

Unverkäufliche Leseprobe



Katajun Amirpur

**Den Islam
neu denken**

**Der Dschihad für
Demokratie, Freiheit
und Frauenrechte**

C.H.Beck

Katajun Amirpur

Den Islam neu denken

Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und
Frauenrechte

256 Seiten, Klappenbroschur

ISBN: 978-3-406-64445-0

Weitere Informationen finden Sie hier:

<http://www.chbeck.de/11209849>

Vorwort

Meine Mutter hörte gern auf den Namen «Umm Nasr» – Mutter des Nasr. Ich selbst habe sie so gerufen. Später fragte ich mich, weshalb man eine Frau nach ihrem ältesten Sohn nennt, ich fragte nach dem Bild der Frau, das in dieser Anrede zum Ausdruck kommt. Meine Mutter hat mich gelehrt, daß das traditionelle Frauenbild und die strikte Polarität von Mann und Frau zu überwinden sind. Meine Lektüre des Korans ist von solchen Erfahrungen beeinflusst worden. Die Verse im Koran, die von den Exegeten zuungunsten der Frauen gedeutet worden waren, habe ich instinktiv anders gelesen. (Abu Zaid 1999, 78)

In diesem kurzen Absatz brachte der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid (1943–2009) das vielleicht Wichtigste zum Thema Reformislam zum Ausdruck: dass man den Koran auch anders lesen kann, wenn man dies nur möchte; dass es die Sichtweise des Exegeten ist, die das Ergebnis vorherbestimmt. Der Koran ist also interpretierbar.

Hinzu kommt: Muslime sollen «auf das Wort hören und dem Guten von ihm folgen», wie es in Sure 39:18 heißt. Der Koran fordert die Menschen also selbst auf, ihn auf die bestmögliche Weise zu lesen. Insofern scheint der Ansatz islamischer Feministinnen, die ihn als geschlechtergerechten Text lesen, durchaus legitim. Asma Barlas bezeichnet ihre Vorgehensweise mit dem Begriff *Foundationalism*, das heißt «erkenntnistheoretischer Fundamentalismus». Ihm zufolge gibt es sogenannte Basisüberzeugungen, die als Fundament der Rechtfertigung sonstiger Überzeugungen dienen. Die Beschreibung *Foundationalism* oder «erkenntnistheoretischer Fundamentalismus» bezieht sich hier auf das Postulat, das Geschlechtergerechtigkeit im Koran verwurzelt sieht.

Dabei ist es nicht geblieben: Abu Zaid hat auf methodische Probleme dieses Ansatzes hingewiesen – und Asma Barlas hat auf seine Kritik reagiert. Wir befinden uns hier also

inmitten eines theologischen Streits, der noch nicht entschieden, aber deswegen umso interessanter ist. Inzwischen gibt es auch Feministinnen wie Raja Rhouni, die einen «post-foundationalist» Ansatz vertreten und sich dabei auf Abu Zaid beziehen. Nach dessen Ansicht sagt das Ergebnis einer Interpretation, wie sie von Barlas und Amina Wadud vorgenommen wird, mehr über die Weltsicht des Interpreten aus als über den Text. Abu Zaid hielt die Lesart von Wadud und Barlas zwar nicht für illegitim, wollte aber selber noch weiter vordringen und das Wesen des Korans erkennen. Sein Fokus liegt deshalb – wie bei den anderen drei hier vorgestellten Männern – weniger auf einer neuen Lesart des Korans als auf einer Untersuchung, wie die Herabsendung des Korans stattgefunden hat; auf der Frage, was der Koran eigentlich ist: Rede, Text, Diskurs, Dialog oder noch etwas anderes? Eine moderne islamische Theologie müsse diese Fragen beantworten, weil die Antworten große Auswirkungen für den Islam in der heutigen Welt hätten.

Nasr Hamid Abu Zaid befasste sich schon 2001, also zu einem sehr frühen Zeitpunkt, mit der Idee einer modernen islamischen Theologie in Deutschland. Damals hatte Wolfram Weiße, der Direktor der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, zusammen mit der Körber Stiftung eingeladen, darüber nachzudenken. Der ägyptische Wissenschaftler meinte seinerzeit, dass gerade Deutschland der Ort sein könnte, um diesen Bereich der islamischen Theologie zu etablieren. Deutschland als ein Denkraum, der Freiheiten und Bedingungen garantiert, die muslimische Denker anderswo nicht vorfinden.

Zu den zu behandelnden Themen zählte für Abu Zaid also das Wesen von Gottes Wort. Das betrifft auch die Frage nach dem Erschaffensein oder Nichterschaffensein des Korans. Darauf wurden in der islamischen Theologieggeschichte unterschiedliche Antworten gegeben, die wiederum zu bestimmten Interpretationsweisen des Korans führten: Zwar ist es ein Axiom islamischen Glaubens, *dass* im Koran Gott spricht, aber die islamische Theologieggeschichte kennt recht unterschiedliche und widersprüchliche Vorstellungen, *wie*

das zu verstehen ist. Manche Gelehrte nahmen dies wörtlich. So vertrat die Schule der Ash'ariten, deren Begründer al-Ash'ari 935 starb, die Auffassung, dass Gott Attribute wie Wissen und Rede besitze und aufgrund dessen wisse und rede. Also auch im Koran. Gottes Wort gehörte für sie zu seinen Wesenseigenschaften. Daraus folgerten sie, dass Sein Wort genauso unerschaffen sei wie Er.

Auch ihre intellektuellen Gegenspieler, die Mu'taziliten, leugneten nicht, dass Gott im Koran spricht. Aber der Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Sprache lag ihrer Ansicht nach darin, dass Gott aufgrund seiner Allmacht keine Instrumente brauche, um Sprache zu produzieren. Gott komme demnach nicht in unserem Sinne Sprache zu, da diese etwas Menschliches sei. Weil sie also das Reden Gottes zu seinen aktiven Attributen zählten, lehnten sie die Auffassung ab, dass der Koran wie Gott ewig, also unerschaffen sein könne. Ihrer Meinung nach gab es erst Gott, der dann den Koran schuf.

Für eine moderne Theologie ist all dies höchst relevant. Denn mit der Annahme des ash'aritischen Dogmas von der Unerschaffenheit des Korans durch den sunnitischen Mainstream in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts wurde nicht nur der Gedanke ausgeschlossen, dass der Koran in Form und Inhalt durch die Persönlichkeit des Propheten bedingt sei, sondern auch, dass Gott darin in einer konkreten historischen Situation gesprochen habe. Dadurch wurden der Interpretierbarkeit des Korans enge Grenzen gesetzt, weit engere als wenn die Schule der Mu'taziliten in diesem theologischen Streit den Sieg davongetragen hätte. Denn ein erschaffener Koran lässt viel mehr Raum für Interpretation, zum Beispiel im Hinblick auf Frauenrechte.

Sowohl Abu Zaid, der als Neo-Mu'tazilit galt, als auch Fazlur Rahman öffneten sich der Idee der Erschaffenheit des Korans, während zwei andere in diesem Band vorgestellte islamische Theologen, 'Abdolkarim Soroush und Mohammad M. Shabestari, als Schiiten, die sich als Erben der Mu'taziliten verstehen, ohnedies dieser Auffassung sind. Das bedeutet jedoch keine Abkehr vom Axiom der Göttlichkeit des Korans;

natürlich steht für alle vier Denker außer Frage, dass der Inhalt des Korans letztlich auf Gott zurückgeht. Aber sie hinterfragen, wer die Formulierung des koranischen Wortlauts vorgenommen hat – Gott, die Engel oder Muhammad selbst – und erfragen, wie genau die Verkündigung vonstatten gegangen ist. Abu Zaid versuchte diese theologische Frage mit Hilfe moderner sprachwissenschaftlicher Ansätze zu ergründen, Fazlur Rahman hat sie aufgeworfen und Soroush und Shabestari haben wieder eigene Zugänge entwickelt.

Die hier vorgestellten Ansätze haben eines gemeinsam, was sie von anderen zeitgenössischen Herangehensweisen innerhalb des Reformislams unterscheidet: Im Zentrum steht der Koran selbst. Dieser ist als der Referenztext der islamischen Kultur das einzige, worüber sich alle Muslime einig sind, was man beispielsweise über die Hadithe nicht sagen kann. Deswegen sind die hier vorgestellten Denker der Auffassung, dass jede Reform ihren Ausgang am Koran nehmen muss. Ohne eine koranische Legitimation hat sie keine Aussicht auf Erfolg. Das bedeutet allerdings nicht, dass eine neue Lesart des Korans oder eine brillante neue Idee bezüglich seines Wesens eine Reform hervorbringen kann. Dazu bedarf es mehr als das.

Dass sie den Koran ins Zentrum ihres Ansatzes stellen, war also ein Kriterium, warum gerade diese Denker und Denkerinnen ausgewählt wurden. Das zweite war die Originalität ihrer Gedanken sowie deren Wirkung, die sie auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichem Rahmen entfalten, wie zu sehen sein wird. Die hier vorgestellten Denker und Denkerinnen haben noch etwas gemeinsam: Was sie erleben und wie sie den Koran sehen, ist nicht voneinander zu trennen. Beides greift ineinander. So ist das Ziel dieses Buches, nicht nur Ideen zu präsentieren, sondern auch die Menschen, die sie formulieren.

Auf viele spannende Denker musste aus Platzgründen verzichtet werden. Das betrifft Asghar Ali Engineer und Riffat Hassan, aber auch Muhammad Iqbal, Sayyid Ahmad Khan, Chandra Muzaffar, Abdulaziz Sachedina, Abdelmadjid Charfi, Mohamed Talbi, Nurkholish Madjid, Ali Bulaç.

Sie sollen an dieser Stelle wenigstens durch eine namentliche Erwähnung gewürdigt werden. Viele weitere werden im ersten Kapitel kurz, andere etwas ausführlicher behandelt, um die unterschiedlichen Ansätze insgesamt deutlich zu machen und das Spektrum des hier vorgestellten Reformislams etwas zu erweitern.

Ein Wort zur Begrifflichkeit: Wie die Bezeichnungen «liberaler Islam», «progressiver Islam» oder «islamische Aufklärer» sind auch die Begriffe «muslimische Reformdenker» oder «Reformislam» umstritten. Auf einer Fachkonferenz, die im Jahr 2005 in Berlin stattfand, äußerten viele der Anwesenden ihr Unbehagen bezüglich der Bezeichnungen. Ebrahim Moosa schlug als Alternative «critical traditionalism» vor, Abu Zaid plädierte für «muslim reform discourses» und 'Abdullahi An-Na'im wiederum verteidigte den Terminus «progressive thinking», wählte für sein Buch aber *Toward an Islamic Reformation*. Als *Progressive Muslims* bzw. *Progressive Muslim Union* bezeichnet sich eine Gruppe islamischer Intellektueller, die sich nach 9/11 zusammengefunden hat, um den fundamentalistischen Tendenzen in ihrer Glaubensgemeinschaft entgegenzuwirken. In der Schweiz hat sich das *Forum für einen fortschrittlichen Islam* gegründet.

Es gäbe viel über den Sinn und Unsinn dieser Bezeichnungen zu sagen, über die Ab- und Ausgrenzung, die sie mit sich bringen, über die Herkunft aus anderen Kontexten, anderen Milieus, über das Problem des Fortschritts an sich ebenso wie das der Reform. So hat die dem Reformbegriff immanente Idee der Verbesserung dazu geführt, dass viele Muslime das Wort Reform für den Islam prinzipiell ablehnen. Der Islam sei vollkommen, eine Verbesserung nicht nötig. Vertreter islamischer Verbände sehen in dem Begriff und der Idee des «Reformislam» sogar den Versuch nicht-muslimischer Einmischung in innerislamische Angelegenheiten. In einer Stellungnahme des Zentralrats der Muslime in Deutschland heißt es: «Dem Islam droht die Gefahr, auf Grund des politischen und staatlichen Drucks gespalten zu werden in zwei ‚Konfessionen‘: den Islam und den Reformislam» (Zentralrat 2003).

Für eine längere Diskussion über Begrifflichkeiten ist hier nicht der Ort – zumal es weniger um Bezeichnungen gehen sollte als um Inhalte und vor allem um das allen Progressiven, Aufklärern, Reformern, kritischen Traditionalisten gemeinsame Bedürfnis, sich unleugbar vorhandenen Problemen zu stellen. Die Wahabiten hätten nicht nur die Gräber der Prophetenfamilie in Saudi-Arabien mit ihren Bulldozern überrollt, sondern ebenso das islamische Denken, schreibt Omid Safi zu Recht in seiner Einleitung zu einem Buch, das führende Denker der *Progressive Muslims* herausgegeben haben. Einige vorherrschende muslimische Positionen zu Toleranz, Recht, Gleichberechtigung und Meinungsfreiheit sind – das kann nicht übersehen werden – mit den Prinzipien des freiheitlichen demokratischen Rechtsstaates nicht vereinbar. Darum geht es hier, nicht um Begriffe: Die hier versammelten Autoren wollen sich – wie viele weitere in der islamischen Welt und anderswo – diesem Problem stellen.

Inzwischen haben sich die Bezeichnungen Reformdenker und Reformislam eingebürgert, in unseren Schulen und im Internet sind die Begriffe dank der Bundeszentrale für Politische Bildung, die das Kleine Islam-Lexikon von Ralf Elger online gestellt hat, eingeführt (<http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/islam-lexikon/21634/reformislam>). Deshalb werden die Termini auch in diesem Buch da benutzt, wo es um die Geschichte und die Vorväter geht.

Was den Titel des vorliegenden Buches angeht, habe ich mich allerdings für eine andere Bezeichnung entschieden; sie ist neu und somit vielleicht unschuldiger. Wenigstens zwei der hier vorgestellten Denker benutzen sie zudem für sich selbst. Und wäre es keine persische, hätten vielleicht mehr von ihnen sie gewählt: *Den Islam neu denken* geht nämlich auf das persische *nouandishi-ye eslami* zurück, was im Deutschen als *Islamisches Neudenken* nicht gut klingt; ins Englische kann es dagegen mit *Islamic Newthinking* recht gut übertragen werden. Und die Menschen, die sich dem *nouandishi-ye eslami* widmen, werden im Persischen als *nouandishan-e eslami* bezeichnet, als *den Islam neu Denkende* (wörtlich: Islamische Neudenker).

Als erklärungsbedürftiger Begriff erscheint ferner «Dschihad», ein Wort, das bei Nichtmuslimen ungerechtfertigterweise negative Assoziationen weckt. In seiner ursprünglichen Bedeutung bezeichnet Dschihad (in der englischen Transkription *Jihad*) nämlich das «sich Mühen auf dem Wege Gottes» (*dschihad fi sabil Allah*). Aus dem Koran geht nicht eindeutig hervor, ob es sich dabei um einen universellen Kampf gegen Andersgläubige handelt oder ob dieser Kampf nur defensive Ziele verfolgt. Gemeinhin wurde der Begriff in den Anfangsjahren des Islams durchaus im Sinne einer kriegerischen Auseinandersetzung zur Ausweitung des islamischen Herrschaftsgebiets verstanden.

Diese kriegerische Interpretation sollte sich im Laufe der Jahrhunderte jedoch wandeln. Das spätere islamische Recht verstand unter Dschihad nicht mehr die Pflicht zum Krieg, sondern das individuelle Bemühen darum, ein gottgefälliges Leben zu führen. Was genau das Mühen auf dem Wege Gottes ausmachte, war von Person zu Person unterschiedlich: So verstand der Mystiker sein Ringen um Gotteserkenntnis genauso als Dschihad wie der Prediger seine Missionstätigkeit. Gerade von Modernisten wird der Begriff sehr weltlich verstanden. In Tunesien beispielsweise wurde die Bekämpfung des Analphabetismus als Dschihad deklariert, und als mit dem Ende des iranisch-irakischen Krieges in Iran die Wiederaufbauphase begann, nannte man sie *dschehad-e sazandegi*, Aufbaukampf.

Auch Reformdenker bezeichnen heute das, was sie tun, als Dschihad. So schreibt beispielsweise Omid Safi, einer der Begründer der *Progressive Muslims*, über deren Rechtsauslegung: «Dieser progressive Idschtihad ist unser Dschihad» (Safi 2003, 8); und neben Amina Wadud, die ihr Buch *Inmitten des Gender Dschihad (Inside the Gender Jihad)* nannte, beschrieb Riffat Hassan ihren Einsatz für Frauenrechte in Pakistan als «Dschihad auf dem Wege Gottes: Die Glaubensreise einer Frau von Kampf zu Kampf zu Kampf» (*Jihad Fi Sabil Allah: A Muslim Woman's Faith Journey from Struggle to Struggle to Struggle*). So lautete der Titel eines ihrer Aufsätze aus dem Jahr 1991. Vielleicht ist es kein Zufall, dass

vor allem Frauen ihren Einsatz für die Rechte ihrer Geschlechtsgenossinnen als Dschihad bezeichnen. Der Begriff birgt eine koranische Legitimation für ihren Kampf.

Auf jeden Fall kann kein Buch über den Reformislam ohne die Stimmen von Frauen auskommen und muss sich der Frauenfrage stellen. Abu Zaid bezeichnete sie einst als den Lackmustest für den Islam in der modernen Welt, und Asghar Ali Engineer meint:

Muslimische Intellektuelle, Aktivisten und Akademiker müssen heute erkennen, dass sie eine große moralische Verantwortung haben. Sie müssen eine aktive Rolle dabei spielen, die Rechte der Muslime als Kollektiv zu verteidigen, aber ebenso die Rechte des Individuums innerhalb dieses Kollektivs. Deshalb ist für immer der wirkliche Test, wie diese Intellektuellen sich der Frauenfrage stellen. Solange sie das nicht als eine wichtige Sache ansehen – vielleicht die wichtigste von allen –, kann man sie nicht als engagierte Intellektuelle bezeichnen. (Engineer 2002, 34)

Es geht in diesem Band also darum, neue Ansätze einer muslimischen Theologie aufzuzeigen. So werden neue Lesarten und neue Herangehensweisen beschrieben. Vielleicht ist an dieser Stelle dem Vorwurf zu begegnen, heraus käme dabei eine eklektizistische Lesart oder eine Hermeneutik, die dem Koran Gewalt antut. Dazu ist Folgendes zu sagen: Natürlich kann man anmerken, dass sich die hier vorgestellten Denker und Denkerinnen einen Islam basteln; einen Islam, der weichgespült ist, angepasst an die Forderungen einer nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft oder einer verwestlichten Minderheit. Aber erstens sind Demokratie und Menschenrechte und ihre Vereinbarkeit mit dem Koran nicht nur das Bedürfnis einer kleinen Minderheit, sondern das Streben der Mehrheit der Muslime. Davon bin ich überzeugt. Und zweitens erfolgt das Neulesen des Islams in guter Absicht, und sie, die *niya*, zählt im Islam. Religionen werden schließlich gar nicht so sehr durch das bestimmt, was die Texte den Menschen vorgeben, sondern eher durch das, was die Men-

schen aus ihnen machen. Ob die im Folgenden vorgeschlagene Lesart des Korans die richtige ist, kann ohnehin niemand sagen. *Wa allahu a'lam*. Gott ist Wissender. Mit dieser Formel schlossen klassische Korankommentare, die folgendermaßen aussahen: In der Mitte der Seite wurde die Sure XY notiert. Um sie herum wurde in einem Kreis die Auslegung bzw. der Kommentar zu ihr geschrieben. In weiteren Kreisen erschienen dann weitere Kommentare. Als *hashiye* bezeichnet man im Persischen diese den Jahresringen von Bäumen ähnliche Struktur. Manchmal waren es Dutzende Kommentatoren, deren Ansicht für wiedergebenswert befunden wurde; Ansichten, die sich sehr voneinander unterscheiden konnten und oft genug einander komplett widersprachen und dennoch Auslegungen ein- und derselben Sure waren. Am Ende, oft unten in einer Ecke, stand der Satz *Wa allahu a'lam*, mit dem gemeint war: Letztlich weiß es doch nur Gott. Wer wollte dem widersprechen?

Mehr Informationen zu [diesem](#) und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de