Zeitschrift für Islamische Studien

ZIS©

Zum Geleit …….. Seite 3

Editorial …….. Seite 4

Ertuğrul Şahin
Etablierung der islamischen Theologie an deutschen Universitäten:
Herausforderungen - Erwartungen - Perspektiven ……..……Seite 6

Prof. Dr. Gerhard Endreß
Mathematik und Recht
Global Players in den Wissenschaften des islamischen Mittelalters ……Seite 30

Prof. Dr. M. Fuad Sezgin
Die Quellen al-Buḫārīs
Die ersten schriftlichen Quellen der Ḥadīṯe …….. Seite 36

Elif Gömleksiz
Kreuzzüge aus muslimischer Sicht
Die Darstellung der „Franken“ in Usāma ibn Munqiḏs *Kitāb al-Iʿtibār* ……. Seite 44

Ein Interview mit Nasr Hamid Abu Zaid
Zwischen Tradition und Moderne den Koran verstehen …….. Seite 55

Serdar Güneş, M.A.
Rezension zu „Radikale Reform“ von Tariq Ramadan …… Seite 63

Büchervorstellung:
Ayşe Boztürk
Schöller, Marco: Mohammed. …….. Seite 66

Hümeyra Kösem
Hansjörg Schmid [u.a.] (Hg.): Verantwortung für das Leben. Ethik im Christentum und Islam. ……. Seite 67

©

ISSN 2195-7509

Heft 1 ❁ April 2011 ❁ 1. Jg.

Redaktion

Elif Gömleksiz: Chefredakteurin, Mitherausgeberin, Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Germanistik

Serdar Kurnaz, M. A.: Chefredakteur, Mitherausgeber, Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Pädagogik, Rechtswissenschaft

Johanna Ertan: Stellv. Chefredakteurin
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Südostasienwissenschaften

Mukadder Tuncel: Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Pädagogik

Sümeya Gülap: Übersetzerteam
Studienfächer: Ethnologie, Vergleichende Religionswissenschaft

Ayşe Karaman: Übersetzerteam
Sudienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Romanistik

Hümeyra Kösem: Übersetzerteam, Büchervorstellung
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Pädagogik

Özlem Keskin: Übersetzerteam
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Pädagogik

Ayşe Boztürk: Büchervorstellung
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Pädagogik

Yasmin Dertli: Übersetzerteam
Studienfächer: Religionswissenschaft, Politikwissenschaft

Zeki Tuncel: Layout
Studienfächer: Islamische Religion, Jüd.- Christl. Religionswissenschaft, Pädagogik

Impressum:
ZIS - Zeitschrift für Islamische Studien
c/o Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam
Gräfstr. 78
60486 Frankfurt a.M.
Email: info@islamische-studien.de
Web: www.islamische-studien.de

Zum Geleit

Liebe Leserinnen und Leser,

die wissenschaftlich-theologische Auseinandersetzung mit dem Islam befindet sich in Deutschland in den Anfängen. Einen wichtigen Anstoß erhielt diese durch die Empfehlungen des Wissenschaftsrates zur Etablierung der „Islamischen Studien" an deutschen Universitäten im Januar 2010, die bei den Akteuren in Politik, Gesellschaft und Wissenschaft auf breite Zustimmung und Resonanz gestoßen sind. Die Universitäten in Tübingen, Osnabrück/Münster, Frankfurt/Gießen, Erlangen-Nürnberg stehen bereits als Standorte fest, die in Zukunft einen islamisch-theologischen Studiengang anbieten sollen. Als bundesweit erste Hochschule hat die Goethe-Universität Frankfurt bereits zum Wintersemester 2010/11 den Bachelor-Studiengang „Islamische Studien" eingeführt. Damit scheint endlich allseits die Notwendigkeit erkannt, dass sich Muslime in Deutschland rational mit ihrer eigenen religiösen Tradition und ihrem Glauben auseinandersetzen und dass hierfür die nötigen institutionellen Rahmenbedingungen geschaffen werden müssen.

Durch die Ihnen vorliegende „Zeitschrift für Islamische Studien" (ZIS) wollen wir als Studierende am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe-Universität Frankfurt einen Beitrag zur Entwicklung islamisch-theologischer Diskurse in Deutschland leisten. Dabei ist vordergründiges Anliegen der ZIS, eine öffentliche Plattform zu schaffen, auf der vor allem Studierende und Nachwuchswissenschaftler der Islamischen Theologie und benachbarter Disziplinen – über Frankfurt hinaus – ihre wissenschaftlichen und essayistischen Reflektionen über den Islam veröffentlichen und zur Diskussion stellen können.

Den inhaltlichen Schwerpunkt der ZIS sollen der Erwerb, die Analyse und kritische Diskussion der klassisch-islamischen Wissenschaften (Koranexegese, Ḥadīṯwissenschaft, Islamisches Recht, Systematische Theologie usw.) und ihrer Methodologien sowie die Erschließung und Diskussion neuer Fächer (Islamische Religionspädagogik, Gemeindepädagogik, Homiletik) bilden. Zwar steht die Religion des Islams somit im Fokus der ZIS, jedoch sollen auch kulturelle Aspekte des muslimischen Lebens (Musik, Kalligraphie, Architektur) sowie gesellschaftspolitische Themen rund um den Islam und die Muslime im deutschen bzw. europäischen Kontext Gegenstände der Auseinandersetzung sein. Dabei sollen auch aktuelle Themen wie der interreligiöse Dialog oder „Islam und Gender" berücksichtigt werden.
Ferner sollen durch Übersetzungen aus dem islamischen Sprachraum, die von der studentischen Redaktion angefertigt werden, neue Impulse für die Islamische Theologie in Deutschland gesetzt und zur Diskussion eröffnet werden.
Die ZIS versteht sich somit in erster Linie als eine Plattform für die Erforschung des Islams aus der Binnenperspektive. Sie sieht sich allerdings – ganz in der Tradition des Frankfurter Instituts – der Interdisziplinarität verpflichtet. Eine dialogische Diskussionskultur über den Islam, bei der die islamische Binnenperspektive in den Dialog mit den benachbarten Disziplinen (Islamwissenschaft, christliche Theologien, Religionswissenschaft etc.) tritt, erachten wir nicht nur als bereichernd, sondern auch als notwendig für eine in der Mitte der deutschen Gesellschaft und Wissenslandschaft verorteten Islamischen Theologie.

Die ZIS erscheint halbjährig zunächst nur im elektronischen Format, welche über die Redaktionsemail bezogen werden kann. Beiträge der ZIS werden sowohl in Deutsch als auch in Englisch veröffentlicht.

Abschließend gilt es einen herzlichen Dank an die Studierenden auszusprechen, ohne deren großes, ehrenamtliches Engagement diese Zeitschrift nicht zustande gekommen wäre. Auch möchten wir den Lehrenden des Frankfurter Instituts danken, die uns bei Fragen immer zur Seite gestanden haben.

Viel Vergnügen beim Lesen wünscht

Die Redaktion

EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser,

die erste Ausgabe unserer Zeitschrift eröffnet Ertuğrul Şahin mit einem Aufsatz über die gegenwärtigen Entwicklungen und Diskussionen rund um die Etablierung der Islamischen Theologie an deutschen Universitäten. Der Autor setzt sich kritisch mit der Komplexität der Erwartungen auseinander, die an die Islamische Theologie herangetragen werden und die eine einschlägige Diskussion über die theologischen Inhalte und die Fachdefinition erschweren: Das islamische Theologiestudium soll die Integration der Muslime in Deutschland fördern, dem Islamismus bzw. Extremismus entgegenwirken und den Muslimen zu einem aufgeklärten und modernen Religions -und Islamverständnis verhelfen.
Neben der sicherheitspolitischen Semantik in der Islamdebatte – die jüngst durch den Wunsch des Bundesinnenministers Hans-Peter Friedrich, eine Sicherheitspartnerschaft zwischen Muslimen und Staat zu konstituieren, wieder offen zu Tage getreten ist und heftige Kritik ausgelöst hat – wird auch problematisiert, dass bisher der mediale und gesamtgesellschaftliche Fokus auf die Ausbildung der Religionslehrer/innen und Imame gerichtet war, „die ohne theologische Fundierung bodenlos bleiben wird.“ Vor diesem Hintergrund plädiert der Autor für eine theologische Gewichtung der Debatte und für eine Diskussion über mögliche Schwerpunkte, Teildisziplinen, Theorien und Methoden einer universitären Islamischen Theologie. Vorrangiges Ziel müsse eine wissenschaftlich haltbare, methodisch fundierte (Grundlagen-)Forschung sein, ohne die die Beschäftigung mit Fragen und Herausforderungen muslimischen Lebens in der neuen Heimat sowie die Beteiligung an allgemeinen gesellschaftspolitischen Diskursen nicht möglich zu sein scheint.

Gerhard Endreß, emeritierter Professor für Orientalistik an der Ruhr-Universität Bochum, widmet sich in seinem Aufsatz einem wissenschaftshistorischen Thema, i.e. der Rezeption und Weiterentwicklung des wissenschaftlichen hellenistischen Erbes im islamischen Kulturkreis des Früh- und Spätmittelalters. An dieser Stelle einen herzlichen Dank an unseren Gastautor.
In einem umfassenden Überblick macht Endreß deutlich, dass kulturelle und religiöse Grenzen bei der Beschäftigung mit den verschiedenen Wissensbeständen (Philosophie, Medizin, Mathematik etc.) überwunden werden konnten: Das hellenistische Wissen wurde von Muslimen nicht als „unislamisch“ diskreditiert. Im Gegenteil: Aus ihm konnte und wollte man schöpfen. Zu dessen Erschließung und Weiterentwicklung arbeiteten in der kalifalen Bibliothek *Bayt al-ḥikma* Muslime und Christen sogar zusammen. Sind damit gegenwärtige kulturalistische Vereinnahmungen und Monopolisierungen von wissenschaftlichen und zivilisatorischen Entwicklungen („Die Europäer haben doch alles von uns Muslimen!“/ „Wir Europäer haben die Renaissance und die Aufklärung, ihr Muslime nicht!“) nicht in Frage gestellt? Wissen erscheint hier nicht als das Monopol eines bestimmten Kulturkreises, sondern vielmehr als ein gemeinsames Gut der Menschheit.

Mit der Frage nach der Mündlichkeit und Schriftlichkeit des frühislamischen Überlieferungsguts, die in der Islamwissenschaft und Islamischen Theologie bis heute kontrovers diskutiert wird, beschäftigt sich der aus dem Türkischen übersetzte Beitrag des renommierten Wissenschaftshistorikers Prof. Fuad Sezgin. Sein Werk „Buḫârî’nin Kaynakları (Die Quellen al-Buḫārīs)“ gilt in diesem Forschungsfeld als eine „seminal work“, auf die aufbauend viele weitergehende fruchtbare Untersuchungen und neue Thesen – so z.B. von Prof. Gregor Schoeler – entstehen konnten, die die Thesen Sezgins auch aus einem kritischen Blickfeld betrachten. In „Die Quellen al-Buḫārīs“ versucht Sezgin zu beweisen, dass der bekannte Ḥadīṯsammler al-Buḫārī fast ausschließlich schriftliche Quellen für seine bekannte Kompilation *Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* verwendet hat, die schon im 1. Jahrhundert nach der Hiǧra verfasst wurden. Damit entgegnet Sezgin der Auffassung, dass frühislamische Überlieferungen weitgehend auf mündlichem Wege tradiert wurden.
Da eine Übersetzung dieses wichtigen Werks aus

dem Türkischen in eine europäische Sprache bis heute nicht erfolgt ist, wurde seitens der Redaktion beschlossen, sich dieser schwierigen Aufgabe[1] anzunehmen: In jeder Ausgabe soll ein Kapitel bzw. zusammenhängender Abschnitt ins Deutsche übersetzt werden. In der ersten Teilübersetzung mit der Überschrift „Die ersten schriftlichen Quellen der Ḥadīṯe“ setzt sich Sezgin mit der Frage auseinander, wie zu erklären ist, dass manche prophetischen Traditionen die Verschriftlichung der Ḥadīṯe erlauben, während andere befehlen, nichts „Außerkoranisches“ niederzuschreiben.

Elif Gömleksiz untersucht in ihrem Aufsatz die Darstellung der Kreuzfahrer bzw. „Franken“ in Usāma ibn Munqiḏs *Kitāb al-Iʿtibār*. Usāma, der bis zum hohen Alter als Ritter gegen die Kreuzfahrerherrschaften, aber auch gegen muslimische Truppen kämpfte, schildert in seinen Memoiren nicht nur die politischen Kämpfe zu seiner Lebenszeit, sondern auch seine Begegnungen mit den Franken im Alltag, so etwa in einem Badehaus oder während eines fränkischen Festes. Anhand der Analyse von Anekdoten aus verschiedenen Themenbereichen versucht die Autorin herauszuarbeiten, entlang welcher Kriterien und Merkmale Identitäten und Alteritäten im *Kitāb al -Iʿtibār* konstruiert werden und welche Stellung die religiöse Andersartigkeit hierbei einnimmt. Dabei gelangt sie zur Feststellung, dass ritterliche Tugenden zu einer Anerkennung der Franken seitens Usāma führen, während auf kulturell-moralischer und zivilisatorischer Ebene – aber eben nicht auf der Ebene der religiösen Differenz – die Abgrenzung zu den Franken erfolgt: *„In Usāmas Augen entbehren die Franken nämlich jeglichen sittlichen Empfindens: Sie sind unhygienisch, libertin, frivol und respektlos gegenüber den Älteren. Im Bereich der Jurisdiktion und der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse sind sie primitiv und abergläubisch.“* Deutlich wird die Interaktion bzw. Interdependenz von Selbst- und Fremdbild, stellt doch der Autor den kulturell-primitiven Franken das Bild einer fortschrittlichen und überlegenen orientalischen bzw. arabisch-islamischen Kultur entgegen, an der auch die orientalischen Christen teilhaben.

Mit Nasr Hamid Abu Zaid und Mohammad Arkoun hat die islamische Welt letztes Jahr gleich zwei ihrer größten Reformdenker verloren. Mit der Entwicklung einer literaturwissenschaftlichen Koranhermeneutik und seinen Bemühungen, eine Brücke zwischen der islamischen Tradition und der Moderne zu schlagen, hat Abu Zaid einen immensen Beitrag zur zeitgenössischen Auslegung und Vergegenwärtigung des Islam geleistet und neue Perspektiven für die Islamforschung eröffnet. Seine wissenschaftlich-kritische Herangehensweise an den Koran und – wohl noch mehr – seine Kritik an integristischen muslimischen Bewegungen sowie am „Staatsislam“ des damaligen ägyptischen Regimes sollten ihm bekanntlich zum Verhängnis werden: In seiner Heimat Ägypten angefeindet und gerichtlich zum „Apostaten“ erklärt, musste er zusammen mit seiner Frau ins niederländische Exil flüchten.

In diesem Interview, das 2002 unter der Leitung von Ömer Özsoy, Hayri Kırbaşoğlu und Osman Taştan in Istanbul geführt wurde, beschreibt Abu Zaid nicht nur seine wissenschaftlichen Ansätze im Bezug auf Themen wie die Historizität und Aktualität des Korans, die Möglichkeit des objektiven Verstehens religiöser Texte, die Beziehung zwischen dem Westen und der islamischen Welt, Globalisierung, Menschenrechte etc., sondern eben auch seine ganz persönlichen Empfindungen und Wünsche, die sein Leben zwischen zwei Welten sehr deutlich werden lassen. Es bleibt nur zu hoffen, dass seine Forschungen weiterhin rezipiert und kritisch – so wünscht es sich Abu Zaid – diskutiert und weiterentwickelt werden.

Eine erkenntnisreiche und anregende Lektüre wünschen Ihnen

Elif Gömleksiz
Serdar Kurnaz

[1] Das Werk ist in einem schwierigen Türkisch abgefasst.

Dipl.-Pol. Ertuğrul Şahin

ETABLIERUNG DER ISLAMISCHEN THEOLOGIE AN DEUTSCHEN UNIVERSITÄTEN:

Herausforderungen - Erwartungen - Perspektiven[1]

1. Einleitung

Die Entstehung einer universitären islamischen Theologie und Religionspädagogik nimmt klare Konturen an. Die öffentlichkeitswirksamen Entwicklungen der letzten Monate sind allerdings mehr institutioneller als curricular-inhaltlicher Natur. Nach monatelangem Ringen um die Gunst der medialen und religionsgemeinschaftlichen Öffentlichkeit und der Politik steht nunmehr fest, an welchen Universitäten die Lehr- und Forschungszentren, in denen die neuen Fachdisziplinen zum Bestandteil des akademischen Ausbildungsangebots gehören werden, etabliert werden sollen. Insgesamt vier Standorte werden künftig vom Bundesministerium für Bildung und Forschung in Verbindung mit jeweiligen Landesministerien finanziell gefördert. An den Universitäten in Tübingen, Münster/Osnabrück, Erlangen und Frankfurt sollen Zentren für islamische Studien bzw. Theologie entstehen, in denen künftige Nachwuchswissenschaftler/innen, Religionslehrer/innen, Imame und Fachpersonal für Gemeindewesen ausgebildet werden sollen. Der Bund will für die nächsten fünf Jahre mit bis zu vier Millionen Euro Professuren, Mitarbeiterstellen und Nachwuchsgruppen an jedem ausgewählten Standort finanzieren.

Das rasante Engagement der Politik für islamische Theologie war für viele unerwartet und völlig überraschend und die Entscheidung für die Förderung der ausgewählten Standorte übereilt und unvorbereitet. Manche kritischen Reaktionen gehen aus der Enttäuschung hervor, dass ihre Ansichten oder eigene Initiative keine Beachtung finden, einige muslimischen Verbände ärgern sich, weil sie eigene Verantwortung jahrelang versäumten und unvorbereitet waren, daher kalt erwischt wurden. So plötzlich war das Ganze nicht. Die Auswahl des BMBF ist zugleich eine Wertschätzung solcher universitären Initiativen (außer der einzigen Ausnahme von Tübingen), die seit mehreren Jahren Ausbildungsstudiengänge oder Weiterbildungsprogramme für islamische Studien und Religionspädagogik anbieten. Angesichts der Tatsache, dass der Bedarf an der islamischen Theologie seit geraumer Zeit kundgetan und die Politik immer wieder wegen Desinteresse angeprangert und zum Handeln aufgefordert wurde, lässt sich die Kritik an der Geschwindigkeit der politischen Entscheidung zurückweisen. Kritisch bedacht und regulativ überdacht werden müssen andere Versäumnisse oder Notwendigkeiten, die in diesem Aufsatz thematisiert werden sollen.

Die Entstehungsgenese des Diskurses über die religiöse Bildung und Ausbildung der muslimischen Kinder und künftiger Generationen liegt einige Jahrzehnte zurück, auch wenn der Diskurs im letzten Jahrzehnt an Intention und Schärfe rasant zunahm und einige paradigmatische Wende erfuhr. In den letzten Jahren wurden zudem konkrete institutionelle Initiativen und Strukturen ausgeweitet. Nach der anfänglichen Konzentration auf den islamischen Religionsunterricht in den Schulen ist man deutlich verspätet in eine Diskussion über die theologischen Grundlagen übergegangen. Untermauert von soziopolitischen Umständen und Entwicklungen vollzog sich folgender Erkenntnisprozess: Islamischer Religionsunterricht erfordert Lehrkräfte, welche religionspädagogische Ausbildung benötigen, die ohne theologische

Fundierung bodenlos bleiben wird. Von der Erkenntnis der Notwendigkeit eines islamischen Religionsunterrichts in deutscher Sprache über die politische Willensbildung sowie Entscheidungsfindung und bürokratischen Umsetzungs- und ersten Einführungsversuche in Form der Religionskunde bis hin zu der Bereitstellung universitärer Infrastruktur und Verankerung einer pädagogischen und theologischen Ausbildung sind fast drei Jahrzehnte vergangen.[2] Die Bedarfsbestimmung der institutionellen Verankerung der (Aus-)Bildungsstätten ist mittlerweile auf Ausbildungserfordernisse weiterer Berufsgruppen bzw. religiösen Personals, allen voran auf die Imamausbildung, ausgeweitet worden.

Die neue theologische Gewichtung der Debatte ist eine zwangsläufige Folge der Sache selbst. In diesem Aufsatz wird die neue Verortung der islamischen Theologie im Hinblick auf die aktuelle Debatte nachgezeichnet und diskutiert. Im Augenmerk wird das Postulat stehen, dass die universitäre Ausbildung des erforderlichen Personals einzig mit einer religionspädagogischen Ausrichtung ohne den Einbezug theologischer Fundamente und ohne eine Grundlagenforschung die Zielsetzung verfehlen würde und die große Fülle der multiplen Erwartungen nicht annähernd befriedigen kann.[3] Der Fairness halber und erfreut darüber möchten wir gleich zu Beginn ein essentielles Korrektiv in der ganzen Debatte feststellen und unterstreichen: Die anfängliche und langhaltende religionspädagogische Fehlorientierung wurde in letzter Sekunde mit den Empfehlungen des Wissenschaftsrats und den Auflagen des BMBF zugunsten einer theologischen Gewichtung weitgehend korrigiert, wenn auch nicht ganz aufgehoben.

2. Komplexität der Kontextualität

Der aktuelle und akute Bedarf an die Bildung der jungen muslimischen Generation und Ausbildung des Fachpersonals ist zwar eine unmittelbare Folge der Migrationsgeschichte; die darüber geführte Debatte ist jedoch weder einzig auf Deutschland noch auf die muslimische Präsenz seit einem halben Jahrhundert zu beschränken. Sie wird in anderen europäischen Ländern genauso heftig wie kontrovers geführt. Initiativen sowohl im schulischen wie auch im universitären Bereich sind im vollen Gange.[4] Die curricular richtungsweisende Konkretisierung der Bedarfsstruktur, gesamtgesellschaftliche Verortung sowie institutionelle Verankerung einer islamischen Theologie unter den wissenschaftlichen Disziplinen sind zudem von historisch gewachsenen, interkulturellen oder -religiösen und akademisch-interdisziplinären Verhältnisbestimmungen nicht unabhängig zu betrachten. Folgerichtig müsste eine vollständige Abhandlung über den aktuellen islamischen Theologiediskurs viele miteinander verwobene Fassetten einbeziehen und ihn in einen allgemeinen religionspolitischen Kontext einbetten. Ein ungefähres Themengefüge in aller Kürze und ohne Anspruch auf Vollständigkeit gibt folgendes Bild: Der Theologiediskurs ist mit der Migrations- und Integrationsdebatte verbunden, so dass einem islamischen Theologiestudium integrative Funktionen aufgebürdet werden. Er ist mit der europaweiten Islamismusdebatte verbunden, weshalb Extremismus mildernde Effekte erwartet werden. Nicht weit davon entfernt wird die islamische Theologie einer Aufklärungserwartung gegenüber gestellt, die ihr ein modernes Religions- und Islamverständnis ansinnen möchte. Sie ist in die Revitalisierungsdebatte der Religionen einzuordnen, in der die islamische Theologie den Musliminnen und Muslimen helfen soll, die gesellschaftliche Rolle des Islam in einer säkularen Ordnung zu bestimmen und in das Gefüge funktionaler Systemteile zu implementieren. Die aktuelle gesellschaftspolitische Brisanz schlägt sich folgerichtig in politischen Verhandlungsprozessen wie in der Deutschen Islam Konferenz nieder. Des Weiteren ist sie aufgrund des bundesdeutschen Religionsverfassungsrechts ein implizit juristischer Gegenstand. Nicht zuletzt wegen der kirchenverfassungsrechtlichen Bestimmungen und der daraus folgenden Einbettung in die akademische Praxis geriet die universitäre Verankerung als eine Wissenschaftsdisziplin in eine heftige wissenschaftspolitische sowie institutionelle Debatte. Last but not least: Es sollte nicht verschwiegen werden, dass der islamische Theologiediskurs den innermuslimischen Richtungsstreit auf die universitäre Landschaft übertragen hat.

Alles in allem geht es schließlich um die Durchsetzung partikularer Interessen, um Selbstbehauptung oder Machtanspruch, da um Mitbestimmungsrechte, institutionelle Standorte oder theoretische und methodologische Standpunkte gepokert und gerungen wird.

Der breit angelegte Diskurs ist bisweilen noch trügerisch. Trotz oder gerade wegen der oben skizzierten Komplexität hat man in Kernfragen wie der Bedarfsstruktur oder der Fachdefinition der islamischen Theologie noch keinen einhelligen Standpunkt erzielen können. Institutionelle Ungewissheiten und theoretisch-methodologische Unbestimmtheiten sind allgegenwärtig, ein die am Prozess beteiligten Akteure zufrieden stellender Konsens in Verhandlungs- und Entscheidungsprozessen (z.B. in der Konzipierung der Beiräte) liegt noch fern. Die breite Einigkeit besteht einzig darin, dass die islamische Theologie ihren Einzug in die universitäre Landschaft finden muss und wird. Sondiert man die ausufernde Diskussion aus ihrem religionspolitischen Gehalt und konzentriert sich auf die praktische Umsetzung eines islamischen Theologiestudiums stechen drei Aspekte hervor, die dieser Aufsatz im Visier behalten und behandeln möchte, ohne jedoch ihre religionspolitischen Konnotationen kritisch unhinterfragt zu lassen:

1. Bedarfsstruktur: Zu welchem Zweck soll das Theologiestudium eingeführt werden? Mit anderen Worten: Aus welchen Bedürfnissen ausgehend soll eine universitäre islamische Theologie welchen Zielsetzungen und Erwartungen gerecht werden?

2. Institutionelle Verankerung in die Hochschullandschaft und das Unbehagen der staatskirchenrechtlichen Grundlage.

3. Verortung der islamischen Theologie als eine Wissenschaftsdisziplin: Fachdefinition, Forschungsfreiheit, ihre inhaltliche und methodologische Richtungsbestimmung.

Im ersten Abschnitt sollen zunächst die Entstehungsbedingungen des islamischen Theologiebedarfs kurz umrissen und der Frage nachgegangen werden, welche Struktur dieser Bedarf hat und welche Konnotationen er aufweist. In einem zweiten Schritt werden die institutionellen Pioniere der „Islamischen Studien“ und die ausgewählten Standorte in Deutschland skizziert und auf die aktuelle Debatte über die universitäre Verankerung der islamischen Theologie eingegangen. In diesem Abschnitt wird deutlich, mit welchen konkreten Zielsetzungen eine islamische Theologie propagiert wird. Genau an diese Zielbestimmung anknüpfend werden wir die Frage nach dem Ziel und Zweck der islamischen Theologie erneut aufnehmen und kritisch erhellen, welche weitreichenden soziopolitischen Erwartungen an eine islamische Theologie herangetragen werden und ob die aktuellen Bemühungen und Initiativen diesen Erwartungen gerecht werden können. Es wird versucht nachzuzeichnen, dass der Theologiebetrieb bzw. die Etablierung einer universitären Islamtheologie einerseits auf die Ausbildung von Lehrern und Imame gerichtet und daher stark praxisorientiert gedacht, andererseits mit überzogenen gesellschaftspolitischen Prämissen und Erwartungshaltungen überfrachtet wird. Schließlich möchten wir argumentieren, dass diese Erwartungen deutlich mehr Gewichtung und Aufwertung der theologisch-wissenschaftlichen Forschung erfordern als sich überwiegend auf die religionspädagogische und -didaktische Ausbildung zu konzentrieren.

Eine auf die Grundlagenforschung zielende theologische Gewichtung ist gerade und in erster Linie in Bezug auf eine islamische Religionspädagogik und Fachdidaktik zwingend, wenn man weiterhin an der Prämisse der Ausbildung des Lehrpersonals festhalten will. Eine theoretisch und methodologisch durchdachte islamische Religionspädagogik ist in Deutschland nicht ansatzweise vorhanden und befindet sich in einem Experimentierprozess.[5] Die islamische Theologie wird zwangsläufig die Zuträgerrolle eines fach- und sachgerechten islamischen Religionsunterrichts und der Religionspädagogik übernehmen und sie in interdisziplinärer Einbettung vor allem mit Erziehungswissenschaften bewältigen müssen. Mit der islamischen Theologie selbst ist es nicht besser bestellt. Es steht noch offen, in welcher Form, mit wel-

chen Schwerpunkten, Teildisziplinen, Theorien und Methoden die islamische Theologie hierzulande entstehen und entwickelt werden wird.

2. Islamischer Theologiebedarf: Erwartungen, Zielsetzungen

Im engeren Sinne soll das Theologieangebot der Hochschulen das Lehr- und Fachpersonal ausbilden, welches für den islamischen Religionsunterricht und für das Gemeindeleben der Muslime eingesetzt werden soll. Der Kreis der einzelnen Einsatz- bzw. Berufsfelder ist erweiterungsfähig und -würdig. Nicht bei der Frage *ob*, sondern darüber, *zu welchem Zweck* der islamische Religionsunterricht in deutscher Sprache eingeführt werden soll und weshalb gerade die Imame in Deutschland ausgebildet werden sollen, gehen die Positionen auseinander, die divergierende, zum Teil gegensätzliche Bedarfsbestimmungen, Zielsetzungen und Erwartungen zugrunde legen und in den Meinungsstreit in der Integrationsdebatte einmünden. Daher sollen hier zwei grundsätzliche Ausgangspunkte festgehalten werden, die die aktuellen Initiativen der islamischen Theologie an Hochschulen richtungsweisend prägen.

Die Entstehung und Entdeckung des Bedarfs an islamischer Theologie können auf einen zweifachen Paradigmenwechsel in der Politik und Wissenschaft zurückgeführt werden, der die Entwicklung der Migrations- und Integrationsdebatte kennzeichnete: die Entdeckung der Einwanderer und der Religion. Der erste Paradigmenwechsel betrifft das Sesshaftwerden der Migrantinnen und Migranten, somit die Entdeckung des Einwanderers und des Mitbürgers, der darauf folgende zweite Paradigmenwechsel gewichtete die religiöse, in unserem Zusammenhang muslimische Identität neben und oft gegenüber der nationalen oder ethnischen Zugehörigkeit. Solange die Rückkehr der Gastarbeiter noch die stärkere Option darstellte, schien es nicht nötig, sich über den gesellschaftlichen Zusammenhalt Gedanken zu machen. Die Politik hatte auch keine gesellschaftliche Parallelisierung und keinen Widerspruch darin gesehen, die Muttersprache zu fördern oder Fabrikhallen in Gebetsräume und Hinterhofmoscheen umzufunktionieren, die später zum Integrationshindernis deklariert und deklassiert werden konnten. Die seit über zwei Jahrzehnten heftig geführte Integrationsdebatte hat zwar keine konsensfähige Inhaltsdefinition und Grenzziehung zwischen Segregation, Integration und Assimilation hervorgebracht, konnte aber eisern die Forderung behaupten, dass die Landessprache erlernt werden und die religiöse Bildung in der Landessprache erfolgen muss.[6]

Nun gehen die Meinungen aufgrund der Unklarheiten in der inhaltlichen Bestimmung der Integration auseinander; z. B. in der Frage, ob die religiöse Bildung in Schulen eine nachholende Integrationsleistung seitens des Staates ist oder eine integrationszwingende politische Maßnahme. Die Nuance zwischen beiden Dispositionen beinhaltet indessen ein nicht zu unterschätzendes Unbehagen. Die Muslime gehen mit der politischen Glaubwürdigkeit ins Gericht, wenn nun die religiöse Bildung durch den schulischen Islamunterricht in Deutsch in die Kategorie der integrations*fordernden* Religionspolitik eingestuft wird anstelle der Kategorie der Integrationsleistungen des Staates, die als Gewährung von Gleichheitsrechten empfunden werden können. Die erste unterliegt obligatorischen Politikbestimmungen, die zweite stützt sich auf die eigene politische Aufgabenerfüllung des Staates, die in einem Dialogprozess, in dem Gesprächspartner sich auf Augenhöhe begegnen, auf einen Konsens abzielt.

Die international geführte große Debatte über die Revitalisierung der Religion war für den oben genannten zweiten Paradigmenwechsel verantwortlich: Aus ethnischen wurden religiöse Entitäten.[7] Der erste Paradigmenwechsel – Dauerverbleib – stimmte weitgehend mit der Empirie überein, beim zweiten liegen die Meinungen auseinander. Manche beklagen die verspätete Widerentdeckung des immer evident gewesenen Religiösen[8], andere sind der Meinung, dass das Religiöse überbetont und Debatten unzulässig islamisiert werden[9]. Trotz des ungewissen Ausgangs führt die zweigleisige Islamisierungsrhetorik zu einer sicherheitsbedachten Semantik, die die Erfordernisse der religiösen Bildung und Ausbildung zielgerichtet überfordert. Dass es sich hierbei in erster Linie um die Erfüllung verfassungsrechtlicher Menschen- und

Gleichheitsrechte handelt, gerät oft in den Hintergrund.

Sicherheitspolitische Semantik der Integrationsdebatte

Einerseits die Gewissheit, dass ein nicht unbedeutender Teil der Gesellschaft aus Muslimen besteht und bestehen bleiben wird, und andererseits die Ungewissheit, wie ausgeprägt und gesellschafts- und zukunftsrelevant das Religiöse ist, bringen die erste Problematik hervor, mit der wir bei der Einführung des islamischen Religionsunterrichts und islamische Theologie zu tun haben. Die Angst der Bevölkerung und die politische Sorge um den gesellschaftlichen Zusammenhalt, die aus der Fundamentalismus- und Radikalismusdiskussion hervorgeht, sind weit verbreitet. Spätestens seit dem 11. September scheint die präventive Radikalismus- und Terrorbekämpfung den Haupttenor der politischen Entscheidungsfindung der europäischen Hauptstädte auszumachen, wenn der Islam in Europa auf der Agenda steht. Diese außen- und innenpolitische Sicherheitspolitik mag ‚politically correct' und angesichts der Terrorgefahr mehr als verständlich sein, ihre Omnipräsenz bei allen Musliminnen und Muslime betreffenden Sachfragen ist allerdings verheerend.[10] Infolge dessen wird die Integrationsdebatte hauptsächlich einem Sicherheitsdenken untergeordnet, anstelle von der Erfüllung und Gewährleistung der Menschen- und Bürgerrechte sowie der Sozialstaatlichkeit und Partizipationschancen bestimmt zu sein.

An einem Beispiel soll das bisher Gesagte verdeutlicht werden: In einem ZEIT-Interview[11] sprach der kürzlich ausgeschiedene Bundesinnenminister de Maizière von mehr Prävention statt Repression gegenüber den islamistischen Extremisten:

„*Religionsunterricht ersetzt nicht Terrorbekämpfung, beides gehört zusammen. Es ist gerade der Wunsch des extremistischen Islamismus, den Islam zu missbrauchen, um unter dem Deckmantel der Theologie zu bomben. Darauf müssen wir eine sicherheitspolitische Antwort geben, aber auch eine theologische und gesellschaftspolitische.*
Wir haben möglicherweise das Thema Integration zu sehr unter dem Aspekt diskutiert – wie integrieren wir die, die aus anderen Kulturen zu uns kommen? Zur Wahrheit gehört aber auch, dass wir desintegrierende Kräfte haben, die nicht nur mit kultureller Prägung zu tun haben, sondern oft mit der Frage sozialen Aufstiegs, mit Bildung, mit zivilisatorischen Fähigkeiten. Den Blick auf diese Form von Integration zu richten, haben wir möglicherweise versäumt."

Diese eingestehenden Worte des Bundesinnenministers sind für die ganze Integrationsdebatte und -politik symptomatisch und sind keinem medialen Populismus verschuldet. In einem Atemzug werden Terror und sicherheitspolitische Antworten mit den sozialen, wirtschaftlichen und rechtlichen „policies" erwähnt und ihnen Priorität vor letzteren eingeräumt. Der ohnedies allgegenwärtige und pauschale Extremismus- und Terrorismusverdacht wird in der öffentlichen Wahrnehmung verfestigt, wenn auch im zweiten Schritt beteuert wird, dass die Extremisten einen kleinen Bruchteil der Musliminnen und Muslime ausmachen. Mehr noch: Gravierender wirkt die Verhältnisbestimmung des Religionsunterrichts und der Theologie mit der Sicherheitspolitik: Religionsunterricht und Theologie gehen mit der Terrorbekämpfung Hand in Hand, eine theologische Antwort soll die sicherheitspolitische Antwort komplementieren. Die muslimischen Ressentiments sind im Hinblick auf die politische Indienstnahme des Religionsunterrichts und ihrer Theologie für die Extremismusbekämpfung verständlicherweise kritischer und ablehnender Natur. Der Zweifel verfestigt sich: Der bekundete politische Wille für die Verankerung der islamischen Theologie an deutschen Hochschulen ginge von der Prämisse und der Dominanz der Sicherheitspolitik aus, obwohl sie a priori zum Inhalt der sozialen Gerechtigkeit und des verfassungsrechtlichen Freiheits- und Gleichheitsanspruchs gehören sollte.[12] Es macht einen erheblichen Unterschied, aus welcher Zielsetzung man ausgeht, weil der Regulierungsprozess sich dementsprechend gestaltet. Es bedarf eines dringenden Korrektivs in diesem Gestaltungsprozess, falls wir Versäumnisse weiterhin nicht hinnehmen wollen. Gelegentlich wird der Anspruch der verfassungsrechtlich garantierten Rechte wie Religionsfreiheit und Gleichheit angesprochen, um mit einem unaufhaltsamen „Aber" im zweiten Satz zu den sicher-

heitspolitischen Bedenken, Risiken oder Diktate überzugehen. Diese normativ geladene Semantik ist z.B. im Sprachgebrauch und in der Hervorhebung der Beschlüsse der Deutschen Islam Konferenz deutlich festzustellen. Eine ausgewogene Formulierung der (An-)Forderungen zwischen den – dort mehrfach betonten – Integrations*pflichten* und den Freiheits- und Bürger*rechten* wäre mehr geeignet, den Integrationswillen der Muslime zu verfestigen und zu mehr Partizipation zu bewegen. Eine solche Ausgewogenheit hätte im Übrigen dem Geist der Äußerung, der Islam und die Muslime seien Bestandteil Deutschlands, mehr gepasst und den proklamierten Willen zur ‚Einbürgerung des Islam' gefestigt. Welches Ausmaß diese Sicherheitssemantik annehmen kann, zeigt der Zwischenruf von Hans Michael Heinig in der FAZ, in dem er sein verfassungsrechtliches Bedenken gegen eine drohende Parteilichkeit des Staates äußerte.[13] Nach dem widersinnigen Eklat des neuen Bundesinnenministers und Hausherrn der DIK, Hans-Peter Friedrich, die unter muslimischen Kreisen für Aversionen sorgte, wäre zu hoffen und zu wünschen, dass die bundesdeutsche Islampolitik nicht hinter dem ohnehin kritischen Standpunkt von de Maizière zurückfällt und entmutigend wirkt.

Zusammenfassend kann hier festgehalten werden, dass eine präventive Abwehrpolitik gegen den Extremismus eines politischen Islam an eine mit Forderungen überfrachteten Integrationspolitik gekoppelt wird und diese Doppelstrategie die den Islam betreffende Religionspolitik maßgeblich prägt. Infolge dessen sind die politischen Bemühungen für die Einführung des islamischen Religionsunterrichts und der islamischen Theologie von diesem Sicherheitsaspekt dominiert. Der islamischen Theologie wird die Pflichtaufgabe zugeschrieben, mit der Lehre eines aufgeklärten Islams den extremistischen Tendenzen entgegenzuwirken. Trotz aller Befunde der empirischen Studien und politischen Bekundungen, zwischen der überwältigenden friedfertigen Mehrheit der Musliminnen und Muslime und dem kleinen Kreis der Extremisten unterscheiden zu müssen, leidet die große Mehrheit unter den pauschalen Verdachtsäußerungen und politischen Restriktionen. Zieht man hierbei ein zivilgesellschaftliches politischen Diskursfazit in Betracht, in dem die „Religionspolitik als ein Instrument gesellschaftlicher Integration [ ] zu einem heißen Eisen geworden (ist)"[14], ist die Frage mehr als berechtigt, inwiefern die Religionspolitik anstelle einer Rechtspolitik als Integrationsinstrumentarium eingesetzt werden kann und darf. Angesichts der brisanten Bedeutung werden wir zum Schluss auf die religionspolitische Debatte ausführlicher eingehen.

3. Pioniere der institutionellen Verankerung der islamischen Theologie und Religionspädagogik

Eine *universitäre* Theologie ist prinzipiell nicht zwingend, wenn die Religionspädagogik ohne sie auskommen könnte. Bekanntlich gingen christliche und jüdische Theologien auch außeruniversitäre Wege und bildeten eigene autonome Ausbildungsstätte. Außer vereinzelter Stimmen hat es auch eine einhellige muslimische Position für eine universitäre Theologie bis vor kurzem nicht gegeben. Trotz der kritikwürdigen Genese des religionspolitischen Entstehungszusammenhangs und des muslimischen Unmuts aufgrund der Sicherheitssemantik kann die Verankerung der islamischen Theologie in die akademische Landschaft der Universität zu den strukturellen und institutionellen Meilensteinen auf dem Wege des Heimischwerdens des Islam in Deutschland gezählt werden.[15] Die Einbürgerung des Islam kann und wird ohne die Einbürgerung seiner Theologie nicht gelingen, weil es sich bei der Religion schließlich um eines der elementaren Identitätsfundamente und bei der akademischen Erschließung der Theologie um die wissenschaftlich fundierte Lehre und Erforschung dieser Fundamente handelt. In Anbetracht der Reichweite des Theologiekomplexes erscheint die Ausbildung des notwendigen Fachpersonals nur als ein willkommener Nebeneffekt.

Die deutsche Diskussion über eine universitäre Einbindung der *islamischen Theologie*[16] hat eine relativ längere Geschichte, bevor die DIK und kürzlich der Wissenschaftsrat sich des Themas annahmen. Diskussionen und Tagungen waren zu Beginn des Jahrhunderts intensiviert. Die ersten Vorhaben und konkreten Schritte erfolgten im Rahmen der interreligiös, interkulturell oder interdisziplinär angelegten Zentren

für religiöse Studien. Diskutiert wurde z.B. 1999 über eine „*Akademie der Weltreligionen*“ in Hamburg, in der der Islam neben anderen Religionen vertreten sein sollte. In einem internationalen Kolloquium über die „Islamische Theologie an der Universität Hamburg“ wurde 2001 die Notwendigkeit und Möglichkeit der Einrichtung einer *Professur in islamischer Theologie* erörtert. Hinter dem Vorhaben stand der Ansatz, wissenschaftliche Ressourcen in islamischen, jüdischen Theologien und der Buddhologie zu verbinden und die Dialogoffenheit zu fördern.[17] Die Vision einer Akademie der Weltreligionen bewirkte zunächst im Jahr 2006 die Gründung eines Interdisziplinären Zentrums *Weltreligionen im Dialog* (ZWiD) unter der Beteiligung unterschiedlicher Fakultäten, aus dem schließlich im Sommer 2010 die Akademie der Weltreligionen (AWR) der Universität Hamburg hervorging, die auch vom Hamburger Senat unterstützt wurde. Sie wird durch staatliche Gelder, durch Mittel im Rahmen von Forschungsförderung sowie durch Stiftungen - allen voran die Udo Keller Stiftung Forum Humanum - finanziert. Nach eigenen Angaben richtet die Akademie der Weltreligionen den Fokus auf religiöse und kulturelle Pluralität und dialogisches und religionsübergreifendes Lernen. Sie bietet ein gemeinsames Dach für die universitäre Verankerung von Theologien großer Religionen – Christentum, Islam, Judentum, Buddhismus, Hinduismus und Alevitentum – und soll in Forschung und Lehre theologische Ressourcen über das Christentum hinaus aufbauen. Eine Professur für den Bereich „Islamische Studien“ soll Anfang 2011 besetzt und ein religionspädagogischer Studiengang mit dem Schwerpunkt Islam vorbereitet werden.[18]

Bei der Realisierung waren jedoch andere Standorte mit Frankfurt, Münster Erlangen und Osnabrück viel zügiger als Hamburg. Ab 2002 entstanden Professuren, Lehrstühle oder Zentren die dem akuten Bedarf an Fachpersonal nachkommen wollten.[19] Münster, Osnabrück und Erlangen zogen zunächst interdisziplinär angelegte religionspädagogische Weiterbildungs- bzw. Aufbaumodelle in Masterstudiengängen vor, während Frankfurt auf den ebenso interdisziplinär angelegten religionswissenschaftlichen Triolog der abrahamitischen Religionen mit dem Schwerpunkt Islamische Religion setzte und das Hauptfachstudium von Beginn an in den Magisterstudiengang integrierte.[20] Wie eine nähere Analyse der Genese dieser Einrichtungen zeigen wird, waren alle Versuche doch interreligiös, interkulturell und interdisziplinär angelegt und haben sich von der christlichen Theologie und Religionspädagogik, der Islam-, Religions-, Erziehungs- oder Kulturwissenschaft inspirieren lassen.

Frankfurter Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam

Die Goethe-Universität Frankfurt a. M. wählte ein Kooperationsmodell und unterzeichnete 2002 einen Stiftungsvertrag mit der Diyanet, dem türkischen Präsidium für Religionsangelegenheiten.[21] Die dem Fachbereich Evangelische Theologie zugeordnete *Stiftungsgastprofessur für Islamische Religion* wurde 2003 besetzt und übernahm die Lehre teilweise mit dem theologischen Gehalt in der „Islamischen Religionswissenschaft“; eine damals aus der Not geborene Fachbezeichnung, die bis heute strittig blieb, von Religionswissenschaftlern zurückgewiesen wurde und von späterem Lehrpersonal auch nicht so richtig beherzigt werden konnte. Es handelte sich dabei um einen religionswissenschaftlichen Teilstudiengang, der sich anschließend mit der Benennung „Islamische Religion“ zufrieden geben musste. Er konnte als in Haupt- oder Nebenfach studiert werden und sah Magisterabschlüsse vor, bis der Bachelor-Studiengang im Wintersemester 2008/09 eingeführt wurde.[22] Die Öffentlichkeit konnte die Erweiterung der Stiftungsverträge auf jeweils eine weitere Professurstelle (2005 und 2009) und den Aufbauprozess des Frankfurter Modells anhand des großen medialen Interesses mitverfolgen. Mit einem Fachbereichswechsel zu Sprach- und Kulturwissenschaften wurde im Juni 2009 gleichzeitig das *Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam* gegründet. Es gilt bundesweit als die erste Einrichtung einer selbständigen Lehr- und Forschungseinheit für „Islamische Studien“ auf der Institutsebene. Das neue Institut wurde sowohl mit der Betreuung der bestehenden religionswissen-

schaftlichen Magister- und Bachelorstudiengänge beauftragt, als auch mit der Etablierung eines neuen theologischen Vollstudiums, dessen Curriculum und Studienordnung in Form eines Ein-Fach-Bachelors ohne Nebenfach entwickelt wurden.
Die Einführung des bundesweit ersten Bachelorstudiengangs "Islamische Studien" zum Wintersemester 2010/11 markierte die Pionierrolle der Goethe-Universität Frankfurt a. M., die durch die Bewerbungen von ca. 130 Interessenten und die Aufnahme von 91 Studierenden gleich zu Beginn reichlich belohnt wurde. Die jahrelange theologische Pionierarbeit, die große Zahl der Studierenden - insgesamt 230 in drei Studiengängen -, die Gunst der Fachkreise sowie der breiten Öffentlichkeit führten schließlich bei der Auswahl von zu fördernden Standorten für Islamische Studien dazu, dass die anfängliche Vorliebe der hessischen Landesregierung für Marburg und Gießen zurückgewiesen und die Frankfurter Vorreiterrolle honoriert wurde.[23] Neben dem genannten Studiengang „Islamische Studien“ wird demnächst die Islamische Religionspädagogik in Kooperation mit der Erziehungswissenschaft und der Justus-Liebig-Universität Gießen entwickelt und eingeführt. Das Frankfurter Institut übernimmt dabei die Federführung und die komplette theologische Ausbildung. Zwei Professuren für Religionspädagogik werden zwischen Frankfurt und Gießen geteilt. Lehrerausbildung für die Sekundarstufe bleibt in Frankfurt, die für die Primarstufe wird in Gießen angesiedelt. Darüber hinaus plant das Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam, den Masterstudiengang für Islamische Studien zum Wintersemester 2011/12 einzuführen, da die ersten Absolventen des Bachelor-Studiengangs bevorstehen. In allen diesen Schritten und Unternehmungen galt und gilt das Frankfurter Leitmotiv die *Theologie als Wissenschaft* und bleibt das vorrangige Ziel die theologische Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses sowie des Fachpersonals, die allen wissenschaftlichen Kriterien gerecht werden will.

Münsteraner Centrum für Religiöse Studien

Eine mit Frankfurt zeitlich parallele Initiative war die Gründung des Centrums für Religiöse Studien der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (CRS) in 2002/03.[24] Das CRS wurde dem Uni-Rektorat direkt unterstellt und kooperiert mit der Philologie und den beiden theologischen Fakultäten. Dem Gründungsziel des CRS, Lehrkräfte für islamische und christlich-orthodoxe Religionslehre auszubilden, entsprechend wurde 2004 ein Professor auf den neu gegründeten "*Lehrstuhl für Religion des Islam*" einberufen, dessen spätere Ausschluss aus der Lehrerausbildung als der erste ernsthafte Test- und Unglücksfall gleich zu Beginn in die Geschichte der institutionell-islamischen Theologie in Deutschland einging. Die Universität Münster ist die erste Hochschule, die ein Hochschulstudium für Lehrerausbildung für den Islamunterricht anbot. Der Islamunterricht kann als Erweiterungsfach (als Ergänzung zu zwei weiteren grundständig studierten Fächern) gemäß der Lehramtsprüfungsordnung des Landes studiert werden und wurde auf der Basis der ‚Fächerspezifischen Grundlagen’ des Ministeriums für Schule und Weiterbildung angeboten. Der Lehrstuhl für Religion des Islam ist für diesen Studiengang der Islamischen Religionslehre zuständig, wobei eine zweite Professur für Islamische Religionspädagogik bereits vorgesehen war, die im Sommer 2010 besetzt wurde. Da u.a. das Institut für Arabistik und Islamwissenschaft in das Centrum für Religiöse Studien eingebunden ist, werden neben dem Erweiterungsfach Islamunterricht weitere islamwissenschaftliche Studiengänge angeboten. Zum Repertoire gehört auch der Masterstudiengang Islamische Theologie.
Wie die Erlanger und Osnabrücker Modelle war das Münsteraner Modell der Religionspädagogik eng mit den politischen Initiativen der jeweiligen Länder verbunden, Lehrkräfte auf dem Weg der Einführung eines ordentlichen Islamischen Religionsunterrichts auszubilden. Das Frankfurter Modell konnte sich nicht auf die eigenen Landeserfahrungen mit der islamischen Religionsbildung in der Schule stützen, da die hessische Landesregierung noch auf die Präventivkraft der Abschiebedrohungen setzte, die Jugend-Kriminalität im Lande zu bekämpfen, während viele andere sich um eine passende Bildung in Religionsfragen bemühten.

Die Universität Münster gehört zu den im Herbst 2010 ausgewählten Standorten für die Förderung durch Bundesmitteln und soll mit Osnabrück als gleichberechtigtem Kooperationspartner zusammen Islamische Studien ansiedeln und etablieren. Anhand strukturierter Kompetenzverteilung soll der theologische Part von der einen und der pädagogische Teil von der anderen Universität übernommen werden. Zu welcher Schwerpunktbildung jeweils in Münster und Osnabrück kommen wird, bliebt noch abzuwarten.

Osnabrücker Zentrum für Interkulturelle Islamstudien (ZIIS)

In Osnabrück begann die Erfahrung mit einem sogenannten BLK-Weiterbildungsprojekt, welches von der Bund-Länder-Kommission und Land Niedersachen finanziert wurde.[25] Ab dem Sommersemester 2004 wurde das E-Learning-Programm einer virtuellen Lehre „Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache - Wissenschaftliche Weitebildung für Lehrerinnen und Lehrer“ angeboten und wurde von insgesamt 23 Lehrer/innen und Lehramtstudierenden in Anspruch genommen. Dieses Weiterbildungsmodell war als bundesländerübergreifendes Verbundprojekt unter der Koordinierung des Fachbereichs Erziehungs- und Kulturwissenschaften in Osnabrück gedacht, weshalb zunächst eine Kooperationsbasis mit den Universitäten Hannover und Erfurt ausgearbeitet und später auf einige ausländische Universitäten ausgeweitet wurde. In der Konzipierung der Module kamen religionswissenschaftliche Studieninhalte, die das Seminar für Religionswissenschaft der Universität Hannover entwarf, und Islamstudien, welche der Lehrstuhl für Religionswissenschaft/ Islamwissenschaft der Universität Erfurt gestaltete und umsetzte, jeweils zur Hälfte zum Zug. Das Curriculum hob deutlich auf die Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen und auf die Pluralität der islamischen Glaubensrichtungen ab.
In Kooperation mit den Evangelischen und Katholischen Instituten des Fachbereichs Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück wurde zum Wintersemester 2007/08 der Magister-Studiengang „Islamische Religionspädagogik“ im Erweiterungsfach mit 35 Studienplätzen eingeführt. Anders als das Weiterbildungsprojekt sah der neue MA-Studiengang ein Präsenzstudium, aus dem Religionslehrer/innen hervorgehen sollen. Der dafür eingerichtete Lehrstuhl wurde zum Sommersemester 2008 besetzt und übernahm die Organisation des Studiengangs im Rahmen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien (ZIIS). Das im Jahre 2008 gegründete Zentrum soll die Forschung zu Beziehungen der abrahamischen Religionen sowie die Rückbindung der Theologien an ihre (religions-)pädagogische Vermittlung, zur Migrationsforschung und Studien zu interreligiösen Grundlagen der Religionspädagogik institutionalisieren und somit eine interreligiöse und interdisziplinäre Ausrichtung gewährleisten. Dem ZIIS steht ein Beirat zur Seite, der aus Akademiker/innen und Vertreter/innen des Wissenschafts- und des Kultusministeriums besteht.

Erlanger Interdisziplinäres Zentrum für Islamische Religionslehre (IZIR)

Die Überlegungen und Initiativen für ein Erlanger Modell der Islamischen Religionslehre als akademische Disziplin gehen bis in die späten 1990er Jahre zurück. Aus den damaligen Visionen entstand der eigentliche Ort des späteren akademischen Geschehens mit der Gründung des Interdisziplinären Zentrums für Islamische Religionslehre (IZIR) der Universität Erlangen-Nürnberg. Das IZIR wurde im Jahr 2002 als interfakultäre Plattform für die islamische Religionslehrerausbildung gegründet. Im Wintersemester gleichen Jahres begannen die Lehrveranstaltungen im Fach „Islamische Religionslehre“. Ab 2002 übernahmen drei Gastprofessoren die Geschäfte bis schließlich eine ordentliche Professur für Islamische Religionslehre ausgeschrieben und 2006 besetzt wurde. Das IZIR wird von mehreren Professuren und Lehrstühlen getragen: Neben der Professur für Islamische Religionslehre sowie den christlichen Theologien und Religionspädagogiken, den Religionswissenschaften, den Islamwissenschaften, den Rechtswissenschaften, den Politikwissenschaften, den Wirtschaftswissenschaften und weiteren Einrichtungen der Lehrerbildung und der Regionalforschung. Ein

weiterer Kooperationspartner ist das Erlanger Zentrum für Islamisches Recht in Europa (EZIRE). Neben der Ausbildung von Lehrkräften für den Islamischen Religionsunterricht in Religionspädagogik und der Fachdidaktik des Islams versucht das IZIR rechtliche Rahmenbedingungen und fachliche Standards für den islamischen Religionsunterricht zu formulieren und in Schulversuche umzusetzen.

Das Erlanger Modell hält an der Bezeichnung „Islamische Religionslehre“ fest, weil der einstige Arbeitsbegriff sich aufgrund der semantischen Doppelbelegung als brauchbar erwiesen habe. Mit anderen Worten beansprucht das Erlanger Modell für sich, sowohl die Religionspädagogik als auch die Theologie in der Religionslehre zu erfassen, zumal die drängende Erkenntnis aus der Erfahrung der islamischen Religionslehre „eine neue Art grundständig islamisch-theologisches Denken“ hervorbringe, in der die Authentizität nicht aus Al-Azhar oder Ankara, sondern daraus bezogen würde, dass Theologie in die sozialen Situationen hinein rekontextualisierbar sei, aus denen heraus sie entstehe.

Das Bundesministerium für Bildung und Forschung wird auch die Einrichtung eines Zentrums für Islamische Studien an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU) finanziell unterstützen.

Tübinger Zentrum für islamische Theologie

Die Universität Tübingen, die sich zunächst im baden-württembergischen Landeswettbewerb für ein Zentrum für Islamische Studien, an dem auch das gemeinsame Konzept von Heidelberg und Freiburg teilnahm, erfolgreich behaupten konnte, soll ebenso vom Bund gefördert werden. Anders als die bisher behandelten Standorte kann die Universität Tübingen keine Vorarbeiten für Islamische Studien nachweisen und soll daher mit ihrem Vorhaben nach eigenen Angaben skizziert werden. Zum Oktober 2011 soll ein „Zentrum für islamische Theologie“ eingerichtet werden.[26] Der entsprechende Grundsatzbeschluss soll von den zentralen Gremien der Universität (Senat und Universitätsrat) bereits gefasst sein. Die an der Universität angesiedelten Disziplinen (Theologien, Islamwissenschaft, Politikwissenschaft, Religionswissenschaft und weitere affine Bereiche) stünden dem Projekt sehr offen und freundschaftlich gegenüberstehen. Mit der Etablierung eines Zentrums für islamische Theologie erwarteten sich auch die Tübinger (nicht konfessionsgebundenen) Islamwissenschaften und Orientwissenschaften eine deutliche Steigerung der studentischen Nachfrage sowie der inner- und außeruniversitären Vernetzung.

Entgegen den eigenen Aussagen im Auswahlverfahren wurden im März 2011 mit einem Schlag sechs Professorenstellen ausgeschrieben; eine Vorgehensweise, die Fachkenner des Theologenmarktes völlig überraschte und für Spekulationen sorgte. Die Ausschreibung war ohne die übliche Beschreibung fachlicher Erfordernisse so kurz und allgemein gehalten, dass jeder Interessierte sich für jede Denomination bewerben könnte. Kein guter erster Eindruck für eine Universität, die so anspruchsvoll in den Wettbewerb um die neue akademische Disziplin ging und sich leidenschaftlich interessiert zeigte. Sofern einige Professuren nicht bis zum Herbst 2011 besetzt werden können, möchte die Universität zunächst mit Professurvertretungen und Gastprofessuren arbeiten. Mit der Besetzung von zwei bis vier Professuren wird allerdings zum Wintersemester 2011/2012 gerechnet. Voraussichtlich ab Herbst 2011 sollen Mitarbeiterstellen durch die Professuren ausgeschrieben werden.

Ein Vorlesungsbeginn ist für das Wintersemester 2011/2012 vorgesehen. Zum Wintersemester 2011/12 sollen 40 muslimische Studierende die Möglichkeit erhalten, ein Studium der (sunnitischen) islamischen Theologie aufzunehmen. Der Studiengang soll berufsqualifizierend künftige Imame (ein Vorhaben, dem wir kritisch gegenüber stehen und unten darauf eingehen) und Muslime ausbilden, die eine konfessionsbezogene Tätigkeit in verschiedenen Berufsfeldern, insbesondere im interkulturellen Bereich von Wirtschaft und Gesellschaft, anstreben. Außerdem sei ein Studiengang für das Lehramt im höheren Dienst an Gymnasien geplant. Weiterbildungskomponenten sollen das Studienangebot ergänzen, Promotions- und Habilitationsordnungen zügig erarbeitet werden.

Der Vollständigkeit halber sollen auch die Studien-

modelle an den **pädagogischen Hochschulen in Karlsruhe, Weingarten und Ludwigsburg** genannt werden, die sich ebenso auf die Landespolitik stützen. In den zweisemestrigen Erweiterungs- bzw. Weiterbildungsstudiengängen werden Lehrer/innen im Grund- und Hauptschulbereich für den islamischen Religionsunterricht weiterqualifiziert. Auch bereits im Schuldienst tätige Lehrer/innen können Zusatzqualifikation für den IRU erwerben. Ein weitgehend unbekannter Zertifikatstudiengang „Islamische Theologie/Religionspädagogik" für die Lehrkräfte in Realschulen und Gymnasium gehört seit Wintersemester 2008/09 zur Angebotspalette der pädagogischen Hochschule in Karlsruhe.[27] Nach der Entscheidung für ein baden-württembergisches Ausbildungszentrum in Tübingen ist die Zukunft dieses sonderbaren Modells jedoch ungewiss. Denkbar ist die Umsiedlung und Implementierung in das Tübinger Zentrum.

Ohne die institutionalisierten theologischen Foren zu erwähnen, wären die Pionierarbeiten doch lückenhaft behandelt. In dieser Hinsicht kommt dem **Theologischen Forum Christentum – Islam** der katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart eine besondere Bedeutung zu. Das Forum ist ein wissenschaftliches Netzwerk und bietet seit 2003 Diskussionsplattform im Bereich Christlich-Islamischer Studien an. Das Forum erwies sich für die muslimischen Akademikerinnen und Akademiker, die in den bestehenden Einrichtungen lehren und forschen, in mehrfacher Hinsicht nützlich. Neben dem christlich-islamischen Diskurs im interreligiösen Dialog bekamen sie die Möglichkeit, sich untereinander näher kennen zu lernen und über ihre theologischen Positionen auszutauschen. Die publizierten Tagungsbände dürften mittlerweile zu den volumenreichsten gemeinsamen Werken christlich-islamischer Dialogarbeit in deutscher Sprache gehören.

Die universitären Pioniere der Islamischen Theologie kamen hauptsächlich dem schulpolitischen und pädagogischen Bedarf nach. In erster Linie sollte der Lehrermangel, den die vorausgegangenen Modellversuche der 90er Jahre mit verschiedenen Formen des Religionsunterrichts für muslimische Kinder zu Tage förderten, in Angriff genommen werden.[28] Die Lebenswelt in einer multikulturellen Gesellschaft wollte man zudem nicht mehr dem Zufall des postmodernen Relativismus überlassen, sondern mit einer interreligiös-dialogisch ausgerichteten, in der Landessprache zu erfolgenden religiösen Bildung begegnen. Aus diesem Hintergrund lässt sich die anfängliche pädagogische sowie interdisziplinäre Gestaltung der Institutionalisierung der islamischen Theologie erklären. Sie bahnten zunächst den Weg an, in welche Richtung und mit welcher Akzentuierung ein Theologiestudium gehen soll: Religionspädagogische Bedarfsdeckung. Diese ersten Versuche taten auch ein Übriges: Die lebhafte Diskussion der letzten Jahre und nunmehr zehnjährige praktische Erfahrung mit der Lehre und Forschung ließen die Ermangelung wissenschaftlicher Theologieforschung unverkennbar ans Licht kommen. Die weitere Entwicklung und Etablierung der Islamischen Theologie in den neu entstehenden Zentren für Islamische Studien oder Theologie wird auf ihren Erfahrungsschatz, der in keineswegs reibungslosen Institutionalisierungsprozessen gewonnen wurde und nicht immer mit Erfolgsgeschichten gekrönt ist, nicht verzichten können.

4. Von der Isolation zum öffentlichen Rampenlicht

In einer Zeit der Hochschulreform in Deutschland, in der sämtliche „exotische" oder „Orchideenfächer" in Philologien, Ethnologien, Kultur-, Geschichts-, Orient-, Islamwissenschaften wie klassische Archäologie, Altamerikanistik, Assyriologie, Indologie, Ägyptologie oder Turkologie u.v.m. schmerzhafte Einschnitte erleben, ist es geradezu brisant, dass ein Fach oder doch zwei Fächer Eingang in die Vorlesungsverzeichnisse der Hochschulen finden. Wie kam es zu dem in der Einleitung genannten rasanten Schritt der letzten Monate, dass die Islamische Theologie, gefördert durch Bundesmitteln, nun einen festen Platz im Disziplinenkanon der Universität bekommt? Und wie ist es um die Islamische Theologie nach einem Jahrzehnt der Praxiserfahrung in Lehre und Forschung bestellt? Die oben geschilderten institutionell-akademischen Entwicklungen der Vorarbei-

ten an den Universitäten sind in den letzten Jahren von einer öffentlichen Diskussion begleitet worden. Die Medien waren daran interessiert und berichteten reichlich darüber, weil es sich bei der Islamischen Theologie eben nicht (mehr) um ein Randthema „exotischer" Orientwissenschaften handelte, sondern um einen gesellschafts- und religionspolitischen Gegenstand, der offenkundig machte, dass der Orient und Okzident nicht (mehr) nebeneinander stehen (und stehen dürfen), sondern, ob konfliktär oder versöhnlich, ineinander stehen (müssen). Die einzig sinnvolle Frage sollte lauten: Wie können wir sie in ein versöhnliches Miteinander führen?

Spätestens seit der ersten Deutschen Islam Konferenz war politisch wie gesellschaftlich ein breites Übereinkommen ersichtlich, dass die Islamische Theologie als eine neue Disziplin zügig in die deutsche Universitätslandschaft aufgenommen und etabliert werden muss.[29] Die Deutsche Islam Konferenz (DIK) war über die vorhandenen Versuche durch die akademischen Redner in den Arbeitsgruppen bestens informiert. Daher ist die Empfehlung ihres Zwischenresümees für eine akademische Verankerung islamischer Theologie als die Aufforderung für den Aufbau der bestehenden Einrichtungen zu verstehen. Im Zwischenresümee sind auch die vordergründigen Ziele einer universitären Islamischen Theologie genannt:

„Eine akademische Verankerung islamischer Theologie wird nicht nur mit Blick auf die Ausbildung von Lehrpersonal für einen islamischen Religionsunterricht für notwendig erachtet, sondern auch zur Ausbildung religiösen Personals und vor allem auch wegen der integrativen Wirkung einer in der Mitte der deutschen Gesellschaft verorteten islamischen Theologie, die angemessene Antworten auf Fragen des muslimischen Lebens in der Diaspora geben sowie sich am Diskurs über allgemeine gesellschaftspolitische Fragen beteiligen kann. Unbeschadet der grundsätzlichen Zuständigkeit der Länder für das Hochschulwesen sowie für das Verhältnis zwischen dem Staat und Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften wird dies als eine für den Integrationsprozess besonders bedeutsame gesamtstaatliche Aufgabe angesehen."[30]

In diesem Resümee sind die Zielvorgaben eines Theologiestudiums deutlich benannt. Neben der ursprünglich intendierten Ausbildung von Lehrer/innen wird die Ausbildung des religiösen Personals genannt, die sowohl die Imame als auch das Personal für karitativ-seelsorgerische Gemeindearbeit einbezieht. Die besondere Aufmerksamkeit verdient jedoch die Betonung einer islamischen Theologie, die mit ihrer integrativen Wirkung in der Mitte der deutschen Gesellschaft verortet sein und sich am gesellschaftspolitischen Diskurs beteiligen soll. In späteren öffentlichen Rezeptionen - und während einer Regierungsbefragung zu DIK im Bundestag vom Bundesinnenminister selbst[31] - wurde die Islamische Theologie auf die Bereitstellung der Ausbildungskapazitäten für Imame bezogen. Dennoch gilt die neue Gewichtung zu würdigen, die das bisherige pädagogische Augenmerk schließlich auf die theologischen Inhalte und auf die Forschung und Wissenschaftlichkeit verlagerte.

Die Empfehlungen des Wissenschaftsrats (WR) im März 2010 kamen in dieser Hinsicht einem starken hochschulpolitischen Rückenwind für die DIK-Forderung gleich. Der WR stimmte sowohl der universitären Verankerung der Islamischen Theologie als auch den Zielsetzungen eines Theologiestudiums zu und ebnete den institutionellen Weg, den die Islamische Theologie unter veränderten gesellschaftlichen Gegebenheiten beschreiten soll. Somit trugen zunächst die DIK und kurz danach der WR mit seiner ausdrücklichen Empfehlung für den Aufbau der „Islamischen Studien", die in der Öffentlichkeit zutreffend als islamische Theologie rezipiert wurden, einem der zentralen Eckpfeiler der institutionellen Einbürgerung des Islam Rechnung. Die Empfehlungen fanden weitgehend positives Echo, auch bei den Muslimen und muslimischen Dachverbänden. Sie waren für die Öffentlichkeit soweit aufschlussreich, dass man nun eine konkretere Vorstellung und Diskussionsbasis jenseits wissenschaftlicher und theologischer Inhaltsdiskurse dafür bekam, welcher gesellschaftspolitische Bedarf mit welcher Infrastruktur und welchen Mitteln zu decken ist. Die Islamischen Studien sollten an zwei bis drei Standorten als Zentren oder Institute in die philosophischen oder kulturwissenschaftlichen Fachbereiche eingegliedert und mit mehreren Professuren ausgestattet werden, bis sie sich in ein paar Jahren in die Lage versetzen, um

nach einem Evaluierungsverfahren eigenständige Fachbereiche zu etablieren.[32]

Die Berliner Politik zeigte sich mit ihrer Förderungszusage für insgesamt vier Standorte doch großzügiger als der Wissenschaftsrat empfohlen hatte. Ob noch andere Standorte wie Paderborn oder Hamburg, an denen Ambitionen auf eine Islamische Theologie existieren, sich zu den weiteren Forschungs- und/oder Ausbildungszentren etablieren können, bleibt abzuwarten. Der erste Wettbewerb um die Gunst der Politik ist zwar entschieden, der um die Gunst der Wissenschaftswelt und der ersten Adressaten, nämlich der muslimischen Nachfrage an das Theologieangebot, steht noch bevor. Mehrere Faktoren werden mitentscheiden, wo welche Kompetenzen sich entwickeln und nachhaltig durchsetzen können. Es ist zu hoffen und zu wünschen, dass die Quantität gegenüber der Qualität nicht die Oberhand gewinnt. Im Folgenden wollen wir wagen, uns eine Bestandaufnahme und die Behandlung der Eckpunkte vorzunehmen, die die Nachhaltigkeit und Qualität einer islamischen Theologie zu gewährleisten vermögen.

5. Mitbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und Einzelpersonen als Gegengewicht

Das bundesdeutsche Religionsverfassungsrecht sieht eine Marktregulierung vor, dass die späteren Abnehmer des Theologieangebots das Angebot selbst regulativ mitgestalten. Eines der zentralen Elemente der Empfehlungen des WR und der Auflagen des BMBF für die Förderung war die Bildung theologisch kompetenter Beiräte an denjenigen Universitäten, die eine institutionelle Einrichtung für Islamische Studien gründen wollen. Das Beiratsmodell wurde unter dem Gesichtspunkt der staatskirchenrechtlichen Verhältnisse aus der Not geboren, weil eine kirchenförmige Struktur im Islam nicht existiert. Es soll die verfassungsrechtlich vorgesehene Mitwirkung der Religionsgemeinschaften zur Geltung bringen.[33] Die Gründung der Beiräte liefert indessen in der öffentlich-religionspolitischen Diskussion mehr Konfliktstoff als die Fachbezeichnungen oder institutionelle Standorte.[34] In diesem Abschnitt soll es nicht um die Details über die Aufgaben, Organisation und Verfahren der Beiräte gehen[35], sondern vielmehr nur um das Aufreißen einiger kritischen Aspekte.

Ein nicht zu übersehendes Problem besteht m. E. in den vorgesehenen Aufgaben der Beiräte: Die Mitwirkungsrechte sind auf die Einrichtung, Änderung und Aufhebung von theologischen Studiengängen sowie an der Einstellung des wissenschaftlichen Personals bezogen. Wie diese auf die bereits bestehenden und aufzubauenden Einrichtungen und Studiengänge (rückwirkend) anzuwenden ist, bleibt klärungsbedürftig. In sich widersprüchlich und enorm konfliktträchtig scheint die organisatorische Empfehlung zu sein, einerseits den Beiratsmitgliedern theologische Kompetenz abzuverlangen, andererseits Persönlichkeiten öffentlichen Lebens in Beiräte einzubeziehen, deren theologische Kompetenz mehr als fraglich ist. Praktisch bedeutet es nichts anders als die Übertragung des DIK-Modells mit islamkritischen Stimmen auf die Beiräte.[36] In dieser Zusammensetzung ist die Erfüllung der Aufgaben wie die Einberufung des Lehrpersonals einem unermüdlichen Tauziehen partikularer und gegensätzlicher Interessen überlassen. Es besteht somit die eindeutige Gefahr, dass einerseits das Anfangsstadium der islamischen Theologie zusätzlich belastet wird. Darüber hinaus wird das Argument, die breite Akzeptanz der Musliminnen und Muslime für die entstehende islamische Theologie würde durch die Beteiligung der muslimischen Verbände und der theologisch kompetenten Gelehrten in Beiräten gewährleistet, entschärft. Außerdem ist äußert fragwürdig, warum gerade Areligiöse oder Islamkritiker darüber sollen entscheiden dürfen, ob Einwände aus *religiösen* Gründen gegen die Bewerber/innen bestehen.

Eine weitgehend offene und dringend klärungsbedürftige Frage besteht in der disziplinenbezogenen Reichweite der Mitbestimmung der Beiräte. Religionsverfassungsrechtlich steht außer Frage, dass den Religionsgemeinschaften in Angelegenheiten des Religionsunterrichts Mitbestimmungsrecht zusteht, so dass die Ausbildung von Religionslehrer/innen somit die Religionspädagogik mitbegriffen ist. Ob überhaupt und inwiefern der gleiche Anspruch für das komplette Theologieangebot, z.B. für die Ausbildung der Nachwuchswissenschaftler oder anderer Berufs-

gruppen gilt, muss erhellt werden. Wir sind der Meinung, dass eine Kooperation mit legitimen Vertretern der Muslime im Bereich der Religionspädagogik (inkl. der Berufung der Professoren und Konzipierung des Curriculums), die unmittelbar in die Lebenswelt eindringt und in der die konfessionelle Vielfalt berücksichtigt werden muss, recht und billig ist. Für die Theologie an sich ist es allerdings zwingend geboten, die religionsgemeinschaftlich-weltanschaulichen Interessen außen vor zu lassen und einzig und allein Wissenschaftlichkeitskriterien zu genügen. Zudem darf der Wissenschaftlichkeit erschwerende Umstand nicht außeracht gelassen werden, dass die Muslime Europas ein Islamverständnis aufbringen, welches sich mit den Kriterien einer *westlich-kritischen* Wissenschaft nicht oder nicht genügend auseinandergesetzt hat. Es ist noch zweifelhaft, inwiefern sie die Herausforderung eines rational-kritischen Umgangs mit eigenen Quellen verkraften und als Bereicherung ansehen können. Zu guter Letzt steht noch offen, welche Strukturen der Organisation und der Meinungsbildung die Muslime und ihre Vertreter künftig beherzigen werden: traditionell-islamische Diskurskultur mit einem Gelehrtenkonsensus, kirchenähnliche Strukturen der Hierarchie oder pluralistisch-demokratische Organisation und Entscheidungsprozesse.

Ein weiteres, nicht unwichtiges Unbehagen besteht darin, dass nicht einzig und allein die Musliminnen und Muslime die Zusammensetzung der Beiräte oder ähnliche Modelle wie die Runden Tische in Frage stellen. Es ist sehr zu bezweifeln und bleibt mühselig abzuwarten, ob so manche Landespolitiker oder Entscheidungsträger diese Konglomerate in der muslimischen Vertretungsrolle für die Einführung des Islamischen Religionsunterrichts oder Islamischen Theologie je akzeptieren werden.[37]

Im Zusammenhang mit dem Mitbestimmungsrecht der Muslime kann sogar die Notwendigkeit der *universitären* Verankerung der Islamischen Theologie grundsätzlich angezweifelt werden. Auch wenn die muslimischen Wortführer einer universitären Theologie bisher zustimmten, ohne etwa in einen Säkularismusstreit zu geraten, besteht unseres Wissens noch kein muslimischer Konsens in Bezug auf die Imamausbildung an der Universität. Die Konsensfindung kann zusätzlich dadurch erschwert werden, falls aus verfehlten Prämissen ausgegangen wird. Im Folgenden wird der nach wie vor relevanten und klärungsbedürftigen Frage, warum wir eine islamische Theologie auf universitärer Basis benötigen, nachgegangen. Erst die Verständigung darüber, welchem akuten kurzfristigen Bedarf, welchem gesamtgesellschaftlichen Erwartungshorizont und welchem akademisch-intellektuellen Diskursfeld der Gegenwart und der Zukunft eine universitäre Islamtheologie gerecht werden soll, wird uns Klarheit darüber verschaffen, wie sie institutionell eingebunden, disziplinär etabliert und inhaltlich bestimmt werden soll und kann. Der dem Kern der Empfehlungen des Wissenschaftsrats und der Beschlüsse der DIK zu entnehmende Weitblick wurde m. E. in der öffentlich-medialen Wahrnehmung bedauerlicherweise überdeckt, als ginge es bei der universitären Aufnahme der Islamischen Theologie ausschließlich um die Ausbildung der Religionslehrer/innen und Imame. Die zu leistende integrative Wirkung einer islamischen Theologie, wie sie in der DIK erkannt und beschrieben ist, erfordert zwingend, das mediale Sammelsurium islamischer Theologie in Lehre und Forschung in Einzelteile zu zerlegen und das Notwendige und das Mögliche auf diese Teile hin abzufragen. Eine fachkundige Betrachtung lässt z.B. schnell erkennen, dass die Imamausbildung im vollen sachgerechten Umfang keineswegs mit den Gegebenheiten der Universität zu realisieren ist. Dafür sind Bildungseinrichtungen, Hochschulen oder Akademien vonnöten, die möglicherweise von Religionsgemeinschaften selbst unternommen werden müssen. Es sind also Wege und Instrumente notwendig, die die Grundvorbereitung noch in jungen Jahren gewährleisten und Studium-vorbereitend oder -begleitend didaktische und praktische Fertigkeiten beibringen können. Es wird aller Voraussicht nach methodische und zielgerichtete, gegenseitig befruchtende Verknüpfungs- oder hemmende Reibungspunkte geben. Ein anderer Weg scheint uns momentan nicht gegeben, falls die Universität sich nicht zu einer „Koranschule“ umfunktionieren möchte.

4. Wissenschaftliche und universitäre Verortung der islamischen Theologie

Obwohl das Ob der universitären Verankerung (außer der Ausbildung der Imame) eindeutig und endgültig geklärt zu sein scheint und das institutionelle Wie anhand der existierenden Einrichtungen, der Empfehlungen des Wissenschaftsrats und der Entscheidung des BMBF Gestalt anzunehmen beginnt, ist die Islamische Theologie als eine Wissenschaftsdisziplin und als eine universitäre Lehr- und Forschungstätigkeit (noch) nicht definiert und festgelegt. Es steht gegenteiliges fest: In welcher strukturellen und institutionellen Form, mit welchen Schwerpunkten, Teildisziplinen, Theorien und Methoden die islamische Theologie hierzulande entstehen und etabliert werden wird, lässt sich mit großer Treffsicherheit noch nicht voraussehen. Ein ausstehender kritischer Sozial- oder Religionswissenschaftler würde zähneknirschend auf die christliche Theologie verweisen und die Unterschiede als wesensunwichtig abtun. Die Frage nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten hat allerdings für einen Theologen ein anderes Gewicht, wenn es um die Konzipierung und Vermittlung der Inhalte und Methoden geht.[38]

Der Wissenschaftsrat begründet die Verwendung des Begriffs „Islamische Studien“ in seinen Empfehlungen damit, dass die Fachdefinition sowie die wissenschaftliche und universitäre Verortung nicht vorgegeben werden und je nach Standort einzeln und frei bestimmt werden können und sollen. Das mittelfristige Entwicklungsziel wird in der gleichrangigen Etablierung neben den christlichen Theologien mit eigenständigen Fachbereichen bzw. Fakultäten gesehen.[39] Bis zur Verwirklichung dieses Zieles werden einzelne Lehrstühle, Institute oder Zentren mit unterschiedlichen Schwerpunkten und Studiengängen in der Lehre und Forschung operieren. Mit einem bedarfsorientierten aktuellen Bezug sind theologische Grundlagenforschung, Religionspädagogik, Religionsdidaktik, komparative Theologie, dialogische Theologie oder langfristige Forschungsschwerpunkte in einzelnen islamisch-theologischen Kerndisziplinen wie Koranexegese, systematische, fundamentale oder rationale Theologie etc. denkbar und möglich.

Eine bisweilen erkennbare Übereinstimmung besteht darüber, dass die Islamischen Studien an staatlichen Hochschulen erfolgen sollen. Die Option, ob private Hochschulen gegründet werden und sich durchsetzen können, ruft aus finanziellen, personellen, wissenschaftspolitischen und praktischen Gründen mehr Skepsis als Zustimmung hervor wie es im Theologiekongress des Wissenschaftsrats in Berlin deutlich wurde. In der institutionellen Etablierungspraxis zeigt sich hingegen die Eingliederung der Studiengänge für islamische Theologie in die vom Wissenschaftsrat genannten Fachbereiche konfliktträchtiger, wie die Erfahrungen in Frankfurt zeigen. Hier entbrannte eine Diskussion über die Bezeichnung des neu modularisierten Studiengangs im Fachbereich der Sprach- und Kulturwissenschaften, weshalb die Entscheidung der „neutralen“ Bezeichnung des Wissenschaftsrats nacheiferte ohne den Theologiegehalt des Studiengangs abzuschneiden. Aller Voraussicht nach werden die Verhandlungen darüber, unter welchem institutionellen Dach die neue Disziplin verortet werden soll, einige Jahre dauern.

Die Etikettierung des neuen Faches ist unter dem Gesichtspunkt der muslimischen Uneinigkeit über die Begrifflichkeiten das kleinere Übel (s. Fn. 16). Viel wichtiger scheint uns der theologische Gehalt zu sein, der durch eine Religionspädagogik und –didaktik bei weitem nicht abgedeckt ist. Darüber hinaus lassen vielseitige akribische Schritte Bedenken aufkommen und ernst zu nehmende Vereinnahmungs - oder Instrumentalisierungsängste hervorrufen.

4.1. Fachdefinition und Fachautonomie

Dem Leser dürfte nicht entgangen sein, dass hier die Ansicht vertreten wird, dass die Fachdefinition und die Fachautonomie der IT nicht rein wissenschaftlichen Kriterien unterliegen werden. Das Unbehagen der neuen Disziplin liegt gerade in ihrer Forschungsfreiheit und inhaltlichen und methodologischen Richtungsbestimmung. Die sicherheits- und integrationspolitische Erwartungshaltung, die auf Selbstbehaup-

tung und staatliche Anerkennung abzielende Verbandspolitik, der bundesdeutsche Regelungswerk des staatskirchenrechtlichen Korporatismus, die seit Jahrzehnten etablierten, auf den Islam bezogenen Wissenschaftsdisziplinen wie die Islamwissenschaft und Orientalistik, die Eigenverpflichtung mancher Fachfremden für die islamische Ausbildung sowie die Notimplementierung der zu gründenden Islamischen Studien mit theologischem Gehalt in philosophischen und kulturwissenschaftlichen Fachbereichen stellen das neue Fach IT im Entstehen in vielerlei Hinsicht vor existenziellen Fragen. Die wenigen muslimischen Theologen in Deutschland sehen die akademische Autonomie des Faches in Gefahr und versuchen es als ein gleichberechtigtes und eigenständiges Lehr- und Forschungsfach zu definieren.[40] In der Tat steht die islamische Theologie unter einem Vereinnahmungsdruck partikularer Interessen, auch wenn er aus gutwilligen Initiativen und berechtigten Ansprüchen entsteht, jedoch die wissenschaftliche Erschließung und Ausarbeitung authentischer Gehalte sowie den freien Einsatz und die Entfaltung der seit Jahrhunderten erprobten traditionellen aber auch neu zu erprobenden Methoden verhindert. Versuche, die institutionelle Verankerung über Beiräte mit legitimationsschwachen Einzelpersonen oder durch islamwissenschaftliche und christlich-theologische Eingriffe der Fachfremden Inhalt und Methode bestimmend lenken zu wollen, werden von den Musliminnen und Muslimen als Bevormundung und Domestizierung wahrgenommen.

Die Islamischen Studien drohen zu einer Hilfs- oder Begleitwissenschaft zu werden, wenn sie ausschließlich der Ausbildung der Religionslehrer/innen und Imame dienen oder den Extremismus oder Fundamentalismus bekämpfen und Integration fördern sollen. Sie drohen unter dem fetischistischen Aufklärungsdisput zur Religions- oder Islamwissenschaft zu werden, wenn ihr a priori historisch-kritische Hermeneutik zugrunde gelegt und der in der Wissenschaft gängige Methodenpluralismus stillschweigend aberkannt wird. Eine akademische Theologie lebt hingegen sowohl von der binnenperspektivischen Vermittlung authentischer Glaubensinhalte und -bekenntnisse als auch von der kritischen Hinterfragung überlieferter Gehalte aus der Außenperspektive. Nicht zu verschweigen ist die Tatsache, dass die begrifflichen Ursprünge der Fachdefinition im Christentum den Theologiebegriff für die Verwendung im Islam und Judentum problematisch machen.[41] Muslimische Gelehrte verweisen gerne auf eine islamische Wissenschaftstradition, die seit Jahrhunderten einen kritischen und rationalen Zugang zu den Quellen der Religion praktiziere, hingegen keine Kontrollinstanz wie die Kirche kenne.[42] Allen Unterschiedsbekundungen zum Trotz wird eine islamische Theologie aller Voraussicht nach von der kritischen Diskussion über die bekenntnisgebundene Perspektive und Methodik sowie von dem Vorwurf, Theologie sei Pseudowissenschaft, nicht verschont bleiben.

4.2. Praxisorientierung vs. Wissenschaftlichkeit

Unmittelbar mit der Fachdefinition und Fachautonomie verbunden sollte auch die starke Handlungsorientierung in dieser Einführungsphase der IT kritisch beleuchtet werden. In den Empfehlungen der DIK und des WR haben sich drei Gruppen von Fachkräften herauskristallisiert, deren universitäre Ausbildung die theologischen Einrichtungen übernehmen sollen: die Religionslehrerinnen und Religionslehrer, das religiöse Personal für die Gemeinden - in der öffentlichen Wahrnehmung Imame - und der wissenschaftliche Nachwuchs. Dass es einen großen gesellschaftlichen Bedarf an Lehrerinnen und Lehrern und Fachpersonal gibt, dessen Entstehungsbedingungen anfangs skizziert wurden, ist nicht von der Hand zu weisen. Es ist auch nachvollziehbar, dass die Bürokratie und Politik sowie die Musliminnen und Muslime selbst den Mangel aus unterschiedlichen Kalkülen – integrations- und sicherheitspolitische Prävention bei den einen, Gleichberechtigung bei den anderen - zügig beseitigt sehen möchten. Abgesehen vom wissenschaftlichen Nachwuchs impliziert allerdings die vordergründige pädagogisch-didaktische Ausbildungsfunktion eine stark praxisorientierte Perspektive für die Islamischen Studien im Hochschulsystem, bei der ein wesentlicher Teil des Wissenschaftsbetriebs schnell überdeckt wird, nämlich die (Grundlagen-)Forschung.

Hier wird einer „Wissenschaft in Elfenbeintürmen“

ohne Praxisbezug nicht das Wort geredet. Der funktionale Erfolg der strukturellen Einbindung der IT setzt allerdings eine neue hochschulpolitische und inhaltliche Akzentuierung und Verortung der islamischen Theologie voraus, die weit über die pädagogisch-didaktische Deckung des Personalmangels hinausgeht. Das vorrangige Ziel des Theologiestudiums sollte in erster Linie auf die *wissenschaftlich* vertretbare Forschung ausgerichtet sein und eine *theologisch* gewichtete Lehre bevorzugen. Für eine theoretisch orientierte und methodisch fundierte (Grundlagen-)Forschung spricht vor allem das Anliegen des Zwischenberichts der DIK, das die Beschäftigung der Islamischen Theologie mit dem muslimischen Leben in der Diaspora und mit allgemeinen gesellschaftspolitischen Fragen hervorhebt (s. Fn. 29). Wie könnte man ansonsten dem großen Bündel der Fragen und Herausforderungen der muslimischen Existenz in der neuen Heimat begegnen?

Die von der religionspolitischen Dringlichkeit geleitete Handlungsorientierung darf außerdem nicht über die Vorbedingung hinwegtäuschen, dass man zunächst über die mit einem theologischen Wissen ausgerüsteten Akademiker/innen verfügen muss, um die Ausbildungsfunktion vom Fachpersonal mit einer wissenschaftlichen Fundierung erfüllen zu können.[43] Die anfänglichen Pionierversuche waren insofern von der Sorge um diesen Mangel frei, als sie die wenigen religionspädagogischen Lehrstühle mit den auf dem Akademikermarkt vorhandenen Muslim/innen besetzen konnten, ohne reichliche theologische Fundierung vorauszusetzen. Die Berliner und Kölner Tagungen über die Empfehlungen des WR[44] haben m. E. letztlich die Vorrangigkeit der Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses zu Tage gefördert, weshalb die Wissenschaftlichkeit vom Anfang an einen höheren Stellenwert erhalten muss. Unsere Beobachtungen und Erfahrungen in Lehre und Forschung sowie in theologischen Begegnungen und Foren sprechen dafür, dass die Musliminnen und Muslime viel mehr theologisch-wissenschaftlich anvisierte Wortführer brauchen, deren analytische Reflektion weit über das auswendig gelernte Wissen hinauszugehen hat.

Welche Gefahren lauern, wenn die theologischen Zentren und Institute ohne eine ausreichende wissenschaftliche Fundierung voreilig zusammen geschustert werden und selbstredend die Erleichterung sich durchsetzt, man habe seine integrationspolitische Pflicht erfüllt? Aufgrund dessen, dass man keineswegs über ausreichende akademische Kapazität an muslimischen Theologen verfügt und in Deutschland noch keine solide institutionelle Erfahrung mit der Islamischen Theologie hat, würden sich unüberlegte Schnellschüsse in einem späteren Evaluierungsverfahren, wie der WR vorschreiben möchte, kontraproduktiv erweisen. Eine vorschnelle Praxisorientierung birgt die Gefahr, dass die vertretenen Positionen erstarren, weil sie sich mangels akademischer Sorgfalt, genügendem Aufwand und der Kapazität für die theologisch-wissenschaftliche Fundierung über methodologische Nachhaltigkeit und theoretische Haltbarkeit nicht nachdenken und selbstkritisch reflektieren können und im besten Falle eklektisch vorgehen werden. Im Ergebnis werden mit großer Wahrscheinlichkeit Reformaussagen getroffen; ihr Eklektizismus wird sie allerdings daran hindern, die erhoffte und erwünschte Akzeptanz zu erlangen.

4.3. Aufklärungsdisput und theologische Erneuerung

Die Sorge, dass die Islamische Theologie vorschnell einem Aufklärungszwang unterzogen wird und somit einem innermuslimischen wie interkulturellen Weltanschauungsstreit anheimfallen kann, dürfte offenkundig geworden sein. Andernorts versuchten wir die an die Koranhermeneutik und islamische Theologie herangetragenen Aufklärungserwartungen kritisch zu hinterfragen, jedoch zu argumentieren, dass die islamische Theologie, ob wider- oder freiwillig, sich einer Aufklärungsdiskussion nicht verschließen kann.[45] Dass sie ohne den Duktus mehr die Notwendigkeit sieht als es nur auf halbherzige Erneuerungsversuche ankommen zu lassen, und sich dabei kritischen Methoden moderner Wissenschaften zu bedienen und zu unterziehen, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Selbst solche muslimische Akademikerinnen und Akademiker, die sich in der muslimischen Öffentlichkeit einem traditionalistischen Islamverständ-

nis verpflichtet fühlen, verschreiben sich in der wissenschaftlichen Community die kritische Reflektion der tradierten Lehren:

"*Zugleich sollen diese Lehren systematisch reflektiert, hermeneutisch, kontextuell und dialogisch ausgerichtet werden. Nur wenn es gelingt diese tradierten Lehren und Inhalte ‚mit historisch-kritischen Methoden zu vergegenwärtigen und mit hermeneutischen-kritischen Ansätzen in ihrer Ursprungsbedeutung zu rekonstruieren [...], um das Gesagte und Geschriebene für die heutige Zeit aufzuschlüsseln', wird uns die Etablierung einer modernen und akzeptierten Islamischen Theologie gelingen".*[46]

Die überaus kritische Frage besteht darin, inwiefern sie die infrastrukturelle Möglichkeit bekommt, diese Funktion aus freien Stücken ohne Dispute und Zielvorgaben verinnerlichen und ihr nachgehen zu können. Es gibt begründete Einwände gegen eine aufklärerische Indienstnahme bzw. Instrumentalisierung, die dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit widerfährt. Zwei von ihnen sollen hier knapp formuliert werden.

1. Eine praxisbedachte Aufklärungsaufgabe, bei der der Zweck und die Ergebnisse auferlegt werden, entspricht nicht dem Selbstverständnis der modernen Wissenschaft, die fern von der Vorgabe vorbestimmter gesellschafts- und religionspolitischer Ziele ergebnisoffen forschen muss.[47] Die Zweckbestimmung und Zielvorgabe sind tödlich für die Vielfalt der theoretischen und methodischen Positionen, von denen die Wissenschaft lebt. Eine mögliche Folge davon ist der destruktive Methodenpartikularismus, in dem einzelne Positionen eine dogmatische Erstarrung erlangen und konstruktive Begegnung und (selbst-)kritische Reflektion aufgeben. Für einzelne Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler besteht im Übrigen die Opportunismusfalle: Wer seine theoretische und methodologische Positionen nicht frei vertreten kann, wird zwangsläufig opportun handeln.

2. Die Islamisierung der Debatten hat dazu geführt, dass unterschiedliche wirtschaftliche, soziale, kulturelle Aspekte der Integration dem überbetonten religiösen Aspekt anheim fallen und unterbelichtet bleiben. Wenn es um die Gestaltung der Lebenswelten der Musliminnen und Muslime geht, wird dem religiösen Faktor mehr Bedeutung beigemessen als empirisch nachweisbar.[48] Folglich wird die islamische Theologie mit einem Fragenkomplex konfrontiert, in dem so viele Komponenten der soziopolitischen, wirtschaftlichen etc. Lebenswelten mit allen erdenklichen Streitigkeiten gebündelt sind. Die islamische Theologie kann weder eine solche Mammutsaufgabe bewältigen; noch darf sie sich die Rolle einer Allheilwissenschaft erlauben und in den Zuständigkeitsbereich anderer Disziplinen eingreifen.[49]

Die Funktionalisierung der IT ist mitnichten eine Nebensächlichkeit.[50] Der in den obigen Ausführungen hinterfragte Disput für den zu etablierenden Theologiebetrieb diktiert bisweilen die Richtung der Debatte, auf den die Erwartungshaltungen der Mehrheitsgesellschaft, Politik, Bürokratie und so mancher islamkritischen Kreise muslimischer Herkunft basieren. Um Missverständnissen vorzubeugen: Gegen einen normativen Diskursbezug ist nichts auszusetzen, der auf die Grenzziehung, Verhältnisbestimmung und Positionierung der Religion des Islam zu den anderen funktionalen gesellschaftlichen (Sub-) Systemen in einer Demokratie abzielt. Die Problematisierung des Aufklärungsduktus hat das Ziel, darauf aufmerksam zu machen, dass die aktuelle Debatte über den Islam im Allgemeinen und über die Etablierung der Islamischen Theologie im Speziellen nicht selten hinter dem verfassungsrechtlich-demokratischen Standard zurückfällt. In jeder Sachfrage, ob Kopftuch, Schwimmunterricht, Schächten, Minarette und Moscheen, Religionsunterricht oder religiöse Symbole, wird den Musliminnen und Muslimen in Deutschland und Europa mehr Anpassungsleistung abverlangt, die kulturapologetisch mit dem Hinweis auf eine christlich oder aufklärerisch argumentierte Leitkultur begründet werden kann, aber als solche weit über das Erfordernis der demokratisch-liberalen Ordnung hinausgeht.[51] Von der islamischen Theologie wird demgemäß als das letzte Bindeglied der missionarischen Aufklärungskette erwartet, zwei-

gleisige Aussagen zu treffen, nämlich einerseits das Religiöse zum bedingungslosen Rückzug aus dem öffentlichen Raum zu bewegen andererseits das Private stärker zu säkularisieren. Die Verfechter einer liberal-pluralistischen Verfassungsordnung belehren uns eines Besseren: Dieser auf die Verdrängung des Religiösen abzielende Disput ist keine alleinige Angelegenheit des europäischen Islam und macht keinen Halt an den Grenzziehungen des Islam und ihrer Theologie.[52]

An dieser Stelle wäre es angebracht, das Primat der Aufklärung, welches den völligen Rückzug der Religion postulierte, sich jedoch nicht bewahrheitete, in Bezug auf den Islam zu problematisieren. Dabei könnte sich der Habermas'sche Diskurs über die postsäkulare Gesellschaft als hilfreich erweisen. Hier ist allerdings kein geeigneter Platz für eine ausführliche Diskussion darüber, ob grundsätzlich und langfristig die säkulare Moral der kommunikativen Vernunft zur Stabilisierung der Moderne ausreicht und ob die „religiöse Säule öffentlicher Moral" (Nitzsche) wieder aufgerichtet werden muss.[53]

Der dem DIK-Zwischenresümee zu entnehmende Konsens der Berliner Politik mit muslimischer Federführung scheint diese Frage für sich beantwortet zu haben. Der Ruf nach einer in der Mitte der deutschen Gesellschaft verorteten islamischen Theologie, die sich am Diskurs über allgemeine gesellschaftspolitische Fragen beteiligen soll, geht offenbar aus der integrativen Wirkung der religiösen Säule aus und will den Islam daran teilhaben lassen.

5. Fazit

Die zugesprochene integrative Wirkung und gesamtgesellschaftliche Diskursbeteiligung einer Islamischen Theologie können ohne die intellektuell-wissenschaftliche Knochenarbeit nicht bewerkstelligt werden. Erforderlich ist ein reichlich ausgebildetes Humankapital. Neben dem Mangel an vorhandenen knappen Humanressourcen darf man auch nicht übersehen, dass die vorhandene intellektuelle Kapazität weitgehend für die Abwehr der Radikalismuskritik mobilisiert wird. Die Extremismusdiskussion hat die Musliminnen und Muslime in die Defensive vertrieben. Aus der defensiven Haltung heraus versuchen sie lediglich, die geäußerte Kritik zu mildern, die Verdächtigung zu entradikalisieren und mit aller Kraft ihre Integrationswilligkeit und -fähigkeit zu beweisen. Sie wagen nur soweit Kritik an die Umstände zu äußern, die sie wie die Integrationsfragen unmittelbar betreffen. Ein offensiver und produktiver Beitrag, der aus der eigenen islamischen Gesinnung heraus Vorschläge für Problemlagen und Kritik an Missständen einschließen dürfte, bleibt weitgehend außen vor. An diesem Punkt tut die Gelassenheit der Mehrheitsgesellschaft not: Auch die Musliminnen und Muslime in europäischen pluralen Gesellschaften haben sich derweil dem kritischen Reflexionsschub religiöser Gemeinschaften, m.a.W. der „Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins" (Habermas) unterworfen. Im Rahmen der verfassungsrechtlich eingeräumten Freiheits- und Gleichheitsrechten sowie in der Pluralität von Religionen und Weltanschauungen sollten Muslim/innen und ihrer Theologie genügend Spielräume eingeräumt werden, damit sie ihre Entfaltungs- und Partizipationsmöglichkeiten wahrnehmen und ihre Verantwortung in der gesamtgesellschaftlichen Solidargemeinschaft übernehmen können. Mit dem Eingang der islamischen Theologie in die akademische Landschaft der Universität ist einer der wesentlichen strukturellen und institutionellen Meilensteine auf dem Wege des Heimischwerdens des Islams in Deutschland gelegt. Mit einer islamischen Religionspädagogik, der freie akademische Entfaltungsmöglichkeiten eingeräumt werden, wird eine zukunfts- und gesellschaftsträchtige Vermittlung und Übertragung der theologischen Gehalte (religiösen Überzeugungen und Handlungsorientierungen) gewährleistet. Nicht eine politisch verordnete Integrationsleistung und missionarische Aufklärungserwartung, sondern wissenschaftliche Haltbarkeit der vertretenen Positionen wird letztlich den geeigneten Weg zeigen und bestimmen, wie eine zeitgemäße Religiosität von Muslimen verinnerlicht und ein Radikalismus verbannt wird.

Dipl.-Pol. Ertuğrul Şahin:
Studium der Politikwissenschaften an der Universität Istanbul (Dipl. Politologe). Studium der Politikwissenschaft, Wirtschaftswissenschaft und Osmanistik in Freiburg und Heidelberg. Seit 2007 wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand an der Stiftungsprofessur Islamische Religion/ Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam.

Literaturangaben:

1 Dieser Aufsatz erschien zunächst online unter http://www.migration-boell.de/web/ integration/47_2664.asp. Er wurde anhand der Entwicklungen im letzten halben Jahr überarbeitet und erweitert.

2 Schon 1984 hat die Kultusministerkonferenz in ihrem Beschluss vom 20.3.1984 („Möglichkeiten religiöser Erziehung muslimischer Schüler in der Bundesrepublik Deutschland“) festgestellt, dass neben evangelischem und katholischem auch ein regulärer islamischer Religionsunterricht eingeführt werden muss. Siehe für eine ausführliche Studie über die Beschlüsse der KMK bzgl. der Erziehung ausländischer und muslimischer Kinder und die Genese der Einführungsversuche der religiösen Bildung: Langenfeld, Ch.: Integration und kulturelle Identität zugewanderter Minderheiten: eine Untersuchung am Beispiel des allgemeinen Schulwesens in der Bundesrepublik Deutschland, Tübingen 2001.

3 Es wird nicht darum gehen, die allgemeine Notwendigkeit der universitären Theologie aller Religionen zu begründen. Es gibt ausreichende Argumente dafür: die individuelle und kollektive Relevanz der Religionen, Herausforderungen religiös pluralisierter Gesellschaft, die Relevanz religiöser Phänomene für die nationale und globale Kontroversen u.v.m.

4 Vgl. zum Religions- und Islamunterricht im europäischen Gesamtkomplex und in den einzelnen Ländern: Herbert-Quandt-Stiftung (Hrsg.): Religionen in der Schule. Bildung in Deutschland und Europa vor neuen Herausforderungen, Frankfurt 2007. Jozsa, D.-P./Knauth, T./Weiße, W. (Hrsg.): Religionsunterricht, Dialog und Konflikt. Analysen im Kontext Europas, Münster u.a. 2009. Manche akademische Initiativen in einzelnen europäischen Ländern bzgl. der islamischen Theologie sind dokumentiert in: Weiße, W.: Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung, Münster u.a. 2009.

5 Vlg. Kiefer, Michael: Islamische Religionspädagogik und –didaktik – Offene Fragen zu den Gegenständen einer neuen wissenschaftlichen Fachrichtung, in: Mohr, Irka-Christin, Kiefer, Michael (Hg.): Islamunterricht – Islamischer Religionsunterricht – Islamkunde, Bielefeld 2009, 19-33.

6 Eine wertvolle Abhandlung über unterschiedliche Aspekte, Mechanismen und Alternativen der Integration mit einem Kategorisierungsversuch und über die Verhältnisbestimmung zwischen Integration, Werte und Leitkultur liefert Esser, H.: Wertekonsens und die Integration offener Gesellschaften, in: Deutsche Islam Konferenz (Hrsg.): Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK). Muslime in Deutschland – deutsche Muslime, 2009, S.82-105.

7 Vgl. zu Identitätskategorien Ethnizität und Religion Roy, O..: Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, München 2006, 129 ff. Roy stellt fest, dass die Kategorie ‚Muslime’ im Westen oft als neo-ethnische Definition gebraucht wird (S.130).

8 Vgl. Höhn, H.-J.: Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur? Herausforderungen einer kritischen Phänomenologie der Religion, in: P. M. Zulehner (Hg.): Spiritualität – mehr als ein Megatrend, Ostfildern 2004, S. 15-28. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion? Über die Erfahrung der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004, S. 122 ff.

9 Tiesler, N. C.: Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitiken unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Münster 2004, 124 ff.

10 Einbürgerungstest ist ein beredtes Beispiel dieser sicherheitspolitischen Dominanz.

11 DIE ZEIT, 03.12.2009 Nr. 50.

12 Vgl. anstelle vieler muslimischen Stimmen für die Forderung „das gleiche Recht für alle“: Hilal Sezgin, „Keine Demokratie ohne Religion? Von Religion umzingelt“: http://www.vorwaerts.de/artikel/von-religion-umzingelt. Stand: 15.6.2010

13 Heinig, H. M.: Ein Staatsislam wäre grundgesetzwidrig, FAZ, 30. März 2010.

14 Goris, H., Heimbach-Steins, M. in ihrem Vorwort zu dem von ihnen herausgegebenen Band „Religion in Recht und politischer Ordnung heute“, Würzburg 2008, 8.

15 Sahin, E.: Auf dem schwierigen Weg der Einbürgerung des Islam. Plädoyer für eine islamische Theologie an deutschen Universitäten, Forschung Frankfurt, Das Wissenschaftsmagazin der Universität Frankfurt, Ausgabe "Religion in der Gesellschaft", 1. 2008, 81-85.

16 Die Fachbezeichnung als solche ist nicht immer konsensfähig und im Gebrauch. Der Wissenschaftsrat bevorzugt in seinen Empfehlungen die Bezeichnung „Islamische Studien“. Wie eine universitäre Disziplin das Label „Islamische Theologie“ verdienen soll, wird auch in dem Zeitungsartikel von Ömer Özsoy (s. unten Fn. 33) problematisiert. Trotz des weitgehenden Fehlens theologischer Grundlagenforschung sehe ich im Einklang mit dem Wissenschaftsrat (Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Drs. 9678-10, Berlin, 29. Januar 2010, S.40-41) die vorhandenen religionspädagogischen Einrichtungen unter den institutionellen Pionieren der islamischen Theologie, weil das theologische Experimentieren in Deutschland bis auf weiteres in ihnen stattfinden wird.

17 Weiße, W.: „Das interdisziplinäre Zentrum Weltreligionen im Dialog an der Universität Hamburg. Ansätze und Ziele“, in: ders. (Hg.): Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung, Münster u.a. 2009, 141- 154. Hier sei noch erwähnt, dass bereits damals die Unzulänglichkeit einer einzelnen Professur erkannt wurde.

18 Siehe: http://www.awr.uni-hamburg.de/index.php/grundidee.html (abgerufen am 12.03.2011)

19 Eine genauere Datierung einzelner Einrichtungen ist aufgrund der verschiedentlich eingeschlagenen Wege und der sonderlichen projektbezogenen und/oder institutionellen Verankerung und lehrinhaltlichen Schwerpunkte und Zielsetzungen dieser Pioniere nicht möglich.

20 Diese Modellversuche in Deutschland und Europa sind vorgestellt in: Weiße, W. (Hg.), Theologie in Plural. Eine akademische Herausforderung. Waxmann, Münster 2009.

21 Anstelle der Diyanet wird gelegentlich ein angebliches Religionsministerium der Türkei oder DITIB in Medien und in der Öffentlichkeit irreführend als Stifterin genannt. Leichtfertig erscheint der Fehler allerdings dort, wo er dem Wissenschaftsrat unterläuft, nämlich in seinen gedruckten Empfehlungen.

22 Vgl. Özsoy, Ö., Takim, A., Sahin, E.: Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Goethe-Universität Frankfurt am Main, in: Weiße, W. (Hg.): Theologie in Plural. Eine akademische Herausforderung. Waxmann, Münster 2009, 95-104.

23 Die Bundesministerin Annete Schavan lobte die Frankfurter Initiative ausdrücklich in der Pressemitteilung vom 24.02.2011: „Zudem hat die vorangegangene Forschung und Lehre am ‚Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam’ dort in den letzten Jahren eine hervorragende Ausgangsbasis für die Etablierung der Islamischen Studien geschaffen." Nachzulesen unter: http://www.bmbf.de/press/3045.php

24 Vgl. Daknili, M.: Das Centrum für Religiöse Studien an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, in: Weiße, W. (Hg.), S.105-114.

25 Vgl. zu den folgenden Informationen über die Osnabrücker Initiativen: Bodenstein, M. Ch.: Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück, in: Weiße, W. (Hg.), S.125-132. Ucar, B.: Islamische Religionspädagogik und Islamischer Religionsunterricht in Deutschland, in: RdJB (Zeitschrift für Schule, Berufsbildung und Jugenderziehung), 1/2010, 21. http://www.islamische-religionspaedagogik.uni-osnabrueck.de/ (abgerufen am 13.03.2011).

26 Informationen über Tübinger Vorhaben sind der Webpräsenz entnommen: http://www.uni-tuebingen.de/einrichtungen/verwaltung-dezernate/i-forschung-strategie-und-recht/zentrum-fuer-islamische-theologie-im-aufbau.html (abgerufen am 14.3.2011).

27 Diese Informationen sind zu finden unter: http://www.ph-karlsruhe.de/cms/fileadmin/user_upload/studium/ Studienangebot/Info_Erweiterungsfaecher.pdf

28 Das Frankfurter Modell bildete in dieser Zielsetzung auch keine Ausnahme. Denn im Stiftungsvertrag sowie in der Studienordnung des anfänglichen Magisterstudiengangs ist der Beruf des Religionslehrers unter den Tätigkeitsfeldern genannt. Unter den tätigkeitsorientierten Zielen der Studienordnung steht ausdrücklich „... Tätigkeit als Fachkraft für islamische Religion, Schulwesen (insb. Grund-, Haupt- und berufl. Schulen) ...“. Die in der Staatsanzeiger für das Land Hessen (28. Februar 2005, Nr. 9, Seite 876) gedruckte Studienordnung ist zu lesen unter: http://www.uni-frankfurt.de/studium/download/sma-relwi-hf.pdf

29 Deutsche Islam Konferenz (DIK): Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises. Vorlage für die 4. Plenarsitzung der DIK, 25. Juni 2009, Berlin. „Es besteht Übereinstimmung, dass Forschungs- und Lehrangebote zur islamischen Theologie im staatlichen Hochschulsystem eingerichtet und entsprechende Rahmenbedingungen möglichst zeitnah geschaffen werden sollten.“ S.15.

30 Ebd. Hier ist anzumerken, dass der Begriff „Diaspora“ in dem verwendeten Zusammenhang nicht mehr passend ist. Wir verstehen die „Einbürgerung des Islam“ im Sinne des „Heimischwerdens“. Die Konnotation des ewig Fremden in der Fremde und der dauerhaften Verbundenheit mit der ursprünglichen Heimat im Diaspora-Denken kann nicht im Sinne der Beheimatung sein.

31 Deutscher Bundestag – 16. Wahlperiode – 229. Sitzung. Berlin, Mittwoch, 1. Juli 2009.

32 Wissenschaftsrat: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, 2010, 74-87.

33 Aus verfassungsrechtlicher Sicht sind zwei Grundsätze für die gegenwärtige Situation der Wissenschaften, die auf bestimmten religiösen Bindungen beruhen, bestimmend: Zum einem unterliegt der Staat aus Gründen der Religionsfreiheit und der Gleichbehandlung aller Religionen dem Neutralitätsgebot gegenüber unterschiedlichen Religionen, zum anderen muss er das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften achten (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV). Verfassungsrechtlich besteht in Deutschland die Notwendigkeit, dass Staat und Religionsgemeinschaften kooperieren, sofern „gemeinsame Angelegenheiten“ (res mixtae) vorliegen. Zu diesen gehören die bestehenden Christlich-Theologischen Fakultäten und Institute, die gleichzeitig Sache des Staates (z. B. die dienstrechtliche Stellung der Hochschulprofessuren) und Sache der Kirche (z. B. die kirchliche Lehre als Gegenstand der Lehrtätigkeit an der Universität) sind.

34 Die Eingliederung der neuen Studiengänge mit der Fachbezeichnung „islamische Theologie“ in kulturwissenschaftliche oder philosophische Fachbereiche ist nicht weniger konfliktträchtig. Ungeachtet des Anspruchs der muslimischen Theologen auf die Wissenschaftlichkeit der islamischen Theologie ist mit dem Einwand dieser Fachbereiche gegen die Benennung als Theologie zu rechnen.

35 Der Wissenschaftsrat hat in seinen Empfehlungen über die Aufgaben, Organisation und Verfahren ausführlich Stellung genommen. Vgl. Wissenschaftsrat: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, 2010, 79-83.

36 Hans Michael Heinig (s.o. Fn. 11) ist in seiner Positionierung zuzustimmen, dass die einberufenen Intellektuelle außer sich selbst niemanden vertreten. Schon die erste DIK hat durch ihre Beteiligung einen bitteren Beigeschmack hinterlassen, dessen Korrektur in der zweiten DIK nicht nur die organisierten Muslime gehofft hatten. Die Regierungsbefragung zu DIK zeigte in dieser Sache kritische linke und grüne Stimmen, von denen man diese Haltung kaum zu erwarten gewagt hätte.

37 Ein Tauziehen zwischen den muslimischen Vertretern des ministerial zusammengesetzten Runden Tisches und den hessischen Landesministerien zeichnet sich bereits ab. Trotz der einvernehmlichen und der Regierung mitgeteilten Position der beteiligten Muslime erschweren die unterschiedlichen Positionen der Ministerien und der Koalitionspartner zwischen dem Ethikunterricht, der Islamkunde und dem

islamischen Religionsunterricht sowie für den Ausbildungsstandort der Lehrkräfte die Einführung des IRU.

38 Es ist z.B. erstaunlich, welchen Unterschied ein Lehrerideal, das sich aus dem Leben und Wirken der jeweiligen Schlüsselgestalten Moses, Jesus und Muhammad ableiten lässt, ausmacht und welche Konsequenzen bis zu unterschiedlichen Affinitäten zu einer Wissenschaft es mit sich trägt. Vgl. Schröder, B., Behr, H. H., Krochmalnik, D. (Hg.): Was ist ein guter Religionslehrer? Antworten von Juden, Christen und Muslimen, Berlin, 2009.

39 Wissenschaftsrat: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, 2010, 74-87.

40 Vgl. Ömer Özsoy, Frankfurter Modell für den Reformislam?, FAZ, 08.04.2010.

41 Jüdische Gelehrte sprechen eher von jüdischer Rechtsauslegung, Kasuistik oder einfach nur Lehre, wohingegen manche muslimische Gelehrte die Theologie auf rationale Theologie (Kalam) beschränken wollen.

42 Vgl. Abu Zaid, N. H.: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt a.M. 1996.

43 WR hat diese akute Lücke erkannt und empfiehlt, Theologen aus dem Ausland herzuholen bis der wissenschaftliche Nachwuchs ausreichend vorhanden ist. Manche Meinungsmacher versuchen ihren Einsatz mit dem Hinweis auf die ausländischen Bildungspolitiken zu denunzieren. Inwiefern der Einsatz von ausländischen Theologen über die Grenzen Bosniens hinausgehen wird, bleibt abzuwarten.

44 Der Wissenschaftsrat hat zwei in seiner Praxis außergewöhnlichen Tagungen zu seinen Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften veranstaltet. Die erste Tagung, die am 16./17. Juni 2010 in Berlin stattfand, widmete sich der Vielfalt der Religionen, die zweite vom 13./14. Juli 2010 in Köln befasste sich spezifisch mit den Islamischen Studien in Deutschland.

45 Özsoy, Ö., Sahin, E.: Existenzielle Voraussetzungen der Koranhermeneutik und soziale Komponenten ihrer Etablierung in Deutschland, in: RdJB (Zeitschrift für Schule, Berufsbildung und Jugenderziehung), 1/2010, 29-38.

46 Ucar, B.: Islamische Religionspädagogik und Islamischer Religionsunterricht in Deutschland, in: RdJB (Zeitschrift für Schule, Berufsbildung und Jugenderziehung), 1/2010, 22.

47 Özsoy, Ö., Sahin, E.: ebd.

48 Dezidierte soziologisch-empirische Studien bringen neue Erkenntnisse ins Tageslicht, dass die dichotomischen Annahmen und Darstellungen der Lebenswelten in Parallelgesellschaften mit der Überbetonung der religiösen Identität aufgegeben werden sollten. Vgl. Wippermann, C., Flaig, B. B.: Lebenswelten von Migrantinnen und Migranten, in: APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte) 5/2009, 3-11. Foroutan, N., Schäfer, I.: Hybride Identitäten – muslimische Migrantinnen und Migranten in Deutschland und Europa, in: APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte) 5/2009, 11-18.

49 Diesem Einwand sollte keine Absage an eine interdisziplinäre Erschließung entnommen werden. Die Interdisziplinarität vieler theologischer Fragestellungen ist nicht zu übersehen. Auf diesen Aspekt wurde bereits hingewiesen.

50 Beispielweise sah Felix Grigat, verantwortlicher Redakteur von Forschung&Lehre, in den Empfehlungen des WR eine Funktionalisierung von Religion, Theologie und Wissenschaft zugleich, da es darum ginge, unter dem Leitbegriff der Integration und auf dem Wege einer Akademisierung der Ausbildung von Imamen und Religionslehrern den Islam in Deutschland zu modernisieren. „Die Theologen sollen zwar ihren Gegenstand kritisch reflektieren und so Ungewissheit und Distanz produzieren, zugleich aber Kompatibilität mit dem demokratischen Rechtsstaat erzeugen“ (S. 160f.). Grigat, F.: Die funktionalisierte Religion. Über die Empfehlungen des Wissenschaftsrats zu den Theologien an Universitäten. Forschung und Lehre, 3/10, 160-162. Ohne die Pauschalität einer solchen Kritik gelten zu lassen, sei darauf hingewiesen, dass eine Abwehrhaltung mit einem überzogen kritischen Ton Bestand in muslimischen Kreisen hat.

51 Der Band von Sabine Berghahn und Petra Rostock herausgegebene Band thematisiert diese These

am Beispiel des Kopftuches aus unterschiedlichen juristischen, politischen, gesellschaftlichen und Gender-spezifischen Aspekten. Berghahn, S., Rostock P.: Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Bielefeld 2009.

52 Vgl. Böckenförde, E.-W.: Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft und die Neutralitätspflicht des Staates, in: Berghahn, S., Rostock P.: Der Stoff, aus dem Konflikte sind, Bielefeld 2009. 175-192. Ekardt, F.: Pluralismus, Multikulturalität und der ‚Kopftuchstreit'. Politik und Religion in liberalen Demokratien, in: Berghahn, S., Rostock P.: ebd., 297-314. Meyer, T.,: Demokratie und kultureller Pluralismus. Zum politischen Platz des Islam in der Bundesrepublik, in: Escudier, A. (Hg.): Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland, Göttingen 2003, 159-175.

53 Vgl. Barbato, M.: Sünde, Kreuz und Pilgerschaft. Überlegungen zu Habermas' Vorschlag einer postsäkularen Gesellschaft, in: Goris, H., Heimbach-Steins, M. (Hg.): Religion in Recht und politischer Ordnung heute, Würzburg 2008, 109-131.

Prof. Dr. Gerhard Endreß

Mathematik und Recht

Global Players in den Wissenschaften des islamischen Mittelalters

Im Jahre 761 gründete der Kalif al-Mansûr, der Herrscher des islamischen Weltreichs, eine neue Hauptstadt: Bagdad. Ein Heer von Technikern und Handwerkern aus allen Weltgegenden wurde aufgeboten. Sie begannen mit der Errichtung der Residenz: der „Runden Stadt“ in ihrer Mitte. Ihre Gestalt und ihre vier Tore — nach Kufa und Basra, nach Syrien und nach dem ostiranischen Chorasan — zeigten ein geopolitisches Konzept. Der Fürst der Gläubigen regierte in der Mitte der Welt über die Völker und Staaten der Vorläufer zwischen Indus und Gibraltar. Ihre Wissenschaft stellten die Muslime in den Dienst der städtischen Kultur, die sie auf den alten Kulturen Westasiens und des Mittelmeers errichtet hatten. Die Wissenschaft der Griechen, im Kontakt mit Iran und Indien mannigfach bereichert, auf griechisch, dann auch in der aramäischen Sprache der Christen und im Persischen der Sasaniden überliefert — das war die Hochtechnologie, die Spitzenforschung der Stunde. Die ersten Experten kamen aus Iran: Astrologen, die das Horoskop für Ort und Zeit der Stadtgründung berechneten; Ärzte aus dem Zentrum christlicher Gelehrsamkeit im südpersischen Gondeschapur wurden an das Kranken-haus der Hauptstadt berufen. Hochbezahlte Experten übersetzten die Basistexte ihrer Disziplinen ins Arabische, die Sprache des Reichs, mehr und mehr auch die Sprache der Kommunikation und der Literatur.

Bagdad war eine Neugründung, in der sich die Dynastie der Abbasiden konstituierte. Die Kultur des klassischen Islams findet hier ihr Zentrum, das die Quellen der alten Kulturen heranzieht und integriert. Die erste Hauptstadt des Islams war al-Madina, die Stadt des Propheten Mohammed nach seiner Auswanderung aus Mekka, dem Ort der ersten Offenbarungen des Korans. Das arabische Reich seiner Nachfolger, Kalifen, wurde zuerst von dort verwaltet, durch Eroberungen nach Syrien, Ägypten, Mesopotamien, Iran erweitert. Nach Konflikten zwischen den arabischen Stämmen und ihren Führern schuf die Dynastie der Umaijaden ihr Machtzentrum in Syrien: in Damaskus — Zentrum des Hellenismus im Vorderen Orient seit den Diadochen Alexanders, seit der Errichtung der Provincia Romana, zuletzt unter byzantinischer Herrschaft. Die Moschee der Umaijaden wurde um 715 auf den Grundmauern einer christlichen Basilika aus dem 4. Jahrhundert errichtet, diese zuvor im Bezirk eines römischen Jupitertempels, korinthische Säulen flankieren bis heute den Eingang.

Die Umaijadenmoschee in Damaskus (Aufn.: K. A. C. Creswell)

In Jerusalem stellte der Islam seine Monumente neben die heiligen Stätten der Juden und Christen. Inmitten der alten Kultur und aus ihren geistigen Ressourcen wuchs die neue. Mit ihrer machtvollen Ausbreitung nach Osten und Westen bereicherten neue Kontakte und Quellen aus dem religiösen, wissenschaftlichen und literari-schen Erbe die islamische Lehre und die Zweige praktischen Wissens in arabischer Sprache; Muslime aramäisch-christlicher und iranisch-zarathustrischer Abkunft suchten gleichen Anteil und gleichen Rang in der Administration und

in der Lehre von Recht und Doktrin, gründeten neue Zentren der Lehre in den Provinzen, überflügelten bald die alten.

Die Bagdader Hofbibliothek, das „Haus der Wissenschaft“, war nach dem Vorbild der sasanidischen von Ktesiphon eine Fachbibliothek für Astronomie und Astrologie. Die Quellen — Handbücher und tabellarische Hilfsmittel — gingen auf griechische Tradition zurück, waren durch die Hand iranischer Praktiker gegangen, waren in syrisch-aramäischen und in persischen Versionen in Umlauf und wurden vom Gemeingut hellenistischer Bildung, Logik und Fürstenethik, begleitet. Einen soliden, wenn auch beschränkten Fundus medizinischer Fachliteratur hatten die ersten Chefärzte des Bagdader Hospitals im Gepäck.

Ein Algorithmus ist eine Rechenregel, so genannt nach al-Chwarismi, einem arabischen Mathematiker aus Chwaresm in Ostiran, der um 830 in Bagdad ein Buch über Algebra schrieb. Auch Algebra ist ein arabisches Wort für ein Verfahren zur Lösung von Gleichungen. Die arabische Wissenschaftssprache hat nicht nur durch Entlehnung, sondern auch durch Übersetzung und Adaption die Begrifflichkeit ihrer europäischen Erben geprägt. Aber nicht nur dies, und nicht nur der Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis ist bemerkenswert — mehr noch die weltumspannende Gelehrtengemeinschaft, die Kontinuität und die Integration wissenschaftlicher Rationalität in der geistigen Kultur des Islams.

Aus dem Werk des Dioskorides über die Medizinalstoffe (arabische Handschrift des Topkapı Sarayı, Istanbul)

Die neue Gesellschaft, Fürsten, Administratoren und professionelle Elite, verlangte mehr, fand es in den reichen Originalquellen der Griechen, die einer kleinen Gelehrtenschicht (vor allem aramäischer Christen) noch zugänglich waren, ließ Verschollenes aufspüren und alles Erreichbare übersetzen. Zur technischen Erfahrung kam so die wissenschaftliche Fundierung in Theorie, Methodik und Kalkül. Hundert Jahre nach der Gründung Bagdads verfügte die Medizin nicht nur über die Lehrbücher des alexandrinischen Curriculums, sondern über die gesamte Physiologie, Anatomie, Pathologie und Therapeutik des Hippokrates, des Galen und ihrer Fortsetzer.

Die Mathematik diente nicht allein einfachen Aufgaben der Praxis im Rechnen und Vermessen, sie rezipierte und entwickelte komplexe Verfahren der Algebra zur Lösung von Gleichungen zweiten und höheren Grades, Methoden der sphärischen Trigonometrie für Geographen und Astronomen, und sie zog für numerische Aufgaben neben dem mittelmeerischen Abakus das ‚indische Rechnen’, d.h. das dekadische Stellenwertsystem, heran. Die Philosophie des Aristoteles gab dem Gesamtgebäude der Wissenschaften ein kohärentes Weltbild und die Methodik logischer Beweisführung.

Die Umsetzung der Begriffe der Wissenschaften in ein neues sprachliches Medium war die erste Herausforderung. Die Zielsprache war — mit dem Fortschritt der Arabisierung — überwiegend das Arabische. Das Ausdrucksmittel der konkreten Anschauung einer Gesellschaft von Beduinen und Bauern erwies in den Händen der Übersetzer seinen Reichtum, vor allem seine Adaptionskraft zum Ausdruck des Allgemeinen und Abstrakten. Ihr Erbe ist bis in die Moderne des Westens erkennbar, nicht nur in arabischen Lehnwörtern: Wörter der lateinischen Wissenschaftssprache wie ‚Quantität’ oder ‚Essenz’ sind im 13. Jahrhundert von den Übersetzern Sizilien und Spaniens nach arabischen Mustern geprägt worden.

Die zweite Herausforderung der Epoche waren neue Aufgaben, die aus der Rechtsordnung, Pflich-

tenlehre und Staatsverfassung des Islams erwuchsen. Die Bestimmung der Zeiten des täglichen, fünfmaligen Gebets, die Berechnung des islamischen Mondkalenders, und die Bestimmung der Gebetsrichtung auf das Heiligtum von Mekka gab den Anstoß zu bedeutenden Fortschritten der sphärischen Trigonometrie. Algebraische Methoden dienten dem Juristen bei der Lösung verzwickter Aufgaben der Erbteilung nach den koranischen Vorschriften. Die Weltkarte der Geographen mußte, sollte sie praktischen Zwecken zuverlässig dienen, die Vorgaben des Ptolemäus und die Messungen der Geodäten an den denselben Parametern orientieren; hierzu ließ der Kalif al-Ma'mûn ab 828 durch aufwendige Messungen die Ausdehnung eines Meridiangrades ermitteln und danach eine neue Weltkarte zeichnen. Institutionelle Organisation, Beobachtungspraxis und theoretische Fundierung zeigen ein Niveau, das in Europa nicht vor dem 16. Jahrhundert erreicht wird.

Die Sprache der arabischen Wissenschaften — Mathematik, Astronom, Medizin, Philosophie — ist das Werk von Übersetzern, die vom 8. bis ins 10. Jahrhundert die Werke von Aristoteles, Euklid, Ptolemäus, Galen und vielen anderen aus dem Griechischen und Syrisch-Aramäischen ins Arabische über-setzten. Der hier geschaffene Wortschatz, Medium der Fachkommunikation im gesamten islamischen Kulturraum und Modell der lateinischen Fachsprache des europäischen Mittelalters, wird in einem Bochumer Forschungsunternehmen erstmals zusammengetragen.

Die Gelehrten- und Fürstenbibliotheken der arabisch-islamischen Hauptstädte verfügten über zehntausende von Büchern (Abbildung aus einer arabischen Handschrift des Jahres 1237, Bibliothèque nationale, Paris)

Die globale Dimension des Erfahrungshorizonts, der Aktionsradius von Händlern und Verwaltungsbeamten wurde von Geographen beschrieben, von Astronomen berechnet, von Juristen geordnet und von Philosophen zum Gegenstand eines universalen, rationalen Weltbilds erhoben. Die philosophischen Quellen aus Aristoteles und den Neuplatonikern, die zur gleichen Zeit der Universalgelehrte al-Kindî — Optiker, Astronom und Pharmazeut — übersetzen ließ, machten in seiner Interpretation den Kosmos des Aristoteles und der Platoniker von Athen und Alexandria vereinbar mit dem Monotheismus des Islams.

Nach Bagdad kamen Schüler aus den Provinzen des Ostens und des Westens — nicht Hinterwäldler, sondern Meister einer wohl etablierten Gelehrtengemeinschaft. Auch die entferntesten Provinzen waren mit den Zentren durch Netzwerke der Reise- und Handelsrouten wie auch der Rechtsschulen verbunden. Vom Lande jenseits des Oxus kamen im 9. Jahrhundert Abû Ma'schar aus Balch, der nach der iranischen Astrologie in Bagdad Aristoteles und Ptolemäus studiert und dort das maßgebliche Lehrbuch der Sterndeutung schreibt; aus derselben Stadt Abû Zaid, der bei Kindî die philosophische Enzyklopädie und Geographie studierte, aber auch Theologie und Recht, und zu hohen Würden in der Staatskanzlei aufsteigt; aus Raij (nahe dem heutigen Teheran) der große Arzt al-Râzî, der das gesamte Wissen der antiken Medizin, verbunden mit den Erfahrungen eigener Praxis, in neuen Handbüchern zusammenschrieb. Nach Osten wiederum tragen sie und ihre Schüler im 10. Jahrhundert die Schriften der Alten und die Erkenntnisse der ‚Modernen'. Aus Iran und Turkestan kamen die Giganten wissenschaftlicher Innovation, die nicht an Hochschulen — die hohe Schule des Islams, die Madrasa, war zunächst nur Rechtsschule —

sondern an Fürstenhöfen ihr Brot als Astrologen und Ärzte verdienten. Aus Chwaresmien kam al-Bîrûnî (973–c. 1051), der nach Wanderjahren zwischen Persien und Transoxanien vom neuen Herrn des Ostens, Mahmûd, nach Ghazna (im heutigen Afghanistan) deportiert wurde, auf den Feldzügen des Herrschers Indien beschrieb und seine Aufzeichnungen für die maßgebliche Geodäsie des Mittelalters vollendete. Aus Buchara (heute in Usbekistan) kam Ibn Sînâ (die Lateiner nannten ihn Avicenna, c. 970–1037), Arzt des Lokalfürsten, und gelangte auf seiner bewegten Lebensreise bis nach Isfahan: der Philosoph, der die Enzyklopädie der Griechen erneuerte und mit einer neuen Metaphysik das Welt- und Gottesbild des Islams in ein universales System einbaute.

Ein arabisches Astrolab, Instrument zur Beobachtung und Kalkulation der Gestirnspositionen aus Nordfarika (1309)

Die Philosophie gab den Wissenschaften Methode, Weltbild und Sinnstiftung. Aus Turkestan kam Avicennas Vorläufer al-Fârâbî (gest. 950), der die Philosophie des Islams eigentlich begründete: eine Philosophie, die Prophetie und Offenbarung in das Weltbild des Aristoteles und des späten Platonismus einbezieht, eine Philosophie, die nicht nur Methode und Ideologie der Anwendungswissenschaften sein will, sondern aus ihrem Rang als Beweiswissenschaft höchste Autorität ableitet — nicht die Interpreten der Schrift, sondern der Philosophenkönig des platonischen Idealstaats soll den Bestand des wankenden islamischen Gemeinwesens garantieren. Denn in der Tat zerbrach die Einheit des großen Reiches, bedroht von religiösem und politischem Schisma, zerrissen von den zentrifugalen Kräften der Provinzen des Westens und des Ostens. Gleichwohl blieb die Gelehrtengemeinschaft über weite Strecken und Zeiten erhalten. Avicennas Philosophie, Religion für Intellektuelle und universales Wissenschaftsparadigma, war so erfolgreich, daß seine Enzyklopädie die Grundwerke des Aristoteles und seiner griechischen und arabischen Kommentatoren verdrängte. Zwar kommt der Absolutheitsanspruch des Rationalismus in Konflikt mit der literalen Schriftinterpretation der theologisch-juristischen Tradition. Und in einer Zeit materieller Bedrohung und politischen Unheils wächst in der Gesellschaft die Überzeugung, daß allein die Lehrer des offenbarten Rechts den Fortbestand des Gesetzes, die Einheit und das Heil der Gläubigen garantieren können. Aber letztlich führt gerade diese Auseinandersetzung zur Integration von Ratio und Recht. Der große Theologe al-Gazâlî entgegnet den Philosophen in ihrer eigenen Sprache; sie hellenisiert darauf die Konzepte und die Sprache der Theologie selbst. Aus der philosophischen Theologie Avicennas erwächst eine religiöse Philosophie. Diese Entwicklung bereitet den Weg einer islamischen Schulphilosophie, die als Propädeutik und Methodenlehre von den Lehrern des islamischen Rechts selbst verteidigt wird. Juristen lehren Mathematik, Astronomen schreiben Handbücher der Dogmatik.

Der Verkehr und der geistige Austausch zwischen den alten Zentren und dem Westen des Islams (seit der abbasidischen Revolution politisch selbständig) war kaum weniger lebhaft als der mit dem Osten. Auch hier ruht die Enzyklopädie der Wissenschaften auf dem Lehrgebäude des Aristoteles: die Beweislehre der Logik, die Universalien der Physik, Kosmologie, Metaphysik, die Empirie der Naturphänomene — flankiert von den Autoritäten der mathematischen und medizinischen Disziplinen. Avicennas neue Enzyklopädie bewahrte nur die Buchtitel der alten. Averroes, Richter und Philosoph, von Cordoba (1126–96), kehrt zur Autorität des Aristoteles zurück. Seine Kommentare bleiben bis ins Vorfeld der Aufklärung die Lehrbücher Europas.

Die liberalen, an der Philosophie und den Wissenschaften interessierten Fürsten der Almohaden regierten im 12. Jahrhundert Marokko und Andalusien und residierten teils in Cordoba, teils in Marrakesch, so auch der Oberrichter und Hofarzt Averroes in ihrem Dienst. Aus der Zeit des Averroes stammt das Minarett der Großen Moschee von Marrakesch, genannt al-Kutubija (3. Viertel des 12. Jahrhunderts).

Im Jahre 1228 kam der Stauferkaiser Friedrich II., vom Papst gebannt, nach Palästina zu Friedensverhandlungen mit dem Sultan al-Kâmil. Friedrich wußte vom hohen Stand der arabischen Naturwissenschaften; arabische Gelehrte arbeiteten an seinem sizilischen Hof; dort und in Spanien übersetzte man arabische Handbücher der Wissenschaften ins Lateinische. Eine Sammlung aktueller Fragen aus Mathematik, Optik und Physiologie ließ er nun den Muslimen übergeben; sie sind uns in arabischen Quellen überliefert. Eine der schwierigsten Kopfnüsse, ein geometrisches Konstruktionsproblem, knackte nicht einer der lokalen Mathematiker, sondern ein Kollege im mesopotamischen Mossul: Kamâladdîn ibn Yûnus. Er war Professor für islami-sches Recht an der dortigen Madrasa. Aber nicht deswegen, sondern wegen seiner Kompetenz in den rationalen Wissenschaften strömten ihm Schüler aus Ägypten, Syrien, Mesopotamien und Iran zu.

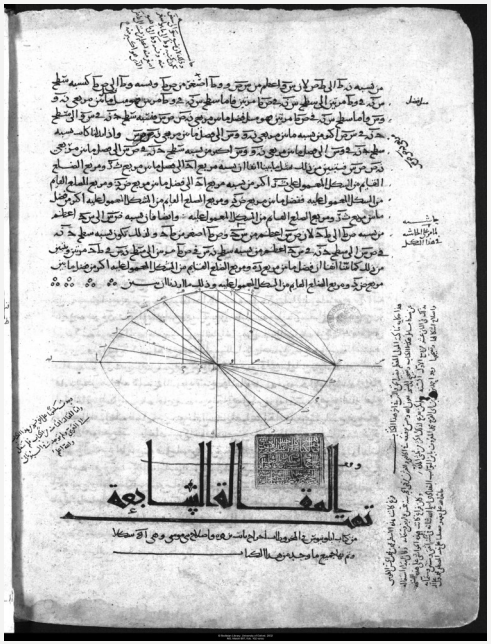
Zunächst vor den Toren der Madrasa, aber zunehmend — in Iran vor allem, darauf im islamischen Indien der Mogulkaiser wie auch im Osmanischen Reich — in den Schulen selbst verbinden die Lehrer des Rechts die rationalen Wissenschaften mit den islamischen Disziplinen der Rechtsschule, bildet sich eine Gelehrtenschicht von umfassender Kompetenz, am Fürstenhof ebenso zuhause wie in der Madrasa. War die Philosophie in der Frühzeit ihrer Rezeption im Islam Sache der professionellen *scientific community*, so sind es von nun an die Lehrer der Rechtsschule selbst, welche die rationalen Wissenschaften betreiben; Philosophie wird in ihren Händen ein Mittel der Integration, das Ursprung, Ordnung und Ziel der Schöpfung auf den Begriff bringt.

Im Jahre 1258 ließ der Mongolenfeldherr Hülegü den letzten Abbasidenkalifen hinrichten. Was kam dann? Brachte der Mongolensturm nichts als wirtschaftliche Verarmung, kulturelle Verödung, den vielbeschworenen Niedergang der islamischen Kultur im Spätmittelalter? War es nur das aufsteigende Europa, das den Fernhandel monopolisierte, nach der Eroberung Konstantinopels von griechischen Emigranten die antike Literatur bezog, auf deren Boden den neuen Humanismus und das neue Weltbild der Renaissance, neue Paradigmen der Wissenschaft schuf? Neben viel Schatten gab es auch Licht, nach weltweiter Krise auch neuen Aufbruch im Zeichen des Islams.

In seinem Gefolge führte Hülegü den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit mit: Nasîraddîn al-Tûsî (1201–1274). Er hatte bei demselben Juristen und Mathematiker studiert, der Kaiser Friedrichs Fragen beantwortete. Er war dann in den Dienst der militantesten Häresie der Zeit getreten, der berüchtigten Assassinen, die auf dem ‚Adlernest' des Elburs den Norden Irans bedrohten. Und ebendort hatte der Mongole, nach der Vernichtung der Bergfestung, den Astronomen dienstverpflichtet. Natürlich sollte er vor allem das tägliche Horoskop stellen. Aber er gründete im iranischen Maragha das größte Observatorium der Vormoderne, allenfalls übertroffen von dem anderen, das ein Nachfolger des Mongolen Timur zwei Jahrhunderte später im transoxanischen Samarkand errichtete.

Beide waren verbunden mit einer Madrasa, in der sowohl islamisches Recht wie auch die rationalen Wissenschaften unterrichtet wurden. Tûsî schrieb die maßgebliche Dogmatik der schiitisch-islamischen Theologie, und er verteidigte die Philosophie Avicennas. In seinen Berechnungen des von vielen arabischen Vorgängern verfeinerten Modell der geozentrischen Planetenbewegung, berechnet als komplexes

Zusammenspiel rotierender Vektoren, schafft er die Mathematik, die auch Kopernikus' *De revolutionibus* zugrunde liegt. Die kopernikanische Wende findet noch nicht statt. Wohl sehen Tûsî und seinesgleichen ‹Muqābasāt› den Widerspruch zwischen Aristoteles' Lehre von der gleichförmigen Bewegung der Himmelskörper und der Vielfalt von Achsen, Zentren und Epizyklen der kosmischen Bewegung. Letztlich akzeptieren sie den Widerspruch als unauflösliches Rätsel, vor das der allmächtige Schöpfer die erkennende Vernunft gestellt hat. So allein, so aber für Jahrhunderte prägen die Gelehrten des Islams die Weltkarte der Wissenschaften.



Das Buch des Apollonios von Tyana über die Kegelschnitte, in der arabischen Übersetzung des 9. Jahrhunderts, mit einer Randbemerkung von Nasîraddîn at-Tûsî aus dem Jahre 1247 (Handschrift der Bodleian Library, Oxford)

Das Observatorium des Taqî-ad-Dîn in Istanbul im Jahre 1577

Einführende Literatur zum Thema:

Sezgin, Fuat: Wissenschaft und Technik im Islam. Bd. I: Einführung in die Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften. Bd. II-V, in Zusammenarbeit mit Eckhard Neubauer: Katalog der Instrumentensammlung des Institutes für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften. Frankfurt am Main : Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 2003.

Endreß, Gerhard: 'Die wissenschaftliche Literatur.' In: Grundriß der Arabischen Philologie, hrsg. von W. Fischer and H. Gätje. Bd II: Literaturwissenschaft. Wiesbaden: Reichert, 1987. S. 400-506; Bd III: Supplement. 1992. S. 3-152.

Ders., 'Der Islam und die Einheit des mediterranen Kulturraums im Mittelalter.' In: Das Mittelmeer — die Wiege der europäischen Kultur. Hrsg. von Klaus Rosen. Bonn: Bouvier, 1998. (CICERO-Schriftenreihe; Bd 3.).

Prof. Dr. Gerhard Endreß:
Emeritierter Professor für Islamwissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum. Er promovierte 1965 und habilitierte 1972 an der Goethe Universität in Frankfurt. Im Jahre 1975 wurde er als Professor für Arabistik und Islamwissenschaft an die Ruhr-Universität Bochum berufen, wo er auch nach seiner Emeritierung (2005) als Leiter mehrerer Forschungsprojekte weiterhin tätig ist. Er ist Herausgeber des *Greek and Arabic Lexicon*, eines historischen Wörterbuchs der arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen.

Wichtige Werke:
- Der Islam: Eine Einführung in seine Geschichte
- Der Islam in Daten

Prof. Dr. M. Fuad Sezgin

Die Quellen al-Buḫārīs*

Die ersten schriftlichen Quellen der Ḥadīṯe

Die Quellenuntersuchungen der Ḥadīṯsammlungen wie al-Buḫārīs *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* und andere Kollektionen, die in ihrer Entstehungszeit den Anfängen der Aufzeichnung und Zusammentragung der Ḥadīṯe nicht sehr nahe liegen, stehen in enger Verbindung mit der Erklärung vieler Fragestellungen der Ḥadīṯliteratur.

Die erstmalige schriftliche Erfassung der Ḥadīṯe, die Zusammentragung dieses Materials (*tadwīn*), und schließlich die systematische Anordnung der Ḥadīṯe nach inhaltlich gegliederten Kapiteln (*taṣnīf*), stellen die Entwicklungsperioden bis zur Entstehung der oben genannten Ḥadīṯkollektionen dar. Bezüglich der Quellenfeststellung ist al-Buḫārīs *aṣ-Ṣaḥīḥ* – wie im Folgenden näher erläutert werden soll – stärker auf die Erörterung von Fragestellungen angewiesen, die unmittelbar mit den erwähnten Entwicklungsperioden verbunden sind, als andere systematisierte Ḥadīṯwerke (*muṣannafāt*, Sg. *muṣannaf)* dieser Art.

Eine der ersten und vielleicht wichtigsten Fragestellungen im Hinblick auf die Quellen der Ḥadīṯliteratur – fast genauso alt wie die Ḥadīṯe selbst –, ist, ob die Niederschrift der Ḥadīṯe erlaubt ist und die in diesem Zusammenhang entstandenen Diskussionen und ihre Konsequenzen. Den Ḥadīṯen, die die Niederschrift derselben verbieten[1] bzw. die Vernichtung von niedergeschriebenen Ḥadīṯen gebieten, stehen Ḥadīṯe gegenüber, die denjenigen, die sich über ein schwaches Gedächtnis beklagen, die „Zuhilfenahme der rechten Hand“ empfehlen[2].

Obwohl diese widersprüchlichen Ḥadīṯe teils auf den Propheten selbst, teils auf ein und denselben[3] oder mehrere Prophetengefährten[4] zurückgeführt werden, und es Überlieferungen gibt, die sich deutlich gegen die Niederschrift der Ḥadīṯe (*taqyīd*) richten, wurde die schriftliche Fixierung der Ḥadīṯe notwendig. Damit entstand schon sehr früh eine emsige Auslegungstätigkeit, um diese Widersprüchlichkeiten aus dem Weg zu räumen. So hat Ibn Qutayba (gest. 275)[5] mit dem Ziel, den widersprüchlichen Aussagen von Ḥadīṯen bezüglich einer Angelegenheit eine Erläuterung zu bieten, eigens ein Werk verfasst.[6] In diesem versucht er den Widerspruch zwischen der Überlieferung: „Schreibt außer dem Koran nichts nieder, was von mir kommt. Wer etwas Außerkoranisches von mir niederschreibt, soll das Geschriebene vernichten“, die Abū Saʿīd al-Ḫudrī vom Propheten überliefert[7] und jenen Ḥadīṯen, die die Niederschrift der Ḥadīṯe für erlaubt erklären, mit folgenden Deutungen aufzuheben: Entweder bestehe die Möglichkeit, dass eine Tradition durch eine andere abrogiert wurde (*mansūḫ*), oder aber die Niederschrift der Traditionen wurde nur einigen Gefährten erlaubt, während sie anderen vorenthalten wurde, da sich die Gefährten in ihrer Schreibkompetenz oder in ihrem Wissensstand voneinander unterschieden haben.[8]

Wenn wir einmal von der Erklärung von Rāmahurmuzī (gest. 360) absehen, die er in einem Kapitel seines Buches anführt[9], war al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (gest. 463) der erste, der diese Angelegenheit in ernsthafter Weise kritisch behandelt und mehr oder weniger eine Lösung für sie gefunden hat. In seinem Werk *Taqyīd al-ʿilm*[10], welches er zur Lösung der erwähnten Fragestellungen verfasst hat, hat er das widersprüchliche Material systematisch gesammelt. Indem er die Pro- und Kontraüberlieferungen regelrecht einer chronologischen Klassifizierung unterzogen hat, konnte er den natürlichen Entwicklungsverlauf zugunsten der schriftlichen Aufzeichnung der Ḥadīṯe in erfolgreicher Art und Weise zeichnen. Nachdem al- Ḫaṭīb al-Baġdādī die Berichte zu die-

* Dieser Übersetzung liegt folgende Originalausgabe zu Grunde: Sezgin, M. Fuad: Buḫârîʿnin Kaynakları. Ankara: Kitâbiyât, 2001.

sem Thema aufgelistet und sich vergewissert hat, dem Leser eine ausreichende Vorstellung darüber gegeben zu haben, bringt er seine Gedanken zur Lösung dieser Angelegenheit folgendermaßen zum Ausdruck:

„Dementsprechend wurde die Niederschrift in den Anfangsperioden des Islam nicht toleriert, damit Außerkoranisches nicht mit dem Koran verwechselt wurde und damit man sich – den Koran vernachlässigend - nicht mit anderen Dingen beschäftigte. Da in den alten Büchern die Unterscheidung zwischen den rechten und unrechten Parteien, zwischen der Wahrheit und der Unwahrheit nicht einfach war, wurde die Auseinandersetzung mit diesen [Büchern] verboten. Der Koran war ohnehin nicht auf diese angewiesen. In den Anfangsperioden des Islam war es verboten, Ḥadīṯe niederzuschreiben, denn die Anzahl der Gelehrten (fuqahāʾ), die mit den Feinheiten der Ḥadīṯe und der Sunna vertraut waren und die Anzahl derer, die den koranischen Text von anderen Wortlauten zu unterscheiden wussten, waren gering. Damals waren die Araber größtenteils keine Gelehrten und sie konnten nicht fortwährend an den Sitzungen der Gelehrten teilnehmen. Aus diesem Grund bestand die Gefahr, dass sie gewöhnliche Schriften, auf die sie stießen, dem Koran zuschrieben und glaubten, diese seien Worte Gottes.“[11]

Die Arbeiten von al- Ḫaṭīb al-Baġdādī und von seinem Zeitgenossen Ibn ʿAbd al-Barr[12] (gest. 463) haben die Fragestellung bezüglich der Niederschrift der Ḥadīṯe oder der Überlieferungen (*taqyīd al-ʿilm*) ausreichend geklärt, auch wenn die Beschäftigung mit dieser Thematik in den folgenden Perioden weiter andauerte.[13]

Sprenger, der in der Mitte des letzten [19.] Jahrhunderts die ersten schriftlichen Ḥadīṯdokumente erforscht hat, konnte viele Materialien sammeln, welche die Meinungen beider Gruppen unterstützen. Bei seinen Untersuchungen profitierte Sprenger stark von dem erwähnten Werk al-Baġdādīs.[14]
Von der These Sprengers ausgehend und weitere Materialien hinzufügend, deutete Goldziher die widersprüchlichen Ḥadīṯe als Erzeugnis der Tätigkeiten der Traditionalisten (*aṣḥāb al-ḥadīṯ*) und der Rationalisten (*aṣḥāb ar-raʾy*), ohne dabei den Standpunkt der islamischen Quellen zu berücksichtigen. Seiner Meinung nach haben Angehörige der *raʾy*-Schule versucht, die verschriftlichten Befehle zu beseitigen, die die freie Entfaltung des Rechts behindert haben.[15]
Die Angehörigen dieser Schule hätten aus diesem Grund solche Ḥadīṯe erfunden, die im Widerspruch zu den Ḥadīṯen stehen, welche die Niederschrift befürworten.[16] Hingegen hätte Abū Dāwūd as-Siǧistānī (gest. 277)[17], der den Traditionalisten (*aṣḥāb al-ḥadīṯ*) zuzuordnen ist, wiederum nicht auf die Überlieferungen hingewiesen, welche die Niederschrift der Ḥadīṯe verbieten, da er in seinem *Sunan* hin und wieder von schriftlichen Angaben Gebrauch gemacht hätte.[18]

Der Herausgeber[19] des oben erwähnten Werks von al-Ḫaṭīb al-Baġdādī bezeichnet diese Ansicht Goldzihers als eine Täuschung und versucht den Leser von dieser Täuschung abzubringen.[20] Ohne sich hier an der Diskussion außerhalb dieses Themas zu beteiligen, soll nun anhand von einigen Beispielen versucht werden, die ersten Phasen derjenigen Periode zu beleuchten, die dem Werk al-Buḫārīs vorangegangenen ist bzw. die ersten Phasen derjenigen Literatur darzustellen, die al-Buḫārīs Werk geformt hat.

Trotz der vielen Ḥadīṯe, die als Beweise für die Befürwortung der Niederschrift geltend gemacht werden, wurden die Überlieferungen gegen die Niederschrift einige Jahrhunderte lang angeführt. Die Tatsache, dass diese sogar von den Ḥadīṯschreibern selbst stets wiederholt wurden, beleuchtet einen anderen Aspekt des Verbotes der Niederschrift. Diese Überlieferer (*ruwāt*) haben solche Berichte wahrscheinlich gegen diejenigen als Ermahnung vorgebracht, welche das erlangte Wissen nur auf Papier festhielten, es aber keinesfalls auswendig lernten. Solch eine Ermahnung wurde beispielsweise seitens as-Sufyān aṯ-Ṯawrī (gest. 161)[21] ausgesprochen, der die *muṣannaf*-Werke namens *al-Ǧāmiʿ al-kabīr* und *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr* verfasst hat.[22] Aufgrund solch einer Befürchtung wurden viele dazu verleitet, beim Auswendiglernen der Ḥadīṯe von der Niederschrift Gebrauch zu machen.
Nachdem sie jedoch überzeugt davon waren, dass sie den schriftlichen Text auswendig konnten, vernichteten sie diesen, damit das ständige Memorieren des Auswendiggelernten [im Vertrauen auf den schriftlich festgehaltenen Text] auch nicht vernachlässigt

wird.[23] Unter diesen gab es auch einige, die es des Öfteren bereuten, das Geschriebene vernichtet (zu haben),[24] sowie andere, die es bedauerten, in einem ihrer Lebensabschnitte die Niederschrift nicht geduldet[25] oder niemals etwas niedergeschrieben zu haben.[26] Auf der anderen Seite ist auch die Anzahl derer nicht gering, die am Ende ihres Lebens ihre Bücher vernichtet oder deren Vernichtung nach ihrem Tode testamentarisch angeordnet haben. Dies taten sie aus der Befürchtung, dass nach ihnen vieles in ihre Bücher hinzugefügt, einiges weggelassen und diese Fehler schließlich dem ursprünglichen Besitzer zugeschrieben werden könnten.[27]

Neben denjenigen, die hinsichtlich der schriftlichen Erfassung der Ḥadīṯe eine zögernde Position einnahmen, gab es auch solche, die die Niederschrift im Allgemeinen als die erste Voraussetzung des Wissens betrachteten. Schon unter den Nachfolgern gab es Personen, die der Auffassung waren, dass „nichtverschriftlichtes Wissen“ nicht zu letzerem gezählt werden könne.[28] Einer der letzten drei Ratschläge von Imām Mālik an seinen Freund, der ihn zum Abschied besuchte, war, „die Ḥadīṯe von den dafür kompetenten Personen abzuschreiben“.[29]

Somit können zahlreiche Beispiele zugunsten der schriftlichen Erfassung der Ḥadīṯe genannt werden. Dennoch gab es schon während der Zeit der Nachfolger (*tābiʿūn*) und auch in den Epochen danach viele Personen, die die Niederschrift missbilligten. Allerdings stellen sie wahrscheinlich eine bedeutungslose Minderheit dar. Die Kontrahenten widerlegten letztere u.a. auch durch den Verweis auf bestimmte Koranverse. Sie waren davon überzeugt, dass die Legitimität der Niederschrift in vielen Koranversen bestätigt wird und behaupteten gar, dass die Niederschrift eine „*sunna ilāhiyya* (göttliche Gewohnheit)“ sei.[30]
Der schwache Widerstand gegen die Niederschrift der Ḥadīte nahm einen nahezu fantasierenden Charakter ein und war zeitweise bis zum sechsten Jahrhundert zu beobachten. Angesichts der Tatsache, dass die Niederschrift die sichere Bewahrung des Wissens bedeutete, versuchten sie ihre Position dadurch zu verteidigen, dass sie Beispiele für die ausgezeichneten Qualitäten des Gedächtnisses anführten. Bisweilen wurden diese Beispiele in vielen poetischen Versen zum Ausdruck gebracht.[31] Vermutlich konnte dieser Widerstand die schriftliche Festhaltung der Ḥadīṯe schon zur Zeit der Prophetengefährten nicht verhindern. Im letzten Jahrhundert konnte Sprenger die Namen von verschiedenen „*ṣaḥīfa*“ (wörtl. Seiten) zusammentragen, indem er den ersten schriftlichen Ḥadīṯdokumenten nachging, die in den islamischen Quellen zu verschiedenen Anlässen thematisiert werden.[32] Später fügte Goldziher diesen neue *ṣaḥīfa*-Namen hinzu.[33] Diese ersten Ḥadīṯdokumente, die *ṣaḥīfa* oder *ǧuzʾ* (Hefte) genannt werden, bildeten, wie wir später sehen werden, in direkter oder indirekter Weise einen Teil des Materials der *muṣannaf*-Werke, die im zweiten und dritten Jahrhundert entstanden.[34] Die Ḥadīṯe, die von einem Prophetengefährten überliefert wurden, der durch seine *ṣaḥīfa* bekannt war, wurden im zweiten und dritten Jahrhundert die Authentizität dadurch überprüft, dass man sie in der *ṣaḥīfa* dieses Prophetengefährten aufsuchte.[35]
Der berühmteste unter den *ṣaḥīfa*-Besitzern ist ʿAbdullāh ibn ʿAmr. Insbesondere seine *ṣaḥīfa* wurde *aṣ-Ṣādiqa* („*Die Vertrauenswürdige*“) genannt.[36]
Laut den Quellen lasen die Prophetengefährten, die durch ihre *ṣaḥīfa* bekannt waren, vor, während die Zuhörer diese Ḥadīṯe aufschrieben. Falls nicht genügend Blätter für diese Aufzeichnungen vorhanden waren, wurden Ḥadīṯe manchmal auf hölzernen Stelzen oder auf verschiedenen flachen Materialen, die man *alwāḥ* (wörtl. Tafeln) nannte, geschrieben.[37]
Von dieser Art waren zum Beispiel die Aufzeichnungen von Saʿīd ibn Ǧubayr aus der Saḥīfa von ʿAbdullāh ibn ʿAbbās.[38] Nicht nur das Buch von ʿAbdullāh ibn ʿAbbās, das Ḥadīṯe beinhaltet, wurde als *ṣaḥīfa* bezeichnet, sondern gleichzeitig auch seine Koranexegese *(tafsīr*), der einige philologische Kenntnisse umfasst.[39]

***

Abgesehen von den *ṣaḥīfa* und den *ǧuzʾ*, die den Autoren der *muṣannaf* jahrhundertelang als Quellen dienten und einigen Prophetengefährten zugeschrieben werden sowie der Koranexegese (*tafsīr)* von ʿAbdullāh ibn ʿAbbās haben uns lediglich die Namen der Bücher erreicht, von denen die Quellen an verschiedenen Stellen berichten. Über Abū Hurayra[40],

der konstatierte, dass ʿAbdullāh ibn ʿAmr ihm hinsichtlich der Ḥadīṯüberlieferung überlegen sei, da letzterer die Ḥadīṯe niederschrieb, wird berichtet, dass er zahlreiche Bücher besaß, die Ḥadīṯe beinhalteten.[41] Auch soll al-Ḥasan al-Baṣrī, der viele ähnliche Bücher besaß, diese von Zeit zu Zeit den Interessenten vorgezeigt haben.[42] Auf derartige allgemeine Berichte über Bücher stößt man des Öfteren in den Quellen.[43] Nach der Meinung derer, die die Ḥadīṯüberlieferer in Schichten (*ṭabaqāt*) einteilten, sind diejenigen, die die oben genannten Bücher unter bestimmten Titeln zusammenstellten, zumeist der „Mittelschicht der Nachfolger (*tābiʿūn*)“ zuzuordnen.[44] Viele Gelehrte wie al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110), Muǧāhid (gest. 103) und ʿIkrima (gest. 107), die als Erste dieser Mittelschicht zugeordnet werden, haben offensichtlich eigene Koranexegesen verfasst.[45] Diese Koranexegesen haben die Koranexegeten (*mufassirūn*) in den nachfolgenden Jahrhunderten durch authentische Überlieferungen erreicht. Aṯ-Ṯaʿlabī (gest. 427) zum Beispiel gibt in der Einleitung seiner Koranexegese „*al-Kašf wa-l-bayān*“[46] über solche Bücher recht wertvolle Informationen. Aus seinen deutlichen Belegen geht hervor, dass er während des Verfassens seiner Koranexegese auf Exemplare dieser Bücher zurückgreifen konnte, die ihm durch verschiedene Überlieferungen zugänglich waren.[47] Die Koranexegesen des ersten Jahrhunderts werden neben anderen Werken von späteren Autoren zu den Quellen der Überlieferungen in der Koranexegese von aṭ-Ṭabarī gezählt, der in diesem den Großteil der Literatur vor seiner Zeit erwähnt.[48]

Laut den indirekten Angaben der Kommentatoren (*šāriḥ*), welche die Ḥadīṯe aus den *ṣaḥīfa* und *sunan*-Werken herausarbeiteten, und laut den später entstandenen Koranexegesen dieser Art, die uns auch heute vorliegen, bestand der Inhalt vieler Koranexegesen der Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) sowie der ersten und mittleren Schicht der Nachfolger (*tābiʿūn*), die uns nicht erhalten geblieben sind, größtenteils aus Ḥadīṯen. Dies trifft auch auf den Inhalt der *Risāla* (Abhandlung)[49] von al-Ḥasan al-Baṣrī zu, von der wir einige Exemplare aus der Mittelschicht der Nachfolger besitzen und die von der Ehrenhaftigkeit und den Vorzügen Mekkas handelt.

Laut den Quellen sind in der späten Epoche der Nachfolgern (*tābiʿūn*), der auch az-Zuhrī (gest. 124) zuzuordnen ist, überaus mehr Bücher entstanden.[50] Diese Phase wird in den Quellen im Allgemeinen als die *tadwīn*-Phase bezeichnet und az-Zuhrī gilt als der erste Ḥadīṯsammler (*mudawwin*).[51] Abgesehen von den Faktoren, die zu der Vermehrung der Ḥadīṯe führten, spielten bei der Zusammenstellung der Ḥadīṯe in Form von *ṣaḥīfa* und *ǧuzʾ* auch die politischen Diskussionen oder Auseinandersetzungen der Theologie-und Rechtsschulen (*maḏhab*) eine Rolle. Die Angehörigen der Šīʿa zum Beispiel gewichteten die schriftlichen Quellen als Urzeugnisse mehr als die Sunniten, um ihre eigene Doktrin zu bekräftigen.[52] Der Fihrist von Abū Ǧaʿfar aṭ-Ṭūsī (gest. 403) bewahrt sehr viele Namen dieser Epoche auf, auch wenn ein Teil dieses Werks apokryphisch ist. Wir wissen auch, dass der Sunnit az-Zuhrī von den Umayyaden für die Zusammentragung (*ǧamʿ*) der Ḥadīṯe beauftragt wurde.[54]

Prof. Dr. M. Fuad Sezgin:
Emeritierter Professor für Geschichte der Naturwissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main.
Absolvierte 1947 an der Universität Istanbul die Fachbereiche Persische und Arabische Philologie. Gründer und Leiter des Instituts für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften in Frankfurt. Sezgin war der erste Träger des Preises für die König-Faisal-Stiftung von Saudi-Arabien (1978).

Wichtige Werke:
- Buḫârî'nin Kaynakları (Dissertation)
- Geschichte des arabischen Schrifttums
- Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde

Literaturangaben:

1 ad-Dīnawarī, Ibn Qutayba: *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ fī r-radd ʿalā aʿdāʾi ahl al-ḥadīṯ wa-l-ǧamʿ bayna al-aḫbār allatī iddaʿū ʿalayh at-tawaqquf baʿd al-aḫbār al-mutašābih aw al-muškila badiaʾ ar-raʾy*. Kairo 1326, S. 365 (Im Folgenden: *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ)*; al-Ḫaṭīb al-Baġdādī: *Taqyīd al-ʿilm*. Editiert von Yūsuf al-ʿĀš. Damaskus: Institut français de Damas, 1949, S. 30-35 (Im Folgenden: *Taqyīd al-ʿilm)*.

2 at-Tirmiḏī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿĪsā b. Sahl: *Ṣaḥīḥ at-Tirmiḏī*. Band 1-2. Bulak 1292, II., S. 111 (Im Folgenden: Tirmiḏī); *Taqyīd al-ʿilm*, S. 62-68.

3 *Taqyīd al-ʿilm,* S. 93.

4 ar-Rāmahurmuzī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ʿAbdirraḥmān b. Ḫallād: *al-Muḥaddiṯ al-fāṣil bayna ar-rāwī wa-l-wāʿī*. Köprülü Bibliothek Nr. 397 [Editiert von Muḥammad ʿAǧǧāǧ al-Ḫaṭīb. Beirut: Dār al-fikr, 1404], 67 a [S. 385] (Im Folgenden: Rāmahurmuzī).

5 Anm. d. Übers.: Alle folgenden Daten werden gemäß des islamischen Mondkalenders (n. H.) angegeben.

6 Für sein Werk mit dem Titel „*Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ*“ siehe Brockelmann, Carl: Supplementband 1-3. Leiden 1937-1942, I, S.186 (Im Folgenden: Br. Suppl.).

7 „*Lā taktubū ʿannī siwā al-qurʾān wa man kataba ġayr al-qurʾān fal-yamḥuḥ*“; *Taqyīd al-ʿilm,* S. 93.

8 „Dies hat zwei Bedeutungen. Erstens: Dies kann die Abrogation der Sunna durch die Sunna sein. Das heißt, dass der Prophet zunächst die Niederschrift seiner Worte verboten hat. Als der Prophet aber bemerkte, dass die Sunna sich vermehrte und das Gedächtnis dies nicht vollständig aufbewahren konnte, verkündete er die Notwendigkeit der Niederschrift. Zweitens: Die Erlaubnis für die Niederschrift der Ḥadīṯe wurde ʿAbdullāh ibn ʿAmr zugewiesen, denn er pflegte die Bücher der Alten (*qudamāʾ*) zu lesen sowie Syrisch und Arabisch zu schreiben. Bis auf einige wenige waren die anderen Prophetengefährten Analphabeten. Da letztere nicht gut und richtig schreiben konnten, wurde es ihnen untersagt, die Ḥadīṯe zu verschriftlichen, damit sie keine Fehler machten. ʿAbdullāh ibn ʿAmr wurde dies jedoch erlaubt, da man sich sicher war, dass er in dieser Hinsicht keine Fehler machen würde.“ (*Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ,* S. 365-366)

9 Rāmahurmuzī, 67 a [S.386].

10 Für die Handschriften von *Taqyīd al-ʿilm* siehe Br., Suppl. I. S.563. Für den Druck siehe Fußnote 6.

11 فقد ثبت أن كراهة من كره الكتاب من الصدر الأول إنما هي لئلا يضاهي بكتاب الله تعالى غيره أو يشتغل عن القرآن بسواه, ونهى عن الكتاب القديمة أن تتخذ,لأنه لا يعرف حقها من بالطلها و صحيحها من فاسدها مع أن القرآن كفى منها, وصار مهيمنا عليها ونهى عن كتب العلم في صدر الإسلام وجدته لقله الفقهاء في ذالك الوقت والمميزين بين الوحي وغيره, لأن أكثر الأعراب لم يكونوا فقهوا في الدين ولا جالسوا العلماء العارفين, فلم يؤمن أن يلحقوا ما يجدون من الصحف بالقرآن ويعتقدوا أن ما إشتملت عليه كلام الرحمن.

Taqyīd al-ʿilm, S. 57 und in anderen Kapiteln: Beispielweise wird darauf hingewiesen, dass Abū Saʿīd al-Ḫudrī selbst einen Ḥadīṯ überliefert hat, der den ersten von ihm überlieferten Ḥadīṯ abrogiert. Dazu sagt al-Ḫaṭīb al-Baġdādī folgendes: „Von Abū Saʿīd al-Ḫudrī wird folgender Ḥadīṯ überliefert: ‚Schreibt von mir nichts Außerkoranisches nieder. Derjenige, der von mir etwas von dieser Art niedergeschrieben hat, soll das Geschriebene sofort vernichten‘. Gleichzeitig berichtet al-Ḫudrī, dass die Prophetengefährten den Koran und das Bittgebet der Lobpreisung Gottes und Muhammads (*tašahhud*) aufschrieben. In diesem Bericht ist der Beweis für den Gedanken vorhanden, den wir bereits erwähnt haben: Anfangs befürchtete man, dass Außerkoranisches mit dem Koran verwechselt wurde und dass man den Koran vernachlässigte und sich mit anderen Dingen beschäftigte. Als diese Besorgnis schwand und die Notwendigkeit der Niederschrift der Ḥadīṯe offensichtlich wurde, betrachteten die Prophetengefährten die Niederschrift der Ḥadīṯe nicht als widerwärtig. In Analogie hierzu hatte man bezüglich der Niederschrift des *tašahhud*-Bittgebets keine Bedenken geäußert.

Beide [d.h. sowohl die Ḥadīṯe als auch der *tašahhud*] gleichen sich hinsichtlich ihres außerkoranischen Charakters. Die Prophetengefährten schrieben nur mit großer Vorsicht und Behutsamkeit etwas nieder. Mit dem Wunsch, äußerst vorsichtig zu sein, ist auch

die Tatsache zu erklären, dass sie die Niederschrift ablehnten." (*Taqyīd al-ʿilm*, S. 93-94).

12 Ibn ʿAbd al-Barr hat einen Teil (I. 44-47) seines Werkes *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm wa-faḍlih* diesem Thema gewidmet. Für dieses Buch siehe Brockelmann, Carl: Geschichte der Arabischen Literatur, 2. den Supplementbänden angepasste Auflage. Band 1-2. Leiden 1943-1949, G. I². 454 (Im Folgenden: Br. G².); Suppl. I. 629 ; "Quellenverzeichnis und Abkürzungen". [Diese Angabe bezieht sich auf das Quellenverzeichnis im Originalwerk des Verfassers. Siehe: M. Fuad Sezgin: Buḫârî'nin Kaynakları. Ankara: Kitâbiyât, 2001, S. 363-369. Anm. d. Übers.]

13 Qāḍī ʿIyāḍ: *Kitāb al-ilmāʿ ilā maʿrifa uṣūl ar-riwāya wa taqyīd as-samaʿ wa ǧumal min faḍāʾil ʿilm al-ḥadīṯ wa ahlih wa nukat min adab ḥamalatih wa naqlih*. Ayasofya Bibliothek Nr. 433 [Editiert von as-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Kairo: Dār at-turāṯ, 1978], 40a- 43b [S. 135-140]; Ibn al-Ǧawzī: *Talbīs Iblīs,* S. 348- 350 [siehe Ibn al-Ǧawzī, Abū l-Faraǧ: *Naqd al-ʿilm wa-l-ʿulamāʾ aw talbīs Iblīs*, Kairo 1340, Anm. d. Übers.]. Für weitere Informationen siehe *Taqyīd al-ʿilm,* S.14, Fußnote 4.

14 Leider konnte nicht direkt von der Studie „*The Origin and progress of writing*", die von *The Journal of the Asiatic Society of Bengal* (XXV (1856), 303-329) publiziert wurde, profitiert werden, da kein Exemplar der erwähnten Zeitschrift in Istanbul vorhanden war. Daher wurde von den Zitaten Goldziher [aus dieser Zeitschrift] Gebrauch gemacht, siehe Goldziher, Ignaz: Muhammedanische Studien, Theil 1-2. Halle 1889-90 (Für diejenigen Abschnitte dieses Werkes, die sich mit dem Thema Ḥadīṯ beschäftigen, wurde die französische Übersetzung herangezogen. Da in dieser Übersetzung auch die Seitenzahlen des deutschen Originals angegeben sind, wurde als Hilfestellung für den Leser, dem nur das deutsche Original vorliegt, auf letztere hingewiesen. Die französische Übersetzung: Etudes sur la tradition islamique. Extraites du tome II des Muhammedanische Studien. Traduites par Léon Bercher, Paris 1952), II. 6, 175, 198 (Im Folgenden: Muh. Stud.).

15 Muh. Stud., II. 194-195.

16 Muh. Stud., II. 198.

17 Siehe Goldziher, Ignaz: Die Ẓāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beiträge zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie. Leipzig: 1884, S. 27 (Im Folgenden: Goldziher, Zahiriten).

18 Muh. Stud., II. 198, Fußnote 5. Dass Abū Dāwūd as-Siǧistānī hin und wieder von schriftlichen Angaben Gebrauch gemacht hat, ist die persönliche Ansicht Goldzihers bezüglich der Quellen der Ḥadīṯbücher. Wie im Folgenden erläutert werden soll, sind alle Quellen der erwähnten Bücher schriftlich.

19 Dieses Buch wurde seitens Yūsuf al-ʿAšš im Jahre 1949 in Damaskus herausgegeben. Siehe hierfür Fußnote 1.

20 *Taqyīd al-ʿilm*, „Muqaddima", S. 16-17; Bei dem Herausgeber ist ein Bestreben zu beobachten, das sich dadurch begründet, dass Goldziher den Wert des *Taqyīd al-ʿilm* gering schätzt und dieses Werk den Lesern nicht richtig vermittelt hat. Tatsächlich scheint Goldziher, der dieses Werk indirekt zum Gegenstand seiner Abhandlung macht, vielmehr von den Materialien Sprengers profitiert zu haben. Er zitiert in dieser Hinsicht keinerlei Textstellen aus dem *Taqyīd al-ʿilm* (siehe Muh. Stud., II. 198).

21 Ibn an-Nadīm: *Kitāb al-fihrist*. Mit Anmerkungen hrsg. von G. Fluegel. Leipzig 1871, S. 225 (Im Folgenden: Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*).

22 Für Berichte dieser Art, siehe *Taqyīd al-ʿilm*, S. 58; ʿAbd ar-Raḥmān, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh: *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ fī s-sunan*. Haydarabad 1309, I. 125 (Im Folgenden: *Sunan ad-Dārimī)*.

23 Für zahlreiche Beispiele siehe *Taqyīd al-ʿilm*, S. 58- 60; Ibn ʿAbdilbarr, Abū ʿUmar Yūsuf an-Namarī al-Qurṭūbī al-Andalūsī: *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm wa-faḍlih wa-mā yanbaġī fī riwāyatih wa-ḥamalatih* Band 1-2. Kairo: ohne Datum, I. 66 ff (Im Folgenden: *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm*).

24 Siehe *Taqyīd al-ʿilm*, S.60; *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm*, I.75.

25 *Taqyīd al-ʿilm*, S.60.

26 aḏ-Ḏahabī, Šams ad-Dīn Abū ʿAbd Allāh: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*. . Band 1-4. Haydarabad 1333-1334², I. 137 (Im Folgenden: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*.).

27 *Taqyīd al-ʿilm*, S. 61; *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm*, I. 67.

28 *Sunan ad-Dārimī* überliefert solch eine Nach-

richt von dem Nachfolger (*tābiʿī*) Muʿāwiya ibn Qurrāʾ. *Man lam yaktub ʿilmahū lam yuʾadda ʿilmuhū ʿilman.* (I. 126), siehe hierzu auch *Taqyīd al-ʿilm*, S. 109 und *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm*, I.74.

29 *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm,* I. 74.

30 *Taqyīd al-ʿilm*, S. 110.

31 Für Beispiele hierfür siehe Muh. Stud., II. 220-201. [sic]

32 *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, XXV (1856), S. 317 ff.

33 Muh. Stud., II. 8-11.

34 Geben wir hier ein aufklärendes Beispiel für diese Thematik, die wir später ausführlich behandeln werden: Der Kommentator an-Nawawī stellt eindeutig dar, dass Muslim von der *Ṣaḥīfa* Hammām ibn Munabbihs sehr viele Ḥadīṯe übernommen hat. Im Grunde genommen hatte Muslim seine eigene Methode in Bezug auf die Übernahme der Ḥadīṯe aus solchen Quellen, siehe an-Nawawī: *Šarḥ al-Imām an-Nawawī ʿalā Muslim*. Band 1-10, (am Rande von Qasṭallānī), I. 34 (Im Folgenden: *Šarḥ Muslim*) und Muslim, Abū al-Ḥusayn b. al-Ḥaǧǧāǧ al-Qušayrī: *al-Ǧāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ* . Band 1-10. Kairo 1949-1951, I. 16 (Im Folgenden: *Muslim*); *Šarḥ Muslim* , II. 259.

35 Führen wir hier zwei Beispiele an: Als Yaʿqūb ibn ʿAṭāʾ eine *ṣaḥīfa*, die sein Vater von den Prophetengefährten überliefert hatte, mit Ḥadīṯen verglich, die er von deren wirklichen Überlieferern durch andere Wege gehört hatte, sah er, dass die *ṣaḥīfa* nicht all diese enthielt.

قيل لسفيان: إنهم حكوا عنك أن زكريا بن إسحق قال: أخرج إلينا عطاء صحيفة, فقال سفيان: << لا, إنما أراني صحيفة عنه, ما هي بالكبيرة >> فقال: هذه أعطانيها يعقوب بن عطاء>> و قال: هذه التي سمع أبي من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فوجدتُ فيها أشياء سمعت من عمرو و غيره, وأشياء قد سمعنا ها لم تكن في الصحيفة.

(Ibn Abī Ḥātim , Abū Muḥammad ʿAbdurraḥmān Muḥammad b. Idrīs b. al-Munḍir at-Tamīmī al-Ḥanzalī ar-Rāzī: *Taqdima al-maʿrifa li kitāb al-ǧarḥ wa-t-taʿdīl*. Haydarabad 1952, S.39 (Im Folgenden: *Muqaddima al-ǧarḥ wa-t-taʿdīl*) Und auch Sufyān ibn ʿUyayna (gest. 198) sagte, dass sich die überlieferten Ḥadīṯe des Überlieferers Abū Sufyān von Ǧābir ibn ʿAbdullāh aus dem Inhalt seiner [Ǧābirs] *ṣaḥīfa* zusammensetzen. *Ḥaddaṯanā ʿAbd ar-Raḥmān, ḥaddaṯanā Abū Bakr ibn Abī Ḫayṯama fīmā kataba ilayya, ḥaddaṯanā Abī, ḥaddaṯanā Sufyān ibn ʿUyayna, qāla: Ḥadīṯu Abī Sufyān ʿan Ǧābir, inna- mā hiya ṣaḥīfatun.* (*Muqaddima al-ǧarḥ wa-t-taʿdīl*, S. 46.)

36 Ibn Qutayba, *Kitāb al- maʿārif,* S. 156- 157 [siehe Ibn Qutayba: *Kitāb al- maʿārif* = Ibn Coteibas Handbuch der Geschichte. Hrsg. v. F. Wüstenfeld. Göttingen 1850, Anm. d. Übers.]; *Taqyīd al-ʿilm,* S. 84-85; *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm,* I. 72.

37 Für diese Beispiele siehe *Taqyīd al-ʿilm,* S. 100-107.

38 *Taqyīd al-ʿilm,* S. 102.

39 Für das erwähnte Exemplar dieser *ṣaḥīfa* siehe an-Naḥḥās, Abū Ǧaʿfar: *Kitāb an-nāsiḫ wa-l-mansūḫ fī l-qurʾān al-karīm min mā uǧtumiʿa ʿalayh wa-ḫtulifa fīh ʿan ʿulamāʾ min aṣḥābi rasūlillāh*. Kairo 1323, S. 12 (Im Folgenden: Naḥḥās, *an-Nāsiḫ wa al-mansūḫ*) und Ibn Ḥaǧar, aš-Šihābuddīn Aḥmad b. ʿAlī b. Muḥammad al-ʿAsqalānī aš-Šāfiʿī: *Fatḥ al-bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Abī ʿAbdillāh Muḥammad b. Ismāʿīl al-Buḫārī*. Band 1-13. Bulak 1300-1301, VIII. 332 (Im Folgenden: *Fatḥ al-bārī)*; wir werden später sehen, dass es philologisches Material beinhaltet.

40 *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm,* I. 70.

41 Ebd., I. 74.

42 *Taqyīd al-ʿilm*, S. 102.

43 Zum Beispiel *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm*, I. 70- 77.

44 Hier wird vorwiegend den Schichten der *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* von aḏ-Ḏahabī gefolgt. Sein Werk *al-Muġnī fī ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn* (siehe Weisweiler, Max: Istanbuler Handschriftenstudien zur Arabischen Traditionsliteratur. Istanbul 1937, Nr. 84) folgt einer anderen Aufteilung.

45 Es wird überliefert, dass Muǧāhid seine Koranexegese seinen Schülern zu diktieren und diese für die Vervielfältigung seiner Bücher nach Hause mitzunehmen pflegte (*Taqyīd al-ʿilm,* S. 105).

46 Brock., *G.* I². 429; Suppl., I. 592.

47 Während der Erwähnung von Ibn an-Nadīm, Kâtib Çelebi und deren Biographien sprechen viele Quellen von solchen Koranexegesen.

48 Siehe Yaqut's dictionary of Learned Men. Moǧam al-odaba. Editiert von Aḥmad Farīd Rifāʿī.

Band 1-20. Kairo: o. J. XVIII. 64 (Im Folgenden: *Iršād al-ʾarīb*).

49 Für die Exemplare siehe Brock., *G*. I². 66, Suppl., I. 103.

50 *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* , I. S.101ff.

51 Siehe zum Beispiel *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm*, I. 73.

52 Goldziher, Muh. Stud., I. 10 und für dessen Beweise siehe vom selben Autor: Beiträge zur Literaturgeschichte der Schīʿa, S.55, [siehe Goldziher, Ignaz: Beiträge zur Literaturgeschichte der Schīʿa und der sunnitischen Polemik. Wien 1874, Anm. d. Übers.].

53 Brock., Suppl., I. 707.

54 al-Laknawī, Abū l-Ḥasanāt Muḥammad ʿAbd al -Ḥayy: *al-Muwaṭṭaʾ li-l-Imām Muḥammad raḥimallāh taʿālā maʿa taʿlīq al-mumaǧǧad ʿalā Muwaṭṭaʾ Muḥammad*… . Lokno 1898, S.389 (Im Folgenden: *Muwaṭṭaʾ*, (Überlieferung von Šaybānī) und siehe Goldziher, Muh. Stud., II. 39. Der Autor verweist gleichzeitig auf das *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, XXV (1856), S.322, Nr. 71.

Elif Gömleksiz

Kreuzzüge aus muslimischer Sicht

Die Darstellung der „Franken“ in Usāma ibn Munqiḏs *Kitāb al-Iʿtibār*

Viele muslimische Geschichtschroniken, die sich mit der Zeit der Kreuzzüge beschäftigen, konzentrieren sich fast ausschließlich auf die Darstellung der politischen und militärischen Ereignisse jener Zeit. Anders Usāma ibn Munqiḏs *Kitāb al-Iʿtibār*: Seine Memoiren gehören zu den wenigen arabischen Werken, in denen sich der Autor mit der Kultur der Kreuzfahrer auseinandersetzt.[1] Dies und die Tatsache, dass Usāma bei seiner Darstellung weitestgehend auf religiöse Polemik verzichtet und fast jeglichen Ǧihād-Gedanken[2] vermissen lässt, machen das Werk zu einem wichtigen Zeugnis der gegenseitigen Wahrnehmung zwischen Christen und Muslimen zur Kreuzzugszeit.

Vor diesem Ausgangspunkt stellt sich für den Leser die Frage, wie und entlang welcher Kriterien Usāma die Franken bzw. Andersgläubigen charakterisiert und bewertet. Dieser Aufsatz möchte durch die Analyse bestimmter Themenbereiche des *Kitāb al-Iʿtibār* herausarbeiten, welche Identitätsmerkmale bei der Bewertung der Franken zum Tragen kommen. Welche Merkmale und Werte führen zu einer Anerkennung der Franken und erlauben gar eine friedliche Interaktion zwischen Muslimen und Kreuzfahrern und anhand welcher Identitätsmerkmale grenzt sich Usāma von den Franken ab? Dabei soll ein zentrales Augenmerk darauf gelegt werden, welche Rolle die religiöse Differenz bei dieser Fragestellung einnimmt. Da im *Kitāb al-Iʿtibār* sehr viele unterschiedliche religiöse und ethnisch-kulturelle Gruppen auftauchen und man nicht von zwei monolithischen Blöcken – Franken und Muslimen – sprechen kann, erweist es sich als sinnvoll, flankierend die Darstellung muslimischer Individuen und Gruppen (Türken, Beduinen) zu untersuchen, was in der bisherigen Forschung weitgehend vernachlässigt wurde.[3]

Usāma ibn Munqiḏ (1095-1188) und seine Zeit

Usāma ibn Munqiḏ wurde 1095 in der Burg der nordsyrischen Stadt Šaizar als Angehöriger der dort herrschenden Familie, der Banī Munqiḏ, geboren[4]. Gemäß seinem sozialen Hintergrund genoss Usāma eine höfisch-ritterliche Ausbildung. Renommierte Gelehrte wie der Grammatiker Abū ʿAbdallāh aus dem spanischen Toledo[5] waren mit Usāmas Ausbildung in arabischer Sprache und Literatur und in den islamisch-theologischen Disziplinen beauftragt. Im Kriegshandwerk wurde Usāma, der fast sein ganzes Leben als Ritter im Kampf verbringen sollte, schon sehr früh von seinem Onkel, dem Emir von Šaizar, und seinem Vater unterwiesen.[6] Seine erste Teilnahme an kriegerischen Handlungen, glaubt man seinen Erinnerungen im *Kitāb al-Iʿtibār*, ist entsprechend auf seine frühen Jugendjahre zu datieren: So trifft er mit fünfzehn Jahren bei der Verteidigung Šaizars gegen Tankred, den Herrn von Antiochia, zum ersten Mal auf die Franken.[7] Nach einem Zwist zwischen Usāma und seinem Onkel im Jahre 1131 folgt für den Autor eine turbulente Zeit mit geographisch weit entfernten Wirkungsstätten und häufigem Wechsel der Dienstverhältnisse.[8] Dabei kämpft Usāma nicht nur gegen die Kreuzfahrer, sondern auch gegen muslimische Truppen.[9] Dieser Umstand ist mit der damaligen historischen Situation in Syrien zu erklären. Das islamische Territorium war im ausgehenden 11. Jahrhundert gespalten. In Syrien, Hauptschauplatz im *Kitāb al-Iʿtibār*, konnten sich nach 1092 kleinere und unabhängige lokale Emirate etablieren.[10] Diese Emirate bildeten keinesfalls einen politischen Block, sondern auch sie kämpften gelegentlich gegeneinander, denn

die syrischen Emire waren auf die Bewahrung und Autonomie ihres eigenen Herrschaftsbereichs bedacht und nicht etwa auf den „heiligen Kampf“ gegen die Kreuzfahrer. Hierfür waren sie auch bereit, Bündnisse mit den fränkischen Kreuzfahrerherrschaften einzugehen.[11]
Im Hinblick auf die Fragestellung dieser Arbeit ist wichtig, dass Usāma den Kreuzfahrern sowohl in Zeiten des Konfliktes und Krieges als auch des Friedens und der diplomatischen Beziehungen begegnete. Nur vor diesem Hintergrund sind seine persönlichen Begegnungen mit den Kreuzfahrern, die in dieser Arbeit analysiert werden sollen, zu verstehen.

Das *Kitāb al-Iʿtibār*

Das *Kitāb al-Iʿtibār* ist keine klassisch-arabische Autobiographie.[12] Während die ersten zwanzig Seiten des Werks im Wesentlichen chronologisch aufgebaut sind und Ereignisse schildern, die Usāma bis zum Jahr 1054/1055 entweder selbst erlebt hat oder die allgemein bekannt waren,[13] wird im Folgenden nicht nur das chronologische Prinzip aufgegeben, sondern auch die Bezüge zum Leben des Autors sind nur noch von untergeordneter Bedeutung.[14] Stattdessen erzählt Usāma einzelne Anekdoten, die ihm zum Teil durch namentlich genannte Dritte zugetragen werden. Am Ende der Anekdoten findet der Leser meist eine unterhaltsame Pointe oder eine kurze Lehre, die Usāma aus dem Ereignis zieht.[15] Dabei ist die Hauptmoral, die sich durch das ganze Werk hindurch zieht, der Glaube an die Allmacht und Vorherbestimmung Gottes, die der Mensch nicht zu verändern vermag.[16] Das heißt Usāma ist offensichtlich nicht durch das Erzählen historischer Ereignisse an sich motiviert, sondern durch die ihm dadurch gebotene Möglichkeit, seine Lebenserfahrungen sowie die Lehren, die er daraus ziehen konnte, mitzuteilen.[17] Kurzum: Usāma will unterhalten und belehren.[18] Aus diesem Grund ist Hillenbrand zuzustimmen, wenn sie sagt: „[I]t belongs to the genre of Arabic literature called *adab* which aimed to please, divert and titillate its readers as well as instruct them. Such works were not bound by conventions to tell the truth but sought rather to narrate a good story, the truth might stretched a little or more than a little.”[19] Die Behauptung Nasrallas, muslimische Autoren wie Usāma fühlten sich durch ihre Religiosität verpflichtet, nur historische Wahrheiten zu erzählen, scheint eine allzu idealisierende Betrachtung.[20] Dennoch kann, was den historischen Wirklichkeitsgehalt der Geschichten im Kitāb al-Iʿtibār angeht, ihnen zumindest ein historischer Kern nicht abgesprochen werden, auch wenn dieser literarisch überformt und zum Teil mit Witz, Humor und Ironie durchsetzt wird.

Die Darstellung der Franken – Eine begriffliche Einordnung

Usāma folgt einem breiten Traditionsstrom der islamischen Geschichtsschreibung, wenn er die Kreuzfahrer mit dem ethnischen Terminus *ifranǧ* [21] bezeichnet.[22] *Ifranǧ* oder *franǧ* dienten ursprünglich als Bezeichnungen für die Bewohner des Fränkischen Reichs Karls des Großen. Im Späteren wurden diese Begriffe für europäische Christen im Allgemeinen verwendet, ohne dass dabei eine weitere ethnische bzw. geographische Differenzierung vorgenommen wurde.[23] Zwar impliziert dieser Begriff die Zugehörigkeit zum Christentum, dennoch scheint letztere für Usāma nicht im Vordergrund zu stehen. Gestützt wird dies dadurch, dass er auf den Begriff „Ungläubiger“ (arab. *kāfir*) fast gänzlich verzichtet und dieses Attribut sogar einem aus seiner Sicht unmoralischen Muslim zuschreiben lässt.[24]
Obwohl Usāma die Kreuzfahrer als Kollektiv wahrnimmt, nimmt er eine Differenzierung vor, indem er sagt: „Jeder, der in den fränkischen Gebieten neu ist, hat rohere Sitten als jene, die sich schon an das Land gewöhnt haben und die mit den Muslimen zusammenleben.“[25]
Somit spricht Usāma den Franken ein gewisses Akkulturationsvermögen zu, wobei er an einer anderen Stelle diese Aussage relativiert und feststellt, dass diese Franken eher in der Minderheit sind.[26] Wichtig ist, dass Usāma die kulturelle Assimilation in den Vordergrund stellt. In diesem Zusammenhang benutzt er das arabische Wort *aḫlāq*, welches eben mit Sitten oder moralischem Benehmen wiedergegeben werden kann[27].

Auffällig ist, dass Usāma weitestgehend auf Begriffe wie Hund, Schwein oder Teufel verzichtet.[28] Auch spielt Usāma bei der Beschreibung seiner fränkischen Gegner nicht mit dem Motiv der Ästhetik. Das heißt er stellt dem schönen, muslimischen Kämpfer nicht den hässlichen, fränkischen Ritter entgegen.[29]

Festzuhalten bleibt, dass Usāma durch die Verwendung des Begriffs „Franken" die Kreuzfahrer vordergründig als „Fremde" in kultureller sowie ethnischer Hinsicht und nicht als Glaubensgegner bzw. Christen darstellt. Ähnlich verhält es sich mit den anderen Gruppen: Auch hier ist für Usāma die ethnische Zugehörigkeit von Bedeutung, spricht er doch von Türken, Kurden, Ägyptern, Armeniern etc.[30] Einzig die Bezeichnung „Araber" findet der Leser fast gar nicht vor, was darauf hinweist, dass Usāma die arabische Kultur als tragend und dominierend betrachtet hat, dass sie der Erwähnung nicht bedarf.

Rittertum und Kampf

Eine der wichtigsten und häufigsten Begebenheiten, die Usāma nutzt, um die Franken und ihre Kultur zu beschreiben, ist die des ritterlichen Kampfes. Dabei sind diese vielen Erzählungen sehr unterschiedlich nuanciert und eine jede könnte separat behandelt und analysiert werden. Dies würde den Rahmen dieser Arbeit allerdings sprengen. Wichtig ist, dass Usāma den fränkischen Rittern grundsätzlich die Tugenden Tapferkeit und Mut zuspricht.[31]
So berichtet er beispielsweise von einem kühnen fränkischen Reiter, der in einer Situation, in der das fränkische Heer unter Tankred vom muslimischen Heer umzingelt wird, heraus stürmt und alleine die gegnerischen Soldaten angreift: „Sie töteten sein Pferd und fügten ihm mehrere Wunden zu. Der Franke kämpfte zu Fuß weiter, bis er wieder bei seinen Gefährten war."[32] Um die Tapferkeit des Helden hervorzuheben, gebraucht Usāma eine antithetische Erzählweise. Die Zuversicht des muslimischen Heerführers Isbāslār Maudūd wird im Vorfeld der Heldentat zum Ausdruck gebracht: Die Größe des Heeres von Usāmas Vater wird durch die Erwähnung fünftausend gerüsteter Fußkrieger, zu denen noch „gute Männer" der Truppe Maudūds hinzukommen, unterstrichen und Isbāslār Maudūd[33] ist sichtlich erfreut und ermutigt. Durch die Beschreibung der aussichtlosen Situation des fränkischen Heeres, das immer wieder versucht, sich aus der Umzingelung zu befreien, wird der Leser geradezu in die Erwartung einer sonderbaren Aktion versetzt.
Die Ritterlichkeit bildet in der Erzählung im Späteren auch die Basis, auf der ein Gespräch zwischen den Franken und den Muslimen erfolgen kann: Der fränkische Held bittet Tankred darum, auf dem Weg in seine europäische Heimat das gegnerische, muslimische Lager zu besuchen, um die muslimischen Ritter zu betrachten. Usāma beschreibt den Franken als jung, hübsch und gut gekleidet.[34] Als er erfährt, dass es sich bei diesem Ritter um den heldenhaften Franken handelt, der Maudūds Heer alleine angegriffen hatte, versteht er das Beispiel dieses heldenhaften, fränkischen Ritters als ein Beweis für seine Hauptmoral, dass sich nämlich das Todesschicksal weder durch Mut noch durch Zurückhaltung verändern lässt. Überhaupt dienen die fränkischen Ritter wie auch die kurdischen, türkischen oder arabischen ungeachtet ihrer religiösen und ethnischen Differenz stets als Beispiele für seinen lehrhaften Erzählstil.[35]
Dass Ritterlichkeit ein verbindendes, identitätsstiftendes Merkmal ist, wodurch die religiöse Differenz in den Hintergrund tritt, zeigen auch andere Episoden. So berichtet Usāma von seiner Freundschaft zu einem fränkischen Ritter: „Er war mir vertraut und wurde mein Gefährte, so daß er mich Bruder nannte. Zwischen uns bestanden Liebe und Freundschaft".[36] Dass Usāma von dieser Freundschaft berichtet, um den „seltsamen Verstand" der Franken zu verdeutlichen, ändert nichts an der Tatsache, dass offensichtlich auf Basis der Ritterlichkeit solche Beziehungen möglich waren oder für möglich gehalten wurden. So nennt Usāma die Tempelritter in Jerusalem ebenfalls seine Freunde.[37]

Auch eine andere Episode, in der er die Stellung der Ritter bei den Franken beschreibt, zeigt, dass für die Identität des Autors das Rittertum im Vordergrund steht: „Die Franken – Allah lasse sie in Stich [38] – haben keine andere Tugend als Tapferkeit. Nur die Ritter haben bei ihnen eine Vorrangstellung und

einen hohen Rang. Bei ihnen zählen nur die Ritter.“[39] Durch die Wiederholung derselben Aussage hört der Leser fast eine Bewunderung Usāmas für die hohe Stellung und den Einfluss der fränkischen Ritter heraus.[40] In der darauffolgenden Unterhaltung mit König Fulk V. muss Usāma seine Identität als Ritter gar verteidigen, indem er sagt: „Ich bin ein Ritter von meinem Stamm und meinem Volk.“[41] Normatives Kriterium für Usāmas Verständnis von Rittertum ist somit in erster Linie die edle Abstammung. Auch dort, wo Usāma die Bezeichnung „Ritter der Muslime“ gebraucht, spielt der Kampf gegen die Ungläubigen bzw. die ǧihād-Idee keine Rolle. Der so titulierte Abū‘l-Ġārār Ṭalāʾi‘ ibn Ruzzīk zum Beispiel versucht in der betreffenden Anekdote den Mord am fatimidischen Kalifen aẓ-Ẓāfir zu rächen.[42] Die Spielregeln der Ritterlichkeit bzw. feudalen Kultur sind von vorrangiger Bedeutung. Dies zeigt auch der Bericht, wonach die Munqiḏiten armenische und fränkische Ritter, die sich als Gefangene in Šaizar befunden hatten und freigelassen worden waren, aus der Gewalt der muslimischen Truppen des Ḫirḫān von Ḥimṣ befreiten.[43]

Eine weitere Tätigkeit, die die aristokratische Schicht der Franken und Muslime in diesem Werk verbindet, ist zweifellos die Jagd, der Usāma ein gesondertes Kapitel widmet. Die Freundschaft von Usāmas Vater zu den armenischen und damit christlichen Herren Turūs und Lāwūn ist ein Beispiel hierfür. Diese pflegten Usāmas Vater jährlich zehn oder mehr Habichte zu schicken. Im Gegenzug schenkte ihnen der Vater Pferde, Wohlgerüche und ägyptische Gewänder.[44]

Gemäß Usāmas Vorstellungen von einer feudalen Kultur verurteilt er auch stets Verstöße gegen den Verhaltenskodex des ritterlichen Adels. Dabei spielt es keine Rolle, ob sich ein christlicher Franke, ein muslimischer Türke, Araber oder Kurde unritterlich verhält. So kritisiert er Tankreds Treuebruch und Grausamkeit[45] ebenso wie die Brutalität des türkischen Heerführers al-Ġisyānī.[46] Letzterer wird als jemand portraitiert, der Gott nicht fürchtet und bei jeder Gelegenheit Menschen umbringen lässt. Dem negativen Charakter des al-Ġisyānī stellt Usāma sich selbst als rationalen und frommen Ritter entgegen. So versucht er den türkischen Heerführer z. B. davon abzuhalten, einen Fußsoldaten im eigenen Heer ohne Nachweis seiner Schuld zweiteilen zu lassen. Doch vergebens: Al-Ġisyānī wird durch die Worte eines Sklaven angestachelt und lässt den Fußsoldaten hinrichten.[47] Auch das Argument der Frömmigkeit wird von Usāma gebraucht, als derselbe al-Ġisyānī nach der Eroberung einer Festung einen muslimischen Mann zweiteilen lassen möchte.[48] Doch nicht nur die Hinrichtung eines Muslims im Monat Ramadan wird von Usāma kritisiert: Al-Ġisyānī wird auch angelastet, christliche und jüdische Bewohner einer Festung, die dieser erobern konnte, gefangen genommen und ihnen all ihr Hab und Gut geraubt zu haben, obwohl sie unter vertraglichem Schutz standen.[49]

Tapferkeit und Mut, Treue, Mäßigkeit und Verstand gehören also nach Usāma zu den wichtigsten ritterlichen Tugenden. Sie dienen als Identitätsmerkmale, die den Franken und Muslime gemein sind und aufgrund derer Usāma seine Anerkennung gegenüber den Franken aussprechen kann. Obwohl Usāma auch den Franken diese ritterlichen Tugenden zuschreibt, grenzt er sich dennoch von diesen ab, indem er ihnen die für die Ritterlichkeit essentielle, moralische Grunddisposition abspricht. So sagt er: „Wenn jemand von den Franken berichtet, kann er nur Allāh den Erhabenen preisen und segnen, denn er sieht in ihnen Tiere, die nur die Tugend der Tapferkeit und des Kampfes kennen, wie auch Tiere, die die Tugend der Kraft und des Duldens haben.“[50] Und ergänzend dazu heißt es an einer anderen Stelle: „Man beachte diesen großen Widerspruch! Sie kennen weder Eifersucht noch Ehrgefühl, doch besitzen großen Mut […]!“[51] Auch wenn im obigen Zitat durch den Bezug zu "Allāh" eine religiöse Konnotation vorliegt, sind es eher moralische Kriterien wie das Ehrgefühl, welches der Autor bei den Franken vermisst und anhand derer er sich von den Franken abgrenzt. Die Bezeichnung „Tiere“ verdeutlicht sehr plastisch die moralische Diskreditierung der fränkischen Ritterkultur. Welche weiteren Identitätsmerkmale außer der Tapferkeit für Usāma die ideale Ritterkultur ausmachen, gilt es im Folgenden herauszuarbeiten.

Moral und Ethik

Als Muster für die Deutung der fremden Franken greift Usāma auf Themen, Bilder und Ideen zurück, die im eigenen Kulturkreis bekannt und die für die eigene sozio-kulturelle Identität von Bedeutung waren. Das heißt Andersartigkeit wird vom Horizont des vertrauten Eigenen bewertet. In diesem Sinne bringt er zum Beispiel seine Verwunderung über die fränkische Sexualmoral zum Ausdruck.

Um die kulturelle Differenz in diesem Bereich zu verdeutlichen, erzählt Usāma eine unterhaltsame Anekdote, die er von einem Bademeister aus al-Maʿarra namens Sālim erfahren hat. Wie auch bei anderen Anekdoten im *Kitāb al-Iʿtibār* gelingt es Usāma durch das Stilmittel des Dialogs die Erzählung lebendig zu gestalten. Er verwendet dabei die arabische Alltagssprache, sodass den Lesern eine Realitätsnähe vermittelt wird sowie der zynische und unterhaltende Charakter der Anekdote besonders hervortreten.[52] In der betreffenden Anekdote berichtet Sālim von einem fränkischen Ritter, der vom Betreten des Badehauses an jegliche moralische Etikette verletzt. Zunächst entblößt der Franke den Schambereich Sālims, indem er seinen Schurz von den Hüften zieht. Dieser rohen Handlung des Frankens folgt die Bewunderung über den glattrasierten Schambereich des muslimischen Bademeisters. Durch die passive Rolle Sālims in der Anekdote gelingt es Usāma die Verblüfftheit über das Benehmen des Franken zu untermauern: Geradezu perplex lässt sich Sālim alles über sich ergehen. Nachdem der fränkische Ritter Sālim auffordert, seine Schamhaare zu rasieren, macht der muslimische Bademeister folgende Bemerkung: „Er hatte so viel Haar an dieser Stelle, dass es wie ein Bart aussah.“[53] Es ist naheliegend anzunehmen, dass dies den Anstoß der muslimischen Leser erregt haben müsste. Damit wird nicht nur die Unhygiene des Franken plastisch dargestellt, sondern durch den Vergleich mit einem Bart, welcher zu den äußeren Erscheinungsformen der islamischen Frömmigkeit zählt[54], wird das Ekelgefühl weiter gesteigert. Den Höhepunkt dieser Anekdote bildet die Forderung des Ritters, Sālim solle auch bei seiner Frau die Schamrasur vornehmen. Auch hier widerspricht Sālim nicht und gehorcht. Dass der Ritter ihm abschließend dankt und entlohnt, steigert die Ironie der Anekdote in erheblichem Maße, stellt es doch für den muslimischen Leser eine Schande dar, dass seine Frau entblößt vor einem fremden Mann tritt.

Eine weitere Anekdote, die dem Bereich der Moral und Ethik zugeordnet werden kann, handelt von einem Fest der Franken in Tiberias, dem Usāma selbst beigewohnt haben soll und bei den zwei altersschwachen Frauen um die Wette rennen. Die Schwäche der alten Frauen wird den Lesern deutlich vor Augen geführt: „Bei jedem Schritt fielen die Alten hin, standen wieder auf, und das Publikum lachte.“[55] Dass das Gelächter des Publikums in den Augen des Autors moralisch verwerflich ist, steht außer Frage. Der Preis für die Siegerin des Wettrennens ist bezeichnenderweise ein abgebrühtes Schwein. Auch hier spielt Usāma mit Bildern und Motiven, die für die eigene Identität tragend sind. Dabei ist Usāma nicht der einzige, der die Franken mit dem Verzehr von Schweinefleisch, welches in der muslimischen Tradition als unrein betrachtet wird, in Verbindung bringt.[56]

Die thematischen Bereiche Ehrgefühl, Moral und Esskultur, die hier hervortreten und anhand derer sich Usāma von den Franken abgrenzt, weisen zweifellos Bezüge zur Religion des Islams auf. Allerdings enthält sich Usāma religiöser Nuancierungen: Er bemüht auch keine Koranverse oder Prophetenaussprüche, wie es in vielen muslimischen zeitgenössischen Werken üblich war. Die These, dass Usāmas Abgrenzungsstrategie nicht entlang der religiösen Differenz erfolgt, wird auch dadurch gestützt, dass nicht nur die Franken in ethisch-moralischer Hinsicht negativ dargestellt werden, sondern z.B. auch die Ägypter. Usāma zeichnet das stereotypische Bild abergläubischer, ägyptischer Barbaren, die glauben an der Tapferkeit des ermordeten Aḍfal Riḍwān ibn al-Walaḫšī teilzuhaben, wenn sie von seinem Fleisch essen.[57] Ähnlich verhält es sich mit der ethnisch-sozialen Gruppe der Beduinen, mit denen die Emire in Syrien meist Krieg führten[58] und welche eine permanente Bedrohung für die Sicherheit der Reisenden darstellten.[59] So heißt es von den Banū Fuhaid, auf die Usāma bei seinem Zug nach Damaskus stößt und über die er den Fluch aus-

spricht: „Männer gleich verfluchten Teufeln töteten jeden von uns, dessen sie allein habhaft werden konnten.“[60] Im Folgenden hindern die Beduinen der Banu Rabiʿa Usāma und sein Gefolge daran, aus einem Brunnen zu trinken.[61] Als absonderlich und unzivilisiert werden auch die Banu Ubaiy beschrieben, auf die Usāma persönlich trifft. Sie leben von Aas und von weggeworfenen alten Knochen, mit denen sie auch ihre Hunde füttern.[62] Schließlich wird die grundsätzliche Verachtung Usāmas gegenüber den Beduinen in folgenden Worten deutlich[63]: „Ich weiß nicht, was wunderbarer ist, seine [des Beduinen] Treue bei der Erfüllung des Versprechens oder seine rechte Leistung beim Graben des Gangs an die Seite der Grube.“[64]

Wissensbestände – Medizin

Über die fehlende moralische Integrität hinaus spricht Usāma den fremden Franken auch zivilisatorisch-wissenschaftliche Leistungen ab. Zur Illustrierung der barbarischen fränkischen Heilmethoden führt Usāma den Bericht des christlichen Arztes Ṯābit an, den sein Onkel auf Bitten des Herren von Munaitira den Franken sandte, um die dortigen Kranken zu behandeln.[65] Seinen Bericht führt Ṯābit mit einer Diagnose der Kranken an, die er dort heilen sollte. Anschließend erzählt er von den Heilmethoden, die er auch begründet und deren Wirkung er beschreibt. Der Darstellung des medizinischen Wissens des christlichen Arztes wird das abrupte Auftreten des fränkischen Arztes gegenübergestellt. Auch hier verwendet Usāma die antithetische Erzählweise, wodurch die Primitivität des fränkischen Arztes verdeutlicht wird. Die Heilmethode des Ṯābit stellt dieser stur und ohne eine Begründung in Frage und im Gegensatz zu Ṯābit verzichtet er auf jegliche Untersuchung und auf eine Diagnose. Ohne großartig nachzudenken fordert der fränkische Arzt die Beinamputation mit einem Beil. Die Brutalität dieses Vorgangs wird dadurch, dass das Bein beim ersten Schlag nicht abgetrennt werden kann, den Lesern deutlich vor Augen geführt. Schließlich stirbt der kranke Ritter.[66] Dass die fränkischen Heilmethoden jeglicher Wissenschaftlichkeit entbehren und auf Aberglauben beruhen, zeigt auch der folgende Bericht Ṯābits über eine kranke Frau. Derselbe fränkische Arzt glaubt nämlich, der Teufel sei in ihrem Kopf und lässt ihr zur Heilung die Haare abrasieren. Als dies nicht hilft, beharrt der Franke weiterhin darauf, dass der Teufel aus ihrem Kopf vertrieben werden müsse und schneidet ihr ein Kreuz in den Kopf, welches mit Salz eingerieben wird. Auch sie stirbt auf der Stelle. So drastisch und pauschalisierend in diesen Erzählungen die fränkische Medizin auch dargestellt wird, folgen ihnen Anekdoten, die wie Ṯābit sagt, das „Gegenteil“ beweisen, nämlich eine probate, fränkische Medikation.[67]

Dennoch scheint für Usāma außer Frage zu stehen, dass die arabisch-islamische bzw. orientalische Kultur der der Franken überlegen ist.[68] So berichtet er beispielsweise von Yūhanna ibn Buṭlān, „dem Arzt, der durch sein Wissen, seine Wissenschaft und seine führende Rolle in der Heilkunst berühmt war“.[69] Dem Namen ist zu entnehmen, dass es sich auch bei diesem Arzt um einen arabischen Christen handelt. Dieser Umstand wird allerdings nicht thematisiert und erscheint bedeutungslos. Damit wird nicht nur die These gestützt, dass Abgrenzungen im *Kitāb al-Iʿtibār* nicht anhand religiöser Kriterien erfolgen, sondern dies zeigt, dass auch orientalische Christen als Teil der überlegenen arabisch-islamischen Kultur betrachtet werden, als deren Träger sich Usāma sieht. Bei den Beschreibungen der christlichen Ärzte ist zwischen Usāma und Ṯābit sowie Yūhanna ibn Buṭlān keinerlei Distanz zu spüren.[70]

Jurisdiktion

Die Primitivität, die Usāma den Franken in medizinischen Belangen zuschreibt, weitet er auch auf den Bereich der fränkischen Jurisdiktion aus. In diesem Zusammenhang beschreibt Usāma ein Duell zwischen zwei Franken, welches er selbst in Nāblus erlebte.[71] Dieses Duell soll über die Schuldigkeit eines Bauern entscheiden, dem vorgeworfen wird, muslimische Räuber in ein fränkisches Dorf geführt zu haben. Auch hier verwendet Usāma zur Charakterisierung der Franken das Stilmittel des Dialogs und verzichtet auf eigene Kommentare. Dabei klingt die Bit-

te des Angeklagten an den König, er solle ihm „Gerechtigkeit widerfahren“ lassen, indem er ihm den Kampf mit dem Kläger erlaube, allzu ironisch.[72] Dass Gerechtigkeit eben nicht der Maßstab der fränkischen Gerichtsbarkeit ist, zeigt im Folgenden das egoistische Verhalten des Lehnsherren des Dorfes, dem der König befiehlt, dem alten Angeklagten einen Duellanten zu bringen: Dieser sucht sich einen jungen Schmied aus anstatt einen Bauern, da er letztere für seine Landwirtschaft benötigt. Der junge Schmied und der alte Bauer kämpfen mit Stock und Schild gegeneinander. Dabei wird die Brutalität verbildlicht zum Ausdruck gebracht: „Die beiden schlugen sich so lange, bis sie wie Säulen aus Blut aussahen.“[73] Übertroffen wird diese bildhafte Darstellung nur noch wie folgt: „Da kniete sich der Schmied auf ihn und drückte ihm die Finger in die Augen. Doch fand er wegen des vielen Blutes die Augen seiner Gegner nicht.“ Usāma nutzt bei seiner Erzählung jede Gelegenheit und jedes einzelne Detail, um die Brutalität und Primitivität der fränkischen Jurisdiktion zu verdeutlichen. „Das zeigt die Art ihres Rechts und ihres Urteils. Allah verfluche sie“, so lautet Usāmas Urteil.[74]

Offensichtlich greift Usāma hier auf stereotype Vorstellungen über die Franken zurück, die in der arabisch-islamischen Gesellschaft seiner Zeit verbreitet waren. Diese pauschalen Urteile haben allerdings, wie auch die bisherige Analyse gezeigt hat, „nichts mit religiösen Dingen, sondern ausschließlich mit ihrer Unkultur zu tun“,[75] zu der Usāma neben ihrer verwerflichen Moral, ihrer barbarischen Medizin auch eine primitive und irrationale Jurisdiktion zählt.

Religiosität

Die einzige Anekdote im *Kitāb al-Iʿtibār*, die eine religiös-polemische Äußerungen enthält, handelt von einem Franken in Jerusalem, der den Emir Muʿīn ad-Dīn fragt: „Willst du Gott als Knaben sehen?“ Auf die bejahende Antwort des Emirs hin zeigt der Franke ein Bild von Maria und Jesus als Kind. Usāma greift hier auf das bekannte Stereotyp zurück, bei dem die Christen im Hinblick auf ihre – in Augen der Muslime – göttliche Verehrung Jesu vereinfacht als „Polytheisten“ diffamiert werden.[76] In diesem Sinne kommentiert Usāma dies mit folgenden Worten: „Hocherhaben ist Allah über das, was die Ungläubigen da sagen.“[77] Dass Usāma ausgerechnet hier den Begriff „Ungläubiger“ verwendet, auf welchen er in seinem Werk weitestgehend verzichtet, zeigt, dass der christliche Glaube in Usāmas Augen einen Unglauben darstellte. Dies wird dadurch gestützt, dass Usāma fast ausschließlich bei der Nennung der Franken den Fluch und andere Verwünschungen ausspricht, während für negative muslimische Persönlichkeiten wie al-Ġisyānī die Vergebung Gottes erhofft wird.[78] Dennoch ist zu berücksichtigen, dass die Verwünschungen und Verfluchungen nicht jeder Nennung der Franken obligatorisch angefügt sind, wie Misch konstatiert.[79] Im Gegenteil: Nach der Zählung Schauers kommen nur etwa bei jeder zehnten Nennung der Franken Verwünschungen oder Verfluchungen vor.[80] Oft stehen diese in keinem erkennbaren Zusammenhang mit der geschilderten Anekdote, bisweilen sogar im Gegensatz zu ihrem Inhalt.[81] Des Weiteren ist interessant, dass diese Verfluchungen keiner Nennung der orientalischen Christen nachgestellt sind. Betrachtet man das sozio-religiöse Klima zurzeit der Niederschrift des *Kitāb al-Iʿtibār*, so ist festzustellen, dass die *Ǧihād*-Idee unter Sultan Saladin Hochkonjunktur hatte.[82] In diesem Sinne ist es naheliegend, dass Verfluchungen und Verwünschung bei der Nennung der Franken zum normalen, zeitgenössischen Sprachgebrauch gehörten.[83] Auch Usāma scheint als ein dem Hofe Saladins angehörender Dichter dieses sozio-religiöse Klima berücksichtigt zu haben. Die Verfluchungen der Franken können vor diesem Hintergrund verstanden werden.[84] Somit ist die These von Nadia Abou-El-Ala, dass bei Usāma die Kriegführung religiös motiviert ist, zumindest fragwürdig.[85] Für Usāma gibt es nämlich mehrere Optionen für eine Motivation zum Kampf, weltliche sowie spirituelle. Zwar lobt er solche Ritter, „die für ihren Glauben und nicht für die Güter dieser Welt kämpfen“[86]. Allerdings kann daraus nicht geschlossen werden, dass Usāma die Idee des heiligen Kampfes gegen die Ungläubigen in den Vordergrund stellt. So berichtet er auch von muslimischen Rittern, die aus Treue kämpfen oder aber nach Ruhm und Ehre

streben, ohne diese negativ zu bewerten[87]. Schließlich schildert er im Rückblick seine eigene Motivation zum Kampf in einem persönlichen Gedicht wie folgt: „Mein einziges Streben war es, / mit Gegnern den Kampf zu wagen, / die ich für meine Beute hielt, / da sie aus Furcht vor mir zitterten.“ Und im Folgenden klagt er: „Mir reicht es nicht, / Ruhm in Behagen zu erlangen/ oder Hoheit zu erringen, / ohne Schwerter und Lanzen zu zerschmettern.“[88] Die religiöse Identität Usāmas tritt deutlich hinter der Identität des Ritters zurück. Selbst in Anekdoten, die die religiösen Handlungen der Franken schildern, verzichtet Usāma auf eine Thematisierung der religiösen Andersartigkeit oder gar auf eine religiöse Polemik.[89] So berichtet er beispielsweise von einem Diakon, der versucht, Flöhe aus einem Zelt, welches als Betraum für die christlichen Soldaten dient, zu vertreiben, indem er ein Feuer anlegt und dabei das ganze Zelt verbrennt. Thematisch steht für Usāma nicht die Religion der Christen im Vordergrund, sondern der Mangel an Verstand und Vorsicht.[90]

Die bisherigen Überlegungen lassen somit den Schluss zu, dass die religiöse Differenz bei der Charakterisierung der Franken der „kulturellen Perzeption“ untergeordnet ist.[91]

Fazit und Perspektive

Die Betrachtung der Kreuzzüge wird in der Gegenwart oftmals von der Wahrnehmung bestimmt, es handele sich hierbei um einen Kampf zwischen den zwei monotheistischen Religionen Christentum und Islam.[92] Zweifellos kann der religiöse Charakter der Kreuzzugszeit nicht gänzlich außer Acht gelassen werden. Usāmas Memoiren zeigen allerdings eine Perspektive auf, bei der der religiöse Antagonismus zwischen den Kreuzfahrern und Muslimen in den Hintergrund tritt. Zwar ist die Aussagekraft des *Kitāb al*-Iʿtibār im Hinblick auf Identitäten und Abgrenzungen zur Kreuzzugszeit relativ zu betrachten[93], allerdings stellt das Werk zumindest die Annahme in Frage, dass während der Kreuzzugszeit die religiöse Zugehörigkeit allein die wichtigste Determinante bei der Konstruktion von Identitäten und Alteritäten und damit bei der Verhältnisbestimmung zu den religiösen "Anderen" war.

Schon alleine der ethnisch-kulturelle Terminus „Franken“ für die Kreuzfahrer und der Verzicht auf Begriffe wie Ungläubiger oder Christ wurden in dieser Arbeit als Hinweise dafür bewertet, dass Usāma die Franken nicht vordergründig als Glaubensgegner, sondern als Fremde ansieht. Die eingehende Analyse der Darstellung der Franken hat gezeigt, dass die religiöse Differenz durch gemeinsame Vorstellungen von Ritterlichkeit gar überwunden werden kann. Ritterliche Tugenden und Aktivitäten bilden im *Kitāb al -Iʿtibār* die Basis für eine Interaktion und für freundschaftliche Verhältnisse zwischen Muslimen und Franken. Auf kulturell-moralischer und zivilisatorischer Ebene hingegen erfolgt die Abgrenzung zu den Kreuzfahrern. In Usāmas Augen entbehren die Franken nämlich jeglichen sittlichen Empfindens: Sie sind unhygienisch, libertin, frivol und respektlos gegenüber den Älteren. Im Bereich der Jurisdiktion und der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse sind sie primitiv und abergläubisch.

Obwohl Usāma auf moralischer Ebene auf Themenbereiche eingeht, die durchaus mit der Religion des Islams in Verbindung gestanden haben dürften, verzichtet er auf religiöse Nuancierungen und Begründungen. Dies führte zu der These, dass in erster Linie nicht die Religion der Franken in Usāmas Augen verächtlich ist, sondern deren Kultur. Die Abgrenzungen gegenüber den Franken verlaufen in Usāmas Werk somit entlang kulturell-zivilisatorischer Kriterien. Vor diesem Hintergrund ist auch zu erklären, dass Usāma sich ebenfalls von muslimischen Gruppierungen wie den Ägyptern oder Beduinen abgrenzt, die in seinen Augen barbarischen und abergläubischen Verhaltensmustern verhaftet sind.

Im Gegensatz dazu zeichnet Usāma eine arabisch-islamische bzw. orientalische Kultur, die in Bereichen der Moral und Etikette, der Naturwissenschaften sowie der Rechtsprechung der primitiven Kultur der Franken oder anderer muslimischer Gruppen weitaus überlegen ist. Einzig im Bereich der ritterlichen Tugenden spricht Usāma den Franken eine Ebenbürtigkeit zu. Die sozio-kulturelle Identität steht für Usāma im Vordergrund, die sich auf eine Spannbreite von Merkmalen und Werten wie Tapferkeit,

Vernunft, Mäßigkeit, Anstand, Respekt gegenüber den Älteren, Ehrgefühl und Schutz der Ehre der eigenen Ehefrau, wissenschaftlicher Fortschritt und Sinn für Gerechtigkeit stützt. Sobald jemand diese idealen Tugenden aufweist, so z. B. auch die orientalischen Christen, ist Usāma bereit, ihn als Träger dieser idealen und überlegenen arabischen Kultur anzusehen, unabhängig davon, welcher Religion dieser angehört.

Literaturangaben:

1 Haddad, Wadi: The Crusaders through Muslim Eyes. In: Muslim World, 73 (1983), S. 238.

2 Ǧihād wird in dieser Arbeit in der Bedeutung des „Heiligen Kampfes“ gegen die Kreuzfahrer verwendet. Siehe hierzu: Albrecht Noth: Heiliger Kampf (Ǧihād) gegen die „Franken“. Zur Position der Kreuzzüge im Rahmen der Islamgeschichte. In: Saeculum 37 (1986), S. 240-259.

3 Einzig Schauer analysiert in seiner Monographie auch die Darstellung der verschiedenen muslimischen Gruppierungen. Siehe: Schauer, Alexander: Muslime und Franken. Ethnische, soziale und religiöse Gruppen im *Kitāb al-Iʿtibār* des Usāma ibn Munqiḏ. Berlin 2000.

4 Humphreys, R. Stephen: Munḳiḏẖ. In: Encyclopaedia of Islam. Second Edition, Bd. 7, S. 578.

5 Usāma ibn Munqiḏ: *Kitāb al-Iʿtibār*. Übersetzt von Holger Preißler als: Die Erlebnisse des syrischen Ritters Usāma ibn Munqiḏ, Unterhaltsames und Belehrendes aus der Zeit der Kreuzzüge. München 1985, S. 228.

6 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 78, 116-120.

7 Ebd., S. 77-78.

8 Schauer, Alexander: Muslime und Franken. Ethnische, soziale und religiöse Gruppen im *Kitāb al-Iʿtibār* des Usāma ibn Munqiḏ. Berlin 2000, S.20.

9 Usāma berichtet beispielsweise von kriegerischen Auseinandersetzungen mit Maḥmūd ibn Qarāǧā, dem türkischen Herrn von Ḥamā. Siehe: Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 42.

10 Jaspert, Nikolas: Die Kreuzzüge. 5.Auflage. Darmstadt: 2010, S. 7.

11 Würtz, Thomas: Kreuzzüge als "Identitätskonflikt" aus muslimischer Sicht, Spiegelungen historischen Geschehens und moderner Interpretation. In: Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber, Duran Terzi (Hg.): Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam. Regensburg 2007, S. 162.

12 Kilpatrick, Hilary: Autobiography and Classical Arabic Literature. In: Journal of Arabic Literature, 22 (1991), S. 2.

13 Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 38.

14 Ebd., S. 39.

15 Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 40.

16 Hillenbrand, Caroline: The Crusades: Islamic Perspectives. New York 2000, S. 261.

17 Dies ist auch aus dem Titel des Werkes zu entnehmen, welcher mit „Buch der Belehrung durch Beispiele“ wiedergegeben werden kann. Siehe: Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 58-59.

18 Preißler, Holger: Nachwort – Der syrische Ritter Usāma ibn Munqidh und sein Buch der Belehrung durch Beispiele. In: Usāma, *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 294.

19 Hillenbrand, Caroline: The Crusades, S. 260-262.

20 Nasralla, Abderrahim Ali: The Enemy Perceived: Christian and Muslim views of each other during the Crusades, New York 1980, S. 121.

21 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, passim.

22 Abou-El-Ela, Nadia: ôwe nu des mordes, der dâ geschach ze bêder sît: Die Feindbildkonzeption in Wolframs „Willehalm“ und Usāmas „*Kitāb al-Iʿtibār*“. Würzburg 2001 [Bibliotheca Academica 7], S. 26.

23 Lewis, Bernard: Ifrandj. In: Encyclopaedia of Islam. Bd. 3. Second Edition, S. 1044. Nur an wenigen Stellen unterscheidet Usāma zwischen den Ländern. Siehe z.B.: Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 109: „[…] fränkischer König der Deutschen […]“.

24 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 145.

25 Ebd., S. 151.

26 Ebd., S. 157: „Unter den Franken gibt es welche, die sich eingewöhnt haben und mit den Musli-

men zusammenleben. Sie sind besser als diejenigen, die gerade erst aus ihrem Land gekommen sind. Doch sie sind die Ausnahme, nicht die Regel.“ **27** Usāma ibn Munqiḏ: *Kitāb al-Iʿtibār*. Ediert von Phillip Khuri Hitti als: Usamah’s Memoirs Entitled *Kitāb al-Iʿtibār*, Arabic Text Edited from the Unique Manuscript in the Escurial Library, Spain, Princeton 1930. S. 134.

28 Usama: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 106.

29 Abou-El-Ela, Nadia: Die Feindbildkonzeption in Wolframs „Willehalm“ und Usāmas „*Kitāb al-Iʿtibār*“, S. 59.

30 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, passim.

31 Eine weitere positive, militärische Eigenschaft, die die Franken nach Usāmas Meinung auszeichnet, ist deren vorsichtige Kriegsführung. Siehe: Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 21.

32 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 80-81.

33 Ebd., S. 80.

34 Ebd., S. 81.

35 An einer anderen Stelle kann er anhand eines kleinen, fränkischen Fußsoldaten, der Usāma und seinen Freund Ǧumʿa – beide Prototypen eines tapferen Ritters – alleine in die Flucht schlägt, verdeutlichen, dass sich ein Ritter aufgrund seiner Tapferkeit niemals zu sicher sein sollte. Siehe: Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 68.

36 Ebd., S. 148.

37 Ebd., S. 151.

38 Auf die Verwünschungen wird noch einzugehen sein.

39 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 76.

40 Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 100.

41 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār,* S. 77

42 Ebd., S. 27.

43 Ebd., S. 118-119.

44 Ebd., S. 221

45 Ebd., S. 77.

46 Ebd., S. 176 ff.

47 Ebd., S. 176.

48 Ebd., S. 177.

49 Ebd., S. 178.

50 Ebd., S. 148.

51 Ebd., S. 153.

52 Wild, Stefan: Open Questions, New Light, Usāma ibn Munqidh’s Account of his Battles Against Muslims and Franks. In: Khalil Athamina, Roger Heachock (Hg.): The Frankish Wars and their Influence on Palestine. Selected Papers Presented at Birzeit University’s International Academic **Conference** Held in Jerusalem. Birzeit 1994, S. 13.

53 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 153.

54 Hierfür werden in der islamischen Tradition viele Prophetenaussprüche zitiert. Siehe: Saḥīḥ al-Buḫārī: Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad. Ausgewählt, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Dieter Ferchl. Stuttgart 1991, S. 419.

55 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 155.

56 Hillenbrand, Caroline: The Crusades, S. 284-285.

57 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 26.

58 Ebd., S. 61.

59 Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 128.

60 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 32.

61 Ebd., S. 33.

62 Ebd., S. 15.

63 Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 129.

64 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 94. Auch an einer anderen Stelle werden die Beduinen als wortbrüchig dargestellt: S. 31.

65 Ebd., S. 148-149.

66 Ebd., S. 149.

67 Ebd., S. 150.

68 Eine weitere Anekdote, die die Verachtung Usāmas bezüglich der fränkischen Methoden verdeutlicht: Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 154.

69 Ebd., S. 204.

70 Abou-El-Ela, Nadia: Die Feindbildkonzeption in Wolframs „Willehalm“ und Usāmas „*Kitāb al-Iʿtibār*“, S. 228, Fußnote 31.

71 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 155.

72 Ebd.

73 Ebd., S. 156.

74 Ebd.

75 Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 100.

76 Hillenbrand, Caroline: The Crusades, S. 260.

77 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 151-153.

78 Ebd., S. 176: Demzufolge sei Vorsicht geboten im Umgang mit Begriffen wie Toleranz oder Vorurteilslosigkeit. Aleya Khattab spricht in diesem Sinne Usāma eine „vorurteilsfreie“ und „objektive“ Betrachtungsweise zu, was eine vereinfachte Betrachtung darstellt. Siehe: Khattab, Aleya: Das Bild der Franken in der arabischen Literatur des Mittelalters. Ein Beitrag zum Dialog über die Kreuzzüge. Göppingen 1989.

79 Misch, Georg: Geschichte der Autobiographie, S. 291.

80 Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 53.

81 Siehe z.B.: Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 21, 148.

82 Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 50.

83 Christie, Niall: The Origins of Suffixed Invocations of God's Curse on the Franks in Muslim Sources for the Crusades. In: Arabica 48 (2001), S. 264-265.

84 Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 54.

85 Abou-El-Ela, Nadia: Die Feindbildkonzeption in Wolframs „Willehalm“ und Usāmas „*Kitāb al-Iʿtibār*“, S. 169.

86 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 32.

87 Ebd., S. 99.

88 Ebd., S. 181-182.

89 Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 83.

90 Usāma: *Kitāb al-Iʿtibār*, S. 100.

91 Schauer, Alexander: Muslime und Franken, S. 84.

92 Antes, Peter: Kreuzzüge als „Identitätskonflikt“ aus christlicher Sicht. Historisches Geschehen und symbolische Deutung. In: In: Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber, Duran Terzi (Hg.): Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam. Regensburg 2007, S. 148.

93 In der Tat liegen muslimische Quellen vor, die den Ǧihād gegen die „Ungläubigen“ propagieren und in denen somit der religiöse Gegensatz in den Vordergrund tritt. Siehe z.B.: ʿAlī ibn Tahir al-Sulamīs *Kitāb al-Ǧihād*.
Auch ist zu beachten, dass Usāma in seinem Werk als Angehöriger der arabischen Herrschaftselite spricht und nicht notwendig die Haltung der allgemeinen Bevölkerung wiederspiegelt.

Zwischen Tradition und Moderne den Koran verstehen*

Ein Interview mit Nasr Hamid Abu Zaid

Mit Nasr Hamid Abu Zaid und Mohammad Arkoun hat die islamische Welt letztes Jahr gleich zwei ihrer größten Reformdenker verloren. Mit der Entwicklung einer literaturwissenschaftlichen Koranhermeneutik und seinen Bemühungen, eine Brücke zwischen der islamischen Tradition und der Moderne zu schlagen, hat Abu Zaid einen immensen Beitrag zur zeitgenössischen Auslegung und Vergegenwärtigung des Islam geleistet und neue Perspektiven für die Islamforschung eröffnet. Seine wissenschaftlich-kritische Herangehensweise an den Koran und – wohl noch mehr – seine Kritik an integristischen muslimischen Bewegungen sowie am „Staatsislam“ des damaligen ägyptischen Regimes sollten ihm bekanntlich zum Verhängnis werden: In seiner Heimat Ägypten angefeindet und gerichtlich zum „Apostaten“ erklärt musste er zusammen mit seiner Frau ins niederländische Exil flüchten.

In diesem Interview, das 2002 unter der Leitung von Ömer Özsoy, Hayri Kırbaşoğlu und Osman Taştan in Istanbul geführt wurde, beschreibt Abu Zaid nicht nur seine wissenschaftlichen Ansätze im Bezug auf Themen wie die Historizität und Aktualität des Korans, die Möglichkeit des objektiven Verstehens religiöser Texte, die Beziehung zwischen dem Westen und der islamischen Welt, Globalisierung, Menschenrechte etc., sondern eben auch seine ganz persönlichen Empfindungen und Wünsche, die sein Leben zwischen zwei Welten sehr deutlich werden lassen. Es bleibt nur zu hoffen, dass seine Forschungen weiterhin rezipiert und kritisch – so wünscht es sich Abu Zaid – diskutiert und weiterentwickelt werden.

Kırbaşoğlu: Die Ereignisse, die Sie erlebt haben, haben Sie in den Stand eines Wissenschaftlers und Denkers versetzt, dessen Gedanken nicht mehr von seinem Privatleben getrennt werden können. Demnach verzeihen Sie mir bitte, dass wir mit einer persönlichen Frage anfangen: Wie geht es Ihnen in den Niederlanden?

Abu Zaid: Sich in den Niederlanden bzw. in Europa zu befinden hat sowohl positive als auch negative Seiten… Positiv ist, dass ich so die Möglichkeit habe, einen Einblick in das islamische Denken außerhalb der arabischen Welt zu bekommen. Nachdem ich an der Universität Leiden indonesische, türkische und iranische Studenten kennengelernt habe, habe ich gesehen, dass der islamische Diskurs nicht nur auf die arabische Welt zu beschränken ist. Und während einer wissenschaftlichen Tagung in Leiden habe ich den Eindruck erhalten, dass die Erneuerung des Islams nicht von den arabischen Ländern zu erwarten ist. Das islamische Denken in anderen Gebieten der islamischen Welt ist schon viel weiter.

Positiv ist auch, dass ich mich hier in Europa eingehender mit den Problemen der Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt auseinandersetzen kann. Die geschichtlichen Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt bergen in sich viele Probleme, die gründlich analysiert werden müssen. Besonders nach dem 11. September und den darauf folgenden Ereignissen ist dies zu einer Notwendigkeit geworden, denn in diesem Prozess sind die Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen in die Zeit zwischen dem Ende des 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts zurückversetzt worden. Auch zu dieser Zeit war der Islam einigen Vorwürfen ausgesetzt und Muslime sahen sich gezwungen, den Islam zu verteidigen. In der Gegenwart sind wir wieder zu dem Verteidigungsdiskurs

* Dieses Interview wurde am 27.06.2002 in İstanbul von Prof. Dr. Ömer Özsoy, Prof. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu und Prof. Dr. Osman Taştan geführt. Es wurde von der studentischen Redaktion aus dem Türkischen übersetzt und erschien erstmals in: Islâmiyât/Kitâbiyât Bülten (Juni 2002). S. 3-9.

zurückgekehrt, der von ʿAbduh, al-Afġānī und ihresgleichen am Ende des 19. Jahrhunderts geführt wurde. Dennoch gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen ihrer Apologetik und der heutigen: In ihrer Apologetik wurde der „Andere“ anerkannt, auch wenn damit Kritik bezweckt wurde, heute aber wird der „Andere“ leider ausgeschlossen.
Ich bin in Europa zu einem Teil der Diskussionen über die Menschenrechte, die Freiheit der Frau, die Demokratie und die Globalisierung geworden. In Ägypten hingegen waren diese Themen kein Gegenstand meiner Untersuchungen, da ich mich dort mehrheitlich mit internen Fragestellungen beschäftigt habe.

Was die negativen Seiten des Aufenthalts in Europa angeht, so gehört zu diesen allem voran das Heimweh! Es hat seinen Preis, sich in einem fremden Land zu befinden […].
Dies versuche ich dadurch zu bewältigen, dass ich meine Bücher weiterhin nachdrücklich auf Arabisch verfasse. Manchmal spiele ich zwar schon mit dem Gedanken, meine Bücher auf Englisch zu verfassen, zumal ich nun in Europa lebe, aber meine Hauptadressaten sind weiterhin die Araber. Daher bin ich fest entschlossen, auf Arabisch zu schreiben und aufgrund dieser Entschlossenheit schätze ich mich glücklich; indem ich meine Bücher auf Arabisch verfasse, gestaltet sich deren Übersetzung in die Sprachen der anderen islamischen Länder einfacher. Außerdem werden meine Werke – [lächelnd] den Grund hierfür kenne ich nicht – ohnehin in die westlichen Sprachen übersetzt. Trotz allem ist es offensichtlich, dass meine Ansichten gegenwärtig in der islamischen Welt im größeren Rahmen diskutiert werden. Wichtig für mich ist, dass meine Gedanken Anklang in der islamischen Welt finden, sei es in Form von Akzeptanz, Kritik oder Ablehnung.
Schließlich will ich als Antwort auf Ihre Frage eine Anekdote erzählen: Eines Tages habe ich zusammen mit einem Gast den Campus der Universität verlassen, um mit ihm Leiden zu besichtigen. Dabei haben wir uns verlaufen. Mein Freund, der gemerkt hatte, dass wir uns verlaufen haben, sagte: „Komm, ich bringe dich wieder zum Campus zurück“. Als wir wieder zu Hause waren, hat mein Freund eine Aussage getroffen, die meinen Zustand sehr prägnant darstellt: „Nasr, du lebst nicht in Holland, du wohnst lediglich hier.“

Özsoy: In all Ihren Büchern, „Naqd al-ḫiṭāb ad-dīnī“ mit inbegriffen, begnügen Sie sich nicht nur mit der Kritik an den integristischen und fanatischen Haltungen der islamischen Welt, sondern Sie wenden sich auch mit heftiger Kritik an das globale System. Da Sie sich jedoch nun in einem europäischen Land befinden und Ihre Kritiken gegenüber der islamischen Welt stärker in den Vordergrund gestellt werden, herrscht bei vielen Muslimen die Wahrnehmung vor, dass Sie sich „bei den globalen Herrschern über die islamische Welt beschweren“. Finden Sie diese Kritik berechtigt?

Abu Zaid: Ich denke, dass solche Kommentare deshalb zustande kommen, weil meine Arbeiten oberflächlich betrachtet werden. Es gibt nicht viele, die sich meiner Kritiken bezüglich des Westens und der Globalisierung bewusst sind – vielleicht weil ich diese Gedanken nicht auf Arabisch verfasse. Es ist bezeichnend, dass ich während einer Tagung in Hamburg z.B. sowohl mit der Feindschaft gegenüber dem Westen als auch mit der Feindschaft gegenüber dem Islam beschuldigt wurde. Auf solch oberflächliche Betrachtungen stoßen Sie sowohl im Westen als auch in der islamischen Welt. Kritisiert man den Westen, so beschuldigt dich dieser. Kritisiert man die islamische Welt, so beschuldigen dich die Muslime. Was wollen Sie nur machen?!

In der arabischen Literatur gibt es viele Bücher, die den Westen kritisieren. Daher denke ich, dass ich in dieser Hinsicht zumindest für den arabisch-muslimischen Leser nicht viel beitragen kann. Einen Beitrag leiste ich allerdings dann, wenn ich im Rahmen von Tagungen in Europa den Westen kritisiere. In diesem Sinne zähle ich auch zu denjenigen, die die USA aufgrund ihrer Handlungen nach den Ereignissen des 11. Septembers sehr scharf kritisiert haben. Ich habe sie kritisiert, denn die globale Supermacht USA handelt mit der Logik der Rache. In der Rede, die ich letzte Woche anlässlich des „Preises für die

Religionsfreiheit“ bei der Preisverleihung des Roosevelt Instituts, welche im Turnus von zwei Jahren in Holland stattfindet, gehalten habe, habe ich Nelson Mandela kontrastiv mit den USA verglichen. Mandela, der an diesem Abend den „Four Freedoms Award“ erhalten hat, hat sein Leben lang gegen die Apartheid gekämpft und dreißig Jahre seines Lebens im Gefängnis verbracht. Seine Botschaft an das Volk, nachdem er aus dem Gefängnis kam, dem Apartheid-Regime ein Ende setzen konnte und „Head of State“ von Südafrika wurde, war nicht Rache, sondern Verzeihen gewesen. Als ich die verzeihende Haltung Mandelas der Rachehaltung der USA gegenübergestellt habe, befanden sich dort auch die niederländische Königin und alle Botschafter in den Niederlanden. Ich habe nicht daran gedacht, diese Gedanken ins Arabische zu übersetzen, denn diese Kritik ist an den Westen gerichtet.

Wir dürfen nicht vergessen, dass die stärkste Waffe die Kritik ist. In dem Aufsatz, der zuletzt in Ägypten veröffentlicht wurde und die Problematik zwischen dem Westen und dem Islam nach dem 11. September thematisiert, habe ich dies eigentlich erwähnt. Ich habe allen Parteien empfohlen, in den Spiegel zu schauen. Wir Muslime sollten auch in den Spiegel schauen: Weder sind wir völlig unschuldig, noch sind wir Opfer … Wir müssen einsehen, dass auch in unseren Gesellschaften Gewalt weiterhin angewendet wird. Dieselbe Gewalt wird jedoch auch im Namen der Globalisierung ausgeübt. D.h. die Gewalt hat sich von einer lokalen hin zu einer globalen Gegebenheit entwickelt. Wie ich schon in dem besagten Aufsatz geschrieben habe, macht man sich beim Westen unbeliebt, wenn man ihn kritisiert und in ähnlicher Weise erfährt man Ablehnung seitens der Muslime, wenn man die islamische Welt kritisiert. Ich habe am Ende dieses Aufsatzes gesagt: „Dies ist das wahre Fremdsein!“

Bei näherer Betrachtung meiner Arbeit sieht man, dass ich die Globalisierung als eine neue Form von Religion bewerte. Falls sich die Möglichkeit ergibt, möchte ich über die Theologie der Globalisierung schreiben. Diese Religion hat einen Gott namens „Markt“, der Eigenschaften der Herrschaft und Macht besitzt. Diese Religion hat Gesetze, denen man nicht widersprechen darf und denen absoluter Gehorsam zu leisten ist. Entweder befindest du dich innerhalb dieses Marktes oder außerhalb etc. Der Gott der anderen Religionen besitzt sowohl Eigenschaften der Macht als auch Eigenschaften der Güte: Gott bestraft, aber er verzeiht auch und zeigt Barmherzigkeit gegenüber seinen Geschöpfen… Hingegen besitzt der Gott der Globalisierung lediglich Eigenschaften der Macht. Man muss dies als eine Theologie untersuchen.

Kırbaşoğlu: Fast in allen Ihrer Werke gedenken Sie mit Dankerweisung Namen wie al-Afġānī, ʿAbduh, Taḥā Ḥusayn, Amīn al-Ḫūlī, M. Aḥmad Ḫalaf Allāh. Was ist denn der gemeinsame Nenner und die Basis dieser Namen, wodurch Sie sich mit ihnen verbunden fühlen? Spiegelt diese Basis eine ideologische Haltung, eine wissenschaftliche Methode oder etwas ganz anderes wider? Und könnten Sie zu diesen weitere Namen außerhalb Ägyptens nennen?

Abu Zaid: Diese Namen weisen auf meine Isnādkette. Sie sind meine Lehrer (*šuyūḫ)* und diese Kette geht eigentlich mit den Namen ʿAbd al-Qāhir al-Ǧurǧānī, Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār, Ǧāhiẓ, Naẓẓām etc. weiter. Es stimmt: Ich sehe mich als einen Teil dieser Bewegung an. Aber dies ist eine geistige bzw. gedankliche und keine ideologische Zugehörigkeit. Geistige Zugehörigkeit bedeutet, einer Bewegung anzugehören, diese aber auch gleichzeitig kritisieren zu können. Es ist wohl bekannt, dass ich Ṭāḥā Ḥusayn und ʿAbduh etc. kritisiert habe. Ich bin kein Mitglied einer Ideologie bzw. Partei, sondern ein Angehöriger einer Bewegung, nämlich der Bewegung religiöser Besserung (*iṣlāḥ*)…Und ich denke, dass ich innerhalb dieser Bewegung zu einer positiven dialektischen Entwicklung beitragen konnte.

In diesem Sinne wünsche ich mir offen gesagt Nachfolger, die meine Ergebnisse und Arbeiten nicht nur reproduzieren, sondern auch Kritik an ihnen ausüben. In Syrien habe ich beispielsweise einige Jugendliche getroffen, die meine Bücher lesen und Kritik an ihnen ausüben, was mich sehr glücklich gemacht hat. Sie sagten mir z.B.: „Sie akzeptieren im-

mer noch die Autorität der Heiligen Schrift!“ Diese Kritik ist meines Erachtens sehr wichtig, denn die Frage, ob es außer den Heiligen Schriften auch andere Autoritäten geben kann, ist äußerst problematisch und ernstzunehmend.

Taştan: Wollten die jungen Studenten mit dieser Frage andeuten, dass Sie durch die Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift Ihren eigenen Gedanken widersprechen oder wollten sie damit konstatieren, dass die Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift heutzutage nicht vertretbar ist?

Abu Zaid: Diese Kritik bezweckte keinen Angriff, vielmehr wollten sie auf einen aus ihrer Sicht grundlegenden Widerspruch hinweisen. Sie vertreten nämlich die Position, dass wir aufgrund unseres Bemühens, integristischen und fanatischen Bewegungen entgegenzuwirken, gezwungen seien, manche Zugeständnisse zu machen. Die Akzeptanz der Autorität der Heiligen Schriften betrachten sie als ein solches Zugeständnis. Diese Feststellung ist in gewissem Maße zutreffend. Arkoun nennt diesen Sachverhalt „Versöhnung“ oder „Schlichtung“ und sieht dies als eine Gelegenheit an, traditionalistischen Bewegungen zu einer umfassenden kritischen Methodologie zu verhelfen.

Ich habe viel von den kritischen Ansätzen einiger indonesischer, türkischer und syrischer Jugendlichen lernen können. Diese, in meinen Augen höchst wichtigen, kritischen Fragestellungen und Erörterungen zeigen, dass es keinen von den aktuellen Fragen und Ideologien unabhängigen Diskurs geben kann. Wir sind Geschöpfe, die Ideologien einatmen. Es macht allerdings einen Unterschied, ob uns unsere Beziehung zu einer Ideologie bewusst ist und ob wir uns dem Druck, der von einer Ideologie ausgeht, widersetzen können oder nicht. Niemand kann behaupten, dass er sich in einem ideologiefreien Raum befindet. Genauso ist die Unterscheidung zwischen einer göttlichen (transzendenten) und weltlichen (immanenten) Epistemologie meines Erachtens hinfällig, denn auch wenn wir zeitweise versuchen, aus der diesseitigen Welt herauszutreten und auf diese Weise zur Erkenntnis zu gelangen, so bleiben wir doch in dieser Welt gefangen. Ibn ʿArabī hat beispielsweise versucht, eine Utopie zu konstruieren, doch die diesseitige Welt hat ihn an seinen Füßen gezerrt und hinunter gezogen. Schließlich kann ich bezüglich der erwähnten geistigen Bewegung der *iṣlāḥ* natürlich auch weitere Namen außerhalb Ägyptens nennen: Von Mohammed Arkoun habe ich z.B. aus methodologischer Sicht sehr viel gelernt.

Özsoy: Zu den vielen Beiträgen in Ihren Untersuchungen gehört auch die Betonung der Möglichkeit der Objektivität beim Verstehen religiöser Texte. Kann man sagen, dass dies kennzeichnend für Ihre hermeneutische Herangehensweise ist?

Abu Zaid: Diese Feststellung ist richtig, allerdings unter der Voraussetzung, dass der Begriff der Objektivität in seiner kulturellen Bedingtheit verwendet wird, denn ich meine damit nicht die absolute Objektivität. Wenn z.B. im Hinblick auf die Methode der Interpretation von der Bedeutung (*maʿnā)* und der Intention (*maġzā*) die Rede ist, denke ich, dass die Bedeutung historisch, die Intention zeitgenössisch ist und zwischen diesen beiden eine Art dialektische Beziehung besteht. In manchen Fällen ist es sogar so, dass auch die Bedeutung nicht historisch und statisch ist, weil derjenige, der die historische Bedeutung erschließt, der moderne Interpret ist. Folglich ist die sogenannte „historische Bedeutung“ in gewissem Maße sowohl statisch und feststehend, als auch dynamisch. In Anbetracht dessen, dass sie aus einem bestimmten historischen Zeitpunkt und Kontext stammt, ist sie statisch. Aber aufgrund der Tatsache, dass diese historische Bedeutung in der Gegenwart interpretiert und erschlossen wird, ist sie dynamisch. Deshalb ist beim Verstehen nicht von einer starren und unbeweglichen Objektivität die Rede, sondern vielmehr von einer in einem bestimmten geschichtlichen Moment stattgefundenen Objektivität. Unsere Feststellung im Hinblick auf die Frage, was im Koran absolut und was historisch und relativ ist, kann keine Allgemeingültigkeit beanspruchen.

Vor der Abschaffung der Sklaverei z.B. konnten die Verse, die die Sklaverei thematisieren, als universal bezeichnet werden. Dies ist jedoch heute nicht

mehr möglich, denn im Laufe der Geschichte haben Veränderungen und Umbrüche stattgefunden. Diese Veränderungen im realen Leben schlagen sich auch in den Interpretationen des Korantextes nieder. Demnach kann irgendeine Anstrengung, die das Ziel hat, den Text des Korans erstarren zu lassen, dies nur für jenen einzigen Moment erreichen.

Im Rahmen der Diskussion über die Eindeutigkeit und Mehrdeutigkeit der Koranverse (*muḥkam – mutašābih*) sehen wir, dass das, was laut den Muʿtaziliten mehrdeutig ist, den Ḥanbalīten zufolge eindeutig sein kann. Hier ist man sich nicht nur uneinig über die Bedeutung des Textes, sondern auch über seine Struktur und Form. Folglich stellt im Prozess des Verstehens die „Objektivität" keine absolute Wahrheit dar. Wenn wir behaupten, dass unsere eigene Methode die absolute Wahrheit darstellt, dann lassen auch wir uns ein Vergehen zu schulden kommen, das den Weg für den Fanatismus frei macht. Niemand besitzt das Monopol auf die Wahrheit. Dies bedeutet aber nicht, dass es keine Wahrheit gibt. Es gibt die Wahrheit: Es gibt die historische, die kulturelle und die relative Wahrheit.

Özsoy: Um der interessierten Öffentlichkeit und Ihren Lesern in der Türkei die Möglichkeit zu geben, die wesentlichen Elemente Ihrer Gedankenwelt noch klarer zu erkennen, möchte ich Ihnen folgende Frage stellen: Welchen Beitrag kann der Koran für die heutigen Muslime und für die Menschheit Ihrer Ansicht nach leisten? Was lässt sich – die existenzielle und epistemologische Dimension mitberücksichtigend – über die Frage der Wertschätzung des Korans in der Gegenwart sagen?

Abu Zaid: Der Beitrag des Korans für die Menschheit ist nicht auf ein historisches Phänomen zu beschränken. Auch in diesem Jahrhundert kann uns der Koran äußerst wichtige Beiträge leisten. Unabhängig davon, ob wir eine religiöse bzw. heilsgeschichtliche oder eine säkulare Perspektive einnehmen, die den Entwicklungsprozess des Menschen in den Vordergrund stellt, sehen wir, dass die Geschichte der Menschheit eine Geschichte der Auseinandersetzung zwischen den Unterdrückten und den Unterdrückern ist. Diese Auseinandersetzung ist in allen Erzählungen des Korans vorzufinden. Zwar hat Satan als Inbegriff des Bösen schon immer eine Rolle gespielt, allerdings herrscht nicht nur die Auseinandersetzung zwischen dem Guten und dem Bösen vor, sondern zugleich eine Auseinandersetzung zwischen den Klassen: Zwischen den Unterdrückten und den Unterdrückern, den Schwachen und Starken, den Armen und den Reichen…

Diese Feststellung führt uns zum Begriff der Gerechtigkeit. Der Koran versucht, die Idee der Gerechtigkeit durch Hinweise auf diese Auseinandersetzung zu fundieren und zu etablieren. Dementsprechend ist die Gerechtigkeitsidee auf verschiedenen Ebenen im gesamten Koran vorzufinden: Auf der menschlich-sozialen Ebene wird das Erweisen von Wohltaten an Arme und sozial Schwache oder die gute Behandlung von Waisen hervorgehoben. Auf der kosmologischen Ebene wird das Gleichgewicht/die Gerechtigkeit (*mīzān*) auch zum tragenden Prinzip des Universums erklärt. Somit leistet der Koran durch diese Gerechtigkeitsidee der Menschheit einen wichtigen Beitrag und flüstert ihr ferner zu, dass der Mensch als Geschöpf nicht alleine im Universum ist und dass er Teil der Natur und des Kosmos sowie Teil des Übernatürlichen, des Metaphysischen ist.

Der koranischen Perspektive zufolge besteht zwischen Mensch und Natur keine einseitige Konsumbeziehung. Dies sollte als einen Beitrag zur Umweltproblematik gesehen werden: Diese Mensch-Natur-Beziehung verbindet den Menschen im weitesten Sinne mit allem Existierenden: Ja, alles Existierende ist für ihn geschaffen worden, allerdings ist der Mensch nicht Herr des Universums. Er hat nicht das Recht, die natürlichen Ressourcen rücksichtslos auszubeuten. Die Rohstoffe aufzubrauchen bedeutet, sie zu vernichten und dies ist mit dem Gerechtigkeitsverständnis des Korans unvereinbar.

Wenn ich z.B. die Sure an-Naǧm mit meiner eigenen Lesart analysiere, sehe ich mich mit der Feststellung konfrontiert, dass irgendeine Zerstörung, die im Universum stattfindet, auch auf den Menschen übergreifen wird. Ferner legt der Koran auch Normen und Werte im ethischen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich fest, die zur Verwirklichung der Gerechtig-

keit führen sollen. Diese Werte sind nicht nur an Muslime, sondern an die gesamte Menschheit gerichtet.

Die Frage nach dem Beitrag des Korans auf der epistemologischen Ebene ist unmittelbar mit der Problematik der Offenbarung verbunden: Ist die Beziehung zwischen Himmel und Erde abgebrochen? In der Ideengeschichte des Islam gibt es sowohl bei der Imāmiya-Šīʿa, als auch bei den Mystikern oder auch bei den als abgeirrt deklarierten Strömungen tief verwurzelte, gedankliche Bemühungen, die auf der Annahme beruhen, dass der Himmel nicht schweigt und der Koran nicht das „letzte Wort“ ist. Auch im Koran gibt es Anhaltspunkte dafür, dass das Wissen nicht auf den Korantext zu begrenzen ist. Aus epistemologischer Sicht sind wir im Koran mit einem sehr weiten und offenen Horizont des Wissens konfrontiert. Das Universum, das Ibn ʿArabī als „den in der Schöpfung niedergeschriebenen Koran“ bezeichnet, kann man im viel weiteren Sinn verstehen und auslegen als „den in Buchform niedergeschriebenen Koran“ (*muṣḥaf*), denn letzterer ist begrenzt und umfasst nicht das gesamte Wort Gottes. So sagt Gott im Koran: „Und wenn (alles), was es auf der Erde an Bäumen gibt, Schreibröhre wären, und das Meer (Tinte, und) nachdem es erschöpft ist, sieben (weitere) Meere als Nachschub erhielte (damit die Worte Gottes alle niedergeschrieben werden können), würden die Worte Gottes nicht zu Ende gehen“ (31/ 27). Dahingegen können Sie den Koran binnen kurzer Zeit aufschreiben. Das heißt die „Worte Gottes“, zu deren Niederschrift Meere und Flüsse aus Tinte nicht ausreichen würden, sind nicht vom Koran umfasst. Folglich existieren die Worte Gottes auch in der Schöpfung und der Mensch kann sie entdecken. Das Wissen besteht in diesem Fall darin, die Worte Gottes zu entdecken. In diesem Zusammenhang ist auch die wissenschaftliche Untersuchung als die Untersuchung und Entdeckung der Worte Gottes zu verstehen. Auf diese Weise wird es möglich, von dem begrenzten Wissensbereich im Korantext zu einem sehr viel weiteren und umfassenderen Bereich vorzudringen.

Taştan: Sie haben von „dem in der Schöpfung niedergeschriebenen Koran“ gesprochen und sagten, dass das gesamte Universum Wort Gottes sei. Im Bereich dieses „anderen Korans“ kehren wir, nachdem das Auto erfunden wurde, nicht mehr zum Esel zurück. Wenn hingegen der „Koran in Buchform“ thematisiert wird, zeigen wir nicht dieselbe Haltung auf. Warum eigentlich?

Abu Zaid: Dass es innerhalb des in der Schöpfung niedergelegten Korans keine solche Rückkehr gibt, ist aus der Perspektive des wissenschaftlichen Wissens richtig; aus der des philosophischen, anthropologischen oder soziologischen Wissens jedoch nicht.

So beginnt die Geschichtsphilosophie z.B. immer bei Aristoteles. Wenn von der Philosophie die Rede ist, können Sie Aristoteles und Platon nicht außer Acht lassen. D.h. aus der Perspektive der „Wissenstheorie“ betrachtet, ist eine solche Rückkehr möglich und nötig. Wir können dies aber auch als eine anthropologische Realität ansehen und sagen, dass das Alte bereits im Neuen vorhanden ist.

Im Koran gibt es einen festen Wortlaut, von welcher Ebene auch immer die Rede ist. Jedoch erlaubt dieser Wortlaut verschiedene Bedeutungs- und Verständnisebenen. So kann z.B. niemand ablehnen, unabhängig davon, wie konservativ und streng er ist, dass der Ausdruck „Gott Darlehen geben“ im Koran, der im Vers der Anleihe (*qarḍ*) auftaucht (73/20), metaphorisch gemeint ist. Bei solchen Koranversen ist eine Rückkehr zu ihren buchstabengetreuen Bedeutungen unmöglich. Die Sklaverei, der (Ver)kauf, der Handel, die Waage, sowie das Wägen (*mīzān*) sind Formen, die nicht wortwörtlich verstanden werden können. Niemand sollte versuchen, ein Abenteuer einzugehen und zu den ursprünglichen Bedeutungen im 7. Jahrhundert zurückkehren. Im Koran sind solche Bedeutungsebenen vorzufinden, sodass neu entdeckte Bedeutungen die alten gänzlich ersetzen können, während der Wortlaut derselbe bleibt. Heute kann beispielsweise niemand - selbst Šayḫ Šaʿrāwī nicht - wie die Ḥanbaliten behaupten: „Gott besitzt eine Hand, aber wir besitzen kein Wissen über ihre Beschaffenheit“. Manche Positionen der Muʿtazili-

ten, was das hermeneutische Verstehen literaler Bedeutungen angeht, haben sich als Axiome etablieren können, von denen man nicht mehr absehen kann.

Taştan: Können Sie diesen Gedanken am Beispiel der Šarīʿa bzw. der rechtlich relevanten Verse im Koran weiter konkretisieren?

Abu Zaid: Ich denke, dass die Menschen im Iran, in der Türkei, in Algerien, in Ägypten usw. – genauer gesagt überall – das Recht haben sollten, so zu leben, wie sie es gemäß ihrer Religion für richtig halten. Dies ist ein Recht, das kein Intellektueller, Wissenschaftler, Hermeneutiker und Kritiker anfechten kann.

Die Menschen müssen jedoch diese Šarīʿa anhand einer letzten Analyse in Gesetztestexte übertragen. Schließlich sind die Richter, Staatsanwälte und Anwälte an Gerichtshöfen als Referenzquelle auf säkulare Gesetzestexte angewiesen. Derzeit gibt es keine Gerichtshöfe, die nach den Malikiten, Ḥanafiten o.a. Rechtsschulen getrennt urteilen. In der Moderne ist es notwendig, die Autorität genau zu bestimmen. Es reicht nicht zu sagen: „Die Autorität ist die Šarīʿa." Ich bitte Sie, welche Šarīʿa denn?

Özsoy: Genau an dieser Stelle möchte ich die Gelegenheit nutzen, Sie über sich selbst zu befragen: Welche Position hat Nasr Hamid Abu Zaid zwischen Tradition und Moderne inne, sowohl in existenzieller als auch in epistemologischer Hinsicht?

Abu Zaid: Dies ist die schwierigste Frage, die Sie an mich stellen. Denn die Moderne ist etwas, vor der kein Mensch fliehen kann. Im Gegenteil: Wir leben in ihr, bewusst oder unbewusst. Selbst der verstorbene Šayḫ Šaʿrāwī, der zu den Gegnern der Moderne zählt, lebte die Moderne, möge er es leugnen oder nicht: Er leitete Fernsehprogramme, trat im Fernsehen auf, empfing seine Gäste in einem westlich geprägten Domizil usw. Die Moderne ist die Luft, die wir einatmen; ob wir dies zugeben oder nicht, ist eine andere Sache…

Wenn wir an diese Problematik als Wissenschaftler herangehen, können wir Folgendes sagen: Das Thema, das ein Wissenschaftler behandelt, kann zwar der Vergangenheit angehören, jedoch gehört sein Lesen und Verstehen in die Gegenwart. Es ist äußerst schwierig, Tradition und Moderne in diesem Verhältnis genau zu verorten. Was mich betrifft: Wenn ich ein Buch über Philosophie, Linguistik und Hermeneutik lese, kann ich das Gelesene nicht verstehen, ohne Parallelen zu dem, was ich von Ǧuwaynī gelesen habe, zu ziehen. Während meines ersten Aufenthaltes im Westen, 1978, habe ich über das Thema „Taʾwīl bei der Muʿtazila und bei Ibn ʿArabī" geforscht. Da ich eine amerikanische Universität zu besuchen beabsichtigte, suchte ich nach dem englischen Begriff für taʾwīl. Einige Kollegen an der Fakultät für Literatur schlugen den Begriff „intrainterpretation" vor, andere wiederum „supra-interpretation". Später fragte ich Hasan Hanafi und erfuhr, dass *taʾwīl* mit Hermeneutik gleichzusetzen ist. Als ich dann in der Bibliothek über die „Hermeneutik" recherchierte und auf Begrifflichkeiten wie Hermes, Hermen, Hermetik stieß, sah ich mich mit einer sehr reichen Tradition konfrontiert. Jedoch war während dieser Recherche der Hermeneutik-Begriff der islamischen Tradition, vor allem der Hermeneutik-Begriff Ibn ʿArabīs, von meinem Bewusstsein nicht wegzudenken.

Als ich in die USA ging, sah ich einen Aushang mit dem Hinweis auf eine Vorlesung über die Hermeneutik. Ich habe mich sofort angemeldet, jedoch brauchte ich die Zustimmung des Dozenten. Ich ging zu seinem Arbeitszimmer, doch es war verschlossen. Daher hinterließ ich ihm eine Notiz mit meiner Telefonnummer. Er war ein sehr zuvorkommender Mensch: Er rief mich an und gab mir einen Termin. Als ich ihn traf, sagte er mir, dass ich der einzige sei, der sich für die Vorlesung angemeldet habe. Ich vermute, dass die Bedeutung des Begriffs Hermeneutik damals noch nicht so bekannt war. Stattdessen verwendete man notwendigerweise den Begriff Interpretation. Der Professor fragte mich, warum ich mich mit diesem Thema befasse. Ich antwortete, dass ich mich mit dem Thema Hermeneutik bei den Muʿtaziliten und bei Ibn ʿArabī beschäftige und außerdem Ga-

damer und französische Autoren lese. Dem entgegnete der Professor: „Dann brauchst du dieses Seminar nicht zu besuchen. Falls sich doch noch Personen für dieses Seminar anmelden sollten, könnte ich dich als meinen Assistenten einstellen, denn du kennst eine weitere Hermeneutiktradition, die wir nicht kennen. Diese Tradition ist zudem vor Dilthey anzusetzen." Was ich damit sagen will, ist, dass es keinen Sinn gemacht hätte, ohne mein Wissen über die Tradition zeitgenössische Werke zu lesen. Falls Sie fragen werden, ob mich semantische, semiotische u.ä. Theorien beeinflusst haben, ist die Antwort: Natürlich wurde ich beeinflusst, sogar sehr. Doch trotzdem bemühe ich mich, wenn ich z.B. über die semiotische Dimension unserer Tradition schreibe, so wenig fremde Begriffe wie möglich zu verwenden. Letztendlich ist es mir nicht möglich, auf die Frage der Beeinflussung eine definitive Antwort zu geben. Die Moderne ist der Zustand, in dem ich lebe und die Tradition ist etwas, der ich mich zugehörig fühle.

Kırbaşoğlu: Sie sind im Bereich der Islamischen Studien und Wissenschaften ein Forscher, der schon wichtige Beiträge geleistet hat. In gewisser Hinsicht kann man sogar sagen, dass Sie nun Ihre Reifephase durchleben. Was für Projekte planen Sie für die nächsten Jahre, was möchten Sie tun?

Abu Zaid: Gewiss habe ich viele Projekte. Beispielsweise denke ich seit der Fertigstellung meines „Mafhūm an-naṣṣ" über unseren elementaren religiösen Text, den Koran, daran, ein ähnliches Buch über die Sunna, die zweite Rechtsquelle, die den Koran erläutert, zu verfassen. Dies wird ein Werk sein, das die Sunna sowohl aus historischer als auch hermeneutischer Sicht eingehend analysieren wird.
Doch mein größter Wunsch und mein wichtigstes Projekt ist es, einen Korankommentar zu verfassen. Offen gesagt bin ich gerade auf der Suche nach einer Institution, die dieses Projekt fördert und mir die Möglichkeit gibt, mich ausschließlich auf dieses Werk zu konzentrieren. Doch dies scheint unmöglich: Weder in der arabisch-islamischen Welt noch im Westen habe ich eine Hoffnung darauf.
Dieser Korankommentar wird die Anordnung der Suren im Koran zur Grundlage nehmen, aber auch die chronologische Offenbarungsreihenfolge berücksichtigen. Demnach wird es kein Korankommentar, der einen Vers nach dem anderen analysiert, sondern die im Koran behandelten Themen und Probleme werden als Basis genommen und in ihre historischen Kontexte eingebettet und interpretiert. Natürlich wäre für eine solche Arbeit mindestens ein Zeitraum von dreißig Jahren nötig. Und wie zu sehen ist, ist dies unter den gegebenen Umständen nicht möglich.

Taştan: Warum halten Sie es für nötig, einen Korankommentar zu verfassen? Wie sind Sie dazu gekommen?

Abu Zaid: In der Moderne haben Namen wie ʿAbduh, Amīn al-Ḫūlī und Sayyid Quṭub originelle Arbeiten über den Koran verfasst. Unter diesen war Ḫūlī der einzige, der versucht hat, eine Theorie zur Koranexegese zu entwickeln. Heute sprechen Arkoun, Hanafi und ich ebenfalls über eine Theorie zur Koranexegese, aber man will auch sehen, wie diese Theorie in die Praxis übertragen wird. Wir reden beispielsweise von der historischen Dimension, der Spannung zwischen der offiziellen Anordnung der Suren im Koran und ihrer chronologischen Ordnung und Klassifizierung, den Beziehungen zu den Anhängern der anderen Religionen sowie von Begriffen wie Intertextualität und geben hierfür Beispiele. Wie wird also die Durchführung dieser methodischen Mittel aussehen? Das, was ich bisher erklärt habe, sind Themen, die sich allgemein sowohl mit den epistemologischen als auch den ontologischen Dimensionen des Korans befassen.

Genau dieser Ansatz ist es, der darlegen wird, was der Koran für die Muslime sowie für die ganze Menschheit in der Moderne darbieten kann. Meine persönliche Meinung ist, dass die Zeit gekommen ist, um nun langsam von der Theorie zur Praxis überzugehen. Ob eine Theorie realistisch und erfolgreich ist, stellt sich in der Praxis heraus. Zwar habe ich bereits einige Studien durchgeführt, die den Koran aus semantischer Sicht behandeln oder bestimmte Suren analysieren und habe diese auch niedergeschrieben… Doch ist es mein einziger Traum, einen Korankommentar zu verfassen, der den Koran nicht aus islamisch-rechtlicher, sondern aus hermeneutischer Sicht behandelt.

Serdar Güneş, M.A.

Rezension zu „Radikale Reform“ von Tariq Ramadan

Tariq Ramadan hat 2009 im Diederichs Verlag ein neues Buch veröffentlicht und dabei eine Debatte ausgelöst. Der in Europa umstrittene islamische Denker und Wissenschaftler ist für einige ein Reformer, der die Kluft zwischen dem Islamic Way of Life und europäischer Identität schließen möchte, für andere ein Wolf im Schafspelz, der die Islamisierung vorantreibe. Die Diskussionen darüber werden auch für gewöhnlich im Feuilleton geführt. Es ist schon viel über Ramadan geschrieben worden. Als umstrittene Figur steht er seit langem im Lichte der Öffentlichkeit. Von den einen bewundert und als Star umschwärmt, wird er bisher vor allem von französischen Intellektuellen auf kritischer Distanz gehalten. Sie warnen nicht nur vor seiner gewandten Art des öffentlichen Auftretens, sondern raten auch zur Vorsicht gegenüber seiner intellektuellen Präsentation von Ideen, die auf den ersten Blick für den europäischen Menschen recht vernünftig und annehmbar scheinen. Eine besonnenere Position vertritt der ZEIT-Redakteur Jörg Lau:

„*Tariq Ramadan hat es geschafft, zum inoffiziellen Sprecher eines Euro-Islam aufzusteigen, der das gebrochene Selbstbewusstsein der Diaspora hinter sich lässt und das Hier und Jetzt der westlichen Moderne als sein Wirkungsfeld akzeptiert. Das allein ist ein Verdienst, auch wenn es keineswegs ausgemacht scheint, ob er das Etikett des liberalen Reformers zu Recht trägt. Es wäre falsch, ihn aus dem Gespräch über den langen Weg der Muslime nach Westen auszugrenzen. Es gibt nicht viele andere, die wie dieser Doppelagent des modernen Islam auf beiden Seiten Gehör finden.*“

Auf die Streitpunkte dieser Debatte kann hier nicht eingegangen werden. Sie betreffen die Einschätzung seiner Person und Position anhand von politischen Kriterien durch kritische oder wohlwollende Rezeption und verorten ihn je nach Sprechsituation der Kritiker in den Kontext des politischen Islam oder des Refom-Islam mit Perspektiven für europäische Muslime. Dass diese Debatten recht häufig polemisch und sehr subjektiv geführt werden, verhindert meist eine sachliche Betrachtung seiner Positionen und deren Wahrnehmung durch jugendliche Muslime. Denn die dürften die Veröffentlichungen nach ihren eigenen Notwendigkeiten ganz anders wahrnehmen.

„Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft“ ist der Titel des neuen Buches von Tariq Ramadan, in dem er über den Islam und die Integration der Muslime in Europa schreibt. So liest sich auch sein Buch, das vom Diederichs-Verlag als Versuch einer ‚Transformation des Islam‘ angepriesen wird, recht flüssig, und einige seiner Thesen erscheinen als annehmbar. In den ersten drei Teilen des Buches werden historisch belegte Reformbewegungen aufgezeigt, die Ramadan für seinen Aufruf zur ‚Neuordnung der Quellen des (islamischen) Rechts und der Jurisprudenz‘ heranzieht. Der Titel ist irreführend, da man annehmen könnte, dass es hier um gänzlich neue und provozierende Inhalte ginge. Dem ist nicht so, denn zu Beginn seiner Ausführungen erklärt er seinen Begriff von Reform; er will nicht die Religion an sich, sondern gewisse Auffassungen und Konzepte kritisieren und reformieren. Der Koran ist weiterhin Gotteswort, auch die Berichte der Gefährten Mohammeds sind ihm heilig. Erst die späteren Interpretationen der Gelehrten sind ihrerseits als in einem Kontext entstandene Texte zu begreifen, die heute widerlegt werden können. An eine Reform der religiösen Grundlagen wie es bei modernistischen Bewegungen oft gemacht wird, denkt Ramadan also keineswegs, im Gegenteil, er

warnt davor, dass ein solcher Prozess den Islam ebenso aushöhlen werde, wie die katholische Kirche von ihren Reformen ausgehöhlt worden sei. Es fällt daher nicht ganz leicht, die Position Ramadans zu bestimmen; er ist jedenfalls nicht mit einem säkularen muslimischen Intellektuellen wie Navid Kermani oder beispielsweise mit Bassam Tibi zu vergleichen. Ramadan möchte nach eigenem Anspruch einen „mittleren Weg“ einschlagen, jenseits von bloßer Nachahmung der Traditionalisten aber auch jenseits der Auflösung in weltliche Strukturen.

Um die islamische Lebensart im Kontext Europas kompatibel zu machen, schlägt er einige Verbesserungen vor. Nicht alles, was aus dem Westen kommt und an den Traditionen rüttelt, sei abzulehnen, schreibt Ramadan. In den ersten Jahrhunderten nach dem Tod des Propheten Mohammeds ging es bei der Entstehung verschiedener Rechtsschulen (z.B. der *Ḥanafī* Schule und *Maqāṣid*-Denkschule) zentral um die Frage, inwieweit die islamische Rechtswissenschaft (*Fiqh*) und eine selbstständige Interpretation der Quellen (*Iǧtihād*) in der ‚Begegnung mit anderen Kulturen‘ auf diese angewandt werden könnten. Hierfür wurden Methodologien und Lesarten im Umgang mit den Schriftquellen entwickelt, um deren Verständnis auf das jeweils neue kulturelle und soziale Umfeld einstellen zu können. Damit stellt sich Ramadan gegen die zeitgenössische islamische Ethik, die, seiner Einschätzung nach, ‚defensiv, passiv, veraltet und isoliert’ ist „und sie entspricht keineswegs den Erfordernissen eines religiösen und humanistischen Bewusstseins, das in Übereinstimmung mit seinen Idealen eine visionäre, engagierte, offene Ethik hervorbringen sollte, die die Welt, deren Ordnung, Errungenschaften und Verfehlungen hinterfragt und konkrete Modalitäten zu deren Veränderung entwickelt und unterbreitet.“ (S 108/109). Denn die Offenbarung selbst sei schon während der ersten 23 Jahre einer ständigen Entwicklung ausgesetzt gewesen und sei ebenso wie das Leben Mohammeds ein göttlicher Erziehungsplan mit dem Ziel, die muslimische Mentalität einem nie ‚endgültig abgeschlossenen Befreiungsprozess‘ zu unterziehen. Deshalb müsse der jeweils different gegebene kulturelle und soziale Raum immer in den islamischen Bezugsrahmen einbezogen werden.

Im vierten Teil des Buches geht es um zentral diskutierte Themen der westlichen Gesellschaften wie Kultur und Kunst, Ökologie und Ökonomie, um die Frage der Bildung, Politik, Religion und Medizin, und natürlich wird auch die Thematik über die Gleichberechtigung der Geschlechter nicht ausgespart. Es werden kulturelle, politische und gesellschaftliche Bereiche behandelt, die im westlichen Denken seit Jahrzehnten im Mittelpunkt öffentlicher Diskussion stehen und von jenem Teil der Bevölkerung Zuspruch finden, dessen Haltung den genannten Themen gegenüber kritisch ist. Das Profitdenken der Ökonomie wird ebenso angeprangert wie die grausame Misshandlung von Tieren in Schlacht- und Fütterungsanstalten, die inhaltslose globale Einheitskultur des Westens und die Gefangenschaft des Menschen mitsamt seiner Triebhaftigkeit im sinnlosen Zeitvertreib und Konsumzwang. Ramadan wähnt das Abendland in einer Krise, ruft zum Widerstand gegen den westlichen Wertenihilismus und die Muslime zur Selbstbesinnung, d.h. zur Rückbesinnung hinsichtlich der Schriftquellen und ihrer ‚eigenen‘ Traditionen und Kulturen auf, um ‚Technikwahn‘, ‚Fortschrittskult‘ und ‚seelischer Verarmung‘ des Okzidents nicht in die Falle zu gehen.

Dem rechtlichen Grundsatz das ‚Grundprinzip in allen Dingen ist die Erlaubnis‘ entsprechend, werden das Rechtmäßige (*ḥalāl*), das Gute und Erlaubte mit dem ‚Bewusstsein der kollektiven menschlichen Neigung‘ auf eine Ebene gebracht. Es hängt also alles mit allem zusammen, womit der Autor einen holistischen Ansatz seiner islamischen Ethik vorbereitet. So sucht er für die ‚westliche Moderne‘ einen islamischen Zugang, indem er Textwissenschaften (Koran-, Ḥadīṯ- und *Fiqh*-Wissenschaften) mit den Kontextwissenschaften (Natur- und Humanwissenschaften) in Einklang zu bringen versucht. Er betont auch an verschiedenen Stellen des Buches immer wieder die wechselseitige Beeinflussung zwischen Orient und Okzident und zeigt eine Dialektik zwischen beiden Kulturen auf (S. 254/5).

Tariq Ramadan zufolge hat der westliche Lebensstil die Möglichkeit, dem Islam einiges abzugewinnen. So soll man nach Ramadan Tiere gut behandeln, wie schon Mohammed betont habe der Koitus Interruptus, ja sogar die Verhütung seien in gewissen Grenzen erlaubt und selbst Abtreibungen ließen sich für Gläubige ermöglichen. Frauen sei ihre Lust erlaubt und zudem soll ihnen eine umfassende Bildung zugänglich gemacht werden, sie seien sogar juristisch gleichzustellen - auch das lasse sich aus dem Koran und den Worten des Propheten ableiten. Das Bildungsniveau sei schließlich allgemein zu erhöhen, moderne Unterrichtssysteme seien auszuprobieren, ebenso müsse und dürfe die Kunst von Muslimen mehr sein als beschauliche Illustration des göttlichen Wortes.

Was Ramadan schreibt, ist nicht neu, sondern wurde bereits vorweggenommen. Sein flüssiger und verständlicher Schreibstil jedoch macht sein Buch attraktiv, besonders für Jugendliche, die in einer westlichen Umgebung, sprich Europa, nicht in extreme Gegensätze verfallen, sondern als selbstbestimmte Bürger islamisch und dennoch integriert leben wollen. Vieles in den Kapiteln hat Ramadan schon in seinen früheren Werken behandelt. Die Ausführungen vieler zentraler islam-rechtlicher Grundbegriffe sind hier aber in endgültige Forderungen gegossen worden. Er hat mit diesem Werk eine Zusammenfassung seines mehrjährigen Schreibens und Diskurses vorgelegt. Wie es aufgenommen und ob es Früchte tragen wird, wird die Zeit zeigen.

Tariq Ramadan: Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft. München: Diederichs Verlag, 2009.

Serdar Güneş, M. A.:
Studium der Germanistik, Politikwissenschaft, Philosophie an der Universität Izmir und Universität Stuttgart. Studium der Islamwissenschaft und Literaturwissenschaft an der Universität Tübingen. Seit 2009 Doktorand und im SoSe 2011 Lehrbeauftragter an der Stiftungsprofessur Islamische Religion/Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam.

Ayşe Boztürk

Büchervorstellung

Schöller, Marco: Mohammed.

Frankfurt: Suhrkamp, 2008. 160 Seiten, € (D) 7,90
(ISBN 978-3-518-18234-5)

Das Buch „Mohammed“ ist ein sehr übersichtliches Werk: Marco Schöller schafft es, auf geringen Seiten einen fundierten Einblick in das Leben, Werk und Wirken des Propheten zu verschaffen. Dabei klassifiziert Schöller den Aufbau seines Buches nicht ausschließlich an chronologischen Aspekten; auch diverse Themenbereiche, wie z.B. Segensbitte und Heilkunst aus dem Leben des Propheten werden behandelt. Dementsprechend ist das Buch in drei Kapitel unterteilt: Leben, Werk und Wirkung. Im ersten Kapitel werden beispielsweise die Zeit der Unwissenheit sowie die mekkanische und medinensische Periode zu Lebzeiten des Propheten geschildert. Das darauf folgende Kapitel beinhaltet eine Darstellung des Korans, der Hadithe und der Sunna, wobei Schöller die Frage nach der Authentizität des islamischen Überlieferungsgutes eingehend behandelt.

Schließlich stellt Schöller im letzten Kapitel einen differenzierten Überblick über die Vielfalt an Mohammed-Rezeptionen je nach geschichtlichem Kontext sowohl in der islamischen Welt als auch im Abendland dar. In der islamischen Welt kann man von zwei Mohammedbildern sprechen. Aus sunnitischer Sicht wird Mohammed die zentrale Identifikationfigur, was als Gegenentwurf zur Imamatstheologie der Schiiten gesehen werden kann, in der Mohammed keine vergleichbare Position einnimmt. Im Abendland stößt man auf eine Vielfalt an Mohammadbildern. Im Mittelalter tritt Mohammed in vielen Epen als Gott auf und die Muslime werden in diesem Sinne dem Vorwurf ausgesetzt, polytheistisch zu sein. In theologischen Schriften wird er zwar als Prophet richtig wiedergegeben, aber dennoch aus christlicher Sicht als Lügenprophet, Verführer und Betrüger bezeichnet. Das Bild von Mohammed als Ketzer ist vor allem durch Dantes „Göttliche Komödie“ geprägt. Letztendlich kam es im 19.Jahrhundert aufgrund des aufkeimenden Geniekults zu neuen Betrachtungsweisen der Person Mohammed. Er wurde wegen seines irdischen Erfolgs und der Unbefangenheit gegenüber weltlichen Dingen als Genie bezeichnet und bewundert. Die Bezeichnung Mohammed sei ein Fanatiker lässt sich dagegen aus vielen Schriften aus dem 17.Jahrhundert und viel später entnehmen. Dazu gehören die Schriften von Voltaire, Henri de Boulainvilliers, Immanuel Kant und Hegel, auf die Schöller im Einzelnen detailliert eingeht.

Hümeyra Kösem

Büchervorstellung

Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Abdullah Takım/Bülent Uçar (Hg.): Verantwortung für das Leben. Ethik im Christentum und Islam.

Regensburg: Friedrich Pustet, 2008. 280 Seiten, € (D) 19,90
(ISBN 978-3-7917-2186-6)

Dieses Buch aus der Reihe des Theologischen Forums Christentum-Islam ist die Dokumentation der gleichnamigen Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 29.2. bis 2.3.2008. Sowohl die christliche als auch muslimische Tradition sehen sich in der Gegenwart angesichts neuer Technologien und sozialer bzw. gesellschaftlicher Veränderungen mit neuen Fragestellungen konfrontiert. Kompetente christliche und muslimische Theologen sowie Religionswissenschaftler kamen bei dieser Tagung zusammen, um offen über diese Problematiken und umstrittenen Fragestellungen bezüglich der „Verantwortung für das Leben“ zu diskutieren und nach Lösungsansätzen zu suchen. In dieser Veröffentlichung sind die Beiträge von 23 AutorInnen enthalten. Die breite Facette der Themen ist in folgende sechs Kapitel gegliedert:

- *Anthropologische und theologische Grundlagen der ethischen Verantwortung*
- *Verantwortliches Zusammenleben in Partnerschaft und Familie*
- *Verantwortliches Handeln in Staat und Politik*
- *Verantwortliches wirtschaftliches Handeln*
- *Verantwortung in der Biomedizin*
- *Konfrontation, Korrektiv, Mitgestaltung – christliche und islamische Verantwortung im gesellschaftlichen Kontext*

Somit werden verschiedene Bereichsethiken, wie z.B. die theologische, gesellschaftliche, politische, bio-medizinische oder wirtschaftliche, welche für die heutigen Lebensaspekte des Individuums und der Gesellschaft relevant sind, thematisiert. Hierbei stößt man nicht selten auf grundlegende Begrifflichkeiten und Konzepte wie Menschenwürde, Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Verpflichtung, Gleichheit, Freiheit, Menschenbild, deren Definition bzw. Einschätzung von großer Bedeutung für die Erörterung der ethischen Fragestellungen ist.

Ein zentrales Anliegen des Theologischen Forums Christentum-Islam ist der auf Augenhöhe und im gegenseitigen Respekt und Anerkennung geführte Dialog, was sich in dieser Publikation deutlich widerspiegelt. Dieses Band bzw. die Tagungsreihe Theologisches Forum Christentum-Islam leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Etablierung einer wissenschaftlichen und dialogischen Diskussionskultur zwischen Christentum und Islam in Deutschland.

ZIS

ZIS - Zeitschrift für Islamische Studien

Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam

Gräfstr. 78
60486 Frankfurt a.M.

Email: info@islamische-studien.de
Web: www.islamische-studien.de

Dieses Dokument ist durch eine copyleft-Lizenz urheberrechtlich geschützt. Vervielfältigung, Verbreitung, Bearbeitung und öffentlich Diskussion sind unter der Voraussetzung erlaubt, dass Namen von Autoren und Rechtsinhabern genannt sind und die Nutzung nicht kommerziell erfolgt. Eine Weitergabe ist nur unter gleichen Bedingungen gestattet. Die gesetzlichen Schranken des Urheberrechts bleiben hiervon unangetastet. Nähere Informationen unter www.creativecommons.org