

Reviews / Rezensionen

Amir Dziri, *Al-Ġuwainīs Position im Disput zwischen Traditionalisten und Rationalisten*, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Nr. 5, Frankfurt a.M. 2011, 158 Seiten, ISBN 978-3-6530-1141-8

Silvia Horsch*

Das Buch widmet sich den dogmatischen Positionen des Gelehrten Abū l-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik al-Ġuwainī (gest. 478/1085) und enthält eine Übersetzung der kurzen Schrift „*Luma‘ al-adillah fī qawā‘id aqā‘id Ahl as-sunnah wa-l-ġamā‘ah*“ (Der Glanz der Beweise der religiösen Grundsätze der Anhänger der Tradition und der Gemeinschaft). Al-Ġuwainī wird zumeist von seinem Schüler al-Ġazālī überstrahlt und hat vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit erfahren, obwohl er für die aš‘arische Theologie von großer Bedeutung ist. Eine Auseinandersetzung mit seinen Lehren im deutschsprachigen Raum ist also sehr zu begrüßen.

Ziel der Arbeit ist es, die methodologischen und dogmatischen Positionen al-Ġuwainīs im Verhältnis zu den Positionen der Rationalisten und Traditionalisten herauszuarbeiten. Rationalisten meint dabei, in Anlehnung an Klopfer (1958), die Anhänger einer „Ideologie, die den Vorzug der Rationalität vor allen anderen Quellen der Erkenntnis bestimmt“ (S. 10). Diese Ideologie manifestiere sich historisch vor allem in der Mu‘tazila. „Traditionalisten“ bezeichnet demgegenüber diejenigen, die Dialektik als Methode des Erkenntnisgewinns ablehnen, was vor allem auf die *ahl al-ḥadīṭ* bzw. die Ḥanbaliten zutrafte.

Auf die Einleitung folgt eine Biographie al-Ġuwainīs, die eine Aufzählung seiner wichtigsten Werke und deren Übersetzungen enthält (hier fehlt die Übersetzung des „*Iršād*“ ins Englische von Paul E. Walker, 2001). Es schließt sich ein Kapitel zum Islamischen Recht an, in dem al-Ġuwainīs Methode zur Ableitung von Urteilen aus den Quellen erläutert wird, da diese auch im Hinblick auf seine dogmatischen Positionen relevant sind.

Die folgenden vier Kapitel betreffen Fragen des *kalām*: Al-Ġuwainīs Position zur Willensfreiheit (viertes Kapitel), die in seiner Diskussion des von Ḍirār b. ‘Amr formulierten und al-Aš‘arī weiterentwickelten Konzept des *kasb* (Akquisition) besteht, wird ausführlich dargestellt. Dabei lasse sich in seiner Schrift „*al-Iršād*“ eine Entwicklung beobachten: Während al-Ġuwainī zunächst an al-Aš‘arīs Lehre festhalte, entwickle er im weiteren Verlauf eine eigene Konzeption, nach der die Handlungsfähigkeit des Menschen das letzte Glied in einer Kette von Ursachen und Wirkungen sei, die am Anfang vom unverursachten Verursacher aus-

* Dr. Silvia Horsch ist Postdoktorandin am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück und forscht zur Transformation theologischer Konzepte.

gehe (S. 66). Auch im Streit um die göttlichen Attribute (fünftes Kapitel), dessen Verlauf anhand der Positionen der Muʿtazila und der Ḥanbaliten sowie den Ereignissen der *miḥnah* nachvollzogen wird, vertrete al-Ġuwainī eine von al-Ašʿarī abweichende Position: Der Koran sei nur im Hinblick auf seinen ideellen Gehalt das ungeschaffene Wort Gottes, eine Auffassung, die al-Ašʿarī in dieser Deutlichkeit nicht vertreten hatte, und die anthropomorph erscheinenden Attribute (wie *waġh*, *yad*, etc.) interpretiert al-Ġuwainī konsequent metaphorisch, was al-Ašʿarī abgelehnt hatte. In beiden Punkten befinde er sich damit näher an der Positionen der Muʿtazila, von der er auch die Theorie der Zustände (*aḥwāl*) übernommen und auf die Attributenlehre angewandt habe.

Das sechste Kapitel behandelt die Erschaffung der Welt und stellt zunächst die zugrundeliegenden Vorstellungen al-Ġuwainīs über Atome und Akzidentien dar. Auf die Beweise, dass beide kontingent sind, sowie, dass sich jede Wirkung auf eine Ursache zurückführen lässt, folgt der Beweis der Existenz Gottes als intentionale Ursache mit einem gestalterischen Willen. Diese Beweisführung wurde von Maimonides als eines der sieben Argumente des Gottesbeweises aufgeführt und die Vorstellung des „intentionalen Spezifikators“ (*al-muḥaṣṣaṣ*) als originäre Idee al-Ġuwainīs gekennzeichnet (S. 99). Der Beweis wird vom Autor als ontologischer Gottesbeweis bezeichnet (S. 98), es handelt sich jedoch um eine Variante des kosmologischen Gottesbeweises, da er die Existenz der Welt zum Ausgangspunkt nimmt.

Das siebte Kapitel zu den methodologischen und epistemologischen Grundlagen geht vertieft auf den Gegensatz zwischen Rationalisten und Traditionalisten ein und wäre daher am Anfang des Buches besser untergebracht gewesen. Das tertullianische Diktum *credible est quia ineptum* („Es ist glaubhaft, weil es absurd ist“) wird dabei als die Haltung der Traditionalisten dargestellt (S. 109), welche aber nicht durch deren Schriften belegt wird.¹ Das Argument für Glaubhaftigkeit ist für die *ahl al-ḥadīṯ* wohl eher die Authentizität der Überlieferung, als eine die Unzugänglichkeit des Verstandes beweisende Absurdität ihres Inhalts. Ausgehend vom „*Iršād*“ werden al-Ġuwainīs Kategorien der Erkenntnis dargestellt, welche er in notwendiges und erworbenes Wissen unterteilt. Die Ratio (*ʿaql*) gehöre zum notwendigen Wissen und ihr Verfahren sei die Betrachtung (*naẓar*), die hypothetisch zu absoluter Gewissheit führen könne, praktisch jedoch nicht verifizierbar sei. Rationale Beweise hätten daher für Ġuwainī eine hohe Beweiskraft, zu absoluter Gewissheit könnten sie aber nicht führen.

Im Schlusskapitel führt der Autor die Untersuchungen komprimiert zusammen und bewertet davon ausgehend die Leistungen al-Ġuwainīs, insbesondere für die Entwicklung der ašʿarischen Schule, der er zu mehr methodischer Stringenz verholfen habe.

¹ Dziri verweist auf van Ess, der allerdings die *ahl al-ḥadīṯ* bzw. die Ḥanbaliten im Kontext des Tertullian-Zitates gar nicht anspricht.

Den letzten Teil bildet schließlich die Übersetzung von al-Ġuwainīs „*Luma‘ al-adillah*“, seinem kürzesten dogmatischen Werk mit didaktischem Charakter, das er möglicherweise als Einführung in den *kalām* für seine Schülerschaft an der Nizāmīya verfasste (S. 123). Die Übersetzung ist sehr präzise und in den Fußnoten klug kommentiert.

Insgesamt gelingt es dem Autor, die Positionen al-Ġuwainīs sowie deren Voraussetzungen und Implikationen bündig und präzise darzustellen. Al-Ġuwainīs originäre Leistung und geistige Unabhängigkeit (vor allem von seiner eigenen as‘aristischen Tradition) werden deutlich, wobei gewisse Leerstellen und Inkohärenzen seines Denkens auch nicht übergangen werden.

Der Lesefluss wird bisweilen erschwert, etwa durch eine unnötig hohe Dichte von Fremdwörtern, eigentümliche Wendungen („Hierarchierung“, „eternelle Attribute“, „divin“ für „göttlich“, etc.) sowie einige Umschrift- (Ḥanefit, ummayyadisch) und zahlreichere Zeichensetzungsfehler. Hier wäre ein gründlicheres Lektorat von Vorteil gewesen.

Eine letzte Anmerkung zu den Begriffen: Der begriffliche Gegensatz von „Rationalisten“ und „Traditionalisten“ ist in der Islamwissenschaft weit verbreitet. Seine Verwendung droht jedoch die ihm innewohnenden Probleme zu importieren: Die Islamwissenschaft entstand als Wissenschaft im 19. Jahrhundert zur gleichen Zeit, als sich der christliche Fundamentalismus als Abwehrreaktion auf die Bibelkritik formierte. In diesem Kontext wurde Literalismus als Antithese zu Moderne und Vernunft wahrgenommen – Assoziationen, die dann auch in die Islamwissenschaften und ihre Beschreibung der *ahl al-ḥadīṭ* bzw. Ḥanbaliten eingetragen wurden. Diese lehnen jedoch nicht menschliche Vernunft per se ab, sondern das rationale System des islamisierten Hellenismus.² Auch ihre Erkenntnis, dass die Kräfte der menschlichen Vernunft eingeschränkt sind, ist eine rationale Erkenntnis.

Gleichzeitig birgt die weitgehende Reservierung des Begriffs „Rationalisten“ für die Mu‘tazila die Gefahr, der verbreiteten Fehleinschätzung zuzuarbeiten, dass die Mu‘tazila die einzige rationale theologische Schule des Islams gewesen sei (deren Niedergang deshalb oft betrauert wird). Die Schulen der Aš‘ariyya und der Māturīdiyya sind als Vertreter des *kalām* ebenfalls rationalen Methoden verpflichtet, so dass sich die Frage stellt, inwieweit es sinnvoll ist, Teile der *mutakallimūn* als „Rationalisten“ zu bezeichnen und andere nicht. Auch der Autor bezeichnet die Aš‘ariyya dann doch als „Rationalisten“, wenn auch als „gemäßigte“ (S. 104). Diese Anmerkungen sollen nicht grundsätzlich bestreiten, dass man „Rationalisten“ und „Traditionalisten“ als Arbeitsbegriffe verwenden kann, eine kritische Diskussion der Begriffe ist jedoch angebracht.

2 Vgl. Sherman A. Jackson, *Islam & The Problem of Black Suffering*, S. 131. Die Ḥanbaliten zeigten auch eine besondere Offenheit in den Bereichen des Rechts und der Politik, vgl. Aziz Al-Azmeh, „*Orthodoxy and Hanbalite Fideism*“, in: *Arabica* 35 (1988), S. 253-266 (hier: 255f). Diese macht der Begriff „Traditionalismus“ unkenntlich.

Ebenso wünschenswert wäre eine Diskussion der Übersetzung der Begriffe *kalām* („spekulative Theologie“) und *mutakallimūn* („Scholastiker“): „Spekulative Theologie“ ist eine in der Islamwissenschaft verbreitete Übersetzung, sie ist jedoch für den späteren, stärker philosophischen *kalām* besser geeignet als für den *kalām* zur Zeit al-Ġuwainīs, der zutreffender als „diskursive Theologie“ beschrieben werden könnte. *Mutakallimūn* und Scholastiker verfolgen ähnliche Methoden, es stellt sich jedoch die Frage, warum *mutakallimūn* als Begriff nach seiner Einführung nicht einfach stehenbleiben kann, sondern mit einem Begriff aus der christlichen Theologiegeschichte ersetzt wird. Im Hinblick auf den Ideologie-Begriff, der sowohl für die Mu‘tazila als auch die Aš‘ariyya verwendet wird, stellt sich schließlich die Frage nach dem Mehrwert dieses im allgemeinen Sprachgebrauch politisch aufgeladenen Begriffs gegenüber einer neutraleren Bezeichnung wie „Denkschule“, „dogmatische Schule“ o.ä..

Mohamed Aziz Lahbabi, *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie*, ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Markus Kneer, Herder, Freiburg i. Br. 2011, 220 Seiten, ISBN 978-3-451-30346-3

Rachid Boutayeb*

Mohamed Aziz Lahbabi ist zweifelsohne einer der markantesten muslimischen Philosophen der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Zwar hat sein Denken im Kontext der *Ideologies de combat* kaum Gehör gefunden, aber angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in der islamischen Welt hat es seine Aktualität nicht eingebüßt. Darüber hinaus ist das Denken Lahbabis für die Herausarbeitung eines Islam *in* oder *der Migration* von großem Nutzen. Lahbabi war ein Personalist. Wie der Hauptvertreter des französischen Personalismus, Emmanuel Mounier, in „Le personalisme“ (1949) erklärt, handelt es sich dabei um eine Philosophie, die sich nicht als System versteht und die im konkreten Menschen zu Wort kommt. Es ist kein Zufall, dass sich Lahbabi in einer Epoche, die von der Konkurrenz zwischen Marxismus und Existentialismus geprägt war, für den Personalismus interessiert. Er ist Kind einer Kultur, in der auch die Religion eine zentrale Rolle spielt und das Schicksal der Menschen mitbestimmt. Es ist daher verständlich, dass er sich für die Philosophie des Personalismus entschieden hat, welche eine neue Lektüre der (christlichen) Religion einerseits und ein Gespräch mit den Fragen der Zeit andererseits ermöglicht. Es ist dieser Aspekt, den Abdullah Laroui und Mohhamed Abed Al-Jabiri, zwei zentrale Denker der arabischen Gegenwart, übersehen haben.¹

* Rachid Boutayeb ist ein marrokanischer Autor, Islamwissenschaftler und promovierter Philosoph.

¹ Man hat Lahbabi vorgeworfen, ein entfremdeter Denker zu sein bzw. ein Denker, der eher dem okzidentalen als dem arabischen Diskurs angehöre, wie es Laroui in „*L'idéologie arabe contemporaine*“ (1967) oder Al-Jabiri in „*Der moderne arabische Diskurs*“ (1982) behaupten. Vgl.

Das vorliegende Buch besteht aus drei Schriften Lahbabis, darunter sein Hauptwerk, das in französischer Sprache 1964 unter dem Titel „Le personnalisme musulman“ erschienen ist, sowie zwei andere Vorträge: „Was ist Offenbarung?“ und „Ein mediterraner Humanismus: Der Islam“. Darüber hinaus verfasste der Übersetzer Markus Kneer eine umfassende Einleitung zu Leben und Denken Mohamed Aziz Lahbabis, die für das Verständnis des vorliegenden Buches von großem Nutzen ist.

Auch Lahbabi kritisiert die Umstände des Neokolonialismus, unterscheidet sich aber in seiner Kritik sowohl von früheren arabischen Nationalisten und Marxisten als auch von heutigen Islamisten. Er betont stets, dass der Andere eine unentbehrliche Bedingung der Subjektwerdung sei. In diesem Punkt ist er mit Abdelkébir Khatibi und seinen *pensée du dehors* einer Meinung. Der Okzident sei bereits Bestandteil der modernen Islamität, und jedes Denken, welches versäume, das zu sehen, verliere sich in Ressentiments und unglücklichem Bewusstsein. Diese Zugehörigkeit zur Menschheit schließe die Singularität des Menschen und seine Autonomie jedoch nicht aus. Lahbabi erklärt dies in einer Sprache, die an Emmanuel Mounier erinnert:

Der Personalismus beginnt da, wo die Person die blinde Unterordnung unter irgendjemanden und irgendetwas verweigert und die Vernunft und den Geist als den höchsten Wert anerkennt. (S. 62)

Die Ablehnung von Unterordnung bedeute nicht Egoismus, da die Person ihre eigene Realität immer erst in Abhängigkeit von der Realität der Anderen entdecke. In einer an Buber erinnernden Sprache schreibt Lahbabi: „Ich zu sagen heißt gleichzeitig, die anderen zu sagen, das Du und die anderen zu setzen.“ (S. 77).

Wie werde ich Mensch? Was impliziert dieser unendliche Prozess der Menschwerdung, diese stete und unabdingbare Überwindung des Ich? Auf diese Fragen antwortet Lahbabi: Das Mitsein sei das Prinzip der Personalisierung. Der Mensch sei nie im absoluten Sinne frei, sondern stets in einen Prozess der Befreiung eingebunden, oder wie Mounier es ausdrückt: „La personne ne se libère qu'en libérant.“ („Die Person befreit sich nur, indem sie befreit.“, „Le personnalisme“, S. 32.) Es handele sich um eine Beziehung, die keine *Identität* sei, sondern *Liebe*. So verwendet z.B. Emmanuel Levinas, mit dem Lahbabi in enger Verbindung stand, den Ausdruck *Ohne-Identität*, um sein anderes Subjekt, das Andere des Subjekts, bzw. „den Humanismus des anderen Menschen“ („L'humanisme de l'autre homme“) zu beschreiben.

In seiner Einleitung schreibt Markus Kneer: Lahbabi „gelingt die moderne Artikulation muslimischer Identität anhand eines stark in Koran und Sunna verankerten Personbegriffs“ (S. 13). In diesem Kontext sei das Glaubenszeugnis als ein konstitutiver Akt im Prozess der Personwerdung zu verstehen. Mit anderen Worten: Der Glaube setzte im Islam die Person und damit ihre Freiheit voraus. Jede

auch Kamal Abdellatif in seinem Buch „*Das philosophische Denken in Marokko*“ (2003), der Lahbabis Philosophie nicht mehr als eine Fußnote widmet.

Form der Bevormundung, sei sie kollektiv, politisch oder religiös, sei in diesem Sinne unislamisch. Auch deshalb sieht Lahbabi im *taqlīd* einen Widerspruch zum Sinn des Glaubenszeugnisses – oder wie Markus Kneer in seiner Einleitung schreibt:

Der Weg, den *ijtihad* wieder zu beleben, ist nach Lahbabi der richtige Weg. Wenn dies jedoch nicht zu einer umfassenden Befreiung der Menschen führe, verfehle der Islam seine theologische wie anthropologische Aufgabe. (S. 28f.)

Genau diesen Weg, „vom Seienden zur Person“, hat Lahbabi in seiner Hermeneutik des Korans eingeschlagen. Nehmen wir z.B. eine Frage, die sich bis heute auch im Kontext der Migration stellt, nämlich die nach der Stellung der Frau im Islam. Die verbreitete Meinung im westlichen Diskurs lautet: Die Frau ist im Islam nur ein Objekt und kein Subjekt. Der Islam ist eine patriarchalische Religion. Ja, die Frau ist im Islam der Autokratien nicht mehr als ein Objekt, bestätigt Lahbabi. Die herrschende islamische Theologie sei in diesem Kontext frauenfeindlich, sie sei auch gegenüber der Freiheit des Mannes feindlich eingestellt. Daher sei ein Zurück zu den Quellen des Korans und der Sunna als den authentischen islamischen Zeugnissen schlechthin der einzige Weg, um den Ursprungssinn des Islam herauszuarbeiten. Das bedeute auch eine Befreiung von der bisherigen salafistischen Theologie, welche eine Depersonalisierung der muslimischen Kultur darstelle. Lahbabi beschreibt in seinem Buch „Der Mensch: Zeuge Gottes“ die Situation der Frau im Islam als die „Hauptschwierigkeit“ für die Elaboration eines muslimischen Personalismus. Er fügt hinzu: „Wir haben gesagt, dass sie dem Mann gleichwertig sei, dennoch deutet ihr rechtlicher Status eher auf eine offensichtliche Ungleichheit hin.“ (S. 121) Dem tunesischen Denker Fethi Meskini zufolge ist „Le personnalisme musulman“ als Plädoyer gegen den Patriarchalismus zu verstehen,² ein Plädoyer, das ausgehend vom Koran die ontologische Gleichheit von Mann und Frau betont.

Lahbabis Werk impliziert vor allem eine hermeneutische Lektion. In der salafistischen Tradition sei man daran gewöhnt, den Koran und die Sunna mit den Augen des Patriarchalismus zu lesen. Man begnüge sich also meistens mit der herrschenden, ererbten Lektüre, die der politischen Herrschaft. Lahbabis Buch stellt dazu eine *Gegenhermeneutik* dar: Er zitiert den Anfang der vierten Sure, welche die ontologische Gleichheit zwischen Mann und Frau betont:

O Menschen! Fürchtet Gott, der euch ausgehend von einem einzigen Wesen geschaffen hat, aus dem er dessen Gefährtin genommen hat. Und aus diesem Paar hat Er in großer Zahl Männer und Frauen hervorgehen lassen.

Die reduktionistische Lektüre der Theologen übersehe, dass laut Koran die Frau dem Mann ebenbürtig sei und nicht sein Besitz. Sie übersehe auch, dass die Of-

2 محمد عزيز الحبابي، الشخصية والغدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، ص. 138.

fenbarung „ihrem Wesen nach Revolution“ sei. Der prophetische Akt, ein Akt der „radikalen Transformation“, wie Lahbabi ihn in seiner zweiten Schrift „Was ist Offenbarung?“ beschreibt, sei in Vergessenheit geraten. Auch deshalb sieht Lahbabi im *iğtihād* den einzigen Weg, die Muslime nicht nur mit der Zeit zu versöhnen, sondern auch mit dem ursprünglichen Sinn des Glaubens, welche nur in der und als Freiheit der Person sich verwirklicht.

Birgit Schäbler, *Moderne Muslime. Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2016, 286 Seiten, ISBN 978-3-5067-8418-6

Hadil Lababidi*

Birgit Schäbler, Professorin für die Geschichte Westasiens an der Universität Erfurt, erzählt in ihrer Monographie die Geschichte der „ersten Islamdebatte“, deren Spuren bis heute in der Diskussion um den Islam zu finden sind. Die Hauptrolle spielt der Philologe und Religionshistoriker Ernest Renan, den bereits Edward Said in „Orientalism“ (1978) als einen der wichtigsten Vertreter des Orientalismus sieht. Schäbler beleuchtet Renans Verhältnis zum Islam und stellt ihm drei seiner zeitgenössischen Kritiker, den politischen Aktivisten und islamischen Theoretiker Dschamal ad-Din al-Afghani, den osmanischen Literaten Namik Kemal und den tatarischen Theologen Atullah Bajazitov gegenüber. Diese Gegner spiegeln unterschiedliche Facetten des modernen Reformdiskurses im Islam wider, so dass es Schäbler gelingt, einen Ausschnitt der intellektuellen Diskussion im späten 13./19. Jahrhundert in der islamischen Welt darzustellen. Auf rund 100 Seiten finden die Leser die übersetzten Texte, auf die sich Schäbler im Laufe des Buches bezieht, und können sich so selbst ein Urteil über die Argumentationsweisen Renans und seiner Kontrahenten machen. Zusätzlich stellt sie jedem Kapitel über die beteiligten Personen einen biographischen Abschnitt voran.

Hauptgegenstand der Debatte ist Renans Vortrag am 29.1.1883 zum Thema „Der Islam und die Wissenschaft“. Schäbler resümiert die bekannten Argumente Renans, der die Muslime als Vertreter der semitischen „Sprachrasse“ und den Islam als wissenschaftsfeindlich ansieht. Den „Semiten“ gegenüber stellt Renan die „Arier“ bzw. „Indoeuropäer“ oder „Indogermanen“ (S. 24) auf eine höhere Stufe: Den griechischen Philosophen sei im Unterschied zu den Arabern das freie Denken aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur indogermanischen Rasse möglich gewesen; die historische Überlegenheit der Araber über das Abendland erklärt er mit deren geographischer Nähe zu den Byzantinern, die die griechischen Originaltexte besaßen. Außerdem hätten sich die Sprachen der Europäer im Laufe der Zeit

* Hadil Lababidi ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Department Islamisch-Religiöse Studien der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg.

verändert und seien daher innovativ (S. 36), das Semitische hingegen sei unwandelbar. Schäbler stellt die Widersprüchlichkeit seiner Rassentheorie dar, auf der seine Thesen über den Islam und die Araber beruhen, ebenso verfährt sie mit seinem misslungenen Vergleich des Kalifats mit dem Papsttum (S. 33-35 und 50-53). Renans Einstellung zum Islam und den Arabern zeichnet Schäbler mit den Worten nach: „Minderwertigkeit, Nichtigkeit, Niedergang, Fanatismus – Renan bedient erneut das ganze Arsenal der Mängelbegrifflichkeit, das er zuvor erschaffen hat“ (S. 59) und stellt fest, dass er am Ende seines Lebens sogar noch feindseliger geworden sei. Während seines Aufenthalts im Orient habe er keinen Kontakt zu arabischen Intellektuellen gehabt, darunter zahlreiche Herausgeber von Zeitschriften und Zeitungen, die sich mit zeitgenössischen Themen befassen, und kenne das Geschehen auf dem geistigen Gebiet scheinbar nicht (S. 59). Mit seinen Behauptungen bringt Renan die erste Islamdebatte ins Rollen. Es gab bereits früher abwertende Darstellungen des Islam, jedoch sind Dschamal ad-Din al-Afghani, Namik Kemal und Ataulлах Bajazitov unter den ersten muslimischen Denkern, die in ihren Entgegnungen versuchen, den Islam und die Moderne in Einklang zu bringen. Sie widersprechen den Thesen Renans und argumentieren, dass Wissenschaft nicht im Widerspruch zu den Grundlagen des muslimischen Glaubens stehe (S. 81). Afghani äußert sich gegenüber Renans Behauptungen ablehnend, kritisiert jedoch auch den zeitgenössischen Islam, den er durch traditionelle Gelehrte verkörpert sieht (S. 85). Interessanterweise gab es seine Replik bislang nur auf Französisch bzw. auszugsweise auf Arabisch und erst Muhammad al-Haddad übersetzte sie 1997 vollständig ins Arabische. Afghanis Erwiderung sei seinen muslimischen Zeitgenossen „zu milde und zu islamkritisch“ (S. 86) gewesen, weshalb sie in der arabischen Welt lange nicht wahrgenommen worden sei. Die aktivistische Haltung Afghanis mache sich vor allem darin bemerkbar, dass er den zeitgenössischen Islam und die Schwäche der Muslime – nicht wie Renan den Islam – kritisiert und einen rationaleren, reformierten Islam fordere (S. 71). Diese Schwäche könne mit der Aneignung moderner Wissenschaften bzw. der Philosophie überwunden werden und schließlich nicht nur zum Nutzen der Menschen, sondern auch zum Vorteil der Nation gereichen (S. 80). Er stimmt Renan zu, dass ein dogmatischer Glaube eigenständiges Denken erstickt – und klingt hier allgemein religionskritisch –, jedoch gelte dies nicht nur für den Islam, sondern auch für das Christentum (S. 85).

Der osmanische Literat Namik Kemal entgegnet Renan, dass die europäische Jurisprudenz nicht überlegen sei, da das islamische Rechtswesen und die politischen Vorschriften des Islam mit der Vernunft und der Philosophie übereinstimmen (S. 102). Kemal polemisiert gegen die Christen und argumentiert, dass Orientalisten wie Renan oft gläubige Christen seien, die den Islam nicht objektiv betrachten könnten, weil sie ihn nicht als Offenbarungsreligion anerkennen würden, und ihn demnach nur mit Geringschätzung studierten, um Angriffspunkte zu suchen (S. 103f). Außerdem betont er, dass muslimische Wissenschaftler vom Koran inspiriert würden, wie bspw. durch Verse über den Sonnenlauf (S. 104).

Ebenso kritisch werden Renans Grundsätze von dem in Russland lebenden tatarischen Theologen Ataullah Bajazitov gesehen. Er widerlegt Renans Verneinung der Existenz der arabischen Wissenschaften, weil ihr Ursprung in Griechenland liege, und entkräftet sein Argument, indem er zeigt, dass die (west)europäischen Wissenschaften auch griechischen oder asiatischen Ursprungs seien (S. 113). Bajazitov wendet gegen Renans These vom Hass des Islam auf die Wissenschaften ein, dass Renans Argumentation zufolge jeder gläubige Anhänger einer Religion die Wissenschaft hassen müsse (S. 115). Er stellt dar, dass es keinen Buchstabenglauben hinsichtlich der Überlieferung gebe, da nicht eindeutige Verse allegorisch interpretiert werden müssten (S. 116). Hier argumentiert er im Gegensatz zu Kemal und Afghani theologisch.

Die Kontrahenten haben jedoch auch Gemeinsamkeiten: Schäßler resümiert, dass alle vier Intellektuellen den gleichen Denkfehler machen, indem sie die technologische Entwicklung „als Maßstab des Menschen“ ansehen (nach Michael Adas: „Machines as the Measure of Men“, 2015). Dementsprechend seien alle Kulturen ohne oder mit geringerer technologischer Entwicklung rückständig (S. 123). In ihrem Fazit grenzt sie die modernen Reformer von den heutigen militant-dschihadistischen Bewegungen ab, die den Islam im Sinne seiner Reinigung verengen, und zeigt, dass Kemal, Afghani und Bajazitov „[...] moderne Denker [waren], die sich die gleichen Fragen stellten wie ihre europäischen Kollegen: über die Verfasstheit ihrer Gesellschaften, über Despotie, über die Vereinbarkeit von Religion und Wissenschaft, und die mit ähnlichen Antworten aufwarteten.“ (S. 127)

Gerade die Reisen in den Orient verliehen Renans Thesen Authentizität, was auch für selbsternannte „Orientexperten“ in der heutigen Zeit gelten kann. Daher ist es umso wichtiger, die Motive der „Experten“ zu hinterfragen und die gesamte Diskussion zu beleuchten. Dies tut Schäßler für die Islamdebatte 1883 und ihre Analyse hat auch für die Gegenwart Relevanz. Bei heutigen Kontroversen werden häufig noch immer die gleichen Pole „Europa“ oder „der Westen“ und „der Islam“ gegenübergestellt und mit jeweiligen positiven Werten (Europa) und negativen Eigenschaften (Islam) verbunden. Die Stärke von Schäßlers Monographie liegt darin, dass die Autorin die Beiträge der Debatte des 13./19. Jahrhunderts vollständig ausbreitet und somit einem breiten Publikum einen Einblick in die moderne muslimische Debatte über den zeitgenössischen Islam und die Notwendigkeit seiner Reform verschafft. Insbesondere bezieht Schäßler bisher kaum beachtete Stimmen wie Bajazitov ein und leistet damit auch für die postkolonialen Studien einen wertvollen Beitrag.

Wolfgang Johann Bauer, *Aishas Grundlagen der Islamrechtsergründung und Textinterpretation*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2012, 405 Seiten, ISBN 978-3-631-63280-2

Kathrin Klausing*

Die Ehefrauen des Propheten (ﷺ) sind prominenter Gegenstand sowohl religiöser als auch wissenschaftlicher Literatur. Als Vorbild für Frauenrollen, besonders die Rolle der Ehefrau, sind die Mütter der Gläubigen Gegenstand zahlreicher erbaulicher Schriften in vielen Sprachen. Auf sie geht, sofern sie den Propheten überlebt haben, ein reicher Bestand an Überlieferungen über Aussagen des Propheten, Gespräche mit ihm und seine Handlungen zurück. Diese Texte gehen jedoch über die Überlieferung seiner Worte und Handlungen hinaus und bieten eine Fülle exegetischer, politischer und rechtlicher Verständnisse, die sich aus den Handlungsweisen der prominenten Überlieferinnen selbst ergeben. Diese Ebene ist in der Forschung in der Vergangenheit auf wenig Interesse gestoßen, die Frauen des Propheten waren zumeist nur im Hinblick auf sein Leben Gegenstand von Untersuchungen.

Die Arbeit über die islamrechtlichen Methoden Aishas entstand im Rahmen einer Promotion unter der Betreuung des Islamwissenschaftlers Rüdiger Lohlker in Wien. Der Ansatz, die Frauen des Propheten selbst in den Blick zu nehmen, ist auch in anderen Arbeiten der letzten Jahre erkennbar, die sich mit weiblicher politischer oder religiöser Autorität beschäftigen. Hier ist die ebenfalls im Rahmen einer Promotion verfasste Studie Deckers¹ zu nennen, die die Rolle von Frauen in der frühen islamischen Gemeinde, darunter einige der Ehefrauen des Propheten, als Trägerinnen und Interpretinnen religiösen Wissens untersucht. Auch die Studien von Geissinger (besonders 2011 und 2015)² sind beispielhaft für diesen neuen Ansatz in der Untersuchung der Persönlichkeiten der Ehefrauen des Propheten. Geissinger interessiert sich wie Bauer für die Funktion Aishas in den ihr zugeschriebenen Hadithen. Sie konzentriert sich dabei auf die koranexegetischen Überlieferungen und stellt fest, dass Aisha nicht nur die Rolle der Überlieferin zukomme, sondern auch die der aktiven Gesprächspartnerin des Prophe-

* Dr. Kathrin Klausing ist Lehrbeauftragte am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück und der Universität Vechta sowie Mitbegründerin des Zentrums für Islamische Religionspädagogik Niedersachsen (ZIRP).

1 Siehe Doris Decker, *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*, Stuttgart 2013.

2 Siehe Aisha Geissinger, *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority. A Rereading of the Classical Genre of Qur'ān Commentary*, Leiden 2015; dies., „A'isha bint Abi Bakr and her Contributions to the Formation of the Islamic Tradition“, in: *Religion Compass* 5 (2011) 1, S. 37-49, abrufbar unter: URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/wo1/doi/10.1111/j.1749-8171.2010.00260.x/full> (letzter Zugriff: 07.03.2017).

ten, der Exegetin und der Teilnehmerin in exegetischen Debatten. Dies bedeute, dass Aisha zu den frühen religiösen Autoritäten zu zählen sei.

Bauers Studie betrachtet Aishas Autorität im Hinblick auf die Rechtsprechung der Prophetengefährten. Die Quellen in diesem Bereich haben in der gesamten theologischen und islamwissenschaftlichen Literatur erstaunlich wenig Betrachtung gefunden, was gerade angesichts der Anzahl der Überlieferungen Aishas überraschend ist. Außerdem ist das Untersuchungsmaterial Bauers sehr weit gesteckt: Ca. 214 Überlieferungen sind Gegenstand seiner Untersuchungen. Anders als Geissinger, die nur auf Koranverse bezogene Überlieferungen untersucht, interessiert sich Bauer für alle Überlieferungen, die einen exegetischen Inhalt haben, sei es ein Koranvers, eine Handlung oder Aussage des Propheten oder eine Erinnerung Aishas an ihr eigenes Handeln zu Lebzeiten des Propheten. Bauer möchte in Bezug auf dieses umfangreiche Material folgende Fragen klären:

1. Liegen den exegetischen und rechtlichen Aussagen Aishas klar identifizierbare Regeln und Methoden zugrunde?
2. Sind in Aishas sprachlicher Exegese Regelmäßigkeiten nachweisbar?
3. Sind die in der Untersuchung von 1 und 2 identifizierten Regeln als Vorläufer später etablierter und kanonisierter *fiqh* und *uṣūl*-Regeln zu betrachten?

Die Ergebnisse der ersten Frage machen den ersten Hauptteil der Arbeit aus und lassen sich am einfachsten an einem Beispiel verdeutlichen: Die später unter *al-ibāḥa al-aṣṭīya* (alle Handlungen sind dem Grundsatz nach erlaubt) kanonisierte Maxime weist Bauer in verschiedenen Überlieferungen über Aisha nach – z.B. wenn Aisha auf eine Frage einer Frau hin bestätigt, dass das Färben (der Haare, Hände oder Füße) menstruierender Frauen keinem Verbot unterliegt. Ihre Begründung ist, dass es mit Billigung des Propheten so betrieben wurde und daher kein Beleg für ein Verbot vorliege (S. 131). Um sprachliche Regeln geht es bei der zweiten Leitfrage und diese werden von Bauer anhand von vier Dimensionen sprachlicher Ausdrücke in den Überlieferungen von Aisha nachgewiesen: Ausdrücke, die (1) auf Normen hinweisen, (2) einen Text klar oder unklar erscheinen lassen, (3) generische oder spezifische Bedeutung haben oder (4) Verbots- oder Befehlscharakter haben. Ein Nachweis von weiteren 75 der insgesamt 139 von Bauer identifizierten Regeln, wird anhand Aishas Verständnisses des generischen Maskulinums erbracht. Die Überlieferung berichtet von der Anfrage einer Frau an Aisha, ob das Einkommen eines Waisen in ihrer Obhut rechtmäßig auch von ihr verbraucht werden könne. Aisha führt daraufhin eine Aussage des Propheten an: „Das beste was der Mann isst, ist von seinem Erwerb, und gewiss ist das Kind des Mannes von seinem Erwerb.“ (S. 263) Hier wird deutlich, dass Aisha den Ausdruck „der Mann“ aufgrund der ähnlichen Situation auf eine Frau überträgt, also allgemein versteht. Bauer beantwortet in diesen beiden Hauptteilen auch seine dritte Leitfrage positiv. Man kann diese Rückinterpretation rechtlicher Methoden und Fachtermini in das Wirken Aishas nun durchaus als histo-

risch inakkurat kritisieren. Es geht Bauer jedoch gar nicht darum, den Beginn einer Wissenstradition zurück zu datieren, er verwendet vielmehr die bekannten und etablierten Termini, um eine Handlungsweise in der Vergangenheit für ein heutiges Publikum erkennbar zu machen.

Bauers Ertrag ist beträchtlich und es gelingt ihm zu zeigen, dass Aisha eine Autorität in der Deutung der Offenbarung und dem Leben des Propheten war. Sie hat eigenständige Meinungen und Ratschläge nach seinem Ableben kommuniziert, ihre Meinungen vertreten und diskutiert. Nun ist dies kein Fakt, der in der gelehrten Tradition bestritten wurde, er wurde aber bis zu Bauer Studie noch nie so systematisch aufbereitet.

Offen bleibt – und dessen ist sich Bauer bewusst – wie die exegetischen Methoden Aishas in die Gesamtheit der Methoden der gelehrten Prophetengefährten einzuordnen sind. Als Desiderat stellt Bauer außerdem die Frage nach einer spezifisch weiblichen Exegese anhand eines solchen Vergleichs.

Die Studie beinhaltet einen praktischen und ausführlichen Index (auf über 60 Seiten) mit allen untersuchten Überlieferungen, inklusive dem Fundort in der jeweiligen Hadithsammlung und Authentizitätsbewertung – wenn vorhanden –, in Arabisch und der deutschen Übersetzung. Außerdem gibt es einen Index aller besprochenen Koranverse. Die Sprache des Autors ist aufgrund individueller Begriffsbildungen (z.B. Islamrechtsergründung für *fiqh*) an manchen Stellen gewöhnungsbedürftig und auch für Fachleute nicht immer sofort deutlich. Dies mindert jedoch nicht die Bedeutung dieser Studie, die mit Aisha erstmals eine weibliche Gelehrtenautorität aus der Gefährtengeneration in den Mittelpunkt stellt und ihren persönlichen Stil in Exegese und Argumentation im Detail herausarbeitet.

Nina Käsehage, *Konversion zum Islam innerhalb Deutschlands - Unter besonderer Berücksichtigung verfassungsrechtlicher Fragen, Schriften zur Religionswissenschaft, Band 6, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2016, 167 Seiten, ISBN 978-3-8300-9055-7*

Ursula Kowanda-Yassin*

In der vorliegenden Studie werden Einstellungen von zum Islam Konvertierten innerhalb Deutschlands in verfassungsrechtlicher Hinsicht untersucht. Das Untersuchungsmaterial stellen Interviews mit Konvertiten in Deutschland dar. Als Grundlage für die Auswertung der Interviews dient ein Rechtsvergleich des Grundgesetzes mit „der Scharia“ zu vier ausgewählten Themen, die von den Probanden diskutiert werden: *Die Stellung der Frau, Ehe/ Familie, Religionsfrei-*

* Ursula Kowanda-Yassin ist Islamwissenschaftlerin und Religionspädagogin in Wien, und in der Erwachsenenbildung tätig.

heit, Meinungsfreiheit und Deutsches Staatsbürgerschaftsbewusstsein. Das Grundgesetz und „die Scharia“ werden vor dem Vergleich jeweils vorgestellt.

Die in narrativer Form gestalteten Interviews werden mittels qualitativer Inhaltsanalyse ausgewertet. 38 Personen wurden befragt und zwei grundsätzlich unterschiedliche Denkrichtungen stellten sich für Käsehage heraus, die sie als *Typus I (TI)* – „intellektueller Zugang zum Islam“, „gehobenere Schicht“ – und *Typus II (TII)* – „spiritueller Zugang zum Islam“, „weniger gut situierte Verhältnisse“, „nicht die Bildungsnähe wie TI“ – führt. Daraus ergibt sich eine auffällige Gegenüberstellung von Intellektualität und Spiritualität sowie eine Zuordnung dieser Zugänge zu sozialen Verhältnissen, die die Autorin aber nicht weiter erläutert. Vier Interviews, jeweils zwei pro Typus, „deren Probanden sowohl durch ihre inhaltliche Aussagekraft, als auch durch ihre gesellschaftliche bzw. intrareligiöse Stellung eine Art ‚Schlüsselposition‘ einnehmen“ (S. 79) wurden für die Analyse ausgewählt. Käsehage stellt die Probanden vor der Analyse biographisch vor und kommentiert Aussagen, bei denen ein verfassungsrechtlicher Widerspruch zum Grundgesetz erkennbar werde. Die abschließenden Kapitel werfen einen kritischen Blick auf die *Öffentliche Berichterstattung* und den *Wissenschaftsdiskurs* sowie auf die Diskussion zu *Kulturnation* und *Leitkultur*.

Die Studie gibt einen interessanten Einblick in verfassungsrechtliche Fragen und Einstellungen von Konvertiten zum Islam, auch wenn diese auf nur zwei Denkrichtungen eingegrenzt werden. Die Analyse kann als Momentaufnahme verstanden werden, da, wie auch eine Probandin betont, Einstellungen sich oft stark ändern (S. 87). Die Studie ist grundsätzlich wissenschaftlich fundiert – mit Einschränkungen, die im Folgenden erwähnt werden –, weist eine sinnvolle Gliederung auf und verwendet anerkannte Methoden (qualitative Inhaltsanalyse nach Schütz und dokumentarische Methode nach Bohnsack). Für den Leser wird verständlich argumentiert, wobei die Lektüre des Kapitels II.3. (*Kollisionsrecht*) aufgrund der thematischen Komplexität streckenweise mühsam ist.

Die Studie ist auch im Hinblick auf den Vergleich zweier Rechtssysteme interessant, wobei sich allerdings die Schwierigkeit ergibt, dass sich diese sehr unterscheiden. Die Scharia ist nicht so klar umrissen wie das Grundgesetz, und zu den diskutierten Themen bestehen unterschiedliche Rechtsmeinungen, wie Käsehage selbst feststellt (S. 67). So gibt es z.B. zur Stellung der Frau eine intensive innermuslimische Kontroverse über Auslegung und linguistische Bedeutung relevanter Koranstellen. Dennoch werden daraus resultierende unterschiedliche Rechtsmeinungen beim Rechtsvergleich (Kapitel III) nicht berücksichtigt. Entsprechende Koranverse werden einer Internetseite entnommen, die nicht mehr abrufbar ist (S. 39). Es fehlt die Offenlegung der Hermeneutik und eine Angabe des Übersetzers, was im Hinblick darauf, dass der Koran in Kapitel III als Grundlage für den Rechtsvergleich dient, schwer wiegt (S. 40). Trotz der fundierten Ausführungen zu den islamischen Rechtsgrundlagen in Kapitel II werden diese von Käsehage beim praktischen Vergleich von Grundgesetz und „Scharia“ (Kapitel III) nicht berücksichtigt. Quellen wie die Homepage „*www.ahlu-*

sunnah.com“ (S. 65) können nicht als gesichert gelten. Durch die mangelhafte Quellenlage werden die Ergebnisse teilweise verzerrt.

Positiv fällt auf, dass die Autorin bemüht ist, Begriffe gemäß einer nachvollziehbaren Definition einzusetzen (*Extremismus/Islamismus*, S. 85), an anderen Stellen gelingt dies nicht. So wird eine Betroffenheit der Autorin bemerkbar, wenn sie bspw. eine persönliche Meinungsäußerung einer Probandin als „mittelalterliches Gedankengut“ (S. 101) bezeichnet oder im Hinblick auf Religionsfreiheit kritisiert, dass „in vielen islamischen Regionen anderer Länder Christen keinen derartigen Schutz [...] erhalten“ (S. 53/54) und daraus folgert, dass dies gemäß der Scharia so sei.

Auch dass Nina Käsehage die Reaktionen auf die „Mohammed-Karikaturen“ (S. 61) als Beispiel für „Hysterie und Gewalttätigkeit“ nennt und als einen Gegensatz zur Meinungsfreiheit interpretiert, ist etwas einseitig. Die Diskussion um diese Karikaturen wurde in der Öffentlichkeit kontrovers geführt, insofern sich hier die Frage stellt, ob es sich nicht um die Herabwürdigung einer Religionsgemeinschaft handelt, vor allem wenn sich diese Form der Meinungsäußerung gegen eine marginalisierte Gruppe richtet.

Manchmal sind die Interpretationen der Autorin von Aussagen der Probanden nicht ganz schlüssig. Bspw. wird die Aussage „Wir haben selber genug Geld. Da möchte man sich auch nicht abhängig von machen.“, die als Reaktion auf den Hinweis auf staatliche Fördermöglichkeiten getätigt wurde, als Wunsch nach einem „Nebeneinander“ statt einem „Miteinander“ interpretiert (S. 91). Die Kapitel VI (*Öffentliche Berichterstattung und Wissenschaftsdiskurs*) und VII (*Ausblick – Kulturnation statt Leitkultur?*) erscheinen aufgrund ihrer Konzentration auf Integration, die mit Migration und nicht mit Religion verbunden ist, etwas deplatziert.

Orthografische Fehler fallen nicht weiter ins Gewicht („sol“ statt *soll*, S. 94), wenige sachliche Fehler wie auf S. 97, wo *zinā* im „*ibadat*-rechtlichen Bereich“ angesiedelt wird, fallen auf. Es fehlen Angaben darüber, welche Leitfragen („spezifische Fragen hinsichtlich ihrer verfassungsrechtlichen und religiösen Ausrichtung“, S. 74) den Probanden gestellt wurden, welchen Altersgruppen die 38 Befragten angehören und wie weit ihre Konversion zurückliegt.

Das Fazit ist ein Appell zu einer neuen Diskussionskultur und zu einem Gespräch auf Augenhöhe. Es ist erkennbar, dass die Autorin ein persönliches Interesse an einem Miteinander und einem konstruktiven Diskurs hat und daher kritisch auf gesellschaftspolitische Diskussionen eingeht (Kapitel VI, VII). Im Hinblick auf aktuelle Entwicklungen ist das jedenfalls begrüßenswert. Die Studie bringt ein spannendes Thema zur Sprache und stellt trotz der beschriebenen Mängel einen insgesamt sinnvollen Beitrag dar. Zu wünschen wäre, dass solche Arbeiten stärker islamische Quellen und islamwissenschaftliche Literatur berücksichtigen, sowie dass diese und andere Forschungen die innermuslimische Diskussion zu kritischen Themen befördern.

Tilman Seidensticker (Hg.), *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Harrassowitz, Wiesbaden 2011, 184 Seiten, ISBN 978-3-44706-534-4

Bülent Ucar*

Islam und Gewalt gelten mit Blick auf ihre inflationäre Verwendung in westlichen Medien für viele Menschen beinahe als deckungsgleiche Synonyme. Nicht ohne Grund hat ein erheblicher Teil der Bevölkerung in Europa Angst vor dem Islam. Aber obwohl Muslime die Mehrheit der Opfer der gewaltverherrlichenden muslimischen Bewegungen in den letzten Dekaden stellen, begreifen sie sich weiterhin als Muslime und bewerten das Islamverständnis der Dschihadisten als pervertiert. Plakative Darstellungen zu diesem Themengeflecht sind nicht nur in den Medien verbreitet, auch in der Wissenschaft zeigt sich partiell eine einseitige und verkürzte Skizzierung komplexer Sachverhalte. Umso erfreulicher ist es, dass in dem von Tilman Seidensticker als Produkt eines größeren Forschungsprojekts herausgegebenen Tagungsband Islamwissenschaftler sich diesem Thema mit sehr verschiedenen Zugängen annähern.

Rüdiger Lohker beschäftigt sich mit der Verwendung von normativen Primärquellen, Koran und Hadith, in der dschihadistischen Szene; sein Beitrag fällt im Vergleich zu den anderen Artikeln etwas kurz aus. Die kürzlich verstorbene Mariella Ourghi untersucht am Beispiel zweier Akteure, nämlich dem vor einigen Jahren im syrischen Bürgerkrieg ermordeten Gelehrten al-Būṭī und einem weniger bekannten Autor namens al-Barrāk, die Diskussion um den Dschihad. Al-Barrāk schrieb eine Replik zu al-Būṭīs Werk „*al-Ġihād fī l-islām*“, in welchem dieser die Gründe und Ziele des Dschihad in der klassischen Literatur herausarbeitet. Anschließend skizziert al-Būṭī zwei extreme Positionen: Vertreter der einen Haltung, wie er sie bspw. Ġaudat Saʿīd zuschreibt, wollten – westlich geprägt – willkürlich ihre persönliche pazifistische Einstellung dem Islam aufdrängen. Die anderen hingegen setzten den Islam mit Gewalt gleich, indem sie das bloße Nichtmuslimsein als Begründung für eine Kriegserklärung ansähen. Beides sei gleichermaßen falsch. Der Islam befürworte grundsätzlich nur Verteidigungskriege, lediglich die Schafiten verträten eine andere Ansicht. Gegen diese Darstellung richtet sich der vermutlich im salafistischen Milieu zu verortende al-Barrāk in seiner Replik. Die komplexen theologischen Argumente werden von der Autorin gut herausgearbeitet, jedoch lässt sich eine m.E. falsche Präferenz zugunsten von al-Barrāk feststellen.

Mit den Themen Gewalt, Dschihad und Extremismus befassen sich auch die ausführlichen Beiträge von Rotraudt Wielandt, Tilman Seidensticker u.a. Es irritiert allerdings schon, wenn Seidensticker unter „Mainstream“ dem traditio-

* Prof. Dr. Bülent Ucar ist Direktor des Instituts für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück und Herausgeber der Zeitschrift HIKMA.

nell orientierten und anerkannten Gelehrten al-Būṭī Vertreter der Qur'āniyyūn und Nicht-Theologen wie Fatima Mernissi, Muhammad Shahrur und Jamal al-Banna zur Seite stellt.

Johanna Pinks Beitrag beschäftigt sich mit dem jenseitigen Zustand von Nicht-muslimen und steht eigentlich nicht in einem direkten Zusammenhang mit der Frage der Gewalt. Dass sich in den letzten Dekaden immer mehr die Annahme einer Korrelation zwischen dem individuellen Glauben bezüglich der Situation im Jenseits und dem Verhalten gegenüber Andersgläubigen im Diesseits durchsetzt, könnte diesen Beitrag in seiner Verortung hier rechtfertigen. Allerdings wird eben diese Grundannahme auch von vielen kritisiert. Diese Prämisse nimmt eine gewisse Kausalität zwischen konkreter diesseitiger Gewaltanwendung und angedrohter jenseitiger Sanktionierung an, womit unabhängig von der Handlungsebene bereits das Glaubenssystem als Ganzes kriminalisiert werden könnte. Abgesehen von dieser grundsätzlichen Erwägung ist der Beitrag sehr fundiert und analysiert am Beispiel unterschiedlicher Akteure aus dem arabischen, türkischen und indonesischen Raum sorgfältig die islamtheologischen Argumente, welche zugunsten einer inklusivistischen bzw. pluralistischen Perspektive in den letzten Jahrzehnten herausgearbeitet wurden. Die Autorin betont zum Abschluss zweierlei: Zum einen seien die Protagonisten entweder im Westen sozialisiert bzw. wirkten dort oder sie genossen den staatlichen Schutz der Fakultäten westlich geprägter muslimischer Staaten. Zum anderen blendeten sie methodisch die Hadith-Literatur aus und fokussierten sich einseitig auf den Koran. Eine Kleinigkeit, die auffällt: Ob mit der Millet Gazetesi (S. 70) die Milli Gazete gemeint ist, kann nicht abschließend beantwortet, jedoch stark vermutet werden, da Eygi jahrzehntelang für diese Zeitung gearbeitet hat.

Ebenso hochwertig und erkenntnisreich sind die Beiträge von Behnam Said, Martin Riexinger und auch Rainer Brunner. Letzterer, der den ersten Beitrag im Sammelband verfasst hat, befasst sich mit der vieldiskutierten Kopfsteuer. Dem Zentralrat der Muslime wirft er mit Blick auf ihre „Islamische Charta“ ein „vollkommen traditionalistisches Weltbild“ vor. Dieses Werturteil macht er u.a. daran fest, dass sie „darauf [beharrten], dass der Islam die zuletzt herabgesandte und unverfälschte Offenbarung Gottes an die Menschen sei“ (S.1). Was an dieser Aussage vollkommen traditionalistisch sein soll, wird nicht weiter ausgeführt; da dies meines Wissens zum Kernglauben beinahe aller Muslime weltweit gehört, wäre eine Erläuterung hilfreich gewesen. Insgesamt hat der Beitrag eine ambivalent-kritische Note. Die Ambivalenz wird deutlich, wenn der Autor explizit die *ḡizya* als „Schutzgelderpressung“ bezeichnet oder essentialisierend hervorhebt, dass wegen der Verankerung von *ḡizya* in Koran und Hadith ein „Vorbeikommen“ an diesen Themen für muslimische Autoren und Exegeten in unserer Gegenwart nicht möglich sei, gleichzeitig aber selbst referiert, dass neben zahlreichen muslimischen Staaten sogar die „Islamische Republik“ Iran die Wiedereinführung der *ḡizya* abgelehnt habe (S. 1f.). Die *ḡizya*-Konzeption bezeichnet Brunner als „religionsgesetzlich abgesichertes und dadurch verstetigt-

tes Besatzungsrecht“ (S. 5). Vor einer solchen pauschalen Aburteilung wäre eine rechtvergleichende, historisch-komparative Analyse angebracht gewesen. Brunner scheint mir eine Lesart des Korans zu bevorzugen, die dem Verständnis des Islam als politischer Ordnung eines Sayyid Qutb sehr nahe kommt, wenn er etwa *dīn* als System oder Ideologie versteht, an anderer Stelle aber auch mit Rückert als Gottesdienst ansieht (S. 15). Anderen „liberaleren“ Zugängen wirft er eine selektive, letztlich willkürliche Lektüre vor, die den „innerkoranischen Sinnzusammenhang“ und die (vor-)moderne Koranexegese ausblenden würden. Zwar hat Brunner – bei aller Kritik – nicht ganz Unrecht, jedoch spielt er die Rolle und Funktion von Theologie, im Speziellen von Exegese und *fiqh*, herunter. Denn seit jeher entwickelten sich das Verständnis und die Praxis von religiösen Normen abhängig von Faktoren, wie Quellenlage, Methodologie, Textverständnis, aber auch von externen raum- und zeitbedingten Faktoren, also dem Einfluss von Kultur, Wirtschaft, Politik, Gesellschaft etc. Dieses komplexe Beziehungsgeflecht ist nicht einfach aufzulösen, aber sicher auch nicht zu ignorieren. Genau an dieser Stelle setzt nämlich die Aufgabe einer differenziert argumentierenden seriösen Theologie an.