

# Erneuerungsbestrebungen und Reformdenken im Islam. Versuch einer Einordnung<sup>1</sup>

Mohammed Nekroumi\*

---

## Abstract

Today there is hardly a more controversial issue than the reform of Islamic theological thought, or if it is indeed capable of reform. While some understand reform in the sense that it would be tantamount to a new beginning, others assure that by its very nature Islam needs neither reforming nor renewal. Regrettably, neither the advocates nor the opponents of reform articulate a clear and comprehensible definition of how they understand terms like reform or renewal. Based on a hermeneutical-theological elaboration of fundamental Islamic principles like *tağdīd* and *işlāh*, the present essay is an attempt to mark out the contours of an academic-theological understanding of these thinking processes that goes beyond the contemporary reform debate, which is often pseudo-scholarly.

## Keywords

Modernity, tradition, renaissance, renewal and reform in contemporary islamic thought, al-Ġazālī, Ibn Rušd, al-Ġābirī, hermeneutical issues, reinterpretation the sources of revelation, self determination.

## Einführung

Im zeitgenössischen islamischen Diskurs wird seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts heftig über die Frage nach Erneuerung und einer Reformbarkeit des theologischen Denkens gestritten. Die sogenannten *nahḍa*- und *salafīya*-Bewegungen versuchten Erneuerungen spekulativ ohne Rückgriff auf das symbolische, ambigere Erbe und ohne Berücksichtigung des jeweiligen Lebensumfelds zu begründen, was letztlich den Reformdiskurs auf einen Disput über spezifische Fachbegriff-

---

1 Dem vorliegenden Aufsatz dienen folgende Aufsätze als Grundlage: Mohammed Nekroumi, „Die Frage des Seienden vor dem Hintergrund des Averroes Vernunftbegriffs“, in: Jahrbuch des Zentrums für Islamische Theologie und Religionspädagogik 3 (2014), S. 127-148; ders., „Die Islamische Theologie und die Ethikfragen der Moderne“, in: Rauf Ceylan/Clauß Peter Sajak (Hg.), *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden 2017, S. 31-44.

\* Prof. Dr. Mohammed Nekroumi ist Professor für Islamisch-Religiöse Studien mit Textwissenschaftlichem Schwerpunkt und Normenlehre am Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS) der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg.

lichkeiten zwischen den Anhängern des *tağdīd*-Begriffs und Verfechtern des Terminus *islāh* (Besserung) reduzierte. Mit Rückgriff auf die Aussage des Propheten ﷺ: „Wahrlich, Allāh sendet für die *umma* zu Beginn jedes Jahrhunderts einen, der für sie den Glauben erneuert“ wurde und wird bis heute beteuert, dass mit *tağdīd* (Erneuerung) ein Interpretations- und Verständnisprozess der Offenbarung gemeint sei, der den Muslimen zur Verfügung stünde, um Antworten auf die Fragen der Zeit zu finden. Dabei wird unter dem Terminus *tağdīd* häufig eine Art Erneuerung des Verhältnisses des Gläubigen zu den Schriftquellen verstanden.

Der moralisch beladene Terminus *islāh* (Besserung, Reinigung, Läuterung) wird mit verschiedenen Koranversen und Propheten-Hadithen in Verbindung gebracht, hingegen je nach Denkströmung unterschiedlich gedeutet. Die theologische Auffassung des Begriffs reicht von einer orthodoxen Erklärung, welche *islāh* im Sinne einer reinigenden Rückkehr zu den Wurzeln, bspw. der ersten Generation der Prophetengefährten, bis zu der akademischen Auslegung, die in dem Begriff eher eine Art ethische Besserung des Individuums in einer Horizonterweiterung erkennen will. Getrieben von der Furcht einer tiefgreifenden Veränderung des Glaubens haben viele moderne Reformdenker die Rolle einer islamischen Erneuerung auf die Aufnahme des christlich-abendländischen technologischen Fortschritts bezogen, indes ohne die damit einhergehenden gesellschaftlichen und moralischen Veränderungen zu erwägen. Selbst Prinzipien, wie soziale Gerechtigkeit, Selbstbestimmungsrecht oder staatliche Fürsorge, welche eigentlich zur islamischen Tradition gehören, werden allein der „christlich-abendländischen“ Gesellschaft als immanent zugeschrieben. Jedoch nicht nur derartige Befürchtungen stehen heute hinter der Verflachung des muslimischen Bewusstseins und machen jegliche Diskussion über Reformen schier unmöglich. Das Fehlen eines aus verschiedenen Gründen ins Stocken geratenen Prozesses von Akademisierung und Interdisziplinarität des islamisch-theologischen Diskurses, der Wissenschaft und Gesellschaft fachlich begleiten sollte, stellt eine fast unüberwindbare Herausforderung dar.

Die Diskussion des Themas „Reform“ bzw. „Erneuerung“ ging stets mit der Auseinandersetzung um die Auffassung des Begriffs der „Moderne“ einher. Zwischen den Befürwortern einer Erneuerung des islamischen Erbes und den Verfechtern eines von der Tradition losgelösten Anschlusses an die Moderne hat sich eine dritte Stimme entwickelt, die ausgehend von einer ahistorischen Betrachtungsweise des Begriffs „Moderne“ zu einer kritischen Herangehensweise an das Reformvorhaben aufruft. Diese Verfechter einer eher formalen Definition der „Moderne“ sehen das Problem nicht etwa in dem Gegensatz zwischen Tradition und Moderne, sondern vielmehr in der Rezeption der entsprechenden Begriffe im zeitgenössischen, historisch orientierten islamischen Wissenschaftsdiskurs, in dem „Tradition“ zwangsläufig als etwas Rückwärtsgewandtes und „Moderne“ häufig als Zeitalter einer fortschrittlichen, westlichen bzw. europäischen Entwicklungsgeschichte aufgefasst werden.

## 1 Reform und Erneuerung als Denkprozesse

Setzt man Begriffe wie *nahḍa* („Renaissance“), *anwār* („Aufklärung“) oder *ḥadāṭa* („Moderne“) nicht mit zeitgeschichtlichen Phasen einer bestimmten Gemeinschaft, welche im Laufe des historischen Geschehens aufeinander folgten, sondern eher mit immer wieder kehrenden Denkprozessen menschlicher Entwicklung gleich, so wären sie, nach al-Ġābirī, auf die islamische Geschichte durchaus übertragbar, da bereits im 12. Jahrhundert al-Ġazālī (gest. 505/1111)<sup>2</sup> in seinem Monumentalwerk „Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften“ die Notwendigkeit einer Renaissance des theologischen Denkens hervorhob und eine meisterhafte Abhandlung zum Vorrang des Glaubens gegenüber der Vernunft schrieb. Die Wiederbelebung der glaubenden Erkenntnis bei al-Ġazālī sorgte knapp ein Jahrhundert später in Andalusien für einen neuen Reformversuch des Verhältnisses von Vernunft und Glaube bzw. Philosophie und Religion durch Ibn Rušd (lat. Averroes, gest. 595/1198).<sup>3</sup>

Ein zentrales Ziel Ibn Rušds war die Aussöhnung von Philosophie und Religion, besonders gegen die Anschuldigungen al-Ġazālīs, der unter Berufung auf den Koran die Philosophie als Ketzerei bezeichnet hatte.<sup>4</sup> Al-Ġazālī hatte den traditionellen Antworten der religiösen Wissenschaften seiner Zeit hinsichtlich der Begriffe, wie Vernunft oder Existenz des Seienden, misstraut und daher nach einer neuen Synthese gesucht. Eine seiner zentralen Fragen war, welche eigene Haltung er gegenüber der islamischen Philosophie einnehmen solle. So hatte er sich für eine differenzierte Beurteilung der Philosophie ausgesprochen. Im berühmten 17. Kapitel seines Werkes „Die Inkohärenz der Philosophen“ (*tahāfut al-falāsifa*) hatte er die These widerlegen wollen, welche die Philosophen seiner Meinung nach aufgestellt hatten, dass zwischen den Vorgängen in der Natur eine notwendige innere Verknüpfung nachweisbar sei. Er erörterte dafür verschiedene Modelle von Kausalität und führte mit seiner Argumentation zu einer Konfrontation zwischen der philosophischen Vorstellung und der okkasionalistischen Theorie.

---

2 Al-Ġazālī war ein wichtiger Philosoph, Theologe und Mystiker des Islams, der einen Lehrstuhl in Bagdad und Nischapur innehatte und zwischenzeitlich als Sufi sehr zurückgezogen lebte. Er war mit seinem Versuch, den menschlichen freien Willen mit einem vorherbestimmenden Gott zu vereinbaren, prägend, siehe dazu den entsprechenden Artikel in *Brockhaus-Enzyklopädie*, Bd. 8. Leipzig/Mannheim, S. 495.

3 Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd, latinisiert Averroes genannt, war ein arabischer bzw. andalusischer Jurist, Mediziner, Philosoph und Theologe. Er wurde 523/1126 als Kind einer einflussreichen Beamten- und Gelehrtenfamilie in Cordoba geboren und starb am 11.12.595 (1198) in Marrakesch, vgl. Nekroumi, „*Die Frage des Seienden vor dem Hintergrund des Averroes Vernunftbegriffs*“, S. 127-148

4 Vgl. Ulrich Rudolph, „*Avicenna (ca. 980-1037), Averroes (1126-1198) und Maimonides (1138-1204)*“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Klassiker der Philosophie. Von den Vorsokratikern bis David Hume*, München 1981, S. 164f.

In Anlehnung an al-Fārābī legte nun Ibn Rušd in seinem Werk „Die entscheidende Abhandlung“ grundlegend dar, warum sich Philosophen mit ihrer Wissenschaft befassen dürfen und müssen.<sup>5</sup> Er versuchte dort durch wissenschaftliche Auseinandersetzung und dem Bemühen um eine systematische Beweisführung die Vereinbarkeit der vernunftgemäßen und wörtlichen Auslegung des Korans aufzuzeigen. Anhand des Koranverses 59/2 „Denkt (darüber) nach, (ihr alle) die ihr Einsicht habt“<sup>6</sup> sah er nicht nur die Aufforderung an alle Muslime, über ihren Glauben zu reflektieren, sondern auch, dass die Auseinandersetzung mit der Philosophie notwendig und von der *šarī‘a* vorgeschrieben sei, um die bestmöglichen Beweise für das eigene Denken zu finden. Dies sei seiner Meinung nach nur mit der systematischen Beweisführung der Philosophie möglich.<sup>7</sup> Ibn Rušd sah sich, laut al-Ġābirī, mit vier grundlegenden Fragestellungen konfrontiert: das Erbe Aristoteles zu rezipieren, die Abweichungen Avicennas aufzudecken, al-Ġāzalī's Haltung gegenüber der menschlichen Vernunft zu widerlegen und der aš‘arītischen Kausalitätskritik entgegenzuwirken.<sup>8</sup> Er gesteht, dass sich nicht alle Menschen, sondern nur jene mit einem starken Intellekt mit der Philosophie beschäftigen sollten und führt zur Unterstreichung und Erklärung dieser These seinen koranexegetischen Ansatz an, bei dem er die Verse und die dazugehörigen Aussagen im Koran in drei unterschiedliche Gruppen unterteilt:

- a) die Gruppe derer, die den Koran durch eigene vernunftmäßige selbstständige Urteilsfindung auslegen dürfe,
- b) die Gruppe derer, die den Koran verstehen, aber nicht auslegen dürfe,
- c) die Gruppe derer, die sich lediglich in ihrer religiösen Lebensführung an dem Koranverständnis der ersten Gruppe orientieren solle.<sup>9</sup>

Durch die Unterscheidung der Gruppen zielte Ibn Rušd auf die Systematisierung der Verhältnisbestimmung zwischen Urheber der Offenbarung und deren Empfänger ab, was schließlich zur Herausarbeitung des herausragenden Organon-Schlüsselkonzepts *marātib an-nās* (Kategorien der Empfänger) führte. In diesem Begriff wird die Grundmaxime der Erneuerung erkennbar, der zufolge das Ver-

---

5 Vgl. Marc Joseph Müller, *Philosophie und Theologie von Averroes. Aus dem Arabischen übersetzt*, Osnabrück 1974, S. 1ff.

6 Siehe Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart 1980.

7 Vgl. Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī, *at-turāṭ wa-l-ḥadāta (Tradition und Moderne)*, Casablanca 1991, S. 193. Da diese Strömung einer eigenen, diesen Rahmen überschreitenden Auseinandersetzung bedarf, sei zur weiterführenden Vertiefung für den Leser an dieser Stelle auf Anke von Kügelgens Arbeit zur Averroes-Rezeption im Abendland zu verweisen, siehe Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, Leiden 1994.

8 Vgl. al-Ġābirī, *at-turāṭ wa-l-ḥadāta*, S. 196.

9 Es handelt sich bei dieser Unterteilung um eine vereinfachte Darstellung des averroestischen Empfänger-Organons. Für eine umfassendere Übersicht siehe Nekroumi, „Die Frage des Seienden vor dem Hintergrund des Averroes Vernunftbegriffs“, S. 127-148.

hältnis zwischen göttlicher Botschaft und deren Empfänger als kommunikativer und diskursethischer Prozess gedacht wird. Im Wiederbelebungs-konzept al-Ġazālīs erkannte Ibn Rušd eine gewisse methodische Inkohärenz. Laut Ibn Rušd war es al-Ġazālī<sup>10</sup> nur durch die Vermischung der verschiedenen Ebenen in der Beweisführung ermöglicht worden, die Philosophie in ihrer starken Funktion für das Verständnis der Religion zu kritisieren.<sup>11</sup> Durch Ibn Rušd wurde eine dem Empfänger gerechte Rezeption des Offenbarungsdiskurses, unmittelbar mit der Entwicklung der universellen Wissenschaften, zu denen Philosophie und Metaphysik gehörten, in einen erkenntnistheoretischen Vollzugszusammenhang verknüpft.

Gerade aufgrund seines gleichermaßen von den Geistes- und Naturwissenschaften seiner Zeit inspirierten Reformdenkens fiel Ibn Rušd im Jahr 1195 bei dem Kalifen al-Manšūr wegen scheinbarer Religionsfeindlichkeit seiner Lehren in Ungnade, wurde verbannt und seine Schriften wurden verboten. Erst kurz vor seinem Tod 595/1198 wurde sein innovatives Denken wieder gewürdigt. Der Einfluss von Ibn Rušds theologischem Erbe auf die europäische (lateinische) und jüdische Philosophie des Mittelalters (v.a. auf die Aristotelesrezeption) war und ist zwar unumstritten, dennoch wurden seine Ideen von der damaligen Kirche eben wegen ihres „reformatorischen Charakters“ mit der Ketzerei gleichgesetzt. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts bildete sich in der christlichen Theologie und Philosophie eine Lehre heraus, die ihm und seiner Auslegung der aristotelischen Schriften zufolge „Averroismus“ genannt wurde. Diese wird jedoch bezüglich ihrer gedanklichen Linien zu Ibn Rušd in der gegenwärtigen Forschung sehr unterschiedlich und kontrovers diskutiert.<sup>12</sup> Nichtsdestotrotz war der Begriff „Averroismus“ sowohl in der islamischen Ideengeschichte als auch in der christlich-jüdischen Tradition stets mit theologischer Erneuerungsbestrebung und vernunftmäßiger Deutung der Offenbarungsquellen verbunden.

## 2 Die Reformfrage im heutigen islamischen Diskurs

Als Hauptvertreter der zeitgenössischen, averroistischen und vernunftorientierten Reformbewegung beteuert al-Ġābirī, dass die Moderne im islamischen Kontext heute gleichermaßen Renaissance, Aufklärung und einiges Darüberhinausgehende bedeute. Darunter ließen sich alle Erscheinungsformen des praktischen Lebensvollzugs und theologischen Denkens sowie deren Hauptmerkmal unter

---

10 Vgl. Rudolph, „*Avicenna (ca. 980-1037), Averroes (1126-1198) und Maimonides (1138-1204)*“, S. 167.

11 Vgl. Abū l-Walīd Ibn Rušd, *Tahāfut at-tahāfut (Die Widerlegung der Widerlegung)*, 4. Auflage, Bd. 1, Kairo o.J., S. 343.

12 Vgl. u.a. al-Ġābirī, *aṭ-ṭurāṭ wa-l-ḥadāṭa*, S. 180; *Brockhaus-Enzyklopädie*, Bd. 10, S. 364f; Rudolph, „*Avicenna (ca. 980-1037), Averroes (1126-1198) und Maimonides (1138-1204)*“, S. 164.

den Begriffen von Rationalität und Selbstbestimmungsrecht (u.a. auch Demokratie) einordnen.<sup>13</sup>

Sieht man aus diesem Blickwinkel die islamische Moderne als einen Deutungsprozess der Offenbarung, bei dem Vernunft und Glaubenserkenntnis gleichermaßen herangezogen werden, so lägen, nach al-Ġābirī, die Grundzüge aufklärerischen Denkens bereits im islamischen Spätmittelalter. Nach Auffassung al-Ġābirīs drängte sich jeglicher theologischer Reflexion in dieser Epoche eine Rationalität auf, insbesondere in den Zeiten Ibn Rušds, und zwar durch die ihr zugeschriebene ordnende Funktion. Ihr aufklärerisches Potential ergab sich aus der Grundmaxime averroestischer Philosophie, die besagte, dass das Theologische gleichermaßen eine Sache des Wissens und Glaubens sei. Bei der Auseinandersetzung von Vernunft und Offenbarung für eine ethisch-theologische Urteilsfindung sieht al-Ġābirī Ibn Rušds ethisches Denken als Krönung einer genealogischen Entwicklung philosophischer Reflexion. Es geht hier um das Verhältnis von glaubender Erkenntnis und rationalem Wissen bzw. zur Situierung theologischer Moral und ihrer rationalen Begründung.<sup>14</sup> Die heute in der abendländischen Theologie als Hauptmerkmal der Moderne betrachtete Verbindung von Glaube und Vernunft lässt sich nach al-Ġābirīs Auffassung aus der in der Blütezeit islamischer Ideengeschichte vorherrschenden Grundmaxime traditioneller Ethik verorten, der zufolge die Frage nach dem wirklich Guten gleichermaßen von glaubender Erkenntnis und von rational geordnetem Nachdenken über ein Werturteil abhängig sei.

---

13 Vgl. al-Ġābirī, *at-turāt wa-l-ḥadāṭa*, S. 16f.

14 Die Aussöhnung von Offenbarung und Vernunft bei Averroes geschieht in Anlehnung an al-Fārābīs (gest. 339/950) Theorie der Immanenz und als Reaktion auf die in der Spätphase von al-Ġazālīs theologischem Denken formulierte Skepsis gegenüber der Philosophie und der damit verbundenen natürlichen Ethik. Die Vorphase dieser offenen Auseinandersetzung zwischen rationalem Wissen und Glaubenserkenntnis wurde von zahlreichen islamischen Philosophen geprägt. Al-Kindī (gest. 259/873) zog z.B. die Offenbarung der Philosophie als Wissensquelle vor, während nach Abū Bakr ar-Rāzī (gest. 313/925) Gott den Menschen mit seinem Verstand erschaffen habe, mit dem er die Wahrheit erkennen könne. Al-Fārābī sah nach platonischem Vorbild die Offenbarung und Philosophie wie die Welt der Ideale sowie die materielle Wirklichkeit als zwei Ausdrucksformen derselben Wahrheit und gelangte damit zum ethischen Konzept von *al-madīna al-fāḍila* (Idealstaat) als Oberbegriff menschlicher Gemeinwohlideale. Mit Ibn Bāḡḡa (lat. Avempace, gest. 532/1138) kam al-Fārābīs Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles erstmals nach Andalusien. Damit wurde die Frage der Transzendenz neu aufgeworfen. Ibn Ṭufayl (gest. 581/1185) setzte in seinem Werk „*Ḥaīy b. Yaqaẓān*“ und mit der darin beschriebenen Geschichte von einem Kind, das auf einer verlassenen Insel aufwächst und nur durch eigene geistige Anstrengungen die Philosophie als vernunftgemäße Gottesschau entdeckt, um im Anschluss selbständig das von Gott gewollte moralische Verhalten wiederzufinden, neue Maßstäbe für die Begründungsfrage ethischer Urteilsfindung, vgl. Nekroumi, „*Die Islamische Theologie und die Ethikfragen der Moderne*“, S. 42; Abd ar-Raḥmān Tāḥā‘, *Su‘āl al-aḥlāq*, Casablanca 2013, S. 29-55, hier: S. 187ff.

Im gegenwärtigen Tumult einer Vielzahl ineinander verstrickter Diskurse über den Islam besteht die Herausforderung eines zeitgemäßen theologischen Reformvorhabens heute primär darin, einen Beitrag zu dem notwendigen und bisher ausgebliebenen Selbstsortierungsprozess der Islamischen Theologie im gegenwärtigen Lebensumfeld der Muslime zu leisten. Es wäre zu kurz gegriffen, angesichts der aktuellen komplexen Situation der islamischen Glaubensgemeinschaft(en) in der Welt, die Aufgabe der Reformtheologie allein daran zu messen, inwiefern sie diesem oder jenem abweichenden oder fachfremden Gedankengut entgegenwirkt, als hätte sie in erster Linie einen Apologieauftrag. Vielmehr wäre die neue Aufgabenstellung darin zu suchen, wie der seit Jahrhunderten von einer Bewegungsstarre gekennzeichnete, akademisch-theologische Diskurs aufgeholt werden kann und den Anschluss an die moderne wissenschaftliche Debatte sowie die veränderten Lebensbedingungen der Muslime zu finden vermag.

Reform und Erneuerung sind keineswegs Denkprozesse, die dem theologischen Diskurs von außen aufgezwungen werden. Vielmehr beschreiben sie den Charakter der Theologie, deren Botschaft für seine in einer ständigen Hin- und Herbewegung sich befindenden Empfänger erschließbar und offen sein muss. Dieser Aufgabe einer situativen und kontextorientierten Textdeutung soll sich die Theologie kritisch und interdisziplinär immer wieder neu stellen. Erneuerung heißt nichts anderes, als immer wieder die Denkvoraussetzungen in einem bestimmten Umfeld sowie die damit einhergehenden konnotativen Argumentationsvorgänge erkenntnistheoretisch im Sinne der dem Lebensvollzug entspringenden aktuellen Fragen aufzustellen. Auf der Ebene der Diskursrezeption müssen die Kohärenzprinzipien im Vollzugszusammenhang mit dem Ziel hermeneutisch hinterfragt werden, um Wege und Perspektiven für neue zeitgemäße exegetische Ansätze auszuloten.

Die eigentlichen Herausforderungen, mit denen sich die Islamische Theologie heute konfrontiert sieht, betreffen primär das gestörte Verhältnis zwischen den Ansätzen eines ideologisierten, akademischen Wissenschaftsdiskurses und den Diskursen innerhalb des Volkislams. Erstere haben sich seit dem Beginn der postklassischen Phase (um das 13. Jahrhundert) über die Kolonialphase hinweg bis zum gescheiterten Anschluss an die Moderne in der islamischen Glaubensgemeinschaft kaum Gehör zu verschaffen vermocht, andererseits weisen die Arten der letzteren Auswüchse von einem passiven, resignierten, mit Aberglauben behafteten und exkludierenden Sektenverhalten auf bis hin zu einem organisierten, politisch orientierten und militanten Gedankengut. Viele der volksislamischen Diskurse bedienen sich historisch statischer sowie vernunftfeindlicher Deutungsmuster und erklären die islamische Ideengeschichte für abgeschlossen, wobei paradoxerweise stets ein bestimmtes theologisches Erbe behauptet wird, das angeblich das Dogma über den Menschen stelle.

Die ideologisch orientierten Reformbestrebungen des 19.-20. Jahrhunderts wiesen wiederum durch Gegenüberstellungen vom Islam und den verschiedenen damals gängigen politischen Systemen, wie Marxismus oder Kapitalismus, apo-

logetische Züge auf, bei denen das Sakrale und Spirituelle, das zu einer Religion gehört, zugunsten einer profanen politischen Instrumentalisierung ausgeblendet wurde. Man sprach plötzlich u.a. vom islamischen Sozialismus oder Liberalismus. Dieses auf der Ebene des Bewusstseins konzipierte Reformdenken wurde rasch als Mittel der Machtlegitimierung entlarvt, zumal die von den Urhebern versprochene Verbesserung der Lebensbedingungen ausblieb und die daraus resultierende Entwicklungsdynamik sowohl auf der sozialen als auch auf der politischen Ebene kaum über die Stufe einer Symptombehandlung hinausging. Es scheiterten zahlreiche, vor allem in Ägypten unternommene Reformbewegungen, welche sich auf oberflächliche, mitunter formale und kaum hermeneutisch durchdachte Erneuerungsansätze beschränkten und somit ungewollt den Weg für einer Reform entgegenstehende, radikale Denkströmungen freimachten. Al-Ġābirīs vielversprechende Auffassung eines islamischen Reformvorhabens dient der modernen Geschichte der Islamischen Welt als Erfahrungswert. Für ihn bedeutet Erneuerung einfach die Offenbarung durch das Neu-Lesen im und aus dem aktuellen Kontext des muslimischen Lebensvollzugs. Al-Ġābirīs Weg folgend sehe ich gegenwärtig die Aufgabe eines islamischen Reformdenkens in einem Renaissance-Prozess (Wiederbelebungsprozess), in dem es primär um eine hermeneutisch orientierte Relektüre der Offenbarungsquellen und eine Rekonstruktion des exegetischen Erbes gehen könnte. Ein theoretischer Rahmen der Relektüre islamisch-theologischer Tradition könnte meinem Erneuerungsverständnis zufolge darauf basieren, dass jegliche moderne Auseinandersetzung mit dem islamischen praktischen Moral- und Normensystem im Lichte moderner Denkansätze epistemologisch und semiotisch neu gelesen bzw. neu definiert würden. Es ginge um das Ziel, die zugrundeliegenden symboltheologischen Fragen mit den Anforderungen des zeitgenössischen Lebensvollzugs der Muslime im Anspruch auf Kohärenz, Plausibilität und Allgemeingültigkeit zu vereinbaren. Die symboltheologische, hermeneutische Auseinandersetzung mit dem islamischen Erbe im Prozess der Erneuerung bände sich an die vielfältige Auslegung des Offenbarungsdiskurses, d.h. an den Prozess des Wandels der Denkvooraussetzungen in der Genealogie menschlicher Geistesgeschichte.

### **3 Ausblick: Reform als Verortungs- und Situierungsprozess des Glaubens im Lebensumfeld**

Die Frage der Erneuerung und Reformfähigkeit stellt im zeitgenössischen islamischen Diskurs ein dringendes Desiderat dar, nicht nur weil das Ringen um die Rolle der Religion in Staat und Gesellschaft in postmodernen islamischen Debatten eine Schlüsselrolle einnimmt, sondern vielmehr wegen der zunehmenden Orientierungslosigkeit von Muslimen innerhalb pluraler Gesellschaften, denn diese entspringt einer methodisch ungeordneten Mehrstimmigkeit hinsichtlich der Form und des Inhalts einer zeitgenössischen religiösen Lebensführung. Diese Desorientierung geht, u.a. bedingt durch die Individualisierung des Wissenserwerbs, mit einer wachsenden Heterogenität religiös begründeter Denkmuster und

Ideologien einher, welche die Deutungshoheit traditioneller Gelehrsamkeit zunehmend in Frage stellt und dem bestehenden Islamdiskurs skeptisch gegenüber steht. Im Zentrum dieses polyphonen Diskurses steht die Normenfrage, genauer gesagt die Frage nach dem „richtigen“ Verständnis der *šarī‘a*, ihren theoretisch-dogmatischen Grundlagen und den daraus erwachsenden praktischen Konsequenzen. Eng damit ist die Frage verbunden, inwiefern sich individuelle Freiheit und religiös begründete Norm im Lebensvollzug vereinbaren lassen. Ausgehend von offen geäußerten oder unausgesprochenen Bedenken in Bezug auf die Anpassungsfähigkeit des Islams als sozio-religiöses Normensystem und auf die Loyalität gläubiger Muslime gegenüber dem säkularen Staat und seiner pluralistischen gesellschaftlichen Ordnung, polarisiert ferner die von außen geführte „Islamdebatte“ im westlichen Kontext – und damit auch in Deutschland – den öffentlichen Diskurs und wirkt sich nachhaltig negativ auf das gesamtgesellschaftliche Geschehen aus.

Vor diesem Hintergrund versteht sich das hier kurz skizzierte Reformkonzept nicht als Beitrag für einen selbstreferenziellen Theologiediskurs, vielmehr sollen anhand eines textorientierten Zugangs reale gesellschaftliche Diskurse im Austausch mit Akteuren der Zivilgesellschaft aus theologischer Perspektive aufgegriffen werden. Im Zentrum dieses Konzepts steht die Idee der Selbstbestimmung als paradigmatisches Moralprinzip der Moderne und ihre Verortung im normativen System des Korans. Mit Selbstbestimmung wird hier ein fundamentales Menschenrecht bezeichnet, welches die Gewissens- und Entscheidungsfreiheit, das Recht auf gesellschaftliche Partizipation, die Emanzipation aus Zwang und Entmündigung und nicht zuletzt das Vermögen einer eigenständigen Lebensführung sowie selbstverantwortliches Handeln einschließt.