

Amīn al-Ḥūlī: Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation oder Mögliche Anschlüsse eines modernen, evolutionstheoretischen islamischen Denkens an christliche Kirchen- und Theologiegeschichte

*Amīn al-Ḥūlī: The Connection between Islam and the Christian Reformation
or Modern Islamic Thinking in the Way of the Evolution Theory meets Christian
European History of Religions and the History of the Church*

Christiane Paulus*

Abstract:

The article describes the life of Amīn al-Ḥūlī (1895-1966). He was an Egyptian Islamic theologian and intellectual. During the nineteen-twenties he spent a period of time in Europe, where he observed the religiosity of the European society and where he came to know the evolution theory and the Darwinism. Back to Egypt, while teaching in different universities, he developed his very open minded and modern approach for Islamic Dogmatism and for the History of Religions, as he focused on the reform of teaching in the Azhar, too. From his perceptions outside the country and with his methodological approach he remarked an affinity between Islamic belief and the fundamentals of the Christian Reformation. His research on this subject, *The Connection between Islam and the Christian Reformation*, which goes back to the nineteen-thirties, shows that the medieval Islamic influences in Europe took place in many livelihoods – in religious ones, too – and intellectual and religious discourses. These influences extended into the fundamentals of the Christian Reformation, so that the critique on the Catholic dogma turns out to be motivated by Islam. As the authoress of the present paper translated this study from Arabic into German she gave an interpretation of the issue which is accordingly based on an approach of system theory. From here she recommends a reconstruction of the European History of Religion and of the History of the Church.

Keywords: Amīn al-Ḥūlī, Islam and the Christian Reformation, modern theory of Islamic thinking which is grounded in the theory of evolution, the history of the church and Christian theology, the biography of Amīn al-Ḥūlī, Amīn al-Ḥūlī's theoretical views, the influence of Islam in the Middle Ages.

1. Einleitung

Vor mehr als 70 Jahren erklärte der ägyptische Islamwissenschaftler Amīn al-Ḥūlī etwas, das eigentlich religiös offensichtlich sein müsste, dessen Wahrnehmung jedoch aus kulturellen Gründen verstellt zu sein scheint. Andernfalls ließe sich zum Beispiel – mit al-Ḥūlī – leicht erkennen, dass ein Imam und eine evangelische Pfarrerin bzw. ein Pfarrer etwas gemeinsam haben. Vielleicht nicht auf den ersten Blick. Stellt man sich aber vor, dass diese beiden mit einem katholischen oder auch einem orthodoxen Priester auf einem Bild zusammenstehen, könnte auffallen: Die ersten beiden sind schlicht gekleidet, die letzten

* Dr. Christiane Paulus, ev. Theologin, lebt in einem Vorort Kairos und erforscht religiöse Lebenswelten in Ägypten, arbeitet zum interreligiösen Dialog und zur sogenannten Minderheitenthematik.

beiden geschmückt – wobei die Orthodoxie sicher noch viel mehr Wert auf den Schmuck legt als die heutige religiöse Praxis der Katholiken. Überdies ist auch unter einer anderen simplen Vergleichsperspektive zu konstatieren, dass die westlichen Christen mit Muslimen den Dialog über religiöse Themen führen, die Orthodoxen jedoch nicht.¹ Warum kommunizieren westliche Christen über ihre Religion und warum betonen die Evangelischen bzw. die Protestanten, ähnlich wie die Muslime, die rationale und soziale Seite ihres Glaubens so stark?

Die Auswahl dieser Vergleichspunkte mag ungewöhnlich erscheinen. Als kurios bezeichnete damals auch der Scheich al-Azhar, Muḥammad Muṣṭafā al-Marāḡī Amīn al-Ḥūlī Arbeit der vergleichenden Religionsgeschichte *Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation*. Al-Ḥūlī geht es darin um die religiöse Evolution der modernen Gesellschaft und eine ihrer Komplexität angemessenen Beschreibung. Um diese bemüht er sich durch das Aufzeigen von Vergleichsmöglichkeiten, die an sich schon über die Stichworte Kultur oder Säkularisierung hinausgehen. Die Evolutionstheorie, die der Autor Amīn al-Ḥūlī in seinem historischen Kontext vertrat und mit der er arbeitete, bietet weder Prognosen, noch Postulate der Kulmination; ihr geht es allein um die Beschreibung von Variationen der Entwicklung, die etwa durch Vermischungen religiöser Phänomene, Selektionen und Stabilisierungen, durch Integrationsprozesse in die bestehenden religiösen Diskurse oder in die religiöse Praxis entstanden sind.² Hierfür ist nicht nur der Weihnachtsbaum in der christlichen Praxis ein Beispiel, sondern auch viele weitere Elemente kirchlicher, christlich-theologischer und islamischer Diskurse in der Geschichte bis in die Gegenwart hinein.

Vergleichspunkte fungieren – epistemologisch gesehen – als Fremdreferenzen, die es ermöglichen, den Forschungsgegenstand, die eigene oder die fremde Religion, unter einer anderen Perspektive zu beobachten und zu beschreiben. In methodologischer Hinsicht ist die komparative Methode ein „Indikator für Säkularisation, weil sie das unmittelbare Verhältnis zum Anderen unterbricht und ihm eine Identität zuschreibt, an der der Beobachter nicht beteiligt ist, die ihn also nicht (wie die Religion) engagiert.“³ Der distanzierte Beobachter vermag so auf einer zweiten Ebene zu beobachten, zu analysieren, zu beschreiben.

Die evolutionstheoretische Methodologie und Methodik des Religionsvergleichs von Amīn al-Ḥūlī, für seine Zeit äußerst fortschrittlich und zudem anschlussfähig an die heutige Systemtheorie, bringt die Nähe von reformatorischen und islamischen Auffassungen zu einem bemerkenswerten Grad von Plausibilität. Dieser Sachverhalt sowie auch der Respekt vor dem mutigen Geist des Autors hat die Autorin dieses Beitrags zur Übersetzung seines o.g. Werkes wie auch zur weiteren Erforschung des Themas veranlasst.⁴ Erst sein

¹ Vgl. Christiane Paulus, „Egyptian Muslim and Coptic Views on Minorities – from an outside perspective“, in: *“We All are Minorities” – a Plea for Pluralism. Challenges and Chances of Religious, Ethnic-Cultural and Political Diversification in Contemporary Societies*, hrsg. v. European Abrahamic Forum, Konrad-Adenauer-Stiftung, Regional Human Security Center, Zürich/Amman 2010, S. 34-43.

² Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2002, S. 315.

³ Ebd., S. 318f.

⁴ Die Arbeit der *Silat al-islām bi-iṣlāḥ al-masīḥīya* stellt den 9. Band dieser Gesamtausgabe von Amīn al-Ḥūlī dar. Sie wurde zum ersten Mal 1935 auf der International Association for the History of Religions in Brüssel vom Autoren in italienischer Sprache zusammengefasst vorgetragen und auf Arabisch im Jahre 1939 in Kairo zum ersten Mal aufgelegt. Sie ist in der deutschen Übersetzung unter dem Titel *Die Verbin-*

theoretischer Ansatz ermöglichte Amīn al-Ḥūlī, die bezeichnete Nähe zwischen den Bekenntnissen wahrzunehmen bzw. ausgewählte Vergleichspunkte zu rekonstruieren.

Amīn al-Ḥūlī gehörte zur Generation der sogenannten Reformer der Islamischen Theologie in der Reihe derer, die Scheich Muḥammad ‘Abduh im Denken folgten. Insbesondere scheint dieses Denken, das bekanntlich Ende des 19. Jahrhunderts hauptsächlich in Ägypten einsetzte, wesentliche Impulse durch Auslandserfahrungen der Denker gewonnen zu haben, d.h. durch Anregungen nicht nur durch räumliche Distanzierung vom Eigenen, sondern eben auch kulturelle Erfahrungen in Begegnungen mit dem Fremden. Der Beobachterstandpunkt wurde gewechselt, neue Vergleichshorizonte konnten gewonnen werden: Das Eigene, aber auch das Fremde, erschienen in einem anderen Licht.

Interessanterweise schreibt man beispielsweise Muḥammad ‘Abduh zu, er habe während seines Aufenthaltes und Studiums in Frankreich nicht nur Fremdes, sondern auch Eigenes in fremder Gestalt wiedergefunden: Er habe den Islam ohne Muslime gesehen.⁵ Auch er hatte eine Nähe zwischen reformatorischen Grundsätzen und dem Islam wahrgenommen und sprach in seiner großen Dogmatik *Risālat at-tauḥīd* (*Schrift zur Einheit Gottes*) aus dem Jahre 1909 vorsichtig davon, dass die positive Vorbildfunktion der Muslime gegenüber den Unterworfenen und ihr Einfluss auf Europa mit zur Reformation geführt hätten.⁶ Diese These versuchte Amīn al-Ḥūlī zu begründen, indem er die geschichtlichen Spuren verfolgte. Sein Anliegen war zu zeigen, dass sich der allgemeine islamische Einfluss auf das europäische Mittelalter – in heutiger Terminologie: die christlichen Sinnanschlüsse an die islamischen Themen – bis in die Grundsätze der Reformation erstreckt. Anders gesagt: Die Grundsätze der Reformation basieren seines Erachtens auf einigen Grundsätzen, die den Islam von Anbeginn auszeichneten und die über Inkulturationsprozesse respektive selektive Anpassungsleistungen im Handel, in der Wissenschaft und der Religion, aber auch im politischen Kontakt sowie in ruhigen Phasen der lang anhaltenden kriegerischen Konflikte in die europäische Gesellschaft eingedrungen sind.

Amīn al-Ḥūlī verbrachte selbst in den 20er Jahren des 20. Jhd. einen längeren Zeitraum in Rom und in Berlin, wo er – auch mit Hilfe seiner schnell erlernten Sprachkenntnisse des Italienischen und des Deutschen – die damalige europäische Gesellschaft und ihre Religiosität beobachtete. Wie seine gesamte Generation war er vom zivilisatorischen Fortschritt des Abendlandes äußerst beeindruckt. Für das hier angesprochene Thema und seinen theoretischen Ansatz wird es daher aufschlussreich sein, zunächst seine Biografie überblicksartig zu beleuchten.

ding des Islam mit der christlichen Reformation, Übersetzung und Kommentar, hrsg. v. Christiane Paulus, in der Reihe für Osnabrücker Islamstudien (ROI), Bd. 4, Frankfurt a. M. 2011, zugänglich.

⁵ Die Erfahrung bzw. das diffuse Gefühl von derartigen Zusammenhängen scheint es in der Geschichte schon oft gegeben zu haben; einem christlich theologischen Denken legt sich der kirchengeschichtliche Begriff aus der alten Kirche, des „Logos spermatikos“ (Samen der göttlichen Vernunft), von Justin dem Märtyrer, unmittelbar nahe.

⁶ Vgl. Muḥammad ‘Abduh, *Risālat at-tauḥīd*, Kairo 1909/Limassol 2001, S. 238f.

2. Amīn al-Ḥūlī im Kontext seiner Biografie, seiner akademischen Lebenswelt und der Entwicklung seines theoretischen Ansatzes⁷

Amīn al-Ḥūlī (1895-1966) wurde in einem kleinen Dorf im Nildelta geboren und wuchs in einem gebildeten familiären Milieu auf. Sein Vater war Azharit, vom Wehrdienst befreit, und auch sein Großvater eine gebildete Autorität. 1902, noch als Kind, wurde Amīn al-Ḥūlī nach Kairo zu seinem Großvater mütterlicherseits gebracht und in das Haus seines dort lebenden Onkels „geworfen“, wie er es selbst rückblickend formuliert. Sein Großvater war mit einem lokalen Zeugnis der Azhar-Universität als Imam und Prediger an der Sultan-Moschee tätig. Auch ein Onkel väterlicherseits war azharitischer Scheich. Der Dienst an der Wissenschaft der Azhar unterschied sich von den einfachen, dörflichen *Kuttāb*, wo der Koran auswendig gelernt wurde, was aber freilich bis heute eine Notwendigkeit für jeden muslimischen Religionsgelehrten darstellt. Auch Amīn al-Ḥūlī musste den Koran auswendig lernen und sich – in ihrem gesamten Umfang – die entsprechenden Aussprache- bzw. Rezitationstechniken, den *Tağwīd*, aneignen, sogar an den Freitagen. Daneben wurde er in Rechtswissenschaft, Grammatik und in anderen theologischen Fächern wie *Tawhīd* (Einheit Gottes) unterrichtet, ferner noch in den Prinzipien der allgemeinen Wissenschaften und in Mathematik. 1905, im Alter von zehn Jahren, konnte er nicht nur den gesamten Koran auswendig, sondern hatte darüber hinaus bereits einige moderne Erkenntnisse gewonnen.

Sodann ging er auf eine Schule, auf der er ab 1907 in islamischen Rechtswissenschaften unterrichtet wurde. Dies diente zur Vorbereitung der Lehre in den *Kuttāb*. Zu dieser Zeit hatte Amīn al-Ḥūlī allerdings andere Neigungen: Er wollte kein azharitischer Scheich werden, sondern ein weltlicher Effendi. Manchmal floh er von zu Hause auf die Straße, um den Leuten gemeinsam mit den anderen Kindern Streiche zu spielen, um mit kleinen Turbanen auf dem Kopf oder zum Essen auszugehen – fernab von der Azhar. Sein Großvater allerdings beharrte auf der azharitischen Ausbildung. Deshalb bemühte sich Amīn al-Ḥūlī, das Alltagsleben mit dem Lernen zusammenzubringen, um somit seinen Großvater und Vater zufriedenzustellen. Den nächsten Schulabschnitt verkürzte der fleißige Schüler von fünf auf drei Jahre, um früher mit der Ausbildung zum Rechtsgelehrten zu beginnen: 1914 wurde er auf der entsprechenden Schule, die religiöse und weltliche Fächer umfasste, als wissenschaftlicher Schüler akzeptiert. Auf seinem Stundenplan standen nun die Fächer Algebra, theoretische Ingenieurwissenschaft, Physik, Medizin, Chemie, Gestaltung, Geschichte und Geografie. Daneben wurde er in theologischen Fächern wie den Fundamenten des Rechts mit den Erklärungen der *šarīʿatischen* Gerichtshöfe und der Organisation von Plädoyers, Interpretationswissenschaft, Jura, *Ḥadīṯ* und Dogmatik, Grammatik und Ethik unterrichtet. In allen Fächern war Amīn al-Ḥūlī ein ausgezeichnete Schüler.

⁷ Die Darstellung der lebensweltlichen Biografie und des theoretischen Ansatzes Amīn al-Ḥūlīs im Verlauf orientiert sich an der biografischen Einführung in das Denken Amīn al-Ḥūlīs von dem ägyptischen Philosophen Aḥmad Muḥammad Sālīm, die er als Vorwort zu seiner neuen Ausgabe von Amīn al-Ḥūlīs Schrift *Tārīḥ al-milal wa-n-niḥal* (*Geschichte der Religionsgemeinschaften und der Sekten*), Kairo 2005, S. 3-33, schrieb. In der Gesamtausgabe der Werke von Amīn al-Ḥūlī, die 1993 im staatlichen Verlag der Al-Haiʿat al-miṣrīya al-ʿāma li-l-kitāb verlegt wurden, fehlt dieser Band.

Als er 1920 seine Ausbildung zum Richter beendet hatte, begann er unmittelbar zu lehren sowie als Beisitzer der Fachzeitschrift *al-Qudā`a-šaraī* zu wirken. 1923 wurde er als Imam und Rechtsberater der ägyptischen Botschaft nach Rom geschickt, zusammen mit drei Kollegen, die jeweils nach London, Paris und Washington gesandt wurden. In Rom erlernte Amīn al-Ḥūlī die italienische Sprache und beherrschte sie schnell. Vor allem aber beobachtete er, wie bereits erwähnt, das religiöse Leben in Europa, um aus seinem Vergleich mit der religiösen Lage in Ägypten zu lernen. Auch machte er die Bekanntschaft von großen italienischen Orientalisten wie etwa Luigi Bonelli.

1926 ging er im gleichen Auftrag nach Berlin, wo er auch Deutsch lernte. Dort schrieb er für die Fachzeitschrift *al-`Ilm al-miṣrī* zwei Artikel über das Kalifat, die von der ägyptischen Nationalpartei in Österreich in deutscher Sprache herausgegeben wurden – ohne arabisches Original. In der Zeitschrift *Deutsches Magazin*, das auf Deutsch, Englisch und Spanisch publizierte, schrieb er zudem einen Artikel über die Identität Ägyptens in der Geschichte.

Nachdem sich 1928 Veränderungen in der strukturellen diplomatischen Organisation vollzogen hatten, kehrte Amīn al-Ḥūlī nach Ägypten und zu seiner Schule der Rechtswissenschaft zurück. Er war beeindruckt von der europäischen Kultur bzw. vom Emporkommen Europas und hatte mit seiner Weiterbildung wichtige Erfahrungen gesammelt. Auch bekam Amīn al-Ḥūlī zur gleichen Zeit von der Azhar-Universität einen Lehrauftrag zum Thema Moral. Diese Vorlesung publizierte er in dem Werk *al-Ḥair*.

Ausgehend von diesem Wertethema, so stellt Aḥmad Muḥammad Sālim fest, habe Amīn al-Ḥūlī die Theorie der Evolution und der Entwicklung zum ersten Mal entfaltet und an der Azhar gelehrt: Die Methodologie der Entstehung und Steigerung ergäben eine natürliche Methodik für die Erforschung des Lebens. Die Evolution der Modi (Arten und Weisen) gehört dazu. Er verdeutlichte zudem, dass dieses Denken auch mit dem Bereich des Gesetzlichen übereinstimme, die kontinuierliche Gesetzgebung ereigne sich in an die materiellen Entwicklungen anschließenden semantischen Folge-Abläufen.⁸ Dabei lasse sich darüber hinaus eine Bewegung von diesem Charakter in sämtlichen Fächern der Wissenschaft und allen Phänomenen des menschlichen Lebens finden. Entstehung, Wachstum und Steigerung wirke sich auf alle Menschen, Faktoren und Nationen aus, etwa als Veränderung ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bedürfnisse, und sie alle unterlägen der kontinuierlichen Systematik. Weder die Völker noch ihre Wissenschaftler lebten im Elfenbeinturm, sondern sie stünden stets in Wechselwirkung mit ihrer Umwelt.

In seinem historischen Kontext und unter dem bleibenden Eindruck des zivilisatorischen Fortschritts in Europa bezeichnete Amīn al-Ḥūlī die Steigerung und das Wachstum der Evolution nicht als reine Komplexitätssteigerung. Vielmehr benutzte er hier die islamischen Ausdrücke und schloss auf diese Weise sein Konzept an das frühe Selbstverständnis des Islam an, eine fortschrittliche Religion zu sein: von der Irreführung zur Rechtleitung, von der Unbildung⁹ zum Wissen, vom Töten zum Frieden. Amīn al-Ḥūlī formulierte diesen Fortschritt als gläubiger Muslim, warum diese Terminologie nach Auffassung der Autorin auch die Vorstellung einer finalen Kulmination keineswegs notwendig nahelegt.

⁸ Vgl. Aḥmad Muḥammad Sālim, Vorwort zur Ausgabe von Amīn al-Ḥūlī, *Tārīḥ al-milal wa-n-niḥal*, Kairo 2005, S. 8f.

⁹ Die Standardübersetzung des Begriffs *ḡāhilīya* ist „Zeit der Unwissenheit“.

Eher biete es sich an, die semantischen Felder der Rechtleitung, des Wissens und des Friedens, die von Amīn al-Ḥūlī als Entwicklungsstufen betrachtet wurden, als Bedingungen der Kommunikationssteigerung der Gesellschaft zu deuten, die sich wiederum entsprechend auf die gesellschaftlichen Entwicklungen auswirken. Kurz, im Kontext von Unwissen und gewalttätigen Auseinandersetzungen lässt sich kaum sprachlich kommunizieren, indes schon in Waffenstillstands- oder anderen ruhigen Phasen kriegerischer Situationen, wie Amīn al-Ḥūlī in Bezug auf die Kriege im Mittelalter nachweist. Unbestritten steigt generell auch die Kommunikationskompetenz mit der Bildung, die in erster Linie sprachlich ist.¹⁰ Nicht zuletzt vermag der Begriff der Rechtleitung für die sich Gott ergebenden Muslime als tragender Grund der Konzeption al-Ḥūlīs zu fungieren.

Nach Amīn al-Ḥūlī ist die Evolutionstheorie hilfreich, um die Reflexion der Zeitdimension, d.h. die Deutung von Schöpfung und Wachstum des Lebens im Alten Testament auch in den Abweichungen von Gottes Geboten zu begreifen. Das bis heute aktuelle Thema des Zionismus wird damit unmittelbar berührt.¹¹ In diesem Zusammenhang, aber sicher in erster Linie vor allem aus einer antikononialen Haltung heraus, ist al-Ḥūlīs Engagement für die Gründung des Verbandes „Der Ägypter für den Ägypter“ zu verstehen.

1928 begann er an der Universität in Ägypten Kommentierung und Interpretation des Korans zu lehren und galt als äußerst verlässlicher Mitarbeiter. Zudem suchte er immer nach Möglichkeiten, die Unabhängigkeit und Freiheit der Lehre zu verwirklichen. Darüber hinaus lehrte er an der Azhar-Universität, an der Fakultät *Uṣūl ad-dīn* (Glaubensfundamente), hier ab 1934 auch Philosophie. Sein Werk *Kināš fi-l-falsafa* (*Notizen zur Philosophie*) widmete er Scheich Muḥammad ‘Abduh, der auch an der Azhar Philosophie gelehrt hatte.

1935 unterwies er die Studierenden an der Azhar in der „Geschichte der Religionsgemeinschaften und Sekten“, die ein verbreitetes Thema in islamwissenschaftlichen bzw. theologischen Werken darstellt. Diese Vorlesung hatte einen theoretischen Teil, der al-Ḥūlīs evolutionstheoretischen Ansatz für die Religionsgeschichte reflektierte, und einen Anwendungsteil, der auf die jüdische Religion Bezug nahm. In diese Zeit fällt auch seine Reise als Abgesandter der Azhar nach Brüssel zu der eingangs erwähnten Tagung für Religionsgeschichte 1935. Der damalige Scheich der al-Azhar-Moschee, Muḥammad Muṣṭafā al-Marāḡī, beschrieb den genannten Vorgang in seiner Einleitung zu Amīn al-Ḥūlīs Werk wie folgt: „Im Jahre 1354 n. H. – 1935 n. Chr. – wurde die al-Azhar-Universität eingeladen, an der 6. Internationalen Konferenz für Religionsgeschichte teilzunehmen, die in Brüssel im September dieses Jahres stattfinden sollte. Man kam der Einladung nach und delegierte die beiden Professoren, Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq und Amīn al-

¹⁰ Die relevante Funktion der Sprache bei der Ausdifferenzierung der Gesellschaft mit der Steigerung durch die Schriftform wurde von Niklas Luhmann oftmals expliziert; ders., *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1987, S. 209ff.; ferner ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1998, S. 205ff. Amīn al-Ḥūlī engagierte sich entsprechend für die Entwicklung und Lehre der arabischen Sprache.

¹¹ Schon zu Beginn des Jahrhunderts gab es Diskurse zum Phänomen des Zionismus auf muslimischer Seite. Sicher wird der Terminus der Auserwählung verworfen, wenn er mit antimuslimischen Rassismen einhergeht. Da dieses Thema hier aber nicht adäquat behandelt werden kann, soll hier nur auf das aktuelle Werk von Schlomo Sand, *Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand*, Berlin 2011(org. 2008), verwiesen werden. Die Methodik dieses jüdischen Autors, Geschichte zu de- und zu rekonstruieren, schließt an die evolutionstheoretische Sicht an. Die Evolutionstheorie kennt an sich keine ideologischen Rassismen.

Ḥūlī. Letzterer wählte als Thema seiner Untersuchung: Das Ereignis der protestantischen Reformation im Christentum. Dazu verfasste er die vorliegende Schrift, in der er die Verbindung zwischen diesem Ereignis und der islamischen Religion sowie den islamischen Wissenschaften untersucht.¹² Die Thematik, die aus seinen Beobachtungen in Italien und Deutschland auf dem Hintergrund seines theoretischen Ansatzes resultierte, hatte Amīn al-Ḥūlī in italienischer Sprache vorbereitet und auf der Tagung in Brüssel anscheinend zusammenfassend, in einer Art Zusammenfassung, vorgestellt.¹³

Für die Azhar forderte Amīn al-Ḥūlī, die religiösen und weltlichen Lehren zu verbinden, beide im Studium zu lehren und dies auch für die Rechtswissenschaft zu etablieren. Darüber hinaus sollten weltliche Fächer der Wissenschaften unterrichtet werden. Des Weiteren empfahl er, die arabischen Sprachwissenschaften auch an den anderen Universitäten zugänglich zu machen. Dies verweist darauf, dass Amīn al-Ḥūlī die konventionelle, sich gegenseitig exkludierende Differenzsetzung von religiösen und weltlichen Fächern nicht akzeptierte.

1936 unternahm die damalige Regierung eine Ausschreibung zum Thema „Die Botschaft der Azhar im 20. Jahrhundert“. Amīn al-Ḥūlī nahm daran teil, seine Studie wurde jedoch nicht begutachtet, weil er selbst in das Gremium der Gutachter berufen wurde. Er veröffentlichte diese Studie daraufhin unter dem genannten Titel. Sie beschreibt zunächst empirisch den damaligen Tiefstand der Lehre für die Studierenden in der Institution und v.a. für die abgesandten Studierenden der anderen islamischen Länder: Sie würden für ihre Arbeit in ihren Ländern nicht befähigt, viele nähmen daher an anderen, außertheologischen Studien teil. Es sei notwendig, sie mit weiterem, auch weltlichem Wissen zu versorgen, sodass sie für ihre Länder davon profitieren könnten. Die Botschaft der Azhar solle es sein, den orientalischen und islamischen Geist zu wahren, der sich auf die abendländische Kultur ausgewirkt habe. Sie könne jedoch keinen religiös-priesterlichen Charakter haben, denn sie behaupte nicht, ihren Absolventen das Recht auf eine Mittlerschaft zwischen Schöpfer und Geschöpfen zu ermöglichen. Der Islam habe eine solche Priester-Schicht, die eine Lösungsgewalt im Himmel und auf Erden beanspruche, schließlich gar nicht geschaffen. Er kenne auch keine religiöse Gewalt, die Gläubigen oder Priestern eine Strafe der weltlichen Entbehrung verordne, die freie Vernunft fürchte sowie das zwischenmenschliche Vertrauen und den höflichen Umgang miteinander zerstöre. Der Stil der muslimischen Frömmigkeit leugne vielmehr die menschlichen Bedürfnisse nicht und fasse Frömmigkeit als an sich menschlich und sozial auf: Sie komme vom Herzen, betone die Freundlichkeit und fördere die menschliche Kooperation. Der Förderung dieser religiösen Eigenschaften habe sich auch die Azhar zu verschreiben.¹⁴

¹² Amīn al-Ḥūlī, *Silat al-islām bi-iṣlāḥ al-masīḥīya*, Kairo ²1993 (org. 1939), S. 5.

¹³ Die bibliografischen Nachweise zu der Konferenz der IAHR, International Association for the History of Religions, *Mélanges Franz Cumont*, hrsg. v. Comité Directeur et Collaborateur de l'Institut de Philologie et d'Histoire, Brüssel 1936, enthält – obgleich angegeben – faktisch keine Tagungsdokumentation. Auch von der Zeitschrift *Proceedings of the International Congress for the History of the Religions*, die die jeweiligen Tagungen der IAHR dokumentiert, ist der 6. Band in den zugänglichen elektronischen Datenbanken bibliografisch nicht zu identifizieren. Dies vermindert die Relevanz des Themas allerdings keineswegs, im Gegenteil.

¹⁴ Vgl. Amīn al-Ḥūlī, *Risālat al-Azhar fi-l-qarn al-ʿiṣrīna*, hrsg. v. Aḥmad Muḥammad Sālim als Anhang zu seiner Publikation *al-Ġuḍūr al-ʿalmāniya fi l-fikr at-taġdīdī ʿinda Amīn al-Ḥūlī (Die säkularen Wurzeln im Erneuerungsdenken Amīn al-Ḥūlīs)*, Kairo 2005.

Die Vorschläge Amīn al-Ḥūlīs für eine Reform der Lehre sahen auf diesem Hintergrund für die Azhar-Schulen die Beibehaltung oder gar Stärkung der religiösen Fächer vor. Auf freiwilliger Basis sollten aber auch Fremdsprachen angeboten werden, auch ohne Prüfungen in der Grundstufe. Andere weltliche Fächer sollten hinzukommen; in der Oberstufe könne man mit höherer Bildung beginnen, die das Verstehen des Schülers forme. Die Empfehlungen für die Universität sahen vor, hinsichtlich der Ausbildung einen praktischen und einen theoretischen Teil zu unterscheiden. Während der praktische Teil die Ausbildung des islamischen Lehrers und Predigers vorsehe, einschließlich der Lehre der *Šarīʿa* und der Begegnung des Islam mit dem Christentum sowie mit anderen Religionen, sollte der theoretische Teil das gänzlich auf den Osten zurückgehende theoretische Umfeld thematisieren, worin jenes des Abendlandes integriert sei.¹⁵ Für die Al-Azhar als Hauptuniversität wäre es gut, wenn man nicht nur theologische und ethisch-rechtswissenschaftliche Fächer unterrichte, sondern sich ebenso auf Geschichte, Literatur, Philosophie, Sprachen usw. spezialisiere. Auf diese Weise könne sich die Azhar Bildung um die Gewinnung eines weltlichen Realitätssinns verdient machen.

Weiterhin war Amīn al-Ḥūlī auch an der Universität in Ägypten tätig, erlangte dort 1943 den vollen Lehrstuhl für Arabische Literatur und auch für Ägyptische Literatur der islamischen Epochen. Er saß zudem der Fakultät der Arabischen Sprache vor und vertrat sie. Die Entwicklung und Verbreitung der arabischen Sprache war ein wesentliches Element seiner Vorstellung von der Bildungsreform. Auch war er noch, während er aufgrund seiner Reformvorschläge in Schwierigkeiten geriet, lange Zeit Mitglied des Komitees für die Arabische Sprache und gab mit einigen seiner Schüler eine Literaturzeitschrift heraus, die er auch mit seinem persönlichen Vermögen mitfinanzierte.

Nachdem er 1948 den Aufsatz „*Die Kunst des Erzählens im Koran*“ veröffentlicht hatte, gab es heftige Debatten darum. Dennoch blieb er weiterhin an der ägyptischen Universität tätig, nun im Bereich der Rechtswissenschaft und auch an der *Uṣūl ad-dīn* der Azhar, ferner führte er Veranstaltungen am Institut für arabisches Schauspiel durch. Einige Jahre später, 1953, hatten – nach dem Bericht von Aḥmad Muḥammad Sālīm – die genannten Streitereien ein solches Ausmaß erreicht, dass ihm die Befugnis der universitären Lehre entzogen wurde. Er war noch bis 1955 als Berater für Ästhetik und Kultur an der Nationalbibliothek tätig. Seine Tätigkeiten in der bis zu seiner Pensionierung verbleibende Zeit sind nicht weiter beleuchtet worden.

Viele seiner Schüler unterstützten al-Ḥūlī bei den Auseinandersetzungen mit der konservativen Fraktion und setzten seine Arbeit fort. Seit den 1960er Jahren lehrt die Azhar nun auch Fremdsprachen und andere wissenschaftliche Fächer: Das Reformprogramm Amīn al-Ḥūlīs hat Früchte getragen.¹⁶ Am 9. März 1966 starb Amīn al-Ḥūlī im Alter von

¹⁵ Dieser Vorschlag lehnt sich an die Studie der *Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation* an, die religionsgeschichtlich, inklusive der Aspekte allgemeiner Geschichte, Dogmen- und Philosophiegeschichte, die islamischen Einflüsse auf Europa, insbesondere auf die theologischen Diskurse eruiert.

¹⁶ Womöglich aber nicht nur im Sinne Amīn al-Ḥūlīs, denn die gesamte Azhar wie auch das gesamte System der öffentlichen Bildungsinstitutionen in Ägypten ist immer noch in einer schlechten Verfassung aufgrund der Missachtung, Behinderung und schwerwiegenden Vernachlässigung staatlicherseits sowie aufgrund der materiellen Not der Mehrheit der Menschen. Dem zum Trotz sind jedoch die Bemühungen einzelner, v.a. jüngerer, groß, in den Bildungsinstitutionen Gehaltvolles zu leisten, diese zu reformieren und dazu beizutragen, dass den jungen Menschen Berufsperspektiven eröffnet werden können, die eine immens große Gruppe auch akademisch gebildeter junger Leute derzeit nicht hat.

71 Jahren. Seine Nichte, Yumna Ṭarīf al-Ḥūlī, bezeichnet ihn rückblickend als „Scheich der Fundamentalisten in der Erneuerung“, eine Persönlichkeit, die beständig bemüht war, Vergangenheit und Gegenwart miteinander in dialogischer Weise zusammen und in Interaktion zu bringen. In seinem gesamten Leben standen Dialog, Interaktion sowie gegenseitiger Anschluss stets im Zentrum bzw. wurden durch sein Leben verkörpert. Die Früchte der Existenz von al-Ḥūlī wirkten in die Zukunft hinein.¹⁷

3. Spuren des mittelalterlichen Einflusses des Islam erstrecken sich bis in die Grundlagen der Reformation hinein

Wie bereits erwähnt, hielt Amīn al-Ḥūlī im selben Jahr, 1935, als er die genannte Studie in Brüssel auf der religionswissenschaftlichen Tagung vorstellte, eine religionsgeschichtliche Vorlesung mit dem Titel „*Geschichte der Religionsgemeinschaften und Sekten*“ an der Azhar-Universität. Diese Vorlesung, die er ein Jahr später publizierte, spiegelt die Religionsgeschichte im Licht der Entwicklung der allgemeinen geschichtlichen Bewegungen der Gesellschaft und der Umwelt. Die religiösen Bewegungen – und so auch die Reformationgeschichte – sind seines Erachtens durch Umweltfaktoren beeinflusst und richten sich nach ihnen aus. Entsprechende Einflüsse auf religiöse Phänomene sowie Kooperationen unter ihnen zu erkennen, widerspreche dem Offenbarungscharakter der Religion nicht. Der Prophet habe selbst nachgeahmt, bestimmte Dinge übernommen oder von anderen übertragen und bearbeitet: Vom Götzentum bzw. aus der Zeit der Unbildung habe er übernommen, was aufrichtig gewesen sei. Insofern konnten die Religionen, aufeinanderfolgend und interagierend, dabei ihre dogmatischen Semantiken verbinden.

Alle religiösen Phänomene sind nach Amīn al-Ḥūlī der Zeitlichkeit unterworfen. Die göttliche religiöse Wahrheit wiederhole sich in der jeweiligen Offenbarung, die die anderen Religionen reflektierten. Die historischen Unterschiede ließen sich so begreifen. Daran Anteil habe auch die Geschichte des Verstehens des Kosmos sowie auch diejenige der Entfaltung der Persönlichkeiten als kohärentes System sich ausdifferenzierender Elemente, z.B. als Familienmitglied, als Vorgesetzter, als Mann oder Frau, als Mensch, d.h. in den jeweiligen sozialen Bezügen, Institutionen bzw. in den heutigen funktionalen Systemen. Die Religionsgeschichte solle auf die weiten Quellen der mündlich überlieferten Erzählungen zurückgehen und zudem auch auf die Erfahrungen derer, die die Personen der Erzählungen spiegeln, somit auf materiellen, d.h. umweltlichen und geistigen Quellen basieren und sie methodisch geschichtlich verarbeiten. Damit erweise es sich als notwendig und sinnvoll, die Religionsgeschichte im Lichte der Soziologie zu lehren, denn diese frage nach der Natur des Lebens im Sinne einer Erkenntnis der Phänomene des Sozialen. Die Transformation der menschlichen Gemeinschaften sei in ihrem geschichtlichen Werden zu begreifen, bei dem der Beste, der den Vorteil habe, erfolgreich sei und sich verbreite,¹⁸ die Entwicklung setze sich bis zu komplexen Strukturen fort.

¹⁷ Vgl. Yumna Ṭarīf al-Ḥūlī, *Amīn al-Ḥūlī wa-l-ab'ād al-falsafiya li-t-tağdīd*, Kairo 2000, S. 22 (nach Aḥmad Muḥammad Sālim).

¹⁸ Dies erscheint zunächst als eine inhaltliche Verschiebung des klassischen darwinistischen Prinzips, demzufolge der Stärkere überlebe. In jedem Fall stellt es selbst eine ausdifferenziertere Fassung dieser Beobachtung dar.

Dabei bemühte sich Amīn al-Ḥūlī, auch die Einzelheiten, die einzelnen Geschehnisse wie Verlautbarungen von Gruppen und ihren Einfluss u.a., aufzuzeigen und ihre geschichtliche Wirksamkeit zu eruieren. Für Abendländerinnen und Abendländer klingt darin die Forderung nach einer – gegenüber dem ‚Standard‘ der Herrschaftsgeschichtsschreibung kritischen – „Geschichtsschreibung von unten“ an, die bemüht ist, den ungehörten Stimmen in der Geschichte Gehör zu verschaffen. Al-Ḥūlīs Auffassungen sind hier sicher anschlussfähig. Die evolutionstheoretische Religionsgeschichte nach Amīn al-Ḥūlī versucht neben den noch ungehörten Stimmen auch ihre geschichtliche Wirksamkeit zu eruieren.

In diesem theoretischen Zusammenhang sind auch Amīn al-Ḥūlīs Studien zur Kirchen- und Reformationsgeschichte zu verstehen. Mit der gleichen Methode, mit der er für seine berühmten Korankommentare und seine Schriften im Feld der Rechtswissenschaft als auch für die Geschichte seiner eigenen Religion, des Islam, religionsgeschichtliche Studien betrieb, betrieb er sie auch an anderen Religionen, v.a. am Judentum und am Christentum, also an den beiden, mit denen sich der Islam von Beginn an auseinandersetzte. Dieser Diskurs ist an sich ein genuiner Teil des Islam und methodisch setzte Amīn al-Ḥūlī damit um, was an interreligiöser Diskursivität im Koran vorgeprägt ist. Bereits in diesem Kontext wurden verschiedene Fremdreferenzen gesetzt, die Reflexion des *Alter Ego*: Beobachterperspektiven wurden getauscht, gegenseitige Erwartungen wurden auf neuen Ebenen reflektiert und diskutiert: Was erwarten sie von uns und sagen sie über uns und was erwarten wir von ihnen und sagen wir über sie?

Im Kontrast dazu erweist sich, dass sich die christliche Kirchen- und Dogmengeschichte, mit Ausnahme der Folgen der Ausdifferenzierung in evangelisch und katholisch, überwiegend der Reflexion von Fremdreferenzen entzogen hat. Der Blick von außen wurde nicht gerade eingehend reflektiert. Im Mittelalter hatte z.B. die Philosophie noch eine Dienstleistungsfunktion,¹⁹ eben als Magd der Theologie – obschon sie sich doch in andere Richtungen entwickelte, wie bei Amīn al-Ḥūlī zu lesen sein wird. Die zugängliche Philosophie war für die Scholastiker die muslimische Philosophie, daran wird die soziale Konnotation deutlich, die die Fremdreferenz verwarf. In der Moderne setzte alsdann unter dem Druck der Säkularisierung die Auseinandersetzung mit dem Bild der christlichen Religion in den verwandten Wissenschaften ein. Damit erreichen die entsprechenden Fremdbeschreibungen, die indes bis heute alle aus dem gleichen kulturellen Kontext stammen, die Selbstbeschreibung der christlichen religiösen Organisationen, der Kirchen.²⁰

Auch ist das Thema Christentum und Kirchengeschichte offenbar keines der allgemeinen Religionsgeschichte. Religionsgeschichte – an theologischen Fachbereichen oder innerhalb der heute unabhängigen Religionswissenschaft – wurde bis dato als eine der anderen Religionen gelehrt. Der große evangelische Theologe der sogenannten dialektischen Theologie, Karl Barth, ein Zeitgenosse Amīn al-Ḥūlīs und engagiert in der Bekennenden Kirche gegen den Nationalsozialismus, war der Auffassung, das Christentum sei keine Religion. Diese Auffassung resultierte aus dem verallgemeinerten Religionsbegriff der Aufklärung und ist ferner aus Barths Kontext der politischen Gewaltherrschaft der

¹⁹ Diese Zuschreibung wurde zum ersten Mal von Petrus Damiani im 11. Jhd. benutzt. Auf der muslimischen Seite gab es vorher und nachher ebenso Debatten über das Verhältnis von Dogmatik und Philosophie, worin über die Funktion der Philosophie für die theologische Dogmatik gestritten wurde, jedoch ohne sozial herabwürdigende Konnotationen.

²⁰ Zu den Begriffen der Selbst- und Fremdbeschreibung siehe Niklas Luhmann, *Die Religion*, S. 320ff.

Nationalsozialisten zu verstehen – was u.U. wiederum an die Arbeiten eines anderen muslimischen Zeitgenossen, Sayyid Quṭb, angeschlossen werden könnte.²¹

Der Islam hatte sich von Beginn an bewusst in die Bewegungen der Religionen integriert bzw. umgekehrt. Dies bot – um mit Luhmann zu sprechen – Selektionsvorteile. Das Christentum hingegen hatte die Einflüsse von außen überwiegend ignoriert. Nun ist es an der Zeit, die Reflexion dieses Erbes zuzulassen, des muslimischen Erbes im protestantischen, aber auch im katholischen Christentum.

Das Thema des islamischen Einflusses auf das europäische Mittelalter wird in einschlägigen wissenschaftlichen Werken diskutiert; dabei scheinen Ausmaß und Qualität noch keineswegs vollständig erkannt zu sein. In diesem Sinne wird mit der Übersetzung von al-Ḥūlīs Schrift für eine Rekonstruktion der europäischen Religions- und Kulturgeschichte plädiert, die insbesondere den mittelalterlichen Bildungsschub reflektiert, der auf die Wissensübermittlung muslimischer Araberinnen und Araber, die auch als Träger/innen und Übermittler/innen dieser Bildungskultur gelten können, zurückgeht.

In der Einleitung zur Übersetzung der *Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation* wird mit Hilfe der methodologischen Kategorien der Selbst- und Fremdbeschreibung und der religiösen Paradoxieentfaltung,²² die sozialhistorische Genese in Bezug auf die mittelalterlichen religiösen Phänomene bzw. ihr soziales, lebensweltliches Entstehen und Werden thematisiert.²³ Als äußerst interessant erweist sich beispielsweise die waldensische Bewegung Ende des 12. Jhd., die aus einer unkonventionellen Sicht betrachtet wird. Die Bewegung der Waldenser legt aus geografischen und kulturellen Gründen einen muslimischen Einfluss nahe. Etliche Argumentationsstränge, die hier nur angedeutet werden können, erklären die theologische Nähe bzw. die Nähe des Stils der Religiosität: Betrachtet man Petrus Waldus im Kontext des mittelalterlichen Kaufmannsmilieus, so wird deutlich, das sich dies durch den Kontakt mit muslimischen Orientalen auszeichnete. Auch die aus dem 9. Jhd. resultierenden ethnografischen Auswirkungen des muslimischen militärischen Stützpunktes Fraxinetum im südlichen Alpenausläufer der Cottischen Alpen spielen eine Rolle. Aber auch allgemein weist der religiöse Lebensstil der Nachfolge Christi in Armut und Wanderpredigt Analogien zum Stil muslimischer Religiosität auf. Die historisch-materiellen „islamischen Anschlüsse“ sind in den mittelalterlichen Lebens-

²¹ Aḥmad Muḥammad Sālim versucht am Schluss seiner Darstellung der Biografie Amīn al-Ḥūlīs dessen evolutionstheoretischen, seines Erachtens säkularen Ansatz gegen den theologischen Zugang Sayyid Quṭbs zu stellen. Die Frage, ob die Instrumentarien für die Interpretation religiöser Texte mit Offenbarungscharakter aus diesen selbst abgeleitet sein müssten oder von außen stammen dürfen, bestätigt auch für den besagten Kontext den hermeneutischen Zirkel: Der Beginn der Interpretation lässt sich nicht bestimmen. Mit Amīn al-Ḥūlī, der in seiner Studie zur *Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation* auf die frühen Fundamentalismen der Almohaden hinweist, ließen sich beispielsweise aus einer weiterführenden systemtheoretischen Sicht heraus die Fundamentalismen von Luther, Barth, Sayyid Quṭb u.a., als Komplexitätsreduktionen und Stabilisierungen religiöser Semantiken in der Evolution der religiösen Organisationen explizieren. Damit würde in jedem Fall eine Normalisierung der fundamentalistischen Phänomene erreicht. Vgl. Aḥmad Muḥammad Sālim, „Einleitung: Amīn al-Ḥūlī. Das Ergebnis einer Kombination zweier Kulturen“, Vorwort zur Ausgabe von Amīn al-Ḥūlīs, *Tārīḥ al-milal wa-n-niḥal (Geschichte der Religionsgemeinschaften und der Sekten)* Kairo 2005, S. 25ff.

²² Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2002, S. 132-136.

²³ Der Soziologe Karl Mannheim prägte diesen Begriff und diese Fragestellung in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Siehe ders., *Strukturen des Denkens*, Frankfurt a. M. 1980 (org. 1922-1925), unveröffentlichtes Manuskript.

welten zu finden, somit sind die islamischen Einflüsse als solche zu begreifen, die das weltliche Leben im Blick haben und infolgedessen auch auf Steigerungen der Gestaltungsmöglichkeiten der damaligen Lebenswelten durch Bildung verweisen.²⁴

Unter der oben ausgeführten evolutionstheoretischen, religionsgeschichtlichen Methodik weist Amīn al-Ḥūlī zunächst auf Aspekte der „materiellen“ Ebene, d.h. allgemeine soziale und politische Ereignisse aus der Umwelt der Religion, hin. Hierzu gehören hauptsächlich Beispiele von Alltagsbeziehungen und ethnografische Vermischungen von muslimischen Arabern und Europäern im Kontext der lange dauernden islamischen Expansionskriege und der Kreuzzüge, aber auch Phänomene, die darüber hinaus gehen, wie Handel und Mischehen. Sodann stellt er geistige resp. intellektuelle und wissenschaftliche Aspekte dar: Die Verbreitung der arabischen Sprache sowie die führende Rolle der muslimisch-arabischen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie sowie der islamischen Dogmatik, von der, nach seiner Auffassung, die abendländischen Wissenschaftler aller Richtungen sehr profitiert haben. In einem dritten Schritt versucht er die geschichtlichen „Spuren“ des islamischen Einflusses zusammenzubinden, indem er inhaltliche, dogmatische Parallelen vom Islam und reformatorischen Christentum aufzeigt. Hier unterscheidet er noch einmal zwischen allgemeinen und besonderen, nämlich explizit theologischen Einflüssen. Allgemein gehen die Bewegungen „zur Beschränkung kirchlicher Herrschaft“ und zur „Befreiung der Vernunft“ auf die islamischen Einwirkungen zurück. Dazu zählt er zum Beispiel die Waldenser, die Franziskaner, auch die Dominikaner, die Brüder und Schwestern des freien Geistes und letztlich auch Luther.

Für Amīn al-Ḥūlī scheint es nicht von Interesse bzw. mit Blick auf einen evolutionären Prozess eine belanglose ‚Normalität‘ zu sein, dass Luther selbst gegenüber dem Umgang mit Fremden alles andere als aufgeschlossen war²⁵ und im Laufe der protestantischen Auseinandersetzung alles Nicht-Lutherische aus seinem Umfeld exkludierte. Dies entsprach auch der oben ausgeführten christlichen Ignoranz gegenüber Fremddifferenz. Al-Ḥūlī führt sachlich beschreibend besondere Einflüsse des Islam auf die Reformation selbst an.²⁶

- „Zurückweisung der Macht der Kirche, sei sie repräsentiert durch den Papst oder durch die Konzile“

Auf diesen Aspekt bezogen rekonstruiert er, dass die herrschaftskritischen Auffassungen des Islam durch die entsprechenden Kontexte (der Waldenser / des Averroismus) die Auffassungen der Reformation geprägt haben.

²⁴ Vgl. Christiane Paulus, Einleitung zu Amīn al-Ḥūlī, *Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation*, Übersetzung und Kommentar, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2011, insb. S. 21-23.

²⁵ Über Luther und sein Feindbild Islam gibt es einschlägige Arbeiten aus der Orientalistik und der Theologie, an dieser Stelle sei u.a. verwiesen auf Herbert Böchle, *Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation*, Frankfurt a. M. u.a. 1995; Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart 1995 sowie Catharina Wenzel, „Martin Luther und der Islam“, in: Bülent Ucar (Hg.), *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, Bd. 2 der ROI (Reihe für Osnabrücker Islamstudien), Frankfurt a. M. 2010, S. 39-54.

²⁶ S. im Folgenden: Christiane Paulus, Übersetzung Amīn al-Ḥūlī, *Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation*, Übersetzung und Kommentar, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2011, S. 93-108.

Christiane Paulus: Amīn al-Ḥūlī: Die Verbindung des Islam mit der christl. Reformation

- „*Es reicht der richtige Glauben für die Erlösung aus, denn die Rettung ist ein Geschenk Gottes, das jeder Mensch von seinem Gott durch das Mittel des Glaubens direkt und ohne kirchliche Vermittlung erhält. Insofern gibt es keine Vermittlungsfunktion der Kirche zwischen Gott und den Menschen*“ (Luther)

Diesbezüglich verweist er neben dem intensiven Einfluss der islamischen Philosophie auf das europäische religiöse Denken ganz deutlich auf Meister Eckhart, der von den Schriften al-Ġazālīs sehr beeinflusst ist. Auch die Linie von der Mystik zur Reformation ist ihm bekannt.

- „*Das Wort Gottes ist das einzige Regulativ. So ist die heilige Schrift die einzige Macht. Alles was an Auffassungen der Konzile, der Väter und der Traditionen darüber hinausgeht, wird verworfen.*“

Die Waldenser seien die ersten gewesen, die den Rückgang auf die Schrift postulierten. Darüber hinaus verweist Amīn al-Ḥūlī auf die zahiritische Bewegung, die, ausgehend von der wörtlichen Auslegungsmethode des Andalusiers Ibn Ḥazm, von den Almohaden im Maghreb ergriffen wurde. Sie postulierte den Rückgang auf Koran und Sunna als die einzigen Autoritäten und die Verwerfung von anderem, theologischem und religiös-philosophischem Gedankengut und war im Kontext des 12. Jhd. in Spanien aktuell.

- „*Die Ansicht der Reformation war, dass jeder Christ das Recht zur Interpretation habe*“

Dieses Thema taucht nicht explizit bei den Waldensern auf, jedoch sieht der Autor eine Spur des islamischen Einflusses durch die, wie er sagt, Vereinigungsbewegung von Philosophie und Theologie. Im islamischen Kontext, v.a. mit Ibn Rušd, wurde die philosophische Seite der Interpretation auch bei religiösen Themen bzw. Texten beansprucht und sozial begründet: Wer hat das Recht und die Fähigkeit zu interpretieren? Diese Frage implizierte die nach dem Schriftzugang der Laien, der nicht fachlich-theologisch gebildeten Schicht.

- „*Der fünfte Bereich, in dem die Reformation durch den Islam beeinflusst wurde, ist das Lobgeheimnis oder ,die Eucharistie*“

Der philosophische Sachverhalt hinsichtlich der Thematik der Eucharistie ist nach al-Ḥūlī als Nachahmung der philosophischen Kausalitätsthematik aufgekommen. Er sieht eine Nähe in der Konklusion, dass die Präsenz Christi in der Materie ein Lobgeheimnis ist und dass sich nicht die Materie tatsächlich in seinen Leib und sein Blut verwandelt. Er plädiert somit für eine Übereinstimmung von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung.

- *Einen Einfluss konstatiert er auch bei der ,Thematik der Bilder*“

„Die ikonoklastische Bewegung im 8. nachchristlichen Jhd. hatte der Verehrung von Bildern Einhalt geboten. Sie wurden aus den Gotthäusern entfernt, sogar zur Abgötterei erklärt und zerschlagen. Danach einigten sich alle Protestanten gemeinsam auf die Aufhebung der Bilderverehrung.“ Der Autor verweist hier auf den zeitlich kurzen Abstand von 6 Jahren zwischen der organisierten Bilder- und Statuenzerstörung des umayyadischen

Kalifs Yazīd b. ʿAbd al-Mālik im Jahre 102 n. H. / 720 n. Chr. in Ägypten und der ikonoklastischen Bewegung von Leon III. von Konstantinopel.

Er schlussfolgert: „Wenn sich das Interesse der Wissenschaftler auf die ernste und redliche Studie dieser Verbindung zwischen den beiden Religionen erstreckt, werden wir sehen, dass sich die islamischen Spuren auf das europäische religiöse Leben ausgewirkt haben und dass dies eben nicht nur eine Erneuerung ihres philosophischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens bedeutete“²⁷, sondern auch ihres religiösen Lebens, so ließe sich hier anschließen. Der Autor wünschte sich weitere Studien zu diesem Thema. Die angesprochene Einleitung zu seiner Schrift und der Interpretation des Werkes als Türöffner für neue Zugänge und Anschlüsse bei der Rekonstruktion europäischer Kirchen- und Religionsgeschichte möchte dem nachkommen. Die Hoffnung bleibt, dass sich weitere Arbeiten, welche die bestehenden gesellschaftlichen Zuschreibungen eines dichotomischen Charakters beider Religionen und Kulturen aufzubrechen und die Verwandtschaft aufzuzeigen versuchen, anschließen werden. Und so Gott will, werden sich die reformatorischen Überzeugungen in einem reflektierten Dialog über die verwandtschaftliche Nähe zum Islam bewähren und auch neue Einsichten bezüglich der Reformation ermöglichen.

²⁷ Vgl. ebd., S. 108f.