



Suzan Stutz

Islam und Moderne Ein Abriss über die innermuslimische Diskussion im 20. Jahrhundert

KIT Scientific Publishing

3. Das Verhältnis von Islam und Moderne aus muslimischer Sicht

Publisher: KIT Scientific Publishing
Place of publication: Karlsruhe
Year of publication: 2013
Published on OpenEdition Books: 31 mai 2017
Series: KIT Scientific Publishing
Electronic EAN: 9782821881594



<http://books.openedition.org>

Electronic reference

STUTZ, Suzan. 3. *Das Verhältnis von Islam und Moderne aus muslimischer Sicht* In: *Islam und Moderne: Ein Abriss über die innermuslimische Diskussion im 20. Jahrhundert* [Online]. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, 2013 (Erstellungsdatum: 08 septembre 2023). Online verfügbar: <<http://books.openedition.org/ksp/3561>>. ISBN: 9782821881594.

3 Das Verhältnis von Islam und Moderne aus muslimischer Sicht

3.1 Bewertung der Situation der Muslime

Grundsätzlich ist zu betonen, dass in den meisten wissenschaftlichen Bewertungen²⁶³ zur Thematik das Verhältnis von Islam und Moderne als Erstes auf die Grundproblematik der Heterogenität der muslimischen Gesellschaften innerhalb der sich immer stärker globalisierenden Welt hingewiesen wurde, die sich als fester Bestandteil in der muslimischen Welt etabliert hat, wobei in diesem Zusammenhang auch die Abwehr des westlichen Wahrnehmungsprozesses, wonach die muslimische Welt zunehmend als monolithischer Block aufgefasst wurde, im Fokus stand.

Allerdings wurde in diesem Kontext auch darauf hingewiesen, dass es trotz dieser Zerrissenheit und Unstimmigkeiten ein „Zivilisationszugehörigkeitsbewusstsein“²⁶⁴ in der muslimischen Bevölkerung gebe, das auch vom Westen mit Nachdruck beobachtet wurde und wird.²⁶⁵

Die Muslime wiederum betrachten die Globalisierung aus zwei unterschiedlichen Blickwinkeln: Auf der einen Seite steht die Verwestlichung (*westernisation*), die systematisch alle Lebensbereiche ergreift, was eine komplette Zurückdrängung des Islam aus

263 Dieses Kapitel stellt eine Zusammenfassung des wissenschaftlichen Diskurses in der türkischsprachigen Literatur dar, da es sich in der Regel um verbreitete Annahmen handelt, wird im Einzelnen auf exemplarische Belegstellen verwiesen.

264 Bülent Şenay: Küreselleşme sürecinde dinlerin yeri ve çağdaş İslam dünyası'na bir bakış [Der Stellenwert der Religionen während des Globalisierungsprozesses und die Sichtweise auf den zeitgenössischen Islam]. In: Çağfer Karadaş (Hrsg.): Çağdaş İslam düşünürleri [Zeitgenössische islamische Denker]. Istanbul 2007. S. 62.

265 Muhammad Zohair Hussain: Global Islamic Politics. New York 1995. S. XI.

der Öffentlichkeit notwendig macht²⁶⁶, so dass der Islam von einer Lebensweise zu einem deistischen, individualen Glauben transformiert wird.²⁶⁷ Auf der anderen Seite wurde betont, dass der Islam aufgrund seiner Ganzheitlichkeit nicht auf die gottesdienstlich-rituelle Ebene reduziert werden dürfe, sondern auch Prinzipien für das gesellschaftliche Zusammenleben beinhalte. Mit den aus der Geschichte gewonnenen Erfahrungen sollten Ideale wie humanistische Gerechtigkeit, Frieden und Respekt in den Mittelpunkt gestellt werden, um somit die Überzeugung zu unterfüttern, die das diesseitige Leben mit der jenseitigen Rettung bzw. Erlösung verband. An dieser Stelle sollte betont werden, dass die genannten beiden Haltungen Grundtendenzen der verschiedenen Denkrichtungen bilden, jedoch waren Nuancen zwischen diesen vorhanden.²⁶⁸ In diesem Kontext wurde auch darauf hingewiesen, dass nicht nur der Islam in dem Prozess der Globalisierung in seinen Grundstrukturen zu verteidigen sei, um seinen Platz in dieser globalen Welt zu legitimieren, sondern dass diese Problematik auch andere Weltreligionen betrifft.²⁶⁹

Ein Blick auf die Bewertung der unmittelbaren Konsequenzen der Globalisierung für die muslimische Welt zeigt trotz unterschiedlicher Schwerpunkte bei den verschiedenen Autoren²⁷⁰ drei grundsätzliche „Krisen“²⁷¹: die Frage nach der Identität, die Verteilung des Einkommens und die Beteiligung am demokratischen Prozess. Die Komponenten Modernisierung, Säkularisierung und Urbanisierung erscheinen hierbei als „dreifache

266 Nilüfer Göle: Modernleşme bağlamında İslami kimlik arayışı [Islamische Identitätssuche im Kontext der Modernisierung]. In: Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (Hrsg.): Türkiye’de modernleşme ve ulusal kimlik [Modernisierung in der Türkei und nationale Identität]. Istanbul 2010. S. 85.

267 Bülent Şenay: Küreselleşme sürecinde dinlerin yeri ve çağdaş İslam dünyası’na bir bakış. In: Çağfer Karadaş (Hrsg.): Çağdaş İslam düşünürleri. Istanbul 2007. S. 62.

268 Ebenda.

269 Grace Davie: Din ve modernite. Batılı bir bakış [Religion und Modernisierung. Aus westlicher Sicht]. In: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı [Stiftung für die Untersuchung islamischer Wissenschaften] (Hrsg.): Modernleşme, İslâm dünyası ve Türkiye [Modernisierung, islamische Welt und Türkei]. Istanbul 2001. S. 91 f.

270 Um hier nur eine kleine Auswahl zu erwähnen: Seyit Ali Tüz (Hrsg.): Küreselleşme, İslam dünyası ve Türkiye [Globalisierung, islamische Welt und Türkei]. Istanbul 2002. Ali Yaşar Sarıbay, Fuad Keyman (Hrsg.): Küreselleşme, sivil toplum ve İslam [Globalisierung, Zivilgesellschaft und Islam]. Ankara 1998. Fikret Başkaya: Sömürgecilik, emperyalizm, küreselleşme [Ausbeutung, Imperialismus, Globalisierung]. Istanbul 2010. Yasin Aktay, Abdullah Topçoğlu (Hrsg.): Postmodernizm ve İslam, küreselleşme ve oryantalizm [Postmodernismus und Islam, Globalisierung und Orientalismus]. Ankara 1996.

271 Bülent Şenay: Küreselleşme sürecinde dinlerin yeri ve çağdaş İslam dünyası’na bir bakış. In: Çağfer Karadaş (Hrsg.): Çağdaş İslam düşünürleri. Istanbul 2007. S. 73.

Umzingelung²⁷², und die getrennte Familie, die verwirrte Jugend, finanzielle Nöte und ähnliche Probleme stehen im Mittelpunkt.

Um allerdings den Diskurs über die Identitätskrise verstehen zu können, ist zunächst zu klären, was unter muslimischer Identität verstanden wird und nach welchen Kriterien sich diese Zugehörigkeit richtet. Der kleinste gemeinsame Nenner und eine wichtige Voraussetzung dieser Zugehörigkeit ist das islamische Glaubensbekenntnis (*schahada*) des Einzelnen. Die Gegenwart eines Schöpfers anzuerkennen beinhaltet zugleich eine umfassende Konzeption der Schöpfung, wodurch die Zugehörigkeit zum Islam wiederum eine bestimmte individuelle Lebensweise sowie die Einhaltung bestimmter Regeln für das gesellschaftliche Zusammenleben erfordert. Nach dem monotheistischen Bekenntnis, welches als vertikale Grunddimension betrachtet werden kann, „eröffnet sich ein erster horizontaler Raum in Bezug auf die menschlichen Beziehungen“²⁷³, so dass in diesem Kontext insbesondere die soziale Bedeutung des Islam von der Familie über die Gemeinschaft und Gesellschaft bis zur gesamten Menschheit verdeutlicht werden muss: „Jeder Muslim trägt die gemeinsame Verantwortung, Zeugnis von der Botschaft vor der ganzen Menschheit abzulegen.“²⁷⁴ Zwar begründet die Familie als wichtigste Instanz den Kern der Gesellschaft, weshalb ihrer Erhaltung und ihrer Stabilität eine besondere Stellung zukommt²⁷⁵, jedoch gestaltet sich die Beziehung des Individuums zu seinem Schöpfer durch ein aktives und positives Engagement auf sozialer Ebene. Die soziale Zugehörigkeit gründet auf der *umma*, die die Gemeinschaft der Muslime zusammenfasst, und auf den islamischen Prinzipien, wobei insbesondere auf die Aspekte Gerechtigkeit und Gottesbewusstsein betont werden²⁷⁶. In diesem Zusammenhang gilt die Gemeinschaft in Medina im 7. Jahrhundert als ideales Gesellschaftsmodell, da unter der Führung des Propheten Muhammad die Leh-

272 Ebenda.

273 Tariq Ramadan: Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext. Köln 2001. S. 188.

274 Ebenda. S. 194.

275 Tarık Ramazan: İslam medeniyetlerin yüzleşmesi. Hangi modernite için hangi proje? [Die Konfrontation der islamischen Zivilisationen. Welche Modernisierung für welches Projekt?]. Istanbul 2003. S. 66 f.

276 Hamza Türkmen: Türkiye’de İslâmcılığın kökleri [Die Wurzeln des Islamismus in der Türkei]. Istanbul 2008. S. 89.

re des Islam in reiner Form praktiziert wurde und theoretische Auslegung sowie praktische Ausführung im Einklang miteinander standen.²⁷⁷

Im weiteren Verlauf der muslimischen Geschichte wurde diese Einheit zerstört, zu den Ursachen gehören beispielsweise unterschiedliche religiöse Bekenntnisse, widerstrebende territoriale Machtansprüche, die wiederum zu Aufstieg und Fall unterschiedlicher Machtzentren und Großreiche führten.²⁷⁸

Im letzten muslimischen Großreich, dem der Osmanen, strukturierte die Religionszugehörigkeit die Bevölkerung. Die unterschiedlichen religiösen Gruppierungen durften weitgehend selbstbezogen und autonom ihr Gemeinschaftsleben organisieren. Dieses Prinzip wurde als *millet* bezeichnet, was sich mit Volk oder auch Religionsgemeinschaft übersetzen lässt und die Organisationsstruktur des Osmanischen Reiches auf der Basis von Religion darstellte. Dabei bildete der Islam als Staatsreligion das Verbindungsstück, das in alle Lebensbereiche eingriff und das öffentliche Leben bestimmte, da der Islam, wie erwähnt, die Regelung und den Zusammenhalt des öffentlichen muslimischen Zusammenlebens, aufbauend auf die religiöse Zugehörigkeit des Individuums zur islamischen Lehre, als wichtigstes und oberstes Gebot ansieht. Aus diesem Grund erwies sich der Zusammenhalt der muslimischen Gemeinschaft als überaus stark, und Faktoren wie Rasse, Herkunft, Schichtzugehörigkeit und auch Nationalität waren für die Existenz der muslimischen Gemeinschaft, der *umma*, nicht ausschlaggebend. Genau dieses islamische Prinzip ermöglichte auch den jahrhundertlangen Bestand des Osmanischen Reiches, denn der Islam sorgte als die maßgebende Instanz trotz mannigfaltiger Volks- bzw. Stammeszugehörigkeiten für die Einheit und Verbundenheit des Vielvölkerstaates. Der Osmanenstaat mit seinem *Millet*-Prinzip erlaubte den nichtmuslimischen Minderheiten zwar, ihre Religion weiterhin ausüben, aber sie genossen nicht denselben rechtlichen Status und mussten regelmäßig eine besondere Steuer (*dschija*) entrichten. Jüdische und christliche

277 Mücteba Uğur: *Asr-ı saadet'te sosyal hayat* [Das soziale Leben im „Zeitalter der Glückseligkeit“]. In: Vecdi Akyüz (Hrsg.): *Bütün yönleriyle asr-ı saadet'te İslâm*. 1. cilt [Alle Perspektiven des Islam im Zeitalter der Glückseligkeit. Band 1]. Istanbul 2006. S. 117-149.

278 Hamza Türkmen: *Türkiye'de İslâmcılığın kökleri*. Istanbul 2008. S. 87-108.

Minderheiten genossen einen Sonderstatus, genannt *abl-ul kitab*²⁷⁹ – ein islamisches Prinzip –, da diese beiden monotheistischen Religionen göttliche Schriften erhalten haben.²⁸⁰

Mit der zunehmenden kolonialen Präsenz der Europäer im 17. und 18. Jahrhundert setzte nicht nur der Niedergang des Großreiches ein, sondern es wurden auch unterschiedlich konnotierte Diskurse eröffnet, um Lösungsansätze für die als problematisch wahrgenommenen Aspekte der Verwestlichung im Allgemeinen und der Nationalisierung zu finden. Die Besonderheit in diesem Kontext lag darin, dass sowohl von Seiten der so genannten Traditionalisten als auch von Seiten der den Verwestlichungsgedanken Befürwortenden im Laufe der Zeit die in Europa entstandene Idee der Nationalisierung propagiert wurde, die zur Ersetzung des Prinzips der *umma* in der muslimischen Welt durch das der Nation in den einzelnen muslimischen Ländern führte.²⁸¹ Zwar kam es im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte im Zusammenhang mit der Erweckungs- bzw. Wiederbelebungsdebatte der muslimischen Zivilisation immer wieder zur Forderung, eine einheitliche muslimischen (Welt-)Gemeinschaft zu errichten, jedoch konnte die nationale Realität nicht überwunden werden.²⁸² Aus dieser neuen Perspektivierung der soziopolitischen Ordnung wurde die Problematik um die Werteverchiebung bzw. den Werteverlust innerhalb der muslimischen Gesellschaft als unmittelbare Folge dieser Entwicklung beschrieben, die letztlich auch die Frage nach der Identität aufwarf.²⁸³

Insbesondere das Verhältnis zur europäischen Moderne, die als universalistisches Modell propagiert wurde, prägte das Selbstbild der Muslime insoweit, als sich durch den unausweichlichen Weg der Verwestlichung ein Unterlegenheitsgefühl entwickelte, das seinen Höhepunkt in einer empfundenen Minderwertigkeit fand.²⁸⁴ Zwar lief der

279 Unter dem Begriff *abl-ul-kitab* (Leute der Schrift) werden im Koran Menschen zusammengefasst, die vor der Offenbarung des Koran göttliche Offenbarung in schriftlicher Form durch Gesandte erhalten hatten, so dass ihnen eine besondere Stellung und bestimmte Rechte zugeschrieben wurde.

280 Halil İnalcık: *Essays in Ottoman history*. Istanbul 1998. S. 229-239. Ziya Kazıcı: *Osmanlı'da toplum yapısı [Die Gesellschaftsstruktur im Osmanenreich]*. Istanbul 2003.

281 Hamza Türkmen: *Türkiye'de İslâmcılığın kökleri*. Istanbul 2008. S. 69 ff.

282 Metin Hülagü: *İslam birliği ve Mustafa Kemal [Islamische Einheit und Mustafa Kemal]*. Istanbul 2008. S. 62-104. Siehe dazu Reinhard Schulze: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*. Leiden 1990.

283 Kemal Karpat: *Osmanlı'dan günümüze kimlik ve ideoloji [Identität und Ideologie von den Osmanen bis heute]*. Istanbul 2009. S. 94 f.

284 Abdullah Ahsen: *Çağdaş müslümanın kimlik krizi [Die Identitätskrise des zeitgenössischen Muslims]*. Istanbul

Transformationsprozess innerhalb der einzelnen Gesellschaften unterschiedlich ab²⁸⁵, doch übertrug sich dieser Anpassungsmodus auf alle gesellschaftlichen Bereiche, was nicht nur die Hoffnung auf Veränderung weckte, sondern auch kritische Stimmen hören ließ, die von der Einleitung eines gesamtgesellschaftlichen Prozesses der „Entfremdung und Degeneration“²⁸⁶ sprachen. Identitätsstiftende Faktoren wie die eigene Geschichte, Kultur und Psychologie, aber auch die Soziologie betreffende Aspekte wurden durch den Effekt der blinden Nachahmung des westlichen Wertekanons ausgetauscht, so dass Orientierungslosigkeit und somit auch eine Krise hinsichtlich der eigenen Identität und Zugehörigkeit die Folge war.²⁸⁷ Dabei spielten der Bezug auf die eigene Vergangenheit und deren Bewältigung eine wichtige Rolle, da sie weder verändert noch verdrängt werden kann²⁸⁸, so wie die muslimische Identität nicht komplett verdrängt werden konnte.²⁸⁹ Die Diskrepanz zwischen dem Eigenen und dem Fremden wuchs insbesondere durch die prekäre Kluft zwischen dem Wunsch nach Bewahrung der eigenen nationalen Identität bzw. nach Schutz vor den ausbeuterischen Angriffen der kolonialen Mächte auf der einen und der Tatsache, dass insbesondere das Wissen um das Eigene entweder bis zu diesem Zeitpunkt bereits stark abgewertet worden war oder schlichtweg nicht mehr existierte, auf der anderen Seite. So bezog sich die Kritik vor allem auf das Bildungs- und Erziehungssystem in muslimischen Gesellschaften, das in dem gesamtgesellschaftlichen Transformationsprozess mit umgestaltet wurde, denn die Art und Weise der Bildung und Erziehung galt als Hauptursache für das Aufkommen der Identitätskrise innerhalb der muslimischen Welt.²⁹⁰

In der Forschung wurde als einer der wichtigsten Faktoren für die Krise die Entwicklung einer neuen Schicht von Intellektuellen genannt, die durch ihre intensive Beschäfti-

1985, S. 61.

285 Nilüfer Göle: *Modernleşme bağlamında İslami kimlik arayışı*. In Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (Hrsg.): *Türkiye’de modernleşme ve ulusal kimlik*. Istanbul 2010. S. 85 f.

286 Yünni Sezen: *Çağdaşlaşma, yabancılaşma ve kimlik* [Modernisierung, Entfremdung und Identität]. Istanbul 2002. S. 93.

287 Ebenda.

288 Abdullah Ahsen: *Çağdaş müslümanın kimlik krizi*. Istanbul 1985. S. 61.

289 Gustave Edmund von Grunebaum: *Modern Islam. The search for cultural identity*. Berkley 1962. S. 249 ff.

290 Abdullah Ahsen: *Çağdaş müslümanın kimlik krizi*. Istanbul 1985. S. 62.

gung mit dem westlichen Wissens- und Kulturbestand zwar eine neue Perspektivierung entwickeln konnte, die jedoch auch viele Nebeneffekte mit sich brachte:

Die Ablösung der alten Gelehrtenschicht durch die neuen Intellektuellen wurde dadurch ausgelöst, dass die klassische islamische Ausbildung den neuen Herausforderungen nicht mehr gewachsen war, da Themen wie moderne Wissenschaft und technische Innovationen bis dahin unbehandelt geblieben waren.²⁹¹ Eine unmittelbare Folge dieses Wechsels war die wachsende Kluft zwischen der neuen Schicht der Intellektuellen und dem einfachen Volk²⁹². Weil sie sich zunehmend in eine in sich geschlossene elitäre Schicht verwandelten, blieben die Erwartungen, die in die Intellektuellen gesetzt worden waren, zum großen Teil unerfüllt.²⁹³ An dieser Stelle muss auch erwähnt werden, dass diese neu entstandene Schicht eine keineswegs homogene Gruppe darstellte und dass unterschiedlichste Ansichten und Denkschulen aus ihr hervorgegangen sind.²⁹⁴ Die politische Neuordnung und die daraus neu entstandenen Städte und Dörfer, der Umgang mit den neu eingeführten technischen Innovationen und die importierten westlichen Wert- und Normvorstellungen führten zu verschiedenen Problemen, für deren Lösungsansätze wiederum die Intellektuellen verantwortlich gemacht wurden. Zwar wurde auf die moralischen Verluste, die Gottlosigkeit, den Werteverlust der Familie und auch im Allgemeinen auf die Sinnfrage der Existenz des Menschen hingewiesen, doch entweder fehlten umfassende Konzepte oder die Vorschläge konnten nicht umgesetzt und die den notwendigen Veränderungen entgegenstehenden Regime nicht bekämpft werden.²⁹⁵

Die Frage nach der Identität und Zugehörigkeit löste verschiedene Bewegungen innerhalb der muslimischen Gesellschaften aus. Damit zusammenhängend nahm auch der Islam unterschiedliche Rollen ein: Für die einen verkörperte er hinsichtlich der Identität und Zugehörigkeit eine moralische Instanz, für die anderen beinhaltete er eine umfassen-

291 Ebenda.

292 Fazlur Rahman Malik: *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago 1982. S. 48 f.

293 Kemal Karpat: *Osmanlı'dan günümüze kimlik ve ideoloji*. Istanbul 2009. S. 53.

294 Vgl. dazu Çetin Yetkin: *Türk edebiyatında batılılaşma ve kimlik sorunu* [Verwestlichung und die Identitätsproblematik in der türkischen Literatur]. Istanbul 2008.

295 Siehe dazu Syed Ali Ashraf: *The Predicament of the Muslim Intelligentsia*. In: *Islamic Cultural Centre* (Hrsg.): *Islamic Quarterly* 23. London 1979. S. 161-172.

de Lebensweise und religiöse Orientierung, wogegen eine dritte Gruppe den Islam mit radikalen Zügen als Ideologie instrumentalisierte.

Um diese Krisen überwinden zu können, versuchten viele muslimische Denker, die islamischen Grundsätze, die das soziale Leben betrafen, neu zu bewerten, indem sie diese in veränderbare und unveränderbare aufteilten. Hierbei sollte betont werden, dass der Versuch zur Veränderung innerhalb der erlaubten Grenzen des Islam unternommen und die Bewertung im Rahmen der epistemologischen Methode vollzogen wurde. Zwar gab es einzelne Meinungsverschiedenheiten, dennoch stimmte die systematische Einbettung mit dem vorhandenen Denken überein. Die klassisch hermeneutische Vorgehensweise in den islamischen Wissenschaften wurde weiterhin auf der Grundlage des *idschtihad*²⁹⁶ beibehalten, die sich im traditionalistischen Sinne auf den Fortschritts- und Erneuerungsgedanken stützte. Um diese Grundlage erläutern zu können, folgt nun eine kurze Einführung in das islamische Recht.

3.2 Das islamische Recht

Grundsätzlich muss festgehalten werden, dass das islamische Recht (*scharia*) ein integraler Bestandteil des Islam ist. Die muslimische Gemeinschaft (*umma*) betreffend ist das Recht ein konstituierendes Element, denn es enthält die von Gott gesetzte Ordnung und regelt nicht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch das praktische Verhältnis zwischen Gott und dem Individuum. So werden dann in der islamischen Rechtsprechung die Handlungen eben als geboten, verboten oder erlaubt gewertet, wobei die Wertung in den Rechtsquellen verankert ist. Die meisten Juristen pflegten die Quellen des islamischen Rechts in zwei wesentliche Kategorien²⁹⁷ zu unterteilen, nämlich in die Hauptquellen und in die ergänzenden Quellen. Erste Priorität haben die Hauptquellen, zu denen der Koran (das Heilige Buch des Islam), die *sunna* (die authentische Überlie-

²⁹⁶ Siehe dazu Kapitel 3.2.

²⁹⁷ Der Rahmen dieser Arbeit erlaubt lediglich, die primären Hauptquellen näher zu erläutern. Siehe dazu Said Ramadan: Das islamische Recht. Theorie und Praxis. Marburg 1996.

ferung dessen, was der Prophet Muhammad gesagt, getan und gebilligt hat), *idschma* (Meinungs-Konsensus der Rechtsgelehrten) und *qijas* (Urteil aufgrund des juristischen Analogieschlusses) gehören. Doch wurden zu Lebzeiten des Propheten lediglich die ersten beiden Hauptquellen als rechtsverbindlich anerkannt, wobei die *sunna* ihre Gültigkeit aus klaren Weisungen im Koran ableitete. Zwar konnten persönliche Meinungen entwickelt werden, doch war dies nur zulässig, wenn sich weder im Koran noch in der *sunna* anwendbare Textstellen fanden und wenn kein Widerspruch zum Geist der beiden Hauptquellen vorlag.²⁹⁸ Dieses Prinzip des selbständigen Bemühens der Rechtsgelehrten bei einem Rechtsproblem, das weder durch Koran und *sunna* noch durch *qijas* gelöst werden kann, wird als *idschtihad* bezeichnet, das vor allem die Gelehrten der unterschiedlichen Rechtsschulen²⁹⁹ praktizierten. Das Rechtsprinzip *idschtihad* brachte allerdings im Laufe der Geschichte auch massive Probleme mit sich, da nach der Zerstörung der beiden Zentren der islamischen Geisteskultur Córdoba und Bagdad im 13. Jahrhundert ein „Stadium der Erstarrung“³⁰⁰ einsetzte. Der Historiker Ibn Athir beschrieb die Folgen dieser institutionellen Zerstörung folgendermaßen:

„Es war ein Desaster ohne Parallelen in der Geschichte. Es betraf die gesamte Menschheit im Allgemeinen und die Muslime im Besonderen. Wenn irgendjemand behauptet, dass es ein ähnliches Ereignis von der Zeit Adams bis zum heutigen Tag gab, dann ist dies unwahr, denn in der Geschichte gibt es nicht einen einzigen Vorfall, der damit zu vergleichen wäre, möglicherweise wird so etwas nie wieder bis zum Jüngsten Tag geschehen.“³⁰¹

Diese Aussage wirkt vielleicht im ersten Moment übertrieben, jedoch führte die Auflösung der kulturellen Zentren zu verheerenden Konsequenzen in der islamischen Gelehr-

298 Ebenda. S. 34.

299 Die Rechtsschulen entstanden ab Mitte des 8. Jahrhunderts und zeichnen sich durch eine bestimmte Lehrmeinung und Haltung zu praktischen Fragen aus. Vgl. dazu Ahmad Abdurrahman Reidegeld: Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime. Kandern im Schwarzwald 2008. S. 114-120.

300 Said Ramadan: Das islamische Recht. Theorie und Praxis. Marburg 1996. S. 85.

301 Zitiert nach Muhammad Sameer Murtaza: Die Salafya. Die Reformer des Islam. Norderstedt 2005. S. 10.

samkeit und für die Praktizierung des Glaubens, denn im 14. Jahrhundert beschlossen die Gelehrten, das „Tor zum *idschtihad*“³⁰² zu schließen, da sie davon ausgingen, dass alles Erfahrbare und Wissenswerte bereits von früheren Gelehrten, die zeitlich näher am Propheten gewirkt hatten, besser gewusst worden sei. Eine mögliche Erklärung für dieses Verhalten ist in dem Wunsch der Gelehrten zu sehen, nach der Zerstörung von Bagdad eine weitere Spaltung der muslimischen Gemeinschaft zu verhindern.³⁰³

Konsequenterweise betrieben die Gelehrten nach diesem Beschluss den Grundsatz des *taqlid*, wonach die Lehrmeinungen anderer, ohne nach ihrer Begründung zu fragen, anerkannt wurden, was im Grunde genommen das Gegenteil des *idschtihad* war. Dieses Verhalten übertrug sich auf die gesamte muslimische Gesellschaft und führte ein Jahrhundert später zu einer „Wissensabstinenz“³⁰⁴. Dass damit auch die oben angesprochene Rückständigkeit der muslimischen Welt zusammenhängt, ist eindeutig und zweifellos. Auch war dieser Zustand mitverantwortlich für die Kolonialisierung der muslimisch geprägten Regionen.³⁰⁵ Die Bewertung dieser Situation unter den muslimischen Denkern führte zu Meinungsverschiedenheiten und wurde auch in den unterschiedlichen Regionen der muslimischen Welt kontrovers diskutiert.

3.3 Muslimisches Denken in der Moderne

Historischer Abriss über das muslimische Denken

Die ersten Krisen in der muslimischen Welt begannen bereits kurz nach dem Tod des Propheten Muhammad (571-632). Es war nicht nur die gemeinschaftliche Einheit der Muslime gefährdet, vielmehr stand auch das beseitigte Prinzip der Stammeszugehörigkeit als Einheitsverbund wieder im Mittelpunkt der Öffentlichkeit. Das äußerte sich in den

302 Pierre Rondot: Der Islam und die Mohammedaner von heute. Die islamische Geschichte: gestern – heute – morgen. Stuttgart 1963. S. 278.

303 Siehe dazu Said Ramadan: Das islamische Recht. Theorie und Praxis. Marburg 1996. S. 11.

304 Murad Wilfried Hofmann: Der Islam als Alternative. München 1999. S. 56.

305 Ebenda. S. 20.

Vorschlägen der Kalifenkandidatur³⁰⁶ der jeweiligen Stämme.³⁰⁷ Diese politischen Auseinandersetzungen fanden ihren ersten Höhepunkt nach der Ermordung des dritten Kalifen Uthman ibn Affan (579-656), denn sie lösten sowohl auf gesellschaftlicher als auch politischer Ebene eine tiefe Spaltung innerhalb der muslimischen Gesellschaft aus, die auch das islamische Denken beeinflussen sollte.³⁰⁸ Obgleich sein Nachfolger Ali ibn Abu Talib (596-661) versuchte, diese Zerwürfnisse beizulegen, um die gesamtgesellschaftliche Einheit wieder herzustellen, vollzog sich mit der so genannten Kamelschlacht³⁰⁹ der erste Bruch, die zugunsten Alis endete, die ihn allerdings auch zwang, Arabien in Richtung Kufa zu verlassen, da sich seine Person als „Kristallisationspunkt der Spannungen“³¹⁰ entpuppte. Die zweite bürgerkriegsähnliche Auseinandersetzung in der Schlacht von Siffin³¹¹ (657) war schwerwiegender, und ihr Ausgang führte zur Institutionalisierung der makrosozialen Krise und stellte im Grunde genommen den Ausgangspunkt für die weiteren politischen und geistigen Entwicklungen in der muslimischen Welt dar.³¹² Das Kriegsgeschehen spielte sich zwischen den Truppen des Kalifen Ali und des Statthalters von Syrien Muawiya (602-680) ab, der die Unterwerfung unter den Kalifen verweigerte und ihn zum Mitverantwortlichen an der Ermordung des dritten Kalifen deklarierte. Der Kampf wurde mit einem Schiedsspruch auf der Basis des Koran über die Herrschaft im Kalifat

306 Im Allgemeinen wird unter einem Kalifat die Statthalterschaft des Menschen auf Erden verstanden. Nach dem Tod des Propheten umfasste dieser Begriff die Führungsaspekte der muslimischen Gemeinschaft.

307 Grundsätzlich sollte erwähnt werden, dass dieser Abschnitt keine komplette Zusammenfassung darstellen, sondern nur die Grundlinien für das Verständnis innerhalb der Diskussion um das islamische Denken ziehen kann. Grundlageninformationen liefern folgende Standardwerke: Claude Cahen (Hrsg.): *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. Fischer Weltgeschichte. Band 14. Frankfurt am Main 2003. Alfred von Kremer: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*. Darmstadt 1961. Peter Feldbauer, Gottfried Liedl: *Die islamische Welt 1000-1517*. Wirtschaft. Gesellschaft. Staat. Wien 2008. Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Band 2. Berlin, New York 1991.

308 Adem Apak: *Hız Osman dönemi devlet siyaseti [Staatspolitik in der Regierungszeit Uthmans]*. Istanbul 2003. S. 132 f.

309 Gudrun Krämer: *Die Geschichte des Islam*. München 2005. S. 38 ff.

310 Tillmann Nagel: *Die islamische Welt bis 1500*. Oldenbourg Grundriss der Geschichte. Band 24. München 1998. S. 36.

311 Siehe dazu Julius Wellhausen: *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*. Schwetzingen 2010. S. 1-56.

312 Çağfer Karadağ: *İslam düşüncesinin panoraması [Panorama über das islamische Denken]*. In: Çağfer Karadağ (Hrsg.): *Çağdaş İslam düşünürleri*. Istanbul 2007. S. 14.

entschieden, was jedoch eine Spaltung innerhalb der Anhängerschaft Alis auslöste, da oppositionelle Stimmen diese Entscheidung als Verrat am Islam werteten. Letztlich endete dieser Konflikt erst mit der Ermordung des Kalifen Ali im Jahr 661.³¹³ Bereits dreißig Jahre nach dem Tod des Propheten konnten die Muslime in vier verschiedene Gruppierungen eingeteilt werden: die Anhänger Ali ibn Abu Talibs, die Anhänger Muawiyas und die Charigiten³¹⁴, die sich sowohl von Ali als auch von Muawiya abgrenzten und sich als neue politische Bewegung verstanden. Die vierte Gruppe bestand aus Muslimen, die sich ihrer Stimme enthielten.³¹⁵ Vereinen konnte die umayyadische Herrschaft³¹⁶ die in sich zerrissene muslimische Welt nicht, im Gegenteil: Als Ergebnisse waren die große Spaltung zwischen Schiiten und Sunniten und die Erhebungen der Haschimiden³¹⁷ zu verzeichnen.³¹⁸

So verspürte die muslimische Bevölkerung das Bedürfnis, diese Ereignisse zu bewerten und eine gewisse Haltung hinsichtlich der weiteren politischen und geistigen Entwicklung einzunehmen, die den Anfang der unterschiedlichen Denkrichtungen und der Rechtsschulen bildete. Zu den ersten Denkrichtungen gehörten die Mu'taziliten, die sich um Hasan al-Basris³¹⁹ (gest. 728) formierte, und die *hanifitische* Rechtsschule, die nach ihrem Begründer Abu Hanifa³²⁰ (gest. 767) benannt wurde. Trotz unterschiedlicher Herangehensweisen – al-Basri hatte einen eher theoretischen Schwerpunkt, insbesondere in der Positionierung des Islam, Abu Hanifa widmete sich hauptsächlich dem Thema der Ausübung bzw. Praktizierung der islamischen Lehre – war beiden aber die Grundannah-

313 Gudrun Krämer: Die Geschichte des Islam. München 2005. S. 38 ff.

314 Patricia Crone: Hagarism. The making of the Islamic world. Cambridge 1977.

315 Çağfer Karadağ: Islam düşüncenin panoraması. In: Çağfer Karadağ (Hrsg.): Çağdaş İslam düşünürleri. İstanbul 2007. S. 14.

316 Die Umayyaden sind eine Familie aus dem mekkanischen Clan des Stammes der Quraisch, dem auch der Prophet Muhammad entstammte, die von 661 bis 750 das Kalifat innehatte.

317 Die Haschimiden sind ein Stamm der Quraisch und später eine arabische Dynastie. Insbesondere als Scherifen in Mekka und Medina wurde ihnen eine wichtige Rolle zugeschrieben.

318 Cem Zorlu: İslam'da ilk iktidar mücadelesi [Der erste Machtkampf im Islam]. Konya 2002. 73 ff.

319 Osman Karadeniz: Hasan el-Basri ve kelami görüşleri [Hasan al-Basri und seine Ansichten zur *kalam*]. İzmir 1985. S. 135-156. Abdullah Aydınlı: Hasan Basri hayatı ve hadis ilmindeki yeri [Das Leben von Hasan al-Basri und seine Stellung innerhalb der *Hadith*-Wissenschaften]. Erzurum 1988. S. 94.

320 Muhammed abu Zehra: Ebu Hanife [Abu Hanifa]. İstanbul 1981. S. 197-214.

me gemein, dass die am Verstand orientierte Entscheidungsfindung eine wesentliche Rolle einnehmen sollte.³²¹

Die Gegenposition vertrat die Ansicht, dass nicht der Einzelne durch Abwägung kommentieren dürfe, sondern die Gebote nach ihrem äußeren Wortlaut vom Koran und von der *sunna* abgeleitet werden sollten. Aus diesem Grund nahmen sie auch eine eher ablehnende Haltung gegenüber den Prinzipien des *qijas* und *idschtihad* ein.³²²

Imam Schafi³²³ (gest. 820) hingegen versuchte, eine Synthese beider Ansätze zu entwickeln, indem er die islamischen Quellen priorisierte: Die primäre Quelle stellte ohne Zweifel der Koran dar, die so genannten *ahadith*³²⁴ wurden als sekundäre Quelle bezeichnet, wobei der Aspekt des *idschtihad* reduziert wurde. Dieser Ansatz, der die Verse des Koran und die *ahadith* ins Zentrum der Betrachtung stellte, wurde aus damaliger Perspektive als neue Methodologie aufgefasst.³²⁵

Erwähnt werden muss auch, dass zu diesem Zeitpunkt viele Übersetzungsarbeiten aus unterschiedlichen Sprachen vorgenommen wurden, in deren unmittelbarer Folge neue Gedanken und Theorien entstanden und entfalteten. Als wichtigste Konsequenz dieser Übersetzungsarbeit wurde allerdings das Entstehen der islamischen Philosophie bewertet, die sich nach al-Kindi (800-873) in zwei große Richtungen einteilen lässt: Auf der einen Seite stehen die Anhänger Avicennas (980-1037), deren Gedankenwelt auf Platon zurückgeht, auf der anderen Seite die Schüler Averroes (1126-1198), dessen Ausgangspunkt die Lehre von Aristoteles ist.³²⁶ Doch nahm die Philosophie auch eine bedeutende Rol-

321 William Montgomery Watt: Politische Entwicklung und theologische Konzepte. Stuttgart 1985. S. 276 ff.

322 Sönmez Kultu: Islam düşüncesinde ilk gelenekçiler [Die ersten Traditionalisten im islamischen Denken]. Ankara 2000. Siehe dazu Said Ramadan: Das islamische Recht. Theorie und Praxis. Marburg 1996.

323 Muhammed ebu Zehra: Imam Şafii [Imam Schafi]. Ankara 1996. S. 180 ff.

324 Unter *hadith* (pl. *ahadith*) werden alle Überlieferungen verstanden, die die Aussprüche, das Verhalten und die Haltung des Propheten Muhammads beinhalten. Siehe dazu Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann, Peter Heine: Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten. Band 2. Freiburg im Breisgau 1991. S. 325-329.

325 Hayrettin Karaman: Islam hukuk tarihi [Islamische Rechtsgeschichte]. Istanbul 1999. S. 82-86.

326 Macit Fahri: Islam felsefesi tarihi [Geschichte der islamischen Philosophie]. Istanbul 1967. S. 91-126.

le hinsichtlich der systematischen Gestaltung und Entwicklung sowohl der *kalam*³²⁷ als auch des Sufismus ein.³²⁸

Die erste wirkliche „ideologische Auseinandersetzung“³²⁹ wurde durch das so genannte *Mihna*-Ereignis³³⁰ von Seiten der Anhängerschaft der Mu'taziliten ausgelöst, die vom Kalifen in Bagdad unterstützt wurde, um somit die Autorität und den Machtapparat gegenüber den oppositionellen Gruppierungen etablieren und stabilisieren zu können. Sie versuchten mit einigen Zwangsmaßnahmen die muslimische Bevölkerung davon zu überzeugen, dass der Koran erschaffen und ihm somit das Attribut der Ewigkeit entzogen wurde. Viele Gelehrte wehrten sich gegen diese Indoktrination und wurden daraufhin nicht nur verfolgt, sondern auch verhaftet und gefoltert. Unter ihnen war auch der Gelehrte Ahmad ibn Hanbal (gest. 855), der sich zum geistigen Anführer der sunnitischen Opposition entwickelte. Ihnen gelang es zwar, über die mu'tazilitische Staatsmacht zu siegen, doch die ideologisch geprägte Auseinandersetzung hinterließ tiefe Spuren im muslimischen Bewusstsein, was wiederum dazu führte, dass neue Bewegungen entstanden und die vorhandenen Denkrichtungen sich im stärkeren Maße mit der aktuellen Situation auseinandersetzten. Zu diesem Zeitpunkt dominierten drei wichtige Richtungen: die *salafyya*, die sich darum bemühte, an den traditionellen Denkstrukturen festzuhalten und durch die Lobpreisung der Vergangenheit sowohl deren Denkweise als auch deren Lebensweise zu übernehmen; der Sufismus versuchte, die vorhandene geistige Leere durch die Hervorhebung der Moral und des Gewissens zu beseitigen; die sunnitische *kalam* hingegen hob das Verständnis bzw. die Erklärung in das Zentrum ihrer Betrachtung, wobei die Heranziehung der Vernunft entscheidend war.³³¹

327 *Kalam* ist eine theologische Richtung im Islam, die sich auf Scholastik stützt und dem Prinzip des Vernunftschlusses einen hohen Stellenwert beimisst.

328 Siehe dazu Geert Hendrich: Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart. Frankfurt am Main 2005.

329 Çağfer Karadaş: Islam düşüncenin panoraması. In: Çağfer Karadaş (Hrsg.): Çağdaş İslam düşünürleri. İstanbul 2007. S. 18.

330 Walter Melville Patton: Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna. A contribution to a biography of the Imâm and to the history of the Mohammedan inquisition called the Mihna. Leiden 1897.

331 Çağfer Karadaş: Islam düşüncenin panoraması. In: Çağfer Karadaş (Hrsg.): Çağdaş İslam düşünürleri. İstanbul 2007. S. 18. *Mubittin Bağçeci: Kelam ilmine giriş* [Einführung in die *kalam*-Wissenschaft]. Kayseri 2000. S. 9 ff.

Die Etablierung der unterschiedlichen Denkrichtungen als Rechtsschulen suggerierte einerseits die Vielfältigkeit in der Auslegung der islamischen Lehre, andererseits führte diese Diversität zu einer tiefen Spaltung, insbesondere in der Beziehung zwischen den Sunniten und Schiiten.³³² Zwischen ihnen kam es im 11. Jahrhundert zu einer großen kriegerischen Auseinandersetzung, die tiefe Spuren im Bewusstsein beider Gruppen hinterließ, wobei der Ausgangspunkt der Streitigkeiten gewisse politische Machtkonstellationen waren.³³³

Auch innerhalb der sunnitischen Rechtsschulen gab es zu diesem Zeitpunkt Kontroversen, die auf dem Weg der Gewaltausübung geführt wurden und letztlich die Spannungen verstärkten.³³⁴ Die muslimischen Gelehrten waren von diesen Ereignissen stark betroffen, was sich auch in der Wissenschaftslandschaft widerspiegelte. Betrachtet man die Einschätzungen von Al-Ghazali (gest. 1111) für diese Zeit, dann zeichnete sich ein Bild ab³³⁵, in dem die Beschäftigung mit der islamischen Lehre im Zeichen der jeweiligen aktuellen politischen Ereignisse stand, so dass der Ansatz einer kritischen Analyse der Probleme fehlte und die politische Agitation im Vordergrund stand. Zu erwähnen wäre überdies Al-Ghazalis Stellungnahme zum weiteren Verlauf des muslimischen Denkens, denn er wollte zumindest die Ausschreitungen innerhalb der sunnitischen Rechtsschulen eindämmen, indem er die Auseinandersetzung um die offenkundigen und mystischen Elemente aufgriff und neu bewertete, wobei er zwischen den Anhängern beider Richtungen eine Annäherung erreichen wollte.³³⁶

Der mongolische Einfall in die muslimische Welt³³⁷ und die Unruhen in Andalusien³³⁸ bildeten wichtige Zäsuren in der Genese des muslimischen Denkens, denn die

332 Für eine kurze Zusammenfassung zur Geschichte der Schia siehe Kapitel 3.4.

333 Çağfer Karadaş: *İslam düşüncesinin panoraması*. In: Çağfer Karadaş (Hrsg.): *Çağdaş İslam düşüncürleri*. Istanbul 2007. S. 18.

334 William Montgomery Watt: *Politische Entwicklung und theologische Konzepte*. Stuttgart 1985. S. 276-297.

335 Imam Gazâli: *Ihyâ'ulûm'd-din*. 1. cilt [Wiederbelebung der Religionswissenschaft. Band 1]. Istanbul 1973.

336 Yaşar Aydınlı: *Gazzali: Muhafazakar ve modern [Al-Ghazali: Traditionalist und Modernisierer]*. Bursa 2002. S. 163 ff.

337 Siehe dazu Claude Cahen (Hrsg.): *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. Fischer Weltgeschichte. Band 14. Frankfurt am Main 2003.

338 Gudrun Krämer: *Die Geschichte des Islam*. München 2005. S. 144-153.

politischen Ereignisse führten zu einer gewissen Stagnation, die wiederum die Ursache für neue Entwicklungen und Öffnungen waren. Stellung und Pracht der wissenschaftlichen Zentren gingen mit deren verheerender Verwüstung und Zerstörung naturgemäß verloren. Doch die Zentren wurden durch neue ersetzt. Eine wahre Migrationswelle im Bereich der Wissenschaft konnte nachgezeichnet werden. Wissenschaftler, die aus den östlichen Zentren wie Samarkand, Buchara oder Merw stammten, wanderten aus Gründen der Sicherheit nach Anatolien, Syrien und Ägypten aus, denen fortan ein neues Gewicht zukam. Um hier nur ein Beispiel zu erwähnen: Der Vater von Dschalal ad-Din Muhammad Rumi (Maulana) wanderte von Balch nach Konya aus. Auch in Andalusien konnte man eine ähnliche Entwicklung beobachten, viele Gelehrte verließen Spanien und ließen sich in Ägypten, Syrien und Irak nieder. Doch auch die mongolischen Herrscher bemühten sich darum, neue Erkenntnisse im wissenschaftlichen Bereich zu gewinnen, so dass beispielsweise eine Art von „Forschungshäusern“ errichtet wurde, die einen beträchtlichen Bestand³³⁹ an wissenschaftlichen Büchern aufweisen konnten.³⁴⁰ Nach dem mongolischen Einfall konnten zwei Kategorien innerhalb der Wissenschaftslandschaft markiert werden, die sich auch geographisch unterteilen ließen: In den östlichen Gebieten, einschließlich Aserbaidschan und Chorasan, lag der Schwerpunkt auf den Bereichen Mathematik, Astronomie, *Kalam*-Wissenschaft und Philosophie. In den Gebieten um Syrien und Ägypten hingegen wurde der Fokus auf Religions- und Rechtswissenschaften, Koran- und *Hadith*-Wissenschaften, Geschichte, Literaturwissenschaft und Grammatik gelegt. In der ersten Zeit profitierten sowohl die Seldschuken als auch die Osmanen von ihnen. Jedoch entwickelte sich bereits unter Fatih Sultan Mehmet (1432-1481) Istanbul zum Wissenschaftszentrum, so dass sich auch in Edirne, Bursa, Rumeli und in einigen Städten in Anatolien *madrasa*³⁴¹ etablierten. Dort wurden nicht nur klassisch islamische Fächer unterrichtet, sondern auch die Naturwissenschaften, die Philosophie und die Medizin erforscht und gelehrt.³⁴²

339 Eine Bibliothek im westlichen Aserbaidschan hatte einen Bestand von 400.000 Büchern.

340 Çağfer Karadağ: *İslam düşüncenin panoraması*. In: Çağfer Karadağ (Hrsg.): *Çağdaş İslam düşünürleri*. Istanbul 2007. S. 26.

341 *Madrasa* wird als der Ort des Unterrichts übersetzt, wobei jede Form von Schulstätte gemeint sein kann.

342 Gazi Topdemir: *Türk düşüncesi tarihi* [Die türkische Wissenschaftsgeschichte]. Ankara 2000. Ismail Hakkı

Trotz einiger Fortschritte galt diese Zäsur hinsichtlich der Bewertung des islamischen Denkens als Phase der „Stagnation“ und „Rückbesinnung“³⁴³. Damit war gemeint, dass durch Auswendiglernen zwar die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Vergangenheit gesammelt und dementsprechend gewürdigt wurden, jedoch aufgrund der traditionalistischen Perspektivierung neue Ansätze im weitesten Sinne ausblieben.³⁴⁴

Der europäische Kolonialismus, der auch als Einfall in die muslimische Welt betrachtet wurde, galt hinsichtlich der muslimischen Denkweise nicht nur als eine wichtige Zäsur, sondern veränderte bzw. spaltete die geistige Haltung aufgrund seiner westlichen Dominanz und seiner universalistischen Weltsicht.

Die Ausbeutungspolitik, die Rücksichtslosigkeit gegenüber den einheimischen Interessen und die universalistisch-ideologische Ausrichtung der kolonialisierenden Staaten riefen unterschiedliche Reaktionen innerhalb der muslimischen Gesellschaften hervor, aus denen sich drei wesentliche Grundhaltungen innerhalb der muslimischen Denkrichtungen gegenüber den westlichen Kolonialmächten etablierten:

Die erste Gruppe vertrat die Ansicht, dass nur durch die Annahme der westlichen Werte das zivilisatorische Niveau der europäischen Ordnung erreicht werden könne, wobei im Wesentlichen der Fortschrittsgedanke im Vordergrund stand. Sie propagierte die absolute Loslösung von dem alten System und forderte die fortschreitende Modernisierung in allen Teilbereichen der Gesellschaft.

Die zweite Gruppe wollte an den eigenen Werten und Vorstellungen weiterhin festhalten, die erkannte jedoch, dass die unbedingte Notwendigkeit bestand, die wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen in den europäischen Ländern zu übernehmen und die eigene Gesellschaftsordnung zu transformieren. Dabei analysierten die Vertreter dieser Ansicht das westliche System und versuchten den Sonderweg Europas nachzuvollziehen, erkannten den technischen und wissenschaftlichen Vorsprung und das

Uzunçarşılı: Osmanlı devletinin ilmiye teşkilatı [Die Wissenschaftsorganisation im Osmanischen Reich]. Ankara 1984. S. 19-34.

343 Çağfer Karadaş: Islam düşüncesinin panoraması. In: Çağfer Karadaş (Hrsg.): Çağdaş İslam düşünürleri. İstanbul 2007. S. 28.

344 Mustafa Said Yazıcıoğlu: İslam düşüncesinin tarihsel gelişmesi [Die historische Entwicklung des islamischen Denkens]. Ankara 2001. S. 157-164.

damit zusammenhängende Potential, als Weltmacht zu fungieren. Allerdings wurde dieser Sonderweg Europas nicht nur als europäisches, sondern als gemeinschaftlich-menschliches Produkt aufgefasst, das sich insbesondere aus den Bereichen Kultur, Kunst, Recht und Tradition zusammensetzte.³⁴⁵ Die Hauptzentren dieser Bewegung waren vor allem Istanbul, Ägypten und das südliche Indien, die bekannt für ihre geistige und kulturelle Vielfalt waren. Obgleich diese Denkschule die Grundhaltung beinhaltete, die westliche Technik zu übernehmen und gleichzeitig das eigene Wertesystem beizubehalten, konnte sie trotzdem unterschiedliche Grundhaltungen einnehmen, was wiederum eine Verallgemeinerung nicht zuließ.

Die dritte Gruppierung wurde in ihren Grundzügen als traditionalistisch charakterisiert. Sie wiederum versuchte, die neue gesamtgesellschaftliche Entwicklung mit den vorhandenen Denkmustern zu bewerten, wobei diese Sichtweise schnell an die eigenen Grenzen stieß, so dass eine zweiteilige Bewältigung³⁴⁶ des alltäglichen Lebens auftrat. Auf der einen Seite war die technische Modernisierung nicht aufzuhalten und sich dem zu entziehen unmöglich, auf der anderen Seite wurden die religiösen Elemente noch stärker im traditionalistischen Sinne betrachtet und interpretiert.³⁴⁷

Den letzten wichtigen Einschnitt in der Formierung des muslimischen Denkens stellte die Globalisierung dar. Zum einen vernetzte sie die Welt zunehmend, zum anderen machte sie jedoch die Kluft zwischen den entwickelten und unterentwickelten Staaten nicht nur sichtbar, sondern eindringlich spürbar, was sich auch im muslimischen Denken nachweisen ließ, das sowohl im technisch-wissenschaftlichen als auch im sozialwissenschaftlichen Bereich stark von den westlichen Ländern abhing und -hängt.³⁴⁸ Nach der Positionierung des Islam als Feindbild in der westlichen Öffentlichkeit, insbesondere nach den Ereignissen des 11. September, können die Haltungen der muslimischen Den-

345 Said Özervarlı: *Kelamda yenilik arayışları* [Die Suche nach Neuerungen in der *kalam*]. Istanbul 1998. S. 146 f.

346 Çağfer Karadaş: *Islam düşüncesinin panoraması*. In: Çağfer Karadaş (Hrsg.): *Çağdaş İslam düşünürleri*. Istanbul 2007. S. 33.

347 Erol Güngör: *İslam'ın bugünkü meseleri* [Die hiesigen Aufgaben des Islam]. Istanbul 1990. Şerif Mardin: *Türk modernleşmesi* [Die türkische Modernisierung]. Istanbul 1991.

348 Çağfer Karadaş: *İslam düşüncesinin panoraması*. In: Çağfer Karadaş (Hrsg.): *Çağdaş İslam düşünürleri*. Istanbul 2007. S. 34.

ker hierzu in zwei Kategorien eingeteilt werden: in die einer im deistischen Sinne verstandenen Islaminterpretation, die vehement von den Traditionalisten kritisiert wurde, und eine, die eine Haltung zwischen diesen beiden einzunehmen versucht und krampfhaft die Globalisierungstendenzen mit den islamischen Prinzipien vereinbaren will.³⁴⁹

Grundzüge des muslimischen Denkens

Das so genannte muslimische Denken in der Moderne umfasst die Gedanken und Denkweisen einzelner Gelehrter, die Ansichten und Theorien einzelner Intellektueller und Denker, die sich mit den Themenkomplexen Religion, Gesellschaft, Zivilisation, Kultur und Philosophie auseinandersetzten, aber auch die Kunst und die Metaphysik in ihre Betrachtungsweise mit einschlossen. So wurden das Wissen, die Gedanken, die Einschätzungen, die Theorien, die Entdeckungen, die Technologien und die Künste der Vertreter der einzelnen Denkrichtungen und -schulen, wie beispielsweise der *salafyya*, der Sunniten, Schiiten oder auch der Mu'taziliten, ab einer gewissen Zeit unter dem Begriff des muslimischen Denkens zusammengetragen.

Aufgrund dieser großen Vielfalt und auch der vorhandenen inhaltlichen Diskrepanz zwischen den einzelnen Denkrichtungen innerhalb des islamischen Denkens wurde dieses in zwei größere Kategorien eingeteilt, um eine gewisse Strukturierung gewährleisten zu können³⁵⁰: Die erste Kategorie stellen die klassischen Islamwissenschaften (*ulûm-i islamiyye*) dar, die sich aus den Hauptquellen des Islam legitimieren und die das Denken, Leben und auch die Kultur der Muslime im starken Maße beeinflusst und gestaltet haben. Die zweite Kategorie schließt im Grunde genommen alle anderen Wissenschaften mit ein, die in einem sozialen System vorhanden waren. Sie verfolgten die Tradition, sich mit den Belangen einer Gesellschaft zu beschäftigen, denn dies stellte einen wesentlichen Bestandteil der islamischen Lehre dar.

349 Recep Şentürk: *İslam dünyasında modernleşme ve toplumbilim – Türkiye ve Misir örneği* [Modernisierung und Sozialwissenschaften in der muslimischen Welt am Beispiel der Türkei und Ägypten]. Istanbul 2006.

350 Süleyman Uludağ: *Günümüzde İslam düşüncesinin problemleri* [Die aktuellen Probleme des islamischen Denkens]. In: Çağfer Karadaş (Hrsg.): *Çağdaş İslam düşünürleri*. Istanbul 2007. S. 37 ff.

Grundsätzlich muss erwähnt werden, dass sich auch das muslimische Denken der jeweiligen Zeit angepasst hatte und sich somit ständig in einem Veränderungsprozess befand. Jedoch gab es auch in der Geschichte des muslimischen Denkens konstante ideengeschichtliche Elemente und Ansichten, die sich nicht durchsetzen konnten bzw. nach einer gewissen Zeit innerhalb der reformistischen Strömungen als überholt galten. Insofern kann eine grobe Kontinuitätslinie im muslimischen Denken gezogen werden, das sich wie folgt epochal einteilen lässt: die Denkweise zur Zeit des Propheten Muhammad, der vier „rechtgeleiteten“ Kalifen, der Omajjaden, der Abbasiden, der Seldschuken, der Osmanen etc.³⁵¹

Hinsichtlich der geographischen Zentren sind insbesondere der Hedschas, Syrien, der Irak, Chorasán, Ägypten und Andalusien herauszustellen. Zwar hatte das muslimische Denken je nach Epoche und geographischer Lage thematisch und inhaltlich unterschiedliche Schwerpunkte, doch konnte stets eine Verbindung zwischen ihnen gezogen werden.

Zwei wichtige kulturelle und zivilisatorische Begegnungen, die mit der griechischen Philosophie und der hellenistischen Kultur auf der einen sowie mit der westlichen Zivilisation seit dem 18. Jahrhundert auf der anderen Seite, prägten das muslimische Denken und die Lebensweise im stärkeren Maße. Sie führten innerhalb der muslimischen Welt entweder zu einer ablehnenden Haltung gegenüber dem Neuen oder zu Bewunderung, mitunter lösten sie auch Verwirrung bzw. Irritationen aus. Vergleicht man den Umgang mit der Annäherung an diese beiden Kulturen bzw. Zivilisationen, so wurde die griechische und hellenistische aus sozialer und militärischer Perspektive mit den Attributen „überlegen und siegesreich“³⁵² bewertet, wogegen sich die Muslime nach dem Zusammentreffen mit den westlichen Kolonialmächten als Besiegte und Unterdrückte fühlten. Diese beiden Positionen spiegelten sich wiederum in den jeweiligen Denkweisen wider.

Dass es nicht statisch, sondern grundsätzlich dynamisch und beweglich war, charakterisierte die ausdifferenzierte Entwicklung des muslimischen Denkens. Bereits Imam

351 Siehe dazu Heribert Busse: Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes. In: Werner Ende, Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. München 2005. S. 21-54.

352 Süleyman Uludağ: Günümüzde İslam düşüncesinin problemleri. In: Çağfer Karadaş (Hrsg.): Çağdaş İslam düşüncüleri. İstanbul 2007. S. 40.

Aschari (874-935?) hatte sich in seinem Werk „Makalatu'l-Islamiyyin“ zum einen mit philosophischen Fragen und der Physik beschäftigt, zum anderen widmete er sich auch klassischen islamischen Themen wie beispielsweise dem Kalifat, dem Schicksal, den Eigenschaften Gottes, der Beziehung zwischen der Verinnerlichung und der Ausübung bzw. den Taten. Zu seiner Zeit wurde der Frage nachgegangen, ob sich die Erde drehe oder unbeweglich sei. Imam Aschari versuchte die kontroverse Diskussion in seinem oben genannten Werk zusammenzufassen, das sowohl die Meinung der Mu'taziliten als auch der damaligen Atheisten heranzog.³⁵³ Ein weiteres Beispiel war der osmanische Schreiber Dschelebi (gest. 1659), der in seinem Werk „Mizânu'l-hak“³⁵⁴ die damaligen Angelegenheiten seiner Gesellschaft u. a. mit folgenden Stichworten kategorisierte: islamische Mystik, Musik, Tanz, Segensgruß, Tabak, Kaffee, Opium, der Glaube der Eltern des Propheten Muhammad, der Glaube von Pharao Muhyiddin Ibn Arabi, die Verwünschung Yazids, der befiehlt, den Enkel des Propheten ermorden zu lassen, der Besuch von Gräbern, das Prinzip „Gutes gebieten – Schlechtes verwehren“, Korruption, das Verhältnis von Völkern, Gemeinschaft und Religion, besondere Gebete an islamischen Feiertagen. Dieser kleine Auszug von Themen beschäftigte das muslimische Denken in der Hauptstadt des Osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert und ist von dem Denken im Iran, in Indien, in Turkestan, in den arabischen Ländern je nach aktuellem Geschehen zu unterscheiden.

Aufgrund der kolonialen Präsenz Europas änderten sich die thematischen Schwerpunkte im 19. Jahrhundert drastisch, Schlagwörter waren fortan Erneuerung, Gesetzlichkeit und politische Reformen, so dass sich stufenweise auch die Struktur des islamischen Denkens veränderte. Diese Tatsache wird bis heute in der muslimischen Welt aufgegriffen und betont.³⁵⁵

So ist deutlich erkennbar, dass die äußeren Einflüsse nicht nur die klassischen Fächer der islamischen Wissenschaften beeinflussten, sondern ebenso die Entstehung der philosophischen *Kalam*-Richtung und der Sufismusreaktionen auf diese Einflüsse bewirkten.

353 Ebu'l Hasen el-Eşari: Makalatu'l-Islamiyyin II [Das islamische Denken]. Istanbul 1928.

354 Katip Çelebi: Mizanu'l- Hak fi İhtiyari'l- Ehakk [Die Kritikausübung und Diskussionsform im Islam]. Istanbul 2001.

355 Süleyman Uludağ: Günümüzde İslam düşüncesinin problemleri. In: Çağfer Karadağ (Hrsg.): Çağdaş İslam düşüncürleri. Istanbul 2007. S. 42.

Grundvoraussetzung des islamischen Denkens war das klar definierte Menschenbild, welches das vernunftorientierte Handeln des Einzelnen betont und seine Beeinflussbarkeit durch die vorhandenen Wissensbestände nicht nur als natürlich, sondern eben auch als zwingend und zwangsläufig betrachtet. Hintergrund dieser Annahme war, dass das Islamische sich als ein integrativer Teil der Menschheit verstand und sich als berechtigter Teilhaber des universellen Erbes sah. Insbesondere Gelehrte wie Imam al-Ghazali und Ibn Taymiyya bezogen sich in ihren politischen, wirtschaftlichen und soziokulturell strukturellen Ansätzen auf Wissensbestände, die sich auf vorherige prophetische Erfahrungen stützten.³⁵⁶

Der Perspektivenwechsel im muslimischen Denken bedeutete, dass sich auch die klassischen islamischen Fächer wie die Koraninterpretation, die *Hadith*-Wissenschaften, die Rechtsfragen und der Sufismus immer stärker von dem Wissen, den Ideen und Gedanken der „äußeren Quellen“³⁵⁷ beeinflussen ließen und dass diese Tatsache entscheidend bei der Betrachtung und Bewertung der betroffenen Quellen war. Aus diesem Grund manifestierte sich ein Wissenschaftsverständnis, das sich aus den vernunftorientierten und sich auf Erfahrung stützenden Wissenschaften zusammensetzte, der absoluten Richtigkeit der Gesetze, dem Determinismus und der Beziehung zwischen Ursache und Folge.

Das muslimische Denken als Ideologie

Die Debatte um die Ideologisierung des Islam beschäftigte die muslimische Welt seit dem 19. Jahrhundert intensiver. Das Aufkommen unterschiedlicher politischer Ideologien führte zu der Debatte, ob auch der Islam eine Ideologie darstelle, denn seine implizierende Lebensweise und seine gesamtgesellschaftliche Struktur wiesen aus westlicher Sichtweise darauf hin. Die muslimische Seite dementierte diese Bewertung jedoch mehrheitlich, denn trotz struktureller Ähnlichkeiten lag der Fokus in der Betrachtung des Islam darauf, dass innerhalb der Glaubensangelegenheiten keine Zwänge bzw. Restriktionen existieren

356 Ebenda. S. 43.

357 Ebenda.

und sie aus diesem Grund keine politische Ideologie darstellen würden.³⁵⁸ Allerdings wurde auch immer verdeutlicht, dass insbesondere Regierungen oder auch einzelne Regenten Zwangsmaßnahmen und Bestrafungen anwendeten, um die so genannte islamische Ordnung aufrechtzuerhalten. Doch diese Eingliederung des Islam in die Reihe der Ideologien des 20. Jahrhunderts hatte für das muslimische Denken verheerende Folgen: Zum einen sollte der Islam damit von der öffentlichen Bildfläche verschwinden, was auch wissenschaftlich bearbeitet und begründet wurde. Und zum anderen begann ein existentieller Kampf zwischen den unterschiedlichen Ideologien innerhalb der muslimischen Gesellschaften, der im Endeffekt auch dazu führte, dass der Islam ideologisiert wurde. Das aktuelle Problem des muslimischen Denkens liegt darin, dass sich in der muslimischen Welt Ideologien, die sich mit den grundlegenden Strukturen des Islam nicht vereinbaren ließen und ursprünglich dem westlichen Kulturraum entsprangen, wie der Fundamentalismus, der Radikalismus oder auch der Fanatismus etabliert hatten.

Im Ergebnis dieser Entwicklung beschäftigten sich die muslimischen Denker seit der kolonialen Präsenz der europäischen Mächte thematisch mit individueller Freiheit, politischer Unabhängigkeit, Menschenrechten (vor allem die Rechte der Frau), dem Umgang mit Minderheiten bzw. Nichtmuslimen, dem Diskurs über den Begriff *dschihad* und der damit zusammenhängenden Terrorismusdebatte.

Jedoch sollte abschließend erwähnt werden, dass die Situation der Muslime und die damit zusammenhängenden muslimische Denkweise nicht allein mit den äußeren Einflüssen erklärt werden kann. Vor allem auch die Konflikte, die im Laufe der muslimischen Geschichte entstanden und sich ausgeweitet hatten, dürfen weder außer Acht gelassen noch in ihrer Bedeutung reduziert werden. Dabei wurden folgende Konflikte hervorgehoben: Die Entstehung und Ausdifferenzierung von Rechtsschulen, ethnische Unterschiede, Stammeszugehörigkeit, fehlende Bildung, ungleichmäßige Verteilung von Kapital, Arbeitslosigkeit, Armut, innere soziale Zerrissenheit, Fanatismus und Traditionsverbundenheit waren oftmals Faktoren für Unstimmigkeiten, Streitigkeiten oder auch für Kriege. Der Begriff der Reform rückte deswegen immer stärker in den Mittelpunkt, und

358 Ebenda. S. 52.

im Zuge der Verwestlichungsdebatte wurde er zwar in den innermuslimischen Diskurs aufgenommen, jedoch insbesondere in den religiös konnotierten Reformdebatten waren verschiedene Kritikpunkte zu finden. Sie wurden nicht nur von muslimischen Gelehrten und Denkern geäußert, sondern auch in der muslimischen Öffentlichkeit stieß der Reformbegriff auf Ablehnung, da befürchtet wurde, der Islam verändere durch die Reformierung sein Grundwesen. Insbesondere durch die Übernahme der westlichen Herangehensweise wurde das Prinzip der Reform als etwas Fremdes betrachtet, und die Angst, dass der Islam die gleiche Entwicklung wie das Christentum durchlaufen könnte, wurde als Gefahr verlautbart. Auch wurde in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass der Islam eine universelle Botschaft darstelle und deswegen keiner Reformbestrebungen bedürfe.³⁵⁹

Der Begriff der „religiösen Reform“ wurde auch innerhalb des staatlich gelenkten Transformationsprozesses gebraucht, so vertrat beispielsweise die türkische Regierung die These, dass der Islam als modernisierungshemmender Faktor für die Rückständigkeit in den muslimischen Ländern verantwortlich gewesen und deshalb aus der gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit verdrängt worden sei, wodurch eine stufenweise Privatisierung des Islam vorangetrieben worden sei. Maßnahmen, die die Reformierung des Islam befördern sollten, wurden auch mit dem Nationalismusgedanken verbunden. Beispiel sind die Ausrufung des fünfmaligen Gebetsrufes in türkischer Sprache, die Aufhebung der Wallfahrtsreisepflicht nach Mekka und die Errichtung neuer Pilgerorte, die Gestaltung der Moschee nach dem Vorbild der Kirche oder auch die Einführung von Musikinstrumenten während gottesdienstlicher Handlungen.³⁶⁰ Aus diesen Erfahrungen heraus entwickelte sich sowohl bei verschiedenen Gelehrten als auch in der Bevölkerung eine negative Haltung gegenüber der so genannten religiösen Reform.

Trotz dieser vorhandenen Angst vor der Entfremdung muss darauf hingewiesen, dass die Prinzipien wie Wiederbelebung (*ihya*), Erneuerung (*tadschdid*) und Reform eine lange Tradition in den islamischen Wissenschaften aufweisen und die Debatte in den islami-

359 Tariq Ramadan: Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft. München 2009. S. 19.

360 Mehmet Sait Şimşek: Reform [Reform]. In: Ahmed Ağırakça (Hrsg.): Şâmil İslâm ansiklopedisi. 5. cilt [Umfassende Islam-Enzyklopädie. Band 5]. Istanbul 1992. S. 239.

sehen Gesellschaften zu verschiedenen Zeiten prägten. Insbesondere al-Ghazali machte im 12. Jahrhundert auf die Notwendigkeit aufmerksam, die Wissenschaften wiederzubeleben. Ungefähr zwei Jahrhunderte später wies der Gelehrte Ibn Taymiyah (1263-1328) auf die Lage des islamischen Rechts und den damit zusammenhängenden Niedergang hin. Er forderte nicht nur die Ausübung des *idschtihad*, sondern stellte auch die beiden grundlegenden Verfahrensweisen *qijas* und *idschma* in Frage. Obwohl diese Ansicht auf großen Widerstand stieß, bildete diese Auflehnung einen „Wendepunkt in der Geschichte der islamischen Wiederbelebung“³⁶¹. Sein Schüler Ibn al-Qayyim (1292-1350) nahm die Gedanken auf und arbeitete diese auf wissenschaftlicher Ebene weiter aus. Auch Muhammad Ibn Abdul Wahab (1703-1792) ließ sich um 1750 von diesen Reformgedanken beeinflussen und wurde zum Begründer der Wahhabitiden, jener Form des Islam, unter der die Bevölkerung Saudi-Arabiens heute lebt. Abdul Wahab und seine Anhänger lehnten nicht nur kategorisch die Möglichkeit der *idschma* ab, sondern wandten sich kompromisslos gegen Neuerungen und Heiligenverehrung. Als Quellen erkannten sie nur die Hauptquellen Koran und *sunna* an. Sie folgten ausschließlich und wortgetreu den Texten aus den primären Quellen. Die Ausübung der Gesetzgebung wurde im engsten Sinn und ohne Milderungen ausgelegt. Die wahhabitische Bewegung wurde zum Ausgangspunkt einer Reihe von Bewegungen in aller Welt, die das Ziel der Emanzipation des Islam und der Muslime verfolgten. Nicht nur die *Mahdi*³⁶²-Bewegung im Sudan oder die libysche *sanusija*³⁶³ ließen sich von dieser neuen Herangehensweise beeindrucken, sondern auch in so entlegenen Gegenden wie Nigeria und Sumatra trug der „Einfluss der Wahhabitiden zum Aufstand militanter Bewegungen bei“.³⁶⁴

Diese reformerischen Gedanken und der Kontakt bzw. die Konfrontation der muslimischen Welt mit westlichen Technologien und dem sie begleitenden Gedankengut rief seit den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts neue Bewegungen hervor. Im Osmanischen Reich re-

361 Said Ramadan: Das islamische Recht. Theorie und Praxis. Marburg 1996. S. 87.

362 Dies war ein Aufstand gegen die britisch-ägyptische Fremdherrschaft der sudanesischen Bevölkerung.

363 Die *sanusija* ist eine nach dem Vorbild der Wahhabitiden im Jahre 1833 von Muhammad Ibn Abi As-Sanussi gegründete islamische Bruderschaft in Nordafrika. Siehe dazu Kadir Özköse: Muhammed Senüsi. Hayatı, eserleri, hareketi [Muhammad As-Sanussi. Sein Leben, seine Werke, sein Wirken]. Istanbul 2000.

364 Said Ramadan: Das islamische Recht. Theorie und Praxis. Marburg 1996. S. 87.

agierte der Sultanhof mit Reformen, die fast alle gesellschaftlichen Bereiche betrafen. Dabei wurden westlich-europäische Elemente übernommen wie beispielsweise das Schweizer Rechtssystem. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstand in Anlehnung an die wahhabistische Bewegung die *salafiya* in Ägypten mit ihrem politischen Führer Dschamal al-Din Al-Afgani (1838-1897) und seinem geistigen Exponenten Muhammad Abduh (1849-1905). So kann die *Salafiya*-Bewegung als eine Geisteshaltung von Individuen verstanden werden, die ähnliche Antworten für die Probleme ihrer Zeit fanden. So vertraten nicht nur Muhammad Ibn Abdul Wahab, der indische Schah Waliullah (1703-1762) oder der Österreicher Muhammad Asad (1900-1992) die Meinung, dass die Lage der muslimischen Welt nur veränderbar sei, wenn die Muslime den Islam auf die Reinheit seines Ursprungs zurückführen und somit den *taqlid* überwinden könnten, sondern genau diese einzige Option erkannten auch Al-Afgani und Abduh. Außerdem verlangten sie alle eine Rückkehr zu den ursprünglichen Quellen des Islam, da die islamische Frühzeit zum Ideal erhoben wurde. Doch unterschied sich das Verständnis in der praktischen Rückbesinnung. So können zwei Strömungen der *salafiya* ausgemacht werden: der *Salafiya*-Traditionalismus und der *Salafiya*-Reformismus. Die Traditionalisten, die vor allem von Abdul Wahab und den ihm Anhängenden vertreten wurde, hatten ein wortwörtliches Koranverständnis und lehnten jede Form der Interpretation ab, verzichteten also auf die Untersuchung des Zwecks eines Gebots in der Heiligen Schrift. Die *Salafiya*-Reformer hingegen interpretierten den Koran und fragten nach dem Zweck und dem Kontext eines Ge- bzw. Verbotes. Sie versuchten, den Koran bzw. die *sunna* mittels der Erkenntnisse der Moderne auszulegen, und waren auch bereit, Elemente aus anderen Kulturkreisen zu übernehmen, allerdings durften diese nicht den islamischen Prinzipien widersprechen. So war die *Salafiya*-Bewegung

„beseelt von der Hoffnung, einen eigenständigen kulturellen Ausdruck der Moderne zu finden. Nachdem ihnen die Teilhabe an der europäischen Moderne abgesprochen worden war, gingen die Theologen der Salafiya hart mit den realen Lebensbedingungen und den kulturellen Praktiken ihrer Landsleute ins Gericht“³⁶⁵.

365 Reinhard Schulze: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München 1994. S. 33.

Vor diesem Hintergrund kann auch behauptet werden, dass die *salafiyya* „eine islamische Variante des Klassizismus“³⁶⁶ ist, da sie wie die europäische Klassik auf der Suche nach einem ästhetischen und intellektuellen zeitlosen Ideal war.

Neben diesem Wiederbelebungsgedanken standen zwei wichtig Konzepte im Mittelpunkt der Reformgedanken: die Erneuerung (*tadschdid*) und die Reinigung (*islah*), wobei sie nicht nur ihn vermitteln, sondern sich auch ergänzen. *Tadschdid* bezog sich zum größten Teil auf die Beziehung zu Texten und deren Verständnis, Auslegung und Interpretation, *islah* hingegen auf die politischen, gesellschaftlichen, spirituellen und menschlichen Kontexte. Dieser kontinuierliche Reformansatz, bestehend aus der Kombination „Verstehen des Textes (*tadschdidiyya*) und Verstehen des Kontextes (*islâhiyya*), ist ein wesentlicher Bestandteil der islamischen Tradition und ist es immer gewesen“³⁶⁷. Die muslimische Welt befand sich nicht nur innerhalb der globalen Zusammenhänge in einem rückständigen Zustand, sondern aufgrund der Streitigkeiten innerhalb der jeweiligen Gesellschaften und der daraus resultierenden inneren Zerrissenheit waren muslimische Denker vor allem damit beschäftigt, neue Denkansätze zu entwickeln, um konkrete Lösungsansätze für diese Probleme zu finden. Das spiegelte sich auch im muslimischen Denken wider und veränderte es tiefgreifend.

3.4 Islam und Moderne

Mittels Begriffen wie Rationalismus, Fortschritt, Evolution und sozialer Wandel wurde die muslimische Welt mit dem „Projekt der Moderne“ konfrontiert, doch die verstärkte Begegnung mit der industrialisierten bzw. modernisierten Welt setzte einen plötzlichen Wandel bezüglich der Lebens- und Denkweise in Gang, von dem alle Lebensbereiche betroffen waren und der die alte Ordnung zunehmend zerrüttete. Die bis dahin verkrusteten und im Grunde genommen unantastbaren Sozialstrukturen wurden jetzt durch neue soziale Versuche nicht nur in Frage gestellt, sondern sollten den neuen Gegebenheiten

366 Ebenda.

367 Tariq Ramadan: Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft. München 2009. S. 22.

angepasst werden, wobei sozialer Wandel die Überwindung der Rückständigkeit bedeutete.³⁶⁸ Diese neu entstandenen Ideen waren ein Ergebnis der kolonialen Erfahrungen. Wichtige Zäsuren hierfür waren der Vertrag von Küçük Kaynarca (1774), die Schlacht bei Plassey (1757), Napoleons Ägyptenexpedition (1798) und der Indische Aufstand (1857), da diese Ereignisse nicht nur die Rückständigkeit auf politischer und militärischer Ebene widerspiegelten, sondern die muslimische Welt als Verlierer tituliert wurde. Dieser Status wurde durch Reformen im militärischen, erzieherischen, wirtschaftlichen und juristischen Bereich zu überwinden versucht. Die damit verbundenen Erfahrungen waren nicht nur neuartig, sondern führten zu einem radikalen Bruch mit dem alten System. Die Tatsache, dass die grundlegenden Prinzipien der islamischen Ordnung von den kolonialen Mächten kritisiert wurden und diese Kritik mit aktionistischer Propaganda in der Öffentlichkeit verbreitet wurde, erschwerte den Umgang mit der neuen Situation. Die muslimischen Denker reagierten darauf, indem sie nicht nur den Islam gegenüber seinen Feinden verteidigen wollten, sondern dies zum Anlass nahmen, durch neue Reformen die Muslime zu erziehen. Erklärungsversuche für die gegenwärtige Situation führten zu den Maßgaben, die bisher praktizierte Art des *taqlid* zu überwinden und zu den ursprünglichen Quellen des Islam zurückzukehren, was vonnöten sei, da, wie bereits oben ausgeführt, die islamische Frühzeit das wahre Ideal darstelle. Trotz unterschiedlicher Perspektivierungen und Herangehensweisen hatten alle Reformierer eines gemeinsam: dass sie nämlich die Notwendigkeit tiefgreifender Veränderungen innerhalb der muslimischen Welt sahen. Der Islam müsse als eine Einheit in Bezug auf die Verinnerlichung der Glaubensgrundsätze, die gottesdienstlichen Handlungen, die ethischen Prinzipien, die Philosophie, die Wirtschaft und die Erziehung von Neuem ins Leben gerufen werden, um auf rationale Weise nicht nur der westlichen Ausbeutung Einheit gebieten zu können, sondern die muslimische Welt von despotischen Regenten zu befreien, die blinde Nachahmung und die abergläubischen Vorstellungen zu beseitigen und somit die muslimische Welt zu vereinigen, zu entwickeln und im höheren Maße zu zivilisieren. Politische, wissenschaftliche und ideelle Konzepte wurden vor diesem Hintergrund entwickelt,

368 Mazharuddin Siddiki: *Islam dünyasında modernist düşünce* [Modernistisches Denken in der islamischen Welt]. Istanbul 1982. S. 12.

neue Lösungsvorschläge für die Befreiung der muslimischen Welt formuliert. Diese Bewegung wurde dann als Panislamismus bezeichnet, die folgende Stichworte implizierte: Erneuerung, Fortschritt, Belehrung und die islamische Vereinigung (*ittihadi-islam*). Das Schlagwort Erneuerung zielte auf die Rückbesinnung auf die primären Quellen ab und suggerierte die Erneuerung von innen heraus. Dieser Erneuerungsgedanke konnte sich auf eine lange Tradition (wie beispielsweise bei al-Ghazali) in den islamischen Wissenschaften berufen.³⁶⁹ Allerdings wurde dieser Art der Erneuerungsbewegung kein wahrer Erfolg zuteil, da sie sich zum einen nicht weitreichend genug den aktuellen Problemfällen widmete, sondern nur schnelle bzw. kurzfristige Lösungsansätze konzipierte. Und zum anderen wurde der europäisch geprägte Evolutionsbegriff mit dem Fortschrittsbegriff gleichgesetzt, was gleichzeitig dazu führte, dass eine Loslösung von der Vergangenheit und von der Tradition im weitesten Sinne stattfand.³⁷⁰ Diese Art der Bewältigung wurde mit den Niederlagen und der daraus resultierenden Abhängigkeit erklärt, aus der man sich so schnell wie möglich befreien wollte, indem die durch die westlichen Debatten hervorgerufenen orientalistischen Denkschablonen zum Einsatz kamen. Dadurch wiederum änderte sich die eigene Ideen- und Gedankenwelt, was sich mit dem Verzicht auf grundlegende Prinzipien verband. Die westliche Bewertung des Islam und der muslimischen Ordnung wurde als Angriff sowohl auf religiöser als auch auf wissenschaftlich-geistiger Ebene aufgefasst. In der Folge beschäftigten sich die einzelnen muslimischen Denker wissenschaftlich mit den Themenschwerpunkten, die ihnen die westliche Orientalistik quasi vorgab. Im Mittelpunkt des Diskurses fanden sich mithin die Erforschung der Gründe für die Rückständigkeit, die Einleitung des Fortschritts oder die Frage nach der Zusammenführung bzw. Einigung der muslimischen Gemeinschaft. Des Weiteren setzte sich die muslimische Geisteswelt mit den westlichen Werten (Freiheit, Gleichheit, Zivilisation, Wissenschaft, Meinungsfreiheit, Rechte der Frauen) auseinander, wobei hier auf der einen Seite die Frage nach dem „alten“ Stellenwert dieser Werte zu beantworten war und auf

369 Hayreddin Karaman: *İslamin ışığında günün meseleleri II* [Die aktuellen Probleme unter der Berücksichtigung des Islam II], Istanbul 1982, S. 263-279.

370 İsmail Kara: *Türkiye’de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler* [Der Islamismusgedanke in der Türkei. Texte/Personen], Istanbul 1986, S. XVII.

der anderen Seite die Neuwertung oder die neue Einordnung diskutiert wurde. Im Fokus standen auch die Fragestellungen, ob ein Widerspruch zwischen dem Islam und der Ratio bestand und in welchem Verhältnis der Staat und die Religion zueinander stehen müssten. Im Grunde genommen ging es um folgendes Grundproblem: Welche Grundsätze des Islam dürfen unangetastet bleiben, und welche westlichen Elemente sollten übernommen werden?

In dem Versuch, diesen Fragekomplexen gerecht zu werden, trat bei den Denkern trotz unterschiedlicher Herkunft und verschiedener Nuancierung eine Grundtendenz der Verwestlichung ein: Während der Westen in einer ersten Reaktion als „ein unvermeidlich Schlechtes“³⁷¹ betrachtet wurde, transformierte sich die Bewertung bald in das „unverzichtbar Gute“³⁷². Dieser Perspektivenwechsel verfolgte ein eklektisch-kompromissbereites Prinzip, wonach eine Synthese zwischen den fortschrittlichen Errungenschaften des Westens und den kulturellen und ethischen Prinzipien des Islam zu schaffen sei. Dabei lieferte der *hadith* „Die Weisheit ist für den Muslim ein verlorengegangenes Gut, das er an sich nimmt, wenn er es gefunden hat“³⁷³ die Basis für solch ein Verständnis. Die Beziehung zum Westen wurde neu bewertet und historische Rückschlüsse auf die wichtigen Errungenschaften des Westens gezogen: Es wurde darauf hingewiesen, dass die westliche Ordnung u. a. auch im Islam ihre Wurzeln habe und die errungenen Werte des Westens im islamischen Grundverständnis bereits vorhanden gewesen, jedoch in Vergessenheit geraten seien. Doch die Grundannahme, dass diese Denkweise keinen Vorstoß oder gar Angriff bedeuteten, war bereits zu diesem Zeitpunkt offensichtlich, denn diese Vorgehensweise stellte sich als Agitation heraus, mit der der eigene Standpunkt verteidigt werden sollte. Diese defensive Positionierung hingegen wurde innermuslimisch im Nachhinein nicht kritisiert, sondern als Grund für die Erfolglosigkeit dieses Konzeptes angegeben.³⁷⁴ Hinzu kam auch der Aspekt, dass bereits im Ansatz keine Einigung über die Frageerziel werden konnte, wie die Veränderungen einzuleiten seien. Es gab natürlich auch Denker,

371 Ebenda. S. XXII.

372 Ebenda.

373 Zitiert nach ebenda.

374 Ebenda. S. XXIV.

die sich einer bereits vorhandenen Argumentationslinie anschlossen und diese auch bekräftigten, wie, um hier nur ein Beispiel zu erwähnen, Mehmet Akif Ersoy³⁷⁵, der Muhammad Abdus Ansatz vertrat. Abduh forderte ausgehend vom Freiheitsbegriff eine Neuordnung für die muslimische Welt und im ersten Schritt die Errichtung von Institutionen, die einen gewissen Bildungs- und Erziehungsauftrag übernehmen sollten, um dann durch die Erziehung des Individuums eine Revolution bzw. einen Umgestaltungsprozess in Gang setzen zu können.³⁷⁶

Doch trotz einiger Allianzen unter den Denkern und gegenseitiger Unterstützung war die Vielfalt in den Ansichten zu groß. Sie spiegelte im Grunde genommen die Heterogenität der muslimischen Welt und des Denkens wider, so dass die Frage nach dem Umgang mit der vorhandenen islamischen Kultur und Tradition unterschiedlich bewertet wurde und man ihr mit verschiedenen Schlüsselbegriffen wie Erneuerung, Fortschritt, Reinigung bzw. Läuterung oder auch Wiederbelebung begegnete. Vielleicht aufgrund der immer stärker werdenden politischen und gesellschaftlichen Rückständigkeit und der daraus resultierenden Ungewissheiten und Schwierigkeiten fühlten sich die muslimischen Denker gezwungen, Slogans zu formulieren, die ihre defensiv orientierte Perspektivierung hervorhob. Hier nur eine kleine Auswahl: „Der Islam ist kein Hinderungsgrund für den Fortschritt“, „nicht der Islam ist schuld an der Situation, sondern die Muslime“, „die Zivilisation wird durch den Islam beschützt“, „die Weisheit ist das Verlorengegangene des Gläubigen“.³⁷⁷

Um die Auseinandersetzung der Denker mit der Thematik des Islam und seines Verhältnisses zur Moderne besser nachvollziehen zu können, werden nun die einzelnen Themenfelder unter den Kategorien „intellektuelle Grundannahmen“, „politische Aspekte“ und „soziale Prinzipien“ zusammenfassend erörtert.

375 Ebenda.

376 Siehe dazu Muhammad El-Bahay: Muhammad Abduh. Eine Untersuchung seiner Erziehungsmethode zum Nationalbewusstsein und zur nationalen Erhebung in Ägypten. Hamburg 1936. S. 90. Zaki Badawi: The Reformers of Egypt – A Critique of Al-Afgani, Abduh and Ridha. London 1976. S. 14 f.

377 Ismail Kara: Türkiye’de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler. İstanbul 1986. S. XXVI.

Intellektuelle Grundannahmen

Um die Lehren des Islam verstehen zu können, ist es unabdingbar, das Menschenbild im Islam näher zu beleuchten, da dadurch die Vorstellungen über den Sinn und Zweck des menschlichen Lebens deutlich werden, wobei im Folgenden nur die *qur'anischen* Aussagen betrachtet werden sollen:

Der erste Grundsatz besteht darin, dass Gott, der Schöpfer aller Geschöpfe und Dinge, den Menschen erschaffen hat, damit er ihm dienen soll, wie im folgenden Vers offenkundig beschrieben wird: „Gewiss, Ich bin Allah. Es gibt keinen Gott außer Mir. So diene Mir und verrichte das Gebet zu Meinem Gedenken.“³⁷⁸ Die Einzigartigkeit Gottes steht im Mittelpunkt der Betrachtung, denn die koranische Aussage impliziert beispielsweise folgende Charakterisierung Gottes: „Sag: Er ist Allah, Einer, Allah, der Überlegene. Er hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt worden, und niemand ist Ihm jemals gleich.“³⁷⁹ Nach islamischer Konzeption ist der Mensch also auf Gott angewiesen, und sein Leben und Wirken sollte darin bestehen, sich Gott hinzugeben. Sowohl Gott als auch der Mensch werden im Koran intensiv und vielfältig beschrieben; so ist eine Vielzahl von Aussagen über die Veranlagung des Menschen zu finden. Der Mensch als der „Ehrwürdigste unter den Geschöpfen“³⁸⁰ nimmt eine besondere Rolle in der göttlichen Schöpfung ein, was damit zusammenhängt, dass seine Dienerschaft mit der Statthalterschaft gekoppelt betrachtet werden muss:

„Und als dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich bin dabei, auf der Erde einen Statthalter einzusetzen,‘ da sagten sie: ‚Willst Du auf ihr etwa jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, wo wir Dich doch lobpreisen und Deiner Heiligkeit lobsingen?‘ Er sagte: ‚Ich weiß, was ihr nicht wisst.“³⁸¹

378 Sure 20:14. Alle hier angegebenen Koranverse werden nach der deutschen Koranübersetzung von Frank Bubenheim und Nadeem Elyas zitiert.

379 Sure 112.

380 Mehmet Yaşar Soyalan: Kur'an ve İnsan. İnsanın „kim“ ligine dair bir sorgulama [Koran und Mensch. Ein Hinterfragen der menschlichen Identität]. Ankara 1999. S. 21.

381 Sure 2:30.

Die Tatsache, dass dem Menschen diese Aufgabe als anvertrautes Gut³⁸² zugeschrieben wurde, weist im Grunde genommen auf seine besondere Beschaffenheit hin, denn in der Grundveranlagung des Menschen (*fitra*) ist das Bedürfnis³⁸³ verankert, die Einzigartigkeit Gottes zu erkennen und sein Leben danach auszurichten. Dabei ist das Ziel dieser Beziehung, seine Überzeugungen und sein Handeln in Einklang zu bringen, wobei die erste Prämisse die Verantwortlichkeit für das eigene Handeln ist: „Jede Seele erwirbt nur gegen sich selbst. Und keine lasttragende (Seele) nimmt die Last einer anderen auf sich.“³⁸⁴

Gott stattete den Menschen mit so vielen Fähigkeiten aus, dass er in der Lage sei, seinen Schöpfer zu erkennen und ihm zu dienen. Zwar verweist der Koran auch darauf, dass der Mensch „schwach“³⁸⁵ und „voreilig“³⁸⁶ sein könne, jedoch hebt er ebenso immer wieder hervor, dass der Mensch mit der Fähigkeit, zu differenzieren und nachzudenken, ausgestattet sei³⁸⁷, um Gottes Allmacht zu erkennen. Obwohl der Koran auf die Unterschiede³⁸⁸ unter den Menschen hinweist, können drei menschliche Grundeigenschaften festgehalten werden: Erstens trägt der Mensch Verantwortung, zweitens ist er in der Lage, durch die vernunftorientierte Betrachtungsweise zu differenzieren und zu interpretieren, und drittens tritt der Mensch gegenüber dem anvertrauten Gut loyal auf.³⁸⁹

Demnach befindet sich der Mensch in einem ständigen Entwicklungsprozess, der nicht nur das Aneignen von Wissen voraussetzt, sondern auch dessen Umsetzung im all-

382 „Wir haben das anvertraute Gut den Himmeln und der Erde und den Bergen angeboten, aber sie weigerten sich, es zu tragen, sie scheuten sich davor. Der Mensch trug es – gewiss, er ist sehr oft ungerecht und sehr oft töricht.“ Sure 33:72.

383 Der Begriff stammt aus dem Arabischen und bedeutet die „natürlich, angeborene Veranlagung“, welche auch die Fähigkeit impliziert, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Vgl. dazu Ali Bulaç: *Islam ve Fundamentalizm [Islam und Fundamentalismus]*. Istanbul 1997. S. 199 ff.

384 Sure 6:164.

385 „Allah will es euch leicht machen, denn der Mensch ist (ja) schwach erschaffen.“ Sure 4:28.

386 „Der Mensch ruft (zu Allah) um das Schlechte, wie er um das Gute ruft; der Mensch ist ja stets voreilig.“ Sure 17:11.

387 Hüseyin Atay: *Kur’ân’a göre Islâm’ in temel kuralları [Die islamischen Grundsätze aus koranischer Perspektive]*. Istanbul 1994. S. 3.

388 „Und zu Seinen Zeichen gehört die Erschaffung des Himmels und der Erde und (auch) die Verschiedenheit eurer Sprachen und Farben. Darin sind wahrlich Zeichen für die Wissenden.“ Sure 30:22.

389 Mehmet Yaşar Soyalan: *Kur’an ve İnsan. İnsanin „kim“ liğine dair bir sorgulama*. Ankara 1999. S. 41.

täglichen Leben umfasst³⁹⁰, denn nur so kann er seiner Aufgabe als Statthalter Gottes auf Erden gerecht werden.

Dieses Grundverständnis verhalf den Denkern dazu, sowohl ihre Aufgabe als auch die Aufgabe aller Muslime darin zu sehen, diesem Anspruch gerecht zu werden, so dass ihre Motivation und ihre Bewertungen, die die gesamten Anliegen der muslimischen Welt betrafen, auf diesem Grundgedanken basierten.

Bevor die unterschiedlichen Ansätze im Einzelnen vorgestellt werden, sollen die Vorbedingungen oder auch Zielsetzungen der jeweiligen Denker erwähnt werden, da diese Prinzipien formuliert hatten, deren Einhaltung für einige Intellektuelle lediglich eine gewisse Notwendigkeit in der Auseinandersetzung mit der Thematik bedeuteten, für anderen hingegen das zu erreichende Ziel darstellten. Die Maxime in der gesamten Beschäftigung war, dass die Muslime ein gereinigtes Verständnis vom Islam gewinnen und diesen auch verinnerlichen müssten. Um dies jedoch realisieren zu können, musste der *Tauhid*³⁹¹-Gedanke erneuert und inhaltlich auf den Ursprung seiner Bedeutung gebracht werden – mit der Konsequenz, sich von allen abergläubischen Vorstellungen und Erzählungen loszulösen, denn die Bewertung des aktuellen Zustandes der Muslime hinsichtlich ihrer tradierten Alltagsformen und ihres Verhältnisses zum Islam ging so weit, dass die Bräuche und sozialen Gewohnheiten sich mit dem religiösen Verständnis so stark verflochten hatten, dass eine Trennung zwischen diesen anfangs nur durch soziale Reformen erfolgen konnte.

In diesem Kontext wurde auch das grundlegende Verhältnis zwischen Tradition und Islam neu diskutiert: Grundsätzlich fasste der Begriff Tradition das kulturelle und religiöse Erbe zusammen, wobei die islamische Lebensweise zur Zeit des Propheten Muhammad mit ihrer Beispielhaftigkeit den wichtigsten Bezugsrahmen darstellte, so dass im weiteren Verlauf der muslimischen Geschichte viele Gebräuche, Sitten, Denk- und Handlungsstrukturen, die sich zu dieser Zeit etabliert hatten, weitergetragen wurden. Da

390 „Und es soll aus euch eine Gemeinschaft werden, die zum Guten aufruft, das das Rechte gebietet und das Verwerfliche verbietet. Jene sind es, denen es wohl ergeht.“ Sure 3:104.

391 *Tauhid* stellt die Grundlage der islamischen Lehre dar und impliziert das Bezeugen der Einheit und Einzigartigkeit Gottes. Vgl dazu Ahmad Abdurrahman Reidegeld: Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime. Kandern im Schwarzwald 2008, S. 32-39.

die göttliche Offenbarung als Richtlinie in der Etablierung der islamischen Lebensweise eine zentrale Rolle spielte³⁹², wurde aus dieser Perspektivierung heraus in der Bewertung von Tradition zwischen „echter Tradition und verfälschter Tradition“³⁹³ unterschieden. Während der zunehmenden Verbreitung des Islam wurde der Umgang mit den in den eroberten Gebieten vorhandenen Traditionen insofern verändert, als nur die unislamischen Aspekte durch die islamischen ausgewechselt wurden, wodurch das Alte mit dem Neuen verschmelzen konnte.³⁹⁴ Allerdings wurde in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass es im Verlauf der Geschichte der muslimischen Welt zu einer Verschiebung dieses Verhältnisses gekommen sei, was zwar auf mehrschichtige Faktoren zurückzuführen war, jedoch als Hauptgrund für die Entfernung und damit für die Entfremdung von Prinzipien des Koran angeführt wurde.³⁹⁵ Die Begegnung mit der Moderne stellte jedoch alle Phänomene, die sich auf die Traditionen bezogen, in Frage. So dominierte auch in der muslimischen Welt die Thematik um das Verhältnis zwischen Tradition und Reform im öffentlichen Diskurs, wobei der Fortschritts- und Entwicklungsgedanke als Motor für die Bemühungen um Veränderungen betrachtet werden kann.³⁹⁶ Die Befürworter der bedingungslosen Verwestlichung forderten die komplette Loslösung von den Traditionen, da sie als modernisierungshemmende Faktoren betrachtet wurden. Die so genannten Traditionalisten appellierten, insbesondere hinsichtlich der Beibehaltung der moralischen und religiösen Grundvorstellungen das islamische Prinzip, „alles Gute zu bewahren“³⁹⁷, zu praktizieren. Die Kritik der Reformer hingegen beinhaltete zwei wesentliche Gesichtspunkte: Der erstere bezog sich auf die Problematik um die blinde Nachahmung, die insbesondere durch die immer stärker zunehmende Distanz des Einzelnen zu den islamischen Hauptquellen ausgelöst wurde. Zweitens beanstandeten die Reformer die Verschmelzung

392 Yusuf Kerimoğlu: *Kelimeler Kavramlar* [Begriffe, Bedeutungen], Istanbul 1983. S. 139.

393 Hamza Türkmen: *Türkiye’de İslâmcılığın kökleri*. Istanbul 2008. S. 89. S. 115.

394 Sami Şener: *Gelenek* [Tradition]. In: Ahmed Ağırakça (Hrsg.): *Şamil İslam ansiklopedisi*. 2. cilt [Umfassende Islam-Enzyklopädie. Band 2]. Istanbul 2000. S. 230 f.

395 Hamza Türkmen: *Türkiye’de İslâmcılığın kökleri*. Istanbul 2008. S. 89. S. 118.

396 Orhan Koloğlu: *İslâm’da değişim* [Veränderung im Islam]. In: Gönül Pultar (Hrsg.): *Türk bilim adamlarının bakış açısından İslâm ve modernite* [Das Verhältnis zwischen Islam und Modernisierung aus der Perspektive türkischer Wissenschaftler]. Istanbul 2007. S. 193-198.

397 Sami Şener: *Gelenek*. In: Ahmed Ağırakça (Hrsg.): *Şamil İslam ansiklopedisi*. 2. cilt. Istanbul 2000. S. 230 f.

von islamischen Prinzipien mit unislamischen Gebräuchen, Riten, Sitten und Handlungsstrukturen, forderten demnach eine Reinigung des islamischen Glaubens und wiesen auf die Lebensweise des Propheten Muhammad hin, die letztlich als die zu befolgende Tradition bezeichnet wurde.³⁹⁸

Dieses Postulat der Reinigung und Wiederbelebung des Islam implizierte auch den Aspekt, die Erziehungskonzeption und Weiterbildungsmöglichkeiten zu reformieren und nezugestalten. Im Mittelpunkt der Diskussion stand insbesondere, den Zustand der Ignoranz und der Unwissenheit zu überwinden. Die von Renan (1823-1892)³⁹⁹ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entfachte Diskussion um das Verhältnis zwischen Moderne und Islam umfasste auch das Thema Islam und Wissenschaft, in der er die Ansicht vertrat, dass ein klarer Widerspruch zwischen diesen bestehe, wodurch auch in der muslimischen Welt zwei wesentliche divergierende Meinungen die Diskussionen prägten: Die erste Meinung bestätigte die These Renans, so dass vor allem im Zuge der Verwestlichung nicht nur eine definitorische Unterscheidung zwischen islamischem Wissen und Wissenschaft im Allgemeinen vorgenommen⁴⁰⁰, sondern insbesondere in der Etablierung der modernen Erziehungs- und Bildungssysteme das europäische Vorbild nachgeahmt wurde.⁴⁰¹ Die zweite Meinung hob hingegen darauf ab, dass weder eine Diskrepanz zwischen Islam und Wissenschaft bestand noch der Islam ein Hindernis in den wissenschaftlichen Bestrebungen darstellte.⁴⁰² Im Gegenteil wurde immer wieder auf die besondere Stellung von Wissen im Islam hingewiesen, da die islamische Bildung als Erziehungsmaßnahme im Selbstentfaltungsprozess des Muslims eine entscheidende Funktion innehatte.⁴⁰³ So wurde

398 Tank Ramazan: İslâmî yenilenmenin kökenleri. Afgâni'den el-Bennâ'ya kadar İslâm islahâtçıları [Die Ursprünge der islamischen Erneuerung. Islamische Reformer von al-Afgani bis al-Benna]. Istanbul 2005. S. 28 f.

399 Ernest Renan: Der Islam und die Wissenschaft. Schutterwald 1997.

400 In diesem Zusammenhang wurde darauf hingewiesen, dass bereits während der Etablierung der islamischen Wissenschaften Gelehrte wie beispielsweise al-Farabi eine Einteilung in religiöse, gesellschaftliche und naturwissenschaftliche Fächer vorgenommen hatten, die unter dem Begriff des islamischen Wissens zusammengefasst wurden. Siehe dazu Mehmet Bayraktar: İslâm'da bilim ve teknoloji tarihi [Geschichte der Wissenschaft und Technologie im Islam]. Ankara 2000. S. 13-20.

401 Ekmeleddin İhsanoğlu: Osmanlılar ve bilim [Die Osmanen und Wissenschaft]. Istanbul 2007. S. 185-230.

402 Alparslan Açıkgöç: İslâm medeniyetinde bilgi ve bilim [Wissen und Wissenschaft in der islamischen Zivilisation]. Istanbul 2006. S. 7.

403 Ahmed Yüksel Özemre: İslâmiyet'te ilim [Wissen im Islam]. In: Ahmet Takakoğlu, Sadık Çelenk (Hrsg.): Bilgi, bilim ve İslam I-II [Wissen, Wissenschaft und Islam]. Istanbul 2005. S. 53-56.

hervorgehoben, dass in der muslimischen Welt insbesondere bis ins 15. Jahrhundert die Wissenschaften im besonderen Maße gefördert⁴⁰⁴ wurden und die Erkenntnisse und Innovationen sowohl globale Auswirkungen hatten als auch die Entwicklung der westlichen Wissenschaften prägten.⁴⁰⁵ Charakteristisch für die Diskussionen war die Fragestellung, wie und warum ein Niedergang der islamischen Wissenschaften eingeleitet wurde und welche Maßnahmen eingeleitet werden mussten, um zum einen die westlichen Innovationen und Wissensbestände in die eigenen Gesellschaften zu integrieren und zum anderen die eigene Wissens- und Wissenschaftskultur wieder aufleben zu lassen.⁴⁰⁶ So wurden die klassischen *madrasa* stark kritisiert, da die Meinung dominierte, dass diese Einrichtungen Wissensinhalte vermittelten, welche entweder für die praktische Umsetzung ungeeignet oder veraltet bzw. nicht zeitgemäß genug waren. Aus diesem Grund wurde die Forderung gestellt, den Bedürfnissen und Ansprüchen entsprechend den Schwerpunkt auf die Naturwissenschaft und die Philosophie zu legen.⁴⁰⁷ Bemerkenswert ist insbesondere, dass die Assoziation zwischen dem *Tauhid*-Verständnis, das im Grunde genommen den primären Grundsatz für das Verständnis und die Verinnerlichung der islamischen Lehre darstellte, und der Notwendigkeit einer zeitgemäßen Erziehung- und Bildungsstruktur stark betont wurde, da beide Komponenten als Grundvoraussetzung für den weiteren Fortgang der muslimischen Gesellschaften galten. Mehmet Akif Ersoy wies in einem seiner Gedichte nicht nur auf diesen Kontext hin, sondern betonte auch die Notwendigkeit von islamischen Persönlichkeiten in den jeweiligen Gesellschaften, die durch die Verinnerlichung des *tauhid* und ihres hohen Bildungsgrades ganze Generationen – teilweise bis heute – geprägt haben:

„Besitzt du *madrasas*, für mich sind sie schon längst verschwunden;
Zeig mir jetzt Averroes;

404 Mehmet Bayraktar: *İslâm'da bilim ve teknoloji tarihi*. Ankara 2000.

405 Alparslan Açıkgöç: *İslâm medeniyetinde bilgi ve bilim*. Istanbul 2006. S. 114 ff.

406 Ebenda. S. 153.

407 Eine umfangreiche Monographie lieferte Hüseyin Atay: *Osmanlılarda yüksek din eğitimi* [Religiöse Hochschulbildung bei den Osmanen]. Ankara 1983.

Fort ist Avicenna, zeig uns, wo ist al-Ghazali,
wo sind ein paar Gelehrte, wie Sayyid und ar-Razi.“⁴⁰⁸

Die Verwestlichung des islamischen Wissens und der Wissenschaft war demnach auch ein Ergebnis der Auseinandersetzung mit dem „Projekt der Moderne“ und implizierte eine Loslösung von den eigenen geistigen und geschichtlichen Erfahrungen durch die Annahme des „westlichen epistemologischen Status quo“⁴⁰⁹, deren unmittelbare Folge die Erklärung der eigenen gesellschaftlichen Entwicklungen mit Hilfe des westlichen Wissensparadigmas war. Dieser Paradigmenwechsel fand im 19. Jahrhundert statt, da bis dahin die alten Institutionen und Bildungsstrukturen ihre Geltung bewahren konnten. Die „Perzeptionsverschiebung“⁴¹⁰ der muslimischen Mentalität ist seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu beobachten, da sich insbesondere durch den Aufenthalt der osmanischen Gesandten in den europäischen Zentren die Wahrnehmung des anderen veränderte. Um hier nur ein Beispiel zu erwähnen: Mehmet Ağa bezeichnete während seiner Russlandreise eine zaristische Parade erst als eine „Schande“ und nannte sie nach kurzer Zeit „Hofmusik“.⁴¹¹ Diese Bewunderung, die einen unmittelbaren Nachahmungsdrang auslöste, bezog sich zwar in diesem Bereich in erster Linie auf den Technologietransfer und den Bereich des Militärs, doch änderte sich dadurch auch die geistige Haltung, denn betrachtet wurde der „Westen als gut, der Osten als schlecht (,verfallen‘)“⁴¹². Das wurde im Nachhinein als „epistemologischer Bruch“⁴¹³ eingeschätzt und als Erklärung für Kuhns Aussage zu Rate gezogen, um die neue Weltanschauung der Denker und Wissenschaftler nachvollziehen zu können:

„Unter der Führung eines neuen Paradigmas verwenden die Wissenschaftler neue Apparate und sehen sich nach neuen Dingen um. Und was noch wichtiger ist,

408 Mehmet Akif Ersoy: *Safahat* [Wohlstand]. Ankara 1999. S. 381.

409 Ergün Yıldırım: *Türkiye'nin modernleşmesi ve Islam* [Die Modernisierung der Türkei und der Islam]. Istanbul 1995. S. 113.

410 Ebenda. S. 117.

411 Siehe dazu İlber Ortaylı: *İmparatorluğun en uzun yüzyılı* [Das längste Jahrhundert des Imperiums]. Istanbul 1983. S. 13.

412 Ergün Yıldırım: *Türkiye'nin modernleşmesi ve Islam*. Istanbul 1995. S. 121.

413 Ebenda. S. 120.

während der Revolutionen sehen die Wissenschaftler neue und andere Dinge, wenn sie mit bekannten Apparaten sich an Stellen umsehen, die sie vorher schon einmal untersucht hatten. Es ist fast, als wäre die Fachgemeinschaft plötzlich auf einen anderen Planeten versetzt worden, wo vertraute Gegenstände in einem neuen Licht erscheinen und auch unbekannte sich hinzugesellen. Natürlich geschieht in Wirklichkeit nicht ganz dies [...]. Und doch, Paradigmenwechsel veranlassen die Wissenschaftler tatsächlich, die Welt ihres Forschungsbereiches anders zu sehen.⁴¹⁴

So assoziierten viele Intellektuelle den Fortschritt und die Weiterentwicklung der muslimischen Welt mit der Etablierung der positiven Wissenschaften bzw. Naturwissenschaften, statt der religiösen Ausrichtung trat die wissenschaftliche Perspektivierung in den Vordergrund, wobei sich unter den Denkern die Überzeugung verbreitete, dass die Wissenschaft Lösungen für Probleme jeglicher Art darbieten könne.⁴¹⁵

Insbesondere die Jungtürken propagierten diese Sichtweise in starkem Maße, denn sie vertraten die Ansicht, dass der Islam bzw. das Festhalten an den islamischen Prinzipien für die Rückständigkeit der Muslime verantwortlich sei und dass dies auch den Fortschritt verhindere, weshalb die Situation nur überwunden werden könne, wenn die westliche Wissenschaftsstruktur übernommen würde.⁴¹⁶ Die islamisch orientierten Denker dementierten diese Ansicht und verfolgten folgende Argumentationsweise, um den „Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft“⁴¹⁷ zu überwinden: Sie wiesen darauf hin, dass die islamische Lehre von Beginn an dem Wissen und der Wissenschaft einen besonderen Stellenwert eingeräumt habe; beispielsweise wurde die erste Offenbarung dargetan, die den Befehl „Lies im Namen deines Herrn, Der erschaffen hat, den Menschen erschaffen hat aus einem Anhängsel. Lies, und dein Herr ist der Edelste, der (das Schreiben) mit dem

414 Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt am Main 1976. S. 123.

415 Zitiert nach Şükrü Hanioglu: Osmanlı aydınındaki değişim ve bilim [Veränderung und Wissenschaft bei den osmanischen Intellektuellen]. In: Toplum ve Bilim [Gesellschaft und Wissenschaft] 27/1984. S. 183-190.

416 Siehe dazu Şükrü Hanioglu: Osmanlı'dan cumhuriyet'e zihniyet, siyaset ve tarih [Mentalität, Politik und Geschichte von den Osmanen bis zur Republik]. Istanbul 2006. S. 15-19.

417 Ergün Yıldırım: Türkiye'nin modernleşmesi ve Islam. Istanbul 1995. S. 129.

Schreibrohr gelehrt hat, den Menschen gelehrt hat, was er nicht wusste⁴¹⁸ erteilte. Sie betonten auch die Anzahl der Verse im Koran (750), die den Menschen auffordern, seine Vernunft auf die „beste Art und Weise“⁴¹⁹ zu benutzen.

Auch wurde in diesem Kontext der Philosophie⁴²⁰ ein besonderer Platz zugeschrieben, wie diese Beispiele verdeutlichen: An der Universität Al-Azhar⁴²¹ in Kairo wurde sie mit in den Lehrplan aufgenommen, in der Türkei wurde die Diskussion um den Stellenwert der Philosophie in den diversen Zeitschriften geführt, und die Gründung der Daru'l-Hikmeti'l-Islamiyye⁴²² wurde als Ergebnis dieses Diskurses bewertet.⁴²³ Viele Faktoren wurden für die neue Priorisierung der Philosophie in der muslimischen Geisteswelt aufgeführt⁴²⁴, doch stehen in der historischen Betrachtung zwei Perspektivierungen besonders hervor: Zum einen erschienen Werke⁴²⁵, die als Ausgangspunkt die westlichen Übersetzungen der klassischen philosophischen Abhandlungen wählten, Thesen formulierten, die den islamischen Grundgedanken widersprachen, sodass dies eine Gegenbewegung auslöste. So entstand eine Reihe von Monographien, die sich zwar dem Thema der Philosophie annahmten, jedoch bemüht waren, die Philosophie in einen islamischen Kontext einzubetten, deshalb wurden auch eine Reihe von Übersetzungsarbeiten vorgenommen, allerdings stand hier der Aspekt der „Nützlichkeit“⁴²⁶ im Fokus der Bearbeitung. Zum anderen fand die Philosophie in der neuen Aufarbeitung der islamischen Angelegenheit, insbesondere in der Verwendung der Sprache bzw. der Begriffe, eine Anwendung, denn auch hier äußerte sich der westliche Einfluss. Dabei kamen Fragen auf wie beispielsweise:

418 Sure 96:1-5.

419 Ahmed Yüksel Özemre: *İslamiyet'te ilim* [Wissenschaft im Islam]. In: Ismet Özel, Şafak Ural, Ahmet Yüksel Özemre (Hrsg.): *Bilgi, bilim ve İslam* [Wissen, Wissenschaft und Islam]. Istanbul 1987. S. 39.

420 Vgl. dazu Ali Bulaç: *İslam düşüncesinde din-felsefe/vahiy-akıl ilişkisi* [Die Beziehung zwischen Religion und Philosophie/Offenbarung – Vernunft im islamischen Denken]. Istanbul 2003.

421 Einen historischer Abriss liefert die Monographie Bayard Dodge: *Al-Azhar. A Millennium of Muslim Learning*. Washington 1961.

422 Vgl. dazu Sadik Albayrak: *Son devrin İslam akademisi – Daru'l-Hikmeti'l-Islamiyye* [Die islamische Akademie der letzten Ära – Daru'l-Hikmeti'l-Islamiyye]. Istanbul 1973.

423 Ismail Kara: *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler*. Istanbul 1986. S. LXV.

424 Seyyid Hüseyin Nasr: *Modern dünyada geleneksel İslam* [Der traditionelle Islam in der modernen Welt]. Istanbul 2004. S. 171 ff.

425 Zum Beispiel gehörten die Werke folgender Autoren dazu: Baha Tevfik, Celal Nuri, Abdullah Cevdet.

426 Ismail Kara: *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler*. Istanbul 1986. S. LXVI.

Sollen die westlichen Begriffe übernommen, übersetzt oder eben im Falle des Vorhandensein eines islamischen Synonyms ausgetauscht werden? Die wichtigsten Arbeiten lieferten dazu Ismail Fenni Ertuğrul (1855-1946)⁴²⁷ und Ahmed Naim (1872-1934).⁴²⁸

Der Schwerpunkt in der intellektuellen Beschäftigung mit dem Themenkomplex Islam und Moderne lag in der Forderung, sich wieder auf die wahren Quellen des Islam zu stützen, indem diese auf rationalistische Art und Weise untersucht und analysiert wurden, um sich an der ursprünglichen Lehre des Islam orientieren zu können, denn der „Islam hat seit Jahrhunderten viele Aspekte angenommen, die sich gegen seinen Ursprung richteten oder ihm feindlich gesonnen waren. Wir sind dazu gezwungen zu den Ursprüngen der religiösen Inhalte zurückzukehren.“⁴²⁹ Dieses Postulat hatte eine neue Art der Fragestellung und Perspektivierung zur Folge, gemäß denen der Aspekt der über Generationen hinweg in der muslimischen Welt praktizierten Nachahmung kritisiert und das eigene Erforschen und Nachfragen propagiert wurde. Um dies realisieren zu können, mussten die Reformierer zwei wesentliche Hindernisse überwinden: Zum einen waren die Stellung der vorherigen Gelehrten und ihre etablierte Meinungen bzw. Ansichten neu zu bewerten und zum anderen musste versucht werden, Wunder mit einer deterministisch-rationalistischen Herangehensweise zu erklären.⁴³⁰ Die Frage nach der Bewertung der Wunder, die in den *ahadith* behandelt wurden, wurde als schwach bzw. falsch deklariert, weshalb auch ihre Referenzialität abgeschrieben wurde. Die Koranverse wurden dagegen rationalisiert, d. h. Beschreibungen, die nicht mit dem bloßen Verstand zu begreifen sind, wurden mit einer rationalen Argumentationslinie zu erklären versucht.⁴³¹

427 Ismail Fenni Ertuğrul: *Lugatce-I felsefe* [Wörterbuch der Philosophie], Istanbul 1925.

428 Siehe dazu Ismail Kara: Babanzâde Ahmet Naim Bey'in modern felsefe terimlerine dair çalışmaları [Die Ausarbeitungen der philosophischen Begriffe von Babanzâde Ahmet Naim]. In: *İslâm araştırmaları dergisi* [Zeitschrift für islamische Forschungen] 2000. S. 189-279. http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/islam_araştırmaları_dergisi\sayı04\189_279.pdf [Zugriff 29.08.2011].

429 Khalifa Abdul Hakim: *Islamic ideology. The fundamental beliefs and principles of Islam and their application to practical life*. Lahore 1993. S. 322.

430 Ismail Kara: *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler*. Istanbul 1986. Istanbul 1986. S. LVIII.

431 Eine gute historische Zusammenfassung über die Bedeutungsveränderung des Begriffes liefert David Cook: *Understanding Islam*. London 2005.

Diese Vorgehensweise löste innerhalb der muslimischen intellektuellen und wissenschaftlichen Welt eine Vielzahl an Diskussionen aus. Bis heute überwiegt die Meinung, dass Vernunft und Offenbarung grundlegend zu vereinbaren sei⁴³², denn im Grunde genommen strebe der Islam eine vernunftorientierte Verinnerlichung der Offenbarungslehre an.⁴³³ Allerdings muss auch darauf hingewiesen werden, dass nach dem islamischen Menschenbild nicht nur die Vernunft ausschlaggebend ist, sondern eben auch die Seele einen wesentlichen Bestandteil in der muslimischen Anthropologie darstellt. Beide Elemente schlossen sich nach dem islamischen Verständnis nicht aus, im Gegenteil, sie würden sich in der Verinnerlichung der göttlichen Offenbarung ergänzen und für die Praktizierung des Islam stelle ihre Vereinbarkeit eine Notwendigkeit dar.⁴³⁴ Der Islam als ganzheitliche Lebensweise erlege dem Menschen nicht nur Glaubensgrundsätze und gottesdienstliche Handlungen auf, sondern liefere auch hinsichtlich bestimmter Themen wie der Charakterbildung bzw. den Charaktereigenschaften oder auch der Regelung des diesseitigen Lebens grundlegende Orientierungspunkte als „Angebot“⁴³⁵. Um dieses Verhältnis noch argumentativ zu stärken, wurde auch immer wieder auf das Prinzip des *idschtihad* Bezug genommen, das eine besondere Rolle spiele, da es zum Verständnis und zur Interpretation der Offenbarungen im Allgemeinen eingesetzt werde. Im Speziellen werden unerklärte Verse mittels bereits erklärter Verse interpretiert, wobei hier die Anwendung eines objektives Maßstabes betont wurde. Im Grunde genommen wurde eine zielgerichtete Interpretation des Verses verfolgt, so dass *idschtihad* „eine menschliche Tätigkeit darstellt, die die Vernunft und die Offenbarung miteinander vereinbart“.⁴³⁶

In diesem Kontext wurde hauptsächlich auf *qur'an*-Verse zurückgegriffen, welche die enge Beziehung zwischen der Vernunft und der Offenbarung aufzeigen, wie beispielsweise in folgenden Versen nachzuvollziehen ist:

432 Ebubekir Sifil: *Islam ve modern çağ 1* [Islam und Modernes Zeitalter 1], Istanbul 2004. S. 121-128.

433 <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/4/0009.htm> [Zugriff 26.04.2010].

434 Vgl. dazu Muhammad Asad: *Islam am Scheideweg*, Mössingen 2007. S. 24- 39.

435 <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/4/0009.htm> [Zugriff 26.04.2010].

436 Ebenda.

„Und Wir haben ihnen ja das Wort aufeinanderfolgend übermittelt, auf dass sie bedenken mögen.“⁴³⁷

„Siehst du nicht, dass Gott vom Himmel Wasser herabkommen und es dann als Quellen die Erde durchziehen lässt? Hierauf bringt Er damit Pflanzen von unterschiedlichen Arten hervor. Hierauf lässt Er sie austrocknen, und da siehst du sie gelb werden. Hierauf macht Er sie zu zermalmtem Zeug. Darin ist wahrlich eine Ermahnung für diejenigen, die Verstand besitzen.“⁴³⁸

„Dies ist eine Botschaft an die Menschen, damit sie dadurch gewarnt werden und damit sie wissen, dass Er nur ein Einziger Gott ist, und damit diejenigen bedenken, die Verstand besitzen.“⁴³⁹

Im Laufe der Diskussionen hatten sich unterschiedlichste Einstellungen und Themenschwerpunkte zum Verhältnis Vernunft und Offenbarung entwickelt, jedoch kann zusammenfassend festgehalten werden, dass die Offenbarung grundsätzlich die Funktion der Vermittlung der göttlichen Botschaft darstellte. Die Vernunft hingegen bezog sich auf die menschliche Wissensaufnahme und -verwertung, so dass im Fokus dieses Verhältnisses die Verinnerlichung der göttlichen Botschaft stand, wodurch die Anwendung der Vernunft als „Pflicht“⁴⁴⁰ betrachtet wurde.⁴⁴¹

Die Frage nach dem *idschtihad* war in diesem Zusammenhang nicht nur „Ausgangspunkt“⁴⁴² für die Einordnung des Islam in das moderne Zeitalter, sondern bildete hierfür auch die methodische Grundlage. Die große Mehrheit der Gelehrten und Denker betrachtet nämlich das Prinzip des *idschtihad* als ihr vorhandenes Recht bzw. die Berechtigung, die Positionierung des Islam in seiner Existenz und vollen Gültigkeit gegenüber den veränderten Zeiten und Ereignissen bewahren zu können. Für die Überwindung der

437 Sure 28:51.

438 Sure 39:21.

439 Sure 14:52.

440 [Http://www.ozemre.com/index.php?option=com_content&task=view&cid=28&Itemid=57](http://www.ozemre.com/index.php?option=com_content&task=view&cid=28&Itemid=57) [Zugriff 26.04.2010].

441 Ebenda.

442 Ismail Kara: *Türkiye’de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler*. Istanbul 1986, S.LXI.

Rückständigkeit und für eine fortschrittliche Entwicklung der muslimischen Welt des 20. Jahrhunderts seien das Ablegen der Nachahmung und die praktische Anwendung des *idschtihad* eine zwingende Notwendigkeit. Das *idschtihad* anzuwenden wurde somit zur unausweichlichen Tatsache erklärt, die mit unterschiedlichen Erklärungsmustern begründet wurde:⁴⁴³

Der Islam könne der neuen Herausforderung – nämlich dem „Projekt der Moderne“ – nicht ausweichen und müsse sich den Anforderungen stellen und zeitgemäße Antworten liefern. Auch stand die Einheit bzw. die Vereinigung der muslimischen Welt im Mittelpunkt des Interesses, da in diesem Kontext das Postulat aufgestellt wurde, die Uneinigkeiten und Streitigkeiten innerhalb der unterschiedlichen Rechtsschulen auf ein Minimum zu reduzieren, indem mit Hilfe des *idschtihad* sowohl die Verfassung als auch die Gesetzgebungen unter besonderer Berücksichtigung der vorhandenen Rechtsschulen zu reformieren seien. Ein weiteres wichtiges Argument stellte die Auseinandersetzung mit dem westlichen System dar, denn um sowohl von ihm zu profitieren als auch ihm kritisch gegenüberstehen zu können, sei es erforderlich, die „Tore des *idschtihad*“ offenzuhalten. Ein erwähnenswertes Beispiel geht auf Seyyid Ahmed Han (1817-1898) zurück, der zwei Wege vorschlug, wie die modernen Wissenschaften weiterzuentwickeln seien. Er betonte, dass es notwendig sei, die *Kalam*-Wissenschaften wieder einzuführen, da so die Möglichkeit eröffnet werde, die moderne Wissensdoktrin zu hinterfragen und ggf. zurückzuweisen, oder, so der zweite Weg, durch sie ihre Integration in die islamische Lehre gefördert werden könne.⁴⁴⁴

Auch erhofften sich die Befürworter von der Öffnung der „Tore des *idschtihad*“ die Erlangung von Kompetenzbereichen und Souveränität, allerdings verfolgten sie unterschiedliche Ansätze in der Durchführung des *idschtihad*. Insbesondere die individuelle Anwendung dieser Methodik wurde von einigen Denkern kritisiert, stattdessen forderten sie eine Institutionalisierung des *idschtihad*, wodurch dann die unterschiedlichen Rechtsschulen unter einem Dach vereinigt werden sollten.⁴⁴⁵

443 Für nähere Informationen siehe dazu: Hayreddin Karaman: *Islam hukukunda ictihad [Idschtihad im islamischen Recht]*. Ankara 1975.

444 Fazlur Rahman Malik: *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago 1982. S. 273.

445 Ismail Kara: *Türkiye’de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler*. Istanbul 1986. S. LXIIf.

Der Sufismus⁴⁴⁶ (*tasawwuf*) wurde von Seiten der Reformen einer starken Kritik unterzogen, wobei zu erwähnen ist, dass die Mehrheit der Denker zumindest einen Teil ihres Lebens mit sufistischen Orden in Kontakt standen. Einige lehnten die sufistische Richtung komplett ab und forderten ihre Abschaffung, andere wiederum kritisierten bestimmte Aspekte des Sufismus und insistierten auf einer inneren Reformierung.⁴⁴⁷ Zwar stand auch im Sufismus die „Erreichung des wahren ‚*taubid*‘, die Anerkennung, dass Gott EINER ist,⁴⁴⁸ im Mittelpunkt der Auseinandersetzung, jedoch vertraten die Reformen die Ansicht, dass gerade die abergläubischen Aspekte des Sufismus die Verinnerlichung des reinen *Taubid*-Gedankens behindern würden, was auch als Erklärung für den Stillstand bzw. Rückstand in der sufistischen Gedankenwelt herangezogen wurde.⁴⁴⁹ Doch insbesondere die Bemühungen der modernen Denker, die soziopolitische Perspektivierung des Islam zu etablieren, führte zu einer starken Skepsis gegenüber dem Grundverständnis des Sufismus, der darauf basiert, dass der Einzelne versucht, „einen höheren geistigen Rang zu erreichen“⁴⁵⁰, um somit seinem Schöpfer näherzukommen⁴⁵¹. Diese Auffassung wiederum implizierte eine starke jenseitige Ausrichtung und somit eine diesseitige Passivität, welche als Angriffspunkt seitens der Reformen betrachtet wurde, denn das sufistische Denken interessierte sich nicht für die sozialen und politischen Belange einer Gesellschaft⁴⁵² und bedeute somit ein Hindernis für die aktive Beteiligung des Individuums an der modernen Welt.⁴⁵³

Damit eng verbunden war auch die Diskussion um den moralischen bzw. sittlichen Zustand der muslimischen Bevölkerung, wobei der Begriff des *ahlaq* (islamische Moral-

446 Für einführende Informationen dazu vgl. Karl Jaros: *Der Islam V. Die Mystik. Eine Annäherung*. Ulm 1998. André Ahmed Al Habib: *Sufismus. Das mystische Herz des Islam. Eine Einführung*. Freiburg im Breisgau 2005. Titus Burckhardt: *Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islam*. Rheinfelden 1989. Als Standardwerk siehe Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Köln 1985.

447 Mazharuddin Siddiki: *Islam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 28 ff.

448 Karl Jaros: *Der Islam V. Die Mystik. Eine Annäherung*. Ulm 1998. S. 20.

449 Mustafa Kara: *Tasavvuf ve tarikatar tarihi* [Geschichte des Sufismus und der Orden]. Istanbul 1985. S. 361 ff.

450 Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Köln 1985. S. 40.

451 İsmet Zeki Eyuboğlu: *Günün ışığında tasavvuf, tarkikatlar, mezhepler tarihi* [Die Geschichte des Sufismus, der Orden, der Rechtsschulen aus zeitgenössischer Perspektive]. Istanbul 1987. S. 19 f.

452 Mazharuddin Siddiki: *Islam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 29.

453 İsmail Kara: *Türkiye’de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler*. Istanbul 1986. S. LXVI.

lehre) im Zentrum der Analyse stand, denn das Prinzip des *ahlaq* beinhaltet im islamischen Kontext nicht nur das Verhalten des Einzelnen, sondern stellt ebenso ein gesamtes Werte- und Normensystem dar, welches davon ausgeht, dass der Mensch seine auf der eigenen Entscheidungsfreiheit beruhende konkrete Zielsetzung in seinem Leben verfolgt, sich dabei um ein gutes Verhalten bemüht und sich von allem Schlechten fernhält.⁴⁵⁴ Insbesondere aus der Perspektive der modernen Denker wurde sowohl der moralischen Haltung als auch dem sittlichen Verhalten in der Debatte um die Stellung der Muslime in der Moderne eine entscheidende Bedeutung zugesprochen, denn die Grundeinstellung der muslimischen Bevölkerung müsse sich grundlegend verändern, indem eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Bedeutungsgehalt der fundamentalen Werte des Islam stattfinde. So wurden die Bedeutungsverschiebung bzw. -aushöhlung der jeweiligen Haltungen vehement kritisiert. Zur Verdeutlichung soll an dieser Stelle ein Beispiel angeführt werden: Gottvertrauen (*tawwakul*) als Grundhaltung eines Muslims stellt für die Beziehung zwischen dem Einzelnen und seinem Schöpfer eine Notwendigkeit dar, die für die Bewältigung des diesseitigen Lebens ausschlaggebend ist. Allerdings vertraten die Intellektuellen die Ansicht, dass sich dieses Urvertrauen in Unachtsamkeit gewandelt habe, was wiederum jede weitere Eigenschaft im Wesentlichen beeinflusse: Demut habe sich zu Labilität und Gottesfurcht zu Ängstlichkeit gewandelt, so dass Attribute wie Mut, Tapferkeit, Ernsthaftigkeit und Strebsamkeit „in Vergessenheit“⁴⁵⁵ geraten seien. Da diese Situation dem islamischen Moral- und Sittenverständnis widerspreche, müsse in diesem Bereich aufgeklärt und reformiert werden.⁴⁵⁶

Um dies bewerkstelligen zu können, sei es jedoch auch unausweichlich, den Begriff *dschihad*⁴⁵⁷ auf seine weitgefasste, ursprüngliche Bedeutung zurückzuführen, was die „Anstrengung auf Gottes Weg“⁴⁵⁸ beinhalte und für die Praktizierung der islamischen Lehre

454 Ahmet Ağırakça: Ahlaq (islamische Morallehre). In: Ahmed Ağırakça (Hrsg.): Şamil İslam ansiklopedisi. 1. cilt [Umfassende Islam-Enzyklopädie. Band 1]. Istanbul 2000. S. 111 f.

455 İsmail Kara: Türkiye’de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler. Istanbul 1986. S. LXVI.

456 Als Beispiel sei hier nur auf eine zeitgenössische Quelle verwiesen, die sich mit dieser Thematik auseinandersetzt, siehe Mehmet Akif Ersoy: Safahat. Ankara 1999. S. 344 ff.

457 Für eine kurze Erläuterung siehe http://www.bpb.de/popup/popup_quellentext.html?guid=RXZ9T6 [Zugriff 26.05.2010].

458 Eine gute historische Zusammenfassung über die Bedeutungsveränderung des Begriffes lieferte David Cook: Un-

notwendig sei. Ein anderer Grund für die intensivere Beschäftigung mit dem Thema war der Versuch der Denker, die westliche These zu widerlegen, der Islam habe sich durch den „Heiligen Krieg“⁴⁵⁹ verbreitet, indem sie auf der einen Seite den Bedeutungsgehalt von *dschihad* auf seinen Ursprung hin erweiterten und auf der anderen Seite indes auf diverse Verse hinwiesen, die Gewalt und Krieg verabscheuten.⁴⁶⁰ Einige argumentierten, dass Gewalt nur als Selbstverteidigung zu legitimieren sei.⁴⁶¹

Politische Aspekte

Die gewaltsame Konfrontation mit den westlichen Kolonialmächten verdeutlichte nicht nur die eigene Rückständigkeit, sondern die muslimische Welt wurde zudem mit einer neuen politischen Ordnung konfrontiert, die auf dem Nationalstaatsgedanken basierte und mit Schlüsselbegriffen wie Nationalismus und Demokratie argumentativ untermauert wurde. Dieses neue Ordnungsprinzip löste wiederum eine neue Diskussionswelle innerhalb der muslimischen Gelehrtenwelt aus, da sie sich bis zu diesem Zeitpunkt mit dieser Form der politischen Strukturen nicht befasst hatten. Zu Beginn der Auseinandersetzung mit dem Gedanken des Nationalismus, der zweifellos mit Napoleons Ägyptenfeldzug ins Blickfeld der muslimischen Welt geriet, bestand keine ablehnende Haltung gegenüber diesem politischen Ordnungsprinzip, und die Denker nahmen diese Auseinandersetzung zum Anlass, die herrschenden Strukturen und Machtverhältnisse zu kritisieren.⁴⁶²

Allein der Begriff Nation war bis zur Kontaktaufnahme mit der europäischen Welt in der islamischen Welt nicht gebräuchlich, da der Islam das Konzept des Nationalismus gänzlich ablehnte. Im Gegenteil, der Islam versuchte die rassischen und stammesmäßigen Unterschiede innerhalb der muslimischen Bevölkerung zu überwinden.⁴⁶³ So richteten sich die Kategorien, nach denen Menschen unterschieden wurden, insbesondere

derstanding Jihad. London 2005.

459 Seyyid Hüseyin Nasr: *Modern dünyada geleneksel İslam*. Istanbul 2004. S. 27 ff.

460 Mazharuddin Siddiki: *İslam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 187 f.

461 Muhammad Husain Haikal: *Das Leben Muhammad*. Siegen 1987. S. 203 f. S. 208 ff.

462 Mazharuddin Siddiki: *İslam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 133.

463 Siehe dazu Ali Muhammad Nakavi: *İslam ve milliyetçilik [Islam und Nationalismus]*. Istanbul 1996. S. 77-85.

nach religiösen Prinzipien. Die Muslime lebten gemäß der *umma*, die die muslimische Gemeinschaft darstellte und nach dem Willen Gottes das Zusammenleben nach den islamischen Geboten ermöglichte, wie beispielsweise das Großreich der Osmanen dies geregelt hatte⁴⁶⁴. Dabei war der Rang bzw. die Position eines Einzelnen nicht abhängig von seiner Herkunft, seiner Familie oder seinem Reichtum: Vielmehr wiederholen die primären Quellen des Islam an mehreren Stelle, dass derjenige vor Gott den höchsten Rang einnehme, der seine religiösen Pflichten am besten erfülle und mit Frömmigkeit seinem Schöpfer begegne:

„O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt. Gewiss, der Geehrteste von euch bei Allah ist der Gottesfürchtigste von euch. Gewiss, Allah ist Allwissend und Allkundig.“⁴⁶⁵

Auch die Regelung der nichtmuslimischen Minderheiten wurde unter dem Gesichtspunkt der islamischen Gesetzgebung geregelt. Sie erhielten einen Sonderstatus, der es ihnen ermöglichte, ihre Religion auszuüben. Doch waren sie verpflichtet, eine bestimmte Kopfsteuer zu zahlen, und konnten nicht in allen gesellschaftlichen Bereichen Tätigkeiten übernehmen.⁴⁶⁶

Aus dieser Perspektive ließ sich das Konzept der Nation im europäischen Sinn auch nicht mit dem Islam vereinbaren. So waren es vor allem die nichtmuslimischen Araber, die in Ägypten die Vorreiterrolle im Kampf um die nationale Freiheit einnahmen und den Entwurf eines arabischen Nationalismus schufen.⁴⁶⁷ Sie erhofften sich von der nationalistischen und säkularen Entwicklung in ihrem Land den religiös bedingten Status als „Bürger zweiter Klasse“⁴⁶⁸ aufzulösen und zu überwinden.

464 Siehe dazu Josef Matuz: Das Osmanische Reich. Darmstadt 1985. S. 84-105.

465 Sure 49:13.

466 Josef Matuz: Das Osmanische Reich. Darmstadt 1985. S. 106.

467 Albert Hourani: Die Geschichte der arabischen Völker. Frankfurt am Main 2001. S. 378 ff.

468 Peter Heine: Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam. Freiburg im Breisgau 1996. S. 115.

Die türkische Nationalbewegung hingegen wurde durch die Einmischung fremder Mächte in die Angelegenheiten des Osmanischen Reiches ausgelöst, da die herrschende Schicht des Landes sich die nationalistischen Gefühle und Gedanken aneignete und sie auch umsetzen wollte.⁴⁶⁹ Insgesamt unterschieden sich weder der türkische und noch der arabische Nationalismus von den entsprechenden deutschen, französischen oder britischen Vorbildern. Hierbei war hauptsächlich das Bemühen kennzeichnend, eine möglichst weitreichende historische Tiefe nachzuweisen, die wiederum dazu dienen sollte, die aktuellen Bedürfnisse abzuleiten.⁴⁷⁰

An dieser Stelle muss allerdings die Grundhaltung der muslimischen Denker zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegenüber dem aufkommenden und geforderten Nationalismus näher beleuchtet werden, da sie sich erst nach der Verabschiedung der zweiten türkischen Verfassung (1908) gegen dieses politische Konzept ausgesprochen hatten. Zwar standen die Denker dem Nationalismusedanken kritisch gegenüber und hielten sich in ihren Bewertungen zurück. Jedoch mussten sie sich aufgrund der nationalistischen Bewegungen im ganzen Osmanischen Reich und der offenkundigen Bemühungen des „Komitees für Einheit und Fortschritt“⁴⁷¹ dieser Thematik annehmen, wobei sie sich ihm gegenüber negativ äußerten. Die Gründe für diese Zurückhaltung, insbesondere seitens der türkischen Denker, führte Kara darauf zurück, dass zum einen die Agitation der jungtürkischen Bewegung nicht ernst genommen wurde, und zum anderen befürchteten sie bis zu diesem Zeitpunkt, dass eine offene Negation zu Unruhen in der Öffentlichkeit führen werde.⁴⁷²

Argumente, die sich gegen die Annahme des Nationalismus bzw. seine Etablierung als politisches Konzept aussprachen, wurden aus den Hauptquellen des Islam gezogen. Entscheidend war dabei auch das vorherrschende Menschenbild im Islam: Gleich welcher Rasse, welchem Volk, welchem Stamm der Einzelne entspringt, das entscheidende Kriterium ist die Gleichheit vor Gott. Aus diesem Grund wurde das Nationalgefühl als etwas Unnatürliches betrachtet, das der menschlichen Veranlagung widerspreche und deswegen

469 Şerif Mardin: *Türk modernleşmesi*. Istanbul 2007. S. 94 ff.

470 Peter Heine: *Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam*. Freiburg im Breisgau 1996. S. 115.

471 Das Komitee für Einheit und Fortschritt war eine politische Organisation im Osmanischen Reich, die sich für die konstitutionelle Revolution von 1908 einsetzte und die mächtigste Partei der jungtürkischen Bewegungen war.

472 İsmail Kara: *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi*. Metinler/kişiler. Istanbul 1986. S. XLV.

abgelehnt werden müsse.⁴⁷³ Um dies argumentativ zu unterfüttern, lieferte al-Afgani das Beispiel, in dem ein kleines Kind aus seiner eigentlichen Heimat herausgenommen und in einem anderen Land großgezogen werde. Jahrzehnte später werde dieser Mensch zu seinem Geburtsort zurückgebracht, doch ihm gelinge es nicht, sich anzupassen und sich in die gegebenen Strukturen zu integrieren. So kam al-Afgani zu dem Schluss, dass das Nationalgefühl nicht etwas Angeborenes sei, sondern ein Zugehörigkeitsgefühl, welches sich im Nachhinein und mit der Zeit entwickle.⁴⁷⁴

Nationalismus und „Vaterlandsliebe“ bzw. „Stammeszugehörigkeit“ galt es grundlegend zu unterscheiden, beiden wurden im Diskurs oft gleichgesetzt. Die muslimischen Denker kritisierten diese Vorgehensweise und stellten die Behauptung auf, dass Nationalismus und Vaterlandsliebe zwei divergierende Konzepte darstellten, da letztere ein natürliches menschliches Gefühl, der Nationalismus hingegen eine Ideologie sei, die in der westlichen Welt außerdem als „Religionsersatz“⁴⁷⁵ fungiere. Der Nationalist bediene sich des Gefühls der Vaterlandsliebe, um seine Existenz begründen zu können.⁴⁷⁶ Abduh vertrat sogar die Ansicht, dass alle Ägypter verpflichtet seien, ihr Vaterland zu lieben, weil sie in diesem Land mit ihrer Familie in Sicherheit leben könnten und sich dementsprechend zugehörig fühlen müssten.⁴⁷⁷

Einig waren sich alle muslimischen Denker in dem Punkt, dass der Islam als Ordnungsprinzip über allem anderen stehe müsse und die Übernahme westlicher Konzepte zu überdenken, zu überprüfen und in diesem konkreten Fall auch abzulehnen sei, weil es eben dem Grundgedanken des Islam widerspreche und demnach mit der anzustrebenden Ordnung nicht zu vereinbaren sei.

Das eigentliche Thema in der politischen Diskussion war die „islamische Vereinigung“ (*ittihad-i Islam*), die nicht nur auf geistig-ideeller, sondern auch auf politisch-staatlicher Ebene stattfinden sollte. Um dies so schnell wie möglich erreichen zu können, wurde ver-

473 Ali Muhammad Nakavi: *Islam ve milliyetçilik*. Istanbul 1996. S. 51.

474 Zitiert nach Mazharuddin Siddiki: *Islam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 162.

475 Ali Muhammad Nakavi: *Islam ve milliyetçilik*. Istanbul 1996. S. 51.

476 Ebenda.

477 Zitiert nach Mazharuddin Siddiki: *Islam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 164.

sucht, alle Faktoren zu eliminieren, die dieser Einheitsbewegung schaden, sie verhindern bzw. verlangsamen könnten. Diese Reaktion konnte als das Ergebnis des zusammenbrechenden Osmanischen Reiches bewertet werden, denn mit aller Kraft wurde nun versucht, die zerrissene, muslimische Gemeinschaft „unter einem politischen Dach“⁴⁷⁸ zu vereinen. Diese Idee der Vereinigung wurde zuerst von al-Afgani formuliert, der als „größter Vertreter“⁴⁷⁹ dieser Bewegung in die Geschichte einging. Seiner Ansicht nach sollten die einzelnen Länder sich vereinen, nachdem sie ihre Unabhängigkeit erlangt hatten. Allerdings bezog diese Forderung nicht die Auflösung der Souveränität der einzelnen Länder mit ein, sondern im Mittelpunkt stand die geistige Vereinigung aller muslimischen Länder.⁴⁸⁰ Diese Argumentationsweise veranlasste bzw. unterstützte auch die nationalistischen Bemühungen, insbesondere im Zusammenhang mit den Befreiungsbewegungen, und leitete somit nicht nur den so genannten Panislamismus ein, sondern die Debatte um den Nationalismus gewann eine neue Konnotation, so dass sich beispielsweise die indische muslimische Bevölkerung für den Nationalstaatsgedanken zu interessieren begann, was dann zur Forderung eines eigenen Staates und der Entstehung Pakistans führte.⁴⁸¹

Der Bruch zwischen den osmanischen Sultan Abdulhamid II., der sich als klarer Befürworter dieser Bewegung erklärte, und al-Afgani erklärt sich aus genau diesem Grund, denn laut dem Sultan bestärke diese konzeptionelle Ausrichtung den lokalen Nationalismus und gefährde die Vereinigungsbewegung der Muslime.⁴⁸² Doch stellte die Haltung des Sultans keinen Hinderungsgrund dar, da sich auch in der Türkei viele von al-Afganis Modell beeinflussen ließen.⁴⁸³

Trotz der unterschiedlichen Gewichtung der Parameter Nationalismus, Islam und Modernisierung besannen sich die Denker auf das Prinzip der Vereinheitlichung der Gemeinschaft, da diese auf koranische Prinzipien zurückgeführt werden konnte, wie folgen-

478 Ismail Kara: *Türkiye’de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler*. Istanbul 1986. S. XLI.

479 Mazharuddin Siddiki: *İslam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 174.

480 Ebenda.

481 Mehmet Akgül: *Türk modernleşmesi ve din [Türkische Modernisierung und Religion]*. Konya 1999. S. 221 ff.

482 Süleyman Kâni İrtem: *Bilinmeyen Abdülhamid. Husûsî ve siyasi hayatı [Der unbekannte Abdülhamid. Sein privates und politisches Leben]*. Istanbul 2003. S. 278 f.

483 Ismail Kara: *Türkiye’de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler*. Istanbul 1986, S. XLIIff.

des Beispiel aufzeigt: „Gewiss, diese ist eure Gemeinschaft, eine einzige Gemeinschaft, und Ich bin euer Herr; so dient Mir!“⁴⁸⁴ Zwar wurde dieser Ansatz bereits 40 Jahre zuvor propagiert⁴⁸⁵, doch erst nach den enttäuschenden Erfahrungen des Jahres 1908 wurde *ittihad-i Islam* zu einem politisch-religiösen Begriff stilisiert, ließ sich dann von den anderen aufkommenden Panbewegungen so beeinflussen, dass er das allgemeine Bedürfnis der muslimischen Bevölkerung ausdrückte, sich zu vereinen, und Ideen, Gefühle, Neigungen und politische Ansichten beinhaltete. Obwohl dieses Prinzip eine eindeutige Botschaft enthielt, entstanden in der praktischen Propagierung – abhängig von der Person und dem Land – unterschiedliche Konzepte und Ausführungen.⁴⁸⁶

Der Gedanke des *ittihad-i Islam* wurde das letzte Mal während des Ersten Weltkrieges als politischer Aufruf im Kampf um die Unabhängigkeit eingesetzt, jedoch blieb die erhoffte Resonanz aus, später wurde er „als Ideal, als ein kulturelles Element perzipiert“⁴⁸⁷.

Eine weitere wichtige Frage war der Umgang bzw. die Bewertung der Stellung des Amtes des Kalifen. Die Absetzung des Kalifen am Ende des Osmanischen Reiches wurde von den muslimischen Denkern unterschiedlich wahrgenommen und bewertet. Die klassische Stellung des Kalifen in der islamischen Tradition reichte bis in die Frühphase des Islam zurück, so dass dieses Amt für die muslimische Bevölkerung eine alte und respektierte Institution darstellte. Deswegen propagierten die Befürworter dieses Amtes, die aufgrund seiner Aufhebung bekümmert waren, nach einer Wiederbelebung seine erneute Eingliederung in das gegenwärtige politische System.⁴⁸⁸ Diese Wiederbelebung äußerte sich allerdings auf verschiedene Art und Weise:⁴⁸⁹

Einige forderten, dass das Amt des Kalifen nicht mehr als eine politische Instanz fungieren sollte, sondern eine geistig moralische Position einnehmen müsse. Andere wieder-

484 Sure 21:92.

485 Mümtaz'er Türköne: *Siyasi ideoloji olarak İslamcılığın doğuşu* [Die Entstehung des Islamismus als politische Ideologie]. Istanbul 1991. S. 197 f.

486 Ismail Kara: *İslamcıların siyasi görüşleri* [Die politischen Ansichten der Islamisten]. Istanbul 1994. S. 94.

487 Ismail Kara: *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi. Metinler/kişiler*. Istanbul 1986. S. XLV.

488 Mazharuddin Sıddıki: *İslam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 178.

489 Hier werden in Anbetracht des begrenzten Rahmens dieser Arbeit nur einige Ansätze erwähnt.

um waren der Meinung, dass ein Kalif dem Stamm der Quraisch⁴⁹⁰ angehören müsse, um der Bekleidung solch eines Amtes gerecht werden zu können. Dieser Punkt wurde kritisiert und die Forderung erhoben, dass jedes Land seinen eigenen Kalifen haben könne und seine Anweisungen für sein Land verbindlich seien. Ein Standpunkt beinhaltete sogar die Wertung, dass nur die ersten vier Kalifen nach dem Tod des Propheten Muhammad diese Benennung verdienen würden und die nachfolgenden aufgrund ihrer Persönlichkeiten und Politik dieser Bezeichnung nicht gerecht werden könnten.⁴⁹¹

Wie der Diskurs um die Kalifatsfrage aufzeigte, divergierten die politischen Ansichten der muslimischen Denker so sehr, dass es im Grunde genommen nicht möglich war, diese in einem gemeinsamen Rahmen zusammenzutragen. Die Synthese bestand darin, dass (fast) allen muslimischen Denkern gemein war, die traditionell-klassischen Ansätze in das neue System zu integrieren, um die Grundidee des Islam weiterhin in den gesellschaftlichen Subsystemen zu erhalten.⁴⁹²

Diejenigen, die sich beispielsweise gegen eine Wiederherstellung eines Kalifen ausgesprochen hatten, verfolgten den Grundsatz, dass

„weder im *qur'an* noch in den *abadith* eindeutige Hinweise zum Staat, zur Regierung und zur Leitung zu finden sind, lediglich die Grundprinzipien werden erwähnt, so dass jede Leitung, die diese verinnerlicht und umsetzt, den Prinzipien der Scharia entspricht.“⁴⁹³

Diese Grundhaltung spiegelte sich auch in dem Umgang mit der Kalifatsfrage wider:⁴⁹⁴ Gegen die Notwendigkeit eines Kalifenamtes wurde mit dem Hinweis argumentiert, dass

490 Die Quraisch sind der arabische Stamm, dem der Prophet Muhammad angehörte.

491 Mazharuddin Siddiki: *Islam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 178-182.

492 Ismail Kara: *İslamcılarının siyasi görüşleri*. Istanbul 1994. S. 145.

493 Ismail Kara: *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi*. Metinler/kişiler. Istanbul 1986. S. LIV.

494 Für nähere Informationen dazu siehe S. Tufan Buzpınar: *II. Abülhamit döneminde osmanlı hilafetine muhalefin ortaya çıkışı: 1877-1882* [Die Entstehung der Opposition gegenüber dem osmanischen Kalifat in der Amtszeit Abdulhamid II.: 1877-1882]. In: Ismail Kara (Hrsg.): *İslam siyasi düşüncesinde değişme ve süreklilik*. Hilafet Risaleleri. 1. Cilt. II. Abdülhamit devri. [Veränderungen und Kontinuitäten im politischen Denken des Islam. 1. Band. Die Periode Abdulhamids II.]. Istanbul 2002. S. 37-61.

diese Art des Regierens nicht die einzige Option darstelle und, wenn die Bedingung für solch eine Regierungsform nicht erfüllt sei, die Einsetzung eines Kalifen auch illegitim sei.⁴⁹⁵

Stark betonten die muslimischen Denker das Prinzip der Beratung (*schura*), das sowohl im Koran als auch in der *sunna* ein Bestandteil dessen darstellte, wie die politischen und sozialen Strukturen zu regeln seien, wobei sich die konstitutionellen Verwaltungen auf diesen Grundsatz beriefen, denn der Regierende sollte sich in allen Regierungsfragen von einer beratenden Instanz, d. h. den Vertretern des Volkes oder auch das Volk an sich, unterstützen lassen.⁴⁹⁶ Diese klare Hervorhebung des Prinzips der Beratung wurde auch in die Diskussion um das Verhältnis von Islam und Demokratie involviert, denn diese Beziehung wurde je nach Perspektive unterschiedlich bewertet und interpretiert.

Das Hauptargument für die Unvereinbarkeit zwischen dem Islam und der Demokratie war, dass der Islam nicht eine Religion darstelle, sondern als ein ganzheitliches System betrachtet werden müsse, welches auch für die diesseitigen Belange anwendbar sei, so dass die Frage nach der Staatshoheit im Zentrum der Debatte stand, dem folgender Standpunkt vorausging:

„Islam und Demokratie sind nicht zu vereinbaren, denn im ersten Fall stellt Gott, im zweiten das Volk die Grundlage der Herrschaft dar.“⁴⁹⁷ Diese strikte Ablehnung wird in der aktuellen Forschung aus der historischen Erfahrung heraus erklärt, da sie nach den Unabhängigkeitsbestrebungen einer neuen Auseinandersetzung gegenüberstanden, nämlich dem durch die neu etablierten Regime entfachten Konflikt mit dem Islam, durch den eine neue Form von auf die kulturelle und religiöse Ebene bezogener Konfrontation eingeleitet wurde.⁴⁹⁸

Ogleich diese Haltung in der muslimischen Welt bis heute Bestand hat, muss erwähnt werden, dass insbesondere durch die intensive Beschäftigung mit dieser Thematik

495 Ismail Kara: *İslamcıların siyasi görüşleri*. İstanbul 1994. S. 149-153.

496 <http://www.akademi.nl/sayi12/Reform.htm> [Zugriff 01.04.2010].

497 Mehmet S. Aydın: *Din, siyaset ve demokrasi* [Religion, Politik und Demokratie]. In: *İslami İlimler Araştırma Vakfı* [Stiftung für die Untersuchung der Islamischen Wissenschaften] (Hrsg.): *İslam ve demokrasi* [Islam und Demokratie]. İstanbul 2000. S. 43.

498 Sayed Khatab, Gary D. Bouma: *İslam ve demokrasi* [Islam und Demokratie]. Ankara 2010. S. 141.

eine bemerkenswerte Ähnlichkeit hinsichtlich der Grundsätze und des Wertekanons zu verzeichnen war. Bereits die ersten muslimischen Reformer des 19. Jahrhunderts, wie al-Tahtawi, al-Afgani oder auch Abduh, waren davon überzeugt, dass die demokratischen Prinzipien mit den islamischen Grundsätzen zu vereinbaren seien.⁴⁹⁹ Dieser perspektivische Ansatz wurde im Laufe der Zeit weiterentwickelt und ausdifferenziert, so dass folgende Parallelen zwischen diesen beiden Systemen gezogen wurden⁵⁰⁰:

1. Das politische System des Islam beruht auf dem Prinzip der Beratung (*schura*), wobei die staatliche Ordnung danach strukturiert und verfügt wird.
2. Die Religions- und Denkfreiheit sind wesentliche Bestandteile der islamischen Lehre.
3. Solange keinem anderen Schaden zugefügt wird, besteht im Islam das Recht auf Privateigentum.
4. Der Islam macht zwischen den Menschen keine Unterscheidung hinsichtlich der Sprache, der Religion, der Abstammung und der sozialen Schichtung, sondern die ethischen Qualitäten stehen im Vordergrund.
5. Als Grundprinzip fordert der Islam eine gerechte Verteilung des Einkommens.
6. Gerechtigkeit, Gleichheit und die Herrschaft des Rechts stellen das Fundament der islamischen Führung dar.
7. Letztlich zielt der Islam auf die Etablierung einer allgemeinen Moralvorstellung und den Schutz der Würde des Einzelnen ab, dabei sollen der Mensch und die Gesellschaft durch erzieherische Maßnahmen zum Guten angeleitet werden.

Die Auflistung zeigt auf, dass die Gemeinsamkeiten aus theoretischer Perspektive die idealistische Vorstellung von politischer Ordnung präsentierten, denn die Autoren betonten immer wieder, dass sowohl in der muslimischen als auch in der westlichen Welt diese Grundvorstellung zwar vorhanden sei, jedoch eine große Diskrepanz zwischen der

⁴⁹⁹ Ebenda. S. 67.

⁵⁰⁰ Eine gute Zusammenfassung liefert Ali Özek in seinem Vorwort „Neden Islam ve demokrasi“ [„Warum Islam und Demokratie?“]. In: Islâmi İlimler Araştırma Vakfı (Hrsg.): *Islam ve demokrasi*. Istanbul 2000. S. 18 ff. Und vgl. dazu Mesut Toplayıcı: *Islam ve demokrasi* [Islam und Demokratie]. Istanbul 2010. Siehe auch Malik Binnebi: *Islam ve demokrasi* [Islam und Demokratie]. Istanbul 1991.

theoretischen Darlegung und der praktischen Umsetzung existiere. Aus diesem Grund wurde darauf hingewiesen, dass insbesondere auf politischer Ebene das islamische Grundverständnis gegeben sein müsse, das auf den Menschen fokussiert ist. Als Beispiel wurde auf die Aussage des zweiten Kalifen Umar hingewiesen, der seinen Statthaltern und Gouverneuren folgende Anweisung gab:

„Wo ihr euch auch aufhaltet, leitet das Volk in Eurem Namen, nicht im Namen Gottes, des Propheten und der Religion. Denn wenn Ihr im Namen Gottes, des Propheten und der Religion leitet und Euch Fehler unterlaufen, wird das Volk Eure Fehler auf die Religion beziehen und sich von ihr entfernen. Wenn Ihr in Eurem Namen regiert, dann sind es auch Eure Fehler.“⁵⁰¹

Insbesondere aufgrund der gemeinsamen Werte wie Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte wurde eine klare Vereinbarkeit der beiden Systeme propagiert, jedoch muss an dieser Stelle auch erwähnt werden, dass muslimische Autoren die westliche Beurteilung der Demokratie als einzig möglicher politischer Ordnung kritisierten. Dabei wurde der zwanghafte Wunsch beanstandet⁵⁰², das eigene westliche System auf andere Gesellschaften und Staaten zu übertragen, und in diesem Zusammenhang der Begriff der „Teo-Demokratie“⁵⁰³ als Wortneuschöpfung in den Diskurs eingeführt.

Einen weiteren Themenkomplex stellte in der politischen Auseinandersetzung das Verhältnis von Islam und Laizismus dar. Zum einen war die Vorreiterrolle der Türkei ein Anlass, sich damit zu beschäftigen. Den Grundtenor bestimmte hierbei die Unvereinbarkeit von der islamischen Lehre mit dem laizistischem Konzept.⁵⁰⁴

501 Zitiert nach Ali Özek: „Neden Islam ve Demokrasi“. In: Islâmi İlimler Araştırma Vakfı (Hrsg.): *Islam ve demokrasi*. Istanbul 2000. S. 20.

502 Ali Bulaç: *Islam ve demokrasi – teokrasi, totaliterizm* [Islam und Demokratie – Theokratie, Totalitarismus]. Istanbul 1993. S. 9-13.

503 Hayreddin Karaman: *Laik düzende dini yaşamak II* [Das religiöse Leben in einem laizistischen System II]. Istanbul 2002. S. 90 ff.

504 Vgl. dazu Yusuf Kardavi: *Tarihi hesaplaşma Islam ve laiklik* [Geschichtliche Abrechnung. Islam und Laizismus]. Istanbul 1996. S. 125-148.

Zum anderen gab es auch unter den muslimischen Denkern und Reformern laizistische Tendenzen hinsichtlich der Debatte um das Konstrukt Islam und Moderne mit der Zielsetzung, das gesellschaftliche Leben der muslimischen Bevölkerung unter dem Stichwort der Freiheit den gegebenen Verhältnissen anzupassen⁵⁰⁵, obgleich diese Haltung dem islamischen Grundverständnis widersprach und demnach mehrheitlich nicht gebilligt wurde. Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen. Sayyid Ahmad Khan⁵⁰⁶ (1817-1898), ein indischer Intellektueller, Politiker und Reformler, vertrat die Ansicht, dass zur Zeit des Propheten die politischen und staatlichen Angelegenheiten nicht in konkreter Verbindung mit den göttlichen Offenbarungen gestanden hätten und die gängige Praxis der Entscheidungsfindung über das Prinzip der Beratung durchgeführt worden sei. Auch betonte er, dass in den Hauptquellen des Islam einige wenige Grundprinzipien verankert seien und im Grunde genommen die Regierenden bzw. Staatsmänner aus diesem grundlegenden Kanon heraus selbst entscheiden müssten.⁵⁰⁷ Eine ähnlich positive Argumentationslinie hinsichtlich der Bewertung des Laizismus im islamischen Kontext verfolgte Ubeydullah Sindi (1872-1944). Er übte jedoch starke Kritik am westlichen Laizismuskonzept, da in Europa religiös konnotierte Streitigkeiten ausgelöst wurden, wobei als Ergebnis eine klare Trennung zwischen Staat und Religion festgehalten werden konnte. Folge dieser Entwicklung sei, dass der Machtbereich des Staates sich stufenweise ausgeweitet hat und die Einflussosphäre der Religion auf private Angelegenheiten reduziert wurde.⁵⁰⁸

Die Frage nach dem *idschtihad* entwickelte sich im Zusammenhang mit der Einordnung des Islam in das moderne Zeitalter nicht nur zur Kernfrage, sondern bildete hierfür auch die methodische Grundlage. Die große Mehrheit der Gelehrten und Denker betrachtet nämlich das Prinzip des *idschtihad* als ihr gegebenes Recht bzw. die Berechtigung, die Positionierung und Existenz des Islam in seiner vollen Gültigkeit gegenüber den veränderten Zeiten und Ereignissen bewahren zu können. Für die Überwindung der

505 Mazharuddin Siddiki: *Islam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 189.

506 Für nähere Informationen siehe Johannes Marinus Simon Baljon: *The reforms and religious ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Leiden 1964. Eine gute Zusammenfassung über seine Person und sein Wirken ist zu finden in Mir Zohair Husain: *Global Islamic Politics*. New York 1995. S. 103 f.

507 Mazharuddin Siddiki: *Islam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 189.

508 Ebenda. S. 190.

Rückständigkeit und für eine fortschrittliche Entwicklung der muslimischen Welt des 20. Jahrhunderts sei es zwingend notwendig, das Nachahmen sein zu lassen und das *idsch-tihad* praktisch anzuwenden, eben auch im politischen Bereich.

Soziale Prinzipien

Das Einwirken der Einflüsse der westlichen Zivilisation vollzog sich auch im sozialen Bereich, so dass unterschiedliche Probleme in diesem Zusammenhang auftraten. Das wohl Augenscheinlichste dabei war die Diskussion um die Stellung bzw. Rechte der muslimischen Frau und die Geschlechterbeziehung im Islam.⁵⁰⁹

Bereits in den letzten Phasen des Osmanischen Reiches wurde durch die Annahme des Verwestlichungsgedankens die eigene zwischengeschlechtliche Beziehung und die Positionierung der Frau in der muslimischen Gesellschaft hinterfragt, so dass ideologisch konnotierte Frauenbewegungen nach westlichem Vorbild entstanden, die die Ansicht vertraten, dass die „Zurückgebliebenheit der Frau“ nur durch die Verwestlichungsbewegung aufgehoben werden könne.⁵¹⁰ Interessant ist auch, dass viele Anhänger der prowestlichen Bewegung die Ansicht vertraten, die allgemeine Situation der Rückständigkeit könne durch die Reformierung der Rechte der Frauen überwunden werden. Beispielsweise formulierte Abdullah Cevdet im Jahr 1904 das Motto „Öffne den Koran und öffne die Frau“, das eben genau die inhaltliche Ausrichtung dieser Theorie aufzeigte.⁵¹¹ Diese Perspektivierung wiederum forderte nicht nur die sichtbare Reformierung, nämlich die Anpassung

509 Dieses Thema hat bis heute nicht an Aktualität verloren, deswegen gibt es eine Vielzahl von Monographien, hier sollen nur einige wenige erwähnt werden: Salim el-Bahnassawi: Die Stellung der Frau zwischen Islam und weltlicher Gesetzgebung. München 1994. Valentine Moghadam (Hrsg.): Gender and national identity. Women and politics in Muslim society. Karatschi 1994. Saba Mahmood: Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject. Princeton 2005. Parto Teherani-Krönner (Hrsg.): Die Genderdebatte im Islam aus studentischer Sicht. Freiburg im Breisgau 2009. Leila Ahmed: Women and gender in Islam. Historical roots of modern debate. Yale 1992. Markus Gampert: Islamistischer Feminismus in Deutschland? Religiosität und Gender in muslimischen Frauenvereinen. Bielefeld 2011.

Außerdem ist im Folgenden keine detaillierte Ausführung dieser Thematik möglich, sondern es sollen nur kurz die Ansichten und Reaktion der Denker zusammengefasst werden, da sonst der Rahmen dieser Arbeit gesprengt werden würde.

510 Ergün Yıldırım: Türkiye'nin modernleşmesi ve İslam. Istanbul 1995. S. 103.

511 Zitiert nach Niyazi Berkes: Türkiye'de çağdaşlaşma [Modernisierung in der Türkei]. Ankara 1973. S. 406-436.

der Kleidung nach europäischem Vorbild, sondern bedeutete auch den radikalen Bruch mit dem eigenen Werte- und Normensystem insgesamt mit der Konsequenz, dass diese Ausrichtung sich zu einer stark ideologisch aufgeladenen Thematik entwickelte.⁵¹²

Auch reagierten die muslimischen Denker auf diese Entwicklung, indem sie behaupteten, dass nicht der Islam für die rückständige Situation der Frau verantwortlich gemacht werden könne⁵¹³, sondern das Abweichen von der eigentlichen Lehre der tatsächliche Grund für die Misere sei. In der Folge beschäftigten sie sich intensiver mit diesem Thema, ihr Fokus war auf die Ausarbeitung der Rechte der Frau im Islam gerichtet und „diese Haltung stützt sich bis heute auf die gleichen psychologischen Grundlagen“⁵¹⁴.

Doch mussten sie sich auch mit der scharfen Kritik aus dem Westen auseinandersetzen, die sich hinsichtlich der Unterdrückung der muslimischen Frau auf zwei wesentliche Kritikpunkte konzentrierte⁵¹⁵: die islamische Bekleidung der Frau und die Legitimierung der Polygamie. Die Äußerungen zur Bekleidung fielen unterschiedlich aus, denn nach Meinung einiger war das Tragen des Kopftuches eine Pflicht, die auf Koranverse zurückzuführen sei, und wiederum andere befürworteten dies. Hinsichtlich der Mehrehe jedoch bestand eine mehrheitliche Übereinstimmung darin, dass unter bestimmten Bedingungen und unter Berücksichtigung wichtiger Faktoren die Ehe mit mehreren Frauen nützlich und sinnvoll sein könne. Jedoch wurde auch betont, dass die Befolgung dieses Gebotes nicht erforderlich sei, sondern auf einer gewissen Freiwilligkeit basiere.⁵¹⁶

Abschließend soll nicht unerwähnt bleiben, dass der Islam die Frau durch die Zuschreibung von Rechten in ihrer Stellung grundsätzlich aufgewertet hatte, dass nach vielen Forschern die Situation in der jeweiligen muslimischen Gesellschaft dies jedoch nicht

512 Ergün Yıldırım: *Türkiye'nin modernleşmesi ve İslam*. Istanbul 1995. S. 104.

513 Eine gute Zusammenfassung aus dieser Perspektive lieferte Nasr in seinem Kapitel: *İslam perspektifinden kadın ve erkek [Frau und Mann aus islamischer Perspektive]*. In: Seyyid Hüseyin Nasr: *Modern dünyada geleneksel İslam*. Istanbul 2004. S. 45-55.

514 Ergün Yıldırım: *Türkiye'nin modernleşmesi ve İslam*. Istanbul 1995. S. 103.

515 An dieser Stelle können aus Kapazitätsgründen keine weiteren Ausführungen erfolgen, es sei aber auf folgende Publikationen verwiesen: Moussa Afşar: *Die Stellung der Frau im Islam. Lizenz zur Unterdrückung im Namen Allahs*. Stuttgart 2002. Christina von Braun: *Verschleierte Wirklichkeit: die Frau, der Islam und der Westen*. Berlin 2007.

516 Zitiert nach Mazharuddin Siddiki: *İslam dünyasında modernist düşünce*. Istanbul 1982. S. 215.

widerspiegele. Den Frauen würden diese Rechte nicht gewährt, so dass sie in unmittelbarer Folge unterdrückt würden. So riefen viele Denker dazu auf, die Regeln der islamischen Lehre zu befolgen, um somit eine gleichwertige Beziehung zwischen den Geschlechtern gewährleisten zu können.⁵¹⁷

Um diese Argumentationslinie besser nachvollziehen können, soll die Betrachtungsweise von Abdul Hakim (1896-1959) als Exempel skizziert werden. Sein Ausgangspunkt war die Gleichwertigkeit von Mann und Frau, da seiner Ansicht nach beiden dieselben bürgerlichen Rechte zuzuschreiben und nach der Interpretation des Islam die unterschiedlichen moralischen Standards aufzuheben seien. Dies komme in dem Ausspruch des Propheten zum Ausdruck: „Der beste unter euch, ist derjenige, der seine Frau gut behandelt.“⁵¹⁸ Doch er fügte auch hinzu, dass den Geschlechtern unterschiedliche Pflichten und Rechte zukämen und die Frau in erster Linie ihrer Rolle als Mutter gerecht werden müsse, ohne dass sie sich dadurch davon abhalten dürfe, ihren gesellschaftlichen Beitrag in irgendeiner Form zu leisten. Ausschlaggebend sei, so seine Forderung, der Frau wieder das aktive und passive Wahlrecht zu gewähren.⁵¹⁹

Die Gelehrtenwelt thematisierte auch die Sklaverei. Der Islam habe diesen Status zwar beibehalten, allerdings sei die eigentliche Zielsetzung dessen gänzliche Aufhebung. So seien in den ersten Jahren des Islam auch viele Reformen durchgesetzt worden, allein ihre komplette Auflösung sei aufgrund des „starrten ökonomischen Systems“⁵²⁰ nicht möglich gewesen. Einige Denker wiesen allerdings darauf hin, dass durch den Islam keine neuen Sklaven entstanden seien, sondern Regeln aufgestellt worden seien, um die Unabhängigkeit der bereits vorhandenen Sklaven zumindest etappenweise realisieren zu können. Ameer Ali (1849-1928) sprach in diesem Zusammenhang von Vorrechten, durch die der Islam in die gesellschaftliche Ordnung etabliert werden konnte, wie beispielsweise, dass der Sklave mit seinem Herrn in einem Vertrag die Bedingungen der Erlangung seiner Freiheit regeln könne. Auch wurde ein Teil der Almosenabgaben für den Freikauf von Sklaven

517 Ebenda. S. 216 f.

518 Ahmad von Denffer (Hrsg.): Allahs Gesandter hat gesagt ... Nördlingen 1998. S. 220.

519 Khalifa Abdul Hakim: Fundamental human rights. Lahore 1952. S. 18 ff.

520 Mazharuddin Siddiki: Islam dünyasında modernist düşünce. Istanbul 1982. S. 204.

bereitgestellt, was quasi der Bereitstellung von Lösegeld gleichkam.⁵²¹ Rashid Rida (1865-1935) vertrat zwar die Ansicht, dass der Islam weder die Sklaverei verbiete noch erlaube, doch widerspreche diese Art der gesellschaftlichen Ordnung dem Grundverständnis des Islam. Als Grund für das weitere Bestehen der Sklaverei führte er an, dass dies ein globales Phänomen der damaligen Zeit gewesen sei und ein über die arabische Halbinsel hinausgehendes System implizierte, das nicht einfach zu beseitigen gewesen sei. Jedoch habe der Islam wichtige Vorkehrungen für die Aufhebung der Sklaverei getroffen, was er im Kontext mit dem jeweiligen gesellschaftlich-politischen System hinsichtlich von Veränderungen der Staatsordnung (Abschaffung der autoritären Regierung) betrachtete.⁵²²

Taha Hussain (1889-1973) betonte, dass vor Gott alle Menschen gleich seien und dass in ihren Rechten und Pflichten zwischen dem Sklaven und dem freien Menschen islamisch betrachtet kein Unterschied existiere, so dass die Bestrebung, Sklaven zu befreien und die Sklaverei komplette abzuschaffen, als Einhaltung der religiösen Vorschriften bewertet werden könnte. Er erwähnte auch Zeiten, in denen Muslime um die Befreiung der Unfreien untereinander wetteiferten, diese Praxis jedoch nicht fortgeführt worden sei⁵²³, denn sonst wäre die Sklaverei schon längst abgeschafft worden. Aber „in der islamischen Geschichte gab es einige, welche die Realisierung dieses Ideales verhinderten“⁵²⁴.

Das Prinzip der „sozialen Gerechtigkeit“ trat insbesondere aufgrund des Einflusses des Sozialismus und Kommunismus in den Vordergrund des Diskurses. Als Grundgedanke existierte diesen politischen Ideologien auch in der islamischen Lehre, trotzdem zeigten sich die meisten Denker aufgrund der atheistischen Grundausrichtung ihnen gegenüber ablehnend. Dennoch griffen sie in diesem Kontext die Thematik um die soziale Gerechtigkeit auf und führten viele Beispiele aus der Zeit des Propheten an, die betonen, dass sozialistische wie kommunistische Ideen einem Grundkonzept der islamischen Lehre ähneln. Im besonderen Maße wurde auf die Almosenpflicht (*zakat*) verwiesen, die zu den fünf Säulen des Islam gezählt wird.

521 Syed Ameer Ali: *The spirit of Islam or the life and teachings of Mohammed*. Kalkutta 1902. S. 374-376.

522 Zitiert nach Mazharuddin Siddiki: *Islam dünyasında modernist düşüncü*. Istanbul 1982. S. 208.

523 Siehe auch Khalifa Abdul Hakim: *Islamic ideology. The fundamental beliefs and principles of Islam and their application to practical life*. Lahore 1993. S. 276 f.

524 Mazharuddin Siddiki: *Islam dünyasında modernist düşüncü*. Istanbul 1982. S. 209.

Diese doch querschnittartige und auch kurze Zusammenfassung des muslimischen Denkens im 20. Jahrhundert hat aufgezeigt, dass trotz der Rückbesinnung auf die Hauptquellen des Islam unterschiedliche Auffassungen zu den aktuell diskutierten Themen bestanden. Als Gemeinsamkeit stellen die Wiederbelebungsbestrebungen des Islam im Kontext der kolonialen Erfahrungen eine verbindliche Größe im muslimischen Denken dar.

Um ein tieferes Verständnis für diesen Prozess entwickeln zu können, sollen im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit exemplarisch die Lebensläufe mit zumindest den wichtigsten biographischen Stadien und das Denken bzw. die Lehren der muslimischen Intellektuellen Ali Schariati und Necip Fazıl Kısakürek erörtert werden. In einem zweiten Schritt erfolgt dann mit Hilfe von bestimmten Begriffsbestimmungen eine Zusammenfassung ihrer Bewertungen des Verhältnisses von Islam und Moderne.

Vor der Beschreibung von Ali Schariatis Begegnung mit der Moderne sollte noch ein kurzer Abriss der Geschichte der Schia geliefert werden, da er sich als schiitischer Denker nicht nur zum Schiitentum bekannte, sondern die schiitischen Vorstellungen kritisierte und deren Reformierung forderte.

Die Geschichte der Schia

Die Schia fasst alle unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften zusammen, die nach dem Tod des Propheten Muhammad die Ansicht vertraten, dass die Leitung der Gemeinschaft einem Familienmitglied des Propheten, nämlich seinem Cousin und zugleich Schwiegersohn Ali ibn Abu Talib anvertraut werden sollte. Der Begriff stammt aus dem Arabischen, nach seiner Wortwurzel kann es Gruppierung, Anhänger, Freund, Helfer oder „sich an jemanden richten bzw. sich anpassen“⁵²⁵ bedeuten, wobei die gängigste Übersetzung „Partei im Sinne einer Gruppierung“⁵²⁶ ist.

525 Mustafa Öz: Şîa [Schia]. In: Ahmed Ağırakça: Şamil İslam Ansiklopedisi. 6. cilt [Umfassende Islam-Enzyklopädie. Band 6]. Istanbul 1994. S. 42.

526 Monika Gronke: Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart. München 2003. S. 19.

In der Gegenwart gehören etwa zehn bis fünfzehn Prozent der muslimischen Weltbevölkerung zur schiitischen Konfessionsgemeinschaft, dabei stellen die „Zwölferschia“ bzw. „Imamiten“ die bedeutendste Gruppe dar. Deren Name bezieht sich auf eine Reihe von zwölf Imamen aus der Familie des Propheten Muhammad, die wiederum ihrer Ansicht gemäß durch Gott bestimmt worden sind.⁵²⁷ Der zwölfte Imam lebt bis heute in Verborgenheit, seine Wiederkehr wird erwartet, um das göttliche Reich auf Erden zu errichten. Während seiner Abwesenheit übernahmen bzw. übernehmen qualifizierte Gelehrte die Führung der geistigen und weltlichen Angelegenheiten im Rahmen einer Stellvertretung. Zu den weiteren Gruppierungen innerhalb der Schia gehören u. a. die Ismailiten, die Zaiditen, die indischen Bohras, die Nusairî-Alawiten und die Drusen.⁵²⁸

Über den Zeitpunkt der Entstehung der Schia gibt es zwar unterschiedliche Ansichten⁵²⁹, doch ihr Entstehungsgrund und ihre weitere Entwicklung sind eindeutig. In der frühislamischen Gemeinde entfachte sich nach dem Tod des Propheten Muhammad Streit um seine Nachfolge. Laut sunnitischer Auffassung gab es darüber keine eindeutige Verfügung, so folgte die Mehrheit der Muslime den gewählten Kalifen Abu Bakr, Umar und Uthman, die nacheinander die Aufgabe der Leitung der Gemeinschaft erhielten.⁵³⁰ Die schiitische Meinung ging hingegen davon aus, dass diese Frage bereits zu Lebzeiten des Propheten geklärt worden war. Sie griff insbesondere auf ein Ereignis im März des Jahres 632 zurück, in dem der Prophet folgenden Ausspruch an seine Gemeinde richtete: „Habe ich nicht mehr Anspruch darauf euch zu gebieten, als ihr selbst?“, und als die Gemeinde freudig mit Ja antwortete, fuhr er fort: „Allen, denen ich gebiete, soll auch Ali gebieten!“⁵³¹ Da diese und ähnliche Textauszüge im Arabischen mehrdeutig sind, bewerteten die Sunniten ihren Bedeutungsinhalt als schwächer⁵³². Ein schiitischer Kommentar interpretierte jedoch diesen Ausspruch folgendermaßen:

527 Werner Ende: Der schiitische Islam. In: Werner Ende, Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. München 2005. S. 70.

528 Ebenda.

529 Mustafa Öz: Şîa. In: Ahmed Ağırakça (Hrsg.): Şamil İslam Ansiklopedisi. 6. cilt. İstanbul 1994. S. 43.

530 Siehe dazu Heinz Halm: Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. München 1994. S. 16 ff.

531 Siehe Ebenda. S. 15.

532 Yann Richard: Der verborgene Imam. Die Geschichte der Schia in Iran. Berlin 1983. S. 22.

„Indem der Prophet auf diese Weise Gehorsam gegenüber Ali verlangte und ihn zum Gebieter machte, forderte er für diesen dieselbe gebietende Stellung, die er selbst ihnen gegenüber eingenommen hatte; er befahl ihnen, dies anzuerkennen, und sie verweigerten ihre Anerkennung nicht. Dies ist eine eindeutige Designation Alis als Imâm und Kalif.“⁵³³

Die Spannungen der muslimischen Gemeinde entluden sich erst 656 in einem Machtkampf, der in der Ermordung des dritten Kalifen Uthman und der Ernennung Alis zum Kalifen resultierte. Für die Schiiten kam damit „der einzig legitime Nachfolger des Propheten“⁵³⁴ an die Macht. Sie anerkennen die Rechtmäßigkeit der ersten drei Kalifen nicht, wie auch ein schiitischer Kommentar dazu vermerkt: „Nach dem Tod des Propheten hatte er vierzig Jahre lang das Imamatum inne, doch vierundzwanzig Jahre und sechs Monate davon war er gehindert, die Regierungsgeschäfte zu führen, und musste Verstellung (*taqîya*) üben und sich zurückhalten.“⁵³⁵ Die Zurückhaltung Alis wurde auch als gottgewollte Heilsplanung interpretiert, denn die Usurpation der anderen Kalifen wurde als Vorherbestimmung gewertet, um die muslimische Gemeinde zu prüfen.

Die Differenzen zwischen Sunniten und Schiiten „ist weniger wichtig als das, was sie miteinander verbindet“⁵³⁶, denn beider Ausgangspunkt⁵³⁷ stellt das islamische Glaubensbekenntnis, die *schahada*, dar, das neben der Verinnerlichung eines einzigen Gottes als Schöpfer jeglichen Lebens auch den Propheten Muhammad als Überbringer der Botschaft beinhaltet. Der Koran wird als erste Referenzquelle für die islamische Lehre herangezogen, so dass die grundlegenden Glaubensinhalte und Wertevorstellungen davon

533 Zitiert nach Heinz Halm: Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. München 1994. S. 15.

534 Heinz Halm: Die Schiiten. München 2005. S. 13.

535 Ebenda.

536 Yann Richard: Der verborgene Imam. Die Geschichte der Schia in Iran. Berlin 1983. S. 21.

537 An dieser Stelle muss jedoch erwähnt werden, dass auch bei diesen Grundprinzipien unterschiedliche Perspektivierungen und Interpretationen existieren, welche die Heterogenität innerhalb der jeweiligen Richtungen widerspiegeln. Siehe dazu insbesondere S. 189 ff. auf http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/3369/pdf/Ende_Sunniten_und_Schiiten.pdf [Zugriff 23.07.2011].

abgeleitet werden.⁵³⁸ Zentral ist auch der Grundsatz des Eintreffens des Jüngsten Tages, der sowohl die Auferstehung als auch das Jüngste Gericht beinhaltet.

Doch eine der wesentlichen Differenzen zwischen beiden Richtungen betrifft die Führung (*imamat*), denn ausgehend vom Gerechtigkeitsprinzip Gottes wird nach schiitischer Auffassung die Führungsfrage der Menschheit dadurch beantwortet, dass der Schöpfer Gesandte schickte, um die Menschen auf den Weg der Gerechtigkeit und Wahrheit zu führen. Mit dem Tod des letzten Propheten wurde dieser Anspruch auf die nachfolgenden Anführer übertragen, d. h. der Imam müsse aus der Familie des Propheten stammen – traditionell auf der Erbfolge beruhendes System. Ausgangspunkt dieser Vorstellung ist, dass der Imam „seine Autorität von oben“⁵³⁹ erhält, somit die Gemeinschaft mit der verborgenen Welt verbindet und demnach sündenfrei und unfehlbar ist.⁵⁴⁰ Nach sunnitischer Meinung hingegen soll der Nachfolger durch Kooption bestimmt werden.

Auch wenn die Schia fast so alt ist wie der Islam selbst⁵⁴¹, so war sie dennoch oft in der Minderheit und nahm die Rolle der Opposition an. Ihre Geschichte wurde geprägt von Unterdrückung, Verachtung und Verfolgung, so dass diese historischen Erfahrungen „ihr Weltbild und ihre Haltung zu Politik und Gesellschaft nachhaltig geprägt“⁵⁴² haben.

Der heutige Irak spielte bei der Entstehung und Entwicklung der Schia eine entscheidende Rolle, stellt bis heute eines der Kernländer des schiitischen Islam dar und wurde auch als „Zentrum der Schia“⁵⁴³ bezeichnet, denn dort hatten sich zum einen die einschneidenden Ereignisse der schiitischen Passionsgeschichte⁵⁴⁴ ereignet, und zum ande-

538 Abülbâkiy Gölpınarlı: Tarih boyunca islâm mezhepleri ve şîlik [Rechtsschulen und Schiitentum im Verlauf der Geschichte]. Istanbul 1979. S. 13 f.

539 Yann Richard: Der verborgene Imam. Die Geschichte der Schia in Iran. Berlin 1983. S. 34.

540 Ebenda.

541 Mustafa Öz: Şîa. In: Ahmed Ağırcağa (Hrsg.): Şamil İslam Ansiklopedisi. 6. cilt. Istanbul 1994. S. 43.

542 Heinz Halm: Die Schiiten. München 2005. S. 8.

543 Muhammed ebu Zehra: İslâm'da siyasî ve itikadî mezhepler tarihi [Die Geschichte der politischen und religiösen Rechtsschulen im Islam]. Istanbul 1983. S. 41 ff.

544 Vieles wurde in der Rezeption der Leidensgeschichte der schiitischen Imame von anderen religiösen Gruppierungen übernommen. Das war sowohl in der Lehre als auch in der Praxis zu beobachten, teilweise widerspricht es der eigenen Lehre: so die Art ihrer Trauerfeiern anlässlich des Todes ihrer Imame Ali und Hasan, insbesondere aber auch Husain am 10. Muharram, ihr Verhalten bei den Wallfahrten zu den heiligen Grabstätten und die damit zusammenhängenden Überzeugungen. Siehe dazu Heinz Halm: Die Schiiten. München 2005. S. 39-54.

ren befinden sich dort die Grabheiligtümer von sechs der zwölf Imame. Doch gerade im Irak, der auf eine lange Tradition der Auseinandersetzung der unterschiedlichen Religionen und Denkrichtung zurückblicken konnte, wurde die Theologie der Schia im Mittelalter entwickelt und vorangetrieben.⁵⁴⁵ Im Iran hingegen hatte sich die Schia bereits im 8. Jahrhundert festgesetzt, doch waren die Schiiten für eine längere Zeit in der Minderheit. Mit der Etablierung der Schahdynastie 1501 begann eine „systematische Politik der Schiitisierung“⁵⁴⁶, die Ende des 17. Jahrhunderts als abgeschlossen galt. So stellen im Iran die Schiiten heute die übergroße Mehrheit dar, und Iran ist das einzige Land, wo die Schia Staatsreligion ist. Darüber hinaus verfügen die Schiiten als Bevölkerungsmehrheit über kein zusammenhängendes Territorium, sondern gehören verschiedenen ethnischen Gruppen an.

Obwohl der Ursprung der Schia in den innerislamischen Konflikten in Medina zu finden ist, zeichnet sich die Tendenz ab, „die Schia mit Iran gleichzusetzen“⁵⁴⁷, da seit der Iranischen Revolution die Aufmerksamkeit der westlichen Öffentlichkeit stärker auf diese Problematik gelenkt wurde. So soll im Folgenden nicht näher auf die Ursachen und den Verlauf der Revolution eingegangen werden⁵⁴⁸, sondern die aktive Rolle der schiitischen Gelehrten gegenüber der weltlichen Macht im Verlauf des 19. Jahrhunderts betrachtet werden. Folgende Gründe werden hierfür angebracht: die starke Einmischung der ausländischen Regierungen, der Kampf gegen die absolutistische Herrschaft der Qadscharen (1779-1924), der eine religiös-mystische Legitimation fehlte, und die Verteidigung des Islam gegen die immer stärker um sich greifende Verwestlichung.⁵⁴⁹ Eine wichtige Zäsur war dabei die berühmte Fatwa gegen den Gebrauch von Tabak 1890 als Reaktion darauf, dass dem britischen Staatsbürger seitens Nasir ad-Din Schah das Monopol für den Aufbau, Vertrieb und Export von Tabak eingeräumt wurde. Infolge des daraus resultierenden Boykotts musste die Regierung die Konzession zurücknehmen. Der Protest wur-

545 Muhammed ebu Zehra: *Islam'da siyasi ve itikadi mezhepler tarihi*. Istanbul 1983. S. 41 ff.

546 Heinz Halm: *Die Schiiten*. München 2005. S. 9.

547 Monika Gronke: *Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart*. München 2003. S. 19.

548 Siehe dazu Michael Fischer: *Iran. From religious dispute to revolution*. Cambridge, London 1980.

549 Udo Steinbach: *Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten. Iran*. In: Werner Ende, Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München 2005. S. 248 ff.

de von den Gelehrten „als ein wichtiger Schritt betrachtet“⁵⁵⁰, der zur konstitutionellen Revolution von 1906/07 und zur Einführung der Verfassung geführt hatte. Bei diesen Prozessen wurde den Gelehrten eine aktive Teilnahme zugeschrieben⁵⁵¹. Unter dem zweiten Herrscher der Pahlewidynastie Rida Schah, der von 1941 bis 1979 regierte, protestierten einige Gelehrte gegen den Sturz des Ministerpräsidenten Muhammad Musaddiq. Ein weiteres Mal formierten sie sich als politische Opposition gegen einige in den Jahren 1962/63 eingeführte Reformen, indem sie in den verschiedenen iranischen Städten Demonstrationen organisierten. Seit 1978 nahm dann der Anteil der Gelehrten an der politischen Opposition in entscheidendem Maße zu, und sie „haben die führende Rolle in der Revolution gespielt“⁵⁵². Sie griffen hierbei auch auf religiöse Gedenktage, Symbole und die schiitische Passionsgeschichte zurück, wodurch sie einen persönlichen Einfluss auf die Gläubigen hatten.

550 Mahmod Rambod: Religion und Gesellschaft bei Ali Schariati. Ein Beitrag zur modernen Interpretation des schiitischen Islam in Iran. Nürnberg 1987. S. 41.

551 Monika Gronke: Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart. München 2003. S. 95 ff.

552 Mahmod Rambod: Religion und Gesellschaft bei Ali Schariati. Ein Beitrag zur modernen Interpretation des schiitischen Islam in Iran. Nürnberg 1987. S. 42.