

Arbeitspapier

herausgegeben von der
Konrad-Adenauer-Stiftung

Nr. 155/2006

Andreas Jacobs

Reformislam

Akteure, Methoden und Themen progressiven Denkens
im zeitgenössischen Islam

Berlin/Sankt Augustin, April 2006

ISBN 3-937731-88-1

Ansprechpartner:

Dr. Andreas Jacobs
Koordinator Nahostpolitik, Islamische Länder
Telefon: 030 / 2 69 96 35 12
E-Mail: andreas.jacobs@kas.de

Postanschrift:

Konrad-Adenauer-Stiftung, Klingelhöferstr. 23, 10785 Berlin

Inhalt

Zusammenfassung	3
1. Einleitung	4
2. Begriffsklärungen	5
3. Methoden und Themen	10
3.1. Offenbarung und Textverständnis	11
3.2. Scharia und Menschenrechte	13
3.3. Frauen und Gleichberechtigung	16
3.4. Säkularität und Religionsfreiheit	17
4. Vorwürfe an den Reformislam	19
5. Erwartungen an den Reformislam	22
6. Schlussfolgerungen und Handlungsempfehlungen	24
Auswahlbibliographie	27
Der Autor	29

Zusammenfassung

Über die Zukunft des Islam wird überall gestritten und diskutiert. In diesen Diskussionen dominieren auf muslimischer Seite fast immer traditionalistische und islamistische Stimmen und Argumente. Progressive Denker spielen im innerislamischen Diskurs über den Islam kaum eine Rolle. Zu Unrecht – denn nicht wenige muslimische Intellektuelle stellen sich traditionalistischem und islamistischem Gedankengut entgegen und entwerfen ein neues und modernes Bild des Islam. Ihre Ideen zum Koranverständnis, zur Reform der Scharia, zur Gleichstellung von Mann und Frau und zur Religionsfreiheit sind oft kompliziert und rühren nicht selten an politische und gesellschaftliche Tabus. Reformislamisches Denken wird deshalb häufig ignoriert und diskreditiert, bisweilen sogar als Häresie gebrandmarkt.

Das vorliegende Arbeitspapier nennt die Akteure, Methoden und Themen des Reformislam und diskutiert seine Chancen und Grenzen. Es argumentiert, dass reformislamisches Denken kein Allheilmittel für Integrationsprobleme und auch keine Wunderwaffe gegen den islamistischen Terror ist. Reformislam kann aber einen wichtigen Beitrag dazu leisten, den Islam flexibel mit den Herausforderungen der Moderne zu versöhnen ohne dabei alle Kontinuitäten zur islamischen Tradition zu leugnen. Staatliche Politik sollte deshalb die Rahmenbedingungen für progressives Denken im zeitgenössischen Islam fördern, gleichzeitig aber davon Abstand nehmen, auf die Inhalte und Methoden dieses Denkens Einfluss zu nehmen.

1. Einleitung

Längst ist offensichtlich, dass nicht nur weltliche Phänomene wie Globalisierung, Autoritarismus und Armut für die Krise islamischer Gesellschaften verantwortlich gemacht werden müssen. Auch das Verständnis von Religion und Religiösität selbst, wirft im Islam Fragen auf. Mittlerweile führt wenig an der Erkenntnis vorbei, dass einige vorherrschende muslimische Positionen zu Toleranz, Recht, Gleichberechtigung, Meinungs- und Religionsfreiheit mit den Prinzipien des freiheitlichen Rechtsstaates nur schwer vereinbar sind. Von der Ausschließlichkeit zwischen einigen Aspekten des theologischen Mainstreams im Islam mit zentralen Grundsätzen des demokratischen Rechtsstaates auf eine strukturelle Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie zu schließen, wäre aber verkürzt. Der Blick auf den Islam als vormoderne und undemokratische Religion übersieht das Element des Wandels und der Erneuerung. Andere Religionen mussten langwierige und schmerzhaft Reformprozesse durchmachen, um ihr Verhältnis zur Moderne zu definieren. Eine Reihe muslimischer Intellektueller ist der Ansicht, dass auch der Islam einen solchen Erneuerungsprozess durchmachen sollte. Für sie befindet sich der Islam in einem Spannungsverhältnis von Wahrheit und Wandel, von Authentizität und Moderne. Sie haben sich deshalb an das schwierige Wagnis gemacht, dieses Spannungsverhältnis aufzulösen und den Islam auch theologisch in der Moderne zu verankern.

Die Vertreter unterschiedlicher Prägungen einer islamischen Reformtheologie sind in der innerislamischen Debatte eine Randerscheinung. Bestenfalls werden sie belächelt, ignoriert oder diskreditiert und schlimmstenfalls als Häretiker und Ketzler verfolgt. Über ihre Ideen, Methoden und Argumente ist wenig bekannt. Sind sie die Hoffnungsträger eines Islam, der sich flexibel den Herausforderungen der Moderne stellt ohne dabei alle Kontinuitäten zur islamischen Tradition zu leugnen? Oder sind sie eine vom Westen hofierte Minderheit, die den Islam „schöndenken“ und meilenweit von der Realität muslimischen Lebens und Glaubens entfernt sind? Das vorliegende Arbeitspapier nennt die Akteure, Methoden und Themen muslimischen Reformdenkens und diskutiert die Chancen und Grenzen ihrer Konzepte und Ideen.¹

¹ Viele der im Folgenden vorgestellten Denker und Denkansätze wurden auf der gemeinsamen Fachkonferenz „Progressive Thinking in Contemporary Islam“ von Konrad-Adenauer-Stiftung, Friedrich-Ebert-Stiftung und Bundeszentrale für Politische Bildung vom 22. bis 24. September 2005 in Berlin vorgestellt und diskutiert.

2. Begriffsklärungen

Muslime befinden sich heute fast überall in einer Debatte über den Islam. Diese Debatte hat eine Fülle von Facetten und Ausprägungen – der Reformbegriff kommt dabei aber nur selten zum Tragen. Das hat seine Gründe. Mit dem Begriff der „Reform“ wird in der Regel die planvolle und gewaltlose Umformung des Bestehenden zu etwas Besserem beschrieben. Die dem Reformbegriff immanente Idee der Verbesserung hat dazu geführt, dass viele Muslime den Reformgedanken in Bezug auf den Islam ablehnen. Für sie stellt der Islam etwas grundsätzlich Vollkommenes dar, das nicht „verbesserungsfähig“ sei und deshalb auch nicht „reformiert“ werden könne. Besonders von Vertretern islamischer Verbände, Lehranstalten und Interessengruppen werden Begriff und Idee des „Reformislam“ deshalb als Versuch nicht-muslimischer Einmischung in innerislamische Angelegenheiten gesehen – als dem Islam widersprechendes libertäres Gedankengut. „Reformislam“ wird aus dieser Sicht zu einer dem Islam wesensfremden politischen Forderung, zu einem „Deformislam“. In einer Stellungnahme des Zentralrats der Muslime in Deutschland ist beispielsweise zu lesen: „Dem Islam droht Gefahr, auf Grund des politischen und staatlichen Drucks gespalten zu werden in zwei ‚Konfessionen‘: den Islam und den Reformislam.“² Zumindest die Vertreter des deutschen Verbandsislam scheinen damit dem berühmten Diktum Lord Cromers aus dem Jahre 1880 zuzustimmen: „Reformierter Islam ist kein Islam mehr!“

In der Praxis hat sich eine Reihe von Muslimen nicht an derartige Feststellungen gehalten und eine Vielzahl von Ideen zu Reform und Restauration des Islam entwickelt. Ein Konsens, was „Reformislam“ meint und wer zu seinen Vertretern gezählt werden kann, ist daraus nicht entstanden. Dementsprechend wird ein breites und sehr heterogenes Spektrum von Denkern und Denkansätzen der innerislamischen Debatte mit dem Etikett „Reform“ versehen. All diese Denker und Denkansätze eint das Bemühen, neue Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Islam bzw. islamischen Gesellschaften und Moderne zu geben. Im Sprachgebrauch werden vier Modernisierungsansätze unter dem Reformbegriff geführt:

² Zentralrat der Muslime: Das Kopftuch. Stellungnahme des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD), Eschweiler 2003, S. 6.

Islamische Modernisten

Die Konfrontation mit der Moderne im Zuge des Kolonialismus führte dazu, dass sich im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert in nahezu allen islamischen Gebieten mehr oder weniger einflussreiche Modernisierungsbewegungen herausbildeten. Ihr gemeinsames Anliegen war es, den Islam gegen die Übermacht westlicher Zivilisation zu behaupten und mit dem technischen und politischen Fortschritt zu versöhnen. Inspiriert von westlichen Literaten und Philosophen begründeten und propagierten Denker wie Jamal ad-Din al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abdu (1849-1905) und dessen Schüler Rashid Rida (1865 -1935) die Idee, dass nicht der Islam, sondern dessen tradiertes Verständnis und verkrustetes Normensystem für die Rückständigkeit islamischer Gesellschaften verantwortlich gemacht werden müsse.³ Unter Rückgriff auf den Koran und die frühislamische Praxis vertraten sie die Ansicht, dass der „reine“ und „unverfälschte“ Islam alle Antworten auf die Fragen der Moderne beithalte. Die Versöhnung von Islam und Moderne müsse deshalb mit einer Rückbesinnung auf den Koran und die Prophetentradition sowie mit der inneren Erneuerung der Gläubigen einhergehen.⁴ Die islamischen Modernisten legten damit den Grundstein für eine Begründung islamischer Tradition in der Moderne. Gleichzeitig wiesen sie mit ihren Überlegungen zu einem islamischen Gesellschaftsentwurf aber auch eine Richtung, die zur Ideologie des Islamismus als geschlossene Weltanschauung führte.⁵

Modernistische Islamisten und konservative Reformer

In der ideengeschichtlichen Tradition der Islamischen Modernisten steht eine heterogene Gruppe von zeitgenössischen Denkern, Predigern und Aktivisten, die den Geltungsvorrang islamischer Ideen und Ideale in der modernen Gesellschaft zu begründen suchen. Diese Gruppe kann in das Spektrum zwischen islamischem Konservati-

³ Zu den Islamischen Modernisten vgl. Kedourie, Elie: Afghani and `Abduh. An essay on religious unbelief and political activism in modern Islam, London 1966; Hourani, Albert: Arabic thought in the liberal age (1798-1939), London 1984.

⁴ Vgl. hierzu Schulze, Reinhard: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München, 2. Aufl. 2002

⁵ Vgl. Nagel, Tilman: 1994, S. 258. Gleichzeitig dienen die Islamischen Modernisten als Referenztheoretiker für verschiedene national-islamische Modernisierungsdenker, wie etwa die Vertreter der türkisch-nationalen Synthese. Lutz Berger hat in seiner Studie über den konservativ-kemalistischen Islam-Denker Zekeriya Beyaz aufgezeigt, dass dessen Vorstellungswelt mit dem hier vertretenen

vismus und gemäßigtem Islamismus⁶ eingeordnet werden, weil ihre Protagonisten eine als islamisch verstandene politische und gesellschaftliche Ordnung anstreben und den Islam als wichtigste, zum Teil sogar einzige Quelle ihrer ethischen und politischen Orientierung betrachten.⁷ Vertreter dieser Gruppe gehen von einem „islamischen“ Gesellschaftsmodell als bessere Alternative zu den modernen westlichen Gesellschaften aus, ohne dabei die Prinzipien des freiheitlichen demokratischen Rechtsstaates grundsätzlich abzulehnen. Modernistische Islamisten und konservative Reformer wie der Schweizer Islam-Denker Tariq Ramadan⁸, der ägyptische Fernsehprediger Yusuf al-Qaradawi, der türkisch-amerikanische Bildungsaktivist Fethullah Gülen oder die marokkanische Politikerin Nadia Yassin verwenden in ihren Schriften und medialen Auftritten zeitgemäße Begriffe, die oft aber ihrer „westlichen“ Inhalte entleert und im Sinne eines politischen Islamverständnisses „islamisiert“ werden. Sie passen sich stilistisch den veränderten Konsum- und Lebensgewohnheiten junger Muslime an und vertreten offensiv eine „Modernität mit Unterschieden“.⁹ Für modernistische Islamisten und konservative Reformer geht es aber weniger darum, den Islam mit der Moderne zu versöhnen als vielmehr darum, ein eigenes „islamisches“ Modell der Moderne zu entwickeln. Gegenstand ihrer Reformüberlegungen ist weniger der Islam als vielmehr die Moderne.¹⁰

An der Gruppe der modernistischen Islamisten und konservativen Reformer scheiden sich in der akademischen Debatte über den Reformislam die Geister. Einige Beobachter plädieren dafür, auch diese Intellektuellen und Aktivisten zur Gruppe der muslimischen Reformdenker zu zählen. Sie argumentieren, dass gerade „konservative“ Reformer in der Lage seien, traditionellen Glaubensinhalten einen neuen Sinn zu geben, ohne diese prinzipiell in Frage zu stellen. Die dadurch gewährte Authentizität

Begriff des „Reformislam“ wenig zu tun hat. Vgl. Berger, Lutz: Ein türkischer Reformtheologe? Zekeriya Beyaz zwischen Tradition und Politik, in: Die Welt des Islams, Nr. 1/2005, S. 74-107.

⁶ Zur oft schwierigen Unterscheidung zwischen islamischem Konservativismus/Traditionalismus auf der einen und gemäßigtem Islamismus auf der anderen Seite vgl. Benard, Cheryl: Civil Democratic Islam. Partners, Resources, and Strategies, RAND, Santa Monica 2003, S. 30-33. Christian Troll unterscheidet zwischen *kulturellem/traditionellem Islam*, *islamistischem Islam* und einem *Islam im Prozess der Neuinterpretation*, vgl. Troll, Christian: Progressive Thinking in Contemporary Islam. Eröffnungsrede zur gemeinsamen Fachkonferenz von Konrad-Adenauer-Stiftung, Friedrich-Ebert-Stiftung und Bundeszentrale für Politische Bildung vom 22.-24. September 2005 in Berlin.

⁷ Zur Definition von „Islamismus“ vgl. Perthes, Volker: Geheime Gärten. Die neue Arabische Welt, München 2004, S. 153-159.

⁸ Vgl. Ramadan, Tariq: Muslimsein in Europa, Köln 2001.

⁹ Vgl. hierzu die Studie von Amman, Ludwig: Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance, Freiburg i. Br. 2004.

¹⁰ Vgl. hierzu die kritische Auseinandersetzung mit Tariq Ramadan von Ghadban, Ralph: Tariq Ramadan und der Kampf der Kulturen, FES-Online-Akademie, 2005.

und Glaubwürdigkeit seien zentrale Voraussetzungen für eine Versöhnung von Islam und Moderne. Die Reduzierung des Reformspektrums auf die „liberalen Reformdenker“ sei demgegenüber weder sinnvoll noch perspektivisch zulässig, weil Reform aus islamischer Sicht auch immer ein Element der Rückbesinnung enthalte. Nur eine Einbeziehung sowohl „konservativer“ als auch „liberaler“ Reformdenker decke deshalb das volle Spektrum des innerislamischen Reformdiskurses ab.¹¹

Diese Einschätzung ist deshalb problematisch, weil sie keine einheitliche Vorstellung vom Gegenstand der „Reform“ zugrunde legt. Eine erfolgreiche Identitätspflege, das Bemühen um Authentizität und der verbale Anspruch auf „Erneuerung“ allein können eine Einordnung unter der Rubrik „Reformislam“ nicht rechtfertigen. Das entscheidende Kriterium ist vielmehr, ob tatsächlich eine Reform islamischer Glaubens- und Lebenspraxis angestrebt wird, oder ob im Dienste der „Authentizität“ lediglich mit reformistischem Vokabular die Restauration dieser Praxis gefordert und betrieben wird. Die hier als modernistische Islamisten und konservative Reformer bezeichneten Denker entwickeln zum Teil spannende und kreative Konzepte einer islamischen Identität der Moderne,¹² unterscheiden sich von den Vertretern eines „Reformislam“ aber prinzipiell und grundsätzlich. Erstere streben nach einer Islamisierung der Moderne, letztere nach einer Modernisierung des Islam.

Säkulare Modernisten

Im Sprachgebrauch über den Reformislam taucht häufig eine dritte Gruppe von Denkern und Autoren auf, die als Vertreter einer säkularen Moderne allgemein eine Reform „des Islam“ fordern aber keine eigenen Reformmodelle entwickeln. Diese Gruppe ist vor allem im Kontext der sich intensivierenden Debatte um die Integration muslimischer Einwanderer in europäische Gesellschaften an die (europäische) Öffentlichkeit getreten. Primär zielen Autorinnen und Autoren wie die niederländische Politikerin Ayaan Hirsi Ali,¹³ die deutsche Soziologin Necla Kelek¹⁴ oder der sich offen als

¹¹ So beispielsweise Amirpur, Katajun/Amman, Ludwig: Vorwort: Der Islam am Wendepunkt, in: Amirpur/Amman 2006, S. 13. Für eine Gegenposition vgl. die Weblogs von Daniel Pipes unter www.danielpipes.org.

¹² Vgl. hierzu Hamzawy, Amr: Zu den Koordinaten des Identitätsbegriffs in den zeitgenössischen arabischen Denkströmungen, in: Faath, Sigrid (Hrsg.): Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Inhalte, Träger, Perspektiven, DOI-Mitteilungen, Hamburg 2004, S. 245-263.

¹³ Vgl. Hirsi Ali, Ayaan: Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen, München 2005.

Atheist bekennende Ibn Warraq¹⁵ auf eine Aufdeckung gesellschaftlicher Missstände und die Überwindung von Tabus – insbesondere in Bezug auf Frauenrechte. Diese zum Teil auf persönlicher Erfahrungen, zum Teil auf empirischen Untersuchungen beruhenden Stimmen verstehen sich primär als Grundsatzkritik an der Lebenspraxis vieler Muslime aus säkularer Perspektive. Da sie keine Reformansätze für den Glauben selbst entwickeln, werden sie hier nicht zur Gruppe muslimischer Reformdenker gezählt.

Muslimische Reformdenker

Die kleine und relativ heterogene Gruppe muslimischer Reformdenker¹⁶ unterscheidet sich in mindestens drei Kriterien von den übrigen Vertretern des muslimischen Modernisierungsdiskurses: Erstens ist der Gegenstand ihrer Reformüberlegungen die gelebte Glaubenspraxis, zweitens werden Reformüberlegungen aus der innerislamischer Perspektive des bekennenden Muslims angestellt und drittens kommen dabei wissenschaftliche Methoden zur Anwendung. Insbesondere die Wissenschaftlichkeit wird in der akademischen Debatte als eindeutiges und wichtigstes Unterscheidungsmerkmal von anderen Vertretern des Modernisierungsdiskurses hervorgehoben.¹⁷

Muslimische Reformdenker verstehen sich in einem Sinne „progressiv“, der davon ausgeht, dass es auf der Gegenseite jemanden gibt, der regressiv ist.¹⁸ Für progressive Reformdenker steht nicht die „Ehrenrettung“ eines bestimmten Islam-Verständnisses im Vordergrund, sondern die Überzeugung, dass durch die Überwindung apologetischer Abwehrreflexe und die Anwendung wissenschaftlicher Methoden und Überlegungen eine Begründung von Demokratie, Menschenrechten und

¹⁴ Vgl. Kelek, Necla: Die fremde Braut. Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln 2005; Dies.: Die verlorenen Söhne. Ein Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes, Köln 2006.

¹⁵ Vgl. Ibn Warraq: Warum ich kein Muslim bin, Berlin 2004.

¹⁶ Wie „liberal Islam“, „Reformislam“ oder „islamische Aufklärer“ ist auch der Begriff „muslimische Reformdenker“ umstritten. Auf der gemeinsamen Fachkonferenz äußerten Teilnehmer mehrfach ihr Unbehagen bezüglich der Bezeichnung „Progressive Thinking in Contemporary Islam“. Ebrahim Moosa schlug als Alternative „critical traditionalism“, Abu Zaid und Gudrun Krämer plädierten für „muslim reform discourses“, An-Na'im und Bensheikh verteidigten die Bezeichnung „Progressive Thinking“. In Ermangelung eines begrifflichen Konsenses verwendet der Autor den Begriff „Muslimische Reformdenker“, um kenntlich zu machen, dass es sich bei ihnen um muslimische Stimmen innerhalb eines breiten Spektrums handelt.

¹⁷ Vgl. Troll 2005.

¹⁸ So Nasr Hamid Abu Zaid auf der auf der gemeinsamen Fachkonferenz „Progressive Thinking in Contemporary Islam“.

bürgerlichen Freiheiten im, mit und durch einen gelebten Islam möglich ist. Im Gegensatz zu modernistischen Islamisten und konservativen Reformern sehen sie die Moderne weniger als Risiko, sondern als Chance und Herausforderung für freies Denken. Dies schließt Kritik an der Moderne durchaus ein.¹⁹

Trotz der Gemeinsamkeiten arbeiten die Vertreter dieser Denkrichtung an unterschiedlichen Fragen und gehen aus verschiedenen Perspektiven und mit sehr unterschiedlichen Methoden an das Wagnis einer Versöhnung von islamischer Tradition und Moderne heran. Der in den USA lehrende südafrikanische Reformdenker Ebrahim Moosa drückt es folgendermaßen aus: „Many people think that Progressive Islam is some creed, some movement or some doctrine. I am sorry to disappoint them, but in my view Progressive Islam or progressive thinking is still very much work-in-progress. It is not a fully-fledged or clearly elaborated theory. It emerges out of certain contexts ... It is also an amalgam of different experiences and genealogies. There is no one version of Progressive Islam.“²⁰

Dieses Element des Unausgereiften ist einer der Gründe dafür, warum Einfluss und Reichweite der muslimischen Reformdenker in den islamischen Gesellschaften gering ist. Muslimische Reformdenker konnten – abgesehen vom Iran – nur in wenigen Fällen und dann oft nur in säkularen oder nicht-muslimischen Umfeldern eigene „Schulen“ aufbauen oder Ansätze eigener Denktraditionen etablieren. Obwohl progressives Denken im zeitgenössischen Islam viel diskutiert wird, bleibt es also ein Randphänomen von geringer gesellschaftlicher und politischer Wirkung. Dabei sind die Themen und Methoden dieses Denkens ebenso weitreichend wie originell und stellen gleichzeitig die größte intellektuelle Herausforderung für den Islamismus dar.

3. Methoden und Themen

Muslimische Reformdiskurse setzen zumeist bei der Frage nach dem Verständnis der heiligen Schriften des Islam an. Auf der Grundlage eines wissenschaftlich begründeten Text- und Offenbarungsverständnisses beschäftigen sie sich vor allem mit dem islamischen Recht, der Rolle der Frau und dem Verhältnis zu den anderen Religionen.

¹⁹ Vgl. hierzu Benzine, Rachid: *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris 2004, S. 13-17.

²⁰ Moosa, Ebrahim: *What is Progressive Thinking?* Rede auf der gemeinsamen Fachkonferenz „Progressive Thinking in Contemporary Islam“.

3.1. Offenbarung und Textverständnis

Für Muslime ist der Koran in Form und Inhalt das ewige und unveränderliche Wort Gottes. Indem Gott nach muslimischer Auffassung die Menschen in arabischer Sprache anredet, hat er diese zugleich vor allen anderen Sprachen ausgezeichnet.²¹ Dieser quasi-sakrale Charakter des klassischen Arabisch hat dazu geführt, dass die koranische Sprache aus Sicht vieler Muslime weder hinterfragt noch diskutiert werden sollte. Allein die Idee, mit den Instrumenten der Linguistik und Semiotik, also einer hermeneutischen Methode, die von Nicht-Muslimen entwickelt wurde, das Wort Gottes zu ergründen, erscheint vielen Muslimen heute unerhört.²²

Dennoch bleibt der Koran keine einfache Lektüre. Er stellt den Leser (und Hörer) vor hohe Anforderungen. Dies liegt daran, dass sich der Koran an ein Publikum richtet, welches mit den Motiven und Bildern koranischer Sprache vertraut ist. Für den ägyptischen Reformdenker Nasr Hamid Abu Zaid stellt der Koran eine kommunikative Beziehung zwischen einem Sender (Gott) und einem Empfänger (Mensch) durch ein sprachliches System dar.²³ Ein wortwörtliches Verständnis des Koran wäre nach Abu Zaid deshalb nicht nur falsch, sondern auch unangemessen, weil ein solches Verständnis das ewige Wort Gottes mit dem vergänglichen Wort der Sprache verwechselt. Der Zeichencode eines arabischen Beduinen des siebten Jahrhunderts könne sich einem Großstadtmenschen der Neuzeit nicht in gleicher Weise erschließen. Den Koran deshalb heute so zu lesen wie zur Zeit seiner Offenbarung widerspräche seiner Intention wie seiner Bedeutung. Der Koran sei keine Ansammlung von Gesetzen, sondern ein ästhetisch zu genießender und poetisch strukturierter und damit offener Text. Durch seine Reduktion auf die Oberfläche werde der Koran in ein Gefängnis gedrängt, das seiner eigentlichen Absichten und seiner produktiven Potenziale für Kultur und Gesellschaft nicht gerecht werde.²⁴

²¹ Vgl. Kermani, Navid: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999, S. 116.

²² Vgl. hierzu Abu Zayd, Nasr Hamid: Spricht Gott nur Arabisch?, in: Die Zeit vom 31. Januar 2003; Cook, Michael: Der Koran. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2002, S. 143.

²³ Vgl. Kermani, Navid: Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept *wahy* in Nasr Hamid Abu Zayds *Mafhum an-nass*, Frankfurt a.M. 1996, S. 7.; Abu Zayd, Nasr: Toward a Hermeneutics of the Qur'an, lecture held at the Wissenschaftskolleg zu Berlin on January 15, 2003, in: Wissenschaftskolleg zu Berlin Jahrbuch 2002/2003, S. 222-232.

²⁴ Vgl. Abu Zaid, Nasr Hamid: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt a.M. 1996, S. 204.

Abu Zaid ist mit seiner Lesart der Offenbarung kein Revolutionär, wahrscheinlich noch nicht einmal ein Wegbereiter.²⁵ Ein ganzer Zweig der islamischen Theologie beschäftigt sich traditionell mit den „Gründen der Offenbarung“. Abu Zaid beruft sich aber nicht nur auf traditionelle Methoden, sondern auch auf direkte Vorgänger wie Amin al-Khuli oder Muhammad Ahmad Khalafallah. Der ägyptische Literaturwissenschaftler Al-Khuli hatte schon in den vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts die These vertreten, dass der Rezipient des Koran diesen durch sein subjektives Verständnis prägt.

Auch der iranische Theologe Mohammad Modschtahed Schabestari vertritt die Ansicht, dass zwischen Text und Gläubigen immer der Prozess des Verstehens liege – und der sei individuell verschieden.²⁶ Der iranische Reformtheologe und Journalist Hassan Jussefi Eschkewari geht ebenfalls davon aus, dass es eine dialektische Beziehung zwischen Text und Adressat gebe.²⁷ Jeder Adressat deute den Koran anders, gerade wenn er ihn nicht als arabischer Muttersprachler lese. Ohnehin ist es kein Zufall, dass gerade nicht-arabische Denker, wie vor allem der Iraner Abdolkarim Soroush auf den Unterschied zwischen der arabischen Sprache des Koran und seiner universellen Botschaft hinweisen.²⁸ In der Türkei bemühen sich vor allem Mehmet Pacaci und Ömer Özsöy an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara, unter Rückgriff auf Gadammers Hermeneutik eine historische Kontextualisierung des Korans voranzutreiben.²⁹ Auch der Pariser Professor Mohamed Arkoun vertritt mit seiner „Kritik der islamischen Vernunft“ vergleichbare Thesen, wendet sich vor allem aber an ein westliches oder zumindest westlich gebildetes Publikum.³⁰ Ähnliches gilt für den syrischen Reformdenker Muhammad Shahrur.³¹

Die Bemühungen um eine historische und textkritische Herangehensweise an den islamischen Offenbarungstext klingen nach akademischen Spitzfindigkeiten. Tatsächlich sind diese Ansätze in ihrer gesellschaftlichen und damit auch politischen

²⁵ Vgl. hierzu Kermani 1996, S. 109-115.

²⁶ Vgl. Seidel, Roman: Mohammad Modschtahed Schabestari: Die gottgefällige Freiheit, in: Amirpur/Amman 2006, S. 73-81.

²⁷ Vgl. Eshkevari, Hassan Jussefi: Geist der Freiheit. Der Islam und die Autonomie des Individuums, in: Die Zeit, Nr. 37/2000.

²⁸ Vgl. Amirpur, Katajun: „Ein iranischer Luther?“ Abdolkarim Soroushs Kritik an der schiitischen Geistlichkeit, in: Orient, Nr. 37/1996.

²⁹ Zur sog. „Ankaraner Schule“ vgl. Körner, Felix: Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology, Würzburg 2005.

³⁰ Genau dies wird ihm immer wieder zum Vorwurf gemacht.

³¹ „Wir brauchen dringend eine religiöse Reform“, Interview mit Muhammad Schahrur, zit. nach www.qantara.de (21.02.2006).

Bedeutung nicht zu unterschätzen. Kritische Koranauslegung ist die Voraussetzung dafür, dass religiöse Erneuerung nicht nur postuliert wird, sondern dass hierfür auch die Grundlagen geschaffen werden. Muhammed Shahrur beispielsweise weist immer wieder darauf hin, dass ohne diese religiös-theologische Grundlagenarbeit eine Lösung der politisch-kulturellen Probleme der islamischen Welt aussichtslos sei. „Die jetzige kulturelle Reform, die wir dringend brauchen, muss eine grundlegende religiöse Reform sein. Sie muss all diese Ideen, auf denen die selbstständigen Interpretationen der Quellen derjenigen aufbauen, die die Anschläge vom 11. September verübt haben, mit einschließen.“³²

Durch das literaturwissenschaftliche und historische Verständnis des Koran eröffnet sich ein ganzer Kosmos von Zeichen, Bedeutungen und Lesarten, die jedes islamistische Auslegungsmonopol unwillkürlich sprengen.³³ Der orthodoxe und fundamentalistische religiöse Diskurs hat nach Auffassung der muslimischen „Textkritiker“ dazu geführt, dass der Islam aus der Dynamik der Wirklichkeit ausgeschlossen wurde. Indem das islamistische Denken möglichst viel in diesen „unwirklichen Islam“ integriert habe, konnte er ein totalitäres Weltbild konstruieren. Das Vordringen zum „Geist des Buchstabens“ sei deshalb die einzige Möglichkeit, den Islam von den Versuchen ideologischer und politischer Manipulation zu befreien.³⁴

3.2. Scharia und Menschenrechte

Zwischen dem traditionellen islamischen Recht, der Scharia, und den Prinzipien des demokratischen Rechtsstaates gibt es eine Reihe grundlegender materialer und formaler Differenzen.³⁵ Die Kritik am gelebten Islam entzündet sich deshalb vor allem an der Scharia. Die Scharia zementiere die Unterdrückung der Frau, widerspreche modernen rechtsstaatlichen Prinzipien und sehe zum Teil grausame und unmenschliche Strafen vor. Einige säkulare Modernisten und nicht-muslimische Islam-Kritiker fordern deshalb häufig pauschal eine Abschaffung der Scharia als einzigen Weg hin zu einem modernen und demokratischen Islam. Eine solche Forderung stößt bei den allermeisten Muslimen auf völlige Ablehnung. Für sie ist die Scharia integraler Be-

³² Ebd.

³³ Vgl. Kermani 1999, S. 148.

³⁴ Vgl. Benzine 2004, S. 13; El Fadl, Khaled Abou: Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Woman, Oxford 2001, S. 93ff.; Abu Zaid 1996, S. 53.

³⁵ Vgl. Bielefeldt, Heiner: Muslime im demokratischen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld 2003, S. 94.

standteil des Islam und typische Äußerung seiner Lebensweise.³⁶ Muslimische Reformdenker fordern deshalb keine Abschaffung der Scharia. Sie haben stattdessen eine Reihe von Ideen und Ansätzen entwickelt, die der Scharia eine Rolle als integraler Bestandteil islamischen Glaubens einräumen aber gleichzeitig Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit zu ihrer vollen Geltung kommen lassen.

Im Zentrum der Diskussion um eine Reform des Scharia-Verständnisses stehen die universalen Menschenrechte. Der iranische Reformdenker Abdolkarim Soroush hat in diesem Zusammenhang die Vorstellung entwickelt, dass die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten potenziell unendlich seien und deshalb lediglich Annäherungen an die göttliche Wahrheit möglich wären. Der Mensch, so Soroush, könne nie hundertprozentig wissen, was Gott von ihm erwarte. Er kann und soll sich aber darum bemühen, die Ziele Gottes verstandesmäßig zu erkennen und danach zu handeln. Soroush widerspricht damit der starren Buchstabengläubigkeit und dem Menschenrechtskonzept des iranischen Staatsgründers Khomeini. Dieser war davon ausgegangen, dass nur Gott Rechte habe. Dem Menschen seien lediglich Pflichten gegenüber Gott und der Gemeinschaft der Gläubigen auferlegt.³⁷

Um eine Reform des herrschenden Scharia-Verständnisses hat sich auch der an der juristischen Fakultät der Emory Universität in Atlanta lehrende Sudanese Abdullahi An-Na'im bemüht. An-Na'im tritt für eine Neufassung der Scharia ein, die mit den Ansprüchen des Internationalen Rechts und der Menschenrechte vollständig kompatibel ist. Er folgt dabei den Lehren und Ideen des sudanesischen Reformdenkers Mahmud Mohammad Taha, der 1984 als Apostat und Ketzer im Sudan hingerichtet wurde. Taha hatte in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ein vom Volksislam und dem europäischen Humanismus geprägtes Islamverständnis vertreten, das sich um eine islamische Begründung von Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten bemühte. Er argumentierte, dass frühere islamische Rechtsgelehrte die Scharia an die Bedürfnisse ihrer jeweiligen Zeit angepasst hätten. Das heutige Scharia-Verständnis berufe sich nicht auf die eigentlichen (göttlichen) Ideen der Scharia, sondern auf ihre späteren (menschlichen) Anpassungen und Ausfor-

³⁶ Vgl. hierzu das Standardwerk von Schacht, Joseph: An introduction to Islamic law, Oxford 1964.

³⁷ Vgl. Amirpur 2003, S. 109.

mungen. Juristisches Reformdenken im Islam müsse deshalb die Entstehungsgeschichte der Scharia „zurücklesen“, um zu ihrer eigentlichen Aussage zu gelangen.³⁸

Wie Taha unterscheidet An-Na'im zwischen westlicher und islamischer Moderne und versucht eine moderne Rekonstruktion der Scharia durch eine Neuinterpretation ihrer Quellentexte. Für ihn stellte die Scharia über lange Zeit einen progressiven Rechtskorpus dar, der erst im 19. Jahrhundert hinter die gesellschaftliche Wirklichkeit zurückgefallen sei und dadurch seinen „komparativen Vorteil“ verloren habe. Die heutige Herausforderung müsse darin bestehen, die ursprünglichen humanistischen und aufklärerischen Ideale der Scharia wiederzuentdecken.³⁹

Dieser Ansatz ist unter Reformdenkern nicht unumstritten. Besonders für Abu Zaid bleibt die Unterscheidung zwischen islamischer und westlicher Moderne letztendlich ein Etikettenschwindel. Er wirft An-Naim deshalb vor, genuin säkulare und „moderne“ Konzepte wie Bürger- und Menschenrechte lediglich islamisch zu „drapieren“ und sich damit der Einsicht zu verweigern, dass sich die islamische Welt in gesellschaftlicher, kultureller und politischer Hinsicht bereits unwiderruflich transformiert habe.⁴⁰ Tatsächlich können die Versuche vieler muslimischer Denker zur Scharia-Reform, die formale Grunddifferenz zwischen religiöser und säkularer Rechtskonzeption nicht überbrücken.

Viele muslimische Reformdenker blenden dieses Grundsatzproblem deshalb aus und beschäftigen sich statt dessen mit der lebenspraktischen Begründung eines unbedingten Geltungsvorranges säkularen Rechts. Dem amerikanischen Islamwissenschaftler und Autor Khaled Abou El Fadl geht es dabei vor allem um eine Bloßstellung der (wahabitischen) Jurisprudenz, die sich mit den abenteuerlichsten Argumentationsmustern in die profansten Kleinigkeiten des alltäglichen Lebens einmischt.⁴¹ Der reformorientierte Mufti von Marseille, Soheib Bensheikh, und der südafrikanische Denker Farid Esack gehen noch einen Schritt weiter. Für Bensheikh steht fest, dass weder die Scharia, noch das katholische kanonische Recht oder der Talmud mit dem positiven Recht der Moderne vereinbar seien. Genau wie Farid Esack, der eine er-

³⁸ Vgl. Taha, Mahmud Muhammad: *The Second Message of Islam*. Translation and introduction by Abdullahi Ahmad An-Na'im, Syracuse/New York 1996.

³⁹ Vgl. An-Na'im, Abdullahi: *Reforming Islam. Sudan and the Paradox of Self-Determination*, in: *Harvard International Review*, Spring 1997, S. 25; An-Na'im, Abdullahi: *Islam and Human Rights*, in: *Tikkun*, Nr. 1/2003, S. 47f.

⁴⁰ Vgl. Abu Zaid, Nasr Hamid: „Der Islam – neu gedacht. Drei Ansätze zur Integration moderner Werte“, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 20. Mai 2005.

⁴¹ Vgl. El Fadl 2001.

folgreiche Kampagne gegen die Einführung eines islamischen Personenstandsrechtes in Südafrika anführte, leitet er daraus nicht die Forderung einer Abschaffung der Scharia ab, sondern betont den unbedingten Geltungsvorrang des positiven Staatsrechts im Konfliktfall.⁴²

Konzeptionell und theologisch ist die Diskussion über eine Reform des Scharia-Verständnisses also noch nicht sehr weit vorangekommen. Dabei erscheint auch hier die Rückbesinnung auf traditionelle Methoden und Prinzipien vielversprechend. Im traditionellen islamischen Rechtsdenken wird zwischen der ethisch-religiösen Rechtleitung (Scharia) einerseits und einer in ihrer konkreten Kasuistik zeit- und kontextbedingten islamischen Jurisprudenz (Fiqh) andererseits unterschieden.⁴³ Diese Unterscheidung ermöglicht zumindest konzeptionell eine Überwindung der einseitigen Fixierung auf die juristische Komponente der Scharia und damit deren Versöhnung mit dem säkularen Rechtsstaat.⁴⁴

3.3. Frauen und Gleichberechtigung

Die kontextuelle Lesart des Koran ist in der Regel auch das wichtigste Instrument, um die Gleichberechtigung von Mann und Frau islamisch zu begründen. Die Amerikanerin Amina Wadud-Muhsin beispielsweise lehnt in ihren Überlegungen zum islamischen Frauenbild die Vorstellung interpretatorischer Eindeutigkeit ab und fordert stattdessen, dass jeder Leser oder Hörer seinen eigenen Zugang zum Koran finden müsse.⁴⁵ Bekannt wurde Amina Wadud-Muhsin allerdings nicht durch ihre Schriften sondern durch ihre aufsehenerregende öffentliche Predigt Anfang 2005 in New York. Wadud-Muhsins Auftritt als „erster weiblicher Imam“ vor männlichen Gläubigen wurde von vielen Muslimen und fast allen Religionsgelehrten scharf verurteilt.⁴⁶

Als Stellvertreterinnen für die vielen muslimischen Frauen, die sich auch theologisch um ein neues islamisches Frauenbild bemühen, werden meist die iranische Friedensnobelpreisträgerin Schirin Eabdi und die marokkanische Soziologin Fatima Mer-

⁴² Vgl. „Europa wird den Islam haben, den es verdient“, Interview mit Soheib Bensheikh, in: ANNEX. Die Beilage der reformierten Presse, Nr. 40/2002, S. 6.

⁴³ Vgl. hierzu Krämer, Gudrun: Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999, S. 51ff.

⁴⁴ Vgl. Bielefeldt 2003, S. 99; vgl. auch Soroush, Abdolkarim: The Responsibilities of the Muslim Intellectual in the 21st Century, in: Noor, Farish: New Voices of Islam, Leiden 2002, S. 15-21.

⁴⁵ Vgl. Wadud-Muhsin, Amina: Qur'an and Woman, in: Kurzman, Charles (Hrsg.): Liberal Islam. A Sourcebook, New York/Oxford 1998, S. 130.

nissi genannt. Die Juristin Ebadi beruft sich wie viele andere iranische Frauenrechtlerinnen auf Abdolkarim Soroush und seine Vorstellung von der Wandelbarkeit religiöser Erkenntnis. Für Ebadi und ihre Mitstreiterinnen im Iran ist klar: „Sein Verständnis des Islams öffnete den Raum dafür, die Geschlechterbeziehungen radikal zu überdenken.“⁴⁷

Fatima Mernissi hat sich demgegenüber vor allem durch umfangreiche Quellen- und Textarbeit einen Namen gemacht. Mernissis Verdienst ist es, auf eine Fülle von Prophetenüberlieferungen hingewiesen zu haben, die sich gegen Gewalt in der Ehe und für eine Gleichstellung von Mann und Frau im Erb- und Scheidungsrecht aussprechen. Für Mernissi ist es kein Zufall, dass es gerade diese Überlieferungen nicht geschafft haben, in den Wertekanon von Traditionalisten und Islamisten aufgenommen zu werden.⁴⁸ Angefeindet wurde sie aber nicht nur wegen solcher Aussagen, sondern vor allem, weil sie eine Reihe von frauenfeindlichen Überlieferungen als ungenau und missverstanden interpretiert hat und dabei nicht vor einer Kritik der kanonischen Überlieferungssammlungen zurückschreckte.⁴⁹

3.4. Säkularität und Religionsfreiheit

Ein steigender Prozentsatz von Muslimen lebt als Minderheit dauerhaft in nicht-muslimischen Gesellschaften. Dies stellt für den Islam eine historisch neue Erfahrung dar. Anders als das Judentum, wo die Diaspora bereits früh zur kritischen Auseinandersetzung mit jüdischem Leben in einem nicht-jüdischen Umfeld geführt hat, ist die „Diaspora“ für Muslime eine geistesgeschichtlich neue Erfahrung.⁵⁰ Dies hat dazu geführt, dass sich in der islamischen Tradition oft Konzepte des interreligiösen Zusammenlebens durchgesetzt haben, die heute nicht mehr praktikabel sind. Gerade bei modernistischen Islamisten wird das Thema Religionsfreiheit immer wieder ausgeklammert und stattdessen die viel zitierte „islamische Toleranz“ hervorgehoben. Diese „Toleranz“ beruht letztendlich aber auf der Idee einer Unterordnung von Juden- und Christentum unter eine islamische Ordnung.

⁴⁶ Vgl. Tais, Amine: The woman-led prayer: views from Europa, zit. nach www.muslimwakeup.com (18. April 2005).

⁴⁷ So die Iranistin Ziba Mir-Hosseini, zit. nach Amirpur, Katajun: Gott ist mit den Furchtlosen. Schirin Ebadi – die Friedensnobelpreisträgerin und die Zukunft des Iran, Freiburg i. Br. 2003, S. 108.

⁴⁸ Vgl. Benard 2003, S. 23f.

⁴⁹ Vgl. Mernissi, Fatima: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam, in: Kurzman 1998, S. 116-119.

⁵⁰ Diesen Hinweis verdankt der Autor Dan Diner.

Die Frage der Religionsfreiheit hat traditionell insbesondere Denker aus den „Randgebieten“ der islamischen Welt beschäftigt. Vor allem indische und indonesische Denker bemühten sich schon früh um eine theologische Begründung des friedlichen Zusammenlebens mit anderen Religionen. Der vorherrschende Interpretationsstrang ist dabei allerdings nicht der einer Neuinterpretation des klassischen islamischen Toleranzbegriffes, sondern die Idee der „schweigenden Scharia“.⁵¹ Nach dieser Vorstellung sei eine Koexistenz von Muslimen und (nicht-monotheistischen) Nicht-Muslimen koranisch nicht explizit verboten und müsse deshalb als erlaubt angesehen werden. Indische Denker wie beispielsweise Humayun Kabir⁵² oder Syed Vahiduddin⁵³ haben ebenso wie der Indonesier Abdurrahman Wahid⁵⁴ versucht, ein multi-religiöses Zusammenleben mit der Argumentation zu begründen, dass die Scharia hierzu gezielt „schweige“, um diese Frage der menschlichen Vernunft zu überlassen. Überlegungen wie diese können Muslimen bei der lebenspraktischen Bejahung von Säkularität und Religionsfreiheit helfen. Den bereits oben beschriebenen Grundwiderspruch zwischen religiöser und säkularer Rechtsbegründung können aber auch sie letztendlich nicht auflösen.

Andere Überlegungen argumentieren deshalb weniger mit dem tradierten Text- und Rechtsverständnis als vielmehr mit dem dahinterstehenden Geist der Offenbarung. Vor dem Hintergrund des Erfahrungshorizontes der multi-religiösen Anti-Apartheidbewegung fordert beispielsweise Farid Esack einen religiösen Liberalismus und einen multi-religiösen Pluralismus. Gerade dies, so Esack, entspräche dem Geist des frühen Islam, der letztendlich auf einer Theologie religiöser Vielfalt beruhe.⁵⁵ Auch der bekannte syrische Philosoph und Soziologe Sadik Al-Azm nimmt bei der Begründung von Religionsfreiheit nicht den Umweg über die Auslegung der Scharia, sondern erklärt religiöse Toleranz kurzerhand zum universellen und damit auch islamischen Wert.⁵⁶

⁵¹ Zum Begriff der „silent shari’a“ vgl. Kurzman, Charles: Introduction. Liberal Islam and Its Islamic Context, in: ders. 1998, S. 14-16.

⁵² Vgl. Kabir, Humayun: Minorities in a Democracy, in: ebd., S. 148, 152.

⁵³ Vgl. Kurzman: Introduction. Liberal Islam and Its Islamic Context, in: ebd., S. 22. Allgemein hierzu vgl. auch Assayag, Jackie: Can Hindus and Muslims Coexist?, in: Ahmad, Imtiaz/Reifeld, Helmut (Hrsg.): Lived Islam in South Asia. Adaption, Accommodation & Conflict, Delhi 2004, S. 40-58.

⁵⁴ Vgl. Kurzman, Charles: Introduction. Liberal Islam and Its Islamic Context, in: ders. 1998, S. 3.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 4.

⁵⁶ Vgl. Al-Azm 1993, S. 49.

In Europa ist vor allem der Franzose Soheib Bencheikh mit seinem unablässigen Plädoyer für eine vorbehaltlose Akzeptanz von Säkularität und Religionsfreiheit in Erscheinung getreten. Für Bencheikh ist ebenso wie für den Franko-Tunesier Abdelwahab Meddeb⁵⁷ die Politisierung der Religion das Grundproblem des modernen Islam. Diese Politisierung beruhe auf einer Vernachlässigung der koranischen Botschaft zugunsten nicht gesicherter Überlieferungen. Heilig, so Bencheikh, sei nur der Koran. Die Prophetenüberlieferung sei es nicht. Für Bencheikh ist dies an ein klares Bekenntnis zur Religionsfreiheit gebunden: „Religionen sollten ihre Botschaft so selbstbewusst wie möglich vertreten. Dazu gehört, dass sie auch freistellen, sich ganz von ihnen zu emanzipieren. Das macht ihre Stärke aus.“⁵⁸ In der Konsequenz, so Bencheikh, sei das vermeintliche islamische Verbot des Religionswechsels ebenso unbegründet wie anachronistisch.

4. Vorwürfe an den Reformislam

Die oben zitierten Ideen haben Soheib Bencheikh auf die Todeslisten algerischer Terrorgruppen gebracht. Nasr Hamid Abu Zaid wurde in Ägypten mit einer abwegigen Scheidungsklage konfrontiert und musste in die Niederlande emigrieren.⁵⁹ Abulahi An-Na'im floh bereits in den achtziger Jahren aus dem Sudan in die USA. Sayyid al-Qimni, Muhammad Sharur, Shirin Ebadi, Hassan Jussefi Eschkewari, Fatima Mernissi, Abdolkarim Soroush und viele andere sehen sich in ihren Heimatländern Drohungen und Schikanen ausgesetzt. Die gegen sie und andere Reformdenker erhobenen Vorwürfe lassen sich zu vier Argumentationssträngen bündeln:

Mangelnde Authentizität

Muslimische Reformdenker bedienen sich vermeintlich „westlicher“ Methoden und Ideen und sind deshalb gerade mit dem Argument mangelnder Authentizität angreifbar. Dieser Mechanismus zeigt sich exemplarisch am Umgang mit Soheib Bencheikh. Von nicht-muslimischen Liberalen gefeiert und umworben, stößt er bei der

⁵⁷ Vgl. Meddeb, Abdelwahab: Die Krankheit des Islam, Heidelberg 2002.

⁵⁸ Bencheikh, Soheib: Zurück in die Zukunft. Korankritik in der europäischen Diaspora. Ein Gespräch von Michael Briefs mit Soheib Bencheikh, in: Burgmer, Christoph (Hrsg.): Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin 2005, S. 115.

lokalen muslimischen Gemeinschaft auf geringe Resonanz oder wird sogar abgelehnt. Anderen muslimischen Reformdenkern in Europa und den USA ergeht es nicht besser. Im gleichen Maße wie diese bei politischen Eliten auf Resonanz stoßen, verlieren sie an Gehör und Einfluss in ihren Herkunftsmilieus. Die in vielen Fällen zu beobachtende Diskreditierung als politisch gewollte „Vorzeigemuslime“⁶⁰ greift letztendlich die islamistische Grundannahme auf, dass etwas nicht zugleich „westlich“ und „islamisch“ sein könne. Vor allem Sadik Al-Azm hat vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen deutlich gemacht, wie die Abgrenzung vom Westen geradezu zum Strukturmerkmal konservativen und islamistischen Denkens in der islamischen Welt erhoben wurde.⁶¹ Der antiwestliche Diskurs in vielen islamischen Gesellschaften ist derart prägend, dass viele Reformdenker geradezu in Abgrenzungsposen gedrängt werden. Auch aus diesem Grund ist gerade für Reformdenker, die in islamischen Ländern leben, die proklamierte Abgrenzung vom „Westen“ ein nahezu überlebensnotwendiges *cetero censo*. Tun sie es nicht, laufen sie Gefahr, als die „Onkel Toms“ des Islam bezeichnet zu werden.⁶²

Verunsicherung der Gläubigen

Der sicherlich gefährlichste Vorwurf von Traditionalisten und Islamisten an die Adresse muslimischer Reformdenker ist der einer „Verunsicherung der Gläubigen“. Da muslimische Reformdenker an den Grundannahmen des islamistischen Weltbildes rütteln, wird die harmlos klingende Anschuldigung der „Verunsicherung“ von Islamisten in der Regel an den Vorwurf geknüpft, ketzerisches Gedankengut zu verbreiten oder gänzlich vom Glauben abgefallen zu sein (Apostasie). Gerade der Apostasie-Vorwurf ist eine scharfe Waffe gegen den Reformislam, weil Abfall vom Glauben nach klassischer islamischer Rechtsauffassung ein todeswürdiges Verbrechen darstellt. Der Apostasie-Vorwurf und – damit einhergehend – das „Zum-Ungläubigen-Erklären“ wird deshalb gerne benutzt, um kritische Denker mundtot zu

⁵⁹ Zu den innenpolitischen Hintergründen der „Affäre Abu Zaid“ vgl. Sfeir, George N.: Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd, in: Middle East Journal, Nr. 3/1998.

⁶⁰ Der Vorwurf des „Vorzeigeislam“ reagiert indirekt auf politische Bemühungen zur Förderung des Reformislam. Für eine solche Bemühung vgl. beispielsweise den Antrag der CDU Bundestagsfraktion: Politischen Islamismus bekämpfen – verfassungstreue Muslime unterstützen, Drucksache 15/4260, S. 22.

⁶¹ Vgl. Al-Azm 1993, S. 47f.

⁶² So der britische Muslim Gai Eaton über muslimische Reformdenker. Vgl. Eaton, Gai: Islam and the Destiny of Man, New York 1985, S. 11.

machen. Abu Zaid, Eshkewari, An-Na'im und viele andere sahen sich dem Apostasie-Vorwurf ausgesetzt. Nach der Predigt von Amina Wadud-Muhsin hatte sogar der von manchen als „Reformmuslim“ bezeichnete ägyptische Fernsehprediger Yusuf Al-Qaradawi indirekt den Apostasievorwurf angedeutet.⁶³

Beliebigkeit

Sachlicher begründet sind Vorwürfe, die muslimischem Reformdenken Individualismus und Beliebigkeit vorhalten. Durch die permanente Anpassung an politische und gesellschaftliche Forderungen und Erfordernisse verliere der Reformislam den Bezug zum gelebten Glauben. Gleichzeitig entziehe er sich der kritischen Auseinandersetzung, weil er den Islam stets als in Entwicklung begreift und als vielgestaltig und heterogen annimmt. Reformislam, so seine Kritiker, trage damit die Tendenz in sich, die individuellen Vorlieben und Ansichten des Betrachters zum „eigentlichen Islam“ zu erklären. Beobachter sehen hier die Gefahr eines „Ad-hoc Essentialismus“.⁶⁴ Was bleibe vom Islam, fragt etwa Masud Ahmed Khan in seiner Kritik an Farid Esack, wenn dieser seiner Hoffnung Ausdruck verleiht, dass eines Tages hinduistische Priester Hochzeiten in Moscheen durchführen. Eine subjektivistische und hyperliberale Theologie des „alles geht“, so Ahmed Khan, könne nicht die Lösung für die Probleme des Islam sein, sondern würde ihn seiner normativen Sinnggebung berauben und schließlich zu seiner Selbstzerstörung führen.⁶⁵ Denker wie Abu Zaid und Soroush sind sich der Gefahr bewusst, dass sie durch ihre Ideen den Halt, den viele in der Religion finden, tendenziell in Frage stellen. Abu Zaid betont deshalb das individuelle Moment seiner Sichtweise und räumt die Schwierigkeit eines Ansatzes ein, der dem Islam-Verständnis kaum noch Grenzen auferlegt.

Wissenschaftlicher Individualismus

Reformislam ist zweifellos eine Eliten-Angelegenheit. Viele muslimische Reformdenker üben die intellektuelle Abgeschlossenheit und lehnen – auch aus Gründen der persönlichen Sicherheit – Breitenwirkung ab. Reformdiskurse sind zudem äußerst kompliziert und scheinen auf den ersten Blick nur wenig Bezug zu den spirituellen

⁶³ Vgl. Tais 2005.

⁶⁴ Vgl. hierzu den lesenswerten Artikel von Weidner, Stefan: Zum Kampf der Waffen und Begriffe. Über harte und weiche Islamdeutungen, in: Merkur, Nr. 662, Juni 2004, S. 505.

Bedürfnissen der Gläubigen aufzuweisen. Es bedarf erheblichen Wissens und oft einer fundierten theologischen Ausbildung, um ihre Argumente nachzuvollziehen und zu verstehen. Hinzu kommt, dass gerade die Wissenschaftlichkeit des Reformislam vielen seiner Gegner ein Dorn im Auge ist. Muslimische Reformdenker bedienen sich ähnlicher Methoden wie Traditionalisten und Islamisten, fast immer allerdings auf dem Boden einer soliden Ausbildung und Methodenkenntnis. Der Vorwurf des wissenschaftlichen Individualismus dient deshalb dazu, genau diesen „Wettbewerbsvorteil“ des Reformislam zu neutralisieren.⁶⁶

5. Erwartungen an den Reformislam

Angesichts dieser massiven Vorwürfe gegen muslimische Reformdenker und deren Ideen bleibt die Frage, ob muslimisches Reformdenken eine reale Chance hat, Einfluss auf den theologischen und gesellschaftlichen Mainstream in islamischen Gesellschaften auszuüben. Die Befürworter des Reformislam führen in dieser Diskussion eine Reihe von Überlegungen an, die für eine stärkere Breitenwirkung reformislamischer Ideen sprechen. Auch hier lassen sich vier Argumentationsstränge unterscheiden.

Counter-Islamismus

Muslimische Reformdenker verfügen oft über ein fundiertes theologisches Studium und eine umfangreiche islamwissenschaftliche Bildung. Vielen islamistischen Predigern sind sie damit theologisch überlegen. Gerade dies macht sie zur gefährlichen Konkurrenz der Islamisten. Muslimische Reformdenker sind in der Lage, islamistische Begründungszusammenhänge aufzubrechen und vermeintliche göttliche Wahrheiten als totalitäre politische Programmatik zu entlarven. Sie können daher zu wichtigen Akteuren werden, wenn im Sinne eines „Counter-Islamismus“ eine intellektuelle Strategie gegen die ideologischen Grundannahmen und Argumentationsketten des politischen Islam entwickelt werden soll.⁶⁷

⁶⁵ Vgl. Ahmed Khan, Masud: Review of Farid Esack's *The Quran, Liberation and Pluralism*, zit. nach: www.masud.co.uk (20.03.2006)

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Vgl. hierzu Pflüger, Friedbert: *Ein neuer Weltkrieg. Die islamische Herausforderung des Westens*, München 2004, S. 284-286.

Religiöser Halt

Reformislam kann aber nicht nur eine Alternative zum Islamismus, sondern auch zur Verweltlichung und zum religiösen Desinteresse darstellen. Die kritische und konstruktive Präsenz von Reformdenkern im öffentlichen muslimischen Diskurs kann jungen Muslimen alternative Lebensentwürfe aufzeigen, Halt im Glauben vermitteln und dem Islam zugleich den Reiz des Provokanten nehmen. Der in Großbritannien lehrende marokkanische Islamwissenschaftler Abdou Filali-Ansary verweist zu Recht auf die Problematik, dass viele islamistische Begriffe und Konzepte mittlerweile wie selbstverständlich in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen seien und hier meist unwidersprochen blieben. Die „Islamisierung“ des Sprechens über den Islam habe dazu geführt, dass das Universelle in den Hintergrund getreten sei. Mord müsse auch Mord genannt werden und sollte nicht zum „Dschihad“ verklärt werden.⁶⁸ Reformislam bietet gerade jungen Muslimen die Möglichkeit, selbstbestimmte Lebensentwürfe zu verwirklichen ohne dabei auf islamistische oder traditionalistische Konzepte und Begriffe zurückgreifen zu müssen. Entscheidend ist hierbei der Erwerb von Autorität. Nur Autorität und Akzeptanz können Reformdenker die Möglichkeit eröffnen, Einfluss auf innermuslimische Diskurse zu nehmen.

Akzeptanz

Muslime fordern zu Recht Toleranz und Respekt in Bezug auf ihre Religion ein. Diese berechtigte Forderung wird allerdings oft im Sinne einer Toleranz für islamistische und konservative Praktiken, Rechtsverständnisse und Bekleidungs Vorstellungen missbraucht. Kritiker von Forderungen nach rechtlichen Sonderregelungen für Muslime oder nach einer allgemeinen Duldung des Kopftuchs laufen dadurch häufig Gefahr, als islamophob oder fremdenfeindlich bezeichnet werden. Der mittlerweile in der öffentlichen Debatte entstandene Gegensatz zwischen „Islam-Befürwortern“ und „Islam-Kritikern“ ist der dringend notwendigen Integration von Muslimen aber nicht dienlich. Reformislam kann dabei helfen, dieses Bild zu differenzieren und einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen „wegschauend duldender Toleranz und unduldsamer kulturkämpferischer Härte“⁶⁹ im Umgang mit dem Islam zu weisen. Er kann politisch und gesellschaftlich Sympathie und Interesse für den Islam jenseits rechtli-

⁶⁸ Vgl. Filali-Ansary, Abdou: Jihad or murder?, in: Daily Times vom 18. August 2005.

⁶⁹ Di Fabio, Udo: Gelebtes Glück überzeugt, in: Welt am Sonntag vom 31. Juli 2005.

cher Debatten wecken und damit letztendlich zur Akzeptanz des Islam als religiöse und gesellschaftliche Realität in Europa beitragen.

Ansprechpartner

In Deutschland und Europa besteht auf Seiten politischer und gesellschaftlicher Akteure ein erheblicher Bedarf an muslimischen Ansprechpartnern. Dies betrifft konkrete Fragen wie die Entwicklung von Curricula für den islamischen Religionsunterricht, den Moscheebau, Fragen von Bestattungen und Seelsorge aber auch allgemeine Bemühungen um einen politischen und gesellschaftlichen „Dialog mit dem Islam“. Die islamischen Spitzenverbände bieten sich vor allem in Deutschland zwar als Gesprächspartner an, verfügen aber nur über eine geringe Repräsentativität, stehen untereinander oft in einem Konkurrenzverhältnis und verfolgen insgesamt eher politische als seelsorgerische Interessen.⁷⁰ Muslimische Reformdenker sind nicht in der Lage, diese Lücke zu füllen und als die (einzigen) Repräsentanten „des Islam“ in Europa zu dienen. Hierzu fehlen Ihnen die Breitenwirkung und oft auch der Praxisbezug. Aber sie können punktuell als Ansprechpartner für Behörden, Verbände und Anbieter politischer Bildungsmaßnahmen dienen, wenn es darum geht, bei der Suche nach Partnern die gesamte Breite des islamischen Lebens abzudecken.

6. Schlussfolgerungen und Handlungsempfehlungen

Progressives Denken im zeitgenössischen Islam ist kein Allheilmittel für Integrationsprobleme und auch keine Wunderwaffe gegen den islamistischen Terror. Aber muslimische Reformdenker können die argumentativen Grundlagen schaffen, um das von vielen Muslimen und Nicht-Muslimen gleichermaßen als spannungsreich empfundene Verhältnis zwischen Islam und Moderne aufzulösen. Da Authentizität im Denken vieler Muslime gerade in Bezug auf ihre Religion eine zentrale Rolle spielt, sollte sich die politische und gesellschaftliche Förderung von progressivem Denken im Islam – gerade von Seiten nicht-muslimischer Akteure – auf die Bereitstellung von Infrastruktur und die Förderung von Rahmenbedingungen konzentrieren. Politisches Handeln zur Förderung des Reformislam erscheint in drei Richtungen sinnvoll:

⁷⁰ Zur Rolle der islamischen Spitzenverbände bei der Einführung islamischen Religionsunterrichtes in NRW vgl. Kiefer, Michael: Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen, Münster 2005, S. 187.

Rückendeckung bieten

Muslimische Reformdenker leben in den meisten islamischen Staaten gefährlich. Sie werden belästigt, schikaniert, ausgegrenzt, benachteiligt, zwangsgeschieden und zum Tode verurteilt. Kritisches Denken in Bezug auf den Islam berührt in islamischen Ländern fast immer aktuelle politische Fragen, die das oft mühsam austarierte Verhältnis von Religion und Staat sowie die jeweiligen Rechtsordnungen betreffen. Die Regierungen islamischer Länder sind deshalb sehr zurückhaltend, zumeist sogar offen ablehnend in Bezug auf muslimisches Reformdenken.⁷¹ Der Fall Abu Zaid hat gezeigt, dass Behörden und politische Entscheidungsträger vor einer offenen Unterstützung von kritischen Denkern zurückschrecken. Fälle wie der von Schirin Ebadi haben aber auch deutlich gemacht, wie wichtig internationale Unterstützung und Rückendeckung zum Schutz muslimischer Reformdenker sein können. Internationales Ansehen kann muslimischen Reformdenkern die nötige Prominenz verschaffen, um auch unter schwierigen innenpolitischen Rahmenbedingungen ihre Unabhängigkeit zu wahren.

Öffentlichkeit schaffen

Muslimische Reformdenker schaffen es mit ihren Ideen und Arbeitsergebnissen nur selten in die Medien. Die Bücher von Abu Zaid, El Fadl oder Soroush sind gerade für den nicht-muslimischen Laien nur schwer zugänglich. Prominent werden muslimische Reformdenker deshalb in der Regel nicht durch ihre Publikations- oder Lehrtätigkeit sondern durch das Auslösen politischer Skandale. Hinzu kommt, dass Reformdenker oft an westlichen Universitäten und nur selten an Moscheen und Madrasas lehren.⁷² Sie schreiben und sprechen in erster Linie für ein nicht-muslimisches, westliches oder zumindest westlich sozialisiertes Publikum. Hier stoßen ihre Ideen auf Interesse und ihre Methoden auf Zustimmung. Zur Verbreitung und Popularisierung ihrer Vorstellungen im islamischen Raum fehlen ihnen die Ressourcen. Islamisten und Traditionalisten verfügen über eine Vielzahl von Geldgebern und Spendenmitteln, über Verlage, Radio- und TV-Stationen, Zeitungen, Schulen, soziale Einrichtungen und über eine ungeheure Masse an Websites und Chatrooms.⁷³ Muslimische Reformdenker können dem wenig oder gar nichts entgegensetzen. Sie, so Mu-

⁷¹ Vgl. Troll 2005.

⁷² Vgl. Benard 2003, S. 40.

hammad Shahrur, besitzen keinen Satellitenkanal.⁷⁴ Europäische Politik und europäische Medien sollten deshalb dazu beitragen, muslimisches Reformdenken öffentlich zu machen und stärker in den Diskurs um, mit und im Islam einzubinden.

Vernetzung fördern

Progressives Denken im Islam ist fast immer eine Sache von Einzelkämpfern. Muslimische Reformdenker verstehen sich zumeist als Wissenschaftler und Autoren mit individuellen Forschungs- und Arbeitsprogrammen. Sie engagieren sich zwar in akademischen Debatten, haben es aber bislang nicht geschafft, eine überregionale und interdisziplinäre Denkschule zu etablieren. Vernetzt sind nach wie vor nur die Gegner des Reformislam. Für Ebrahim Moussa ist deshalb offensichtlich: „Es sind die Konservativen und die Islamisten, die öffentlich über den Islam sprechen, nachdenken und urteilen. Die Progressiven müssen hier ein intellektuelles Netzwerk entgegensetzen und sich öffentlich ins Gespräch bringen.“⁷⁵ Bei der Bildung solcher Netzwerke kann Politik durch die Bereitstellung von Infrastruktur und Finanzierung helfen. Auch in Bezug auf den Reformislam gilt, dass eine Idee erst dann Erfolg hat, wenn sie zur Bewegung wird. Auf die gelegentlich geäußerte Sorge, sich hierdurch dem Vorwurf der Häresie-Förderung auszusetzen, reagieren muslimische Reformdenker selbst mit Gelassenheit. Jede Orthodoxie, so Abdullahi An-Na'im, habe irgendwann einmal als Häresie angefangen.⁷⁶

⁷³ Vgl. ebd., S. 32.

⁷⁴ „Wir brauchen dringend eine religiöse Reform“, Interview mit Muhammad Shahrur, in: www.qantara.de (21.02.2006).

⁷⁵ Ebrahim Moussa auf der gemeinsamen Fachkonferenz „Progressive Thinking in Contemporary Islam“.

⁷⁶ Abdullahi An-Na'im auf der gemeinsamen Fachkonferenz „Progressive Thinking in Contemporary Islam“.

Auswahlbibliographie

Die folgende Auswahlbibliographie berücksichtigt aktuellere Publikationen, die sich im weiteren Sinne mit progressivem Denken im zeitgenössischen Islam auseinandersetzen. Die Begriffe „Reformislam“ oder „muslimische Reformdenker“ werden nicht von allen Autoren im oben definierten Sinne verwendet.

Abu Zaid, Nasr Hamid: Islam und Politik. Kritik des Religiösen Diskurses, Frankfurt a.M. 1996.

Amirpur, Katajun: Die Entpolitisierung des Islam. Abdolkarim Soroushs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran, Würzburg 2003.

Amirpur, Katajun/**Amman**, Ludwig (Hrsg.): Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, Freiburg/Basel/Wien 2006.

Arkoun, Mohammed: The unthought in contemporary Islamic thought, London 2002.

Al-Azmah, 'Aziz: Islam and Modernities, London 1993.

Al-Azm, Sadik J.: Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, Frankfurt a.M. 1993.

Al-Azm, Sadik J.: Is Islam Secularizable?, in: Koslowski P./Schenk, P. (Hrsg.): Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, Hannover 1996, S. 15-24.

Benard, Cheryl: Civil Democratic Islam. Partners, Resources, and Strategies, RAND Corporation, Santa Monica 2003.

Benzine, Rachid: Les nouveaux penseurs de l'Islam, Paris 2004.

Charfi, Abdelmajid : L'Islam entre le message et l'histoire, Paris 2004.

Cooper, John (Hrsg.): Islam and Modernity. Muslim intellectuals respond, London 2000.

Esack, Farid: Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression, Oxford 1997.

EI-Fadi, Khaled Abou: Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Woman, Oxford 2001.

Filali-Ansary, Abdou: Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains, Paris 2003.

Kurzman, Charles (Hrsg.): Liberal Islam. A Sourcebook, New York/Oxford 1998.

Manji, Irshad: Der Aufbruch. Plädoyer für einen aufgeklärten Islam, Frankfurt a.M. 2003.

Meddeb, Abdelwahab: Die Krankheit des Islam, Heidelberg 2002.

Mernissi, Fatima: Islam und Demokratie. Die Angst vor der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2002.

Mernissi, Fatima: Der politische Harem. Mohammed und die Frauen, Freiburg/Basel/Wien 2002.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed: Toward an Islamic reformation. Civil liberties, human rights, and international law, Syracuse/New York 1996.

Noor, Farish A.: New voices of Islam, Leiden 2002.

Safi, Omid (Hrsg.): Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism, Oxford 2003.

Shahrur, Muhammad: Proposal for an Islamic Covenant, Damascus 2000, zit. nach: www.islam21.net (20.03.2006).

Soroush, Abdolkarim: Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush, Oxford 2000.

Der Autor

Dr. Andreas Jacobs ist Koordinator für Nahostpolitik, Islamische Länder in der Hauptabteilung Politik und Beratung der Konrad-Adenauer-Stiftung.