Reviews / Rezensionen

Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century. Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge University Press, New York 2015, 399 Seiten, ISBN 978-1-107-04296-4

Christian Mauder*

Selbst Spezialist/innen der islamischen Geistesgeschichte galt das 17. Jahrhundert lange als eine „uninteressante" Periode, die man getrost ignorieren konnte – zu sehr dominierte die Behauptung eines allgemeinen intellektuellen Niedergangs in der Frühmoderne die Wahrnehmung auf Seiten von Arabist/innen und Islamwissenschaftler/innen, während für Osmanist/innen oft andere Themenbereiche als Theologie, Philosophie und verwandte Gebiete im Zentrum des Interesses standen. Derartige Vorurteile widerlegt Khaled El-Rouayheb ein für alle Mal in seiner inhaltsreichen und dichten, hier zu besprechenden Monographie, zeigt er doch, dass die islamische Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts bei genauer Analyse zahlreiche überraschende Elemente und faszinierende Beobachtungen bereit hält, die nicht nur an und für sich einer Analyse mehr als wert sind, sondern auch für das Verständnis späterer Perioden von größter Wichtigkeit sein können. Der geographische Rahmen der Analyse ist dabei sehr weit gespannt und umfasst Entwicklungen in Nordafrika ebenso wie in den türkisch- und arabischsprachigen Teilen des Osmanischen Reiches. Darüber hinaus richtet der Autor Seitenblicke auf den safawidischen Iran sowie auf die muslimisch dominierten Teile Südasiens. Ähnlich breit ist das Buch in chronologischer Hinsicht ausgerichtet: Auch wenn das 17. Jahrhundert klar den Schwerpunkt bildet, werden auch Entwicklungen in früheren und späteren Jahrhunderten bis in die Gegenwart hinein behandelt. Das Buch wird dadurch zu einer zwar selektiven, aber überaus tiefgreifenden Studie der Geistesgeschichte der islamischen Welt in der Frühmoderne, das nur wenige Themenbereiche gänzlich außen vor lässt.

El-Rouayhebs Buch besteht aus einer Einleitung, drei Hauptteilen zu jeweils drei Kapiteln, einem Schlusskapitel, einer Bibliographie und einem Index. Das Einleitungskapitel (S. 1-10) setzt sich mit den Gründen für die bisherige Vernachlässigung der islamischen Geistesgeschichte in der Frühmoderne sowie den dieser Situation zu Grunde liegenden Niedergangsnarrativen auseinander, verortet das Buch innerhalb des Forschungsfeldes der *intellectual history* und stellt seinen Aufbau dar.

---

* Christian Mauder ist Junior Research Fellow am Annemarie Schimmel Kolleg der Universität Bonn.

Hikma, vol. 8, p. 295–322, ISSN: 2191-0456 (print), 2365-4945 (online)
© 2017 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen

Der erste Teil des Buches behandelt die Folgen, welche die Migration zahlreicher Gelehrter aus kurdisch- und azerisprachigen Gebieten in osmanisch beherrschte Territorien wie Anatolien, Syrien und den Hedschas als Konsequenz politischer Umwälzungen im frühen 17. Jahrhundert hatte. Das erste Kapitel (S. 13-59) zeichnet diese Migrationsbewegungen am Beispiel ausgewählter *ʿulamāʾ* nach und beleuchtet die Effekte, die der Zuzug von Gelehrten, welche in persischsprachigen intellektuellen Traditionen beheimatet waren, auf die Wissenschaftsentwicklung im Osmanischen Reich hatte. Zentral ist hierbei neben einem in der Folge verstärkten Fokus osmanischer Gelehrter auf zuvor persischsprachige Traditionslinien in den rationalen Wissenschaften, insbesondere die große Bedeutung, die dem Konzept der Verifikation *(taḥqīq)* im gelehrten Diskurs zukam. Dieses Konzept bezeichnet die kritische Überprüfung und rationale Begründung einer Aussage im Unterschied zu ihrer bloßen traditionsgebundenen Übernahme und kann als Kernbegriff osmanischer Gelehrsamkeit im 17. Jahrhundert gelten. Das zweite Kapitel (S. 60-96) beschäftigt sich mit der eng mit diesen Migrationsbewegungen verbundenen Blüte und dramatischen Weiterentwicklung der Wissenschaft der rationalen Diskussionsführung *(ādāb al-baḥṯ)* im Osmanischen Reich und zeichnet insbesondere die Verbindungslinien zwischen dieser Wissenschaft als einer fächerübergreifend einsetzbaren Methodenlehre und der Disziplin der Logik nach. Das dritte Kapitel (S. 97-128) setzt die Betrachtung methodischer Entwicklungen im 17. Jahrhundert mit der Analyse der Verbreitung neuer Lesetechniken und Formen der textbasierten Wissensweitergabe fort, die wiederum an Debatten zu den *ādāb al-baḥṯ* und zur Logik rückgebunden werden.

Der zweite Teil des Buches richtet den Blick auf Gelehrte aus dem Maghreb. Er beginnt mit dem vierten Kapitel (S. 131-172), das nachzeichnet, wie maghrebinische Gelehrte, die nach Kairo und in den Hedschas übersiedelten, dort *kalām* und Logik im 17. Jahrhundert zu einer Blüte verhalfen, die bis ins 20. Jahrhundert nachwirkte – ein Befund, der ältere Annahmen über den Maghreb als eine intellektuell rückständige Region widerlegt. Gleichzeitig machen die von El-Rouayheb untersuchten Beispiele deutlich, dass es im 17. Jahrhundert für einen maghrebinischen Gelehrten keinen Widerspruch darstellte, an *kalām* und Logik ebenso interessiert zu sein wie an *ḥadīṯ*-Weitergabe oder Sufismus. Kapitel fünf (S. 173-203) vertieft anschließend das Thema des maghrebinischen Einflusses auf die Entwicklung des *kalām* mit einer Diskussion der Ablehnung der unhinterfragten Nachahmung *(taqlīd)* in Glaubensdingen durch nordafrikanische und andere *mutakallimūn*, die auf dem Werk Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsīs (gest. 1490) aufbauend forderten, dass jede/r Gläubige einen rationalen Beweis für zentrale Glaubensüberzeugungen vorbringen können müsse. Wie El-Rouayheb zeigt, machten sich selbst Autoren aus dem Umfeld der gemeinhin als *kalām*-feindlich angesehenen Ḳāḍīzāde-Bewegung diese Position zu eigen. Das sechste Kapitel (S. 204-231) setzt die Diskussion des Einflusses maghrebinischer Gelehrter mit einer Fallstudie zu al-Ḥasan al-Yūsī (gest. 1691) und seinen Beiträgen

zur *taqlīd*-Debatte und Disputen über das rechte Verständnis des islamischen Glaubensbekenntnisses fort.
Der dritte Teil widmet sich der Verbreitung des monistischen Sufismus in der Tradition Ibn ʿArabīs (gest. 1240) im 17. Jahrhundert. Das siebte Kapitel (S. 235-271) zeichnet hierbei die Ausbreitung von ursprünglich nicht-arabischen Sufiorden und -traditionen in der arabischen Welt nach, deren Anhänger Ibn ʿArabīs Lehre von der „Einheit der Existenz" *(waḥdat al-wuǧūd)* sowie andere umstrittene Positionen des früheren Mystikers im Unterschied zu vielen früheren Sufis der arabischen Welt ausdrücklich bejahten. Gleichzeitig beleuchtet es die Verwendung des Begriffs *taḥqīq* im Sufismus der Zeit, der hier eine Verifikation von religiösen Wahrheiten – darunter für viele prominente Sufis der Zeit auch die des *waḥdat al-wuǧūd* – durch mystische Erfahrung bezeichnet. Das achte Kapitel (S. 272-311) überrascht mit Erkenntnissen, welche zeigen, dass im 17. Jahrhundert monistisch ausgerichtete Sufis und Angehörige der Rechtsschulen der Ḥanbaliten ähnliche Ansichten zu zahlreichen religiösen Fragen ihrer Zeit – etwa hinsichtlich der metaphorischen Koranexegese, des Okkasionalismus und der Wissenschaft des *kalām* – propagierten und sich auch textuelle Verbindungen zwischen den beiden Traditionslinien sowie Situationen nachweisen lassen, in denen monistische Sufis Zentralfiguren der Hanbaliten, wie etwa Ibn Taymiyya (gest. 1328), verteidigten. Kapitel neun (S. 312-346) zeigt, dass Sufigelehrte des 17. Jahrhunderts nicht wie in der früheren Forschung teilweise angenommen eine abgeschwächte Lehre der *waḥdat al-wuǧūd* vertraten, sondern diese Lehre unter anderem unter Zuhilfenahme philosophischer Argumente in eben der Form verteidigten, die von ihren Gegnern als anstößig empfunden wurde.
Das Schlusskapitel (S. 347-361) fasst die Hauptergebnisse der Untersuchung zusammen, widerspricht auf dieser Basis den nach wie vor verbreiteten Annahmen über eine intellektuelle Stagnation bzw. einen Niedergang in der islamischen Gelehrsamkeit des 17. Jahrhunderts und fragt nach Verbindungslinien zwischen den untersuchten Themenfeldern, wobei erneut das Konzept des *taḥqīq* im Mittelpunkt des Interesses steht. Weiterhin werden die Ergebnisse in den breiteren sozial-, wirtschafts- und politikgeschichtlichen Kontext eingeordnet. Das Kapitel schließt mit Bemerkungen zur Auseinandersetzung islamischer Gelehrter des 17. Jahrhunderts mit europäischen Wissenschaften, zur Frage der Entwicklung des islamischen Rechts in der fraglichen Zeit und zur Beobachtung, dass die Wahrnehmung der Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts in der europäischsprachigen Forschung in erheblichem Maße von innermuslimischen Diskursen des 19. und 20. Jahrhunderts mit ihren jeweils eigenen Annahmen, Schwerpunktsetzungen und Interpretationen geprägt ist.
Khaled El-Rouayheb hat mit *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century* eine überaus kenntnisreiche, argumentativ durchgehend überzeugende, klar strukturierte und inhaltlich bahnbrechende Studie vorgelegt, die unser Wissen über die frühmoderne islamische Geistesgeschichte auf ein ganz neues Niveau hebt und die Forschung zum Thema in den nächsten Jahren und Jahrzehn-

ten nachhaltig prägen wird – nicht zuletzt, da der Autor zahlreiche Themen für weitergehende Untersuchungen aufzeigt. Das Buch, welches ganz überwiegend auf der Analyse kaum bekannter und zu einem erheblichen Teil unedierter Primärquellen basiert, überzeugt durch eine kaum zu überbietende Detailfülle und eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit den teils hoch komplexen untersuchten Themengebieten, welche die Lektüre zwar nicht immer einfach, jedoch durchgehend lohnend macht, wobei Abbildungen und Schaubilder das Verständnis teils deutlich erleichtern.
Nur an einigen wenigen Stellen wären zusätzliche Informationen wünschenswert gewesen, etwa im Hinblick auf die wiederholt erwähnte, jedoch wohl nicht allen Leser/innen bekannte sprachwissenschaftliche Disziplin des *ʿilm al-waḍʾ* (z. B. S. 31) oder wenn der Autor bisher akzeptierten Angaben in Handschriftenkatalogen widerspricht (z.B. S. 64, Fußnote 14), ohne deutlich zu machen, auf welchen Manuskripten seine Angaben im Einzelnen basieren. Weiterhin hätten abschließende Bemerkungen, wie sie allen anderen Kapiteln beigegeben sind, die Verständlichkeit des etwas abrupt endenden und sehr technischen zweiten Kapitels verbessern können. Auf den Seiten 86-87 scheint es darüber hinaus bei dem Druck des ansonsten sehr attraktiv gestalteten Buches ein Problem bei der Kursivsetzung gegeben zu haben, das in diesem Fall das Verständnis des Arguments erschwert. Diese marginalen Beobachtungen können jedoch kaum als ernstzunehmende Kritik an einem überaus gelungenen und inhaltlich faszinierenden Werk betrachtet werden, das allen Leser/innen, die sich für die islamische Frühmoderne interessieren, wärmstens empfohlen sei.

Maḥmūd Šabistarī, *Rosenflor des Geheimnisses. Gulšan-i Rāz*, übersetzt und herausgegeben von Joseph von Hammer-Purgstall. Neu herausgegeben und aus dem Persischen ins Türkische übersetzt von Fatih Ermiş, Peter Lang (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 27), Frankfurt a.M. 2017, 334 Seiten, ISBN 978-3-631-70198-0

Cüneyd Yildirim*

Das *Gulšan-i Rāz* gilt Experten als Klassiker der persischen Sufi-Dichtung. Sein Autor Maḥmūd Šabistarī (gest. ca. 739/1340) hat damit der Nachwelt ein anspruchsvolles, knapp über 1000 Distichen umfassendes Lehrgedicht in *maṯnawī*-Form hinterlassen, das heute auf eine lange Rezeptionsgeschichte zurückblicken kann, die aus traditionell-muslimischen Kommentaren wie auch Übersetzungen in europäische Sprachen besteht. Mit der vorliegenden Publikation bietet Fatih Ermiş zum einen eine Neuveröffentlichung der einzigen vollständigen deutschen Übersetzung von 1838, die er mit kritischen Kommentaren versehen hat. Zum

* Cüneyd Yildirim, M.A., ist Doktorand und Stipendiat des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Universität Münster.

anderen präsentiert er eine eigene Übersetzung ins Türkische. Die Arbeit richtet sich vor allem an islamische Theologen, Religions- und Literaturwissenschaftler, auch weil sie wertvolle Einblicke in die Anfangsphase der deutschsprachigen Orientalistik ermöglicht.

Rosenflor des Geheimnisses ist der Titel der Übersetzung von 1838. Der Übersetzer, der österreichische Diplomat Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (gest. 1856), gilt als Pionier der deutschsprachigen Orientalistik, da er maßgeblich zur Konsolidierung des Faches beitrug, das bis dahin auf das Studium des Arabischen beschränkt war und den Theologen als Hilfswissenschaft diente. Hammer-Purgstalls Vorwort gibt Aufschluss über die damalige Rezeption des Sufismus. Er nahm diesen mit sehr viel Zustimmung zur Kenntnis und sah in ihm „eine Verbindungsbrücke zwischen dem Islam und dem Christenthume" (S. 35f.), da er eine Verwandtschaft mit der frühen Gnostik und der christlichen Asketik zu erkennen glaubte. Ausgehend von einer Zusammenfassung des Inhalts seines Rosenflors definiert Hammer-Purgstall die Grundzüge des Sufismus auf eine Weise, die sich insgesamt von gegenwärtigen Charakterisierungen des Sufismus nicht stark unterscheidet (S. 35-38). Das liegt auch an der umfangreichen Bibliographie des Autors (S. 161-165), die zeitlose Klassiker enthält und die beachtlichen Kenntnisse des Übersetzers bescheinigt. Inzwischen, mehr als 150 Jahre später, hat die islamwissenschaftliche Forschung eine bedeutende Weiterentwicklung erfahren, sodass Ermiş zahlreiche, teilweise schwerwiegende Fehler aufzeigen und korrigieren kann. So deckt er die misslungene Übersetzung eines Hadiths auf: Die arabische Präposition *bi* (durch) in *bī yubṣiru wa-bī yasmaʿu* verwechselte Hammer-Purgstall offensichtlich mit der persischen Präposition *bī* (ohne), was zu der Übersetzung „ohne Aug' und Ohr" statt „durch mich sieht er und durch mich hört er" geführt hat. Eine Übersicht über die Arten der Fehler und deren mögliche Herkunft wird auf S. 23 gegeben.

Das Gulšan-i Rāz ist in eine Einleitung (dibâce), fünfzehn Kapitel und einen Schlussteil (hâtime) gegliedert. Die Kapitel bestehen aus fünfzehn Fragen (suâl) eines auswärtigen Sufis, die den Anlass für das Gedicht darstellen, und den entsprechenden Antworten (cevâb) des Autors. Zu diesen gehören Erläuterungen in Form von ‚Vergleichungen' (temsîl), also Gleichnissen, und ‚Andeutungen' (işâret). An den hochgradig theosophischen Ausführungen wird der in der Forschung bekannte Einfluss Ibn ʿArabīs (gest. 1240) überdeutlich. Šabistarī selbst erklärt in seinem *Saʿādat-nāme*, einem anderen *maṯnawī* sufischen Inhalts, dass er die *Futūḥāt Makkiyya* wie auch die *Fuṣūṣ al-Ḥikam* des sogenannten größten Meisters studiert habe. Eine andere Referenz für Šabistarī war Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār (gest. 1221), auf den er sich namentlich an einer Stelle des Werks bezieht, wo er in scheinbarer Bescheidenheit seinem eigenen dichterischen Können Ausdruck verleiht. Die folgenden Stellen aus dem persischen Original sind der Edition Whinfields entnommen:

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید

Ich schäme mich deßhalb der eignen Verse nicht,
In tausend Jahren herrscht Ein Attar im Gedicht.

Bana gelmez şairliğimden hiç âr,
Yüz asır geçse, gelmez bir Attâr.

Dagegen findet der andere große Sufi-Poet, Ǧalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273), meines Wissens bei Šabistarī nirgends eine namentliche Erwähnung. In seinem bedeutenden Kommentar *Mafātiḥ al-iʿǧāz* stellt Lāhīǧī jedoch Bezüge zu Texten Rūmīs her, indem er auf Parallelen in der Bildersprache beider Meister aufmerksam macht. Im Fußnotenapparat gibt Ermiş die entsprechenden Stellen in der Übersetzung wieder, bspw. das Bild eines Punktes, der in der Bewegung einen Kreis formt, eine Veranschaulichung der Einheit in der Vielheit, welche von beiden Dichtern gebraucht wird (S. 43).
Den eigenen Angaben des Herausgebers zufolge orientieren sich die türkische Übersetzung wie auch die dazugehörigen Anmerkungen im Fußnotenapparat in weiten Teilen am erwähnten persischen Kommentar des Lāhīǧī. Daneben war die türkische Übersetzung Elvān-ı Şīrāzīs (um 1426) ein Hilfsmittel. Die *maṯnawī*-Form wurde bei der Übertragung berücksichtigt, ohne jedoch ein einheitliches Versmaß anzustreben. Den Sprachstil nah am Osmanischen zu halten, habe das Übersetzen erleichtert, denn das Osmanische wird, so Ermiş, in vielerlei Hinsicht analog zum Persischen gebraucht. Das Ergebnis kann sich sehen lassen.
Die ersten Kapitel des Gedichts konfrontieren den Leser mit Fragen um die Möglichkeiten des Erkennens. Der Weg der Philosophen wird für ungeeignet erklärt, da diesen aufgrund ihrer Methode nichts anderes übrigbleibe, als sich mit dem Möglichen zu beschäftigen, denn von Gott, den sie den Notwendigen nennen, ließe sich mit rationalen Mitteln nichts Wesentliches aussagen. Nur die Sufis wüssten einen Weg, der darin besteht, Gott durch seine Eigenschaften in der Schöpfung zu erkennen. In der Hauptsache geht es im *Gulšan-i Rāz* um den ‚vollkommenen Menschen' (*insân-ı kâmil*), der durch die Kultivierung seines inneren Auges in die Lage versetzt wird, das alles umfassende Sein Gottes in der Schöpfung zu erblicken.
Die letzten drei Kapitel geben Auskunft, wenn auch größtenteils in Form von Anspielungen, über die von Sufi-Dichtern gerne gebrauchten Allegorien wie Wange, Locke und Wein, die den Uneingeweihten an Verbotenes erinnern. Der Hauptteil endet mit der Deutung der Idolatrie am Beispiel des Christuskindes in dem Sinne, dass keine Anbetung Gott verfehle, auch nicht die Idolatrie, wenn alles eine göttliche Manifestation ist und darüber hinaus von Gottes Wesen ohnehin nur bildhaft gesprochen werden kann. Eine Erklärung für diesen vermeintlich christlichen Einschlag im Sufismus Šabistarīs bietet der historische Kontext bei der Entstehung des Gedichts, auf den Ermiş im Vorwort dezent hinweist (S. 18f.).

Die Beweggründe für die Neuveröffentlichung des Rosenflor des Geheimnisses sind überzeugend: Die reich verzierte und großformatige Originalausgabe dürfte als schwer erschwingliches, seltenes Schmuckstück des Antiquariats gelten. Was in der Vergangenheit vielen Sufis als Lehrbuch galt, empfiehlt sich auch heute als Begleitbuch für das Studium des Sufismus innerhalb der Islamischen Theologie. Neben den Korrekturen an der deutschen Übersetzung, die im Ton allerdings stellenweise etwas harsch ausfallen, finden sich im Fußnotenapparat Informationen zu den vorkommenden Hadithen, wie auch Verweise auf entsprechende Koranstellen. An manchen Stellen wäre die eine oder andere zusätzliche Erklärung aufschlussreich gewesen. Bspw. wird der Hadith *man raʾānī fa-qad raʾā l-ḥaqq* („Wer mich gesehen hat, hat den Wahren gesehen"), der in dieser Variante für den Sufismus vom Typ *waḥdat al-wuǧūd* sehr bedeutend ist, unkommentiert gelassen. Auch die beiden mythischen Städte, *ǧabulqā* im Osten und *ǧabulsā* im Westen, hätten in der türkischen Übersetzung eine erklärende Fußnote benötigt. Des Weiteren wäre es wünschenswert gewesen, für die unter Hammer-Purgstalls veralteter Orthographie vergrabenen Termini zeitgemäße Schreibweisen anzufügen, um sie damit leichter identifizierbar zu machen, so etwa „Taßfijei kalb" und „Tesdschijei Ruh" (S. 54). Das wäre sowohl dem Fachpublikum als auch dem interessierten Laien zugutegekommen, der sich in den letzten Jahren an ein Mindestmaß an Schreibweisen islamischer Begriffe gewöhnt haben sollte.
Diese Kritikpunkte sind jedoch nicht grundsätzlicher Art. Ermiş hat hier ein bedeutendes Relikt deutschsprachiger Orientalistik ausgegraben und herausgeputzt. Es ist ihm zu wünschen, dass diese schöne Arbeit eine ihr gebührende Aufmerksamkeit innerhalb und außerhalb Deutschlands findet.

David Nirenberg, *Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, C.H. Beck, München 2015, 587 Seiten, ISBN 978-3-4066-7531-7

Hakkı Arslan*

Nirenbergs „Antijudaismus" zeichnet eine fast 3000-jährige detailreiche und spannende Geschichte des Nachdenkens über das Judentum in der westlichen Welt nach. In 13 Kapiteln untersucht Nirenberg auf 579 Seiten (davon 474 Seiten Text und 105 Seiten Anmerkungen), wie der Antijudaismus die gesamte Geschichte des westlichen Denkens durchzieht und immer wieder von christlichen Theologen, Philosophen, Politikern und Dichtern als Welterklärungsmuster herangezogen wurde. „Mein Ziel liegt darin zu zeigen, wie an jedem Ort zu jeder Zeit, vom alten Ägypten bis ins 20. Jahrhundert, verschiedene Menschen alten Ideen über das Judentum neue Funktionen beim Nachdenken über ihre Welt

* Dr. Hakkı Arslan ist Postdoktorand am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück.

zuwiesen; wie diese Funktionen sich mit der Vergangenheit auseinandersetzten und sie dadurch transformierten; und wie sie schließlich die Möglichkeiten des Denkens über die Zukunft formten." (S. 17). Ihm geht es also primär darum, die Funktion des Antijudaismus in der westlichen Welt zu verstehen und ideengeschichtlich zu zeigen, welche Aufgaben ihm als Welterklärungsmodell in den verschiedenen Epochen zukamen. Der Antijudaismus ist nicht bloß eine Haltung gegenüber Juden, sondern „ein Weg sich kritisch mit der Welt auseinanderzusetzen" (S. 15). Deshalb funktioniert er auch ohne reale Juden. In den meisten Fällen sind die antijüdischen Diskurse nicht als Reaktion auf eine reale jüdische Existenz entstanden, sondern als Denkfiguren, um politische Gegner und Widersacher zu diskreditieren und die eigene Identität gegenüber einem vermeintlich übermächtigen Gegner zu stärken.

So wurden in frühchristlichen Jahrhunderten, im Mittelalter und während der Reformation innerchristliche Glaubenskämpfe stets mit dem Bezug auf das Judentum geführt. Luther wurde von den Propagandisten der päpstlichen Partei als Judenvater beschimpft, der seine Lehren von den Juden gelernt hätte. Im Gegenzug kritisierte Luther die katholische Kirche, indem er stets Vergleiche mit den Juden zog und sie mit „Gesetzlichkeit", „Pharisäertum" und „Judentum" gleichstellte, als „des Teufels Synagoga" und den Papst als „Papensau" (in Analogie zur „Judensau") beschimpfte. Ähnliche Argumente lassen sich in unterschiedlichen Epochen auffinden.

Nirenberg stellt die kritische Frage, wie es sein konnte, dass in der Mitte des 20. Jahrhunderts viele der gebildetsten Bürger der Welt bereit waren zu glauben, dass die Juden eine so große Gefahr für die Welt seien, dass sie vernichtet werden müssten. Dabei geht es ihm aber nicht um die Ursachen des Holocausts, sondern um die Frage, wie ein solches Denken überhaupt möglich wurde. Um dieser Frage nachzugehen, zeichnet er die verschiedenen Diskurse über das Judentum in den unterschiedlichen Epochen nach, angefangen im alten Ägypten über die griechische Antike und das römische Reich. Im Zusammenhang mit der frühen christlichen Geschichte wird das Neue Testament mit besonderem Schwerpunkt auf Paulus behandelt, bevor die frühe Kirche und die Kirchenväter thematisiert werden. In einem Exkurs behandelt Nirenberg auch die islamische Welt und das Judenbild in der frühen islamischen Geschichte, bevor er mit der mittelalterlichen europäischen Geschichte fortfährt. Über die spanische Inquisition, Luthers Deutschland und die Reformation, Shakespeares England, Voltaires Frankreich, die Französischen Revolution, die Philosophen der Aufklärung (von Kant bis Heine) gelangt er schließlich zu den modernen Diskussionen über das Judentum mit Karl Marx, Max Weber, Heidegger bis hin zu Göbbels im Nazideutschland. Nirenberg zeigt anhand peinlichst genauer und geistreicher Analyse von Primärquellen überzeugend, dass antijüdische Denkmuster von den alten Ägyptern bis zu den Nazis im 20. Jahrhundert die gesamte westliche Geschichte hinweg durchziehen und als Erklärungsmodell dienen.

Er warnt jedoch vor schnellen Kurzschlüssen. Die Geschichte sei keineswegs kausal, linear oder evolutionär. Die Beziehung zwischen Göbbels und den Evangelien sei alles andere als kausal, aber dennoch gäbe es Beziehungen, die es aufzudecken gelte. Hier stellt Nirenberg elementare Fragen für jede Ideengeschichte: Inwiefern spielt die Vergangenheit für das Gegenwärtige eine Rolle? Schränkt das in den Jahrhunderten zuvor Gedachte unser Denken heute ein? Die judenfeindlichen Äußerungen mussten nicht zwangsläufig zu einer antisemitischen Haltung oder gar Gräueltaten gegenüber Juden führen. Das Potenzial allein reicht nicht aus, es müssen weitere Variablen hinzukommen, damit das bestehende Potenzial realisiert wird. „Ich sage zum Beispiel nicht", schreibt Nierenberg, „die Evangelien hätten den Völkermord verursacht oder Paulus sei verantwortlich für die vielgestaltige Zukunft seiner Warnung <Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig>." (S. 459) Die Jahrhunderte alten antijüdischen Narrative haben nicht automatisch zur Entstehung der antisemitischen Ideologie und der Perversion des Holocausts im 20. Jahrhundert geführt, aber sie haben Nirenberg zufolge die kulturellen und politischen Grundlagen gelegt, auf denen solche Ideologien gedeihen konnten. Denn zwischen den Ideen der Vergangenheit und der Gegenwart lassen sich verschiedene Formen von Beziehungen herstellen, durch welche die Vergangenheit in die Gegenwart hineinwirken kann: „Ich glaube […], dass ohne diese tiefe Ideengeschichte der Holocaust unvorstellbar war und unerklärlich ist." (ebd.) Das Buch hat die Aufgabe, diese Beziehungen zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem aufzuzeigen und die Kontinuitäten sichtbar zu machen. Seine gewagte, aber im gesamten Buch sehr gut belegte Hauptthese formuliert der Autor wie folgt: „In allen Kapiteln werden wir betonen, dass der Antijudaismus nicht als archaische oder irrationale Kammer im weiten Gebäude des westlichen Denkens zu verstehen ist, sondern als eines der grundlegenden Werkzeuge beim Bau dieses Gebäudes." (S. 18)

Auch im islamischen Kontext, vor allem in den Offenbarungstexten und in der frühen islamischen Geschichte, hatte das Judentum laut Nirenberg eine ähnliche Funktion als Welterklärungsmodell zu dienen: Sowohl im Koran als auch in den Hadithen lassen sich ähnliche judenkritische Äußerungen finden wie im Neuen Testament und in den Äußerungen der Kirchenväter. Jedoch sei dieses antijüdische Potenzial im Vergleich zur christlichen Welt selten in die Realität umgesetzt worden: „Die Geschichte der Auseinandersetzung des Islam mit seinen jüdischen Freunden und Feinden ist eine ganz andere als etwa die des katholischen Christentums." (S. 185) Auch in der islamischen Geschichte finden sich Beispiele, in denen antijüdische Stimmung zu gewaltsamen Folgen führte, wie im Falle Ibn Hazms, der im Vorfeld des Massakers gegenüber tausenden Juden in Granada im Jahre 1066 unter Verwendung von Koranversen und Hadithen eine antijüdische Stimmung erzeugte. Diese seien jedoch Ausnahmen: „Es gab nicht viele Vertreter wie Ibn Hazm in der islamischen Welt des Mittelalters und auch nicht viele Massaker an oder Massenvertreibungen von Juden" (S. 189). Die Ausnahmen zeigen aber, dass dieses antijüdische Potenzial in einem ideolo-

gisch günstigen Kontext wieder abgerufen werden kann, wie wir es auch im Zuge des Nahostkonfliktes erleben.
Ein Buch, das eine Zeitspanne von fast 3000 Jahren und unterschiedlichste Regionen behandelt, muss unvermeidbar selektiv vorgehen und viele Punkte werden wohl nicht unwidersprochen bleiben. Nirenberg kann aber seine Leser aufgrund seiner detailreichen und nachvollziehbaren Analysen in den meisten Fällen von seiner These überzeugen, weshalb das Buch das Prädikat „Meisterwerk" voll und ganz verdient.

Stefan Leder (Hg.), *Schrift – Offenbarung – Dogma im christlich-muslimischen Dialog*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2016, 264 Seiten, ISBN 978-3-7917-2832-2

Hureyre Kam*

Die Texte in diesem Sammelband gehen auf zwei von insgesamt drei interreligiösen Fachtagungen zurück, die zwischen Dezember 2011 und November 2012 in Wittenberg, Kairo und Münster stattfanden. Gesetztes Ziel des Bandes ist theologischer Dialog in Form des „deutsch-arabischen Fachgesprächs" (S. 8f.). Das Buch spricht daher zunächst nicht so sehr den interessierten Laien an, als vielmehr den bereits theologisch geschulten Leser. Dialog wird dabei verstanden als „Übung der gegenseitigen Perspektivenübernahme, die das Selbstverständnis der beteiligten Partner verändert" (S. 9). Durch das hoch angesetzte Niveau des Gesprächs soll vor allem der Apologetik vorgebeugt werden, die interreligiösen Dialogforen oft eigen ist. Um dieses Ziel zu erreichen, wird von bloßer Repetition der jeweiligen Glaubenssätze abgesehen und vielmehr eine Diskussion über die erkenntnistheoretischen Prämissen angestrebt, die den Glaubenssätzen zugrunde liegen (Seite 11 f.). Es liegt dabei auf der Hand, dass die größte Herausforderung, die mit diesem Ansatz einhergeht, in unterschiedlichen Konzepten der Vernunft und somit auch des Wissens bzw. der Wissenschaftlichkeit der beteiligten Dialogparteien liegt. So sieht der Herausgeber des Bandes den großen Unterschied zwischen der Christlichen und der Islamischen Theologie im unterschiedlichen Verhältnis von Vernunft und Offenbarung (S. 10).
Der Band teilt sich in zwei große Teile, wobei sich der erste Teil dem Themenkomplex *Schrift, Tradition und Dogma* widmet, während der zweite Teil den Themenkomplex *Offenbarung und Religion* abdeckt. Es erscheint offensichtlich, dass man sich zunächst in kritischer Weise dem Problem „Dogma" widmen sollte, bevor man die jeweiligen Konzepte der Offenbarung bespricht. Allerdings werden die grundsätzlich unterschiedlichen Zugänge zum Konzept „Dogma"

---

* Dr. Hureyre Kam ist Postdoktorandin am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Goethe Universität Frankfurt a.M.

meines Erachtens nicht hinlänglich erörtert. Hier fehlt besonders in den Beiträgen der muslimischen Theologen eine klare Feststellung, dass von „Dogma“ im Sinne einer verbindlichen Lehre seitens eines „Lehramtes“ abzusehen ist, da es eine solche Institution im islamischen Kontext nicht gibt und kein Gelehrter eine solche Autorität beanspruchen kann. Vielmehr wird eher der Schein gestärkt, dass es sich in beiden Traditionen grundsätzlich um die gleichen Konzepte handelt, wenn Abdalghani Shama von der Al-Azhar Universität als Reaktion auf Stefan Schorchs Beitrag „Schrift, Tradition und Dogma“ im Rahmen der anschließenden Diskussionen bemerkt, dass im interreligiösen Dialog „die religiösen Dogmen an sich kein Gegenstand einer Diskussion werden“ dürfen, da sie „sakrale Werte“ darstellten (S. 80).

Mit den „anschließenden Diskussionen“ zu den einzelnen Beiträgen ist bereits ein methodischer Unterschied in der Präsentation der jeweiligen Teilabschnitte des Bandes angesprochen. Während im ersten Teil den einzelnen Beiträgen stets eine Dokumentation der nachfolgenden Diskussion folgt, fehlt diese im zweiten Teil, was technischen Schwierigkeiten geschuldet sei (S. 16). Für das gesetzte Ziel, eine Plattform des Dialogs zu schaffen, die jenseits der Apologetik eine gegenseitige Öffnung befördert und durch die Reflexion der *Wahrheit des Anderen* einen Erkenntniszuwachs für die eigene Wahrheit ermöglichen soll, sind diese Diskussionsprotokolle jedoch von großer Bedeutung. Der Leser kann durch genaue Beobachtung der Reaktionen der Gesprächspartner ein gewisses Gespür für die jeweiligen Empfindlichkeiten entwickeln (besonders: S. 40-48; 85-90). Jedoch bringen die Dokumentationen auch eine zusätzliche Dimension an Komplexität mit sich, die sich letztlich im Hinblick auf das gesetzte Ziel als kontraproduktiv erweisen kann, wenn der Leser nicht mit gewissen Kompetenzen ausgestattet ist. Damit sind insbesondere die zusätzlichen Übersetzungs- und Transferleistungen gemeint, die dem Leser abverlangt werden, welche ich abschließend an einem Beispiel verdeutlichen will.

Hans-Joachim Höhn plädiert in seinem Text „Partituren des Glaubens“ (S. 132-139) für eine Revision der Beziehung zwischen der Schrift, der Tradition und dem Dogma des Lehramtes, wobei er das dialogfähige Konzept der „Koinzidenz“ vorstellt. Unter „Koinzidenz“ versteht Höhn im Hinblick auf das Christentum die „performative Struktur der Verkündigung Jesu, d.h. die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung“. Diese sei „relevant für die Bestimmung authentischer Glaubensaussagen, -inhalte und -vermittlungsweisen: Ob eine Botschaft als ‚Wort Gottes‘ verstanden werden kann, bemisst sich danach, inwieweit sich diese Botschaft so verstehen lässt, dass sie die Wirklichkeit, von der sie spricht, selbst in sich trägt und derart über die Sprache in die Welt bringt.“ (S. 134)

Dieses Konzept der Koinzidenz, das Parallelen zum Konzept des sogenannten „Offenbarungsanlasses“ aufzuweisen scheint, wird leider von den muslimischen Diskutanten nicht aufgenommen. So schalten sich die muslimischen Diskutanten in die Diskussionen um die Denkmuster „Performanz“ und „Koinzidenz“ nicht

aus eigener Perspektive aus ein. Diese Diskussionen werden vielmehr vom Moderator zunächst angeregt und dann von Höhn mit der Hervorhebung des ästhetischen Moments der koranischen Offenbarung – pointiert als „Sound Gottes, wie er in der arabischen Sprache vernehmbar ist“ (S. 146) – an die muslimischen Diskutanten weitergeleitet. Die unmittelbare Antwort von Shama führt jedoch vor Augen, welche Probleme die Dokumentation einer Gesprächssituation mit sich bringt: „Ich will nur erläutern, dass wir Muslime den Begriff ‚Stimme Gottes‘ nicht verwenden. Anstelle dessen sagen wir ‚Wort Gottes‘.“ (S. 146). Der folgende Austausch und eine sich anschließende innermuslimische Diskussion machen deutlich, wieviel Übersetzungs- und Transferarbeit zusätzlich zur theologischen Vorkenntnis einem Diskutanten in einem dialogischen Forum abverlangt wird. Für die Leser tut sich eine zusätzliche Dimension an Komplexität auf, insofern sie die Situation nicht miterlebt haben. Das Missverständnis, das sich unter den Dialogpartnern ereignet hat, lässt sich folgendermaßen aufschlüsseln:
Höhn sprach vom „Sound Gottes“ und wollte damit auf die Aktualität des sich ereignenden Verkündungserlebnisses des Korans zur Zeit der Herabsendung (*inzāl, tanzīl*) anspielen. Er fragt, ob man hier nicht ein „ganz entscheidendes Kriterium“ finden könne, um „den Menschen auf seine Resonanzfähigkeit für diesen Sound ansprechen zu können.“ (S. 146) Nun wissen wir, dass diese Frage für die Theologen der Al-Azhar Universität ins Arabische übersetzt wurde. Einen Hinweis darauf, welches arabische Wort der Übersetzer für den Ausdruck „Sound Gottes“ gefunden hat, fehlt dem Leser. Die Antwort Shamas legt nahe, dass der Übersetzer wohl so etwas wie *ṣawt Allāh* gesagt haben könnte, was soviel wie „Laut/Stimme Gottes“ bedeutet und zunächst einmal eine für muslimische Ohren selbstverständliche Empörung auslöst, weil Gott der absolut Transzendente ist. Dieses Befremden kann man auch aus der Antwort Shamas heraushören, der sich beeilt zu betonen, dass Muslime es bevorzugen, vom „Wort Gottes“ zu sprechen. Etwas Anderes sollte mit der Frage nicht unterstellt werden, aber der christliche Gesprächspartner weiß darauf nichts mehr zu entgegnen, vielleicht weil er befürchtet, provokant zu wirken. So ist der Dialog, der an diesem Punkt zu spannenden bilateralen Erkenntnissen hätte führen können, nicht zustande gekommen.
Dennoch ist das Buch sehr informativ und das Gesamtkonzept ist – ungeachtet der erwähnten Schwächen, die zum Teil technischen Unzulänglichkeiten geschuldet sind – insgesamt erfolgreich umgesetzt worden. Als besonders wertvoll und auch erfrischend präsentieren sich die Diskussionsprotokolle, da sie den Leser auf Kontroversen aufmerksam machen, die in den Beiträgen nicht angesprochen waren. Es bleibt für künftige Publikationen nur zu wünschen übrig, dass wichtige Begriffe im Originalwortlaut zusammen mit weiterführenden Verweisen in den Text integriert werden, um dem Leser den Nachvollzug der Gesprächssituation zu erleichtern.

Ahmad Milad Karimi, *Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie*, Rombach Wissenschaft, Freiburg/Berlin/Wien [2]2015, 215 Seiten, ISBN 978-3-7930-9823-2

Jörg Imran Schröter*

Für sein Werk „Hingabe" erhielt Ahmad Milad Karimi, Professor für *kalām*, islamische Philosophie und Mystik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster den Rumi-Preis für Islamische Studien 2015. Mit diesem Titel eröffnete er eine Abhandlungsreihe, die in drei Teilen erscheinen soll:

1. Hingabe (Glaube – Gott – Offenbarung)
2. Einsicht (Koranhermeneutik)
3. Freiheit (Theologische Anthropologie)

Insgesamt möchte Karimi diese Studien „als eine Fußnote zu den Grundsätzen des Glaubens" verstanden wissen, „nicht mehr, aber auch nicht weniger" (S. 23). Das mag nach Understatement oder auch gesundem Selbstbewusstsein klingen, auf alle Fälle aber hat es diese „Fußnote" schon jetzt (im vorliegenden ersten Teil) in sich und kann nicht einfach nur schnell überlesen werden. Denn das Besondere an dem Werk und seiner Vorgehensweise ist, dass es nicht um die Darstellung einer bestimmten islamischen Position geht, etwa einer Lehrmeinung vor dem Hintergrund der Islamischen Theologie und seiner Geschichte – Karimi verwendet hierfür die Bezeichnungen *antiquiert* oder *monumental* (S. 15) – , aber auch nicht um die Formulierung einer neuen Position, die sich als zeitgemäß im dritten christlichen Jahrtausend oder als ortsgemäß für einen „europäischen Islam" profilieren wollte; also auch nicht um „Reformerisches". Vielmehr geht es um zeitlose und ortsunabhängige „Grundfragen", die im doppelten Wortsinn tatsächlich Grundfragen sind, weil sie sich auf die Glaubensgrundlagen beziehen und damit Islamische Theologie erst begründen; aber auch, weil sie offen nach einem Grund fragen und dieses „Warum?" nicht einfach außer Acht lassen, als gäbe es bei all den Glaubensdingen nichts zu fragen: „Warum erschafft Gott die Welt?", „Warum ist nicht Nichts?", und ebenso ergründen möchte: „Was tun wir, wenn wir glauben?" und „Wie ist Offenbarung möglich?"
Karimi fragt, denkt und philosophiert dabei von einer existenziellen Perspektive: Islam wird hier nicht verstanden als religiöses Regelwerk, Muslim-Sein nicht als Zuschreibung, die einem bloß eine spezifische religiöse Zugehörigkeit verleiht. Islam heißt hier „Hingabe" und „Muslim-Sein" bedeutet als Mensch in eben dieser Hingegebenheit zu stehen; oder besser sich in willentlicher Hingebung vor

---

* Jun. Prof. Dr. Jörg Imran Schröter ist Juniorprofessor für Islamische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe.

Gott zu beugen als einzigen Weg, die Kluft zu ihm hin zu überwinden; so wie auch das Buchcover, das der Autor selbst gemalt hat, wohl zu deuten ist.
Der erste Satz, noch im Vorwort, lautet: „Wer glaubt, der hadert mit Gott." (S. 11). Trotzdem oder vielmehr gerade deswegen endet die Abhandlung mit dem letzten Satz: „Und Gott weiß es besser." (S. 199). Eingerahmt von dieser großartigen Klammer des Haderns und dann doch – auch im Denken! – des Sich-Gott-Anheimgebens ereignet sich „Hingabe".
Glaube (*īmān*) wird unter Berufung auf Abū Ḥanīfa nicht als Handlung, sondern vielmehr als Eigenschaft (*ṣifa*) begriffen und stellt damit die „existenzielle Haltung, ja das Verlangen dar, welches über jede Handlung hinaus die tiefe und zugleich unmittelbare Bindung des Menschen zu Gott in Atem hält" (S. 41). Mit Muḥammad al-Ġazālī wird darüber hinaus aufgezeigt, wie ein so verstandener Glaube seinen Sitz allein im Herzen haben kann und von dorther den ganzen Menschen mit Liebe und Sehnsucht nach Gott erfasst (vgl. S. 61). Der gläubige Muslim ist in diesem Sinn also nicht durch seine Religionszugehörigkeit in einer bestimmten Weise nur „gelabelt", sondern zeichnet sich als Mensch vor Gott wesentlich durch seine Hingabe und sein „Für-wahr-Halten (*taṣdīq*) des Herzens" (S. 36) aus. Daraus mag und muss letztlich auch eine ethische Konsequenz in der Handlungsweise folgen; allerdings nicht messbar, nicht quantitativ zu beurteilen (S. 42). So finden sich in dem Buch auch versteckte, aber scharfe Spitzen gegen ein Glaubensverständnis, das aktuell in der deutschen Öffentlichkeit als „salafistisch" bezeichnet wird und nicht zuletzt in den Kreisen eines Islam als „Jugendbewegung" grassiert.
Entgegen also einer Haltung, die mit dem Imperativ des „Lies!" nur dem Anschein nach Aufklärung betreibt, sind wir bei Karimi gefordert zu denken und Auskunft zu geben, denn: „[...] unsere Zeit fordert uns in unserem Glauben derart heraus, dass wir uns und das Ganze überhaupt erneut zu bestimmen aufgefordert sind. Diese Herausforderung nimmt die Wissenschaft vom Kalām an, indem sie im gleichen Atemzug den Glauben und die damit zusammenhängenden Gegenstände im Denken zu erringen versucht." (S. 20) Damit ist diese Schrift auch eine neue Würdigung der *kalām*-Wissenschaft, die heutzutage allzu oft verachtet und diskreditiert wird (im Verständnis oder besser Unverständnis der sog. Salafiyya). Dabei hat diese Wissenschaft „seit dem 8. Jahrhundert die Genese und Realität eines höchst intellektuellen und mithin rational geführten Diskurses hinsichtlich der Grundfragen der Theologie dokumentiert" (ebd.) und muss gerade in der heutigen Zeit angesichts des nicht nur merkantilen, sondern auch geistigen Globalismus wiederbelebt werden, um die Religion des Islam weiterhin kommunikabel zu halten und auch gegen innere Engführungen zu verteidigen.
Bei dem erklärten Versuch, systematisch-theologische Grundfragen vor dem Hintergrund unserer Zeit neu zu stellen, greift Karimi ganz selbstverständlich auch auf abendländische Philosophie zurück, rezipiert und reflektiert Schelling, Kierkegaard, Hegel und Heidegger, wie die klassischen *kalām*-Gelehrten sich im islamischen Denken einst eines Aristoteles' und Platons bedient haben. So be-

dient sich Karimi bspw. in seiner Auseinandersetzung mit der Frage „Wie ist Offenbarung möglich?“ (S. 173-178) Heideggers Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ (gehalten 1927), um mit dessen Ausführungen zum „Akt des Enthüllens“ darzulegen, wie das islamische Offenbarungsverständnis einen intentionalen Charakter aufweist, der sich im zentralen kommunikativen Moment des Korans zeigt, welches nicht zuletzt für das kommunikationstheoretische Modell von Naṣr Ḥāmid Abū Zayd die tragende Rolle spielt (vgl. S. 177).
Ähnlich virtuos gelingt Karimi der Brückenschlag von Jaspers' Existenzphilosophie und dessen „Philosophischem Glauben angesichts der Offenbarung“ (1962) hin zu dem indisch-muslimischen Dichter und Denker Muḥammad Iqbāl – und macht dabei *en passant* in einem Nebensatz auf die Undenkbarkeit einer Vorstellung von der Erscheinung Gottes in der Welt aufmerksam (S. 174).
Im Nachsinnen über „Gott als Anfang“ (S. 69-72) „belegt“ Karimi das Prophetenwort „Die Zeit ist Gott *(ad-dahru hūwa Allāhu)*“ (Ḥadīṯ Saḥiḥ bei Muslim und al-Buḫārī) mit der „Seinslogik“ Hegels, dass Gott die „absolute, dauernde Grundlage“ sei und „ausnahmslos in jedem Punkt der Entwicklung den Anfang“ mache (S. 70).
Die gekonnte Verbindung von traditioneller Gelehrsamkeit, islamischer Mystik und abendländischer Philosophie (z.B. Abū Ḥanīfa, Maulānā Rūmī und Hegel alle in einem Kontext angeführt auf S. 42) macht die Lektüre des Textes nicht gerade leicht, zumal wenn die Leser/innen nicht das entsprechende philosophische Vorwissen und eine Kenntnis insbesondere des Deutschen Idealismus mitbringen, hebt aber die theologische Auseinandersetzung auf das längst gebotene akademische Niveau einer Islamischen Theologie in Deutschland.

Hansjörg Schmid, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Herder, Freiburg/Basel/Wien [2]2013, 599 Seiten, ISBN 978-3-451-32557-1

Jörg Imran Schröter*

Prof. Dr. theol. Hansjörg Schmid, geb. 1972, ist insbesondere in Baden-Württemberg vielen immer noch bestens als ehemaliger Studienleiter für christlich-islamischen Dialog an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart bekannt. Darüber hinaus war er Koordinator des Theologischen Forums Christentum-Islam, auf dem sich seinerzeit (2009) der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble erstmals für eine islamisch-theologische Fakultät in Deutschland ausgesprochen hatte. Seit 2015 ist Hansjörg Schmid nun Lehr- und

* Jun. Prof. Dr. Jörg Imran Schröter ist Juniorprofessor für Islamische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe.

Forschungsrat für Theologische Sozialethik an der Universität Fribourg und Leiter des „Schweizer Zentrums für Islam und Gesellschaft".
Seine an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München eingereichte und für die Publikation leicht überarbeitete Habilitationsschrift „Islam im europäischen Haus – Wege zu einer interreligiösen Sozialethik" ist ein umfassendes Werk, das einen Meilenstein für diese neue Disziplin setzt. Schmid möchte damit aufzeigen, dass eine rein christliche Sozialethik, wie sie im 19. Jahrhundert entstanden ist, heute angesichts der gesellschaftlichen Pluralisierung vor vielen Herausforderungen steht und deshalb auch gerade in der Auseinandersetzung mit islamischen Positionen neu gedacht werden muss. Das erklärte Ziel ist dabei, „den Rahmen für ein neues Forschungsfeld abzustecken und anhand exemplarischer Vertiefungen zu erproben." (S. 22) Schmids These ist, dass nur eine interreligiöse Sozialethik die Chance böte, sich mit sozialethischen Positionen unterschiedlicher Religionen auseinanderzusetzen und sich im Sinne eines „differenzierten Konsenses" zu verständigen. Hierfür entwickelt Schmid methodische Grundlagen und zeigt gemeinsame sozialethische Handlungsfelder für Christen und Muslime auf. In einem Interview zu seinem Buch erklärte er: „Der Islam wie das Christentum haben den Anspruch, Gesellschaft mitzugestalten. Ausgehend davon, dass der Mensch als ‚Verwalter' von Gottes Schöpfung verstanden wird und besonders gegenüber den Armen und Schwachen in der Pflicht steht, können sich Christen und Muslime gemeinsam mit aktuellen Fragen der Wirtschaft, des Sozialstaates und der Umwelt beschäftigen. Sie müssen sich dabei aber auf die Zusammenhänge der modernen Welt einlassen und dürfen nicht einfach theologische Ideale vertreten. Somit ist eine interreligiöse Sozialethik notwendig auch interdisziplinär." (epd 12/02).
Die große Herausforderung dieses Ansatzes liegt auf christlicher Seite darin, dass ihre Sozialethik ganz wesentlich auf der Christologie aufbaut und somit im Leiden, Kreuzestod und der Auferstehung Christi die entscheidende Begründung für soziales Engagement sieht. Das kann nicht für Muslime und daher auch nicht für eine interreligiöse Sozialethik die Basis sein. „Folglich kommt dem Konsens in der interreligiösen Sozialethik eine andere Bedeutung zu; er ist nicht wie nach verbreiteter Auffassung in der innerchristlichen Ökumene ein Schritt hin zur sichtbaren Einheit, sondern ein Schritt der Verständigung zwischen voneinander getrennten Religionen." (S. 47)
Die Wichtigkeit einer interreligiösen Sozialethik, die Schmid begründen möchte, hat auch eine direkte Relevanz für Muslime in Europa, denn sie könnte auch zur „Emanzipation des Islams" (S. 545) beitragen, indem auf drei Ebenen den Kirchen gleichwertige Strukturen etabliert werden:

1. im Bereich der sozialen Praxis, wie bspw. in der Jugendhilfe, Altenpflege usw. (vgl. S. 543).
2. im Sinne von Sozialverkündigung, bspw. durch interreligiöse Statements zu Fragen des Wohlfahrtsstaates, der Arbeitswelt, der Wirtschaft und der Sozialpolitik (S. 544).

3. auf wissenschaftlicher Ebene, bspw. in gemeinsamen Forschungsprojekten zu Grundlagen und Anwendungen interreligiöser Sozialethik (ebd.).

Das Werk gliedert sich in zwei Teile: „Grundlagen und Kontexte interreligiöser Sozialethik in Bezug auf den Islam“ (Teil A) und „Positionen islamischer und christlicher Sozialethik im Vergleich“ (Teil B), wobei ersterer die zentralen Begriffe klärt und insbesondere die methodisch-hermeneutischen Grundlagen legt. Außerdem wird hier die Auswahl von Autoren und Positionen begründet, auf die Schmid im zweiten Teil vergleichend eingehen möchte. Es handelt sich bei der Auswahl um insgesamt fünf muslimische Autoren, Nasr Hamid Abu Zaid, Dilwar Hussain, Fikret Karčić, Tariq Ramadan und Azzam Tamimi, die zu den zentralen Fragen des Verhältnisses von Religion, Staat und Gesellschaft im Vergleich zu christlichen Sozialethikern bzw. zur sozialethischen Moderne untersucht werden. Dazu untergliedert sich der Teil B in „Hermeneutische und methodische Aspekte“ (I.), „Grundfragen des Verhältnisses Religion, Staat und Gesellschaft“ (II.) und „Historischer Wandel und Einheit“ (III.). Das umfangreiche Werk mit fast 600 Seiten weist damit eine klare Struktur auf, so dass sich auch einzelne Kapitel lesen lassen, selbst wenn diese „eng mit dem Ganzen verknüpft“ sind (vgl. „Leseanleitung“ S. 22).
Für die in Deutschland sich aktuell entwickelnde Islamische Theologie mag die christliche Rezeption muslimischer Reformgelehrter unterschiedlichster Couleur von besonderem Interesse sein. Die zentralen Fragen für eine islamische Hermeneutik nach der Kontextualität und Universalität der eigenen Quellen sowie die Auseinandersetzung mit der Säkularisierung werden hier anhand der genannten Autoren differenziert vorgestellt und reflektiert. Ein wesentlicher Punkt ist dabei die „Vernunftorientierung“ in der theologischen Argumentation. Schmid kommt dabei zu dem Schluss: „Eine philosophisch ausgerichtete islamische Sozialethik kann an Ethiktraditionen des Islams anknüpfen, die bis ins 12. Jahrhundert mit Selbstverständlichkeit antike Positionen übernahmen und die so ein Modell für den Austausch mit dem heutigen geistigen Umfeld abgeben können.“ (S. 535)
Die in diesem Buch vorgestellten und kritisch gesichteten Positionen geben sicher Anlass für eine weitere Diskussion mit dem gemeinsamen Ziel von Christen und Muslimen, den Islam im europäischen Haus dergestalt zu beheimaten, dass ein interreligiöses Miteinander nicht nur bloß gelingen, sondern darüber hinaus auch fruchtbar und dem Gemeinwesen insgesamt förderlich sein kann.

Mohammad Hashim Kamali/Saffet Köse, *Menschenrechte aus zwei islamtheologischen Perspektiven*, Peter Lang (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 14), Frankfurt a.M. 2013, 201 Seiten, ISBN 978-3-653-03280-2

Martin Kellner*

Die Diskussion um islamische Perspektiven auf die Würde des Menschen ist aus mehreren Gründen hochaktuell: Zunächst werfen im Namen des Islams verübte Menschenrechtsverletzungen die Frage auf, inwiefern gewalttätige Übergriffe auf unschuldige Menschen im Rahmen terroristischer Anschläge von religiösen Grundsätzen motiviert sind. Undifferenzierte, pauschalierende Aussagen von unterschiedlichen Seiten zu dieser Frage scheinen die Gräben zwischen verschiedenen weltanschaulichen Gruppen eher zu vertiefen denn zu überbrücken. Gudrun Krämer weist mit Recht darauf hin, dass das Thema Menschenrechte und deren politische Instrumentalisierung zu einem Schlüsselbegriff in einem Kulturkampf geworden, in dem „jede Seite ihre Überlegenheit, ihre Humanität und ihren Humanismus zu beweisen sucht."[1]

In diesem Kontext ist Band 14 der Reihe für Osnabrücker Islamstudien unter dem Titel „Menschenrechte aus zwei islamtheologischen Perspektiven" von großer Aktualität. Das knapp 200 Seiten starke Buch besteht größtenteils aus zwei Texten zu diesem Thema: „*Die Würde des Menschen. Eine islamische Perspektive*" von Mohammad Hashim Kamali und „*Menschenrechte aus islamischer Perspektive*" von Saffet Köse.

Beide Texte geben zunächst einmal wichtige Einblicke in unterschiedlichste Einzelaspekte der Menschenwürde aus muslimischer Perspektive und beziehen dabei bestimmte Stellen aus islamischen Primär- und Sekundärquellen in teilweise virtuoser Form auf die Erklärung der Menschenrechte. Dies ist insofern wichtig, als ein derartiger Band einen ruhigen, unaufgeregten Blick auf ein hochbrisantes Themenfeld ermöglicht und dem Leser eine emische Perspektive auf islamtheologische Konzepte zu Grundfragen religiös geprägter Ethik ermöglicht. Zugleich aber fehlt es beiden Texten an analytischer Tiefe, durch die man eine etwaige Kontrastierung zwischen verschiedenen Herangehensweisen an die so wichtigen Fragen von Menschenwürde und Menschenrechten hätte behandeln können. Stattdessen findet man eher eine Art von Potpourri verschiedener religiöser Textteile, die sich um die Frage der Vereinbarkeit „westlicher" und „islamischer" Menschenrechtskonzepte gruppieren.

---

* Dr. Martin Kellner ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück.

1 Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik – Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden 1999. S. 147.

Bassiouni definiert vier unterschiedliche Bezugnahmen islamischer Denker auf die UN-Deklaration der Menschenrechte, und zwar Ablehnung, Unvereinbarkeit, Aneignung und Angleichung.[2] Im letztgenannten Modus wird die völlige Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten dargelegt. Beide Texte im vorliegenden Werk sind diesem Ansatz verpflichtet. Dies ist eine legitime und auch theologisch wichtige Herangehensweise, gleitet aber dort in Belanglosigkeit ab, wo kulturalistische Dichotomien zwischen *dem* Islam und *dem* Westen konstruiert werden und die Diskussion um das Thema Menschenrechte nur anhand dieses essentialistischen Begriffspaars geführt wird. Dazu ein Beispiel aus dem Text von Kamali: „Der Westen hebt individuelle Rechte und Pflichten hervor, während der Islam dem gemeinschaftlichen Wohl (...) Vorrang gewährt." (S. 20) Ganz ähnlich stellt Köse fest: „Ein Mensch aus dem westlichen Kulturraum richtet sein Leben menschorientiert aus (...). Ein Muslim gestaltet sein Leben ‚gottorientiert'." (S. 112) Es ist natürlich statthaft, gewisse begriffliche Verkürzungen im Rahmen dafür geeigneter Kontexte zu verwenden – ein so brisantes Thema wie die philosophische und theologische Tiefenstruktur von Menschenrechtsdiskursen eignet sich aber für solche Vereinfachungen nicht.
Von dieser Schwäche abgesehen können die von den beiden Autoren kontextualisierten Textstellen eine sehr nützliche Materialsammlung für weitere tiefergehende Forschungen darstellen; jenseits des wissenschaftlichen Aspekts stellt die Publikation derartiger Texte sicherlich ein gesellschaftlich bedeutendes Signal aus der Islamischen Theologie dar.

Stephan Guth, *Die Hauptsprachen der Islamischen Welt. Strukturen, Geschichte, Literaturen*, Harrassowitz Verlag (Porta Linguarum Orientalium. Neue Serie, Bd. 25), Wiesbaden 2012, 427 Seiten, ISBN 978-3-447-06786-7

Mohammed Nekroumi*

Methodische Verortung

Das aus dem Buchtitel hervorgehende Vorhaben der hier zu besprechenden Arbeit erhebt einen doppelten Anspruch: Einerseits wird durch die Verwendung des kulturgeographischen Begriffs „Islamische Welt" eine kulturanthropologische Fragestellung suggeriert, womit jedoch nach Guth lediglich „das Verbreitungsgebiet des Islams" gemeint ist (S. 9). Andererseits deutet das Wort „Hauptspra-

---

2 Mahmud Bassiouni, „*Islamische Menschenrechtsdiskurse*", in: Antonius Liedhegener/Ines-Jacqueline Werkner (Hg.) *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik*, Wiesbaden 2010, S. 178.

* Prof. Dr. Mohammed Nekroumi hat den Lehrstuhl „Islamisch-Religiöse Studien mit textwissenschaftlichem Schwerpunkt und Normenlehre" am Department Islamisch-Religiöse Studien der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg inne.

chen“ auf eine philologische Herangehensweise. Die Verknüpfung von Kulturanthropologie und vergleichender Sprachforschung erscheint aus Sicht von Islamwissenschaftlern und orientalischen Philologen aus zwei Gründen fraglich: Zum einen sind die Hauptsprachen der islamischen Welt in ihrer Gesamtheit weder genetisch noch sprachhistorisch miteinander verwandt. Eine sprachvergleichende Studie für die Hauptsprachen der islamischen Welt kann sich dementsprechend linguistisch lediglich auf der Ebene lexikalischer Verwandtschaften und Entlehnungen begründen. Zum anderen dürfte sich ein sozio-linguistischer Zugang zum Verhältnis von Sprache und Religionsanthropologie aufgrund der Vielfalt islamisch geprägter Lebensräume und Sozialgefüge als schwierig erweisen. Der Autor ist sich dieser Gefahr jedoch bewusst und rechtfertigt in den Unterkapiteln *Die Sprachfamilien der Welt* (S. 23-25) und *Die ‚Islamsprachen‘* (S. 30-40) seine philologisch begründete Unterteilung der Sprachen der islamischen Welt auf der Grundlage einer klaren und linguistisch nachvollziehbaren Distinktion der in der islamischen Welt belegbaren Sprachfamilien. So werden neben den fünf Kategorien des Afroasiatischen (S. 41-226) und den drei Kategorien des Indoeuropäischen (S. 265-336) noch kleinere Sprachfamilien, wie etwa des Niger-Kongos (S. 235-258) oder des Altaischen (d.h. der Turksprachen, welche zu den mongolo-japanischen Sprachen gehören, S. 345-366) berücksichtigt.
Methodisch behandelt die Studie den Untersuchungsgegenstand konsequent linguistisch. Der aus der jeweiligen Sprachfamilie erhobene Textkorpus, hier Textbeispiel genannt, wird unter Berücksichtigung verschiedener Sprachebenen phonologisch, morphologisch und syntaktisch analysiert.

Die einzelnen Abhandlungen

Nach Guth lässt sich die islamische Welt topographisch primär in den mittleren Osten, den Maghreb, Ost- und Westafrika sowie Westasien aufgliedern. Viele islamisch geprägte Länder bestehen aus heterogenen Kulturen, was mit einer Vielfalt an gesprochenen Sprachen einhergeht. Zu den bedeutendsten islamischen Sprachen zählen Arabisch, Türkisch und Persisch, aber auch Urdu, Somali, Swahili, Berber, Indonesisch oder Hausa. Neben Basisinformationen sowie Angaben zur grammatikalischen Funktionsweise und Verbreitung dieser Sprachen gewährt das Werk auch einen Einblick in die Genealogie und Geschichte dieser Sprachen. Es handelt sich somit um ein Einführungswerk, das auch für Nichtakademiker geeignet ist, welche sich einen Überblick über die Sprachen im islamischen Kulturraum verschaffen wollen. Anlass für die Konzeption des Werkes war u.a. das vom Autor beobachtete Unwissen vieler Menschen in Bezug auf die Pluralität islamischer Kulturen und Sprachen. Die Realität zeigt jedoch bereits innerhalb der arabischsprachigen Welt große dialektale Abweichungen, welche die Verständigung mitunter erheblich erschweren. Zudem weist der Autor richtigerweise darauf hin, dass die Sprachen in Regionen mit mehrheitlich muslimischen Glaubensanhängern in den jeweiligen Ländern auch von Nichtmuslimen gesprochen werden.

Laut Guth können die islamischen Sprachen in afroasiatische, indoeuropäische, altaische und austronesische Sprachen unterteilt werden. Den Hauptfokus der Untersuchung legt der Autor auf das Arabische, was durchaus naheliegend ist, da Arabisch als grundlegende Sprache des islamischen Glaubens gilt, der Koran und die Gebetstexte auf Arabisch verfasst sind und zahlreiche arabische Lehnwörter in die verschiedenen Sprachen des islamischen Kulturraums eingegangen sind. Der Leser erfährt in dem Kapitel *Afroasiatische Sprachen II* ab Seite 65, dass die arabische Sprache als eine der semitischen Sprachen zur Obergruppe der afroasiatischen Sprachen zählt. Dabei wird Arabisch sowohl sprachhistorisch als auch synchron beleuchtet. Guth analysiert die herausragende Bedeutung der arabischen Sprache für die islamische Welt (S. 81) und beschreibt die Schriftsprache des Arabischen, den Lautbestand, die Morphologie sowie die Syntax. Sinnvollerweise widmet sich Guth auch der markant ausgeprägten Differenz zwischen der gesprochenen Sprache und der geschriebenen Hochsprache. Das Kapitel endet mit einer Darstellung der Eigenschaften des Neuarabischen und der Dialektvarietät des Arabischen.

Im darauf folgenden Kapitel mit dem Titel *Afroasiatisch III* folgt eine Abhandlung über die Berbersprachen, die überwiegend in den Staaten des Maghreb gesprochen werden. Guth bietet einen kurzen historischen Abriss über ihre Verbreitung und Bedeutung für den Islam. Es folgt die Beschreibung der Genealogie der Berbersprachen mit Textbeispielen sowie des Lautbestands und des Wortschatzes (S. 142). Das Kapitel über die Berbersprachen endet mit der Analyse der Morphologie und der Syntax.

Im Kapitel *Afroasiatisch IV* (S. 163-192) wird Somali als kuschitische Sprache behandelt. Nach einer kurzen historischen Einführung über die Geschichte von Somalia und seine kulturelle Zusammensetzung der von Clans durchzogenen somalischen Gesellschaft folgt eine Darstellung über die Verbreitung des Somali und seine Stellung innerhalb der kuschitischen Sprachen. Es folgen Angaben zur Verschriftlichung, zur Literatur, ein Textbeispiel sowie allgemeine Charakteristika des Somali. Weitere Untersuchungsgegenstände stellen den Lautbestand dar, welchen der Autor in die Unterkapitel Vokalharmonie, Töne und Morphophonologie unterteilt, sowie die Grammatik, insbesondere die Syntaxstruktur und die Morphologie mit Fokus auf dem Verb.

Im Kapitel *Afroasiatisch V* richtet der Autor seine Aufmerksamkeit auf tschadische Sprachen wie z.B. Hausa, welche zu den westafrikanischen islamischen Verkehrssprachen gehört und u.a. in Nigeria gesprochen wird. Entsprechend der Konzeption des Werkes liefert Guth zu Beginn einige basale Informationen über Hausa, illustriert ein Textbeispiel und analysiert Phonologie, Morphologie und Syntax. Entsprechend ist auch der Abschnitt *Niger-Kongo* aufgebaut, der die Bantusprachen, wie z.B. Kiswahili würdigt. Bemerkenswert ist, dass der Autor für das Erlernen der drei letztgenannten, in der öffentlichen Wahrnehmung marginalisierten, aber in Afrika weit verbreiteten islamisch-afrikanischen Sprachen plädiert.

Erst nach dem Abriss über die dominierenden afrikanischen islamischen Sprachen widmet sich der Autor den indoeuropäischen Sprachen im islamischen Kontext. Im Kapitel *Indoeuropäisch I* leistet er zunächst einen Überblick über die europäischen islamischen Sprachen Albanisch und Bosnisch. Der Abschnitt liefert neben allgemeinen Informationen über die Sprachen und Schriften einen historischen Abriss über das ehemalige Jugoslawien und das Zugehörigkeitsgefühl der Balkanmuslime zur islamischen Gemeinschaft. Im Kapitel *Indoeuropäisch II* beschäftigt sich Guth mit dem indo-iranischen Zweig der indoeuropäischen Sprachen, insbesondere mit dem überwiegend im Iran gesprochenen Persisch. Ein besonderes Augenmerk legt der Autor auf die Idiomatik und ihre Bedeutung in der hochentwickelten persischen Literatur. Im weiteren Verlauf des Kapitels werden weitere iranische Sprachen aufgegriffen, darunter kurdische Sprachen, Paschto, Tadschikisch und Belutschi. Im Kapitel *Indoeuropäisch III* werden die indischen Sprachen wie Urdu und Hindi nach dem gleichen Muster behandelt.

Im Kapitel *Altaisch* wendet sich der Autor den Turksprachen zu, wobei der Fokus vor allem auf Türkeitürkisch, der bedeutendsten altaischen Sprache, gelegt wird. Im letzten Kapitel werden *austronesische Sprachen* wie malaiisch und indonesisch analysiert. Wie in den vorangegangen Kapiteln umfasst die Darstellung allgemeine Informationen, ein Textbeispiel, Aussagen zum Lautbestand sowie zu Morphologie und Syntax. Auch malaiisch, das mit über 200 Millionen Sprechern zu den meistgesprochenen Sprachen der Erde gehört, hält der Autor für erlernenswert.

Alles in allem lässt sich sagen, dass das Werk nicht nur einen guten Überblick über die wichtigsten Sprachen der islamischen Welt gewährt, sondern auch den Schritt zu einer kontrastiven Sprachmethodik wagt, bei der das symbolische Erbe des Islam und seine ethisch-theologische Dimension eine zentrale Rolle einnimmt. Darüber hinaus erweist sich die Bereitstellung von historischen Quellenbelegen über die jeweiligen Regionen und die damit zusammenhängende Diachronie der jeweiligen Sprachen als hilfreich für den Leser.

Mairaj U. Syed, *Coercion and Responsibility in Islam: A Study in Ethics and Law*, Oxford University Press, Oxford 2016, 259 Seiten, ISBN 978-0-19-878877-5

Mouez Khalfaoui*

Die Themen Zwang, Freiheit und Haftbarkeit sind von großer Bedeutung in jeder Rechtskultur. Das Buch von Syed Mairaj geht der Frage nach, wie muslimische

---

* Prof. Dr. Mouez Khalfaoui ist Professor für Islamisches Recht am Zentrum für Islamische Theologie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Theologen und Rechtswissenschaftler in der vormodernen Epoche dieses Thema untersucht und debattiert haben. Ausgehend von der gegenwärtigen Debatte über Zwang und Freiheit, in der nicht nur über die Rechte und Pflichten von Menschen, sondern auch über Maschinen und Roboter gesprochen wird, wird die islamische Herangehensweise an dieses Thema diskutiert. Deshalb ist diese Studie auf den Vergleich als methodischen Ansatz aufgebaut. Der Vergleich hat hierbei drei Ebenen a) eine allgemeine Ebene: Diese bezieht sich auf die klassische islamische Konzeption bezüglich Zwang und Verantwortung auf der einen Seite und die moderne bzw. amerikanische juristische Konzeption von Zwang und Haftung auf der anderen Seite; b) eine innerislamische Perspektive, die ebenfalls auch zwei Aspekte hat: Einerseits wird die theologische Konzeption untersucht, hierfür werden muʿtazilitische und ašʿaritische Betrachtungen berücksichtigt; anderseits werden die Aussagen zweier Rechtsschulen, nämlich die der Hanafiten und der Schafiiten bezüglich Zwang und Haftung betrachtet.
Die methodisch-vergleichende Herangehensweise spiegelt sich in der Struktur des Buches: Das erste Kapitel wird der Untersuchung der theologischen Konzeption von Zwang und Verantwortung bei den Muʿtaziliten und den Ašʿariten gewidmet (S. 31-96). Im zweiten Kapitel (S. 97-225) werden hanafitische und schafiitische Konzeptionen einander gegenübergestellt und untersucht. Der letzte Teil des Buchs besteht aus der Konklusion und Auswertung der Forschungsergebnisse. Das Buch schließt mit einem Rückblick auf das Thema der Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen islamischen und amerikanischen Zwangskonzeptionen und stellt Ähnlichkeiten und Unterschiede beider Konzeptionen heraus.
Thematisch kann das Buch „Coercion and Responsability in Islam“ von Mairaj Syed als eine Revision der seit langem etablierten These des Widerspruchs zwischen Rationalität und Dogmatismus, zwischen Freiheit und Zwang in der muslimischen Kultur betrachtet werden. Die Gegenüberstellung der beiden Pole Freiheit und Zwang etablierte sich in vielen Fällen als allgemeines Prinzip für die Betrachtung der gesamten muslimischen Theologie und Rechtskultur. Dadurch wurden bzw. werden muslimische politische, theologische und rechtliche Schulen und Gruppen einander gegenübergestellt und entsprechend des Schemas „konservativ vs. permissiv/liberal“ eingeordnet. Dieses Paradigma ist in den Islamstudien seit Jahrzehnten sowohl im Westen als auch in der muslimischen Welt verankert. Dabei werden die Muʿtazila und die Hanafiten als Vertreter der Vernunft, Logik und Offenheit in der Islamischen Theologie und Rechtslehre betrachtet, während Ašʿariten und Schafiiten als Vertreter einer dogmatischen Doktrin dargestellt werden. Der Autor entlarvt diese Haltung bereits am Anfang des Buches als falsch: „The Muʿtazilites are no more rationalist than the Ashʿarites. What explains the character of reasoning in both theological traditions is commitment to certain core positions on moral epistemology, the nature of God´s justice, and the character of voluntary human action.“ (S.17) Diese

Annahme bahnt den Weg für die ausführliche Untersuchung dieser Thesen anhand konkreter Beispiele.

Die Untersuchung der Zwangs- und Verantwortungstheorie bei den Muʿtaziliten bringt den Autor zum Schluss, dass der Fokus bei dieser theologischen Gruppe auf Voraussetzungen der Verpflichtung (*taklīf*) liegt. So verlangen Muʿtaziliten für die Verpflichtung des Menschen neben der Volljährigkeit, dem Muslim-Sein und dem Vollbesitz der geistigen Kräfte, dass er unter keinem Zwang steht: „The lists they [die Muʿtazila] proposed of such conditions often combined dispositional features that an agent must have to qualify for oral agency, such as the possession of a certain amount of knowledge […] One such temporary feature was the absence of coercion (*ʾikrah*) or compulsion (*ʾiljāʾ*).“ (S.31) In der ašʿaritischen Theologie wird diese letzte Kondition der Abwesenheit von Zwang nicht verlangt, um Menschen als verantwortlich und *mukallaf* zu betrachten (S. 32f). Die o.g. Debatte der beiden religiösen Gruppen (Muʿtaziliten und Ašʿariten) bezieht sich direkt auf die Frage, ob und inwieweit Handlungen ihre Rechtkräftigkeit verlieren, wenn Sie unter Zwang unternommen werden. Als Beispiele werden in diesem Buch Eheschließung, Scheidung, Apostasie, Mord etc. behandelt. Diese Themen wurden sowohl von Theologen als auch von Rechtsgelehrten unterschiedlich behandelt. Bei den Muʿtaziliten verzeichnet der Autor zwei unterschiedliche Annahmen: Während die frühere Theorie von Abū l-Huḏayl al-ʿAllāf Zwang als triftigen Grund für die Annullierung von (Kauf-)verträgen ansieht, und deshalb die Täter nicht zur Rechenschaft ziehen, sieht die u.a. von Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār und Ibn Mattawayh vertretene, spätere Theorie der Muʿtazila vor, dass Zwang kein Grund ist, der zur Annullierung von Eheverträgen und anderen Aussagen führt. Die Vertreter dieser letzteren Meinung gehen davon aus, dass dem unter Zwang Handelnden eine moralische Verantwortung zukommt. Die erste Annahme steht diametral der ašʿaritischen bzw. schafiitischen Theorie gegenüber, in der die Freiheit von Zwang nicht als Voraussetzung für Rechtskräftigkeit betrachtet wird.

Betrachtet man die Debatte über Zwang und Haftbarkeit aus einer gegenwärtigen Perspektive, ist festzustellen, dass die juristische Thematisierung von Zwang und Freiheit in der islamischen klassischen Periode von großer Relevanz für die allgemeine Diskussion um menschliche Verantwortung ist. Hierbei werden die beiden Denkschulen der Hanafiten und Schafiiten als Träger zweier gegensätzlicher Thesen präsentiert. 1) Die hanafitische Position wird anhand des Beispiels der mündlichen Scheidungsformel (*ṭalāq*), die dreimal von muslimischen Männern gesprochen wird, um gültig zu sein, dargestellt: Die Hanafiten halten an ihrer Position fest, dass der Täter (hier der Mann), moralisch für die juristischen Konsequenzen verantwortlich ist, selbst im Falle des Zwangs. Seine Aussage könne nicht widerrufen werden: „Of the classical legal traditions, only Hanafism preserved the ancient Kufan law that coercion has no effect on pronouncements of divorce and emancipation. By the third/ninth century, all other legal traditions, including non-Sunnite ones, held that coercion invalidates a pronouncement of

divorce." (S. 149) 2) Die schafiitische Position besagt hingegen: „[…] coercion uniformly invalidates all speech acts without distinguishing between sales, marriages, divorces, emancipations, and acknowledgments." (S. 151)
Für die Haltung der Hanafiten listet der Autor drei mögliche Gründe auf, die eher eine theoretische als eine praktische Überlegung beinhalten. Mit dieser Diskussion gelingt es dem Autor, eine Brücke in die Gegenwart zu schlagen, denn er zeigt die große Ähnlichkeit zwischen der klassischen Meinung der Hanafiten und modernen Überlegungen amerikanischer Juristen: „[…] this way of treating coercion is not unique to the hanafites: American coercion jurisprudence displays similar features […]. In fact, until very recently courts routinely held that pressure that would normally render a contract voidable do not have the same effect on marriage. Shotgun weddings thus resulted in legally valid marriages." Dies wurde mit soziokulturellen Argumenten begründet, insbesondere wenn es um Ehre und Familienschutz geht (S. 183f). Ein weiteres Beispiel findet der Autor in Adoptionsfragen: Sollte eine Mutter ihr Kind zur Adoption frei geben, kann sie diese Freigabe nicht jederzeit widerrufen, selbst wenn sie zum Zeitpunkt der Handlung gezwungen worden wäre. Die Ablehnung des Widerrufs wird hierbei mit dem Wohl des Kindes begründet (S. 183ff).
Im letzten Kapitel des Buches wird das Thema Zwang und Verantwortung aus der politisch-sozialen Perspektive untersucht. In diesem Kapitel bemerkt Syed zur Recht, dass muslimische Gelehrte, abgesehen von ihrem jeweiligen theologischen Hintergrund, sich darüber einig waren, dass die Einmischung von politischen Kräften bzw. die Ausübung von Druck seitens der politischen Mächte Taten widerrufbar macht (S. 185ff). Dieser Punkt spricht das Thema Freiheit bzw. politische Freiheit in der islamischen Kultur an. Dazu werden die Meinungen klassischer und moderner Forscher bzw. Orientalisten untersucht. Dies verleiht dieser Forschung eine politisch-gesellschaftliche Dimension und öffnet sie in Hinblick auf das gegenwärtige Leben und eine politische Debatte bezüglich Freiheit und Verantwortung in der islamischen Welt.
Zusammenfassend kann gesagt werden, dass dieses Buches neue Erkenntnisse bezüglich eines brisanten Themas der Islamischen Theologie und des Islamischen Rechts in die Diskussion einbringt. Die souveräne und genaue Erforschung und Argumentation macht die Thesen des Buches größtenteils nachvollziehbar. Damit revidiert und korrigiert der Autor etablierte Annahmen und fordert dazu auf, sie neu zu prüfen und sie durch seine (und andere) Forschungen zu bereichern. Zudem öffnet der Autor neue Themen für zukünftige Arbeiten und macht den Leser neugierig auf weitere Forschung bezüglich dieser Thematik.

Christiane Paulus (Hg.), *Amīn al-Ḫūlī: Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation. Übersetzung und Kommentar*, Peter Lang (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 4), Frankfurt a.M. 2011, 186 Seiten, ISBN 978-3-631-61929-2

Susanne Klinger*

Die Diskussion um Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Protestantismus hat eine lange Tradition. Zum Teil in Reaktion auf die Aktivitäten protestantischer Missionare im Nahen und Mittleren Osten, zum Teil in Reaktion auf die Forderung einer ‚Protestantisierung des Islams' und des Rufes nach einem ‚muslimischen Luther' stellten bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Reihe von muslimischen Autoren die Nähe und Verwandtschaft von Islam und protestantischem Christentum heraus. Für einige dieser Autoren schienen dabei die Übereinstimmungen zwischen den beiden Glaubenstraditionen dermaßen frappant zu sein, dass sie glaubten, einen gewissen Einfluss islamischen Denkens auf Luther konstatieren zu können.

Im vorliegenden Band wird nun ein knapp 60 Seiten umfassender Essay des ägyptischen Literaturwissenschaftlers und Koranexegeten Amīn al-Ḫūlī (1895-1966) aus den 1930er Jahren auf Deutsch zugänglich gemacht, in der dieser den Versuch unternimmt, die These der Assimilation islamischen Erbes in den Grundsätzen des protestantischen Christentums systematisch zu fundieren. Wie der aus dem Schülerkreis um Mohammad ʿAbduh stammende Autor ausführt, wurde die „christliche Reformation", wenn auch nicht ausschließlich, so doch maßgeblich, „durch den Kontakt mit dem islamischen Orient" herbeigeführt (S. 88).

Al-Ḫūlīs Interesse gilt zunächst dem allgemeinen Aufweis der vielfältigen Verbindungen zwischen islamischer und mittelalterlich-christlicher Kultur, über welche die islamische Zivilisation und Religion wirkungsgeschichtlich bedeutsam für die Ausbildung der Ideen der protestantischen Reformation werden konnte. Über zahlreiche Kontakte auf staatlich-politischer und allgemeingesellschaftlicher Ebene, die sich aus kriegerischen Begegnungen, dem Austausch von Gefangenen, der Konversion von Christen und Muslimen, der Übersetzung des Korans oder über Handelsbeziehungen ergaben, sowie über die wirkungsgeschichtlich einflussreichen Arbeiten islamischer Gelehrter, wie die von al-Wazān, Ibn Sīnā, Ibn Rušd, Ibn Ḥazm oder al-Ġazālī, konnte, wie al-Ḫūlī konstatiert, islamisches Gedankengut in die abendländisch-mittelalterliche Kultur und Religion eindringen. Unter dem Einfluss der neuen, durch die harmonische Verbindung von Islam und vernunftgeleiteter Erkenntnis geprägten Wissenskul-

---

* Dr. Susanne Klinger verwaltet seit Oktober 2017 den Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Religionspädagogik am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

tur (vgl. etwa S. 71, S. 89ff., S. 97f., S. 103) sei schließlich das westliche Denken von kirchlicher Bevormundung befreit, die christlich-religiöse Praxis und Theologie transformiert und so die christliche Reformation mitinitiiert worden (vgl. S. 88 ff.). In besonderer Weise unterstreicht al-Ḫūlī die Bedeutung der Begegnung von Christen und Muslimen zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert in Südfrankreich, Oberitalien und der heutigen Schweiz, die, wie er vermutet, auf verschlungenen Wegen der Inkulturation islamischer Frömmigkeit und Kultur die papst- und kirchenkritische vorreformatorische Waldenserbewegung angeregt haben könnte (vgl. S. 90 ff.).

Al-Ḫūlī ist sicherlich zuzustimmen: Das Aufkommen einer neuen Wissens- und Forschungskultur im europäischen Spätmittelalter macht deutlich, dass die Begegnung von Muslimen und Christen höchst produktive Dynamiken in Gang gesetzt hat. Modernen Historikern dürften al-Ḫūlīs Überlegungen allerdings forciert anmuten. Ideengeschichtliche Vergleiche, der Aufweis von Ähnlichkeiten und Analogien zwischen verschiedenen Glaubenstraditionen, sind das eine; etwas ganz anderes ist es, den Nachweis historischer Verbindungen und Abhängigkeiten zu führen. Es handelt sich dabei um disparate Projekte, die nach einer Klärung der unterschiedlichen methodischen Ansätze verlangen. Die in dem Essay vorgetragenen Thesen zur Anverwandlung islamischer Tradition im protestantischen Christentum sind keinem sorgfältigen Quellenstudium im modernen geschichtswissenschaftlichen Sinne geschuldet, sondern versammeln und interpretieren vor allem Einsichten aus religions-, philosophie- und weltgeschichtlichen Überblickswerken. Eine religionsgeschichtlich vergleichende Analyse kann überdies nicht nur auf einige vordergründige theologische Ähnlichkeiten (Bilderverbot, Bedeutung des Wortes Gottes, Zurückweisung der Macht der Kirche, Verhältnis von Religion und Philosophie) abheben, sondern muss auch die intra- und interreligiösen Differenzen zwischen diesen Glaubenstraditionen in den Blick nehmen. Die Konturen des Bildes, das al-Ḫūlī von der vorreformatorischen und reformatorischen Theologie zeichnet, bleiben jedoch zu unscharf und schablonenhaft, als dass sie einen exakten Vergleich ermöglichten. *Pars pro toto* sei hier nur auf seine Deutung der reformatorischen Verhältnisbestimmung von „„Glauben und Werk‘“ verwiesen, welche „von der Notwendigkeit aus geht [sic!], den Glauben zu entwickeln, bis das richtige Werk gefunden wird etc.“ (S. 98). Dennoch stellt der Essay ein wichtiges Zeitzeugnis im Umkreis der islamischen Reformbewegung in Ägypten zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts dar, deren Ruf nach einer Rückkehr zu den Quellen, Koran und Sunna, und inneren Erneuerung des Islams sich mit der Hoffnung auf gesellschaftlichen Fortschritt und Modernisierung verband.

Die Herausgeberin hat al-Ḫūlīs kleiner Schrift eine Einleitung und ein längeres Nachtragskapitel beigefügt, in dem sie die These des Autors in einem erweiterten theoretischen Rahmen interpretiert. Paulus möchte mit al-Ḫūlīs Essay eine „Fremdreferenz“ (S. 16) in die eurozentrisch verengte Perspektive der westlichen (Kirchen-)Geschichtsschreibung einführen, um letztere zu erweitern und zu kor-

rigieren. Dazu will sie im Anschluss an al-Ḫūlī den „sich bis in die Grundsätze der Reformation“ (S. 35) erstreckenden „(Sinn-)Anschlüssen islamischer Themen und Stile in die mittelalterlichen Gesellschaften Europas“ (S. 15) nachgehen. Hierzu soll der evolutionstheoretische Ansatz al-Ḫūlīs (vgl. S. 35 u.ö.) mit der evolutionären Sozialtheorie Niklas Luhmanns (vgl. S. 16) verknüpft und vor diesem theoretischen Hintergrund plausibilisiert werden. Die „Reformation (beruht)“, wie Paulus insistiert, „aus [sic!] den Selektionsleistungen [...], die durch die Muslime im Mittelalter übertragen wurden“ (S. 35), wofür „dem Islam ein Danke der Reformation gebührt“ (S. 40).

Die Plausibilität der Forderung, theologische und geistesgeschichtliche Verbindungen zwischen Islam und Protestantismus religionswissenschaftlich und theologisch vertiefend aufzuarbeiten, ist unbestreitbar. Auch macht Paulus mit Recht geltend, dass sich „Art und Ausmaß“ (S. 13) des „zivilisatorischen Einflusses in islamischer Gestalt auf das europäische Mittelalter“ (S. 14) nicht angemessen erfassen lassen, wenn in der (Kirchen-) Geschichtsschreibung nicht auch korrigierend Fremdperspektiven einbezogen werden. Allerdings dürfte das methodische Vorgehen der Herausgeberin schwerlich geeignet sein, die These von der Anverwandlung islamischen Erbes in der christlichen Reformation in einen stringenten Deutungszusammenhang zu stellen. Die Anschauung des Islams als fundamental-rationale Religion, welche die Triebfeder für Modernisierung und Fortschritt bildet, lässt sich nicht mit der Theorie der Evolution sozialer Systeme von Luhmann plausibilisieren. Die unterstellte Theorienkonvergenz beruht auf bloßer Äquivokation und führt deshalb in die Irre. Vor allem aber versäumt es die Herausgeberin, al-Ḫūlīs Darlegungen im Kontext der Ende des 19. Jahrhunderts durch den französischen Schriftsteller, Orientalisten und Religionswissenschaftler Ernest Renan angestoßenen Debatte um die Vereinbarkeit von Islam, moderner Zivilisation und Wissenschaft näher zu beleuchten.[3]

Paulus’ Überlegungen oszillieren zwischen metatheoretischen Reflexionen, moralisierenden Perspektiven und heftiger Polemik. An entscheidenden Stellen ihrer Ausführungen begibt sie sich auf den schwankenden Boden wilder historischer Spekulation. Insgesamt erweckt das Buch den Eindruck, als sei es unter großem Zeitdruck entstanden. Nicht nur der Mangel an begrifflicher Klarheit und methodischer Stringenz, auch die zahlreichen grammatikalischen Fehler, fehlerhaften Zeichensetzungen und verquasten Formulierungen machen die Lektüre mühsam.

---

3 Siehe dazu Birgit Schäbler, *Moderne Muslime. Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*, Paderborn 2016.