[56] bei deren Gelegenheit der Terminus „Stimmrecht" unerklärt bleibt und weder Funktion noch Notwendigkeit von Abstimmungen erklärt wird; das Volk kann, so setzt er voraus, über sich selbst nicht die alleinige Gesetzgebungskompetenz haben, weil es letztlich den geoffenbarten Normen unterliegt. In diesem Punkt trifft sich Marrāš mit seinem muslimischen Zeitgenossen aṭ-Ṭahṭāwī, der ungeachtet seiner sonstigen Anleihen bei in Frankreich verbreiteten politischen Konzeptionen gerade die Idee der Volkssouveränität nicht übernahm,[57] und zwar der Sache nach aus demselben Grund, wenngleich die Offenbarung, auf die er sich bezog, naturgemäß nicht die der Bibel, sondern die des Koran war.

Darüber hinaus erweist sich das Freiheitsverständnis Marrāšs, sieht man von dem speziellen politischen Anliegen der Sklavenbefreiung ab, aufs ganze gesehen als bemerkenswert unpolitisch – deutlich unpolitischer sogar als das aṭ-Ṭahṭāwīs.[58] Zwar hatte Marrāš in seiner *Riḥlat Bārīs* die politische Freiheit der Franzosen summarisch gerühmt;[59] doch wird gerade dieser für Rousseau und die Französische

55 S. o. bei Anm. 29.

56 S. o. bei Anm. 33.

57 Dazu Israel Altman, *The Political Thought of Rifāʿa Rāfiʿ al-Ṭahṭāwī, a Nineteenth Century Egyptian Reformer*, Diss. Los Angeles 1976, 151.

58 Zu aṭ-Ṭahṭāwīs Vorstellung von politischer Freiheit kann der – allerdings ergänzungs- und differenzierungsbedürftige – Aufsatz von Leon Zolondek, 'Al-Ṭahṭāwī and Political Freedom', in: *MW* 54/1964, 90 – 97 konsultiert werden. Zur Entwicklung des Freiheitsbegriffes im muslimischen Denken seit der Wende zum 19. Jahrhundert im ganzen s. Bernard Lewis, 'The Idea of Freedom in Modem Islamic Political Thought', in: ders., *Islam in History*, London 1973, 267–281.

59 *Riḥlat Bārīs* 34 f.

Revolution fundamental wichtige Aspekt von Freiheit in all den ausgedehnten Erörterungen von *Ġābat al-ḥaqq* über Wesen, Möglichkeit und Notwendigkeit von Freiheit kaum erwähnt, geschweige denn näher entfaltet. aṭ-Ṭahṭāwī hatte zwar ebenfalls Probleme mit dem vollen Verständnis dessen, was nichtmuslimische „zivilisierte Nationen" – er dachte vor allem an die Franzosen – mit Freiheit und Gleichheit [138 | 139] meinten; das lässt sich daran erkennen, dass er seinen Lesern erklärte: „ … was wir Gerechtigkeit und gutes Handeln nennen, das drücken sie mit Freiheit und Herstellung von Gleichheit aus."[60] Durch die Gleichsetzung von Freiheit *(ḥurrīya)* mit Gerechtigkeit *(ʿadl)* reduzierte er die erstere faktisch auf einen vom Staat zu garantierenden Idealzustand der Beziehungen zwischen den Staatsangehörigen, ohne etwas darüber zu sagen, wer diesen inhaltlich definiert; für die politische Freiheit im Sinne Rousseaus ist aber gerade konstitutiv, dass es die Gesamtheit der Bürger ist, die mittels der Gesetzgebung definiert, was im Staat als gerecht gelten und gewährleistet werden soll. aṭ-Ṭahṭāwī führte dennoch detailliert aus, welche Formen von Freiheit seiner – am französischen Beispiel geschulten – Überzeugung nach im Staat, auch im islamischen Ägypten, garantiert sein sollten, weil sie, wie er hervorhebt, die Bereitschaft der Staatsbürger zum Einsatz für das Wohl des Vaterlands und den wirtschaftlichen Aufschwung fördern; und dabei nannte und erläuterte er – zum Teil unter der Überschrift „die Rechte des Staatsbürgers" *(ḥuqūq al-muwāṭin)*[61] – eine ganze Reihe von bürgerlich-liberalen Freiheitsrechten wie etwa die Versammlungsfreiheit, die Freiheit der Meinungsäußerung, das Recht auf Opposition und auf Kritik an der Regierung und weiter das Recht auf Partizipation an den Regierungsgeschäften, die seinen Freiheitsbegriff mit ganz konkreten, zweifelsfrei politischen Inhalten füllen.[62]

Dafür verwendet Marrāš deutlich mehr Aufmerksamkeit als aṭ-Ṭahṭāwī auf die Grenzen der Freiheit, und hier vor allem die durch die Religion gesetzten: Die Freiheit, in der Handlung von *Ġābat al-ḥaqq* vertreten durch ihren expansionslustigen „König", muss typischerweise an den Grenzen des „Reiches des Geistes", d. h. der Religion und speziell der Kirche, Halt machen. Was dieses „Reich des Geistes" den Menschen an Gesetzen auferlegt, ist stets zu ihrem Besten und dient der wahren Zivilisation – ein Gedanke, den Marrāš auch im Rahmen seines Werks *Mašhad al-aḥwāl* in einem bis auf den Terminus *tamaddun* von Spuren der

60 *K. al-Muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn (1873),* in: *al-Aʿmāl al-kāmila* li-Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭahṭāwī, hrsg. v. Muḥammad ʿAmāra, Bd. 2, Beirut 1970, 469.

61 So *K. al-Muršid al-amīn* 433 f.

62 S. z. B. ibid. 433 f., 473 – 475. Vor allem die Erwähnung der letzten beiden Rechte (434) zeigt, dass der – wohl von Zolondek übernommene – Eindruck von Lewis (s. Anm. 56), aṭ-Ṭahṭāwī nehme auf liberale Freiheitsrechte politischen Charakters überhaupt nicht Bezug (271), falsch ist. Dergleichen fehlt in *Ġābat al-ḥaqq* so gut wie ganz.

Aufklärung fast völlig freien Reimprosastück zum Thema „Zivilisation“ nochmals unterstrichen hat.[63] Gefahren sind von diesem „Reich des Geistes“, so behauptet er, [139 | 140] noch nie ausgegangen, und im übrigen braucht auch der Staat der Freiheit die Assistenz dieses „Reiches“, damit die Seelen der Landesbewohner und nicht nur deren Leiber beherrscht werden können – aus aufklärerischer und demokratischer Sicht, aber auch unter dem Gesichtspunkt des Missbrauchs von Religion für politische Zwecke ein recht fragwürdiges Argument.

An Marrāšs Art der Verteidigung des „Reiches des Geistes“ gegen die andrängenden Verfechter der Freiheit wird eine klare Grenze seiner Bereitschaft zur Übernahme von Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution sichtbar: Er lehnt deren religionskritische Stoßrichtung kategorisch ab. Das gilt nicht nur für Religionskritik im Sinne von Antiklerikalismus, den er explizit zurückweist.[64] Es gilt vielmehr erst recht für jene radikalste Form von Religionskritik, die in der Leugnung der Existenz Gottes besteht. Der Auseinandersetzung mit dieser Art von Religionskritik hat er sogar noch ein gesondertes Buch gewidmet, das den Titel *Šahādat aṭ-ṭabīʿa fī wuǧūd Allāh wa-š-šarīʿa* („Das Zeugnis der Natur bezüglich der Existenz Gottes und des geoffenbarten Gesetzes“) trägt.[65] In ihm sucht der Autor anhand der Betrachtung der Natur zu demonstrieren, dass der Glaube an einen Schöpfergott vernunftgemäß ist – beginnend beim Weltall mit seinen Gestirnen und von hier aus fortschreitend über verschiedene physikalische und chemische Gesetzmäßigkeiten der unbelebten Materie, dann die Pflanzenwelt und das Tierreich bis hinauf zum Menschen, dessen sinnreich konstruierten und so erstaunlich gut funktionierenden Organismus er als passionierter Mediziner in großer Breite beschreibt. Nach diesem kosmologischen Gottesbeweis führt er auch noch einen Nachweis der Wahrheit der christlichen Religion, indem er zunächst die Vernunftgemäßheit der Annahme einer unsterblichen Seele und die seiner Ansicht nach unzweifelhaft gegebene natürliche Disposition des Menschen zur Religiosität

63 *Ḥāl at-tamaddun,* dort 156 f.

64 Besonders deutlich in *Mašhad al-aḥwāl* 157, wo er sich über das unzivilisierte Verhalten derjenigen Menschen beklagt, die „törichtes Zeug über die Hirten (das Wort heißt auch ‚Pastoren‘) reden“, obwohl sie Verirrte (also verirrte Schafe) sind.

65 Hier benutzt in einem in der Dār al-kutub in Kairo vorhandenen Druck, der dort ohne Orts- und Jahresangabe geführt wird, bei dem aber vielleicht nur die Teile der Titelei, die diese Angaben enthielten, nicht mitgebunden worden sind. Dem Aussehen nach könnte es sich durchaus um den posthumen ersten Druck Beirut 1892 handeln, der laut Dāġir, *Maṣādir,* Bd. 2, 695 der einzige geblieben ist. Mit dem Begriff *„šarīʿa“* im Titel des Werks ist, wie sich aus den Ausführungen des Autors ergibt, konkret der normative Gehalt der christlichen Religion gemeint, der in der Heiligen Schrift niedergelegt ist.

darlegt und endlich – ganz nach scholastischem Muster – erst die Notwendigkeit von Offenbarung und dann deren tatsächliches Geschehen- [140 | 141] sein im Judentum und Christentum zu untermauern sucht. Als Wahrheitsbeweis dienen ihm dabei in Erfüllung gegangene Prophezeiungen und Wunderberichte in der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testamentes, aber auch die erstaunlich rasche Ausbreitung des Christentums über einen Großteil der Welt.[66] Und für den Fall, dass doch noch jemand irgendwo einen Widerspruch zwischen Vernunfterkenntnissen und Aussagen der Heiligen Schrift erblicken sollte, erklärt er abschließend kurz und bündig, der menschliche Verstand reiche eben an vieles nicht heran und könne die Gedanken Gottes oftmals nicht begreifen.[67] Das Werk als ganzes wendet sich gegen Vertreter eines offenen Atheismus. Solche waren jedoch in der arabischen Welt, und zwar sowohl unter Christen wie unter Muslimen, damals mit Sicherheit noch so gut wie gar nicht vorhanden; selbst heute noch sind sie dort außerordentlich selten. Deshalb ist diese seine Widerlegung des Standpunkts der Gottesleugner wohl keine Auseinandersetzung mit bereits in größerer Zahl in Erscheinung getretenen arabischsprachigen Religionsgegnern, sondern lediglich ein Akt der Prophylaxe gegen eine mögliche Ansteckung seiner Landsleute und Glaubensgenossen durch einen Teil der Aufklärungsphilosophie und die von Ideen der Französischen Revolution beeinflussten Europäer, die den Gottesglauben als irrational ablehnen.

In diesem Werk präsentiert sich Marrāš als entschiedener Anwalt nicht nur des Gottesglaubens, sondern auch ganz speziell der christlichen Religion; in *Ġābat al-ḥaqq* gibt er sich über seine Parteinahme für die Religion als solche hinaus als Verfechter einer dezidierten Kirchlichkeit zu erkennen. Beides ist nicht zuletzt aus der Atmosphäre verhältnismäßig bewusst erlebter Religions- und Konfessionszugehörigkeit zu verstehen, in der er, wie eingangs erwähnt, aufgewachsen sein dürfte. Von Hause aus waren für ihn Lehre und Institution seiner melkitischen Kirche, die sich seit der Union als Teil der katholischen Weltkirche begriff, wichtige Bezugsgrößen seiner Identität; deshalb reagierte er besonders empfindlich auf Religions- und Kirchenkritik, wie sie die geistigen Erben der Aufklärung und der Französischen Revolution in Europa für sich als Freiheitsrecht beanspruchten.

Seine entschiedene Zurückweisung aufklärerischer Religionskritik entspricht im übrigen der scharfen Missbilligung, mit der auch arabische Historiker des frühen 19. Jahrhunderts, und zwar der Muslim ʿAbd ar- [141 | 142] Raḥmān b. Ḥasan al-Ǧabartī ebenso wie die beiden Christen Niqūlā at-Turk und Ḥaydar aš-Šihābī, die religionsfeindlichen Tendenzen zeitgenössischer Franzosen kommentiert hatten,

66 Dass er dieses letztere Argument so unbefangen benutzt, ist bei ihm als einem Angehörigen einer christlichen Minderheit, die in ihrer heimischen Umgebung täglich mit den Folgen der noch viel rascheren Ausbreitung des Islam konfrontiert ist, einigermaßen erstaunlich.

67 79 f.

nachdem sie ihnen durch Nachrichten über die Französische Revolution und das praktische Verhalten des 1798 nach Ägypten gekommenen Expeditionsheeres Napoleons bekannt geworden waren.[68] Des weiteren liegt sie auf der gleichen Linie wie der Tadel, den der Muslim aṭ-Ṭahṭāwī in seinem 1834 gedruckten Parisreisebuch über die von ihm bei den Franzosen beobachtete aufklärerische Geringschätzung der Religion äußerte.[69]

Unabhängig davon, ob Marrāš solche Stimmen gekannt hat,[70] kann er in seiner Reaktion gegen Religions- und Kirchenkritik auch noch durch das geistige Klima Frankreichs zur Zeit seines Pariser Studienaufenthalts 1867–1868 bestärkt worden sein. Dieses Frankreich war längst nicht mehr von breiter Zustimmung für eine Devise wie Voltaires *„Écrasez l'infame!"* oder die Parolen der Französischen Revolution beherrscht. Es war vielmehr das des Deuxième Empire (1852–1870), in dem die katholische Kirche erneut zu einer der wichtigsten politischen Kräfte, ja geradezu einer Stütze des Staates geworden war. Ein Flügel innerhalb des damaligen französischen Katholizismus, der unter anderem durch die Predigten J. B. H. Lacordaires (1802–1861) und das schriftstellerische und publizistische Werk von H. F. R. de Lamennais (1782–1854) inspiriert worden war und zu dessen prominentesten Vertretern während Marrāšs zweiter Anwesenheit in Paris der Politiker und Publizist Charles de Montalembert (1810–1870) gehörte, erstrebte die Versöhnung von Liberalismus und katholischer Kirchlichkeit. Das Motto der Tageszeitung „L'Avenir", des einst führenden Blattes dieser katholischen Liberalen, lautete „Einheit von Religion und Freiheit". Dieses Motto wäre auch eine treffende Umschreibung des Zieles, das Marrāš schon bei seinem Entwurf eines zivilisierten Gemeinwesens in *Ġābat al-ḥaqq* vorgeschwebt hatte.

Marrāš wollte diese Einheit freilich im Zweifelsfall auf Kosten der Freiheit hergestellt wissen und war auch sonst nicht bereit, die letztere ungehemmt ihren Lauf nehmen zu lassen. In *Ġābat al-ḥaqq* gab er bei all seiner Verherrlichung der Freiheit unübersehbar zu erkennen, dass er das Freiheitsverlangen des Menschen nicht nur dort, wo es mit überlieferten [142 | 143] religiösen Normen und Autoritäten kollidiert, sondern ganz allgemein für eine nicht ungefährliche, weil zur Maßlosigkeit tendierende Regung hielt. In der Handlungskonstruktion tritt der „König der Freiheit" typischerweise als ein Heißsporn hervor, der öfters ein wenig gebremst werden muss, als ein etwas ungebärdiger Geselle, der dazu neigt, über das

68 Zu ihren diesbezüglichen Aussagen Genaues in *Das Bild der Europäer* (s. Anm. 19) 24 f.; s. ferner Leon Zolondek, 'The French Revolution in Arabic Literature of the Nineteenth Century', in: *MW* 57/1967, 202–211, und zum größeren Kontext Bernard Lewis, 'The Impact of the French Revolution on Turkey', in: *Cahiers d'Histoire Mondiale / Journal of World History* 1/1953–54, 105–125.

69 Dazu *Das Bild der Europäer* (s. Anm. 19) 43.

70 Eindeutige Indizien dafür gibt es nicht.

Ziel hinauszuschießen und unnötig destruktiv zu wirken: Schon kurz nach dem Anfang hindert ihn nur das regulierende Eingreifen seiner Gattin, der „Königin der Weisheit", daran, den unheilstiftenden Gegner gleich zu vernichten, statt ihn nur an weiterem Übeltun zu hindern; und später würde er dann außer dem Reich dieses Übeltäters am liebsten auch gleich noch das wohltätige „Reich des Geistes", also die Macht der Religion aus dem Weg räumen, wovon ihn der Philosoph gottlob mit seinen Vorhaltungen abbringen kann. Mit diesen Handlungszügen wird dokumentiert: Man muss der Freiheit ihr rechtes Maß von außen, von der Warte höherer Einsicht aus, vorgeben und ihr damit Grenzen setzen. Von aufklärerisch-revolutionärem Autonomiedenken kann in diesem Freiheitsverständnis demnach keine Rede sein.

Die Freiheit kommt in *Ġābat al-ḥaqq* nie in unmittelbarer Verbindung mit den beiden anderen Elementen der bekannten Trias der Schlagwörter der Französischen Revolution, nämlich Gleichheit und Brüderlichkeit, zur Sprache. Dennoch sind auch diese beiden anderen Elemente in dem Werk präsent, allerdings mit ungleicher Gewichtung und teils nur in verwandelter Form.

Von der Gleichheit als politischem Prinzip ist lediglich in einem kurzen Passus[71] im Rahmen der Erörterung verschiedener Aspekte der „Verfeinerung der politischen Ordnung", der „ersten Stütze" der Zivilisation, die Rede, und zwar nicht unter Verwendung des Wortes *musāwāt,* das sich für sie in der arabischen politischen Terminologie inzwischen durchgesetzt hat, sondern unter der von derselben Wurzel abgeleiteten Benennung *istiwāʾ.* Marrāšs Forderung nach Gleichheit aller vor dem Gesetz entspricht dem maßgeblich von Rousseaus Philosophie angeregten Prinzip der Französischen Revolution, wird allerdings anders als bei Rousseau oder etwa in der französischen Verfassung von 1793 nicht naturrechtlich begründet, sondern im wesentlichen mit der Überlegung, dass die Reichen und Mächtigen ihre ökonomisch und politisch dominante Stellung nicht ohne die große Mehrheit der Armen und Schwachen halten könnten und den ohnehin im Elend Lebenden angesichts dieses Tatbestands nicht auch noch den Tort rechtlicher Zurücksetzung antun sollten. Ebenso ist auch Marrāšs Ableh- [143 | 144] nung des Zensuswahlrechts begründet – mit der er sich immerhin auf der Höhe der Verfassungsentwicklung Frankreichs befand, das erst seit 1848 ein allgemeines Wahlrecht ohne jeden Zensus hatte. Die gegebene Begründung umgibt allerdings alle beiden befürworteten Formen von Gleichheit mit einem Hauch des Karitativen und bleibt im Grunde jenem Denken in Standeskategorien verhaftet, dessen Überwindung Rousseau und die Französische Revolution tendenziell in Gang setzten, wenn auch noch nicht vollendeten. Dass Marrāš den Gedanken der politischen Gleichheit der von ihm so

71 69 f.

apostrophierten „Söhne“[72] des Gemeinwesens – den Staatsbürger, den aṭ-Ṭahṭāwī etwa um dieselbe Zeit unter der Bezeichnung *muwāṭin* nach Wort und Sache ins arabische Schrifttum einführte,[73] kannte er noch nicht – im Grunde nur sehr unvollkommen verinnerlicht hatte, sieht man an einer Stelle innerhalb derselben Erörterung wenige Zeilen vorher, wo er in aller Unschuld erklärt, führende Politiker sollten nur reiche Leute von vornehmer Abstammung werden können, da diese eine besonders gute Erziehung genossen hätten und daher auch über die wünschenswerten Eigenschaften etwa im Bereich der Moral verfügten.[74] Sein Bekenntnis zum Gleichheitsgrundsatz bleibt also beschränkt und punktuell und nimmt sich, zumal ihm die naturrechtliche Begründung mangelt, eher als eine zufällige Lesefrucht denn als Ausdruck einer durchdachten Überzeugung aus.

Die Stelle der Brüderlichkeit nimmt bei Marrāš die Liebe *(maḥabba)* ein, die er seinen Philosophen – etwas ausführlicher als das Gleichheitsprinzip – als „fünfte Stütze“ der Zivilisation erläutern lässt. Er rekurriert damit auf den zentralen Wert der christlichen Ethik als bindende Kraft staatlich verfassten Gesellschaftslebens – wiederum eine charakteristische Konsequenz seines Verwachsenseins mit der eigenen Religion. Zwar neutralisiert er den religiösen Gehalt des Liebesbegriffs vor dessen Anwendung auf die politische Sphäre vorübergehend, indem er ihn aus dem Wunsch heraus, die Liebe als eine den ganzen Kosmos durchwaltende Macht herauszustellen, auch auf Naturphänomene wie die Zusammenballung von Atomen oder die Anziehungskraft überträgt und damit die Liebe zum Prinzip der Kohäsion im allgemeinsten Sinne verflacht. Doch bricht die religiöse Fundierung dieses Begriffes bei ihm wieder voll durch, sobald er auf den sozialen und politischen Kontext zurückkommt: Er begründet für diesen Kontext die Forderung der Liebe mit den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der alle Geschöpfe umfassenden Liebe Gottes; die Menschen sollen einander, so führt er aus, eben deshalb lieben, weil Gott, nach dessen Art, wie er sie geschaffen hat, [144 | 145] *(fiṭra)* sie erschaffen sind, seinerseits die ganze Welt liebt.[75] Angesichts dieser eindeutig biblischen Begründung ist anzunehmen, dass er als Prinzip des politischen und sozialen Zusammenhalts ganz bewusst – und nicht etwa nur im Zuge einer etwas freien Übersetzung des Begriffes *fraternité* – die Liebe statt der Brüderlichkeit eingesetzt hat. In dem Ideal der Brüderlichkeit, das in der Französischen Revolution proklamiert worden war, wirkte zwar seiner Entstehungsgeschichte nach unter

72 69.
73 *K. al-Muršid al-amīn* passim, z. B. 433 f.
74 *Ġābat al-ḥaqq* 68.
75 86.

anderem die Idee christlicher Liebe fort, aber in säkularisierter Form;[76] und eine nur noch säkular begründete Art von mitmenschlichem Zusammengehörigkeitsgefühl betrachtete Marrāš nicht als hinreichend feste Basis für den Bestand eines zivilisierten Staates.

Als Gesamtbilanz können wir festhalten: Marrāš hat aus dem Gedankengut der Aufklärung und der Französischen Revolution tatsächlich eine Reihe von Elementen übernommen, wie sich vor allem an seinem Zivilisationsverständnis und an seiner naturrechtlichen Begründung der gegen die Sklaverei gerichteten Forderung nach Freiheit der Person zeigt. Er hat aber das für diese Bewegungen grundlegende Konzept der Autonomie der menschlichen Vernunft und ebenso die in ihnen zum Tragen gekommenen religionskritischen und antiklerikalen Tendenzen verworfen. Im übrigen hat er mit Schlüsselbegriffen der Aufklärungsphilosophie und der Französischen Revolution ein oftmals recht buntes Gemisch von Vorstellungen assoziiert, die zum Teil seinem heimischen kulturellen und religiösen Bildungshorizont entstammen, und hat speziell die säkulare Idee der Brüderlichkeit gänzlich durch das christliche Liebesideal ersetzt. In seiner damit bei aller Verherrlichung von Freiheit und Fortschritt doch recht traditionsgebundenen Grundorientierung konnte er sich durch das geistige Klima in Frankreich während seines dortigen Studienaufenthalts bestätigt fühlen. Über weite Strecken kann man sich bei ihm zudem des Eindrucks nicht erwehren, dass er seiner Begegnung mit dem durch Aufklärung und Revolution hindurchgegangenen Frankreich mehr das Bewusstsein der Aktualität von Schlagwörtern wie Vernunft, Freiheit oder Gleichheit verdankt als das konkrete Verständnis von deren Inhalt.[77] Insofern ist er nur [145 | 146] begrenzt als Vermittler von Gedankengut dieser Provenienz einzustufen. Dennoch bleibt sein Werk *Ġābat al-haqq* ein aufschlussreiches Zeugnis dafür, wie ein

76 S. dazu z. B. Fritz Werner, 'Aus der Geschichte des Prinzips der Brüderlichkeit', in: ders., *Recht und Gericht in unserer Zeit,* Köln 1971, 78 ff.

77 Ein aus dem späten 19. Jahrhundert stammendes noch wesentlich extremeres Beispiel für eine derart begrenzte Rezeption solcher Schlagwörter europäischer Herkunft, die diese zwar wegen ihrer Aktualität aufgreift, nicht aber den Inhalt übernimmt, auf dem ihre Aktualität beruht, bietet die kleine Abhandlung *al-Kalim aṭ-ṭamān* (Kairo 1298/1880 – 81) des muslimischen Ägypters Ḥusayn al-Marṣafī, der selbst nicht in Europa war. Unter den acht modernen Schlagwörtern, die sich der Autor zu erläutern vorgesetzt hat, weil seine Landsleute sie neuerdings häufig im Munde führen, befindet sich auch der Begriff „Freiheit" *(ḥurrīya).* Nach al-Marṣafī bedeutet *ḥurrīya,* dass der Mensch seine Rechte und Pflichten kennt und einerseits ehrenhaft genug ist, um sich nichts zu nehmen, was ihm nicht zusteht, sich andererseits aber auch gegen Versuche zur Wehr zu setzen weiß, ihm zu nehmen, was er nicht schuldet (30). al-Marṣafī hat hier den modernen Begriff „Freiheit" ohne ein auch nur annäherndes Verständnis dessen, was er meint, offenkundig einfach mit dem Inhalt des Wortes *ḥurr* in der ihm aus der älteren arabischen Literatur geläufigen Bedeutung „edel, edelmütig" ausgefüllt.

christlicher Araber des 19. Jahrhunderts, der gemessen an den Voraussetzungen der muslimischen Mehrheit seiner Landsleute durch seine Herkunft bereits einen erleichterten Zugang zu allem Europäischen hatte, sich solchem Gedankengut zu nähern versuchte, ohne deshalb die Bindung an seine angestammte Kultur und Religion leichthin preiszugeben.

24 Factors Determining the Picture of the European Woman in Modern Arabic Fiction: A Reappraisal (1992)

What does "modern Arabic fiction" exactly mean here? For practical reasons, I shall confine my consideration to the literature of Egypt and of the eastern part of the Arab World, and within these geographical limits, to narrative literature and plays. My study will concentrate on novels and short stories because they are the richest source of information on the topic. By literature I understand not only works of high literary merit but also light fiction. I include it because it is particularly significant with respect to stereotypes, and this for two reasons: Firstly, it often reflects the stereotypes circulating in a society more clearly and completely than the so-called serious literature, as neither its authors nor its readers set great value on a very subtle and carefully differentiating depiction of characters. Secondly, it can be especially influential in confirming and spreading stereotypes because it reaches a large audience. The importance of light literature for the spread of national or cultural stereotypes can be illustrated by the example of the current German stereotype of the Arabs: It is well known that many Germans have formed their concept of what an Arab is by reading the works of Karl May. Flourishing in the late nineteenth and early twentieth centuries, Karl May published a long series of thrilling novels set in foreign countries, written in an undemanding style and with highly improbable plots, but still greedily devoured by nearly the entire youth and even many adults in Germany. In modern Arabic literature the boundaries between serious and light literature are still relatively fluid, sometimes even in the works of one and the same author, and many Arab critics have not yet succeeded in drawing a sharp distinction between them. This makes it seem even more advisable to look at both kinds of literature at the same time when dealing with the subject of the European woman in modern Arabic fiction. [17 | 18]

Ten years ago, I published my book, *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur* (Wiesbaden, 1980), in which I devoted considerable attention to the picture of the European woman as shown in modern Arabic fiction. Beyond a summary of its pertinent key findings, I intend to discuss here the factors that contributed to the formation of this picture in a more general framework. In doing so, also some additional aspects of the problem will be considered. Some of them attracted my attention through the reactions and comments of Arab colleagues and students with whom I had the opportunity to discuss my interpretation in the last ten years. Others forced themselves upon me while I

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-025

was reading a few additional novels and short stories which had not yet been published or were still unknown to me when I wrote the pertinent parts of the book. As for the rest, I shall also deal briefly with recent developments.

Why it is worth returning to the study of this topic? Why is it of particular importance to know how European women are depicted in modern Arabic literature? As a matter of fact, what Arab authors say about Europeans – and not only European women – always deserves special consideration, because it very often reveals not only their opinions about Europeans but also their self-assessment. For Arabs, Europeans are not only one type of foreigners among many. Since the nineteenth century, Arab self-understanding has been widely shaped through the evaluation of modern European patterns of thinking and behavior. Therefore, the way modern Arabic literature describes Europeans – male or female – often reveals a great deal about how an author, and possibly also his compatriots, in as much as s/he speaks for them, see their own culture and society. But why should one take a particular interest in the way European women are described? Mainly because the description of women reveals more about the authors' ideas about Europeans than does their treatment of male European characters in the same literary works, and this for several reasons.

First, Arab writers repeatedly used European women as symbols of European civilization.[1] [18 | 19] Female characters were made to embody the most salient features of what these writers regarded as typically European. Therefore, one can gather from the description of European women the essential components of the picture of Europeans in general held by the authors. Second, most of the European characters clearly portrayed in modern Arabic novels, short stories, and plays are female. Most of these are found in works whose plots are constructed around the travel of an Arab hero whom the author often equips with autobiographical traits, to Europe, be it for the purpose of university studies, business, or pleasure; and since these heroes are usually involved in love affairs or at least in sexual adventures with female members of the local population, there must be an adequate number of European women with whom the Arab protagonists, and through them also the readers, become closely acquainted.

Why, as a rule, such intercultural stories uniting an Arab and a European partner have not been arranged the other way round, so that an Arab woman would lose her heart to, or seek amusement with, a European man? Jūrj Ṭarābīshī, a Syrian literary critic living in Lebanon, affirmed in his book *Sharq wa-gharb: rujūla wa-unūṯa* [East and West: Masculinity and Femininity] (Beirut, 1977) that the

1 One such use is dealt with in S. A. Gohlmann, "Women as Cultural Symbols in Yaḥyā Ḥaqqī's Saint's Lamp," *Journal of Arabic Literature* 10 (1979): 117–127.

predilection of Arab authors for this peculiar pairing must be ascribed to the mental effects of colonialism. He developed the following theory: according to traditional Arab standards, masculinity is equivalent to domination, and femininity to being dominated. Therefore, Arab males feel emasculated by the former colonial rule of European powers over their countries, and consequently have the urge to conquer European women to take revenge on the Europeans for this humiliation by proving to them that in fact it is they who are feminine. Hence, in works with plots of the above-mentioned type, authors make the Arab heroes behave accordingly, and for this purpose the intercultural couples must be composed of an Arab male and a European female. In reality this theory is appropriate for the interpretation of only one particular novel, from which Ṭarābīshī actually deduced it, namely *Mawsim al-hijra ilā l-shimāl* [Season of Migration to the North] (published for the first time in the Lebanese journal Ḥiwār in 1966) by the Sudanese author al-Ṭayyib Ṣāliḥ. In his novel, the hero chases after British women as an act of revenge for British colonial rule over his country. In [19 | 20] works by other authors, there is no indication of revenge for European colonialism as a motive guiding the Arab heroes' advances towards European women.

One does not need Ṭarābīshīs theory in order to understand why the European partners in such plots are usually female, and European women are much more often found worthy of a detailed description than European men. To this day, most Arab authors are men writing from a masculine point of view and identifying more easily with male rather than female protagonists. Hence they habitually direct their attention to possible female objects of love or amusement rather than to male ones when letting their imagination wander about in Europe. As we shall see later, there are also fixed expectations which many Arab men used to place particularly on European women, at least in former times when segregation of the sexes still prevailed in their own society. It is obvious that these expectations further stimulated the keen interest of some authors in the female half of the European population.

Moreover, there are various other considerations which probably prevent a more frequent use of male European characters as lovers or friends of female Arab protagonists. So far, Arab women are much more rarely able to travel alone to Europe than Arab men for one of the purposes indicated above. And due to the conceptions of virgin honor and conjugal morality still prevailing in the Middle East, they also must normally avoid transitory affairs with European members of the opposite sex, while it is harmless for male Arab protagonists to start such affairs. Muslim Arab women are also less likely than Muslim Arab men to strike up a relationship with a European partner, who would in most cases be Christian, because if serious intentions developed on both sides, Muslim women would not be allowed to marry Christian men according to Islamic law,

whereas marriage between Muslim men and Christian women is permitted by this law. Under these circumstances, it is not surprising that in modern Arabic fiction, many more European women than European men are objects of an Arab protagonist's love or amusement, and hence female Europeans are also objects of the authors' vivid depictions.

But there is not only a higher percentage of women than men among the persons portrayed as distinctly European. The picture of the European woman also turns out to be much more stereotypical than the picture of the European man, at least as far as [20 | 21] nonpolitical qualities and patterns of behavior are concerned. Surely there is, to a certain extent, a common European stereotype shared by many European characters, male as well as female. It has spread since the time between the two World Wars and is mainly determined by the alleged materialism of Europeans as contrasted with the alleged idealism or spiritualism of Orientals. There is also a stereotype of the bad European colonialist that was very popular in modern Arabic literature between the end of the Second World War and the early sixties; it is mainly represented by male characters, but sometimes also by female ones, and is primarily composed of qualities like arrogance, greed for power, and brutality. Yet, beyond these stereotypes which are equally related to male and female persons, European women have often been depicted by means of a stereotype that refers to female Europeans only. One might ask what prompted the development of a cultural stereotype specific to only one sex. Before answering this question, it is appropriate to look at the nature and the roots of this stereotype first.

According to this stereotype, the European woman is an attractive creature, mostly fair and blue-eyed, and in any case extremely frivolous and wanton. She has an unsatiable appetite for men and is accustomed to darting pert glances at them. In particular, Oriental males with black hair and eyes have an almost irresistible fascination for her. She usually doesn't offer any resistance to their approaches, which are in most cases very audacious; on the contrary, she yields to them quickly. Very often she even takes the initiative in establishing an intimate relationship with the Arab man by accosting him with obvious intentions, by asking him to embrace her, or by embracing him. She changes her partners often and at whim before and after marriage, apparently without scruples or emotions. She satisfies her instincts fully and allows men of any origin the same liberty with her.

Female characters of this type occur so frequently in Arabic literature written after the Second World War that they can be legitimately attributed to an underlying stereotype widely held at least since that time. Since it has been used extensively by many authors from different Arab countries, one can assume that it reflects a common opinion accepted far beyond the narrow circle of the authors themselves; it is probable that literature has contributed to the confirmation and further spread of the stereotype. Nevertheless, a [21 | 22] journalist in

Amman and a professor of Arabic literature in Homs categorically denied the existence of such a stereotype in literature as well as in real life. In public discussions, both accused me of having fabricated it myself, as a result of an unjustified generalization based on sporadic blunders of a few isolated authors or based on "Orientalism" (in Edward Said's sense), which caused me, as one of them supposed, to search avidly for anything that might make the Arabs appear primitive and backward. Of course, it is understandable that no one is pleased if a foreign observer confronts him with the assertion that his compatriots hold questionable stereotyped ideas about people belonging to other cultures or nations. Yet it becomes much easier to face such a statement if one realizes that detecting and possibly also combatting cultural stereotypes is a common task of all those interested in good intercultural relations, and not a weapon to be used by one side against the other. Stereotypes exist on all sides, and in view of findings made so far, there is no reason to believe that European stereotypes concerning Arabs are less widespread and less dubious than vice versa.

The objection that the stereotype of the European woman as described above is merely an orientalist's fantasy can be easily refuted by pointing out that it was noticed, criticized, and even ridiculed by Arab authors long before I began to study it. Suffice it to mention two pertinent voices. The Egyptian journalist ʿAbdassattār al-Ṭawīla wrote in a book published in 1969 about a trip to Europe: "I began to understand that what many people parrot and imagine in our country is a fairy tale, namely, the idea that the French girl is in general nothing but a walking piece of sexuality saying 'Isn't there anyone to like me or to buy me?', that a snap of one's fingers is sufficient to make her fall at one's feet, and that she then greedily gulps down the wine of lust without being ever satisfied, particularly if this wine is of oriental origin." And after some further remarks about this idea, which he had recognized as erroneous, he declared that "to a certain extent, the blame for it has to be laid on the sort of writers who are given to generalization."[2] In 1960, the Egyptian writer Yūsuf Idrīs published a short story entitled *al-Sayyida Viyīna* [Mrs. Vienna]. Its hero is an Egyptian government official who persuaded his superiors to send [22 | 23] him alone on a special mission to Europe, as he is itching to try his luck with European women. In Amsterdam, where he carries out his official mission, he fails, to his great disappointment, to get anywhere with the female inhabitants of the city. Some compatriots whom he meets there and who claim to be experts in such matters advise him to try Vienna instead. But there too it seems that he doesn't reach his goal. On the last evening of his stay in the Austrian capital, he makes a last effort to achieve his goal. He accosts several female passers-by,

2 *al-Insān al-ūrubbī fī l-jidd wa-l-laʿb,* Iqraʾ No. 321 (Cairo, 1969), p. 45.

approaching them very boldly and using all kinds of tricks which he has so far regarded as sure fire, but all in vain. The Austrian ladies remain cool towards him, and even his disclosure that he is an Egyptian doesn't impress them in any way. After all these futile attempts, which are described with a marked touch of humor, the author reports the conclusion drawn by his hero as follows: "They deceived him, those damned fools who told him that you just have to roam the streets with your brown skin and frizzy hair to make all these women fall at your feet, that all you have to do is to say to any woman that you are an Egyptian, and everything will be all right."[3] As both quotations clearly show, the authors are fully aware of the fact that the stereotype in question is shared by many people in their country, and al-Ṭāwila also clearly states that the role of this stereotype in contemporary Arabic literature did not escape him.

Let us now turn to the question of how this stereotype came into being. One of my Arab interlocutors suggested that Arabs developed it by watching European films and mistaking what they saw there for the reality of European life. As a matter of fact, European films, unlike American ones, are not shown very often in cinemas and on television programs in the Middle East. Of course, one has to take into account the possibility that Arab spectators do not differentiate carefully between European and American films but assign both to the broader category of Western films, and then infer the behavior of Western women in general from what they see on the screen, regarding European women as the most important subgroup of this species. However, even if one considers European and American films together, it is very unlikely that the stereotype of the European woman could [23 | 24] have been shaped by the patterns of behavior displayed in them. Certainly, the women appearing in these films associate with members of the opposite sex more freely than most women in the Middle East. And on the average, the freedom of movement of women with regard to the opposite sex seems to be even greater in these films than it is in reality, as the plots are normally not focused on stable relationships and ordinary family life, but on cases involving a greater dramatic potential, such as new relationships between men and women, partners who break out of the marriage or of a friendship, conflicts arising due to the competition of several persons for someone's love, etc. Yet despite all this, the exact type of women represented by the stereotype is by no means dominant in European and American films. Therefore, this explanation is not applicable.

Another explanation was suggested by some Arab intellectuals with whom I discussed the question. They declared that the stereotype was found in light fiction only, not in serious literature, and that it must therefore be regarded as the

3 *al-ʿAskarī al-aswad* (collected short stories) (Cairo, 1962): 78.

product of a few scribblers of trash, as they exist all over the world, and not as characteristic of Arabic literature or the Arabs in general. It is true that the stereotype is particularly widespread in works of writers who are not ranked among the best representatives of modern Arabic literature by highly cultured Arabs. For instance, one would look in vain for this stereotype in the novels and short stories of a writer like Najīb Maḥfūẓ, who, to be sure, prefers themes that do not use many European characters, whereas the stereotype occurs frequently in the short stories of Iḥsān ʿAbdalquddūs, an Egyptian author who produced mainly a kind of reading matter no educated Arab would be particularly proud of. Yet as far as stereotypes are concerned, it is an error to believe that only so-called serious literature deserves to be taken seriously. The possible impact of light literature on the formation of stereotypes accepted by large groups of the population has already been mentioned above. To come back to Iḥsān ʿAbdalquddūs, his works have been the favorite reading of Arab adolescents for several decades and have circulated in an unusually large number of copies. Thus, it cannot be irrelevant what kind of ideas they spread, for instance about European women.

As for the rest, the stereotype in question is not at all confined to literature unanimously classified as light by Arab critics. It is [24 | 25] found, for example, also in a work of Maḥmūd Taymūr,[4] a highly esteemed Egyptian author whose contribution to modern Arabic literature in general, and the short story in particular, is undisputed, in several works of ʿAbdalḥamīd Jūda al-Saḥḥār,[5] an Egyptian author whose novels, although judged by Arab critics as generally not first-rate, were nevertheless found worthy of long reviews, and in the works of Khalīl Taqīyaddīn,[6] a locally reputable Lebanese author who also attracted the attention of critics from other Arab countries occasionally. Since this is the case, one cannot escape deeper reflection on the background of the stereotype by asserting that it is only a matter of literary subculture that should be ignored by people with good taste. Such an explanation, which betrays its supporters' embarrassment at what Arab authors have said about European women and their wish to minimize its significance, tends to reduce the problem of the reasons for the stereotype to the dirty mind and poor literary abilities of some writers. But the stereotype occurs in an almost identical form in a great number of works written by many authors of varying renown. In view of this fact, it must be assumed that its literary use, on whatsoever level, is not due to individual shortcomings of some writers but to a conception

4 *Shumrūḫ* (Cairo, 1958), especially pp. 103 ff.

5 Especially *Jisr al-shayṭān* (Cairo, 1962); and *Layla ʿāṣifa* (Cairo, 1963).

6 *Kārin wa-Ḥasan* (Beirut, 1972); and to some extent *Tamārā* (Beirut, 1969).

which is widespread in the authors' environment; and the reasons for this latter phenomenon need to be clarified.

One of the factors that have contributed to the formation of the stereotype should be sought in the discrepancy between modern European and traditional Middle Eastern patterns of behavior displayed by respectable women towards members of the opposite sex. Of course, this discrepancy was not so great one hundred and fifty years ago when the European moral code of female behavior was still more traditional than it is now, and it has diminished in recent decades with respect to those segments of the Middle Eastern population which were strongly affected by the process of westernization. But this discrepancy had already been felt by inhabitants of the Arab world in the early nineteenth century, as can be seen in the book by the famous Egyptian author Rifāʿa Rāfiʿ [25 | 26] al-Ṭahṭāwī about his stay in Paris during the years 1826–1831. In this work al-Ṭahṭāwī had expressed his astonishment at the fact that French women were allowed to mingle freely with men in the streets and in places of entertainment, and even had full freedom to make male acquaintances at will whenever the opportunity presented itself.[7] Even today many Arabs, particularly those coming from conservative and traditionalist circles, still take offense at the behavior of European women, because it often doesn't comply with the standards recognized by them.

The divergent opinions about what a woman may or may not do are not only a matter of etiquette. They reflect the contrasting value systems by which the relations between the sexes are determined in modern Europe and in the still largely traditional Middle East. In Arab sexual ethics the central value is still honor. The honor of a woman is her chastity, which is understood in a purely physical sense, i. e., as the preservation of her virginity prior to marriage, and refraining from intimate contacts with men other than her husband when she is married. The honor of a man does not consist in an analogous abstinence, but rather in protecting the honor of the woman for whom he is responsible as her father, brother, husband, or guardian. The prevailing Arab ideals of manliness and womanliness do not make the protection of this honor very easy. Manliness is traditionally defined primarily as testing one's virility as often as possible; womanliness is partly equated with motherliness and for the rest is mainly understood as a behavior that stimulates the man's virility and is submissive towards it. The prevailing concept of honor strictly prohibits women from practicing their womanliness outside marriage, whereas this concept does not forbid men to practice their manliness in the sense described above with women to whom they are not married. Admittedly,

7 *Takhlīṣ al-ibrīz fī talkhīṣ Bārīz,* in *al-Aʿmāl al-kāmila li-Rifāʿa Rāfiʿ al-Ṭahṭāwī,* ed. Muḥammad ʿAmāra (Beirut, 1973), vol. 2, p. 80.

the precepts of Islamic law and morality in principle also forbid men to have intimate contacts with any women other than their legal wives or female slaves. But in real life, this matter is settled much less by religious standards than by the traditional ideal of manliness. Therefore, men usually take the liberty of trying to obtain from a woman also before and outside marriage what they would never allow their unmarried daughters [26 | 27] or sisters or their wives to give to any man. At the same time, they deem it necessary to protect the women of their family from other men, as they expect the latter to be eager to prove their masculinity in the same way. They consider the risk of their female family members of falling victim to such male desires to be rather high, because the prevailing concept of womanliness is that women, by their very nature, tend to behave towards men in a stimulating and submissive way, and hence must be prevented from compromising their honor and that of the men responsible for them by external barriers. The endeavor to reduce this danger as far as possible and to alleviate the strong tension between men and women resulting in everyday life from the fact that they are accustomed to interpreting each other's behavior in terms of the current concepts of manliness and womanliness, have led to the strict separation of the sexes in the traditional Middle East. Some of its most important instruments, such as the harem system and the veil, have disappeared in the meantime in most of the Arab world due to Western influence. However, the values on which they were based, and the concomitant standards of social life have not yet ceased to determine the opinions of Arabs on how a decent woman should behave.

The result of the difference between modern European and traditional Middle Eastern rules of decency for women is that European women run the risk of being suspected of recklessness and immorality by Arab men because of their everyday behavior. European women are used to moving freely and without embarrassment in the company of men who do not belong to their immediate family, and in dealing with them they often are not even conscious of facing members of the opposite sex, because of the climate of relative sexual neutrality that has come to prevail in everyday contacts between men and women in Western countries. In the Middle East, the social atmosphere between the sexes is still much more polarized. There, respectable women have usually internalized many of the external barriers that have been erected over the centuries to protect their honor. That is why they keep distance from men not belonging to their own family, and traditionally react to their presence by showing shame and embarrassment. In summertime, European women often leave uncovered in public not only their heads but also other parts of [27 | 28] their body, which Middle Eastern and especially Muslim women would normally never reveal to men outside the family circle. The European woman looks every man straight in the face, smiling occasionally when she talks to him, even if she does not intend to have any closer relationship with

him. A traditionally minded Arab man normally starts from the assumption that a respectable woman who does not wish to be approached would in any case cast her eyes down and refrain from looking friendly in the presence of a man not closely related to her; therefore, he is likely to conclude from the behavior of the European woman that she wants to encourage him to make advances to her. Moreover, it is widely known in the Arab world that nowadays most European women no longer see premarital virginity as an absolute necessity and act accordingly. Yet for many Arab men it is still difficult to understand that this change in attitude towards virginity is not tantamount to the willingness of European women to start an affair with any man who comes within their reach; because of the traditional Arab notion of femininity, they tend to take it for granted that a woman will follow her sexual urges and give in to the desires of any man as soon as she is no longer subject to the traditional restrictions that served to protect her honor, i. e., her virginity.

Thus, the misunderstandings resulting from the discrepancy between the actual behavior of European women and the traditional Arab standards of decent women's behavior are one possible root of the stereotype. However, it cannot account alone for all its details and for the tenacity and passion with which writers of light literature dwell on the subject. Fortunately, some Arab authors have analyzed the approach of Arab men to European women very critically. Their testimony suggests that the stereotype of the European woman in Arabic literature largely does not stem from a misinterpretation of what European women actually do but from the projection of repressed wishes of Arab men concerning the opposite sex within their own society.

The connection between what many Arab men expect from European women and what they were traditionally deprived of in their own country was, for instance, revealed in the novel *al-Ḥayy al-lātīnī* [Quartier latin] (Beirut, 1954), by the Lebanese writer Suhayl Idrīs. This partly autobiographical work is characterized by an extraordinarily sincere and thorough introspection of its Arab hero, a [28 | 29] young man studying in Paris, as the author himself had done. Shortly after arriving in the French capital, the hero becomes aware of the real motives underlying his decision to go to Europe. He discloses them in a monologue as follows:

"You are looking for her, the woman. This is the fact which you forget, or rather which you try to ignore. You came to Paris for the woman's sake. … Yes; as for your Orient, nothing but the vision of the European woman tempted you to leave it; nothing but the fact that the oriental woman does not appear in your life at all, unless she peeps out somewhere with a smile that only intensifies the feeling of deprivation, or she lets you feel her existence from afar with a thoughtful, anxious touch that fills you with a hundred complexes and destroys

your confidence in your masculinity – or that you would run to her yourself, soon feeling mentally alienated in the company of a woman who gives you only a body of snowy cold, and you soon feel disgust and nausea, to the evocation of which at least ten different reasons contribute in a race. This is how you have known the woman in your Orient. So, you have known fear, deprivation, forced repression, abnormality, introversion, and pathological fantasizing. Yes, in any case you have known fantasizing. By means of it, you were able to escape yourself, the atmosphere around you, your milieu, and your society. And this fantasizing took possession of your intellect and led it into a very, very faraway place, the framework of which was created in your consciousness by passages from books or from the adventures of a friend.

Then one day you woke up, and your whole being yearned to bring this faraway place close to you or, more precisely, to move to it."[8]

As we can gather from the confessions of this hero, the strict segregation of the sexes prevailing in his society, and the feeling of privation resulting from it, made him indulge in expansive fantasies about European women and about what he could experience with them. Most probably such fantasies and the expectations fostered by them have contributed much to the [29 | 30] picture of the European woman, especially since several other authors have described the situation in a way confirming the role of such fantasies and expectations in the consciousness of many Arab men. Accordingly, in modern Arabic fiction Arab heroes traveling to Europe very often express that they already had fixed expectations of the European woman, in the sense of the stereotype, even before they set foot on European soil. We meet them, for example, on board a plane or ship taking them to Europe, as they imagine the pleasures they will experience with European women very concretely and in vivid colors. And if a hero does not yet show the lust for European women that his friends deem appropriate, these friends sometimes provide him with unambiguous recommendations on his departure. However, most heroes do not need such coaching, as they are already excited at the prospect of discovering the European woman they have envisioned.

At this point, we should come back to the question of why in the case of the European woman a cultural stereotype related to only one of the two sexes has developed in Modern Arabic literature. As we have seen, the discrepancy between modern European and traditional Middle Eastern behavioral patterns that decent women can display in contact with men, as well as the expectations that Arab men have developed towards European women as a result of the deprivations imposed on them by the traditional gender segregation in their own society, have played an

8 7th ed. (Beirut, 1977), pp. 26, 28 f.

important role in shaping the stereotype of the European woman. As far as patterns of behavior and rules of conduct toward the opposite sex are concerned, the differences between Europe and the Arab world are much smaller for men than they are for women. In this respect, Arab men traditionally enjoy a freedom very similar to that of European men, in some respects maybe even a greater one. Hence it is quite understandable that deviations from the familiar standards of behavior have been noticed by Arab observers much more on the side of the female half of the European population. The expectations that contributed to the formation of the stereotype of the European woman obviously spring from the fantasies of men, not of women, because so far, nearly all the authors employing European characters have been men, and thus these fantasies cannot affect the picture of the European man in the same way. [30 | 31]

Of course, one can rightly ask whether the traditional separation of the sexes has not also caused women to feel deprived, so that one could expect them to develop analogous fantasies. But as already noted, Arabic literature so far has been a means of expression used much more by men than by women, and consequently similar fantasies of women would be much less visible in this literature and hence also in a possible literary stereotype. Moreover, in the case of Arab women, fantasies of this type are much less likely to be directed towards European objects of satisfaction than in the case of Arab men, and this for two reasons: So far, Arab women still have far fewer opportunities to meet European men than Arab men have to meet European women; and even if they meet them, they would hardly be able to use this opportunity to satisfy repressed desires, since unlike men, they have to protect their virginity. Hence in their case, fantasies about European men would be even more unrealistic from the outset than the fantasies of Arab men about European women.

That the stereotype of the European woman as found in Arabic fiction published after the Second World War was shaped by masculine wishful thinking of the authors to a certain extent, is also reflected in a distinctive feature of the plots. The plots of the novels and short stories containing the stereotype differ strikingly from those of earlier works which also involve European female characters, and this despite some important common elements in the representation of European women. Several novels, short stories, and plays published between the two World Wars and in the early 1940s also show European heroines, several of them in connection with the topic of mixed marriage, others in the context of an Arab hero's travel to Europe to take up university studies.[9] These women are

9 See, e.g., the plays *Shubbānunā fī Ūrubbā* by ʿUṯmān Ṣabrī (n.p., 1922) and *al-Ḍabāʾiḥ* by Anṭūn Yazbak (Cairo, 1925); the novels *Miṣr al-ḥurra aw Ashbāl al-ṭawra* by Muḥammad Amīn Ḥassūna

not yet described so uniformly that one could speak of a stereotype. Nevertheless, many of them are characterized by recurrent negative traits that are partly identical to those of the later stereotype or can at least [31 | 32] be described as a precursor to it. For instance, the authors attribute to these women an unrestrained desire for freedom in their relationships with the opposite sex, and sometimes they also portray them as superficial and unable to build a lasting relationship with a man because of a lack of deep feelings. These traits have been perpetuated clearly in the stereotype, which also attributes to European women an extremely free behavior toward the opposite sex and the inclination to change partners frequently, as well as a lack of strong emotions. However, the Arab heroes in the works published between the two World Wars and in the early 1940s usually suffer from these alleged characteristics of European women, feel repelled by them, and sometimes decide to turn to an Oriental woman out of sheer disgust. In contrast, the Arab heroes in works published after the Second World War place their hopes in these qualities and chase after European women because of them, even if they sometimes express their disapproval of them to emphasize their own moral superiority.

The attention of the authors who used the stereotype in their works after the Second World War focused to a large extent on the physical charms of the European woman, which they often described in great detail. This is probably due to the fact that the feeling of deprivation caused by the traditional gender segregation in their native society, as a result of the prevailing ideals of masculinity and femininity, was mainly attached to the most obvious aspect of women's inaccessibility, namely the physical. What the Arab heroes in the works containing the stereotype strive for most when they try to win a woman over is possession of her body. Yet it cannot be overlooked that they, and with them the authors, often have a guilty conscience when they focus their interest so directly and exclusively on the physical side of the relationship. Several different motives are involved in these scruples. Firstly, as already mentioned, the religious rules that a Muslim is supposed to follow do not allow men to seek intimate contact with women who are not legally married to them or who are not their slaves. Secondly, the authors and their heroes often have the vague feeling that this kind of approach does not do justice to the human dignity of European women, nor does it fulfill all the longings they carry in their hearts with regard to members of the opposite sex. This latter type of discontent stems from a new ideal of womanliness gradually gaining ground, according

(Cairo, 1930) and *ʿUṣfūr min al-sharq* by Tawfīq al-Ḥakīm (Cairo, 1938); the novelette *Qindīl Umm Hāshim* by Yaḥyā Ḥaqqī (Cairo, 1944); and the short stories *al-Sharq sharq* and *Aḥlām Yūlānd* by Fuʾād al-Shāyib (in *Taʾrīkh jurḥ* [Beirut, 1944], pp. 11–30 and 31–45).

to [32 | 33] which the man seeks in the woman not only what stimulates and satisfies his manliness in the traditional sense but also other forms of happiness, such as emotional support, the opportunity to talk to an understanding partner, good companionship in every situation, etc. The scruples springing from such motives do not remain without effect on the way the authors portray the European woman and the Arab hero's treatment of her.

One of their results is the appearance of sudden inconsistencies in the characterization of the European woman or of the actions of the Arab hero, apparently introduced by the author to convince the reader that neither the Arab hero nor the European woman are driven by base instincts, as it might seem at first glance. Such breaks are particularly frequent in pertinent works of the Egyptian writer Iḥsān ʿAbdalquddūs. To mention just one example: in one of his short stories, an Egyptian traveler visiting Paris picks up a prostitute, and at first, he seems to be preparing to do to her what his peers usually do to European women in this author's works. But strangely enough, that doesn't happen this time. Instead, the author surprises the reader with the declaration that the "faithful and pure heart" of Paris beats in the tortured bodies of the working girls loitering in the streets and taverns. Then his Egyptian hero contents himself with inviting the prostitute for a meal and letting her sleep in his hotel room while he stays with a friend; he rejects the favor she offers him in return, claiming that she is the most innocent woman he has ever met in his life and that he would consider himself fortunate if she only prayed for him and his children.[10] Of course, it is not plausible to look for the model of female chastity or someone who prays for you and your children in a prostitute, of all people. This strange turn of events is best explained by the author's anxiety to justify his hero's interest in this type of woman.

Another method that various authors have used to assuage their conscience and that of their heroes is to excuse the Arab hero by trying to convince the readers that the European woman does not want the Arab hero to behave in any other way [33 | 34] than the way he behaves towards her, since she fundamentally lacks any sense of nobler intentions. A favorite device employed for this purpose is the well-known cliché of Eastern spiritualism and Western materialism. Already in the novel *ʿUṣfūr min al-sharq* [Bird of the East] by the Egyptian author Tawfīq al-Ḥakīm (Cairo, 1938) this cliché was used to the disadvantage of the European woman. The author developed Susi, the French girlfriend of the Egyptian hero of this work, into a representative of European materialism, and thus enabled his hero to interpret his failure with her in terms of a far-reaching intercultural conflict, in which he, as the representative of Oriental spiritualism, could feel

10 *Shamʿa fī Bārīs,* in *Ṣāniʿ al-ḥubb – bāʿiʿ al-ḥubb,* 2nd ed. (Beirut, 1958), pp. 289–295.

superior, although his efforts to win the heart of this beloved had been unsuccessful. Several authors who used the stereotype after the Second World War also turned their female European characters into representatives of the supposed materialism of the Europeans and assigned their Arab heroes the much more honorable role of representing Eastern spiritualism. In these cases, the European woman also functions as a symbol of the entire civilization to which she belongs. Materialism, as the supposedly most typical trait of this civilization, is fitted into the stereotype in the following way: either the authors portray the lechery of the European woman as a consequence of her inability to appreciate spiritual values and the limitation of her horizon to sensual pleasures, or they illustrate European materialism by means of the European woman's tendency to exploit the generosity of the Arab hero by demanding expensive gifts from him, making him pay her bills, and so on. When authors as well as readers adhere to the cliché of the materialistic West and the spiritualistic East, the authors are able to convince their readers with particular ease that European women are really as lascivious as the stereotype depicts them. Normally, no one can simply step out of his or her cultural tradition, and by interpreting the alleged lasciviousness of European women as a manifestation of supposedly intrinsic European materialism, the authors practically make this characteristic appear as their inescapable fate.

The Arab heroes in these works are usually not very credible representatives of Eastern spiritualism, because what they are actually after in their contacts with European women has little to do with the spiritual side of life. However, this does not prevent some authors from making them declare [34 | 35] themselves followers of spiritual principles amidst their amorous adventures and accuse European women of crass materialism. A case in point is ʿAbdalḥamīd Jūda al-Saḥḥār's novel *Jisr al-shayṭān* [Devil's Bridge] (Cairo, 1962). Its hero is ʿAlī, an Egyptian engineer who travels to Hamburg and befriends a German woman called Anni. This Anni is – could it be otherwise? – a prostitute, and the circumstances of his visits to her apartment are of a kind that one would not normally associate with spiritual edification. Nevertheless, on these occasions, ʿAlī feels called upon to make long speeches about belief in God and the reprehensibility of Western materialism, while Anni, the representative of Western materialism, believes that she has no soul, which is one of the main reasons for her immoral behavior, as the author lets us know.

If it is true that this stereotype, at least in terms of its origin, is not so much one of Arabs in general as one of Arab men, then it is to be expected that it either does not appear at all or appears much less frequently in works by female Arab authors. So far, it has not been possible to verify this hypothesis sufficiently, as there are still very few works by Arab women writers in which female European characters appear. There is a novel written by the Syrian authoress Colette Khūrī

in which a European woman plays a major role, a work that bears the title *Wamarra ṣayf* [And a Summer Passed] (Damascus, 1975). The plot of this novel, which must be classified as light literature, consists of two parallel love stories in which an [35 | 36] Arab man and an Arab woman, who were initially connected to each other as life partners, both turn to European partners, the woman to an Italian man and the man to an English woman. There is no trace of the stereotype in the depiction of this latter character. In the case of male writers, the use of the stereotype is not confined to Muslims, but also occurs among Christians, which is confirmed by statements of several Arab authors.[11] Colette Khūrī comes from a predominantly Christian family, but her religious affiliation seems to be simply irrelevant to the way she treats the figure of the English woman. Regarding the assessment of the literary stereotype of the European woman by female Muslims, I can relate an experience of my own which, although it would be premature to generalize, is certainly of interest in this context: When I described the stereotype in 1991 in a guest lecture at a university for women in Khartoum, where my audience was exclusively Muslim, a young lady stood up angrily and said: "This stereotype results exclusively from the fact that the authors of the works in question are men. It is absolutely impossible that Arab women could write such ugly things about their European sisters." The audience applauded warmly.

However, there is also a number of reputable male authors who did not adopt the stereotype but depicted European women individually in a subtle and sometimes even favorable way. Janine, the heroine of the novel *al-Ḥayy al-lātīnī* by Suhayl Idrīs, is described as a very talented, highly educated and at the same time practical young woman who has much more to offer to the Arab hero than her feminine charms. The married Swedish woman Julia, with whom the Arab hero of the novel *al-Sākhin wa-l-bārid* [Hot and Cold] (Cairo, 1960) by the Egyptian writer Fatḥī Ghānim tries to start a relationship, plays with her oriental admirer for a while. But firstly, her playfulness is clearly described as an individual disposition; secondly, it is not limited to the sexual sphere; and thirdly, she finally decides to return to her husband because she is convinced that she cannot shirk her responsibilities as a wife. Santi, the married Greek heroine of the novel *al-Bayḍāʾ* [The Fair Woman] (Cairo, 1970) by the Egyptian author Yūsuf Idrīs, gradually succeeds in making [36 | 37] her Egyptian friend understand that she is serious about her refusal to cheat her husband, and that he must be content with an innocent friendship if he does not want to lose her sympathy. In the novelette *Raṣīf al-ʿaḏrāʾ al-sawdāʾ* [The Sidewalk of the Black Virgin] (Beirut, 1960) published by the Syrian

11 See, e. g., Ṣabāḥ Muḥyīaddīn, *al-Sinfūnīya al-nāqiṣa,* in *al-Ādāb* 4 (1956): 43, and Luwīs ʿAwaḍ, *Muḏakkirāt ṭālib baʿṯa* (Cairo, 1965), p. 113.

writer ʿAbdassalām al-ʿUjaylī the cliché of Eastern spiritualism and Western materialism is turned upside down: The Arab hero is characterized as rather superficial and slow to recognize the moral implications of his own deeds, whereas his Swedish girlfriend is depicted as deeply religious and morally sensitive.

In the last few decades, a growing number of authors have arranged the plots of novels or short stories in such a way that the Arab heroes do not reach their goals – or at least their original goals – with the European women. This does not always mean that the authors break with every single component of the stereotype, but it does mean that one of the most important components of the stereotype, namely the assumption that the European woman is available to any man at almost any moment, is increasingly being discarded.

The authors whose depictions of female European characters deviate from the stereotype differ from those who use the stereotype above all in what they, and partly also their heroes, look for in European women. Their attention is no longer fixated on the woman's physical attractiveness and her expected willingness to submit to the hero's masculinity as it was traditionally understood. They are able to perceive European women as beings with many different sides and with a variety of physical, mental, and moral characteristics, and what they appreciate most about them, and often also make their heroes appreciate in the end, are qualities such as intellectual independence, a high level of education, a distinct understanding of art, emotional depth, responsible behavior, and general fitness for life. This approach to European women presupposes that the authors have no need to compensate for a deprivation imposed on them by their own society by indulging in daydreams about what could be done with European women. At the same time, it presupposes that the traditional Arab concept of womanliness has ceased to be a dominating element in their ideal of a woman. The progressive abolition of the segregation of the sexes, at least in educated circles of the urban population of most Arab countries, has certainly facilitated [37 | 38] these developments. However, one should not overrate the degree of freedom in the relationships between the sexes which this process has brought about so far. And however much the accessibility of the opposite sex may have increased, writers obviously differ in their ability to adapt to the new social situation and in their willingness to modify their approach to female beings. This affects not only their depiction of European women but also their manner of dealing with Arab female characters. Authors like Suhayl Idrīs and Yūsuf Idrīs, who were averse to the stereotype, have also respected the dignity of women in their depiction of Arab women, whereas authors like Iḥsān ʿAbdalquddūs and ʿAbdalḥamīd Jūda al-Saḥḥār, who kept to the stereotype, have shown a certain tendency towards sexism in their characterizations of Arab women too. As for the present-day situation, the stereotype still exists and until

recently has been used sometimes even in works praised by certain critics;[12] however, it seems to be less in vogue than in the nineteen-fifties and sixties. Whether the fundamentalist trend in the contemporary Islamic world, with its tendency to reinforce some aspects of the traditional segregation of the sexes, has strengthened its influence in real life again, cannot yet be seen in Arabic fiction.

A final question that must be asked is: how much influence does the factor of personal experience exert upon an author's propensity for agreeing with the stereotype? Actually, there is a kind of personal relationship with a European woman that almost certainly precludes the affirmation of the stereotype, all the more so when it is accompanied by an appropriate cultural philosophy. I am thinking of the famous blind Egyptian scholar and writer Ṭāhā Ḥusayn, one of the staunchest advocates of a close cultural association of his country with Europe. His French wife undoubtedly gave him a great deal of help and happiness. It is difficult to imagine how someone in his situation and with his cultural outlook could use the stereotype of the lascivious European woman who is [38 | 39] devoid of deeper feelings, and in fact he never used it. On the other hand, even a long stay in Europe and a relatively close acquaintance with European women does not completely protect against the danger of succumbing to the fascination of the stereotype.

This can be seen in the case of Shakīb al-Jābirī, a Syrian writer who spent many years in Geneva and Berlin studying mining and petrochemistry. This author published three largely autobiographical novels between 1937 and 1940. All are based on his own love affairs with European women. One of them, *Qadar yalhū* [The Vagaries of Fate, freely translated],[13] was recommended to me by Syrian interlocutors as a shining example of a work that is completely devoid of the stereotype. This novel indeed contains a very favorable portrayal of a German woman called Hilda, the girlfriend of the Syrian hero. Yet if one looks at it more closely, it turns out that Hilda is not suitable as proof that the author is averse to the stereotype. First, one of the most positive qualities attributed to this woman is that she has an oriental mindset and eagerly absorbs every bit of information about the Orient. This shows that the author himself does not regard her as representative of European women and that the esteem in which the hero holds her is largely an act of cultural self-confirmation. Second, the hero decides in almost the last minute before his return to Syria not to marry her, even though all her personal qualities would suggest that he should, and this for an interesting reason: Shortly be-

12 A particularly impressive example of the stereotype can be found in the novel, *Najrān taḥt al-ṣifr* [Najrān below zero] by the Palestinian author Yaḥyā Yakhluf, a work probably dating from the seventies (accessible to me only in the 3rd ed., Beirut,1980); this book was recently recommended by several Arab critics for an international translation program.

13 Damascus, 1938, revised edition ibid. 1980.

fore he has to leave Berlin, he meets another European girl who behaves exactly in accordance with the stereotype, and so he comes to the conclusion that this is what European women really are like and that he could therefore never be happy with his Hilda.[14]

As [39 | 40] can be seen from the case of Shakīb al-Jābirī's hero – and probably also of himself –, the stereotype is so deeply rooted that it sometimes cannot be eradicated even by a long and positive experience with a European woman. The hope that it can be overcome on a large scale in the long run lies in the further spread of a new ideal of womanhood and in the gradual disappearance of the cliché of the materialistic West and spiritualistic East from the Arab world.

14 Reprint Damascus, 1988, pp. 290 – 339, especially p. 336. Many years later, the hero accidentally meets Hilda again, this time in Beirut. She became a dancer because she couldn't earn a living in any other way, and she contracted tuberculosis. Moreover, it turns out that she was pregnant by the hero at the time of his return to Syria and gave birth to a son who died as an infant, as she could not afford medical treatment for him when he fell ill. The hero is now conscience-stricken, takes care of her, pays the expenses of her stay at a sanatorium, and then marries her shortly before her foreseeable death. This final turn of events gives the author the opportunity to highlight the noble sentiments of his Arab hero; however, there is not the slightest indication that the hero ultimately revised his negative judgment of European women in general.

25 The Problem of Cultural Identity in the Writings of al-Ṭayyib Ṣāliḥ (1981)

The present study aims at discussing the works of al-Ṭayyib Ṣāliḥ from a special point of view: it tries to trace how the author has dealt so far with the problem of cultural identity. This approach, like any other attempt at expounding the author's novels and short stories with regard to a particular question, cannot claim to reveal everything that might be noteworthy in these works. Nevertheless, it provides a valuable key to understanding them, and this for two main reasons. First, the author himself looks upon his literary activity as an effort of thought designed to express opinions about problems.[1] Hence an interpretation of his works can legitimately focus on what they say about one problem or another. Secondly, the problem of cultural identity is among those themes with which he has been most persistently concerned. In *Mawsim al-hiǧra ilā l-šimāl*,[2] the novel that made him famous, it arises as a consequence of British colonial rule in the Sudan, inasmuch as this specific historical situation has forced on the native intellectuals the dilemma of being split between African-Arab and European culture. Two short stories of the collection *Dawmat Wad Ḥāmid* [3] also deal with the dichotomy between African-Arab and European culture as experienced by the author's compatriots. Yet in these stories the conflict is not directly related to the effects of colonialism; it emerges because the protagonists, after living in England for

1 This is evident not only in the fact that large proportions of his writings consist of reflections by one of the main characters about the deeper significance of the experiences described. It has also been explicitly stated by the author several times in interviews; see, e. g., Aḥmad Saʿīd Muḥammadiyya (ed.), *al-Ṭayyib Ṣāliḥ ʿabqariyy al-riwāya al-ʿarabiyya* (Beirut 1976), 207 and 125. The last-mentioned book, a collection of articles about, and interviews with, al-Ṭayyib Ṣāliḥ, will be referred to below as Muḥammadiyya (ed.), *al-Ṭayyib Ṣāliḥ*.

2 First published in *Ḥiwār,* 24–25 (1966), 5–87. References are to the 2nd edition (Beirut 1972). Where passages are quoted in extenso, the English translation follows that of Denys Johnson-Davies (Tayeb Salih, *Season of Migration to the North* [London 1969]), except for very few minor amendments designed to render the original text more literally. In the case of such extenso quotations, after the page of the Arabic text that of the above-mentioned translation will be indicated in brackets.

3 References are to the 3rd edition (Beirut 1970). For the present context, the relevant stories are *Risāla ilā Īlīn* (pp. 26–32) and *Hākaḏā yā sādatī* (pp. 69–82). Three other stories of the volume, *Laka ḥattā l-mamāt* (pp. 87 f.), *Ḫuṭwa li-l-amām* (pp. 85 f.) and *al-Iḫtibār* (pp. 90 f.) pivot upon love relations between African men and English women, but without going into the question of cultural contrasts. The crucial point in them is either the racial issue or the doubt of both partners about whether the English woman could and should follow the African man to share his life in a country of difficult climatic and social conditions.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-026

some time, become aware of their alienation either from their people at home or from what they actually want to be themselves. In al-Ṭayyib Ṣāliḥ's latest novel, *Bandaršāh* [4] with its two parts *Ḍaw il-bayt* [5] and *Maryūd* [6], [487 | 488] the problem of cultural identity turns up again, now in a more general framework. Here it is once more the impact of European civilization that causes confusion in the mental attitudes of the main characters. But this foreign impact makes itself felt in a rapid change inside the rural Sudanese society itself, and it raises a basic question whose significance is not confined to that particular historical situation: how can man remain himself and lead a meaningful life if his social environment is changing so quickly that his past and his future are no longer linked to each other by continuous patterns of behaviour and thought?

As can be seen from this brief survey, al-Ṭayyib Ṣāliḥ's narrative works have already thrown light on the problem of cultural identity from various angles. Our consideration of his views pertaining to this question will begin where he presents this problem at its simplest, that is, in the short story *Risāla ilā Īlīn.* Its main character is a Sudanese married to an English woman and resident in England. This man is paying a one month's visit to his family in the Sudan, for the first time after a long absence, and since his wedding, which took place in London one year earlier. In a letter to his wife and some subsequent deliberations, he thinks over the human bonds tying him to England and to his native country. He talks to his English wife with sincere affection, appreciates her decision in marrying a man so different from herself in origin, race and religion, and is deeply touched by the thoughtfulness she has displayed in packing his travel bags. From what she said before his departure he knows that she is a little anxious about getting him back. Yet as he soon perceives, her fears that he might feel "too much at home" in the Sudan are groundless. He does not feel much at ease among his relatives because they do not treat him as their equal any more, and as a matter of fact he no longer *is* their equal. He has always been convinced that he represents the Orient to his English wife, though it is an Orient which is passing through a serious crisis and therefore unsure of itself.[7] However, the members of his family, theoretically Orientals like him, no longer wish to associate with him in a free and easy manner, since from their point of view he has lost his natural place in their midst: "I am in their opinion like a date palm on the riverbank that has been torn

4 For an explanation of the title, see below, note 106.

5 References to this part of the novel follow the 1st edition (Beirut 1971).

6 This part was written after the publication of the first one and was first printed in 1977. References are to the 2nd edition (Beirut 1978).

7 *Dawmat Wad Ḥāmid,* 28.

out by the stream and swept far away from the place where it has grown."[8] As for him, he becomes more and more aware of the fact that the question of where he comes from, and the question of where he belongs, no longer have one and the same answer: "Those people were his people: a big tribe, of whose individuals he was one. Nevertheless, they were strangers to him. He was a stranger among them."[9] Only by gaining this insight into his situation does he fully become what he had believed himself to be already in England: a lost stranger.[10]

In *Risāla ilā Īlīn* the author stresses the connection between cultural identity and the possibility of social integration. What makes the protagonist of this story suffer is not only that his ideas and habits have come to differ from those of his Sudanese relatives owing to his stay in England. He suffers from the loss of inner security offered by the membership in a large community where everyone has their well-defined place. The crisis of cultural identity is more than a mere intellectual wavering between two contrasting [488 | 489] world views. It is a threat to the consciousness of social belonging, without which life can hardly be accepted as meaningful and based on humane principles. This is why such a crisis can entail disastrous consequences for the individual, as well as on the social level.

We are dramatically confronted with such consequences in *Mawsim al-hiğra ilā l-šimāl,* where the conflict between African-Arab and European civilization is dealt with on a much wider scale. It is clear that the events of this novel are to a large extent meant symbolically and that its main characters, the first-person narrator and Muṣṭafā Saʿīd, are not only individuals but prototypes representing basic attitudes shown in the cultural conflict. Nevertheless, the interpretation has to start from what appears on the level of outward action. Since the novel is widely known and easily accessible even to non-Arab readers,[11] we can confine ourselves here to summing up the plot briefly.

The narrator returns to his native village in the Sudan after a seven years' stay in England, where he completed his university education. Among the villagers there is a stranger who attracts his attention, a man about fifty. He settled in the village as a farmer about five years before, has married a local peasant's daughter and has fathered two sons by her. His name is Muṣṭafā Saʿīd, and he is said to be a former merchant from Khartoum. Although he enjoys general esteem among the villagers, the narrator begins to suspect him of concealing his real identity as, at an evening party, he suddenly hears him recite an English poem with a perfectly correct pronunciation under the influence of alcohol. Having noticed the

8 *Ibid.,* 30.
9 *Ibid.,* 31.
10 *Ibid.,* 27.
11 Cf. above, note 2.

narrator's intention of uncovering his secret, Muṣṭafā Saʿīd prefers to confide to him part of the true story of his life under the seal of secrecy.

He was born in Khartoum and grew up there in modest circumstances. His father had died some months before his birth, and to his mother, an unemotional and reserved woman, he was not bound by mutual affection. He describes himself as having been extraordinarily callous and coldhearted ever since he was a child. As a small boy he came across a government official who recruited him for one of the primary schools directed by the British in those days. At school he amazed his teachers and classmates by his splendid achievements. After three years the headmaster arranged a studentship at a secondary school in Cairo for him. Muṣṭafā left Khartoum and his mother without any pain at parting. In Cairo he lived under the care of an English married couple, Mr. and Mrs. Robinson. Mr. Robinson, an expert on Islamic literature and art, did much to make him acquainted with Arabic poetry and the artistic monuments of Cairo; Mrs. Robinson introduced him to English poetry and European classical music and, above all, bestowed on him a motherly love. But he did not feel grateful for these signs of affection. He only felt sexually attracted by Mrs. Robinson, the first European woman he had met. At the age of not more than fifteen years he left Cairo and the Robinsons as lightheartedly as he had left Khartoum and his mother, and travelled to Oxford, where he took up economics. After receiving his doctor's degree he immediately had a brilliant career as a lecturer at the University of London.

Yet in retrospect his chief concern in England was to submit as many English women as possible to his sexual desires. For this purpose he used to go "hunting" systematically,[12] and in doing so he consciously exploited the appeal of Oriental or African [489 | 490] exoticism emanating from him in the view of dreamy young ladies. He had equipped his bedroom with requisites simulating an African or Oriental atmosphere as his victims would most probably imagine it. For some time, one woman after the other was caught in his net. But then he met Jean Morris. For three years he chased her, and she evaded him. Finally she asked him to marry her. Yet even after he had done so she did not give in to his wishes. Besides that, she used to torment him by provoking remarks and humiliating acts. Being unable to bear this situation any longer, he stabbed her while she was lying on his bed. She submitted to this act of violence as if she had ardently been longing for it, and both of them experienced it as some sort of a passionate copulation. Later he was placed on trial in the Old Bailey for having murdered his wife. The prosecuting counsel wanted to charge him additionally with causing the suicide of three other women whom he had lured into his bedroom: Sheila

12 *Mawsim al-hiǧra,* 33, 40.

Greenwood, Ann Hammond and Isabella Seymour. Yet the relations of these women did not give evidence against him and as for Jean Morris, the defence pleaded mitigating circumstances. Thus he was saved from the gallows and sentenced to seven years' imprisonment. The outlines of Muṣṭafā's affairs with the above-mentioned four women and of the trial in the Old Bailey are immediately reported to the reader as Muṣṭafā Saʿīd reveals them to the narrator of the novel. However some key scenes forming an essential part of these events appear only later as flashbacks in the narrator's consciousness in connection with developments in the Sudanese village which make him realize their importance. The last scene to be remembered by the narrator and to be passed on to the reader is the scene in which Jean Morris is killed, and it is described minutely. It thereby carries a special emphasis in the composition of the whole work.

Shortly after making his confession to the narrator, Muṣṭafā Saʿīd disappears during a Nile flood in a mysterious way. Most of the villagers assume that he has been drowned in the river. But there are signs pointing to the possibility that he might have committed suicide. He has left with his wife a letter to be handed over to the narrator, should anything happen to him. In this letter the narrator is appointed as guardian for Muṣṭafā Saʿīd's two sons and is bequeathed the key to a room in Muṣṭafā Saʿīd's house which, during the latter's lifetime, was always locked in his absence and was never entered by anyone but him. But for the time being the narrator is not willing to make use of this key. About three years later a lascivious old man, notorious for his many marriages and divorces, takes it into his head to marry Muṣṭafā Saʿīd's widow, although she is forty years younger than he is. She refuses to accept his offer and even says she will kill the old man and herself if forced into the marriage. The narrator, who has in the meantime taken up a position in the ministry of education in Khartoum and is just paying a visit to the village, strives to talk the old man and the widow's relatives out of the wedding plan, since, according to his Europeanized standards, it is clear that the woman's will must be respected. But according to the local customs her father and brothers are entitled to command her, and if they give their consent to the marriage, nobody, not even the narrator's friend Maḥǧūb, who is very intelligent and holds the presidency of the village's agricultural cooperative, sees a possibility of preventing it. Back in Khartoum, the narrator gets a telegram from which he has to conclude that Muṣṭafā Saʿīd's widow, after being given in marriage to the old man, has died together with her new husband. The narrator returns [490 | 491] to the village, and with great difflculty he finds someone who is ready to tell him exactly what has happened: the woman refused the consummation of the marriage for several weeks; the seventy-year-old groom, hurt in his pride by this behaviour, finally tried to reach his aims by brute force, and thereupon she stabbed him and herself.

The narrator is helplessly furious at the villagers because they allowed the wedding and the resulting disaster to happen. Yet the main object of his anger is Muṣṭafā Saʿīd, since he thinks he has, by his impact on his Sudanese wife, posthumously committed an additional murder. He decides to enter Muṣṭafā Saʿīd's secret room, as he now feels that he has to face the whole truth about him. It turns out to be filled with objects belonging to European and especially English culture, in particular all sorts of books; there is not a single Arabic book among them. The room is, at the same time, a depository of Muṣṭafā Saʿīd's personal European past: there are books written by him in English, all of them devoted to the criticism of European colonialism; there are remembrances of the women he had "hunted" in England and a big gilt-framed portrait of Jean Morris. There is also a notebook on which Muṣṭafā Saʿīd has written the title "My Life Story". The first page carries the following dedication: "To those who see with one eye, speak with one tongue and see things either black or white, either Eastern or Western."[13] All the other pages are empty.

After immersing himself in Muṣṭafā Saʿīd's hidden heritage until dawn, the narrator decides to seek coolness by swimming across the Nile, which flows to the north of the village from the west to the east. Halfway to the northern shore he feels that his strength is failing so that he cannot reach it, but neither can he return to the southern shore. A flight of sand grouses passes through the sky from south to north. "Are we in winter or in summer? Is this a trip or a migration?" he asks himself.[14] After a time of will-less drifting with the current he suddenly becomes aware again of his ability to resist the waters. "All my life I have not chosen. Now I am taking a decision. I choose life because there are a few people I want to stay with for the longest possible time and because I have duties to discharge. It is not my concern whether or not life has meaning."[15] He succeeds in getting the upper part of his body out of the water. Then he cries: "Help, help!"

This concluding scene of the narrative, with its dense symbolism, has to be considered later. The first question to be asked here is: what is the essence of the novel's events in general? In a recent study,[16] Muḥammad Ṣiddīq has tried to demonstrate that the whole work mainly describes a process of individuation as viewed by C.G. Jung and his psychoanalytical school. In fact, not a few details in the novel almost dictate a psychoanalytical interpretation. It is obvious that

13 *Ibid.*, 152 [150 f.].
14 *Ibid.*, 170 [168].
15 *Ibid.*, 170 f. [168 f.].
16 "The Process of Individuation in al-Tayyeb Salih's Novel 'Season of Migration to the North'," in *Journal of Arabic Literature*, 9 (1978), 67–104.

Muṣṭafā Saʿīd's actions are to a large extent directed by unconscious motivations and that, on the other hand, the narrator discovers an unconscious layer of his own personality by discovering Muṣṭafā Saʿīd. Moreover, the novel's richness in symbol and metaphor makes it easy to read into it Jungian theories. However, some features of the plot seem to be based rather on Freud's psychoanalytical theories than on Jung's.[17] And the images used by the author are often not so plain as to lend [491 | 492] themselves to only one interpretation. Whether, for instance, the sea, when mentioned in the novel, is always nothing but a symbol of the mother archetype,[18] can be doubted.

But there is a more fundamental objection to any attempt at interpreting the novel exclusively according to psychoanalytical criteria. The methods of psychoanalysis start from the premise that the conflicts grasped by them are potentially experienced by every human individual of a given sex and that these conflicts take their course everywhere with the same basic regularities. From the psychoanalytical point of view, it, therefore, does not make a big difference whether the main characters of a novel are, for instance, medieval Chinese or 20th century Norwegians. Yet the conflicts affecting Muṣṭafā Saʿīd and the narrator in *Mawsim al-hiǧra ilā l-šimāl* are for the most part not typical of the development of human individuals in general but only of individuals who have to face a specific historical situation: the clash between traditional African-Arab civilization and modern European civilization brought about by the colonial age. Of course these individuals are, like anyone else, confronted with the difficulty of integrating their unconscious into their conscious and becoming a personality independent of father and mother. But their specific problem begins at a point beyond that. It is the problem of defining their cultural identity in front of a foreign civilization which has aggressively invaded their traditional one but can no more be totally rejected as it has already shared in shaping their personality and made them partly unable to comply with the traditional way of life. Under these circumstances the inner integration of their personality and their social integration become equally arduous.

17 This applies, for instance, to Muṣṭafā Saʿīd's way of experiencing his relations with English women until he has killed Jean Morris: he feels totally determined by his sexual instinct which he conceives of as some sort of "thirst" (*Mawsim al-hiǧra*, 41, 159); and he claims that his method of satisfying his desires is beyond good and evil, exactly like the mechanism of natural phenomena such as sea storms and lightning (*ibid.*, 45). The scene in which Muṣṭafā Saʿīd kills Jean Morris can, on the psychological level, hardly be explained without having recourse to Freudian terms: on Muṣṭafā's side as well as on Jean's side, sexual instinct (i. e., instinct of life) and instinct of death must come together to make this type of copulation possible. The author himself confessed to having been influenced by Freud's works while writing the novel (interview, in Muḥammadiyya [ed.], *al-Ṭayyib Ṣāliḥ,* 215).

18 Ṣiddīq, "The Process of Individuation", 76.

Since the psychoanalytical approach takes no account of the politico-cultural and social dimensions of the dilemma faced by the protagonists, it fails to give convincing explanations for some basic traits of the novel.[19] [492 | 493]

Although Muṣṭafā Saʿīd is in many respects the *alter ego* of the first-person narrator, the response of both men to the challenge of the conflict of civilizations affecting them is totally different. This is partly due to their diverging personal predispositions and upbringing, and partly to the fact that they belong to different generations and therefore have different experiences with the British. Muṣṭafā Saʿīd went to pursue his studies in Oxford when Britain still had a thorough grasp of the Sudan and hence was clearly a foreign oppressor to be fought against. The narrator was completing his studies in England about thirty years later, when British colonial rule over the Sudan had come to its end and the civilization of the British had turned for most of the Sudanese into a component of their own intellectual outlook. We will now first examine the fate and reactions of Muṣṭafā Saʿīd and then trace those of the narrator, trying to find out in which way they are related to each other.

In Muṣṭafā Saʿīd's case, the crisis of cultural identity is directly caused by the colonial situation. Yet it would be wrong to say that British colonialism uprooted him from the culture of his original environment. In fact he has never been really rooted in the Sudan. When he leaves the Sudan for Cairo and later leaves Cairo for England, there are no particular emotional ties linking him to persons or cultural values of his native country or of the African-Arab world in general. He imagines

19 To mention only a few examples, Ṣiddīq's assumption that all English women coveted by Muṣṭafā Saʿīd, beginning with Mrs. Robinson and ending with Jean Morris, were only "mother surrogates" to him ("The Process of Individuation," 77 ff.), is untenable because there is no indication of Muṣṭafā's having ever sought something like a mother in them, and the text of the novel itself makes it clear that Muṣṭafā's predilection for conquering the greatest possible number of women in England had a political motivation (cf. below). Moreover, Ṣiddīq does not know what to do with the scene of the killing of Jean Morris, which is one of the most significant passages of the novel; therefore, he does not devote more than half a sentence to that scene (*ibid.,* 84). Likewise, Ṣiddīq does not know what to do with the specific accoutrements of Muṣṭafā Saʿīd's "seducing room" in London on the one hand and his secret private room in the Sudanese village on the other hand. He fails to draw any conclusion from the significant fact that the room in London is entirely pseudo-oriental in its make-up, whereas the room in the Sudanese village is entirely English. Instead of noticing the cultural split of Muṣṭafā's personality expressed by these circumstances, he only records the "separation between internal immobility and external flow" in Muṣṭafā's personal life symbolized, according to him, in both cases by the contrast between the artificiality of the closed room and the natural openness of the outside world (*ibid.,* 100 f.). – For a more comprehensive critical evaluation of psychoanalytical methods in literary criticism see, e. g., C.S. Lewis, "Psychoanalysis and Literary Criticism," in *Essays and Studies by Members of the English Association,* 27 (1941), 7–21; Jost Hermand, *Synthetisches Interpretieren* (Munich 1968), 80–97.

these changes of place to be like the departure of a nomad who has been camping for some time on top of a mountain, but now strikes his tent, pulling its pegs out again.[20] He uses the same image afterwards for his transitory sexual relations with English women: these women too are "mountains" in which he wants to plunge the pegs of his tent, but only for a short rest.[21] That he feels an immediate intimacy with the sea on his journey to England[22] and that the face of his mother appears to him in his memory like the surface of a sea,[23] can be taken as an indication of the absence of a primary consciousness of belonging to certain persons and places: when the eyes are wandering over the sea, they do not meet, in any direction, a point they can be fixed upon and rest in. Muṣṭafā Saʿīd has felt different from the human beings surrounding him ever since he was a child.[24] At the time of his departure from home he is not attached to the specific local way of life, and his intellect is similar to a big receptacle into which any contents can be poured, irrespective of their nature and provenance.

It almost goes without saying that such a personality is not very likely to exist, especially in the Sudan where family bonds and local traditions are very much appreciated. Muṣṭafā Saʿīd's personality is indeed an artificial construction, a laboratory product needed by the author for particular purposes. Why does he have to be as he is constructed?

The novel itself offers several answers to this question. First, Muṣṭafā Saʿīd is recruited for the primary school because he is probably meant to serve in the colonial administration later on; and, as one of his Sudanese contemporaries testifies, in recruiting officials for their colonial administration, the British used to rely for preference on "people without origin".[25] Secondly, Muṣṭafā Saʿīd is to commit in England acts of systematic seduction [493 | 494] that require a high degree of coolness. Such a coolness can hardly be expected from someone who has had a normal development of his emotional abilities. Thirdly, the author possibly intends to dem-

20 *Mawsim al-hiǧra,* 28.
21 *Ibid.,* 43; cf. 45.
22 *Ibid.,* 30 f.
23 *Ibid.,* 23.
24 *Ibid.,* 24.
25 *Ibid.,* 57. In this context we learn that Muṣṭafā Saʿīd was "without origin" in the genealogical sense, too: his father belonged to a tribe that was living between the Sudan and Egypt and collaborating with the British already in Kitchener's time, which means that it was not firmly rooted in the local Sudanese population; his mother was a former slave from an obscure southern Sudanese tribe. The preference given by British to such people "without origin" can only have had the practical reason that they were easier to manage because they had no firm footing in the core of Sudanese society; this was the case with Muṣṭafā Saʿīd also on the emotional and cultural level, irrespective of his descent.

onstrate by the example of Muṣṭafā Saʿīd that the consciousness of one's own cultural identity does not exist everywhere from the beginning but emerges only in confrontation with a foreign culture.

In fact Muṣṭafā Saʿīd feels neither at home nor a stranger anywhere until he reaches England. There the first thing to make him aware of the cultural discrepancy between himself and the British is, significantly enough, the language. Despite the fact that he has already arrived with a stupendous proficiency in English attested to him by competent observers in his Sudanese school and in Egypt,[26] he now discovers that English is and remains a foreign language to him: "The language … which I now heard for the first time is not like the language I had learnt at school. These are living voices and have another ring. My mind was like a keen knife. But the language is not my language; I had learnt to be eloquent in it through perseverance."[27] Although Muṣṭafā Saʿīd later on attains a degree of cultural assimilation that borders on the miraculous (he is appointed to the staff of the University of London at the age of only twenty-five), his consciousness of being alienated from his own culture and humiliated by European civilization must have been increasing steadily since. And he must, at the same time, have been gradually realizing that this cultural alienation and humiliation is not only his individual fate, but the collective fate of all Africans and Arabs subjugated by European colonialism. The details of this cognitive process are not revealed in the novel, but its results leave no doubt about its nature. Their clearest manifestation is Muṣṭafā Saʿīd's strong urge to submit one English woman after the other to his virile power. By returning sexual conquest of European women for the Europeans' colonial conquest of his country, he is fulfilling a pattern of self-defence, analysed in the theories of Frantz Fanon.[28] Muṣṭafā Saʿīd is – in contradiction to an interpretation of the novel attributing his behaviour to the impact of the "collective unconscious" of the Arabs[29] – conscious of the historical background of his way of acting, although he partly uses metaphors for expressing what he knows. This can be seen from the many passages where he stresses that the mischief befalling the English women

26 *Ibid.,* 26, 28, 56.

27 *Ibid.,* 32 f. [28 f.].

28 See, e. g., Frantz Fanon's *Peau noire masques blancs* (Paris [Éditions du Seuil] 1952), 56. This coincidence was already noted by Ǧūrǧ Ṭarābīšī in his *Šarq wa-ġarb – ruǧūla wa-unūṯa* (Beirut 1977), 9. al-Ṭayyib Ṣāliḥ declared in a discussion that he did not know Fanon's theories at the time when he was writing the novel, but later read his works and found himself in agreement with his analysis of the situation (Muhammadiyya [ed.], *al-Ṭayyib Ṣāliḥ,* 130).

29 Muḥyī l-Dīn Ṣubḥī, "*Mawsim al-hiǧra ilā l-šimāl* bayn ʿUṭayl (= Othello) wa-Mīrsū (= Meursault)," in Muhammadiyya (ed.), *al-Ṭayyib Ṣāliḥ,* 49. (This article by Ṣubḥī was first published in al-Maʿrifa, 138 [1973], 39 – 60).

who succumb to his advances is not caused by him, but by a "deadly disease" which the Europeans caught at least a thousand years ago and whose germs he is only giving back to them after they have infected the whole [494 | 495] rest of the world.[30] Another expression of his historical self-understanding is to be found where he says that in his relations with British women he is acting as a conqueror coming from the South, exactly as the British have come to his country as conquerors from the North.[31] Both conceptions occur together in a sequence of ideas crossing Muṣṭafā's mind while he is being tried in the Old Bailey:

> … I have a feeling of superiority towards them, for the ritual is being held primarily because of me; and I, over and above everything else, am a colonizer, I am the intruder whose fate must be decided. When Mahmoud Wad Ahmed was brought in shackles to Kitchener after his defeat at the Battle of Atbara, Kitchener said to him, 'Why have you come to my country to lay waste and plunder?' It was the intruder who said this to the person whose land it was, and the owner of the land bowed his head and said nothing. So let it be with me. In that court I hear the rattle of swords in Carthage and the clatter of the hooves of Allenby's horses desecrating the ground of Jerusalem. The ships at first sailed down the Nile carrying guns not bread, and the railways were originally set up to transport troops; the schools were started to teach us how to say 'Yes' in their language. They imported to us the germ of the greatest European violence the like of which the world has not previously seen on the Somme and at Verdun,[32] the germ of a deadly disease that struck them more than a thousand years ago. Yes, my dear sirs, I came as an invader into your very home: a drop of the poison which you have injected into the veins of history.[33]

This passage shows that Muṣṭafā Saʿīd views his relations with English women basically as a means of revenge for the violence to which African Arabs have been subjected by Europeans in the course of history.

Yet this revenge assumes the form of an open use of counter-violence only in one special case, namely that of Jean Morris. In all other cases it is taken by the gentler means of seduction. Muṣṭafā Saʿīd's main device for seducing English women is to exploit the prejudices and fantasies they cherish about the civilization he comes from. In his retaliatory campaign against English women Muṣṭafā Saʿīd is not truly representing the African Arabs or "Orientals". He is only playing the role of an African Arab or an "Oriental" the way those women imagine him to be. What

30 *Mawsim al-hiǧra,* 38, 43, 98; cf. 36 f., 148.

31 *Ibid.,* 98, 162.

32 This is the literal translation of the text (contrasting with the paraphrase of Johnson-Davies, 95, which reads more smoothly but does not keep closely to the original). The historical succession of events seems to have been inverted here by the author, in order to stress that colonialism on the whole has displayed even more violence than the opposing parties in World War I.

33 *Ibid.,* 97 f. [94 f.].

is happening in these relations is therefore not a genuine cultural encounter, but a comedy intended for impressing the female partners by showing them what they want to see. The alleged characteristics of African and Oriental civilization thereby become instruments of deception in Muṣṭafā Saʿīd's hand. Typically enough, the word "East" and the famous concept of "Eastern spirituality" are found in Muṣṭafā Saʿīd's confessions for the first time where he describes his method of "hunting" women:

> I got to know the pubs of Chelsea, the clubs of Hampstead, and the gatherings of Bloomsbury. I would recite poetry, talk of religion and philosophy, discuss paintings, and say things about the spirituality of the East. I would do everything possible to entice the woman to my bed. Then I would go after some new prey.[34] [495 | 496]

Muṣṭafā Saʿīd's bedroom in London with its accoutrements that would remind European women of the tales they have heard about the Orient and Africa is a sophisticated scenario for the last act of this intercultural comedy.

Of course, for the success of the whole action it is essential that the English women are ready to play the part assigned to them by Muṣṭafā Saʿīd, and with the exception of Jean Morris all of them are willing to do so. Muṣṭafā Saʿīd is glad to hear them express the oddest ideas about his racial and cultural peculiarities as long as these ideas fascinate them and therefore serve his ends. Thus he does not object as Sheila Greenwood comments on his outward appearance in sentences like "Your tongue is as crimson as a tropic sunset" and "How marvellous your black colour is! … the colour of magic and mystery and obscenities."[35] He even does not mind boosting the women's strange notions about himself and his native country by telling incredible stories, and he is pleased to see how deeply they are impressed by this nonsense. From his affair with Isabella Seymour he recalls:

> … she asked me about my native country. I related to her fabricated stories about deserts of golden sands and jungles where non-existent animals called out to one another. I told her that the streets of the capital of my country teemed with elephants and lions and that during siesta time crocodiles crawled through it. … There came a moment when I felt I had transformed in her eyes into a naked, primitive creature, a spear in one hand and arrows in the other. … This was fine.[36]

34 *Ibid.,* 33 [29 f.].
35 *Ibid.,* 141 [139]; cf. 109.
36 *Ibid.,* 41 [38].

The easiest time he has with Ann Hammond, a young student of Oriental languages who has already conceived a passion for an imaginary and fabulous Orient before meeting him. She walks into his trap on the occasion of a conference given by him in Oxford in which he intentionally makes a fool of his public, expounding lofty theories about classical Arabic poetry that are completely wrong according to his own convictions.

After the lecture Ann Hammond spontaneously embraces him and declares her love to him. He takes advantage of her emotions by suggesting to her the well-known cliché of the mutual recognition of the two lovers who already belonged to each other in a previous life, and she immediately picks up this thread and remembers living with him in Baghdad in the times of the caliph al-Maʾmūn. "It was as if she and I were on a stage surrounded by actors performing minor roles. I was a hero and she was a heroine."[37] Once lured into his bedroom, which he calls "the den of lethal lies that I had built up, lie by lie",[38] she voluntarily defines her part as that of his slave. With this, he has effortlessly reached his aim: the absolute rule over the European woman.

However, with Jean Morris the play does not work as planned by him. She insists on having the stage direction herself and on making him a puppet of her mood. Thus the roles of the intercultural play are inverted. As Muṣṭafā Saʿīd puts it, "having been a hunter, I had become a quarry."[39] Doing everything to make him feel her superiority, and, as it were, by symbolical acts like tearing to pieces and chewing up an irretrievable manuscript of his or by injuring his masculine pride through continuous unfaithfulness and even physical assaults,[40] she pushes him back into the role of the poor African victim [496 | 497] and reclaims for herself the role of the power-hungry European colonialist. This means that Muṣṭafā Saʿīd is now looking straight in the eye of his real enemy, the "greatest European violence";[41] and since this violence has, as a result of colonialism, been injected into his veins too,[42] their relationship now turns into an open war. If he finally gains the victory, he feels he will not gain it unscathed: "I was the invader who had come from the South, and this was the icy battlefield from which I would not make a safe return."[43]

---

37 *Ibid.*, 145 [144].

38 *Ibid.*, 147 [146].

39 *Ibid.*, 162 [159].

40 *Ibid.*, 158 f., 163 f.

41 See, e. g., *ibid.*, 163 where Muṣṭafā Saʿīd says about Jean Morris that "a volcano of violence would explode in her" whenever they were having an argument; and cf. 98 [95], quoted above in note 33.

42 *Ibid.*, 98.

43 *Ibid.*, 162 [160].

What does he lose in his victory over Jean Morris, which consists in killing her? Not only the seven years of his life which he later has to spend in prison. He loses the chance of establishing with a European woman a relation in which both sides are really themselves and not distorted by aggressiveness or selfish dreams – and this in the very moment when such a relationship comes within his reach for the first and the last time.

On superficial consideration it might seem incomprehensible that in the death scene Jean's hostility decreases in the same measure as Muṣṭafā's readiness to go to the last extreme in using violence increases, and that just while Jean is being killed, both partners feel they are for the first time sincerely in love with each other. However this development has its logic. True love is possible only on condition that both partners see each other as they really are or should be, without distortions caused by transitory wrong attitudes and without regard to wrong images formed of them. While Jean is being killed by Muṣṭafā, she inevitably discovers that he is not – as she had accused him a few days earlier of being[44] – a man who is by his very nature incapable of killing even when he is continually tormented and humiliated, or – if this qualification is to be transferred from the individual to the politico-cultural level – that he is not a representative of an inferior race and civilization condemned forever to submit to European violence. Thus she is now able to respect and love him.[45] On the other hand Muṣṭafā recognizes in Jean, while she is dying, the human being who faces this experience with the same weakness as everyone in the world; as he himself would also do. The dying enemy ceases to be an enemy; there is no more meaning in fighting against him. As aggression and false estimation of the counterpart have lost their foundation, there is nothing left to prevent love: "'I love you', she said to me, and I believed her. 'I love you', I said to her, and I spoke the truth."[46]

This moment, in which love and death come together, is to Muṣṭafā Saʿīd's mind the only moment of truth in his whole lifetime. It therefore becomes the point of departure for a feeling expressed by him many times afterwards, namely the feeling that he has been lying,[47] that his whole life – with the exception of that moment – is "a lie"[48] or that he personally is "a lie"[49]. What the author means by attributing such a feeling to Muṣṭafā Saʿīd cannot be explained by a simple trans-

44 *Ibid.*, 161.

45 Cf. *ibid.*, 161 f. and 163, where Muṣṭafā is under the impression that Jean begins desiring to surrender to him as soon as she feels he might be serious about using violence against her.

46 *Ibid.*, 167 [165].

47 See, e. g., *ibid.*, 144, 147.

48 *Ibid.*, 33.

49 *Ibid.*, 36, 37; cf. 50, 110.

lation of the term "lie" into another one. It must be inferred from different contexts in which Muṣṭafā Saʿīd or people [497 | 498] observing him have the impression that he is not himself and hence does not exist as an authentic personality.

One of these contexts is his untiring chase after English women. Here he slips into the costume of an African or Oriental in whose existence he does not believe, says things that contradict his knowledge and his convictions, even feels that the voice pronouncing the seductive invitation to his victim is in reality not his,[50] and considers that it is not he who gets the women in trouble, but the "disease" of European violence previously transmitted to Africa, or the "poison" injected by the Europeans into the veins of history. Under these conditions it is not surprising that during the trial in the Old Bailey he hears the lawyers talk about him as if they were talking about someone who does not concern him at all,[51] and that he shows no interest in defending himself. After all, it is not his life which is threatened with a death sentence, but only the life of "a lie".

But if he was not himself as the "African" or "Oriental" seducing English women, was he not himself at least in his academic life in Oxford and London? It is beyond doubt that his intellectual outlook has been moulded more by European than by African-Arab culture: he owes his whole education to Europeans, is on close terms with Fabian circles in England, and later takes an exclusively European library along to the Sudanese village. Yet his far-reaching cultural Europeanization does not mean that he is fully himself as a student and lecturer in England. To begin with, European culture always remains for him the culture of the colonialists who do not speak his own language; so he can never identify himself with this culture without reservation. Furthermore, even in academic circles he is not really integrated, and this is because the British intellectuals are playing theatre with him, imposing upon him a role that is beneath human dignity: according to an English witness who studied in Oxford some time after Muṣṭafā Saʿīd's graduation and heard the stories circulating about him there, he was pampered particularly by leftist aristocrats, not because they really considered him as their equal and thought highly of him, but because they wanted to use him as a show-piece for their pretended liberality.[52] The same man expresses the opinion that Muṣṭafā Saʿīd could have rendered valuable services to his country, "if he had not been transformed into a buffoon at the hands of a small group of idiotic Englishmen."[53] This description of the situation may not be completely correct, since the speaker apparently is an opponent of the Fabians who influenced Muṣṭafā Saʿīd and, as he

50 *Ibid.,* 40 f.
51 *Ibid.,* 35.
52 *Ibid.,* 62.
53 *Ibid.,* 63 [59].

believes, also fostered his academic career. Yet it suggests the conclusion that Muṣṭafā Saʿīd's adaption to the European academic environment was partly facilitated by his readiness to serve as an alibi for Europeans who actually were biased against his race and civilization. This would mean that in his academic career too he was playing a role he could not honestly accept.

It is worth noting here that according to al-Ṭayyib Ṣāliḥ's analysis, mutual play-acting is a pattern of behaviour that can be widely observed in intercultural contacts in general, and not only in the particular case of the relations between Muṣṭafā Saʿīd and his acquaintances in England.[54] The short story *Hākaḏā yā sādatī* illustrates this [498 | 499] view from a different angle. It describes how an African Arab meets his future wife at a party arranged in his honour in England by English hosts. The protagonist, who already had an unhappy affection for a woman two years before, this time succeeds in establishing a true love relation with one of the women present – but only by breaking out of the role he was supposed to play in the party.

Unlike Muṣṭafā Saʿīd, he has personally never been fond of appearing as the exotic African or Oriental who conforms with the fancies of naive European women and is thereby able to impress them. He only wants to be accepted as he really is. Therefore he is, unlike Muṣṭafā Saʿīd, not pleased but shocked when one of the female party guests tells him – in almost the same words which were used by Sheila Greenwood in *Mawsim al-hiǧra ilā l-šimāl* in a conversation with Muṣṭafā Saʿīd – that his "tongue is crimson" as if a "sunset" were taking place in his mouth.[55] Yet despite his unwillingness to represent an exoticism he does not believe in, and despite the willingness of most of the English participants in the party to treat him as their equal, he feels that neither the English nor he himself are really honest in their attitudes towards each other. The welcome given to him by the English hosts and fellow-guests is not a natural and spontaneous one. He has the impression that their manner of dealing with him is somewhat strained and that it took them a noticable effort to familiarize themselves with the idea that he has to be received like any other guest irrespective of his racial and cultural peculiarities: "It is as if they had trained themselves and prepared for meeting me, as an actor prepares for meeting the audience at the first night. I am the audience. So what are they?"[56] But he not only feels that they do not reveal what they actually are; he also feels that he is performing for them a role which contradicts his real identity, and this in a particular sense: they expect him to adapt himself

54 For the importance attached by al-Ṭayyib Ṣāliḥ to this concept of intercultural play-acting, see also his comments in an interview printed in Muḥammadiyya (ed.), *al-Ṭayyib Ṣāliḥ*, 132, 133.
55 *Dawmat Wad Ḥāmid*, 73 (cf. *Mawsim al-hiǧra*, 141).
56 *Ibid.*, 69.

totally to their social customs and their self-assessment, and he really tries to do so in order to be a polite guest and not to forfeit their goodwill. This imposes upon him a great deal of self-denial which he cannot gather without inner reluctance. Thus, for instance, he has a strong aversion to drinking alcohol – not out of religious reservations, but simply because he never has got used to drinking it and does not like it –, and hence he wishes they would concede him the right to decline it. But the party forces a glass of whisky upon him by making him understand that he would be a spoilsport if he were to refuse it, and so he accepts it. Beyond that he tries his best to carry on the ritual party conversations in a way that does not hurt his British partners, even where he feels they should be contradicted. This applies especially to their repeated questions as to how he likes their country and whether he does not think it is the most beautiful country in the world. For this question he has prefabricated a stereotyped answer praising England in such enthusiastic terms that one might think everybody should grasp their ironical meaning immediately. Yet the British party guests always seem to take them seriously.

However, as he is standing face to face with the young woman who attracts him, he suddenly feels moved to say what he really thinks. His first girl friend had left him with the words that he was a liar and a hypocrite like all the others.[57] This time he will not lie. [499 | 500] He frankly tells the young woman that he does not like her country and makes a long series of critical remarks about it. These remarks do not only refer to matters of taste. They also comprise some serious criticism of social attitudes observed by him in England. His outspokennes shocks most of the party guests. After all, he has disregarded the conventions and done what is usually called "forgetting oneself". Yet only by acting in this way was he able to remain himself. And some of those present begin to look upon him as a normal human being just because of his frankness – a fact which surprises him and thereby shows him that he too must have had prejudices against them to a certain extent. As for the young woman to whom he is talking, she seems to have waited precisely for a man who is honest and true to himself as he has now proven to be, and so she gives him her love. Since he has once asserted his ability to remain true to himself in some basic respects, the problems he was concerned with before, while trying to determine his attitude towards the British hosts and guests, are partly reduced to minor significance. Typically enough, he is suddenly able to drink a glass of whisky without inner reluctance,[58] as he no longer needs the abstention from drinking alcohol as a symbol of his willingness to maintain his identity. And although he has twice asked the question whether the young woman with whom

57 *Ibid.,* 78.
58 *Ibid.,* 81.

he is a foreigner like himself, he does not care in the end that this question remains without an answer.[59] If he is capable of safeguarding his identity in the middle of a group of Englishmen who are very self-confident and proud of their country, why should he shrink from a close relation with an English woman who explicitly wants him to be himself?

To come back to Muṣṭafā Saʿīd in *Mawsim al-hiǧra ilā l-šimāl*, this African Arab is, except for the moment in which he is killing Jean Morris, unable to be himself among the British, and hence cannot integrate in their society in the long run. Perhaps he was trying for some time to reach such an integration through a reversal of his political identity: one of his Sudanese classmates claims he knows that after completing his prison term he carried out some dubious missions in the Middle East in the service of the British Foreign Office and that he was granted British citizenship.[60] But finally Muṣṭafā Saʿīd decides to spend the rest of his days as a farmer in a Sudanese village. By doing so he returns to his geographical origins. However, this does not mean that he becomes himself in the end. Instead, the cultural split of his personality is rather deepened by this return. He has not been able to shake off the impact of European culture, and he therefore perpetuates his English life in the mysterious locked room of his Sudanese farmhouse. At the same time, social integration in the Sudanese village requires conformity not only to an imaginary exoticism such as he had been displaying towards English women, but to the real traditions of rural African Arabs; and since he wants to be integrated, he must play the role of the Sudanese villager besides his secret European cultural existence. This implies that he is once more not himself, insofar as his personality is broken up into two contrasting pieces, one of them for the outside world, the other one for him alone. Is his secret personality his real one? This cannot be plainly affirmed, since his ideal seems [500 | 501] rather to be the ordinary and settled life of Sudanese villagers, as can be seen from the instructions for the upbringing of his sons laid down in his posthumous letter to the narrator.[61] For himself, he is condemned to continue seeing with two eyes, speaking with two tongues and seeing things black as well as white, Eastern as well as Western. What follows is again "untrue" in the sense of the ambiguous – and hence from Muṣṭafā Saʿīd's point of view either difficult to describe or not worthy of being

59 *Ibid.,* 75, 82.

60 *Mawsim al-hiǧra,* 59. The fact that Muṣṭafā Saʿīd has shown to the narrator not only a Sudanese passport of his, but also a British one containing many different visas (*ibid.,* 22) may be taken as a hint at the same possibility.

61 "Spare them the pangs of travelling and help them to have a normal upbringing …" (*ibid.,* 69 [65]). Muṣṭafā's particular affection for the narrator's grandfather, who is a personification of simplicity and rootage in the local tradition (cf. below), points to the same ideal.

handed down to posterity, like all his other experiences which were to have filled the empty pages of his "Life-story".

The narrator of the novel observes that Muṣṭafā Saʿīd has been play-acting towards the Sudanese villagers.[62] He labels Muṣṭafā Saʿīd's way of interpreting his chase after English women in terms of an intercultural revenge campaign as "melodramatic"[63] and suggests the possibility that his mysterious death during the Nile flood might also have been "a melodramatic act".[64] After exploring Muṣṭafā Saʿīd's secret English room in the Sudanese farmhouse, he declares his intention of "ending this farce".[65] By characterizing Muṣṭafā Saʿīd's patterns of behaviour as theatre of one sort, he not only says that they are "untrue" as Muṣṭafā Saʿīd himself viewed them. He tries at the same time to play down the significance they might have for him and other African Arabs: if they are only a play, one can take comfort in the thought that they have little importance for one's own real life. However many traits in the construction of the novel suggest that they are, on the contrary, of great significance to the narrator and other African Arabs. There is, first, the mixture of curiosity and fear that makes the narrator concern himself with the mysteries surrounding Muṣṭafā Saʿīd's fate and personality. There are, secondly, several encounters outside the village bringing the narrator into touch with persons who unexpectedly remind him of Muṣṭafā Saʿīd and furnish him with additional pieces of information about him. There are, thirdly, several cases in which educated Sudanese in the narrator's presence catch themselves having forgotten Muṣṭafā Saʿīd although he is actually the first person they should have remembered in relation to the topic they are talking about.[66] They seem to have repressed him from their memory. A similar phenomenon of repression can be seen in the narrator's attitude towards Muṣṭafā Saʿīd's secret room after he has received its key: for a relatively long time he is fighting shy of entering this room; although his imagination sometimes circles round what it may contain, he does not unlock it, saying that the time has not yet come for this, or that it will turn out to be empty anyhow.[67] As we have to assume, the narrator and other Sudanese repress what they know or suspect about Muṣṭafā Saʿīd because they are afraid of facing a truth concerning not only him but also themselves. Finally there are not a few situations in the action of the novel arranged in such a way as to inspire the reader with the idea that the narrator bears a strong resemblance to Muṣṭafā Saʿīd or could be substituted for

62 *Ibid.,* 68.
63 *Ibid.,* 63.
64 *Ibid.,* 71; cf. 73.
65 *Ibid.,* 156.
66 *Ibid.,* 54, 59.
67 *Ibid.,* 91, 94, 110.

him: a chance acquaintance suddenly asks the narrator whether he is Muṣṭafā Saʿīd's son,[68] and someone else tells [501 | 502] him that he reminds him of a dear friend of his, namely Muṣṭafā Saʿīd;[69] one of the villagers proposes that he should marry Muṣṭafā Saʿīd's widow;[70] later, when entering the mysterious room, he believes for a moment that he is facing the presumably dead Muṣṭafā Saʿīd, but then discovers that he is seeing himself in a mirror;[71] he finds an unfinished poem among Muṣṭafā Saʿīd's papers and tries to complete it,[72] etc.

All these details are laid out to emphasize that Muṣṭafā Saʿīd's fate has very much to do with the fate of the narrator and other African Arabs in a situation similar to his. Nevertheless, the narrator and his equals do not have to suffer exactly the same fate as Muṣṭafā Saʿīd suffered.

Already in Muṣṭafā Saʿīd's own thought the question of whether the killing of Jean Morris was inevitable or not occupies an important place, and it is always answered in the affirmative. The inevitability of this act of violence is sometimes expressed by an image, when Muṣṭafā Saʿīd says that the string of the bow was drawn and the arrow must shoot forth.[73] Elsewhere he ascribes his relation with Jean Morris and its murderous end to the hand of destiny,[74] or he simply calls it "the tragedy"[75], thereby using a term always implying that what happened could not have been escaped from. The conception of European violence as an infectious disease also suggests the inevitability of Muṣṭafā Saʿīd's deed. However, the narrator of the novel does not allow European colonialism to dictate to him the principle of violence. This is shown not only from the fact that during his stay in England he did not commit any acts similar to Muṣṭafā Saʿīd's "revenge campaign". It can also be seen from the end of the novel where he rejects the idea of burning down the English room in Muṣṭafā Saʿīd's house because he is convinced that "another fire would neither bring things forward nor bring them back".[76] This room represents the European side of Muṣṭafā Saʿīd's personality which has been created by British colonialism and seems to have indirectly caused the bloodbath in the Sudanese village. Burning down the room hence would be a symbolic continuation of the chain of violence initiated by European colonialists. Yet the narrator

68 *Ibid.,* 60.
69 *Ibid.,* 122.
70 *Ibid.,* 106 f.
71 *Ibid.,* 136.
72 *Ibid.,* 155.
73 *Ibid.,* 31, 32; cf. 37.
74 *Ibid.,* 155, 162.
75 *Ibid.,* e. g. 37, 164, 165.
76 *Ibid.,* 168.

believes that this chain must break off and that he himself can decide not to continue it. Why does his reaction to European violence differ basically from Muṣṭafā Saʿīd's?

Unlike Muṣṭafā Saʿīd, he has taken up his university studies in England with an attitude of inner independence from the Europeans. On the one hand this attitude reflects the political situation of his country, which is now entering the age of its independence. On the other hand it stems from the fact that the narrator has always been deeply rooted in his native Sudanese environment. In his opinion such roots are natural for everyone in the world, though there is no one who chooses his place consciously, as it is determined by the fortuitous historical and geographical circumstances in which man is born. His primary conviction is that he belongs somewhere, and the Europeans belong elsewhere, irrespective of the specific political relations between both sides. Therefore he can perceive a common human experience behind the cultural diversity and make himself acquainted with European culture without losing the consciousness of being nothing but a Sudanese. [502 | 503] Even after spending seven years in England and taking a doctorate in English literature – maybe the most English field that can be studied in England – he is not alienated from his people at home: "I returned with a great yearning for my people in that small village at the bend of the Nile. For seven years I had longed for them, had dreamed of them… ."[77] The morning after his return to his parents' house he says about his awakening:

> I looked through the window at the date palm standing in the courtyard of our house and I knew that all was still well with life. I looked at its strong straight trunk, at its roots that strike down into the ground, at the green branches hanging down loosely over its top, and I experienced a feeling of assurance. I felt that I was not a storm-swept feather but I was like a palm tree, a being with an origin, with roots, with a purpose.[78]

The ideal of a plant-like life that derives its vitality, continuity and meaningfulness from its being firmly rooted in a natural place is personified by the narrator's grandfather, who has always lived like a "tree" or a "bush".[79]

> When I embrace him I breathe his unique smell which is a combination of the smell of the large mausoleum in the cemetery and the smell of an infant child. And that thin tranquil voice sets up a bridge between me and the anxious moment that has not yet been formed,

77 *Ibid.,* 5 [1].
78 *Ibid.*, 6 [2].
79 *Ibid.,* 45, 54, 77.

> and between the moments the events of which have been assimilated and become bricks in an edifice with perspectives and dimensions ….[80]

It is only after having listened to Muṣṭafā Saʿīd's confessions that the narrator begins to doubt whether he can, after the British colonial rule over his country and his own studies in England, really be sure that everything is stable and in perfect order in the village and that he is at home nowhere but there:

> Was it likely that what had happened to Muṣṭafā Saʿīd could have happened to me? He said that he was a lie, so was I also a lie? I am from here – is not this reality enough?[81]

Yet for some time he is still able to affirm that the only point of reference for his identity is his place of origin:

> I too had lived with them [sc. the English]. But I had lived with them superficially, neither loving nor hating them. I used to treasure within me the image of this little village, seeing it wherever I went with the eye of my imagination. … True, I studied poetry, but that means nothing. I could have equally studied engineering, agriculture, or medicine; they are all means to earning a living. I would imagine the faces over there as being brown or black so that they would look like the faces of people I knew. Over there is like here, neither better nor worse. But I am from here, just as the date palm standing in the courtyard of our house has grown in our house and not in anyone else's. The fact that they came to our land, I don't know why, does that mean that we should poison our present and our future? Sooner or later they will leave our country, just as many people throughout history left many countries. The railways, ships, hospitals, factories and schools will be ours and we'll speak their language without either a sense of guilt or a sense of gratitude.[82] [503 | 504]

This pasage stresses once more the narrator's feeling of being organically and stably rooted in his Sudanese homeland. Whereas Muṣṭafā Saʿīd used to express his attitudes preferably by metaphors taken from the life of nomads and hunters, the narrator mostly clothes his outlook into images related to the world of plants and to the agricultural sphere.[83] Against the background of such stable patterns of life, European colonial rule appears as a transitory phenomenon which does not prejudice the attitude of the Sudanese towards the Europeans and their civilization in perpetuity. Consequently the narrator does not think that for his generation and the following ones Muṣṭafā Saʿīd's fate of being "poisoned" by European violence is inevitable. Therefore he also decides later not to respect Muṣṭafā Saʿīd's will to

80 *Ibid.*, 77 [73].
81 *Ibid.*, 52 [49].
82 *Ibid.*, 52 f. [49 f.].
83 Equally his grandfather is compared to plants (cf. above in note 79).

spare his sons "the pangs of travel", which most probably means the journey to Europe in the first place: "I would do nothing of the sort; when they grew up, if they wanted to travel, they should be allowed to. Everyone starts at the beginning of the road... ."[84]

His belief in the compatibility of an unquestionable belonging to the Sudanese village with an unreserved receptiveness to European culture is nevertheless shaken by his involvement in Muṣṭafā Saʿīd's story. Not only for him personally, but also for other Sudanese of his generation Muṣṭafā Saʿīd is, in a sense, the prototype of the modern – and this always means Europeanized – Sudanese intellectual: he studied at a European university, according to one of his former classmates as the first Sudanese who was granted a scholarship abroad,[85] and he is said to have been the first Sudanese who dared to marry an English woman.[86] The narrator and other educated Sudanese may refuse to share his tendency towards viewing the relations between Europeans and African Arabs forever in terms of colonialism and anticolonialism. But they have to share, whether they like it or not, his experience that European culture has influenced them too deeply as to allow them a simple reintegration into their traditional native environment. They all now have, so to speak, an English room in their consciousness, as he had it in his farmhouse. And like Muṣṭafā Saʿīd they can admire the narrator's grandfather, who until his old age never came seriously in touch with patterns of life differing from the traditional native ones. Yet after exposing themselves consciously to the values of a foreign culture they are no longer able to put the ideal of such a plant-like life into practice. Once the process of borrowing from European culture has set in, things irrevocably become more complex, and one has to face the task of defining one's place anew from case to case, with all the fears and uncertainties this might entail. Muṣṭafā Saʿīd's confessions and his mysterious death were apt to arouse in the narrator a presentiment of this problem,

> a remote feeling of fear, fear that it is just conceivable that simplicity is not everything. Muṣṭafā Saʿīd said that my grandfather knows the secret.[87] 'A tree grows simply and your grandfather has lived and will die simply.' Just like that. But suppose he was making fun of my simplicity?[88]

84 *Ibid.,* 91f. [88].
85 *Ibid.,* 56.
86 *Ibid.,* 59.
87 For the grandfather's secret, cf. *ibid.,* 14, 45.
88 *Ibid.,* 54 [51].

In several passages we are told that the narrator, or other educated Sudanese who have known Muṣṭafā Saʿīd, when thinking of him suddenly have the impression that their [504 | 505] familiar surroundings are "unreal" or "suspended between heaven and earth".[89] Muṣṭafā Saʿīd has come to symbolize for them a danger implied in any process of cultural assimilation, namely the danger of losing one's firm footing in the ground of time-tested native values and social relations.

In the further course of events the narrator personally experiences the alienation from his original environment caused by Europeanized standards of behaviour. He is confronted with the impossibility of reaching an agreement between the villagers and himself about the question of who has been wronged in the attempt at marrying Muṣṭafā Saʿīd's widow to the seventy-year-old debauchee against her will, and in the bloody tragedy resulting from it. Although some of the villagers afterwards have the vague feeling that they should have foreseen the fatal consequences of this marriage and therefore should have prevented the worst, even the most open-minded of them, the narrator's friend Maḥğūb, remains convinced that Muṣṭafā Saʿīd's widow was "crazy" in acting as she acted,[90] and most of the villagers consider her as some sort of a criminal and feel pity for the debauchee. The narrator, on the other hand, takes sides with her, not only because he had felt attracted by her personality and because he views her as a victim of Muṣṭafā Saʿīd's influence: owing to his Europeanized ideals, he believes that she was basically right in looking upon the marriage as an assault on her dignity, even if he does not necessarily approve of the means she chose for resisting it. He now sees that in an essential point his moral standards are diametrically opposed to those of the villagers and therefore feels he does not belong to them any more: "There is no room for me here. Why don't I pack up and go?"[91] When he enters Muṣṭafā Saʿīd's room, he feels completely uprooted and alone: "Now I am on my own: there is no escape, no place of refuge, no safeguard. … Where, then, were the roots that struck down into times past?"[92]

The final scene illustrates how the narrator – representing the Europeanized African and Arab intellectuals – is driven away from the social and cultural traditions that were originally carrying him. The general trend seems, for the time being, directed towards a further Europeanization: the narrator tries to make it to the northern shore of the Nile, the birds above him are flying – or maybe even migrating – to the north. There is no prospect of a quick solution of the problems raised by this process. The narrator is even in danger of being suffocated by

89 *Ibid.*, 18, 52, 73; cf. 54 f.
90 *Ibid.*, 133.
91 *Ibid.*, 131 [130].
92 *Ibid.*, 135 [134].

these problems: he is about to drown halfway between the shores, having left some traditional African-Arab values, but unable to identify totally with European ones. This cultural dilemma deprives him of the possibility of holding a coherent system of ideas and social customs explaining the sense of life. At this point, the crisis becomes a threat to his very existence. Nevertheless the narrator, unlike Muṣṭafā Saʿīd in the analogous situation, chooses life.

What enables him to do so? The fact that he knows a level of meaning transcending the borders which separate one civilization from the other. For him life makes sense even without a comprehensive system of convictions, and this because of the simple human bonds linking him to some of his fellow men. The strength which can be recovered from these simple human bonds is a common treasure of African Arabs and Europeans, and therefore he can rely on it even if he is uncertain about the side he belongs to. [505 | 506]

That the narrator of the novel is able to call this simple humanity to mind and thus stand the crisis, whereas Muṣṭafā Saʿīd is not, is something to think about. Maybe one of the author's intentions in constructing the two personalities and their early social attitudes so differently was to show that an intercultural humanity cannot grow without the previous experience of being rooted in a specific environment, just as the ability to love cannot be developed in abstract, but only in relation to specific persons.

In al-Ṭayyib Ṣāliḥ's latest novel, *Bandaršāh*, the experience of living in a period of cultural transition is described as a common human fate, although it is again illustrated by developments which have been started in the Sudanese countryside by the impact of European civilization. And like *Mawsim al-hiǧra ilā l-šimāl* this novel suggests the conclusion that the transitional situation, although it causes a lot of suffering, remains bearable in the end, since what counts most are the simple emotional bonds linking human beings with each other.

In its artistic structure *Bandaršāh* is even more complex than *Mawsim al-hiǧra ilā l-šimāl.*[93] It has an intricate symbolic content, and beyond that it operates on a variety of levels which disintegrate the reality the reader is confronted with: scenes from the external life of the characters are blended with dreams and visions, historical events and myths merge into one another, and what is going on is often reflected in more than one form by fragmentary rumours or popular traditions. The events, if they can be so called, are located in the same village, Wad Ḥāmid, that has already been the scene of *Mawsim al-hiǧra ilā l-šimāl*, some of the short stories of the collection *Dawmat Wad Ḥāmid* and another famous narra-

93 *Bandaršāh* deserves a study of its own. In the following analysis many interesting traits of this novel must be left out of account.

tive of the author, *ʿUrs al-Zayn.* To all these previous works the novel is linked by a partial continuity of the characters employed and by occasional reference to events occurring in them. Unlike *Mawsim al-hiǧra ilā l-šimāl*, *Bandaršāh* does not have a consistent plot, although elements of a coherent chain of events can be gathered from here and there.

The first-person narrator of *Mawsim al-hiǧra ilā l-šimāl* continues to play an important part but is now occasionally spoken of in the third person and then introduced under the name "Mḥīmīd". He returns to the village about thirty years after the events of *Mawsim al-hiǧra ilā l-šimāl*, having retired from his service in the field of education. Once more he wants to come home to the village he was dreaming of all the time during his absence, yet he soon perceives that he was longing for a past that no more exists.[94] Everything seems to have changed in the meantime; an era has passed, a new one has begun. The way of life is now Europeanized to a large extent: there is a school not only for boys; in these days one has to speak English; it is now normal for young men to move to the next town or to Khartoum to complete their education or to take over a job; vitamin pills and antibiotics are used, and some people have come to prefer the jeep to the donkey. The old order of human relations has broken down. Old friends are at odds with one another, and moments of harmony have become rare and exceptional. People are no more ready to subordinate themselves to the formerly natural authorities: wives rebel against their husbands, sons [506 | 507] against their fathers. Above all, the distribution of power in the village has changed: a new class of leaders, the sons of Bakrī headed by a good-for-nothing named al-Ṭurayfī, has ousted the narrator's friend Maḥğūb from the presidency of the agricultural cooperative and is now setting the tone in all matters of common concern; political catchwords have taken the place of experience.

Not only to the narrator Mḥīmīd, who was absent for a long time, but also to other members of the older generation these changes seem to have come about abruptly: "Suddenly this harmony in the universe was disturbed, and thus from one day to the next we have come not to know any more who we are and where our place is in time and space."[95] But as they sometimes understand by themselves, this view is an illusion: changes of the kind described have already been going on for a long time as a slow process. "What has happened was like the breakdown of the roof of a house. Actually it does not break down all of a sudden, but it is continually breaking down from the very moment in which it is first

94 For his intention of returning to the past, see *Ḍaw il-bayt* (= *Bandaršāh*, part one) 84 f., and compare the actual situation in the village described *ibid.*, 11–46 and *passim.*
95 *Ibid.*, 19.

mounted into position."[96] And although things seem to be changing now more rapidly than ever, even the members of the older generation can hardly imagine a situation without any social and cultural change. This is why they come to many different results in their attempts at dating the end of the "old times" by determining persons or events to whom the decisive turn in the course of things can be traced back.

The distinguishing features of the new situation appear to be personified for the first time in Bandaršāh, the title hero of the novel. The narrator introduces him as a man known to him since he was a child. Bandaršāh belonged to the generation of his grandfather and attracted everybody's attention by his self-assuredness, his energetic behaviour, his business efficiency, his cold and calculating manner – and his eyes. He had only one grandson called Maryūd, which means in the local Sudanese dialect "the beloved".[97] Maryūd was about one year senior to the narrator, and the narrator remembers meeting him when he was a small boy. He bore such a striking resemblance to Bandaršāh in his outward appearance and his attitudes that he seemed to be a true reproduction of his grandfather, and Bandaršāh preferred him to all his sons and used to have him take his place in all kinds of matters.

As the novel goes on, this curious couple consisting of grandfather and grandson is transferred to the level of mythology. The narrator, the muezzin of the village mosque, and probably also other inhabitants of the village[98] have a partly identical dream in the same winter night: they are all called into some sort of a palace where Bandaršāh is sitting on a throne, with Maryūd sitting beside him. The narrator has, in his version of the dream, to witness a cruel spectacle: eleven men who are said to be the sons of Bandaršāh are driven in, clapped in chains; they ask Bandaršāh for mercy, but Maryūd lashes them [507 | 508] one by one until they bleed and faint, and Bandaršāh, with sparkling blue eyes, watches this scene smilingly; then some soldiers take the bodies out, and a group of dancing girls performs before Bandaršāh and Maryūd – as if the tormenting of the sons

96 *Ibid.,* 19.

97 This explanation of the name was given by the author himself (interview, in Muḥammadiyya [ed.], *al-Ṭayyib Ṣāliḥ,* 220).

98 For the narrator's dream, see *Ḍaw il-bayt,* 47–50 (some sort of a presentiment of his dream already appears *ibid.,* 42); for the muezzin's dream, see *ibid.,* 64–68. Cf. *ibid.,* 95–98 where the narrator tries in a conversation to make al-Ṭurayfī admit having had the same dream in that night, and al-Ṭurayfī says he indeed had a dream, but not exactly the same one. See also *ibid.,* 76f. where the narrator reports to some villagers a slightly varied version of the contents of his dream, presenting it as a "rumour" about Bandaršāh. He asks them whether they "knew" all this, but they do not want to answer his question.

had been nothing but a variety act arranged for the entertainment of grandfather and grandson.[99] This dream is reported in different versions various times in the first part of the novel. In the second part it is complemented by a series of contradictory local traditions carrying Bandaršāh back into a more or less remote past: he is said to be a Nubian king or an Abyssinian prince who once resided in Wad Ḥāmid, or to be a white man who settled in Wad Ḥāmid in the last days of the kings of Sennar and acquired a fabulous wealth through slave trade and by introducing the cultivation of tobacco,[100] etc.

Already at the end of the first part of the novel there is an account of another local tradition which links the "historical" Bandaršāh whom the narrator himself remembers to a previous stage of development, and this by explaining his descent and the origin of his characteristics. This account seems particularly reliable since a man who was personally involved in the events described gave it to his son, though many years after the events had taken place, and his son is a contemporary of the narrator. However on closer examination this account also looks like a myth.

As the informant told his son,[101] he was lonely operating his irrigation plant close to the Nile on a winter morning shortly before dawn, when he saw a strange being coming out of the river and approaching him: someone with a white skin and green eyes, wearing a dress similar to a torn uniform. He first doubted whether he should take him to be a devil, but when he declared he was hungry – though with a foreign accent – he decided that he must be a human being and therefore took him to his modest home to offer him a meal. Shortly afterwards the stranger turned out to be seriously wounded and fell into a state of fever and deep insensibility. This lasted about a month during which the villagers took care of him. Then he began to recover. But he had completely lost his memory: he could not remember his name, his place of origin and his religion. After short consideration the villagers offered him membership in their community, and he accepted it with gratitude. They gave him the name "Ḍaw il-bayt", which is the title of the first part of the novel. One of the peasants gave him a piece of land, and he began to cultivate it with remarkable success. The villagers also proposed to him that he should embrace Islam, since they thought man needed a religion and, as he could not remember his original religion, it would facilitate his relations with them if he shared theirs. He agreed, and only then they discovered that he was uncircumcised. So they decided to arrange for him a marvellous celebration to make up for what had been missed in this respect. It became a wedding celebration too, as he

99 *Ibid.*, 49 f.
100 *Maryūd* (= *Bandaršāh*, part two) 50 – 56.
101 *Ḍaw il-bayt* 101 – 135.

asked for the hand of a villager's daughter. His wish to marry a native girl was first taken with some reluctance, since, despite their hospitality, the villagers had not thought of entering such close links with him. But they finally gave their assent after one of their leaders had succeeded in convincing them that fraternity was an indivisible whole. The bride whom Ḍaw il-bayt had chosen was Fāṭima bint Ǧabr al-dār, the most advanced girl of the village from the European point of view. She had liked swimming and climbing up trees "like a boy", she knew the Qurʾān by [508 | 509] heart and could read and write "like a boy", and she had not been afraid of nursing the stranger and taking over his religious instruction, despite the fact that she sometimes heard him mutter words like "mama" in a foreign language.[102] When the circumcision and the wedding took place, Ḍaw il-bayt looked like "a king among the people"[103] in his dressy clothes. During the celebration a game was played which was familiar to the men of the village as some sort of a test of courage: when they were boys, they used to form a circle in the middle of which one of them was standing with a lash in his hand, dealing out blows around him, whereas the others competed in standing as many blows as possible.[104] This time such a circle was formed round Ḍaw il-bayt, and as the villagers saw him swinging the lash, they felt for a moment that he had turned into their ruler.[105] Ḍaw il-bayt lived in the village for about five years. In this time he showed the peasants the way to a hitherto unknown prosperity by introducing new cultivated plants such as, for instance, tobacco, new agricultural techniques and new methods of trade. Finally, he was drowned in a Nile flood after he had saved from drowning the man who had first received him and offered him a meal in the village. Three months after his death, his wife Fāṭima gave birth to a son, ʿĪsā, who later came to be known by the nickname Bandaršāh.[106] He had his mother's black skin and his father's green eyes.

102 *Ibid.,* 129.
103 *Ibid.,* 122.
104 *Ibid.,* 35 ff.
105 *Ibid.,* 131.
106 The occasion on which he was given his nickname is described *ibid.,* 34 and once more in *Maryūd,* 56. However neither passage specifies exactly what this nickname means, and the passage in *Maryūd* does not even mention the nickname itself, but only says it was a "strange" one and has, for this reason, fallen into oblivion. al-Ṭayyib Ṣāliḥ explained in an interview (in Muḥammadiyya [ed.], *al-Ṭayyib Ṣāliḥ,* 220) why he has chosen this "strange" nickname, which is composed of two Persian words, for his title hero: it is meant to indicate two problems which, according to the author, are of particular importance to the Sudanese and probably the Arabs in general nowadays, namely the problem of urbanization and the problem of developing an appropriate form of government in the age of independence; *bandar* stands for *madīna,* and *šāh* stands for *sulṭān (ibid.).* In fact both problems are touched on in the novel. Yet they are not its main subject.

This story of Ḍaw il-bayt, who is reputed to be Bandaršāh's father, is obviously pervaded by mythical elements: Ḍaw il-bayt emerges from the Nile and sinks down again into the Nile, the eternal stream of fate carrying life and death. He appears as the heroic founder of a new type of civilization. He accomplishes deeds never seen in the village before, and even after the villagers have arrived at the conclusion that he is not a devil but a human being, he is, because of these deeds, always considered as a devil of a fellow.

Most of the myths and local traditions revolving round Ḍaw il-bayt and Bandaršāh contain traits suggesting a specific historical origin of the cultural and social change for which these heroes stand: the green – or, according to the narrator's dream, blue – eyes of Ḍaw il-bayt or Bandaršāh, the white skin of Ḍaw il-bayt and also of Bandaršāh where he is said to have been an immigrant slave trader, the fact that Ḍaw il-bayt is uncircumcised and sometimes half-consciously murmurs words like "mama" in a foreign language, the introduction of the cultivation of tobacco attributed to Ḍaw il-bayt and to Bandaršāh the slave trader, the kind of superior skills ascribed to both of them – all these details point to a European or "Western" source of the outside influences affecting the Sudanese village. [509 | 510]

Yet in this novel the question of the exact origin of the innovations is not the focus of interest. As social and cultural change are no more experienced as a development imposed by a foreign aggressor towards whom one feels the need for self-defence, it is now of secondary importance to know where they came from. What matters much more is the question of what they consist in and how they should be judged in themselves. From the many different stories we are told about Bandaršāh we cannot distill an unequivocal indication of his lifetime and descent: maybe he was a contemporary of the narrator's grandfather, maybe a pre-Islamic king; maybe he was an Abyssinian prince, maybe the son of a white man who, for his part, had forgotten where he came from. Yet all the dreams, mythical traditions and reports concerning Bandaršāh and Ḍaw il-bayt correspond in two distinctive features of both heroes. First, they are always dominating or even despotic personalities, irrespective of whether they are described as rulers, slave traders, or inaugurators of new working methods and patterns of life; the symbol of their attitude towards most of their fellow men is the lash in their hand or in the hands of their representatives. Secondly, they are always acquiring wealth or are already surrounded by wealth. These features delineate the new situation in the Sudanese village: leadership no longer emerges from the community by voluntary submission to authorities regarded as natural, but it is forced upon the community, sometimes by superior skills, sometimes by a mere struggle for power; and the villagers are now better off than before, due to improved methods of production and educational facilities.

Their evaluation of these new circumstances is ambiguous. As for the problem of leadership, the members of the older generation in particular are aware of the danger of anarchy implied in the rapid change of the patterns of behaviour; they feel that some sort of a strong leadership might really be needed especially in these times; hence they sometimes say with an undertone of admiration that Ḍaw il-bayt, Bandaršāh and Maryūd, as they have heard about them or as they saw them in their dreams and visions, were mastering the general "chaos" and "holding its strings" in their hands.[107] Yet they equally feel that strong leadership easily turns into brute tyranny: the three mythical heroes are often swinging the lash. And if leadership is given to a man of al-Ṭurayfī's stamp who "wants to play Bandaršāh"[108] but does not have his extraordinary efficiency, it is even more questionable. As for the new prosperity, its advantages are not denied; but people are not sure whether all its consequences are really desirable.

However, what disquiets the villagers more than the concrete effects of the current developments is their awareness of the risks involved in any kind of social and cultural change. The introduction of new patterns of life can be conceived of as a process of growth and hence as a gift from God. In this sense the narrator of the story of Ḍaw il-bayt says about this hero: "He grew and we grew with him, as if the Lord Almighty had sent him to us that he may set our life in motion and then go his way.[109]" Yet the same man feels that this setting in motion of the villagers' life is perilous as it opens the door to an uncertain future. Therefore he reflects upon the meeting in the mosque where the villagers decided to marry a native girl to Ḍaw il-bayt, which meant integrating the foreign element totally into the local society: "I do not know whether what happened [510 | 511] in the mosque that day was good or bad. Our life used to go on in a previously traced course, and then unawares we found ourselves on a road which leads we don't know where."[110]

The conception laid down in this statement is that social and cultural change, as undergone by the Sudanese village, not only transforms the native civilization by substituting clearly defined modern attitudes for clearly defined ancient ones, but makes the native civilization lose its firm outlines by substituting an always unforeseeable future for a familiar and stable past. If the outlines of the native civilization become blurred in this way, those who want to act consciously and responsibly are no longer able to identify themselves with it, since this would mean making a choice whose object is not completely visible. A simple identification with the local patterns of life becomes equally impossible in a transitory

107 *Ḍaw il-bayt,* 24, 56, 131.
108 *Ibid.,* 42; cf. 97.
109 *Ibid.,* 134.
110 *Ibid.,* 118.

situation in which old and new ideals partly coexist and people still doubt whether the old ones or the new ones are better. Under such conditions the crucial question is not: "Do I belong to this or to that civilization?", as it had been in the case of the protagonists of *Mawsim al-hiğra ilā l-šimāl*. The crucial question is: "How can I live a human and meaningful life if social habits and mental attitudes around me and also my own convictions are in continual change?" Thus the problem of cultural identity is merged in a more comprehensive human problem: the problem of how man can remain himself in a developing society, or how he can stand the tension between the values of the past and the values of the future.

The fact that man suffers from his position between past and future is illustrated in the novel by various means. On two occasions, once in an almost ecstatic meeting for the morning prayer after the night in which the partly identical dreams had occurred, and once at the end of the meeting in which the decision concerning Ḍaw il-bayt's marriage was taken, the villagers gathered in the mosque and burst out crying without knowing the exact reason.[111] In both cases this experience is explained in the same way. The narrator of the story of Ḍaw il-bayt puts it into the following words: "We had found something and we had lost something that day. And we did not know about what we were crying, whether about what we had found or about what we had lost."[112] The tears about what has been found may be tears of joy; but this is not sure since what has been found will completely turn out only in the future, and the future is still in the dark. The dream in which Maryūd lashes Bandaršāh's eleven sons and Bandaršāh watches this scene smilingly, and all the other passages stressing the particular affection which grandfather and grandson cherish for each other at the expense of the sons, also underline the distress of those who stand between past and future.

The tyranny of the past, in this case represented by the grandfather Bandaršāh, consists in the tendency towards perpetuating traditional patterns of behaviour even if they contradict the ideals of those who now are to act; the tyranny of the future consists in demanding compliance with the requirements of a new situation whose implications are still unclear. How heavily this combined tyranny of past and future can press upon man, especially in a situation of rapid change, is demonstrated in the novel by an image [511 | 512] presented partly as a continuation of the narrator's dream, partly as a historical event taking place in the village: the eleven sons rise against the grandfather and the grandson and kill both of them. "There were eleven brothers, slaves of what had passed and of what was coming in a form which was not yet determined. One day they revolted and

111 *Ibid.*, 55 f., 121.
112 *Ibid.*, 121; cf. 67.

destroyed both of them."[113] The fact that old and new patterns of life can equally cause suffering, is symbolized by the striking likeness between Bandaršāh and Maryūd and by the fact that they can be substituted for each other in torturing the eleven "sons" or "slaves".[114]

Whether the traditional attitudes or the new ones are experienced as the more serious threat to man's vital interests, may depend on the individual's age and on his position in the sequence of coexisting generations. This can be seen from the contrariety of the two parts of the novel. The first part treats the problem of social and cultural change mainly from the point of view of the older generation, to which the narrator now belongs. Hence it centres on the disorientation and loss of security entailed by the transition from the old patterns of life to new ones. The second part carries the narrator back to his youth, and this through the memories evoked in his mind by the death and burial of Maryam, the sister of his friend Maḥğūb. This woman has been mentioned several times in the first part of the novel, but always very briefly and in most cases without her name. There we have been told that she was married to Bakrī and was the mother of al-Ṭurayfī, that she took sides with her brother against her son when al-Ṭurayfī ousted Maḥğūb from the presidency of the agricultural cooperative,[115] that she afterwards decided to leave her husband's house for good,[116] and that she died and was buried

113 *Ibid.,* 56; cf. 25, 74 f.

114 The question of why Bandaršāh has exactly eleven sons and only one grandson and then chooses just this only grandson as "his shadow on earth" is brought up but not answered in the novel. The narrator considers that "this either has not happened in reality, or it happened in a remote past when catastrophes and miracles used to occur" (76 f.). The fact that the author constructed Bandaršāh's family according to this particular pattern can possibly be explained as a recourse to the motif of Joseph and his brothers as evolved in the Old Testament and Thomas Mann's novel *Joseph und seine Brüder.* (Thomas Mann is explicitly mentioned among the authors whose books fill the shelves of Muṣṭafā Saʿīd's secret room in the Sudanese village [*Mawsim al-hiğra,* 138]). The Joseph of the Old Testament – and of Thomas Mann's novel – has eleven brothers. Although he, unlike Maryūd, is not a grandson but a son of the old man who favours him, he was born in Joseph's old age. (In one version of the dream concerning Bandaršāh's palace, Maryūd is said to be Bandaršāh's son, but in this case the eleven are described as slaves; see *Ḍaw il-bayt,* 65.). On the whole, the relationship between Bandaršāh, the eleven sons and Maryūd clearly recalls the situation depicted in the story of Joseph – also in its Qurʾānic version where the number of the sons who are discriminated against is not explicitly mentioned, though it can be inferred from the number of the eleven stars which fall at Joseph's feet in his famous dream (Sūra 12:4). – In *Maryūd,* one of the many different traditions concerning Bandaršāh suddenly introduces a twelfth son, Bilāl, whom Bandaršāh had with a female slave and who was not recognized as a legitimate child (57). Yet this son seems to be a later addition to the original family tree.

115 *Ḍaw il-bayt,* 45.

116 *Ibid.,* 75.

the evening before the strange winter night in which the villagers had their dreams concerning Bandaršāh and after which they had the mysterious collective fit of crying during the dawn prayer in the mosque.[117] Now we learn that, when Maryam was dying, only Maḥğūb and the narrator were present at her special request;[118] and we learn, above all, what Maryam meant to the narrator: she once had ties with him through mutual love, but never became his wife because his grandfather objected to the marriage.[119] [512 | 513]

On the basis of this grievous experience the narrator revises the positive image of his relationship with his grandfather depicted in *Mawsim al-hiğra ilā l-šimāl*, and at the same time reinterprets, from the point of view of the grandson, the relationship between Bandaršāh and Maryūd described in the first part of the novel. He draws a parallel between the two couples of grandfather and grandson, though only a partial one.

As the narrator now judges his relationship with his grandfather, it was for some time really as intimate as it appeared in *Mawsim al-hiğra ilā l-šimāl* and was based on an affinity of nature very similar to the one ascribed to Bandaršāh and Maryūd in the first part of the novel; but then there was a decisive turn of events. He fell in love with Maryam, who had already been toying with the idea of marrying him when she was not yet ten years old. Maryam used to call him Maryūd, "the beloved". And her calling him by this name enabled him to "do the impossible," that is to outdo his grandfather by crossing the whole breadth of the Nile from south to north. By this symbolic achievement he became aware of his future possibilities.[120] Maryam began to appear to him as the warrant of a meaningful life: "He perceived that she was the natural extension to his existence and that it was she who made him conscious of himself and of his place in the order of things."[121] Yet his grandfather thwarted his intention of sharing his whole life with her. Therefore this grandfather is depicted as cruel and tyrannical in the second part of the novel, and where the motif of Bandaršāh's tortured "slaves" is taken up again, Maryūd is no more present at their lashing, and Bandaršāh is directing and watching the scene alone.[122]

The narrator's grandfather, who in *Mawsim al-hiğra ilā l-šimāl* seemed to guarantee the continuity between past and future,[123] has now come to represent

117 *Ibid.*, 95, 97.
118 *Maryūd*, 80.
119 *Ibid.*, 23, 17 ff., 69 ff.
120 *Ibid.*, 22 f.
121 *Ibid.*, 18.
122 *Ibid.*, 54 f.
123 Cf. above in note 80.

a traditionalism opposing a better future. This future is personified in Maryam. In flashbacks inserted into the scenes of her death and burial the narrator remembers her the way she was more than forty years ago: she used to swim in the Nile together with the boys, she learnt the Qurʾān by heart together with them, she urged Maḥğūb and the narrator to teach her to read, and she nearly excelled them in these skills;[124] when the boys later attended a public school, she could not understand why a boy should be sent to such a school and a girl should not; she wanted to live in the town with her "Maryūd" after their marriage, and she was dreaming of ten children, boys and girls, who would all have a university education [513 | 514] and a profession. Yet Maryam's open-mindedness did not fit into a time in which the grandfathers still used to have the last word.

The final scene of the novel converts the narrator's farewell bidden to Maryam at her graveside into a vision of a moment in the two lovers' youth, a moment in which she seems to be taking leave of him forever. She makes him understand that he cannot follow her, but she knows that without her he will never become what he could be one day if they were to go on together, and that her departure will deprive him of what he has most been aspiring to for his future. He implores her for something by which he can live on his road. What can a man who thinks he is losing his future because of the social customs of the past be given for this purpose? She gives him a word which can help him to stand his transitory situation between the old and the new by imagining himself in the situation of his father, a member of the tortured intermediate generation:

> … You are nothing, you are nobody. … You have chosen your grandfather and your grandfather has chosen you because both of you are particularly weighty on the scales of this world's

124 In all these respects she appears as a reincarnation of Fāṭima bint Ǧabr al-dār, the girl who married Ḍaw il-bayt in the first part of the novel. In the second part, one of the characters has a wife named Fāṭima bint Ǧabr al-dār, and this woman is said to be one of Maḥğūb's four sisters, of whom Maryam is the youngest (37). Actually, Ḍaw il-bayt's wife, Fāṭima, must have belonged to an earlier generation than this Fāṭima, if the story of Ḍaw il-bayt is to be considered as historical at all. According to one of the traditions, Ḍaw il-bayt's wife Fāṭima also had one brother and three sisters among whom there was a Maryam, but the brother's name was not Maḥğūb (*Maryūd,* 56). Apparently the author has, in the second part of the novel, introduced a namesake of Ḍaw il-bayt's wife Fāṭima as Maryam's sister and, at the same time, a namesake of Maryam as a sister of Ḍaw il-bayt's wife, in order to stress the likeness between the Fāṭima of the first part and the narrator's love, Maryam, in the second part. In both cases women and not men are employed as representatives of the progressive trend in the local population, and this for obvious reasons: in the traditional local society women's possibilities for development were restricted by conventional patterns of behaviour much more than men's were; if women begin to show progressive attitudes, one can thereby be sure that social change has entered a decisive stage.

> people. But your father weighs more than you and than your grandfather on the scales of justice. He has loved untiringly, and he has given without hope ... [125]

What does this enigmatic legacy mean? We can guess it: if the traditional attitudes prevailing in your environment do not allow you to be what you want to be, try to think not of yourself but of others. Try love instead of self-realization. Maybe by doing so you will not reach the patterns of life which you have had in mind. But you will at least remain human.

Looking back once more upon the writings in which al-Ṭayyib Ṣāliḥ has dealt with cultural conflicts and socio-cultural change, we can now ask: what does the concept of cultural identity mean to him? To begin with, he does not conceive of cultural identity as a static intellectual or artistic heritage which has to be preserved and defended as it is. He regards cultural change as an opportunity for enrichment, although he knows very well that it can be painful and that it always consists in winning and losing at the same time. Furthermore, the elements of culture to which the consciousness of identity is related in his works are not the subjects taught in secular educational institutions, but the basic mental and moral attitudes which men belonging to one and the same social environment have in common. The group to which the consciousness of belonging refers in his writings is relatively vague. In any case it does not coincide with the nation, however this nation may be defined. The concept of a national culture, just like the concept of nation in general, does not figure in the novels and short stories we have studied. al-Ṭayyib Ṣāliḥ's heroes are African Arabs. As Arabs they share in a civilization constituted by a common language, a common historical background and the impact of Islam. Yet they are Africans at the same time. This means not only that they have black skin; it also means that non-Arab elements have shared in shaping their cultural personality. The nature of these distinctive African elements can barely be made out in the author's writings; whether he thinks they are common to all inhabitants of the African continent or only to the black Africans or to specific parts of the black African population is not clear from what he says about [514 | 515] his Sudanese protagonists. And how his African Arabs relate Africa to the Arab World in their self-understanding, cannot be determined exactly. Some of al-Ṭayyib Ṣāliḥ's heroes claim to be Orientals. However they do not explain what the Orient actually is in their opinion. The only clear reference point for the consciousness of belonging is in al-Ṭayyib Ṣāliḥ's works the Sudanese village.

As al-Ṭayyib Ṣāliḥ has shown, cultural identity can become a crucial problem in specific situations. But he has equally shown that it is not the most significant of

125 *Maryūd*, 88; cf. *ibid.*, 66, 40.

all matters. He strongly emphasizes the importance of human values which give meaning to man's life irrespective of his cultural identity. According to al-Ṭayyib Ṣāliḥ's convictions, a continuous concern with the problem of one's own cultural identity would be problematic in itself.

26 Ḥusayn Fawzī als Kurzgeschichtenautor (1990)

Ḥusayn Fawzī (1900–1988) gehört zu denjenigen Persönlichkeiten des ägyptischen Geisteslebens des 20. Jahrhunderts, die sich am nachhaltigsten für die Vermittlung europäischer Kulturgüter an die Bewohner des Nillandes eingesetzt haben. Das Feld, auf dem er dieses Anliegen vornehmlich verfolgte, war die Bekanntmachung klassischer europäischer Musik in seiner Heimat. Ernsthaft mit dieser Musik zu beschäftigen begonnen hatte er sich, wie aus einem Selbstzeugnis hervorgeht, kurz nach dem ersten Weltkrieg unter dem Eindruck einer Serie von sonntäglichen Orchesterkonzerten, die damals in Kairo unter der Leitung zweier europäischer Dirigenten gegeben wurden.[1] Das dort Gehörte begeisterte ihn so sehr, dass er sich zusammen mit einer kleinen Gruppe ägyptischer Gleichgesinnter sofort begierig auf das Studium von Büchern über europäische Musik warf und in Presseartikeln für deren Einbürgerung in Ägypten zu werben begann. Doch nicht genug damit: Er nahm Violinunterricht an einem von einem Franzosen gegründeten Konservatorium in Kairo, spielte später selbst eine Zeitlang in Orchestern mit[2] und erwarb sich teils anhand von Fachliteratur, teils auch durch den Umgang mit Berufsmusikern nach und nach eine weit ausgreifende musikwissenschaftliche Bildung. Von diesen Voraussetzungen her bemühte er sich über Jahrzehnte hin, durch Wort und Schrift bei seinen Landsleuten Verständnis für die europäische Musiktradition zu wecken. Bis ins hohe Alter gestaltete er im Zweiten Programm von Radio Kairo fesselnde Sendungen, in denen er die Hörer mit großem Sachverstand in Meisterwerke der europäischen Musik einführte.

Im folgenden soll diesem kürzlich verstorbenen bedeutenden Kulturvermittler – der für die Musik geleistet hat, was Ṭāha Ḥusayn und weitere ägyptische Gelehrte, unter ihnen auch Mustafa Maher, für die Literatur leisteten – ein kleines Denkmal gesetzt werden, indem wir ihn mit einem wenig [15 | 16] bekannten, aber gleichwohl beachtenswerten Teil seines Schaffens vorstellen: mit seinem Beitrag zur Entwicklung einer eigenständigen ägyptischen Kurzgeschichte von künstlerischem Rang. Das Kurzgeschichtenschreiben war, das sei gleich hervorgehoben, nur ein kleiner Ausschnitt aus Ḥusayn Fawzīs schöpferischem Wirken, und zwar einer, der weit weniger im Blickpunkt der Öffentlichkeit stand als etliche andere. Ḥusayn Fawzī war außerordentlich vielseitig begabt und auf ungewöhnlich vielen

1 Ḥusayn Fawzī, *Sindbād ilā l-ġarb.* Kairo o. J., S. 216.

2 Ebd. S. 219 und 222; zu Ḥusayn Fawzīs Musikausübung vgl. auch die in der nächsten Anmerkung genannte Biographie S. 21 und 25.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-027

verschiedenen Gebieten produktiv tätig. Um den Platz seiner Kurzgeschichten in seinem Lebenswerk bestimmen zu können, bedarf es einer kurzen Übersicht über seine Vita.[3]

Ḥusayn Fawzī stammte aus einer alteingesessenen Kairiner Kaufmannsfamilie. Sein Vater hatte sich allerdings vom traditionellen Erwerbszweig seiner Vorfahren abgewandt und war von Beruf Bauingenieur. Ḥusayn Fawzī besuchte zunächst einen *kuttāb* in einem Randbezirk der Kairiner Altstadt und durchlief dann bis zum Abitur die verschiedenen Stufen des modernen staatlichen Schulwesens. Von 1917 bis 1923 studierte er an der Medizinischen Hochschule, die er als fertig ausgebildeter Augenarzt verließ. Danach war er in der Hygieneabteilung des Innenministeriums beschäftigt. Von Herbst 1925 bis Anfang 1931 weilte er zu einem naturwissenschaftlichen Zweitstudium, während dessen er sich auf das Fach Meeresbiologie spezialisierte, in Paris und Toulouse. Bei seiner Rückkehr nach Ägypten trat er in den Dienst der staatlichen Verwaltungsbehörde für das Fischereiwesen, zu deren Leiter er 1932 bestellt wurde. Von 1933 bis 1934 nahm er an einer neunmonatigen britisch-ägyptischen Meeresforschungsexpedition teil, die ihn per Schiff bis nach Indien und Sri Lanka führte. 1942 wurde er an der neugegründeten Universität Alexandria Professor für Zoologie und Dekan der Naturwissenschaftlichen Fakultät. 1948 wurde für ihn an der gleichen Hochschule ein Lehrstuhl für Ozeanographie geschaffen. 1954 übernahm er das Amt des Rektors dieser Universität. Von 1957 bis 1959 bekleidete er den Posten eines Unterstaatssekretärs im Ministerium für Kultur und nationale Führung. Neben und nach seinem Einsatz im Staatsdienst engagierte er sich in einer Vielzahl von kulturellen Belangen – von der Verankerung der Kultur im regelmäßigen Programmangebot des Rundfunks über die Initiation und Förderung großer Publikationsprojekte bis hin zur eingangs erwähnten Bekanntmachung [16 | 17] klassischer europäischer Musik. Bei alledem entfaltete er eine rege schriftstellerische und publizistische Tätigkeit. Ihre bekannteste Frucht ist die Serie seiner Sindbad-Bücher. Die Titelfigur des Seefahrers, die ihnen gemeinsam ist, steht für den Autor selbst, den Meeresforscher, der einen größeren Kreis von Lesern an seinen eigenen geistigen Abenteuern teilhaben lässt. Er tut dies mit den Mitteln einer Essayistik, die teils an Autobiographisches und hier vor allem Reiseerinnerungen anknüpft, teils auch durch erzählerische Elemente aufgelockert ist. Das erste Buch der Serie, *Sindbād ʿaṣrī* („Ein moderner Sindbad“, 1937), vereinigt Impressionen und

3 Zu Ḥusayn Fawzīs Leben siehe besonders die ausführliche Biographie von Alexandre Papadopoulo in seiner ‘Métamorphoses d’un Sindbad’ betitelten Einführung zur französischen Übersetzung von *Sindbād ʿaṣrī* (s. u. Anm. 4), S. 17–32. Auf ihr beruht die Mehrzahl der Angaben des folgenden Abschnitts.

Reflexionen im Zusammenhang mit der Meeresforschungsexpedition von 1933/34.[4] Ein weiteres, das besonders lebhafte Resonanz fand, *Sindbād miṣrī* („Ein ägyptischer Sindbad", 1961), ist ein Streifzug durch fünf Jahrtausende ägyptischer Geschichte, mit dem der Autor die eine ägyptische Kultur sichtbar zu machen versucht, die sich in dem Land am Nil seiner Überzeugung nach durch alle Wechsel der Herrscherhäuser und Zivilisationen hindurch kontinuierlich bis zur Gegenwart erhalten hat. Im übrigen verfasste Ḥusayn Fawzī eine große Zahl von Artikeln zu literarkritischen, künstlerischen und anderen kulturellen Fragen, die vor allem in al-Ahrām und in einer Reihe renommierter Zeitschriften erschienen.

Mit Kurzgeschichten trat Ḥusayn Fawzī nur in einem eng begrenzten Abschnitt seines langen Schriftstellerlebens hervor, der in die Zeit zwischen dem Abschluss seines Kairiner Medizinstudiums und dem Beginn seines vor allem der Meeresbiologie gewidmeten Zweitstudiums in Frankreich fiel. Von ihm sind nicht mehr als sechs Kurzgeschichten publiziert worden, und zwar ausnahmslos in den Jahren 1924 und 1925. Die früheste erschien in der Zeitschrift at-Tamṯīl, die fünf nachfolgenden wurden alle in al-Faǧr gedruckt, der Zeitung der Neuen Schule (al-Madrasa al-ḥadīṯa). Dieser Literatenkreis, der für die Entwicklung der modernen ägyptisch-arabischen Erzählkunst bahnbrechend wirkte, hatte sich bekanntlich das Ziel gesetzt, eine realistische ägyptische Nationalliteratur zu schaffen, die europäischen Literaturen in ihrer Lebensnähe und ihrem künstlerischen Standard ebenbürtig, dabei [17 | 18] jedoch inhaltlich eigenständig war.[5] Ḥusayn Fawzī gehörte von Anfang an zu dem Zirkel von Literaturfreunden, der sich von 1917 an um das literarisch-gesellschaftskritische Blatt as-Sufūr scharte und aus dem dann – wahrscheinlich Anfang 1925 – mit erweitertem Mitgliederstamm die Neue Schule als fest organisierter Verein hervorging.[6] Er veröffentlichte seit 1919 in as-Sufūr Prosagedichte,[7] wie sie damals – vor Beginn seiner Erzählerkarriere – auch Maḥmūd Taymūr publizierte. Als sich die Neue Schule im Januar 1925 mit der Literaturzeitung

4 Französische Übersetzung von Diane Potier-Boès (das ist die 1979 verstorbene Ehefrau Ḥusayn Fawzīs) unter dem Titel *Un Sindbad moderne.* Paris 1988.

5 Zur Neuen Schule Rotraud Wielandt, *Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs.* Beirut 1983, S. 29–37 (mit weiterer Literatur); Sabry Hafez M. Abdel-Dayem, *The Rise and Development of the Egyptian Short Story (1881–1970).* PhD-Thesis London 1979, S. 132–137. Wegen zahlreicher Ungenauigkeiten nur eingeschränkt benutzbar sind die Ausführungen von J. (= Jan) Brugman *(An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt.* Leiden 1984, S. 249–268) zum gleichen Literatenkreis.

6 Yaḥyā Ḥaqqī, *Faǧr al-qiṣṣa al-miṣrīya* (= *Muʾallafāt Yaḥyā Ḥaqqī* Bd. 2). Kairo 1975, S. 76.

7 Zu ihnen Sayyid Ḥāmid an-Nassāǧ, *'Bidāyāt adabīya li-d-duktūr Ḥusayn Fawzī'.* In: Ders., *Buḥūṯ wa-dirāsāt adabīya.* Kairo 1978, S. 59–67.

al-Faǧr ein eigenes Presseorgan schuf, arbeitete Ḥusayn Fawzī an der Herausgabe der ersten Nummer mit.[8]

Wo im wissenschaftlichen Schrifttum von der Gründung und den Aktivitäten der Neuen Schule die Rede war, ist seit jeher immer auch der Name Ḥusayn Fawzīs gefallen. Kaum Aufmerksamkeit fanden dagegen die Kurzgeschichten, die er zum Schaffen der Neuen Schule beigesteuert hat. Das liegt wohl in erster Linie daran, dass sein Kurzgeschichtenoeuvre nur eine Handvoll Texte umfasst und er selbst sich, nachdem sein Kontakt zur Neuen Schule durch seinen Weggang zum Studium nach Frankreich abgebrochen war, auf diesem Gebiet nie wieder betätigt hat. Überdies sind seine sechs Kurzgeschichten später weder in einem Sammelband vereinigt noch einzeln in Anthologien aufgenommen worden; sie sind also nach wie vor allein an ihrem Erstpublikationsort in den beiden genannten Periodica zugänglich, die nur noch an wenigen Stellen greifbar und nicht ganz ohne Mühe zu konsultieren sind. Man brauchte die wenigen Kurzgeschichten des Autors, die nur einen sehr kleinen Teil seiner eigenen schriftstellerischen Hinterlassenschaft und ebenso der der Neuen Schule im ganzen ausmachen, heute auch nicht unbedingt wieder ans Licht zu ziehen, wären nicht einige von ihnen gemessen an wesentlich bekannteren Erzähltexten aus [18 | 19] dem gleichen Literatenkreis von herausragender künstlerischer Qualität. Unglücklicherweise hat der einzige Gelehrte, der sich bisher ausführlicher zu den Kurzgeschichten Ḥusayn Fawzīs geäußert hat, der ansonsten sehr verdiente Sayyid Ḥāmid an-Nassāǧ,[9] ausgerechnet in ihrem Fall flüchtig gelesen und sie daher unterschätzt.

an-Nassāǧ bemängelt an Ḥusayn Fawzīs Kurzgeschichten zunächst einmal einen „exzessiven Subjektivismus".[10] Er behauptet, der Autor schildere in ihnen grundsätzlich seine eigenen Erfahrungen oder die seiner Freunde, und er sei in ihnen stets mit seinen Ansichten und Urteilen als die zentrale Person gegenwärtig.[11] In Wirklichkeit gibt es nur bei einer einzigen der sechs Geschichten einen sicheren Hinweis darauf, dass sich in der Zentralfigur der Autor selbst inszeniert hat, und

8 Yaḥyā Ḥaqqī, *Faǧr al-qiṣṣa al-miṣrīya* S. 79.

9 S. sein Buch *Taṭawwur fann al-qiṣṣa al-qaṣīra fī Miṣr min sanat 1910 ilā sanat 1933.* Kairo 1968, S. 272–279 und seinen oben in Anm. 7 erwähnten Aufsatz, besonders S. 67–72, wo Formulierungen aus dem Buch wörtlich übernommen sind. Nur knapp über eine Seite hielt sich ʿAbbās Ḥiḍr in seinem Buch *al-Qiṣṣa al-qaṣīra fī Miṣr munḏu našʾatihā ḥattā sanat 1930* (Kairo 1966) bei Ḥusayn Fawzīs Kurzgeschichten auf. Er scheint aber die überlegene Qualität mehrerer von ihnen eher bemerkt zu haben als an-Nassāǧ, denn er bezeichnet sie – wenngleich ohne Angabe von Gründen – bei Besprechung der Erzählwerke einer ganzen Gruppe von Autoren, zu der unter anderem Aḥmad Ḥayrī Saʿīd, Yaḥyā Ḥaqqī und Ibrāhīm al-Miṣrī gehören, als *„anḏaǧu hāḏihī l-qiṣaṣi ǧamīʿan"* (S. 248).

10 *Taṭawwur fann al-qiṣṣa* S. 272.

11 Ebd. und *'Bidāyāt adabīya'* S. 68, 70.

zwar bei der frühesten, *as-Sabʿ al-ḥalāwa* („Das Raubtier aus Zuckerwerk“).[12] Diese psychologisch zwar feinfühlig gestaltete, aber vom Gehalt her recht leichtgewichtige Erzählung beschreibt die „Freundschaft“ eines kleinen Jungen mit einem Zuckerlöwen, den er an einem Süßigkeitenstand gekauft hat; er hängt auch dann noch zärtlich an dem Tier, als es – unter anderem durch Ameisenfraß – völlig verrottet ist, bis die Mutter es schließlich aus hygienischen Gründen vernichtet. Die Geschichte ist durch den Untertitel *Tiḏkārāt ṭufūlatī* („Erinnerungen an meine Kindheit“) eindeutig als autobiographisch gekennzeichnet.[13] Zwei weitere Geschichten haben einen Ich-Erzähler, den an-Nassāğ jeweils ganz selbstverständlich mit dem Autor [19 | 20] gleichsetzt.[14] Für die Richtigkeit dieser Identifikation liegen jedoch keine zwingenden Indizien vor. Prinzipiell ist die Erzählerfigur immer Teil der literarischen Fiktion und darf darum nie ohne weiteres als alter ego des Autors betrachtet werden. Das gilt selbst dann, wenn der Ich-Erzähler – wie wir das in einer der beiden Geschichten sehen – mit dem Autor ein wichtiges Persönlichkeitsmerkmal teilt.

In dieser Erzählung, *Qiṣṣat marīḍa* („Geschichte einer Kranken“),[15] berichtet ein junger Mediziner – wie es der Autor selbst war, als er den Text schrieb – von seiner Beziehung zu einer armen, unheilbar herzkranken jungen Frau, die in seinem Ausbildungskrankenhaus lag. Dabei wird besonders auf seine Mitleidsgefühle und auf den Zusammenhang zwischen sozialem Elend und Krankheit abgehoben, letzteres nicht ohne direktes Dozieren. So entsteht tatsächlich streckenweise der Eindruck, dass der Autor selbst durch die Gestalt des Ich-Erzählers hindurchpredigt. Insofern ist bei diesem Werk an-Nassāğs Diagnose, der Verfasser sei im Text ständig als zentrale Person gegenwärtig, begrenzt gerechtfertigt, obwohl Autor und Ich-Erzähler entgegen seiner Meinung nicht einfach identisch sind.

In der zweiten Geschichte mit Ich-Erzähler, *Ḥikāya qadīma* („Eine alte Geschichte“),[16] steht dieser nur am Rande. Zentralfigur ist ein als sein Freund eingeführter hochbegabter junger Mann, um dessentwillen eine berühmte Schauspielerin ihre Bühnenlaufbahn aufgegeben hat. Nach geraumer Zeit trifft der Ich-Erzähler den Freund im Zug wieder. Der berichtet ihm, die Schauspielerin habe ihn nach fünfjährigem Zusammenleben und trotz der Existenz eines gemeinsamen Kindes wieder verlassen, ihm erklärend, dass sie die mit ihm zusammen geführte Lebensart nicht mehr aushalte, aber zugleich beteuernd, ihre Gefühle für ihn hätten

12 Die erste Hälfte erschien zunächst in at-Tamṯīl Nr. 6 (24.4.1924), S. 3–4, dann die ganze Geschichte unter Wiederaufnahme dieser Hälfte in at-Tamṯīl Nr. 7 (1.5.1924), S. 9–10.

13 Nur an der ersten der beiden Fundstellen.

14 *Taṭawwur fann al-qiṣṣa* S. 272 f. und *‘Bidāyāt adabīya’* S. 69 f.

15 al-Faǧr Nr. 7 (24.2.1925), S. 3–4.

16 al-Faǧr Nr. 4 (3.2.1925), S. 3.

sich nicht verändert; er verstand daraufhin die Welt nicht mehr und verlor jeden Halt. Wie dem Leser ergänzend mitgeteilt wird, tritt die Schauspielerin erneut mit großem Erfolg im Theater auf. Der Freund irrt indessen bei ihren Vorstellungen abgerissen und verstört zwischen den Sitzreihen umher, unfähig, sich von ihr zu lösen. Das Kernstück der ganzen Geschichte ist der Dialog im Eisenbahnabteil, in dem der Freund sein gemeinsames Leben mit der Schauspielerin und dessen Ende schildert. Er tut das stockend und in stark gestückelten Redeschüben, wodurch sein desolater Seelenzustand plastisch [20 | 21] herausgearbeitet wird. Der Text fesselt gerade durch die verquälte Darbietung seines wesentlichen Inhalts. Von einem sich in den Vordergrund drängenden Subjekt des Autors, wie an-Nassāǧ es in Ḥusayn Fawzīs Kurzgeschichten generell beobachtet haben will, ist dabei weit und breit nichts zu erblicken.

Von einem solchen kann vollends keine Rede sein in den drei übrigen Geschichten, die zugleich die spätesten und nach objektiven Kriterien die gelungensten sind. Hier beherrscht weder ein sprechendes Ich die Szene, noch vermittelt es sie vom Rande aus. Auch schiebt sich der Autor weder mit Kommentaren noch mit Äußerungen persönlicher Gefühle und Gedanken zwischen die erzählte Wirklichkeit und den Leser. In der Gesamtbilanz kann also festgehalten werden, dass der Vorwurf des „exzessiven Subjektivismus“ für vier der sechs Kurzgeschichten Ḥusayn Fawzīs jeder Grundlage entbehrt.

Zwei von den drei spätesten Geschichten weisen allerdings ein Merkmal auf, das an-Nassāǧ wiederum zu Unrecht allen sechsen nachsagen zu können glaubt: die Konzentration auf Bewusstseinszustände und seelische Regungen. Dabei geht es aber – das muss gegen an-Nassāǧ betont werden – nicht um Bewusstsein und Psyche des Autors selbst.

al-Ǧamādāt („Die leblosen Dinge“)[17] ist ein ungewöhnlich dichtes und geschlossenes, völlig dialogloses Stimmungsbild, in dem vor allem optisch und akustisch geschildert wird, wie eine Frau das Zimmer ihres verstorbenen Sohnes, das sie seit fünf Jahren nicht betreten hat, mit innerem Widerstreben ausräumt, weil es jetzt für die Hochzeit ihrer Tochter benötigt wird. Die Mutter klebt psychisch an den „leblosen Gegenständen“, die das Sonnenlicht nun, wo sie herausgetragen werden, gleichsam zu neuem Leben erweckt und zum Sprechen bringt. Wie der Sohn ums Leben gekommen ist, wird dabei durch die „Erinnerungen“ dieser Gegenstände, vor allem des Spiegels, behutsam angedeutet. Am Schluss bricht die Mutter in Tränen aus, als sie etwas zu Boden fallen und Glas splittern hört; das Bild des Sohnes, das mit der Schauseite zur Wand gedreht worden war, ist beim Transport zerbrochen. Da vermag sie das krampfhafte Lächeln, das sie bisher um der Hochzeitsgäste

17 al-Faǧr Nr. 15 (24.4.1925), S. 3.

willen aufgesetzt hatte, nicht mehr durchzuhalten. Die Geschichte drückt mit einem Minimum an äußerer Handlung ein Maximum an innerer Bewegung aus, und zwar ohne jede Sentimentalität und ohne in direkten Worten zu psychologisieren. Alles wird „gezeigt", [21 | 22] nichts bloß „gesagt".[18] Das Interieur des Zimmers reflektiert das Innere der Mutter. Sehr eindringlich wird vorgeführt, was die „leblosen Dinge" für die Unglückliche gerade in ihrer Unbewegtheit bedeuten – eine Möglichkeit nämlich, am Gewesenen festzuhalten. Ein ruhiger und monotoner Satzfluss unterstreicht zunächst den Eindruck, von einem bestimmten Punkt an sei alles beim Alten geblieben. Erst mit der „Wiederbelebung" des Inventars stirbt der Sohn für die Mutter definitiv: Das Leben geht über ihn hinweg.

Die Geschichte *Nūstālǧīyā* („Nostalgie")[19] schildert, was in der Psyche einer ehemaligen Prostituierten vorgeht, die eine ehrbare Ehe geschlossen hat, der aber anlässlich einer Abendgesellschaft ihres Mannes, zu der ohne ihr Wissen ein ehemaliger Liebhaber von ihr als Flötenspieler mit eingeladen worden ist, rein durch das Anhören der Geräusche – sie selbst befindet sich nicht unter den Gästen, sondern im Nebenzimmer – zu Bewusstsein kommt, dass sie in ihrem neuen Leben unglücklich ist und in ihr altes als in ihr ureigenstes Element zurückkehren will. Der Text ist bis auf zwei Sätze am Schluss wiederum gänzlich dialoglos und enthält wenig an äußerer Handlung. Es geht in ihm primär um Bewusstseinsprozesse und vor allem Erinnerungen mit den sie begleitenden Gefühlen. Zuerst wird das Vorleben der Frau eingeblendet, und zwar reflektiert durch das Bewusstsein ihres ehemaligen Liebhabers, der dem Aufenthalt in ihrem Haus nervös und innerlich aufgewühlt entgegensieht. Man erfährt, dass bereits ihre Mutter Prostituierte war und diese Rolle bei ihr selbst geradezu natürlich wirkte; der Liebhaber stellt erstaunt fest, dass sie mit ihrer Ehe alle Erwartungen von ihm und anderen Bekannten Lügen gestraft hat. Beim – vom Autor auf sehr elegante Weise gleitend vollzogenen – Überwechseln des Erzählfokus ins Bewusstsein der Frau, mit der der Leser dann der Abendeinladung lauscht, wird jedoch gleich klar, dass dieser Schein trügt: Sie ist im Grunde ihres Herzens immer Prostituierte geblieben und empfand ihre Ehe schon bald als eine Art schleichenden Tod. Die Klänge des Festes lassen in ihr sehnsuchtsvolle Reminiszenzen an ihren alten Lebensstil aufsteigen. Als die Flöte ertönt und ihr zur Gewissheit wird, dass der Spieler ihr ehemaliger Liebhaber ist, gerät sie in einen Rauschzustand, beginnt Alkohol zu trinken und zu tanzen. Da tritt ihr Mann ein und fragt sie fassungslos, was geschehen sei. Sie antwortet nur mit dröhnendem [22 | 23] Gelächter, und dann erklingt der Ruf: „ʿAbduh, ʿAbduuuh,

18 Zu diesem Kategorienpaar s. das Kapitel 'Telling and Showing' in Wayne C. Booth's klassischem Werk *The Rhetoric of Fiction*. 10. Aufl. Chicago/London 1973, S. 3–20.

19 al-Faǧr Nr. 40 (1.10.1925), S. 3–4.

hast du eine Prise?“ Wer wen ruft, wird nicht gesagt: sie ihren Liebhaber oder der einer Ohnmacht nahe Ehemann den Diener? Offen bleibt der Schluss auch insofern, als er die praktischen Konsequenzen ihrer innerlichen Rückkehr in die Prostitution ausspart. Die Geschichte, die Vergangenheit, Gegenwart und wahrscheinliche, aber nicht explizit ausgeführte Zukunft geschickt in einen einzigen Abend erzählter Zeit zusammendrängt, ist außerordentlich packend gestaltet. Jedes Wort sitzt, lebensvolle Bilder und starke Emotionen werden mit sparsamen Mitteln treffsicher evoziert. Intermittierende Blicke der Heldin in den Spiegel machen ihr selbst und dem Leser schrittweise das Wiedererwachen ihrer Prostituiertenpersönlichkeit anschaulich.

an-Nassāǧ hat kritisiert, Ḥusayn Fawzī vernachlässige in seinen Kurzgeschichten durchweg Erzähltechnik, Personenzeichnung, Handlung und Dialog zugunsten der Vertiefung in subjektive Erfahrungen und Bewusstseinszustände.[20] Gerade die beiden Geschichten *al-Ǧamādāt* und *Nūstālǧīyā,* wo der Autor sich wirklich ganz auf Bewusstseinszustände und seelisches Erleben einer einzelnen Zentralfigur konzentrierte, zeichnen sich jedoch, wie an der vorstehenden Besprechung unschwer abzulesen ist, in Wahrheit durch ein hohes Maß an bewusst eingesetzter Erzähltechnik aus. Handlungsarmut und Fehlen oder nur sehr spärliche Verwendung des Dialogs in diesen Geschichten haben wir vermerkt. Doch sie beeinträchtigen, wie ebenfalls deutlich geworden sein dürfte, ihre Wirkung keineswegs. Der Verzicht auf ausgedehnte Dialoge und die Beschränkung auf wenige, aber sehr symbolträchtige und aussagekräftige äußere Ereignisse – wie etwa das Zerbrechen des Bildes oder das Erklingen der Flöte – steigern im Gegenteil ihre innere Dramatik. Und da die seelische Befindlichkeit der Zentralfiguren in ihrer Entwicklung äußerst intensiv ausgeleuchtet wird, bleiben diese durchaus nicht blass.

Auf die noch nicht betrachtete sechste Kurzgeschichte Ḥusayn Fawzīs, *aš-Šayḫ ʿAwda* („Der Scheich ʿAwda“),[21] trifft schon rein vordergründig kein einziges der von an-Nassāǧ vorgebrachten Monita zu: In ihr findet sich von „exzessiver Subjektivität“ keine Spur; Bewusstseinsvorgänge oder gar persönliche Erfahrungen des Autors spielen in ihr keinerlei tragende Rolle; sie ist handlungs- und dialogreich, bietet [23 | 24] mehrere Personen aus Fleisch und Blut und ist mit auf den ersten Blick erkennbarer erzähltechnischer Virtuosität gestaltet. Noch dazu ist sie eines der besten existierenden Beispiele für die Verwirklichung des Ideals der „Ägyptizität“ der Literatur, das die Autoren der Neuen Schule sich auf die Fahne geschrieben

20 *Taṭawwur fann al-qiṣṣa* S. 272, 274, 275 f., 277 und *‘Bidāyāt adabīya’* S. 68, 71.

21 al-Faǧr Nr. 10 (20.3.1925), S. 3–4; das Werk steht hier in einer Rubrik mit dem für die Bestrebungen der gesamten Neuen Schule programmatischen Titel ‘Ägyptische Geschichten’.

hatten. Diese ihre Qualitäten wollen wir anhand einer vollständigen deutschen Übersetzung demonstrieren. Das Werk ist allerdings von der ersten Zeile an so eng auf spezifisch Ägyptisches bezogen, dass für Leser, die mit Ägyptens überkommenem Brauchtum nicht vertraut sind, eine kleine Erläuterung vorausgeschickt werden muss, damit sie überhaupt folgen können.

Unmittelbar am Anfang der Geschichte steht in wörtlicher Rede aus dem Munde einer nicht genannten Person: „Und behüte mir meinen Herrn ʿAbdalmaǧīd Efendi und seine guten Hausgenossen, o Gütiger, o Gott!“ Darauf antwortet eine ebenfalls nicht genannte zweite Person: „Ja, so Gott will!“ Es handelt sich hier um ein Stück des traditionellen Wechselgesangs zwischen einem Ausrufer *(munādī)* und einem ihn begleitenden Kind, mit dem früher in Kairo bei Eintritt der jährlichen Nilschwellung auf den Anstieg des Wasserstandes aufmerksam gemacht wurde. Der Ausrufer zog in den letzten Wochen vor dem Anstich des Dammes, der den Kairiner Stadtkanal (al-Ḫalīǧ al-miṣrī) verschloss, täglich von Haus zu Haus, verkündete das freudige Naturereignis, das dem Land Fruchtbarkeit verhieß, und brachte dabei gleich eine Reihe von Segensgebeten über die Hausbewohner aus. Das geschah in feststehenden Formeln und nach einem festen Ritual.[22] Zumindest am Tag des Anstichs des Dammes erhielt er dafür eine kleine Gabe, üblicherweise Brot oder etwas Geld. Doch lassen wir nun Ḥusayn Fawzī sprechen!

Der Scheich ʿAwda

„Und behüte mir meinen Herrn ʿAbdalmaǧīd Efendi und seine guten Hausgenossen, o Gütiger, o Gott!“

„Ja, so Gott will!“

„Geh schon fort, Mann, die Schreierei hat keinen Zweck, der Efendi is’ nich’ da. Verreist.“

„Herzlichen Glückwunsch, gnä’ Frau.“ [24 | 25]

„Dir auch herzlichen Glückwunsch. Aber mach schon das Haustor hinter dir zu.“

Der Mann ging hinaus, gefolgt von seiner kleinen Tochter, die das Echo auf seinen Ruf auszubringen hatte.[23] Und vielleicht verspürte er beim Hinausgehen ein gewisses Erstaunen über den Empfang, den ihm die gnädige Frau hatte zuteil werden lassen. Er kam doch nun täglich, um seine Segenswünsche zu wiederholen, so wie er das jedes Jahr vor dem Höhepunkt der Nilschwellung zu tun pflegte. Wenn die letzte Woche davor gekommen war, brachte er noch seine Jungen mit, die rote, grüne und gelbe Wimpel trugen; die riefen dann alle miteinander: „Der Strom ist gestiegen, *ʿawfā llāh*[24] …“, und nun forderte er sein gewohntes Geschenk ein, das unter Umständen nicht über einen Brotfladen oder ein paar Piaster hinausging. Doch was sollte das alles denn mit der Reise des Hausherrn zu tun haben? [25 | 26]

22 Genau beschrieben bei Edward William Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (in der Endfassung abgeschlossen 1842). Nachdruck London 1966, S. 496 ff.

23 Nach Lanes Beschreibung war es ein Junge, der den Ausrufer begleitete.

24 Traditioneller Freudenruf der mit dem *munādī* umherziehenden Jungen am Tag vor dem Anstich des Dammes, wenn amtlich der „*wafāʾ an-Nīl*“ proklamiert worden war. Mit diesem Terminus bezeichnete man die Tatsache, dass das Nilwasser im Nilometer voll und ganz jene Höhenmarke

Vielleicht dachte Onkel ʿAwfā llāh[25] aber auch an nichts von alledem, zumal er ja die Absicht hatte, am nächsten und am übernächsten Tag wiederzukommen; und dann würde er nicht von der Stelle weichen, bis er seinen Lohn erhalten hätte. Wenn er wiederkam, dann würde ihn Frau Zannūba wohl nicht fortjagen, wie sie das heute getan hatte. Bestimmt hatte ihn nur ein unglücklicher Zufall zu einer unpassenden Zeit in das Haus von ʿAbdalmaǧīd Efendi aš-Šāḏilī geführt. Frau Zannūba hatte die Wahrheit gesagt, als sie behauptete, der Efendi sei verreist. Fest stand aber, dass es nichts mit seiner Reise zu tun hatte, wenn sie den ʿAwfā llāh an diesem Tag fortjagte; denn ʿAbdalmaǧīd Efendi war schon seit zwei Wochen verreist. Was für ein Pech hatte also diesen Eindringling hergetrieben?

Die Sache war in Wahrheit die, dass Frau Zannūba eine tugendhafte, rechtschaffene Frau war, die ihre Pflichten gegen ihren abwesenden Gatten genau kannte. Demnach hatte dieser „Fremde" da nicht das Recht, das geheiligte Innere eines ehrbaren Hauses zu betreten, wenn es von der gesamten Dienerschaft verlassen war. Ja, der greise Türhüter Mitwallī war mit seinem Herrn auf die Reise gegangen, weil der letztere sich in all seinen Geschäften stark auf ihn stützte – sofern man sich überhaupt auf einen halbblöden Greis stützen konnte. Und dem Dienstmädchen Faǧǧ an-nūr hatte seine Herrin erlaubt, sich drei Wochen bei seiner Familie auf dem Lande aufzuhalten; es war vor einer Woche abgereist. Und der Bursche Muḥammad, der Diener, war an diesem seltsamen Tag fortgegangen, um die Aufträge seiner Herrin zu erledigen, die schon wusste, wie sie es so einrichten konnte, dass diese Aufträge die erste Tageshälfte in Anspruch nahmen, wenn sie das wollte.

Wie kam dann Onkel ʿAwfā llāh dazu, das Haustor und den Korridor zu durchschreiten, um schließlich im Innenhof des Hauses vor der Haremstür zu stehen und seinen Ruf zu wiederholen? Im Innenhof eines ehrbaren Hauses zu stehen, während Frau Zannūba in diesem Hause allein war? Ach du großer Gott! Zugegeben, der Koranrezitator Scheich ʿAwda hatte gerade den Vortrag des täglichen „Viertels" des Korantexts beendet und saß in diesem Augenblick auf den Kaffee wartend in einem Zimmer des alten Besuchertraktes. Aber der Scheich ʿAwda war ja einer von den Trägern des Koran, demnach musste er moralisch [26 | 27] untadelig sein. Außerdem war seine Anwesenheit im Hause von ʿAbdalmaǧīd Efendi aš-Šāḏilī etwas ganz Normales, denn schließlich war er der Koranrezitator des

---

erreicht hatte, von der ab ein normal gutes Erntejahr erwartet werden konnte und daher Grundsteuer erhoben wurde. Lane, der die Dialektaussprache des Rufes mit „Ófa-lléh" angibt, sagt, er stehe für „Owfa-lláh" (S. 498 Anm. 2); das entspricht in seiner Umschrift *awfā llāh,* also vorn mit *alif,* nicht mit *ʿayn.* Er übersetzt den Ruf mit „God has given abundance", führt ihn demnach auf dieselbe Wurzel zurück wie den Terminus *„wafāʾ an-Nīl",* den er mit „the Completion, the Abundance of the Nile" wiedergibt. Aḥmad Amīn *(Qāmūs al-ʿādāt wa-t-taqālīd wa-t-taʿābīr al-miṣrīya.* Kairo 1953, S. 406) schreibt zwar wie Ḥusayn Fawzī *„ʿawfā llāh"* (vorn mit *ʿayn),* vermutet aber dieselbe etymologische Herkunft wie Lane *(„… wa-rubbamā kāna aṣluhā awfā llāh, ay awfā llāhu n-Nīl").* Stimmt diese Erklärung, dann bedeutet der Ruf: „Gott hat [sc. den Nil] zu voller Höhe ansteigen lassen". Er war jedoch zur Entstehungszeit der Geschichte schon nicht mehr allgemein verständlich: Yaḥyā Ḥaqqī, der fünf Jahre jünger ist als Fawzī und der sich aus seinen Kindertagen in der Kairiner Altstadt an ihn erinnert, schreibt ihn *„ʿawf Allāh"* und berichtet, ihm und anderen sei er unerklärlich gewesen; er fügt hinzu, manche Leute brächten ihn mit Ophelia, „der Göttin des Wassers bei den alten Griechen" (sic), in Zusammenhang (*Dimāʾ wa-ṭīn, Muʾallafāt Yaḥyā Ḥaqqī, al-Qiṣaṣ.* Bd. 3, Kairo 1979, Vorwort S. 5).

25 Das „Onkel" vor dem zum Spitznamen erhobenen Ruf „ʿawfā llāh" ist hier – wie im Falle von „Onkel ʿAwda" und „Onkel Mitwallī" im weiteren Verlauf der Geschichte – keine Verwandtschaftsbezeichnung, sondern das in Ägypten übliche volkstümliche Epitheton für ältere Männer.

Hauses. Frau Zannūba betrachtete sich, obgleich er da war, als allein. Welch ein Fehler war also dem ʿAwfā llāh mit seiner Tochter unterlaufen! Und welch ein geheiligtes sittliches Gut hatte er mit Füßen getreten, indem er in diesem Augenblick das Haus von ʿAbdalmağīd Efendi aš-Šāḏilī betrat!

In Wahrheit war nämlich Frau Zannūba, als er mit seinem Ruf begann, gerade in der Haremstür erschienen, ein Tablett in den Händen, auf dem sich wohlriechender, nach Ambra duftender Kaffee befand. Sie zog sich auf den oberen Treppenabsatz zurück und stimmte ein Geschrei an, um den Mann fortzujagen; der stürzte davon, seine Tochter hinter sich her ziehend, und machte das Tor zu, wie die gnädige Frau es ihm befohlen hatte.

Als hätte das Geräusch des Torschließens noch nicht ausgereicht, um sie zu beruhigen, stellte sie das Tablett auf die Treppe und huschte mit vorsichtigen Schritten zum Haustor. Nachdem sie sich vergewissert hatte, dass der Riegel eingerastet war und es für jeden, wer es auch sein mochte, ein Ding der Unmöglichkeit war, hereinzukommen, ohne dass ihm geöffnet würde, kehrte sie sicheren Schrittes zur Haremstür zurück, nahm das Tablett auf, überquerte den Innenhof, stieg die Treppe zu dem alten Besuchertrakt hinauf und trat schamhaft an den Scheich ʿAwda heran. Der saß auf einem abgewetzten Sofa und erwartete die Dienerin Faǧǧ an-nūr, die ihm den Kaffee bringen sollte.

Frau Zannūba war eine pietätvolle, reine Frau, die es für ihre Pflicht hielt, die Bedienung des Scheichs ʿAwda zu übernehmen, während ihr Diener und ihre Dienerin abwesend waren. Hätte Scheich ʿAwda sehen können, so hätte er auch die ungeheure Ehre würdigen können, die ihm dadurch zuteil wurde, dass die Hausherrin ihm den Kaffee servierte. Doch da er nun einmal blind war, bemerkte er die glückliche Veränderung nicht, die in seiner Bedienung eingetreten war. Aber er bemerkte zweifellos die Veränderung, die an diesem Tage mit seinem Kaffee vorgegangen war – der war nämlich wohlriechend und duftete nach Ambra! Was nun Frau Zannūba betrifft, so wollte sie aus einer unbekannten Ursache – vielleicht war es die Schamhaftigkeit! – den Scheich ʿAwda in dem Dunkel lassen, das ihn umgab, indem sie vor ihm seelenruhig die Ehre verbarg, die darin bestand, dass sie ihn bediente.

„Ihr Kaffee schmeckt ganz prima heut', Fräulein Faǧǧ an-nūr. Sch!" (Dieser Buchstabe bezeichnet einen Laut, den der Scheich ʿAwda und [27 | 28] die meisten seiner Berufsgenossen als eine Art Fortsetzung im Gespräch artikulieren.) „Gott segne Sie und lasse Sie Ihre Jugend genießen".

Der rechtschaffene Scheich war höchlichst erstaunt, als er daraufhin Faǧǧ an-nūr merkwürdig lachen hörte – aber es war ein wohlriechendes, nach Ambra duftendes Lachen! Er war bislang nicht gewohnt gewesen, es zu hören. Seit langem hatte er versucht, die Dienerin in ein Gespräch zu verwickeln, aber sie hatte beharrlich geschwiegen. Nun gut, sprechen tat sie auch bei diesem glücklichen einen Mal nicht, aber ihr Lachen sprach nach der Meinung des Scheichs eine deutlichere Sprache als tausend Reden. Die „echte" Faǧǧ an-nūr war tatsächlich von Natur aus ein wortkarges Mädchen, das mit dem Scheich ʿAwda nicht zu sprechen und in seiner Gegenwart erst recht nicht beredt zu lachen pflegte.

„Ähäm, ähäm, sagen Sie mir doch, Fräulein Faǧǧ an-nūr … sch!" (Der durch die Zähne gezogene Ächzer der Koranrezitatioren!) „…"[26]

Wieder ein wohlriechendes, nach Ambra duftendes Lachen! Jetzt zog der Scheich ʿAwda seine Schnupftabaksdose heraus und nahm eine Prise von seinem Luxusschnupftabak, den er im Geschäft von Scheich ʿĀšūr bei Sayyidnā l-Ḥusayn zu kaufen pflegte. Anschließend legte er seine Handfläche dicht neben seine Nase und begann sie nach rechts und links zu bewegen – mit jener traurigen Bewegung, die die meisten blinden Koranrezitatoren unabsichtlich ausführen. Und obgleich der Scheich ʿAwda ein hässliches Gesicht hatte, so strahlte es doch; die Züge seines verrunzelten Gesichts leuchteten auf, und

26 So sieht hier die grafische Gestaltung des Originaltextes aus; mit ihr soll offenbar signalisiert werden, dass der Scheich einen Moment lang in vergeblicher Erwartung einer Antwort des vermeintlichen Dienstmädchens schweigt.

seine weißen Augäpfel, mit denen er doch nichts sehen konnte, rollten in ihren Höhlen hin und her. Er begann auch seinen Hals zu bewegen, bald nach oben, bald nach unten, dann nach rechts und nach links; es war, als hätte man einer von jenen automatischen Puppen, wie man sie in Schaufenster stellt, Turban und Ǧubba angezogen. Sein Mund war leicht geöffnet und gab den Blick auf verwüstete Zähne frei. Er wirkte in diesem Augenblick wie ein Denkmal der „glücklichen Hässlichkeit" – oder so, als wäre seine Freude Sonnenglanz auf einer staubbedeckten Ruinenstätte.

Um zu Frau Zannūba zu kommen, so war sie eine Frau in den Dreißigern, kurz gewachsen und mit kurzem Hals, breitschultrig und mit ausladendem Busen, korpulent und mollig in der Taille, leicht zu erzürnen und auch sonst leicht in Wallung zu bringen. Ihre Beine waren in silberne Fußringe gezwängt, und ihre Arme trugen schwer an ihrem prallen Fleisch – dabei hatte sie von ihnen für den Augenblick die vielen goldenen Armreifen abgestreift, die sie besaß. Trotz alledem [28 | 29] konnte man ihr eine gewisse Schönheit nicht absprechen, die möglicherweise im träumerischen, zarten Ausdruck ihrer Augen und in der klaren, leicht bebenden Linie ihrer Brauen lag. Und wie bescheiden auch das Maß an Schönheit sein mochte, das sie mitbekommen hatte: In diesem Augenblick, als sie vor dem Scheich ʿAwda stand, das Tablett mit dem wohlriechenden, nach Ambra duftenden Kaffee in den Händen, war sie schöner denn je. Dies nicht etwa, weil sie ihr veilchenblaues, mit Zweiglein bedrucktes Voilekleid getragen hätte. Auch nicht etwa, weil sie ihr Gesicht gepudert, ihre Augenlider schwarz geschminkt und ihre Brauen nachgezogen hätte, oder wegen ihres Kopftuches, dessen Zipfel elegant mit Perlenstickerei verziert waren. Ihre Schönheit beruhte auf nichts von alledem, denn sie war zu dem Scheich ʿAwda in sparsamster Bekleidung und einfachster Aufmachung heruntergekommen; es hätte sich ja für sie auch nicht geschickt, mit diesem weltlichen Putz geschmückt zu sein, während sie sich dem gottesfürchtigen Scheich Onkel ʿAwda nahte – zumal sie nicht wünschte, dass er daran Zweifel bekomme, dass sie ihre Dienerin Faǧǧ an-nūr sei. Dass sie jetzt schöner war als in jedem beliebigen anderen Augenblick, nun, das beruhte vielleicht auf dem Leuchten, das die Frömmigkeit über ihr bräunliches Gesicht verbreitete, als Lohn dafür, dass sie die Bedienung eines der rechtschaffenen Knechte Gottes übernahm; vielleicht beruhte es aber auch auf einer anderen Ursache, die für uns Erdenmenschen schwer zu verstehen ist.

Wir haben ja nun verstanden, weshalb der Onkel ʿAwfā llāh fortgejagt wurde und welche Bewandtnis es damit hatte, dass sie sich dessen vergewisserte, ob der Riegel auch wirklich geschlossen war; wir haben auch verstanden, dass der Diener Muḥammad außer Hauses war, um ihre Aufträge zu erledigen, dass Faǧǧ an-nūr bei ihrer Familie auf dem Land war und dass Frau Zannūba dem Scheich ʿAwda den wohlriechenden, nach Ambra duftenden Kaffee an Stelle ihrer Dienerin servierte. Aber zwei Dinge entziehen sich unserem Verständnis: warum Frau Zannūba in diesem Augenblick schöner war als in jedem anderen und warum sie ein wohlriechendes, nach Ambra duftendes Lachen anstimmte.

Der blinde Scheich ʿAwda war nicht von so lebhafter Intelligenz wie wir, sodass er am Verhalten der Frau Zannūba alles hätte verstehen können, was wir verstanden haben. Doch zweifellos kannte er sich mit der weiblichen Natur besser aus als wir. Darum merkte er, dass da im Seelenleben Faǧǧ an-nūrs eine gewaltige Veränderung eingetreten war. Aber von der Gottesfurcht und Frömmigkeit her gesehen war es eine Veränderung zum Besseren. Er allein – wir nicht – konnte die [29 | 30] Bedeutung des wohlriechenden, nach Ambra duftenden Lachens verstehen. Und insbesondere hatte er etwas verstanden, was uns entgangen ist, was er aber unbedingt verstehen wollte: dass sich nämlich hier eine Gelegenheit bot, die man nicht verpassen durfte …

„Und behüte mir meinen Herrn ʿAbdalmaǧīd Efendi und seine guten Hausgenossen, o Gütiger, o Gott!"

„Ja, so Gott will!"

ʿAbdalmaǧīd Efendi aš-Šāḏilī war in sein Haus und zu seinen Hausgenossen zurückgekehrt. Er hatte die Frau Zannūba ganz unwohl wegen seiner langen Abwesenheit vorgefunden – und welche Frau außer Zannūba zermürbte die Trennung vom Ehemann? Die Dienerin Faǧǧ an-nūr war an ihrer Seite gewesen,

um sie in ihrem Kummer zu trösten und ihren Schmerz zu lindern. Nun bediente der Diener Muḥammad wieder seinen Herrn, und Onkel ʿAwfā llāh ließ seinen glückverheißenden Ruf ertönen. Der Scheich ʿAwda tat gottesfürchtig und fromm seinen Dienst, und solange der Scheich ʿAwda im Hause war, war dort ja alles Segen und Gnade. Das Leben kehrte in jenes alte Haus im Viertel al-Ǧamālīya zurück, weil ʿAbdalmaǧīd Efendi aš-Šāḏilī zu den Seinen zurückgekehrt war. Onkel Mitwallī nahm seinen Sitz vor dem Haustor ein.

Und jetzt begann wieder der alte Trott.[27] Die Dienerin Faǧǧ an-nūr nämlich zog sich in ihr ewiges Schweigen zurück, und der Kaffee, den sie dem Scheich anbot, war nicht mehr wohlriechend und duftete auch nicht mehr nach Ambra. Damit verflog für den Scheich ʿAwda jener schöne andalusische Traum augenblicklich, das heißt so schnell, wie die Augen der Sehenden blicken.

Man benutzt immer die Redewendung vom „hartnäckigen Koranrezitator".[28] Der Scheich ʿAwda war in zweifacher Weise hartnäckig: seinem Wesen nach und von Berufs wegen. Wäre diese Hartnäckigkeit von gesundem Menschenverstand und richtigem Nachdenken kontrolliert gewesen, so hätte der Scheich ʿAwda bestimmt verstanden, dass die Rückkehr des ʿAbdalmaǧīd Efendi von großer Tragweite war – zumindest für die Dienerin Faǧǧ an-nūr – und dass das Mädchen sich [30 | 31] ihm deshalb entfremdete und zu seinem Schweigen zurückkehrte, weil die Luft nicht mehr rein war. Aber der Scheich ʿAwda hatte – das muss mit tiefem Bedauern festgestellt werden – auch die Einsicht verloren.

Die schlichte Dienerin Faǧǧ an-nūr, die drei Wochen bei ihren Verwandten auf dem Land verbracht hatte, hatte keine Ahnung davon, was in ihrer Abwesenheit vorgefallen war. Die Arme hatte nicht gemerkt, dass sie während dieser ganzen Zeit zu den Wundertätern gehört hatte, die an zwei Orten gleichzeitig anwesend sein können;[29] während sie nämlich auf dem Landgut al-Manāšī unter ihren Angehörigen geweilt hatte, hatte sie gleichzeitig dem Scheich ʿAwda wohlriechenden, nach Ambra duftenden Kaffee angeboten, hatte dabei ihr Schweigen an den ländlichen Teil ihrer Persönlichkeit abgetreten und war im Viertel al-Ǧamālīya zum Lachen und Scherzen aufgelegt gewesen! Hätte Faǧǧ an-nūr das gewusst, dann wäre sie so fürchterlich erschrocken, dass dem nur noch der Schreck gleichgekommen wäre, der sie wegen des Verhaltens befiel, das sie nun bei dem Scheich ʿAwda ihr gegenüber feststellen musste. Da sie das aber nicht wusste, verharrte sie angesichts seiner hartnäckigen Zudringlichkeit in Schweigen.

Eines Freitagmorgens dann, während ʿAbdalmaǧīd Efendi aš-Šāḏilī gerade dasaß, sich eine Zigarette drehte und mit seiner Frau über seine Geschäfte sprach – nicht bloß so, um irgendetwas zu reden, sondern weil er bei ihr stets Hilfe bei der Lösung der praktischen Probleme fand, auf die Leute wie ʿAbdalmaǧīd Efendi [auf Schritt und Tritt stoßen][30], während er also so dasaß, hörten sie plötzlich, wie im Besuchertrakt ein Gefäß aus Glas oder Porzellan mit Klirren zerbrach. Und sie hörten Faǧǧ an-nūr einen grässlichen Schrei ausstoßen und rufen: „So 'ne Schande!" Da schaute er aus dem Fenster, das auf den Innenhof hinausging, und fragte: „Was is' passiert, Mädel, was is' mit dir los, Faǧǧ an-nūr?"

---

27 Hier steht im Original: *Wa-ʿādat „Rīma ilā ʿādithā l-'adīma".* Das vom Autor in Anführungszeichen gesetzte Stück des Satzes ist mit einer geläufigen ägyptischen Dialektredensart formuliert.
28 Arabisch: *fīqī laḥūḥ.*
29 Die Fähigkeit, an zwei Orten gleichzeitig anwesend zu sein, gehört zu den Wundern, die berühmteren islamischen Heiligen, insbesondere Derwischheiligen, mit Vorliebe zugeschrieben werden.
30 Die in eckige Klammern gesetzten Wörter waren im einzigen mir zugänglichen Exemplar der Zeitung al-Faǧr, dem der Dār al-kutub in Kairo, am unteren Seitenrand teilweise abgeschnitten und daher nur zu erraten, nicht sicher zu lesen.

Er bemerkte, da er hinausschaute, wie das Mädchen aus dem Besuchertrakt heraus und auf die Haremstür zu rannte. Als es ihn rufen hörte, blieb es stehen, antwortete aber nicht. „Was is' passiert, Mädel, warum schreist du so?" Darauf senkte sie den Kopf. „Ich muss doch mal [31 | 32] nachseh'n, was da eigentlich vorgeht, Zannūba."

Mit diesen Worten stieg ʿAbdalmaǧīd Efendi hinunter, um der Sache auf den Grund zu gehen. Da berichtete ihm Faǧǧ an-nūr zitternd, der Scheich ʿAwda habe sie am Kragen gepackt und versucht, sie zu küssen. Dabei sei das Kaffeetablett mit allem, was darauf stand, zu Boden gefallen. „Was für eine Lüge und Verleumdung! O Gott, wehre von uns ab böse Verdächtigungen und vergib die Sünden dieses ungehorsamen Weibes!" So rief jetzt der Scheich ʿAwda im Besuchertrakt. Er hatte eine Art Konvulsionen bekommen und begann daraufhin, seine Kleider auszuschütteln und den Himmel und den Hausherrn schreiend um Hilfe zu bitten: „ʿAbdalmaǧīd Efendi, du darfst so ein Hurenmädel auf kein' Fall in deinem Haus behalten. Sch! Die hat keine Ehrfurcht vor dem Buch Gottes! Macht und Stärke gibt es allein bei Gott dem Erhabenen und Gewaltigen![31]"

Er schrie ein Mal um das andere, so dass ʿAbdalmaǧīd Efendi schließlich nicht mehr wusste, ob nicht soeben der Trompetenstoß des Gerichts oder der Schrei der Zerstörung über ʿĀd und Ṯamūd hereinbrach.[32] Faǧǧ an-nūr wies die niedrige Verdächtigung zurück, die der Scheich ʿAwda gegen sie erhob. Der jedoch fuhr fort, sich in seinen Konvulsionen zu winden, zu schreien und seine Kleider auszuschütteln: „O Gott, wir bitten dich nicht darum, deinen Ratschluss von uns abzuwenden, sondern darum, dass du in ihm gnädig seiest!"

Inmitten dieses Tumults stand ratlos ʿAbdalmaǧīd Efendi; er wusste nicht, was er tun und wen er nun eigentlich verdächtigen sollte. Aus dem oberen Stockwerk rief seine Frau nach ihm und erkundigte sich, was denn los sei. Da fiel ihm sofort wieder ein, dass ihm ja Zannūba die beste Hilfe bei der Lösung seiner Probleme war. Er wunderte sich darüber, wie er in diesem Augenblick sie und ihren unschätzbaren Rat hatte vergessen können. Rasch stieg er ins obere Stockwerk hinauf, wo seine Frau ihn schon auf dem oberen Treppenabsatz erwartete. Er erzählte ihr, was er gesehen und gehört hatte – dabei hatte sie doch jedes Wort mit angehört. [32 | 33]

„Ach Zannūba, ich weiß nich', was passiert is. Das Mädel beschuldigt den Scheich ʿAwda, und der Scheich ʿAwda beschuldigt das Mädel und fühlt sich in seiner Würde verletzt. Ich weiß nich', was ich dazu sagen soll. Da kommt man ja ganz durcheinander."

Just in diesem Augenblick schrie der Scheich ʿAwda: „Sprich: Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen, beim Gott der Menschen, beim König der Menschen, Zuflucht vor dem Unheil der Einflüsterung, dem Unheil, das ausgeht von einem heimtückischen Kerl, der den Menschen Böses einflüstert …".[33]

---

31 Arabisch *Lā ḥawla wa-lā qūwata illā bi-llāhi l-ʿalīyi l-ʿaẓīm.* Diese Formel, deren Gebrauch (noch ohne die beiden Attribute Gottes am Schluss) dem Hadith zufolge schon der Prophet empfohlen hat, benutzen fromme Muslime traditionsgemäß insbesondere, um bei schicksalhaften Ereignissen das Gefühl ihrer eigenen Ohnmacht und ihre gläubige Ergebung in den für sie momentan unverständlichen Ratschluss des allmächtigen Gottes zum Ausdruck zu bringen.

32 Hier wird auf die koranischen Erzählungen von den göttlichen Strafgerichten über die sündigen Völker ʿĀd und Ṯamūd angespielt. Auch die im arabischen Text stehenden Begriffe „Trompetenstoß" *(nafḫat aṣ-ṣūr),* „Schrei" *(ṣayḥa)* und „Zerstörung" *(tadmīr)* sind koranischen Schilderungen göttlicher Strafgerichte über einzelne Völker oder aber des Jüngsten Gerichts entnommen (s. z. B. Sure 27/87, 18/99, 69/13; 11/67, 36/29, 54/31; 17/16, 25/36).

33 Sure 114 (mit Vertauschung von Vers 2 und Vers 3 und ohne letzten Vers).

„Schon gut, schon gut, ʿAbdalmaǧīd Efendi. Und du sagst nix dazu und hast noch gar nix unternommen?“

„Ach Zannūba. Ich … äh … äh …“.

„Was heißt da äh? Das Luder von Mädel hat wohl Oberwasser! Sie is’ an dem Malheur schuld, und jetzt will sie ihn mit hineinzieh’n. Sei still, Alter, alle Plage kommt nun mal von den Weibern. Das Mädel gibt einfach nich’ acht und verursacht dauernd irgendwelche Katastrophen.“

„Ach komm, Alte, das darfst du doch nich’ sagen, das Mädel is’ ’n hilfloses junges Ding.“

„Von wegen hilflos! Noch dazu is’ der treffliche Mann da ein Träger des Koran. Eins lass dir gesagt sein: Das Mädel wird auf kein’ Fall in meinem Haus bleiben.“

Weil ʿAbdalmaǧīd Efendi aš-Šāḏilī sich bei der Lösung seiner Probleme auf seine Frau zu verlassen pflegte – und wenn überhaupt ein Mensch Probleme lösen konnte, dann war es Frau Zannūba –, zögerte er keinen Augenblick, Faǧǧ an-nūr davonzujagen, ohne ihren flehentlichen Bitten Beachtung zu schenken und ohne auf die leise Stimme in seinem Inneren zu hören, die ihm zurief, er solle Erbarmen mit ihr haben. Er ging wieder zu dem Scheich ʿAwda, um dessen Zorn zu besänftigen, und der ließ sich gar rasch besänftigen. Sie setzten sich zu einem ruhigen Gespräch nieder, während Faǧǧ an-nūr Frau Zannūba anflehte, sie möge bei ihrem Herrn Fürsprache für sie einlegen, und Frau Zannūba sie ihrerseits ausschalt und mit den abscheulichsten Schimpfwörtern überhäufte. Im Besuchertrakt klatschte nun ʿAbdalmaǧīd Efendi aš-Šāḏilī in die Hände und rief: „He, Bursche, Muḥammad, bring die Waschschüssel und den Krug, Onkel Scheich ʿAwda will die rituelle Waschung vollziehen.“ Den letzten Satz rief er lauter und mit einem gewissen Nachdruck, so, als wolle er seiner Frau bestätigen, dass ihr [33 | 34] Urteil goldrichtig gewesen sei.

In diesem Augenblick stand Onkel ʿAwfā llāh mitten im Innenhof und rief: „Und behüte mir meinen Herrn ʿAbdalmaǧīd Efendi und seine guten Hausgenossen, o Gütiger, o Gott!“[34]

Der Ausschnitt aus dem traditionellen Wechselgesang zur Verkündigung der Nilschwellung, mit dem die Geschichte beginnt, wird mitten im Text, am Anfang des zweiten Teils, wiederholt, und direkt am Schluss wird aus ihm das Segensgebet des Ausrufers nochmals aufgenommen. Diese althergebrachten Formeln kennzeichnen den Schauplatz der Geschichte vom ersten Augenblick an und bis zum Ende eindeutig als ägyptisch: Wo sie zu hören sind, kann man sich tatsächlich nirgendwo anders als in Kairo befinden. Sie umrahmen und durchziehen damit die Geschichte als Signale der Ägyptizität des Inhalts, wie sie alle Autoren der Neuen Schule in ihrer Erzählkunst zu verwirklichen trachteten. Diese Signale sind organisch in die

34 Beim ersten Vorkommen des Segensgebetes im gedruckten Text lautet dessen Schluss *„wa-ahli baytihī ṭayyibīn“*, beim zweiten *„wa-ahli baytihī ṭ-ṭayyibīn“* (mit Artikel vor *„ṭayyibīn“)* und beim dritten wieder *„wa-ahli baytihī ṭayyibīn“*. Da die Version ohne Artikel im gegebenen Kontext keinen Sinn gibt und die minutiöse Beschreibung des Rituals bei Lane eine Übersetzung bietet, die den Artikel vor *„ṭayyibīn“* voraussetzt („… and the good people of his house“, S. 497), bin ich bei der Übersetzung durchweg von der Version mit Artikel als wirklichem Wortlaut der in allen drei Fällen gemeinten Formel ausgegangen. An der ersten und dritten Stelle kann der Artikel durch ein Versehen des Autors oder Setzers weggefallen sein – wenn durch seine Unterdrückung nicht eine abgeschliffene Aussprache des *munādī* angedeutet werden sollte.

Struktur der Geschichte verwoben, und zwar dadurch, dass sie zugleich auch noch andere Funktionen erfüllen: Durch ihr Vorkommen am Anfang, in der Mitte und am Schluss verklammern sie den Text kompositorisch, und darüber hinaus leisten sie an jeder dieser Stellen noch etwas je Besonderes. Am Anfang dient der Wechselgesang dazu, den Leser ohne lange Exposition unmittelbar in die Atmosphäre ägyptischen Lebens hineinzuversetzen; dass Frau Zannūba auf ihn ungewöhnlich allergisch reagiert, indem sie den Ausrufer entgegen ihrem sonstigen Verhalten brüsk vor die Tür befördert, lässt bereits die Ahnung außerordentlicher Vorkommnisse im Hause aufsteigen, die sich dann durch die Schilderung ihres Auftritts mit dem Scheich ʿAwda zur Gewissheit verdichtet. In der Mitte des Textes, zu Beginn des zweiten Teils, gibt der Wechselgesang der [34 | 35] Handlung implizit das Zeitmaß vor: Erklingt er von neuem, dann weiß der Leser sofort, dass man sich inzwischen an einem anderen Tag befinden muss. Und ganz am Schluss erhält das Gebet um göttlichen Schutz für die „guten Hausgenossen“ angesichts der vorausgegangenen Verwicklungen einen für den Ausrufer selbst gar nicht wahrnehmbaren Hintersinn, der den Leser schmunzeln lässt.

Über die Verwendung des Wechselgesangs hinaus sind in die Geschichte aber noch weitere Bezüge auf spezifisch ägyptische Verhältnisse eingebaut. So sprechen die Personen im Dialog normalerweise durchweg ägyptisch-arabischen Dialekt, was in der deutschen Übersetzung durch umgangssprachliche Elemente in der Wortwahl und einige überregional verständliche Mundartvarianten in Lautung und Flexion einzelner Wörter angedeutet ist; lediglich der Scheich ʿAwda spricht, wie das bei Angehörigen seines Berufsstandes zu erwarten ist, ausnahmsweise *fuṣḥā,* wo er aus dem Koran zitiert, in lautes Beten ausbricht oder religiöse Floskeln benutzt. Den Eindruck von Ägyptizität vermitteln außerdem Personennamen und Titulaturen, so die Namensform Zannūba für Zaynab, der Name des fellachischen Dienstmädchens Faǧǧ an-nūr und natürlich der Spitzname des Ausrufers ʿAwfā llāh, ferner die volkstümliche Kombination der Namen der sozial weniger hochgestellten älteren Männer mit dem Epitheton *ʿamm,* „Onkel“, desgleichen die Zusammenstellung der in Ägypten tatsächlich nicht seltenen Namen ʿAbdalmaǧīd und aš-Šāḏilī mit dem in diesem Land im frühen 20. Jahrhundert noch üblichen osmanischen Titel Efendi. Das ägyptische Flair wird verstärkt durch die Hinweise auf die traditionelle Inneneinteilung des Hauses in Harem (Frauenteil) und Besuchertrakt, eine Konsequenz der Geschlechtertrennung, wie sie bei Abfassung der Geschichte in Kairo noch anzutreffen war. Auch die Gestalt des blinden *„fiqī“,* der sich sein Brot mit Koranrezitieren suchte, kann als typischer Bestandteil ägyptischen Gesellschaftslebens früherer Zeiten gelten. Die Ortsangaben – das Haus steht im Kairiner Altstadtviertel al-Ǧamālīya, der Scheich ʿAwda kauft seinen Schnupftabak in einem Laden bei Sayyidnā l-Ḥusayn, der im Herzen von Kairos fatimidischer Altstadt ge-

legenen bekannten Moschee und Wallfahrtsstätte – sorgen für zusätzliches Lokalkolorit.

Der Stoff der Geschichte ist unkompliziert: Eine nach alter Sitte noch abgeschlossen von der Außenwelt lebende Ehefrau verschafft sich in Abwesenheit ihres Gatten die Abwechslung eines harmlosen Tête-à-têtes mit einem blinden Koranrezitator, indem sie in die Rolle ihres Dienstmädchens schlüpft, und erweckt damit in diesem Benachteiligten die Illusion eines sich anbahnenden Glücks; dass er sich darauf versteift, [35 | 36] dieser Illusion weiter nachzujagen, als er es wieder mit dem echten Dienstmädchen zu tun hat und außerdem der Hausherr zurückgekehrt ist, führt dann zu einem komischen Zwischenfall. Dieser Stoff ist bei all seiner Schlichtheit sehr reizvoll dargeboten. In dem „wohlriechenden, nach Ambra duftenden Lachen" sind die plötzlich verbesserte Qualität des Kaffees und die überraschende Heiterkeitsäußerung des vermeintlichen Dienstmädchens – zwei Eindrücke, die der Blinde mit den ihm verbliebenen Sinnen des Geruchs und des Gehörs aufnehmen kann – zu einem einzigen sprechenden Symbol der Glücksverheißung verschmolzen.

Die humoristische Wirkung der Geschichte beruht zu einem großen Teil auf der Raffinesse, mit der der Verfasser die auktoriale Erzählsituation handhabt: Der Erzähler, der sich mit dem Leser zu einem imaginären „Wir" zusammenschließt, spricht über weite Strecken so, als glaubte er uneingeschränkt an die Richtigkeit des Bildes purer Frömmigkeit und Unschuld, das sowohl Frau Zannūba als auch der Scheich ʿAwda von ihren Personen aufrecht zu erhalten wünschen. Deshalb scheint er beispielsweise die moralische Entrüstung der Frau Zannūba über den „Eindringling" Onkel ʿAwfā llāh zu teilen, betont eigens die Tugendhaftigkeit und Reinheit dieser Dame, gibt vor, sich dafür, dass sie vor dem Scheich in der Bedienungsszene ihre wahre Identität verheimlicht, keinen anderen Grund denken zu können als allenfalls die Schamhaftigkeit, behauptet, nicht zu wissen, warum sie, während sie dem Scheich ʿAwda den Kaffee serviert, auf einmal besonders schön aussieht, und unterstreicht ihre Gattinnentreue, indem er hervorhebt, wie leidend sie ihr Mann bei seiner Rückkehr ob der langen Trennung vorgefunden habe. Auch erklärt er, die Veränderung, die der Scheich ʿAwda im Verhalten der vermeintlichen Faǧǧ an-nūr feststellen zu dürfen glaubte, als er sie lachen hörte, sei „von der Gottesfurcht und Frömmigkeit her gesehen" eine Veränderung zum Besseren gewesen, und versichert ausdrücklich, solange der Scheich im Hause weile, sei dort „alles Segen und Gnade". Zur selben Zeit lässt der Autor aber genügend Hinweise darauf einfließen, dass diese fromme Interpretation beider Gestalten nicht die ganze Wahrheit ist. So legt er etwa dem Leser durch eine beiläufig hingeworfene Bemerkung – Frau Zannūba „wusste schon, wie sie es so einrichten konnte", dass die Erledigung ihrer Aufträge durch den Burschen Muḥammad außer Hauses die erste Tageshälfte in Anspruch nahm, „wenn sie das wollte" – die Vermutung nahe,

dass die Dame ihr Alleinsein mit dem Scheich vorsätzlich arrangiert hat. Weiter lässt er den Erzähler in einem Passus, in dem sich dieser mit der Perspektive der Frau Zannūba identifiziert, auffällig beflissen beteuern, dass die Anwesenheit des Scheichs im Hause etwas ganz Normales sei, dass [36 | 37] es sich bei ihm um eine sittlich untadelige Persönlichkeit handeln müsse und dass Frau Zannūba sich trotz seiner Gegenwart „als allein" betrachte; dadurch bekommt der Leser unweigerlich den Eindruck, zum Zeugen eines ganz und gar nicht normalen, in Frau Zannūbas eigenen Augen rechtfertigungsbedürftigen Geschehens zu werden. Auch informiert der Autor den Leser darüber, dass der Scheich ʿAwda schon lange versucht hat, mit dem Dienstmädchen anzubandeln. Als dann vollends der Scheich gegenüber Faǧǧ an-nūr tätlich wird und Frau Zannūba so tut, als kennte sie den Hintergrund dieses Vorgangs nicht und als könnte er von dem Dienstmädchen nur zum Zweck der Vertuschung eigenen Versagens frei erfunden worden sein, wird offenkundig, dass weder bei dem Scheich noch bei der Dame sämtliche Handlungsmotive fromm und tugendhaft sind. Da dieser Sachverhalt in der Geschichte schon frühzeitig durchscheint, gewinnen viele der Formulierungen, mit denen der Erzähler vordergründig die Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit der Frau Zannūba und des Scheichs ʿAwda affirmiert, eine hintergründige Ironie. Es ist dies freilich eine Ironie, die nicht verurteilt, sondern den Leser lediglich zum Lächeln über die vom Autor im Grunde als liebenswert dargestellten kleinen menschlichen Schwächen der beiden Gestalten nötigt.

Insgesamt zeigt die Geschichte *aš-Šayḫ ʿAwda* eine Dichte der unverwechselbar ägyptischen Atmosphäre, eine kompositorische Geschlossenheit und einen Reichtum an Zwischentönen, wie sie von anderen Autoren der Neuen Schule, auch dem für seine Kurzgeschichten wesentlich berühmteren Maḥmūd Taymūr, um die gleiche Zeit nur in höchst seltenen Ausnahmefällen erreicht worden sind. Ḥusayn Fawzī verdient wegen dieses Werks, daneben aber auch wegen der Erzählungen *al-Ǧamādāt* und *Nūstālǧīyā* einen geachteten Platz in der Geschichte dieses Literatenkreises, wenngleich er quantitativ gesehen nur wenig zu dessen Kurzgeschichtenproduktion beigetragen hat.

Verzeichnis der Erstveröffentlichungen

1. Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker, in: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Freiheit der Religion – Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1993, S. 179 – 209.
2. Die Würde des Stellvertreters Gottes. Zur Interpretation eines Koranworts bei zeitgenössischen muslimischen Autoren, in: Bucher, Rainer; Fuchs, Ottmar und Kügler, Joachim (Hrsg.): In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück, Luzern: Edition Exodus, 1998, S. 170 – 187.
3. Religionsfreiheit und Absolutheitsanspruch der Religion im zeitgenössischen Islam, in: Krämer, Peter und Hierold, Alfred E. (Hrsg.): Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand (= Kirchenrechtliche Bibliothek 10), Berlin: LIT, 2007, S. 53 – 82.
4. Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik, in: Die Welt des Islams N. S. 22 (1982), S. 117 – 133.
5. Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext, in: Wild, Stefan (Hrsg.): The Qurʾan as Text, Leiden, New York und Köln: E. J. Brill, 1996, S. 257 – 282.
6. Die Religionsgelehrten und ihre Kritiker. Auseinandersetzungen um die religiöse Deutungshoheit im zeitgenössischen sunnitischen Islam, in: Bettenworth, Anja; Funke, Andreas; Lecke, Mirja und von Stosch, Klaus (Hrsg.): Herausforderung Islam, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2011, S. 73 – 99.
7. Das Judentum in der Darstellung zeitgenössischer muslimischer Autoren, in: CIBEDO-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, Heft 1, 2015, S. 4 – 12.
8. Das neuzeitliche Christentum in islamischer Sicht, in: Universität Heidelberg (Hrsg.): Asien und wir. Gegenwart und Tradition, Studium Generale 1983/84, Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt, 1985, S. 128 – 139.
9. Passen Islam und Moderne zusammen? Zur Beurteilung ihres Verhältnisses bei sunnitischen Muslimen und aus islamwissenschaftlicher Sicht, in: Reder, Michael (Hrsg.): Religion und die umstrittene Moderne, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2010, S. 121 – 134.
10. Islam – die vernünftigere Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität, in: Theologie und Philosophie 86 (2011), S. 73 – 94.
11. Zeitgenössischer islamischer Fundamentalismus – Hintergründe und Perspektiven, in: Kienzler, Klaus (Hrsg.): Der neue Fundamentalismus – Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?, Düsseldorf: Patmos 1990, S. 44 – 66.
12. Spielräume ethischer Entscheidungsfindung in der Sicht zeitgenössischer Islamisten, in: Bormann, Franz-Josef und Schröer, Christian (Hrsg.): Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive. Festschrift für Friedo Ricken, Berlin: de Gruyter, 2004, S. 715 – 737.
13. Towards a Better Future: Views of Contemporary Islamists, in: Pontifical Council for Interreligious Dialogue (Hrsg.): Christians and Muslims – Bearers of Hope, Vatikanstadt, 2020, 30 – 46.
14. Argumentationen islamistischer Autoren gegen extrem-islamistische Gewaltbereitschaft, in: Seidensticker, Tilman (Hrsg.): Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt, Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, S. 147 – 177.
15. Dschihad und islamistischer Terrorismus in der Interpretation zeitgenössischer türkischer Theologen, in: Bockemühl, Jan; v. Heintschel-Heinegg, Bernd; Lang, Ricarda und Nagler, Axel (Hrsg.): Festschrift für Ottmar Breidling, Berlin: de Gruyter 2017, S. 291 – 315.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-028

16. Zum islamischen Verständnis von Sterben und Tod des Menschen, in: Bormann, Franz-Josef und Borasio, Gian Domenico (Hrsg.): Sterben – Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens, Berlin: de Gruyter, 2012, S. 504 – 528.
17. Islamische Vorstellungen von Erscheinungsformen und Reichweite der Barmherzigkeit Gottes. Ein Beitrag zur Diskussion um Mouhanad Khorchides Islamverständnis. Bisher nicht veröffentlicht.
18. Islamischer Religionsunterricht in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Lähnemann, Johannes (Hrsg.): Das Wiedererwachen der Religionen als pädagogische Herausforderung. Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd. 10, Hamburg: E. B. Rissen, 1992, S. 201 – 214.
19. Die Bewertung islamischen Volksglaubens in ägyptischer Erzählliteratur des 20. Jahrhunderts, in: Die Welt des Islams N. S. 23/24 (1984), S. 244 – 256.
20. Nağīb Maḥfūẓ und seine Religion, in: Forschungsforum (Universität Bamberg) 2, 1990, S. 29 – 37.
21. Mystische Tradition und zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung in Ğamāl al Ġīṭānīs *Kitāb at-tağalliyāt*, in: Asiatische Studien/Études Asiatiques 2 (1996), S. 491 – 523.
22. Mystical and Mythical Journeys in two Novels by Jamal al Ghitani, in: Myths, Historical Archetypes and Symbolical Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutical Approach, Proceedings of the International Symposium in Beirut June 25th – June 30th, 1996, Beiruter Texte und Studien Bd. 64, Beirut und Stuttgart: Franz Steiner, 1999, S. 467 – 480.
23. Fransīs Fatḥallāh Marrāšs Zugang zum Gedankengut der Aufklärung und der französischen Revolution, in: van Gelder, Geert Jan und de Moor, Ed C. M. (Hrsg.): The Middle East and Europe, Encounters and Exchanges (= Orientations Bd. 1), Amsterdam und Atlanta: Rodopi BV, 1992, S. 116 – 146.
24. Factors Determining the Picture of the European Woman in Modern Arabic Fiction: A Reappraisal, in: Tārīḫ (Philadelphia) 2 (1992), S. 17 – 40.
25. The Problem of Cultural Identity in the Writings of al-Ṭayyib Ṣāliḥ, in: Wadad al Qadi (Hrsg.): Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsān ʿAbbās, Beirut: American University of Beirut, 1981, S. 487 – 515.
26. Ḥusayn Fawzī als Kurzgeschichtenautor, in: Hilmi, Alaeldin und Müller-Speiser, Ursula (Hrsg.): Al Harafisch. Beiträge zur arabischen und deutschen Literatur und Sprache. Festschrift für Moustafa Maher, Stuttgart: H.-D. Heinz, 1990, S. 15 – 37.

Rotraud Wielandt
Schriftenverzeichnis

Bücher

1. Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1971
2. Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. Beiruter Texte und Studien Bd. 23, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beirut und Wiesbaden 1980
3. Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymürs. Beitrag zu einem Archiv der modernen arabischen Literatur. Beiruter Texte und Studien Bd. 26, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beirut und Wiesbaden 1983

Herausgeberschaften

1. Lexikon der islamischen Welt, völlig überarbeitete Neuausgabe. Herausgegeben zusammen mit Klaus Kreiser, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin und Köln 1992
2. Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt. Buchreihe, herausgegeben zusammen mit Rahul Peter Das, Werner Ende, Erika Glassen, Angelika Hartmann, Jens Peter Laut, Stefan Leder und Ulrich Rebstock, Ergon Verlag Würzburg, 1998 – 2018
3. Literaturen im Kontext: arabisch – persisch – türkisch. Buchreihe, herausgegeben zusammen mit Birgit Embaló, Priska Furrer, Angelika Neuwirth und Renate Würsch, Reichert Verlag Wiesbaden, 2000 – 2006, 24 Bände (damit Reihe abgeschlossen)
4. Islamic History and Civilization. Buchreihe, herausgegeben zusammen mit Wadad Kadi 2001 – 2007 (dann Mitherausgeberschaft abgegeben an Sebastian Günther), E. J. Brill Verlag Leiden, während meiner Mitherausgeberschaft 15 Bände
5. Judentum – Christentum – Islam: Bamberger Interreligiöse Studien. Buchreihe, herausgegeben zusammen mit Marianne Heimbach-Steins, Ergon Verlag Würzburg, 2002 – 2009
6. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt. Buchreihe der Anawati-Stiftung im Herder-Verlag Freiburg. Herausgegeben zusammen mit Ralph Ghadban und Christian Troll, ab Bd. 3 nur noch mit Christian Troll, 2006 – 2013

Aufsätze, Lexikon- und Handbuchartikel

1. Zusammen mit Manfred Ullmann: Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache, Lieferung 2 von Bd. 2, Wiesbaden: Verlag Otto Harrasowitz, 1973
2. The Problem of Cultural Identity in the Writings of aṭ-Ṭayyib Ṣāliḥ, in: Wadad al-Qadi (Hrsg.): Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Iḥsān ʿAbbās, Beirut: American University of Beirut, 1981, S. 487 – 515

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-029

3. Das Deutschlandbild der Araber im Spiegel der Literatur, in: Kaiser, Karl und Steinbach, Udo (Hrsg.): Deutsch-arabische Beziehungen. Bestimmungsfaktoren und Probleme einer Neuorientierung, München und Wien: Oldenbourg Verlag, 1981, S. 233 – 246
4. Islam und kulturelle Selbstbehauptung, in: Ende, Werner und Steinbach, Udo (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München: Verlag C. H. Beck, 1984, S. 551 – 559, Fußnoten und Bibliographie S. 678 und 712 (5. erw. Aufl., S. 768 – 776, Fußnoten und Bibliographie S. 933 und 982 – 983); erweiterte und aktualisierte Fassung dieses Artikels unter dem Titel „Islam and Cultural Self-Assertion“ in der englischen Übersetzung der 5. Aufl. des Sammelbands, Islam in the World Today, Ithaca und London: Cornell University Press, 2010, S. 767 – 778, Fußnoten und Bibliographie 942 – 943 und 999 – 1000
5. Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik, in: Die Welt des Islams N. S. Jg. 22 (1982 [erschienen 1984]), S. 117 – 133
6. Die Bewertung islamischen Volksglaubens in ägyptischer Erzähllliteratur des 20. Jahrhunderts, in: Die Welt des Islams N. S. Jg. 23 – 24 (1984 [erschienen 1985]), S. 244 – 256
7. Das neuzeitliche Christentum in islamischer Sicht, in: Universität Heidelberg (Hrsg.): Asien und wir: Gegenwart und Tradition, Studium Generale 1983/84, Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt, 1985, S. 128 – 139
8. Auswahlkriterien für ein Programm der Übersetzung von Werken der modernen arabischen Literatur ins Deutsche, in: Sprache im technischen Zeitalter Jg. 96 (1985), S. 300 – 305
9. Zeitgenössische islamische Religionspädagogik in der Türkei, in: Johannes Lähnemann (Hrsg.), Erziehung zur Kulturbegegnung. Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung Bd. 3, Hamburg: E. B. Verlag Rissen, 1986, S. 293 – 303
10. „Erziehung und Wertsysteme“. Ein islamisch-christliches Kolloquium in Mohammedia /Marokko, in: Die Welt des Islams N. S. Jg. 26 (1986), S. 293 – 303
11. Die kritische Funktion der Romanliteratur in der zeitgenössischen Gesellschaft arabischer Länder, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1986, Göttingen 1987, S. 35 – 53
12. Art. „Ǧabrā Ibrāhīm Ǧabrā: as-Safīna“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 6, München: Kindler Verlag, 1989, S. 7-8
13. Art. „Ǧibrān Ḫalīl Ǧibrān: al-Aǧniḥa al-mutakassira“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 6, München: Kindler Verlag, 1989, S. 282 – 283
14. Art. „Ǧibrān Ḫalīl Ǧibrān: ar-Arwāḥ al-mutamarrida“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 6, München: Kindler Verlag, 1989, S. 283 – 284
15. Art. „Ǧamāl al-Ġīṭānī: az-Zaynī Barakāt“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 6, München: Kindler Verlag, 1989, S. 375 – 377
16. Art. „Tawfīq al-Ḥakīm: Ahl al-kahf“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 7, München: Kindler Verlag, 1990, S. 175 – 177
17. Art. „Tawfīq al-Ḥakīm: ʿAwdat ar-rūḥ“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 7, München: Kindler Verlag, 1990, S. 177 – 188
18. Art. „Tawfīq al-Ḥakīm: Yā ṭāliʿ aš-šagara“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 7, München: Kindler Verlag, 1990, S. 181 – 182
19. Art. „Yaḥyā Ḥaqqī: Qindīl Umm Hāšim“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 7, München: Kindler Verlag, S. 282 – 283
20. Art. „Naǧīb Maḥfūẓ: Awlād ḥāritnā“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 10, München: Kindler Verlag, 1990, S. 875 – 876
21. Art. „Naǧīb Maḥfūẓ: Bayn al-qaṣrayn“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 10, München: Kindler Verlag, 1990, S. 876 – 878

22. Art. „Nağīb Maḥfūẓ: al-Liṣṣ wa-l-kilāb“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 10, München: Kindler Verlag, 1990, S. 878 – 879
23. Art. „Nağīb Maḥfūẓ: aṭ-Ṭarīq“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 10, München: Kindler Verlag, 1990, S. 875 – 876
24. Art. „Nağīb Maḥfūẓ: Ṭarṭara fawq an-Nīl“, in: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 10, München: Kindler Verlag, 1990, S. 881 – 882
25. Zeitgenössischer islamischer Fundamentalismus – Hintergründe und Perspektiven, in: Klaus Kienzler (Hrsg.): Der neue Fundamentalismus – Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?, Düsseldorf: Patmos Verlag 1990, S. 44 – 66
26. Ḥusayn Fawzī als Kurzgeschichtenautor, in: Hilmi, Alaeldin und Müller-Speiser, Ursula (Hrsg.): Al Harafisch. Beiträge zur arabischen und deutschen Literatur und Sprache. Festschrift für Moustafa Maher, Stuttgart: Akademischer Verlag H.-D. Heinz, 1990, S. 15 – 37
27. Nağīb Maḥfūẓ und seine Religion, in: Forschungsforum (Universität Bamberg) Heft 2, 1990, S. 29 – 37
28. Federal Almanya'da Islâmî Din Dersinin Çerçeve Koşulları *(Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland)*, in: Din Öğretimi Din Hizmetleri Semineri (8 – 10 Nisan 1988), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, S. 36 – 43
29. Art. „Fundamentalismus“, in: Kreiser, Klaus und Wielandt, Rotraud (Hrsg.): Lexikon der islamischen Welt, völlig überarbeitete Neuausgabe, Stuttgart, Berlin und Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992, S. 103 – 108
30. Art. „Sanusija“, in: Lexikon der islamischen Welt, in: Kreiser, Klaus und Wielandt, Rotraud (Hrsg.): Lexikon der islamischen Welt, völlig überarbeitete Neuausgabe, Stuttgart, Berlin und Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992, S. 243 – 246
31. Factors Determining the Picture of the European Woman in Modern Arabic Fiction: a Reappraisal, in: Tārīḫ (Philadelphia) Bd. 2 (1992), S. 17 – 40
32. Islamischer Religionsunterricht in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Lähnemann, Johannes (Hrsg.): Das Wiedererwachen der Religionen als pädagogische Herausforderung. Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd. 10, Hamburg: E. B. Rissen Verlag, 1992, S. 201 – 214, und in englischer Sprache in: British Journal of Religious Education, Jg. 15 Nr. 2 (1993), S. 50 – 57
33. Fransīs Fatḥallāh Marrāshs Zugang zum Gedankengut der Aufklärung und der französischen Revolution, in: van Gelder, Geert Jan und de Moor, Ed C. M. (Hrsg.): The Middle East and Europe, Encounters and Exchanges (= Orientations Bd. 1), Amsterdam und Atlanta: Rodopi BV, 1992, S. 116 – 146
34. Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker, in: Johannes Schwartländer (Hrsg.): Freiheit der Religion – Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1993, S. 179 – 209
35. Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung. Zum Grundverständnis islamischer Anthropologie, in: Bsteh, Andreas (Hrsg.): Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Studien zur Religionstheologie Bd. 1, Mödling: Verlag St. Gabriel, 1993, S. 97 – 105
36. Die Weltverantwortung des Menschen aus islamischer Sicht, in: Andreas Bsteh (Hrsg.): Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Studien zur Religionstheologie Bd. 1, Mödling: Verlag St. Gabriel, 1993, S. 143 – 154
37. Humanismus und Humanität – mögliche Grundlagen eines gemeinsamen Modernitätsverständnisses in westlicher und islamischer Kulturtradition?, in: Weischer, Bernd Manuel (Hrsg.): at-Turāṯ al-ḥaḍārī wa-t-tanẓīm as-siyāsī al-mustaqbalī fī l-ʿālam al-islāmī, Muhammadiya 1995, S. 79 – 90
38. Mystische Tradition und zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung in Ğamāl al-Ġīṭānīs „Kitāb at-tağalliyāt“, in: Asiatische Studien/Études Asiatiques Jg. 2 (1996), S. 491 – 523

39. Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext, in: Wild, Stefan (Hrsg.): The Qurʾan as Text, Leiden, New York und Köln: E. J. Brill Verlag, 1996, S. 257 – 282
40. „Arabian Sands" oder der Mythos von der autonomen Männlichkeit *(über Wilfred Thesigers „Arabian Sands")*, in: Bode, Christoph (Hrsg.): West Meets East. Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1997, S. 205 – 217
41. Die Würde des Stellvertreters Gottes. Zur Interpretation eines Koranworts bei zeitgenössischen muslimischen Autoren, in: Bucher, Rainer; Fuchs, Ottmar und Kügler, Joachim (Hrsg.): In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück, Luzern: Edition Exodus, 1998, S. 170 – 187
42. Theologie und Islamwissenschaft als Nachbarn in der Universität – einige Gedanken zu den Chancen ihrer Beziehung, in: Kraus, Georg (Hrsg.): Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg, Frankfurt 1998, S. 267 – 280
43. Mystical and Mythical Journeys in two Novels by Jamal al-Ghitani, in: Myths, Historical Archetypes and Symbolical Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutical Approach, Proceedings of the International Symposium in Beirut June 25th – June 30th, 1996, Beiruter Texte und Studien Bd. 64, Beirut und Stuttgart: in Kommission bei Franz Steiner Verlag, 1999, S. 467 – 480
44. Kulturelle Pluralität und Globalisierung in der Sicht zeitgenössischer muslimischer Intellektueller, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 41 (2000), S. 74 – 86
45. Art. „Fundamentalismus: II. Religionsgeschichtlich, 4. Islam", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4., völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 3, Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag (Paul Siebeck), 2000, Spalte 419 – 420
46. Art. „Gesellschaft: VII. Islam", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4., völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 3, Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag (Paul Siebeck), 2000, Spalte 837
47. Art. „Gott: X. Islam", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4., völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 3, Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag (Paul Siebeck), 2000, Spalte 1138 – 1141
48. Art. „Gottebenbildlichkeit: III. Islam", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4., völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 3, Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag (Paul Siebeck), 2000, Spalte 1163 – 1164
49. Art. „Mensch: IX. Islam", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4., völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 5, Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag (Paul Siebeck), 2002, Spalte 1077 – 1097
50. Art. „Menschenrechte: II. Geschichtlich, 3. Islam", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4., völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 5, Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag (Paul Siebeck), 2002, Spalte 1093 – 1094
51. Exegesis of the Qurʾan: Early Modern and Contemporary, in: Jane Dammen McAuliffe u. a. (Hrsg.): Encyclopaedia of the Qurʾan, Bd. 2, E. J. Brill Verlag, Leiden 2002, S. 124 – 142
52. Dschihad: Krieg um des Glaubens willen? Grundlagen und neuere Entwicklung der Anschauungen zum Dschihad im Islam, in: Una Sancta, Themenheft „Gewalt und Friede – religiöse Ursachen", Jg. 57 Heft 2 (2002), S. 114 – 121
53. Der säkulare Staat in der aktuellen innerislamischen Debatte: Positionen und Argumente, in: Religiöses Bekenntnis und politisches Interesse, Bamberger Hegelwochen 2002, Bamberg: opus Verlag, 2003, S. 49 – 65
54. Spielräume ethischer Entscheidungsfindung in der Sicht zeitgenössischer Islamisten, in: Bormann, Franz-Josef und Schröer, Christian (Hrsg.): Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive, Berlin: de Gruyter, 2004, S. 715 – 737

55. Religionsfreiheit und Absolutheitsanspruch der Religion im zeitgenössischen Islam, in: Krämer, Peter und Hierold, Alfred E. (Hrsg.): Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand (= Kirchenrechtliche Bibliothek 10), Berlin: LIT Verlag, 2007, S. 53 – 82
56. Islam und Islamwissenschaft als Gegenstände öffentlichen Interesses, in: Delgado, Mariano; Jödicke, Ansgar und Vergauwen, Guido (Hrsg.): Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2009, S. 183 – 197
57. Passen Islam und Moderne zusammen? Zur Beurteilung ihres Verhältnisses bei sunnitischen Muslimen und aus islamwissenschaftlicher Sicht, in: Reder, Michael (Hrsg.): Religion und die umstrittene Moderne, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2010, S. 121 – 134
58. Die Religionsgelehrten und ihre Kritiker. Auseinandersetzungen um die religiöse Deutungshoheit im zeitgenössischen sunnitischen Islam, in: Bettenworth, Anja; Funke, Andreas; Lecke, Mirja und von Stosch, Klaus (Hrsg.): Herausforderung Islam, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2011, S. 73 – 99
59. Islam – die vernünftigere Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität, in: Theologie und Philosophie Jg. 86 (2011), S. 73 – 94
60. Argumentationen islamistischer Autoren gegen extrem-islamistische Gewaltbereitschaft, in: Seidensticker, Tilman (Hrsg.): Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt, Wiesbaden: Verlag Harrassowitz, 2011, S. 147 – 177
61. Wechsel von einer Buchreligion in die andere? Zu Hintergründen und Tragweite von Konversionen vom Christentum zum Islam und umgekehrt, in: Arnold, Johannes (Hrsg.): Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht, Münster: Aschendorff Verlag, 2012, S. 57 – 80
62. Zum islamischen Verständnis von Sterben und Tod des Menschen, in: Bormann, Franz-Josef und Borasio, Gian Domenico (Hrsg.): Sterben – Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens, Berlin und Boston: de Gruyter, 2012, S. 504 – 528
63. Die Ausbreitung des Islam in Vorstellungen und Praxis zeitgenössischer Muslime, in: Religionen unterwegs, Jg. 19 Nr. 4 (Dezember 2013), S. 4-10 und 17
64. Das Judentum in der Darstellung zeitgenössischer muslimischer Autoren, in: CIBEDO-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, Heft 1, 2015, S. 4-12
65. Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times, in: Schmidtke, Sabine (Hrsg.): The Oxford Handbook of Islamic Theology, Oxford: Oxford University Press, 2016, S. 707 – 764
66. Dschihad und islamistischer Terrorismus in der Interpretation zeitgenössischer türkischer Theologen, in: Festschrift für Ottmar Breidling zum 70. Geburtstag am 15. Februar 2017, Berlin und Boston: De Gruyter, 2017, S. 291 – 315
67. Erscheinungsformen und Reichweite der Barmherzigkeit Gottes im Koran, in: Concilium Jg. 53 (2017), S. 434 – 443
68. Muslimische Zugänge zu religiöser Pluralität in öffentlichen Schulen, in: Recht der Jugend und des Bildungswesens. Zeitschrift für Schule, Berufsbildung und Jugenderziehung, Jg. 66 Nr. 1 (2018), S. 57 – 71
69. Towards a Better Future: Views of Contemporary Islamists, in: Pontifical Council for Interreligious Dialogue (Hrsg.): Christians and Muslims: Bearers of Hope, Vatican City 2020, 30 – 46

Derzeit im Druck

Islamische Theologie und moderne Naturwissenschaft – neue Wege aus einer verleugneten Beziehungskrise?, in: Seidel, Roman und Würtz, Thomas (Hrsg.): Innovationen in der islamischen Theologie. Festschrift für Ulrich Rudolph, Leiden: E. J. Brill (soll in Kürze erscheinen)

Personenregister

Namen von arabischen Autorinnen und Autoren, deren Veröffentlichungen hauptsächlich lateinschriftlich erschienen sind, werden auch hier in der dadurch eingebürgerten Schreibweise aufgeführt, nicht in wissenschaftlicher Umschrift.

Aarts, Paul 219
ʿAbbūd, ʿAbdalġanī 161
ʿAbbūd, Mārūn 491 f.
Abdarraḥmān, ʿĀʾiša 14, 35, 36, 39, 43, 45, 52, 53, 106, 133, 138, 151, 156, 420, 453
Abdel-Dayem, Sabry Hafez M. 581
ʿAbduh, Muḥammad 13, 34, 38, 40, 44, 152, 159, 171 f., 176, 181, 184, 205 – 207, 210, 221, 390, 392
Abdullah, Muhammad Salim 22, 67
Abrahamov, Binyamin 380, 397
Abū ʿĀmūd, Muḥammad Saʿd 279, 305
Abū l-Aʿlā, Muḥammad Ḥusayn 280, 305
Abū l-Maǧd, Aḥmad Kamāl 270, 271, 273
Abū Zahra, Muḥammad 12, 13, 16, 26, 80, 176
Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid 65, 72 f., 84, 105, 107 – 114, 116 – 126, 135 f., 138 – 142, 145, 277, 279 f., 292, 305, 329, 395
Adams, Charles J. 46, 181, 239, 242, 254
Aflaq, Michel 78
Agai, Bekim 129, 145
Ahmad, Abdelhamid Muhammad 113
Ahmad, Khurshid 46, 255
Ahmed, Akbar S. 264
Ahmed, Munir D. 69, 74
Aktan, Hamza 326, 332
al-Ǧābirī, Muḥammad ʿĀbid 138, 190, 192, 215
al-Ālūsī, Abū ṯ-Ṯanāʾ Maḥmūd Šihābaddīn 43
al-Ālūsī, Maḥmūd Šukrī 43
al-Amīr, ʿAbdalḥamīd Muḥammad 8
al-Anṭākī, ʿAbdalmasīḥ 492, 498 – 500
al-ʿAqqād, ʿAbbās Maḥmūd 13, 39, 153, 172
al-ʿAšmāwī, Muḥammad Saʿīd 96 – 99, 101, 185, 215 – 217, 219, 277, 280, 306
al-ʿAwwā, Muḥammad Salīm 83
al-ʿAylī, ʿAbdalḥakīm Ḥasan 16
al-ʿAẓm, Ṣādiq Ǧalāl 144, 145
al-Bannā, Ḥasan 223, 235, 243, 255, 259
al-Bašīr, Qamarī 456
al-Bayḍāwī, ʿAbdallāh 12 f., 62
al-Bišrī, Ṭāriq 77 f., 297, 306
al-Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl 41, 60, 362, 374, 382, 471
al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān 299, 305, 306
al-Faramāwī, ʿAbdalḥayy 346 f., 358
Al-Faruqi, Isma'il Raji 177
al-Fāsī, ʿAllāl 17, 29 f., 119
al-Ġannūšī, Rāšid (Rachid Ghannouchi) 47 f., 50, 81, 188, 242, 255
al-Ġazālī, Muḥammad 40 f., 110, 113 f., 120 f., 201, 206, 216, 247, 282 f., 346, 351 f., 354, 357 f., 364, 373, 375 f., 383
al-Ġīṭānī, Ǧamāl 435, 439, 449 f., 452 – 459, 463, 471, 474 f., 477, 598, 600
al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf 49
al-Ḥakīm, Tawfīq 417 – 419, 427 f., 533 f., 600
al-Ḥasanī, Makkī 358
al-Ḥašin, Ḥusayn 291, 306
al-Ḥimṣī, Qusṭākī 491 f.
al-Ḫūlī, Luṭfī 112
al-Ḫūlī, Amīn 105 – 107, 138, 157
al-Huwaydī, Fahmī 111, 283, 306
al-Isḥāqī, Muḥammad ʿAbdalmuʿṭī 170
al-Islāmbūlī, Ḫālid 277, 463
al-Kayyālī, Sāmī 491, 497
al-Kiklī, ʿAbdassalām 455 f., 458, 478
al-Maǧkūr, Ḫālid 359
al-Maḥallāwī, Ḥanafī 110, 123
al-Maḥmaṣānī, Ṣubḥī 12, 18, 83
al-Maḥmūd, ʿAbdallāh b. ʿAlī 10
al-Marṣafī, Ḥusayn b. Aḥmad 8, 519
al-Masīr, Muḥammad Aḥmad 77
al-Maṭrūdī, ʿAbdarraḥmān b. Ibrāhīm 33, 35 f., 38 – 41, 45, 47 f., 51
al-Miṣrī, Ibrāhīm 582
al-Qāḍī, Wadād 174

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111568256-030

al-Qaraḍāwī, Yūsuf 77 f., 131 f., 134, 153, 208 – 210, 212, 216, 235, 243 – 254, 260, 265 – 270, 272, 275, 285 – 298, 301 – 305, 338 – 340, 342
al-Qimnī, Sayyid 138, 140, 146
al-Qurṭubī, Abū ʿAbd Allāh 62, 253
Al Shaikh-Ali, A. S. 255
al-Shāyib, Fuʾād 533
al-Ǧundī, Anwar 92 f.
Albayrak, Kadir 310, 323 – 326, 330 – 332.
Algar, Hamid 90
Altman, Israel 94, 512
ʿAmāra, Muhammad 7, 13, 25, 34, 41, 47, 51, 91, 152, 170 f., 188, 243 – 245, 269 f., 280, 283, 528
Amīn, Aḥmad 49, 75, 105, 143, 145, 279, 588
ʿĀmir, ʿIṣām 278 – 280, 306
ʿAmmār, Ḥāmid 112
an-Nassāǧ, Sayyid Ḥāmid 420, 581 – 584, 586
an-Nuwayhī, Muḥammad 143
Ansari, Zafar Ishaq 38
ar-Rayyis, Ḍiyāʾaddīn 95, 498
ar-Rāzī, Faḫraddīn 12 f., 43, 352, 364, 378 f., 398
ar-Ruwaynī, ʿAbla 110
Arberry, A. J. 40, 352
Arkoun, Mohammed 97, 107, 109, 138 f., 141 f., 178, 212 – 214, 319
as-Saḥḥār, ʿAbdalḥamīd Ǧūda 417 f., 424, 427 f., 527, 535, 537
aṣ-Ṣāliḥ, Ṣubḥī 12 f., 81
aš-Šarfī, ʿAbdalmaǧīd 75, 143 f., 146
aš-Šarīf, Sayyid Imām 303 f., 307
aš-Šāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm 118, 120, 215, 237, 247, 250, 256
as-Sayyid, Aḥmad Luṭfī 8, 63
as-Sayyid, Riḍwān 7
aṣ-Ṣimādī, Maʾmūn ʿAbdalqādir 453, 456 – 458, 463
as-Suhrawardī, Šihābaddīn Yaḥyā 201
as-Suyūṭī, Ǧalāladdīn 62, 357, 359
ash-Shīrāzī, Muḥammad al-Ḥusaynī 265, 273
Ashour, Omar 304, 306
Astren, Fred 337, 358
ʿĀšūr, Muḥammad 121
aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar Muḥammad 12 f., 35, 49, 61 f., 338, 353
aṭ-Ṭahṭāwī, Rifāʿa Rāfiʿ 7, 170, 183, 493, 512 f., 516, 518, 528
at-Turābī, Ḥasan 231
at-Tuwayǧirī, ʿAbdalʿazīz b. ʿUṯmān 267 f., 270, 273
Ateş, Süleyman 159 f., 312, 314, 316, 332, 391 f., 397, 398
ʿAwaḍ, Luwīs 536
Ayubi, Nazih N. M. 94
ʿAyyād, Šukrī 106
az-Zamaḫšarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. ʿUmar 12 f., 35, 62, 378, 399
az-Ziriklī, Ḫayraddīn 491

Barakāt, Ḥalīm 145, 450, 453, 455, 478, 604
Bārūt, Muḥammad Ǧamāl 497, 499
Battal, Emine 323, 332
Berkes, Niyazi 170, 221
Bernard, Monique 198, 349
Bielefeldt, Heiner 67, 188
Bilgin, Beyza 404, 413 f.
Binet, Eric 24, 64
Bodur, H. (= Hüsnü) Ezber 310, 313, 326 – 328, 330 – 332.
Bonner, Michael 314, 332
Booth, Wayne C. 585
Borthwick, Bruce M. 94
Bosworth, C. E. 49
Boullata, Issa J. 143, 145
Breuer, Dieter 108
Brohi, Allahbukhsh K. 6
Browers, Michelle 137
Brown, Leon Carl 183
Brugman, Jan 581
Brunner, Hellmut 488
Brunschvig, Robert 199
Bucaille, Maurice 108
Bucher, Rainer 187, 597, 601
Bulut, Halil İbrahim 326, 329 f., 332

Cahen, Claude 59
Cânan, İbrahim 332
Carré, Olivier 94, 221
Çelik, Ahmet 313, 332
Chenu, Roselyne 24
Chittick, William C. 386, 397, 450, 471, 474, 481, 486
Christmann, Andreas 137
Cook, David 358

Coulson, N. J. 23
Courbage, Youssef 59
Crecelius, Daniel 94, 130, 145
Crone, Patricia 49
Crouzet, François 63
Curtis, Michael 228

Dāġir, Yūsuf Asʿad 491 f., 499 f., 514
Dasūqī, Fārūq 14 f., 18
Dekmejian, Richard Hrair 228, 232
Dessouki, Ali E. Hillal 227, 230, 232
Dobers, Hubert 97
Dreitzel, Hans Peter 509
Durán, Khálid 69, 74

Ebert, Hans Georg 68
Eich, Thomas 336, 341 f., 347, 358
Eickelman, Dale 130, 137, 145
Eith, Kathrin 312, 333
Eliade, Mircea 485
Elik, Hasan 315, 333
Enayat, Hamid 94
Ende, Werner 68 – 69, 71, 74, 78, 599
Erbacher, Jürgen 362
Erdem, Mustafa 33, 35, 46
Ergün, Çapan 327, 333
Erl, Wille 97
Erul, Bünyamin 313, 333

Fahmī, ʿAbdarraḥmān 111, 420
Fakhry, Majid 236, 255
Falaturi, Abdoldjavad 90, 392 – 395, 397
Fanon, Frantz 550
Farağ, Muḥammad ʿAbdassalām 25, 276, 281
Fargues, Philippe 59
Fattal, Antoine 59
Fawda, Farağ 84, 277, 280, 282, 291, 306
Fawzī, Ḥusayn 24, 64, 95, 579 – 582, 584, 586 – 588, 596, 598, 601
Fazlur Rahman 28 f., 107, 109, 118, 138, 178
Fığlalı, Ethem Ruhi 410, 413
Forstner, Martin 67
Fuchs, Ottmar 187, 597, 602

Gaebel, Michael 141, 145, 190, 215, 271, 273
Ğadʿān, Fahmī 267
Galal, Ehab 131
Gardet, Louis 7
Ġarīb, Maʾmūn 424
Gaudin, Philippe 358
Gensichen, Hans-Werner 89
Gerlitz, Peter 89
Gilsenan, Michael 94
Gimaret, Daniel 200, 364, 377, 397
Gohlmann, Susan A. 522
Goldziher, Ignaz 485
Görmez, Mehmet 327, 329, 332 f.
Gräf, Bettina 145, 287, 307
Gräf, Erwin 358
Granqvist, Hilma 344, 350, 358
Güler, İlhami 202, 315, 318 – 320, 323 – 326, 330
Gündüz, Şinasi 310, 313, 318, 323, 333
Güneş, Abdulbaki 316
Güneş, Ahmet 333
Günther, Ursula 145, 213
Gutas, Dimitri 201 f.
Guth, Stephan 457

Haarmann, Ulrich 494
Haddad, Yvonne Yazbeck 353 f., 359
Ḥāfiẓ, Ṣabrī 457
Hagen, Gottfried 191
Haist, Andrea 105
Ḫalafallāh, Muḥammad Aḥmad 26, 64, 96, 106, 109 – 111, 113, 118, 122, 135
Ḫālid, ʿAmr 131
Ḫālid, Ḫālid Muḥammad 100 f.
Ḫālid, Ḥasan 153, 158, 161
Hamidullah, Muhammad 322, 333
Ḥanafī, Ḥasan 5 f., 26, 101, 108, 178 f., 189 – 192, 211 – 213, 261 f., 319
Ḥanbal, Aḥmad b. 60, 375
Hanotaux, Gabriel 181
Ḥaqqī, Yaḥyā 417, 425 – 428, 522, 533, 581 f., 588, 600
Ḥarb, M. Ṭalʿat 181
Hassan, Riffat 6, 27
Ḥassūna, Muḥammad Amīn 532
Hatina, Meir 145
Ḥawwā, Saʿīd 38, 43, 51
Ḥaydar, ʿAbdassalām 105, 515
Hermand, Jost 548
Ḫiḍr, ʿAbbās 582
Hildebrandt, Thomas 189, 202, 211, 262, 273, 395

Hinds, Martin 49
Hoffmann, Gerhard 189
Hoover, Jon 380, 396, 398
Hornung, Erik 487 f.
Horovitz, Josef 162
Hourani, Albert 34, 494, 495
Hourani, George F. 236, 255
Ḫūrī, Raʾīf 63, 493
Husaini, Ishak Musa 221
Ḥusayn, Ṭāhā 64, 111, 122, 135, 417, 538, 579

Ibn ʿAbd Rabbihī 49
Ibn ʿArabī, Muḥyīaddīn 201, 386, 449 f., 452, 462, 468 f., 471 – 474, 477, 479 – 481, 486 – 488
Ibn ʿĀšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir 35, 81, 372, 398
Ibn Kaṯīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl 62, 354
Ibn Rušd 140, 191, 201 – 203, 205 f., 210, 215
Ibn Qayyim al-Ǧawzīya, Abū ʿAbdallāh 252, 380, 382 – 384, 389, 391 f., 394, 396, 398
Ibrahim, Saad Eddin 230
Ǧibrīl, Muḥammad 417
İlkılıç, İlhan 336, 359
Iqbal, Mohammad 14, 18, 38 – 40, 44 f., 51 – 53, 187

Jakobson, Roman 108
Jansen, Johannes J. G. 106, 184, 277, 283, 306
Johnson-Davies, Denys 541, 551
Jomier, Jacques 364, 398

Kamāl, Yūsuf 92 f., 174, 428 f., 434 – 436
Kamali, Mohammad Hashim 83
Kasper, Walter 362
Kaya, Veysel V. 391, 398
Keddie, Nikki R. 230
Kees, Hermann 487
Kellner, Martin 338, 341 f., 347 f., 358
Kellner-Heinkele, Barbara 494
Kepel, Gilles 280 – 282, 294, 306
Kesler, Muhammed Fatih 154 f., 158, 161 – 163
Khalid, Detlev H. 89
Khalil, Mohammad Hassan 379, 398
Khorchide, Mouhanad 361 – 363, 370 – 373, 375, 392 – 398, 598
Khoury, Adel Theodor 59, 97, 341
Kienzler, Klaus 126, 402, 597, 601
Kirman, Mehmet Ali 310, 325, 333
Kišk, Muḥammad Ǧalāl 113 f.
Kohlberg, Etan 359
Körner, Felix 3, 129, 138, 309, 318, 364
Köse, Saffet 313, 317, 333
Krämer, Gudrun 146, 186, 291 f., 306, 597, 603 f.
Krawietz, Birgit 339, 341 f., 347 f., 359, 396
Kubat, Mehmet 313 – 315, 317, 323, 326 f., 329, 333
Kügler, Joachim 187, 597, 602
Kurnaz, Serdar 370, 398
Kurzman, Charles 137

Lahbabi, Mohammed Aziz 12 – 16, 18 f., 28 f., 86
Lambton, Ann K. S. 49
Lane, Edward William 587 f., 593
Laoust, Henri 50, 221
Lapidus, Ira M. 90
Lecker, Michael 159
Leese, Arnold Spencer 157
Lepic, Paul 349, 359
Lewis, Bernard 8, 63, 129, 145, 169, 297, 306, 512 f., 516, 548
Lifton, Robert J. 458
Lohlker, Rüdiger 304, 306, 341
Lübbe, Hermann 94

Mabrūk, Murād ʿAbdarraḥmān 453
Maḥmūd, Muṣṭafā 110, 114
Maḥmūd, Zakī Nağīb 14, 21 f., 24, 102, 189
Malik, Jamal 130, 145
Malik, S. C. 458
Mann, Thomas 573
Masud, Muhammad Khalid 146, 255
Mawdūdī, Abū l-Aʿlā 9, 133, 187, 222 f., 238 – 242, 244, 255
Mayer, Ann Elizabeth 316, 333
McAuliffe, Jane Dammen 184, 395
McDonough, Sheila 255
Mehrez, Samia 453
Mensching, Gustav 89
Métraux, Guy S. 63
Michaud, Gerard 221
Mikkāwī, Saʿd 420
Milson, Menahem 447
Mitchell, Richard Paul 221
Momin, Abdur-Rahman 219
Moreh, Shmuel 499

Muḥammadīya, Aḥmad Saʿīd 541, 547, 556, 567, 569
Muḥyīaddīn, Ṣabāḥ 536
Müller, Lorenz 137
Müller-Armacks, Alfred 93
Mūsā, Bakr 17
Muštahirī, ʿAbdallaṭīf 17

Nagel, Tilman 14, 50, 90, 127, 144
Naṣr, Muḥammad Ibrāhīm 151
Nasr, Seyyed Hossein 173, 352
Nasution, Harun 202
Nettler, Ronald L. 386, 388, 398
Niewiadomski, Józef 231
Noth, Albrecht 90
Nuṣayr, Āmina Muḥammad 36
Nuṣayr, ʿĀyida Ibrāhīm 499

O'Kane, Joseph P. 94
Orhan, Fatih 313, 325, 327, 334
Ourghi, Mariella 283, 296, 299, 305 f., 314
Özdemir, Ahmet 327, 333
Özdemir, Metin 313, 333
Özel, Ahmet 310 f., 327, 333
Öztürk, Yaşar Nuri 312, 315, 317 f., 324, 333

Paçacı, Mehmet 321 – 323, 330, 334
Papadopoulo, Alexandre 580
Paret, Rudi 2, 12, 27, 34, 37, 47, 61, 162, 251, 335, 338, 344, 353, 361, 371
Peters, Rudolph 314, 334
Pietz, Lothar 458
Pink, Johanna 71 f., 159, 390, 392, 395, 398
Piscatori, James 130, 145
Plett, Heinrich F. 108
Potier-Boès, Diane 581
Poulat, Emile 64

Qarāmī, Āmāl 80 – 82
Quṭb, Muḥammad 41, 240 f.
Quṭb, Sayyid 38 f., 41 – 43, 46 f., 49, 51, 133, 212, 223, 240, 259 – 261, 320

Rabīʿ, Ḥāmid 93, 173
Radtke, Bernd 191
Rahbar, Daud 106, 113, 363, 373, 398
Rahman, Fazlur siehe Fazlur Rahman
Räisänen, Heikki 20
Rašīd Riḍā, Muḥammad 159, 172, 175, 207, 221, 390, 397
Rebhan, Helga 497
Reinhart, A. Kevin 236, 256
Reissner, Johannes 95
Renaerts, Monique 345, 349, 359
Renan, Ernest 175, 201, 204 f.
Rey-Stocker, Irmi 359
Riexinger, Martin 211
Ringgren, Helmer 197
Ritter, Hellmut 356, 385, 398
Robin, Christian 364, 398
Roemer, Hans R. 90
Rohe, Mathias 198
Rosenthal, Franz 7, 338 f., 359
Rössler-Köhler, Ursula 487 f.
Roussillon, Alain 189
Rüger, Hans Peter 18, 412
Rustom, Mohammed 393, 398
Ryckmans, Jacques 364, 398

Ṣaʿb, Ḥasan 13, 18, 38, 40 f., 45 f., 51 – 53
Ṣabrī, ʿUṯmān 532
Saeed, Abdullah 73, 83 f.
Saeed, Hassan 73
Safran, Nadav 34
Šāhīn, ʿAbdaṣṣabūr 8, 72, 109 – 115, 120 – 123, 135
Šaḥrūr, Muḥammad 137 f., 146
Saʿīd, Aḥmad Ḫayrī 417, 420 – 422, 582
Šalabī, Aḥmad 35, 43, 155, 174, 177
Šalabī, Maḥmūd 35
Salama, Ibrahim 399
Saleh, Fauzan 160
Ṣāliḥ, aṭ-Ṭayyib 523, 541 f., 547, 550, 556, 565, 567, 569, 576 f., 598 f.
Ṣāliḥ, Saʿdaddīn as-Sayyid 150, 161 – 163
Sālim, Amīn ʿAbdalḥasīb 8
Šaltūt, Maḥmūd 13
Sardar, Ziauddin 263 – 265, 273
Sauvaget, Jean 494
Šayḫū, Luwīs (Louis Cheikho/Sheikho) 491 f., 495 f.
Schacht, Joseph 409
Schallenbergh, Gino 146
Scheffold, Margot 189

Scheler, Eberhard 171
Schimmel, Annemarie 356, 373, 399, 479, 485 – 487
Schmidt, Siegfried J. 108
Schrey, Heinz-Horst 94, 102
Schulze, Reinhard 190 f.
Schwartländer, Johannes 33, 83, 85, 107, 187, 597, 601
Seidensticker, Tilman 191, 359, 597, 603
Serageldin, Ismail (Sarāǧ ad-Dīn) 232
Shannon, Claude Elwood 107 f.
Shomali, Mohammad Ali 370, 399
Ṣiddīq, Muḥammad 546 – 548
Ṣiyām, Šaḥāta 279 – 281, 283, 307
Skovgaard-Petersen, Jakob 145, 208, 285, 287, 307
Smith, Donald E. 66
Smith, Jane Idleman 353 f.
Soage, Ana Belén 285, 307
Spencer, Robert 59
Speyer, Heinrich 15, 38, 40, 47
Steinbach, Udo 68 f., 71, 74, 600
Steinberg, Guido 275, 277, 284, 307
Steppat, Fritz 448
Stowasser, Karl 183
Striet, Magnus 200
Strijp, Ruud 219
Strolz, Walter 90
Ṣubḥī, Muḥyī d-Dīn 550
Šukrī, Ġālī 434
Šukrī, Muṣṭafā 280 f., 283
Syamsuddin, Sahiron 137, 146

Takim, Abdullah 160, 312, 334, 391 f., 399
Talbi, Mohamed 18, 83 – 86, 108 f., 159, 187 f., 411 – 413
Tamimi, Azzam S. 189, 242
Tamir, Moustafa 282, 307
Tan, Dursun 355, 359
Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid 35, 43, 134, 146, 151, 157 f.
Tanyu, Hikmet 425
Ṭarābīšī, Ǧūrǧ (Georges Tarabichi) 448, 550
Tarrazi, Philippe de 491, 495
Taslaman, Caner 316, 328, 334
Tatari, Muna 370, 386, 394 f., 399
Tekin, Davut 399
Tellenbach, Silvia 69
Thielmann, Jörn 73, 136, 146
Tibi, Bassam 91, 97, 178 f.
Tignor, Robert L. 181
Toker, Yalçın 70
Tomiche, Nada 491, 499
Topaloğlu, Bekir 310 – 312, 334
Troll, Christian W. 152, 599
Tunaya, Tarık Zafer 221
Türk, Hans Joachim 459
Tworuschka, Monika 68

ʿUmayra, ʿAbdarraḥmān 151
Ünlü, Ahmet Mahmut 160
ʿUṣfūr, Ǧābir 106, 491, 499
ʿUṯmān, Fatḥī 82,138

Vadet, Jean-Claude 236, 256
van Ess, Josef 197 f., 236, 255, 335, 338, 345 f., 349 – 351, 358, 370, 373, 376, 397
von Grunebaum, G. E. 198
von Kügelgen, Anke 203, 205, 215

Waǧdī, Muḥammad Farīd 41
Wāfī, ʿAlī ʿAbdalwāḥid 16, 151
Wāfī, al-Yahūdīya 161 f.
Wagtendonk, Kees 219
Wanzura, Werner 22
Warburg, Gabriel R. 94
Wasella, Jürgen 105
Wasfy, Mohammed B. E. 255
Watt, William Montgomery 49, 196, 226
Weaver, Warren 107
Welsch, Wolfgang 402, 459
Wensinck, A. J. 41, 60, 336, 362, 374, 409
Wenzel-Teuber, Wendelin 146, 208, 285, 288, 294, 307
Werner, Fritz 519
Wiegels, M. 22
Wielandt, Rotraud 33, 39, 44, 75, 95, 171, 184, 187 f., 206, 309, 334, 395, 417, 477, 581
Wise, Lindsay 131, 146
Wood, Alfred C. 498
Wright, Lawrence 304, 307

Yakhluf, Yaḥyā 538
Yārid, Nāzik Sābā 491

Yazbak, Anṭūn 532
Yazır, Elmalılı Hamdi 46
Yılmaz, Hüseyin 313, 334
Yousef, Mohamed Haj 386, 399

Zacher, Hans F. 126, 402
Zakarīyā, Fuʾād 307
Zaman, Muhammad Qasim 127, 130, 146, 455 f., 458
Zaqzūq, Maḥmūd 81
Zaydān, Ǧurǧī 491 f., 499
Zeghal, Malika 130, 146
Ziyāde, Maʿn 7
Zolondek, Leon 512 f., 516