Religionswissenschaftliches Institut, Universität Leipzig

Masterarbeit

„Islamische Aufklärung“ in der Gegenwart.

Religion und Moderne bei Nasr Hamid Abu Zaid

Annika Bracht
Matrikelnummer: 3737342

20. Juni 2020

Betreut durch
Prof. Dr. Horst Junginger
Zweitgutachter: PD Dr. Markus Dreßler

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung **1**

2 Theoretischer Hintergrund **4**

2.1 Moderne 4

2.2 Säkularität 6

3 Islam und Moderne im historischen Kontext **10**

3.1 Begriffliche Bestimmungen 10

3.2 Moderne Diskursgeschichte 14

3.2.1 Deutungsmacht im Islam 15

3.2.2 Reform und Moderne im 19. Jahrhundert 16

3.2.3 Das Diskursfeld seit dem 20. Jahrhundert 19

4 Nasr Hamid Abu Zaid **22**

4.1 Biografische Daten 22

4.2 Forschungsstand 25

5 Religion und Moderne bei Nasr Hamid Abu Zaid **27**

5.1 Methodisches Vorgehen 27

5.2 Ergebnisse der Quellenanalyse 30

5.2.1 Das Narrativ einer Krise 31

5.2.2 Moderne, Religion, Säkularität 35

5.2.3 Diskurse der islamischen Tradition 42

5.2.4 Aufklärung 46

6 Diskussion der Ergebnisse **50**

6.1 Konzeptualisierung von Säkularität und Religion 50

6.2 Zwischen westlichem Einfluss und islamischer Tradition 54

6.3 Abu Zaid und die Entwicklung islamischer Reform 61

7 Fazit und Ausblick **67**

8 Literaturverzeichnis **72**
8.1 Quellen 72
8.2 Sekundärliteratur 75

1 Einleitung

In Dualismen von „Islam und Moderne“, „Islam und Säkularität“ oder „Islam und Europa“ wird seit einigen Jahren sowohl in der Wissenschaft als auch im öffentlichen Diskurs und der Politik die Kompatibilität „des Islam“ mit modernen Werten und einer säkularen Gesellschaftsordnung diskutiert. Ob mit „dem Islam“ Muslime oder islamisch geprägte Gesellschaften gemeint sind, variiert, im Hintergrund steht aber stets die Annahme, dass „der Islam“ in seinen theologischen und rechtlichen Grundlagen eine politische Religion sei und einer westlich verstandenen Moderne im Wege stehen würde. Dieses Islambild hält sich seit der orientalistischen Beschäftigung mit dem islamischen Kulturraum im 18. und 19. Jahrhundert in der Öffentlichkeit trotz wissenschaftlicher Studien, die ein anderes Bild islamischer Gesellschaften und von Muslimen in Europa zeigen. Dass es vielfältige Verbindungen von Modernität und Säkularität mit islamischen Konzepten gibt, zeigen auch muslimische Intellektuelle in der Gegenwart. Die als „Reformer“, „Modernisten“, „liberale Denker“, oder „Aufklärer“[1] bezeichneten Denker stellen keine homogene Gruppe dar, vielmehr handelt es sich um Intellektuelle und Wissenschaftler verschiedener Fachbereiche und Wissensfelder, von der Islamwissenschaft, über die Literaturwissenschaft bis hin zur Philosophie. Der Vielfalt der sogenannten „islamischen Welt“ entsprechend ist ihre Herkunft nicht auf ein Land begrenzt, vielmehr stammen sie aus verschiedenen Ländern, von Indien, Pakistan, Iran über Ägypten, Sudan und Tunesien bis nach Marokko, einige von ihnen leben auch in den USA oder Europa. Was diese Denker gemeinsam haben, ist, dass sie kulturelle und philosophische Impulse der Moderne in ihrem Denken aufnehmen, kritisch reflektieren und versuchen, diese für islamisch geprägte Kulturen zu adaptieren.

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit einem dieser „neuen Denker“[2]: dem ägyptischen Literatur- und Islamwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid (1942-2010).[3] Abu Zaid gelangte zu einer gewissen Bekanntheit in Europa, nachdem er aufgrund kritischer Äußerungen zu den Machtverhältnissen zwischen religiösen, politischen und islamistischen Kräften Ägyptens und wegen seiner Theorien zur historisch-kritischen Interpretation des Koran in den 1990er

1. Amirpur, K., *Reformislam: Der Kampf für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte* (München: C. H. Beck, 2019), S. 10.

2. Benzine, R., *Islam und Moderne* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012).

3. Die Schreibweise arabischer Namen (von Personen und Orten) folgt im Sinne einer guten Lesbarkeit der vereinfachten Form, die in der einschlägigen englisch- und deutschsprachigen Literatur gängig ist. Andere arabische Begriffe werden in der offiziellen DMG-Umschrift wiedergegeben.

Jahren in Ägypten der Apostasie angeklagt, verurteilt und von seiner Ehefrau Ibtihal Yunis zwangsgeschieden wurde. 1995 ging er mit seiner Frau ins Exil in die Niederlande, wo er in Utrecht und Leiden lehrte und forschte. Trotz der zweifellos analysewürdigen politischen Affäre, wird die vorliegende Arbeit keine politische Aufarbeitung dieser Geschichte verfolgen, vielmehr soll das Themenfeld Islam und Moderne im Denken von Abu Zaid von einer religionswissenschaftlichen Perspektive her untersucht werden. Nicht umfassend berücksichtigt werden kann dabei die Frage, welche Dynamiken sich zwischen verschiedenen Sprechern des Islam in der Moderne abzeichnen, bspw. zwischen islamistischen, traditionellen und solchen Sprechern, die Moderne befürworten, da dies eine Analyse des Diskursfeldes erfordern würde, die den Rahmen dieser Arbeit übersteigt. Untersucht werden soll die Frage, wie Abu Zaid die Rolle des Islam in der Moderne bestimmt. Ziel dieser Arbeit ist es, Unterscheidungen von säkular und religiös mit Blick auf verschiedene gesellschaftliche Bereiche im Denken Abu Zaids zu identifizieren und herauszustellen, welche Konzepte der islamischen Ideengeschichte diesen zugrunde liegen. Der Fokus liegt bei dieser Untersuchung auf den konstitutiven Konzepten von Moderne, Säkularität und Religion, um von diesen ausgehend Entwürfe islamisch geprägter Säkularität zu erforschen. Die Auseinandersetzung mit diesem Thema bietet Erkenntnisse hinsichtlich der Rolle von Religion in der Moderne und ihrer Fähigkeit, sich modernen Umständen anzupassen und ihren legitimen Deutungsbereich immer wieder neu zu bestimmen. Innerreligiöse Konzepte von Säkularität können zeigen, dass Säkularisierung nicht nur ein passiv ablaufender Prozess ist, sondern eben auch eine innerreligiöse Forderung sein kann, die darauf abzielt die Differenzierung legitimer Deutungsbereiche von Politik, Religion und anderen gesellschaftlichen Teilbereichen abzusichern.

Um eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moderne in Abu Zaids Arbeit geben zu können, ist es zunächst nötig, den theoretischen Rahmen zu bestimmen, innerhalb dessen solche Konzepte religionswissenschaftlich erfasst werden können. Dazu werde ich Theorien der neueren Moderne- und Säkularitätsforschung einbeziehen. Neben der viel zitierten Theorie von Shmuel S. Eisenstadt zu *Multiple Modernities* beziehe ich mich zur Erforschung von Säkularität auf Theorien der Leipziger Kolleg-Forschungsgruppe *Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities* (Kapitel 2). Im nächsten Schritt wird der historische Kontext des Feldes Islam und Moderne abgesteckt, vor dessen Hintergrund auch Abu Zaid verstanden werden sollte (Kapitel 3). Nach einigen kurzen Vorbemerkungen zum Islam und dem Stand der Erforschung islamischer Säkularität, soll die Entwicklung der Reform- und Modernediskurse seit deren Beginn im 19. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert verfolgt werden. Die erste Generation von Reformern im 19. Jahrhundert hat die Denker des 20. Jahrhunderts nachweislich geprägt und ihnen in vielerlei Hinsicht den Weg geebnet. Ihre Ideen werden in der einen oder anderen Form in den Diskursen des 20. und 21. Jahrhunderts fortgeführt. Der erste Teil dieser Arbeit dient dazu, den Rahmen der Beschäftigung

mit dem Themenfeld Islam und Moderne abzustecken. Im zweiten Teil folgt eine Auseinandersetzung mit den Ideen Abu Zaids. Nach einer kurzen Einführung in die Biografie und die wissenschaftliche Arbeit von Abu Zaid (Kapitel 4), wird in Kapitel 5 eine ausführliche Analyse der bearbeiteten Quellen Abu Zaids präsentiert. Als methodisches Vorgehen empfiehlt sich für dieses Untersuchungsvorhaben eine qualitative Inhaltsanalyse verschiedener Vorträge, Aufsätze und Buchausschnitte seines Gesamtwerkes. Dabei werden seine Kulturkritik, seine Konzepte von Religion, Moderne und Säkularität und die ideengeschichtlichen Bezüge innerhalb der islamischen Tradition, die den Bezugsrahmen dieser Konzepte bilden, untersucht. Darauf aufbauend wird in Kapitel 6 sein Säkularitätskonzept im Rahmen der theoretischen Ansätze aus Kapitel 2 diskutiert. Seine hermeneutischen und politischen Ideen werden anschließend kontextualisiert durch Erkenntnisse einer Reihe aktueller Forschungen zu muslimischen Intellektuellen in der Moderne und deren Umgang mit den konstitutiven Quellen und der historischen Tradition des Islam. Im Fazit werden die zuvor diskutierten Erkenntnisse zusammengeführt und ein Ausblick auf weiterführende Fragestellungen eröffnet.

2 Theoretischer Hintergrund

In diesem Kapitel soll der theoretische Rahmen, innerhalb dessen Abu Zaids Arbeit analysiert wird, beschrieben werden. In den letzten Jahrzehnten hat es insbesondere in den Sozialwissenschaften, aber auch in Kultur- und Religionswissenschaft eine immense Forschungsaktivität in der Auseinandersetzung mit der Moderne gegeben. Dabei geht es immer auch um das Verhältnis von Religion und Moderne. Scheinbar dichotom steht in frühen Theorien die Moderne für Fortschritt, Demokratie, Technik und Wissenschaft, während Religion ein Platz in der Moderne mitunter abgesprochen wird. Dabei wird die Ansicht vertreten, dass mit der Aufklärung ein religiöses durch ein wissenschaftliches Weltbild ersetzt worden sei. Dies wird in der neueren Forschung revidiert. Während aktuelle Theorien zur Moderne wichtige Impulse zur Interaktionsgeschichte westlicher Moderne mit anderen Kulturräumen geben (Abschnitt 2.1), thematisiert die Forschung zur Säkularität die Beziehung von Moderne und Religion (Abschnitt 2.2). Hier wird der in klassischen Modernisierungstheorien geführte Begriff der Säkularisierung aufgegriffen und in einen breiteren Kontext der Unterscheidungspraxis von religiös und säkular überführt.

2.1 Moderne

In den klassischen Modernisierungstheorien der Religionssoziologie wurde seit Max Weber von der Moderne als einem universalen, linearen Prozess ausgegangen, an dessen Ziel in allen Ländern eine Moderne nach dem „entzauberten“ europäisch-westlichen Vorbild stehen würde.[1] Bestimmten Entwicklungen wie der Rationalisierung, Säkularisierung, Pluralisierung, Demokratisierung, Nationalstaatsbildung, Industrialisierung, Individualisierung und der Herausbildung einer liberalen Marktwirtschaft wurde dabei ein universaler Charakter unterstellt. Angesichts abweichender Entwicklungen in nicht-westlichen, aber eindeutig modernen Ländern wie den asiatischen Tigerstaaten Singapur, Hongkong, Südkorea oder in China, Indien und Brasilien musste die einseitige Identifikation von Moderne mit westlicher Zivilisation und ihrem Verlaufsmodell allerdings in Frage gestellt werden.[2] In die Kritik geriet die Ahis-

1. Hock, K., *Einführung in die Religionswisenschaft* (Darmstadt: WBG, 2014), S. 86 f.
2. Wohlrab-Sahr, M. und Burchardt, M., „Revisiting the Secular: Multiple Secularities and Pathways to Modernity“, *Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities*, Nr. 2 (2017): S. 7, https://www.multiple-secularities.de/media/wps_wohlrabsahr_burchardt_revisitingthesecular.pdf.

torizität der soziologischen Universalismen, so u.a. die starre Dichotomie von Tradition und Moderne, durch die Vernachlässigung der Spezifika der Kolonialgeschichte und des westlich-europäischen Ethnozentrismus.[3] Dies führte zur Bildung neuer Ansätze in der religionssoziologischen Moderneforschung.

Einer der am breitesten rezipierten Ansätze auf diesem Gebiet stammt von dem israelischen Soziologen Shmuel N. Eisenstadt (1923-2010). Mit dem Ziel, dem Westen das Monopol auf die Moderne zu nehmen, stellt Eisenstadt eine Theorie multipler Modernen (*Multiple Modernities*) auf.[4] In seinem Ansatz wird ein minimales, einheitliches Konzept von Moderne angenommen, aber gleichzeitig die andauernde Diversität unterschiedlicher moderner Entwicklungspfade anerkannt. Diese Pfade werden als das Ergebnis verschiedener kultureller Traditionen sowie der spezifischen Interaktion mit dem westlichen Modernekonzept verstanden.[5] Damit wurzelt das kulturell-philosophische Programm der Moderne zwar historisch gesehen in der europäischen Kultur, erfährt in seiner globalen Ausbreitung aber Anpassungen und unterschiedliche Entwicklungen entlang der Divergenz historischer und kultureller Kontexte. Das grundlegende kulturelle Programm besteht für Eisenstadt in der durch die Aufklärung implementierten philosophischen Anerkennung rationaler Handlungsfähigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen in einem nicht von Gott geordneten Kosmos. Die Erkenntnistheorie der Moderne basiert damit auf der Souveränität des menschlichen Verstandes, rationale Wissenschaft bestimmt die Grundprämissen kultureller Ordnung.[6] Das politische Programm der Moderne etabliert auch eine institutionelle Trennung: der Mensch allein formt die Gesellschaft, es gibt keine religiöse Herrschaftslegitimation.[7]

Das Programm der Moderne ist dabei mit verschiedenen Grundspannungen konfrontiert, beispielsweise der Spannung zwischen menschlicher Autonomie und institutioneller Restriktion in moderner politischer Ordnung.[8] Auch sieht Eisenstadt die Moderne verbunden mit der Entwicklung neuer kollektiver Identitäten entlang von Markern wie Ethnie, Religion und Nation.[9] Durch die Aufnahme, Reinterpretation und Reformulierung von importierten Ideen werden, so Eisenstadt, neue kulturelle und politische Programme, aber auch Ideologien und institutionelle Ordnungen entwickelt, die die ursprünglich europäischen Ideen mitunter radikal transformieren können. Dabei werden eigene und fremde kulturelle Ressourcen unterschiedlich beansprucht, womit ein Identitäts- und Weltordnungspluralismus einhergeht.[10]

3. Eisenstadt, S. N., „Multiple Modernities“, *Daedalus* 129, Nr. 1 (2000): S. 2 f.
4. Ebd., S. 24.
5. Wohlrab-Sahr und Burchardt, „Revisiting the Secular“, S. 7.
6. Eisenstadt, „Multiple Modernities“, S. 24.
7. Ebd., S. 5 f.
8. Eisenstadt, S. N., „Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung“, *Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, hrsg. Schwinn, T. (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, 2006), S. 41, 59.
9. Eisenstadt, „Multiple Modernities“, S. 6 f.
10. Ebd., S. 3, 15, 24.

Moderne ist nach Eisenstadt nicht statisch, sondern kann sich ständig entwickeln, selbst korrigieren und neue Ideen aufnehmen.[11] So ist in ihren zentralen kulturellen Arenen (Literatur, Philosophie) stets ein selbstkritischer Diskurs der Moderne zu beobachten.[12] Die Kritik am kulturellen Programm der Moderne betont beispielsweise die Vielfalt verschiedener Wertrationalitäten und delegitimiert die „Meistererzählung" der Moderne, wonach Fortschritt als teleologischer historischer Prozess verstanden wird.[13]

Eine Ergänzung zu Eisenstadts Ansatz der multiplen Modernen findet sich in dem Konzept verwobener Modernen (*Entangled Modernities*).[14] Während die Annahme, dass Traditionen nicht einfach durch die Moderne ersetzt werden, aus dem Verständnis multipler Modernen übernommen wird, ergänzt der Ansatz der verwobenen Modernen, dass die Aufnahme des Konzepts der Moderne in nicht-westlichen Kulturen kein einseitiger Vorgang ist. Vielmehr handelt es sich um einen reziproken Prozess, in dem auch die europäische bzw. westliche Moderne wiederum beeinflusst wird. Die so entstandenen multiplen Modernen koexistieren nicht nur, sondern stehen in Beziehung, da sie sich fortlaufend gegenseitig beeinflussen und bedingen.[15] Unterschiedliche Traditionen bleiben hiermit konstitutive Elemente der Moderne. Es bleibt zu beachten, dass Verflechtungsgeschichte immer auch die Geschichte von Machtverhältnissen ist.

2.2 Säkularität

Das Verhältnis von Religion und Moderne lässt sich spezifischer noch als mit der Modernetheorie von Eisenstadt im Konzept der Säkularität, also in der Untersuchung der Grenzziehungen zwischen religiös und säkular, erfassen. Ausgehend von Eisenstadts multiplen Modernen, entwickeln Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt einen Ansatz multipler Säkularitäten, mit dem Ziel, Probleme klassischer Modernisierungs- und Säkularisierungstheorien zu bewältigen. Inhärente Entwicklungsannahmen und der Anspruch einer Universalisierbarkeit europäischer Moderne sollen überwunden werden.[16] Das Verhältnis von Religion und Moderne wird kultursoziologisch neu erfasst und Strukturen der Grenzziehung im Säkularitätsbegriff werden untersucht, indem die Debatte um Säkularisierung und neue Ansätze der Modernеforschung zusammengebracht werden.[17] Statt vergleichbar mit Peter L. Bergers „European

11. Eisenstadt, „Multiple Modernities", S. 11.
12. Ebd., S. 24.
13. Ebd., S. 47 f.
14. Jung, D., *Muslim history and social theory: A global sociology of modernity* (Cham: Palgrave Macmillan, 2017), S. 24.
15. Ebd., S. 24.
16. Wohlrab-Sahr, M. und Burchardt, M., „Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen", *Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Nr. Heft 7 (2011): S. 58.
17. Ebd., S. 53, 59.

exceptionalism“[18] Bedingungen für Ausnahmen von klassischen Säkularisierungstheorien zu finden, oder wie der spanisch-US-amerikanischen Religionssoziologe José Casanova vorrangig den Zusammenhang einzelner Säkularisierungsprozesse zu kritisieren, geht es, gedanklich Eisenstadt folgend, darum, die dauerhafte Diversität von Entwicklungspfaden zu erforschen, indem kulturelle Kontexte, aber auch die Interaktionsgeschichte von Kulturen mit dem europäischen Modernekonzept berücksichtigt werden.[19] Da die genealogisch verfolgte Dekonstruktion epistemologischer Voraussetzungen des europäischen Religions- und Säkularitätsbegriffs[20], wie auch die empirische Evidenz religiöser Revitalisierungsbewegungen die auf das „Säkulare“ ausgerichtete Forschung in Frage gestellt haben, wird in der *Multiple-Secularities*-Forschung ein differenzierter Säkularitätsbegriff verwendet, um die Relationierung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Feldern zu untersuchen.[21] Dieser Begriff grenzt sich als Forschungsinstrument von den Begriffen „Säkularisierung“ und „Säkularismus“ ab, die in den gängigen Säkularisierungstheorien verwendet werden. Säkularisierung wird als Begriff soziologischen Prozessmodellen zugeordnet, die ihren Ausdruck auch bei José Casanova finden. Dieser unterscheidet drei Prozesse der Säkularisierung, die aber nicht zwingend zusammen auftreten müssen: funktionale Differenzierung, Bedeutungsverlust der Religion[22] und Privatisierung der Religion.[23] Säkularismus dagegen wird als politikwissenschaftliches Konzept markiert, das in den Kategorien von Herrschaft und Ideologie fungiert. Es bezeichnet die politische oder philosophische Ideologie einer institutionellen Trennung von Religion und Staat, und damit eine weltanschauliche Legitimation der Trennung von Religion und Politik.

18. Der US-amerikanische Soziologe Peter L. Berger (1929-2017), zunächst ein Verfechter der Säkularisierungsthese, vertritt die These, dass die Säkularisierung und Modernisierung, die zuvor als universal betrachtet wurden, vielmehr eine Ausnahmeentwicklung in Europa darstellten (Wohlrab-Sahr und Burchardt, „Vielfältige Säkularitäten“, S. 57).

19. Ebd., S. 55, 60.

20. Dieses Vorgehen findet sich in postkolonialen, kritischen Ansätzen, so beispielsweise bei dem Anthropologen Talal Asad. Seiner Auffassung nach gehe der wissenschaftliche Religionsbegriff genealogisch zurück auf die europäisch-christliche Geschichte und habe normative Ansprüche. „Säkular“ werde dabei implizit als der natürliche Zustand angesehen, von dem Religion „entfernt“ werden müsse. Asad hält säkulare Ordnung für repressiv, da Religionen säkulare Argumente bedienen müssen, um in den säkularen Diskurs eintreten zu können (Asad, T., *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003)).

21. Wohlrab-Sahr und Burchardt, „Vielfältige Säkularitäten“, S. 53, 59.

22. Statt „Bedeutungsverlust der Religion“ findet sich teilweise auch die Wendung „Rückgang der Religion“, generell ist damit der schwindende Einfluss der Religion auf andere gesellschaftliche Sphären gemeint. Dieses Prozessmodell Casanovas wurde in der religionswissenschaftlichen Forschung vielfach aufgenommen und weiterverarbeitet, dabei aber auch widersprüchlich diskutiert. So spricht bspw. Annette Wilke von einem Prozess der Individualisierung religiöser Praxis (Wilke, A., „Säkularisierung oder Individualisierung von Religion?: Theorien und empirische Befunde“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21, Nr. 1 (2013): 29–76), Hubert Knoblauch setzt sich im Konzept der „populären Religion“ mit gegenläufigen Tendenzen zur Privatisierung auseinander (Knoblauch, H., *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft* (Frankfurt/Main: Campus Verlag, 2009)).

23. Casanova, J., *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

Andere gesellschaftliche Teilbereiche sind dadurch nicht automatisch adressiert.[24]

Der Säkularitätsbegriff, der in der Theorie der *Multiple Secularities* Anwendung findet, wird dagegen als soziologisches Konzept verstanden, um gesellschaftliche Unterscheidungspraktiken zu identifizieren. Dieser umfasst, im Gegensatz zu der expliziten ideologischen Trennung im Säkularismusbegriff, auch latente, selbstverständliche Formen der Unterscheidung und ist nicht auf das Verhältnis von Staat und Religion beschränkt. Säkularität wird hier verstanden als die fundamentale kulturelle und symbolische Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Teilbereichen. Untersucht werden Formen der Differenzierung von Religion und anderen sozialen Sphären und Praktiken. Vereinfacht gesagt geht es um die Konstruktion der Grenzen von Religion. Mit der Herausbildung von Säkularitätskonzepten werden gesellschaftliche Bezugsprobleme thematisiert, für die Säkularität als Lösung präsentiert wird.[25] Formuliert werden vier Grundtypen von Bezugsproblemen und die diesen zugrundeliegenden Leitideen: (1) „Säkularität im Dienst individueller Freiheiten und Rechte“ bedient die Leitideen Freiheit und Individualität, die Bezugsgröße ist das Individuum. (2) „Säkularität im Dienst der Befriedung religiöser Differenz“ liegen Toleranz und Respekt als Leitideen zugrunde, die Bezugsgröße sind Gruppen. (3) „Säkularität im Dienst gesellschaftlicher und nationaler Integration und Entwicklung“ wird durch die Leitideen Fortschritt, Aufklärung und Modernität bestimmt. Bezugsgruppe ist die Gesellschaft oder Nation. (4) „Säkularität im Dienst der unabhängigen Entwicklung gesellschaftlicher Funktionsbereiche“ basiert auf den Leitideen Rationalität, Effizienz und Autonomie und bezieht sich auf gesellschaftliche Funktionsbereiche.[26] So ist die historische Bildung der Unterscheidungen von religiös und säkular als Antwort auf spezifische historische Situationen zu verstehen.[27] Konzepte von Säkularität können in ruhigen Zeiten in der Latenz verbleiben und als gesellschaftliches Grundverständnis wirken, werden in gesellschaftlichen Konflikten (sogenannten *criticial junctures*[28]) aber deutlicher.[29] Sie manifestieren sich nicht nur institutionell, sondern auch in öffentlichen Diskursen und medialer Praxis.[30]

Religion und Nicht-Religion begegnen sich also, so die Theorie, in der Unterscheidung voneinander: „Indem über die eine Seite etwa ausgesagt wird, wird auch über die andere

24. Wohlrab-Sahr und Burchardt, „Vielfältige Säkularitäten“, S. 61 f.
25. Ebd., S. 61 f.
26. Ebd., S. 69 f.
27. Dressler, M., Salvatore, A. und Wohlrab-Sahr, M., „Islamicate Secularities“, *Islamicate Secularities in Past and Present* 44, Nr. 3 (169 2019): S. 10.
28. *Critical junctures* sind auch als Situationen unsicheren Ausgangs zu verstehen, in denen Entscheidungen wichtiger Akteure kausal entscheidend sind für die Wahl des weiteren Entwicklungspfades.
29. Wohlrab-Sahr und Burchardt, „Vielfältige Säkularitäten“, S. 69.
30. Burchardt, M., Wohlrab-Sahr, M. und Middell, M., „Multiple Secularities beyond the West“, An Introduction, *Comparative Secularties: Religion and Modernity in the Global Age*, hrsg. Burchardt, M., Wohlrab-Sahr, M. und Middell, M. (Berlin: De Gruyter, 2015), S. 5.

Seite etwas gesagt oder wird sie als andere Seite hervorgebracht."[31] Wenn etwas als „säkular" bestimmt wird, steht dem immer auch ein religiöser Bereich als Gegenstück gegenüber.[32] Diese Unterscheidung ist das Ergebnis sozialer Konflikte und Aushandlungsprozesse und essentieller Bestandteil der Moderne:

> „Eine solche Markierung der Ränder des Religiösen, eine solche Einhegung, aber damit gleichzeitig auch Profilierung des Religiösen ist mit dem, was wir als Modernität oder Moderne verstehen, untrennbar verbunden. Anders formuliert: Es kann keine Modernität geben, wenn Religion überall ist und überall Deutungsmacht beansprucht."[33]

Besondere Untersuchungsparameter für diese Säkularitätsforschung sind die kulturellen Vorbedingungen und die spezifische Interaktionsgeschichte mit dem europäischen Modernekonzept. Der Blick auf vormoderne Praxis zeigt, woher für moderne Formen der Säkularität Ressourcen bezogen werden, ohne dass diese vormoderne Praxis selbst schon mit explizit säkularen Ideen verbunden gewesen wäre.[34] Diese kulturellen Vorbedingungen gilt es daher ebenso zu untersuchen wie die moderne spezifische Konfliktgeschichte, an der sich das jeweilige Säkularitätskonzept herauskristallisiert. Die Untersuchung der Interaktionsgeschichte muss auch die Referenz auf andere dominante Formen der Säkularität, beispielsweise in kolonialen Begegnungen, berücksichtigen.[35] Entgegen der Annahme, Säkularität sei ein außerkultureller Bereich, der im Gegensatz zur Religion als kulturellem Marker, homogenisierend wirkt, rückt hier die kulturelle Diversität von Säkularität in den Fokus.[36] Bei der Erforschung dieser Konzepte geht es u.a. um die folgenden Fragestellungen: Wie sind verschiedene Bedeutungen von Säkularität verbunden mit der spezifischen Geschichte religiöser und ethnischer Diversität und Prozessen von Staaten- und Nationenbildung? Wie dokumentieren sie aufgetretene soziale Konflikte? Durch welche kulturellen und konzeptionellen Mittel wird Säkularität konstruiert, welche säkularisierten Werte sind daran angeschlossen?[37] Einige Aspekte dieser Fragen sollen in der vorliegenden Arbeit auf die Analyse von Abu Zaids Denken angewendet und bearbeitet werden.

31. Wohlrab-Sahr, M., „Umkämpfte Säkularität: Sinnstiftungssysteme im Konflikt", *Religion und Gesellschaft*, hrsg. Graf, F. W. und Hartmann, J.-U. (De Gruyter, 2019), S. 24.
32. Ebd., S. 25.
33. Ebd., S. 25.
34. Wohlrab-Sahr und Burchardt, „Vielfältige Säkularitäten", S. 64.
35. Ebd., S. 68.
36. Wohlrab-Sahr, M. und Burchardt, M., „Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age", Introduction, *International Sociology* 28, Nr. 6 (2013): S. 606.
37. Wohlrab-Sahr und Burchardt, „Revisiting the Secular".

3 Islam und Moderne im historischen Kontext

Das folgende Kapitel dient dazu, den Kontext zu bestimmen, innerhalb dessen Abu Zaids Denken steht. Zunächst werden dazu die Begriffe Islam, Moderne und Säkularität in Beziehung gesetzt und für das weitere Verständnis dieser Arbeit historisch bestimmt (Abschnitt 3.1). Im zweiten Teil des Kapitels wird ein Einblick in das Diskursfeld[1] Islam und Moderne im 19. und 20. Jahrhundert unter Berücksichtigung politischer und gesellschaftlicher Veränderungen gegeben (Abschnitt 3.2). Abu Zaid steht als arabisch-islamischer Intellektueller in der Tradition der Reformer des 19. Jahrhunderts, die den Rahmen einer ersten innerislamischen Beschäftigung mit der Moderne vorgeben. Außerdem ist er Teil eines Diskursfeldes, das sich seit dem 20. Jahrhundert in verschiedenen islamischen Ländern entwickelt hat.

3.1 Begriffliche Bestimmungen

Die vorliegende Arbeit operiert mit Begriffen wie „der Westen“, „die islamische Welt“, „islamisch geprägte Welt“, „die islamische Tradition“ oder „die Moderne“. Diese Begriffe bieten sich zur Lesbarkeit und zum intuitiven Verständnis an, da sie aber die Gefahr einer unpräzisen oder gar unzulässigen Verallgemeinerung bergen, sind an dieser Stelle einige eingrenzende Vorbemerkungen notwendig. „Der Islam“ bzw. „die islamische Tradition“ lässt sich für die vorliegende Arbeit nach dem amerikanischen Kulturanthropologen Talal Asad am differenziertesten als diskursive Tradition erfassen.[2] Dies bietet neben der Beschreibung religiöser Praxis die Möglichkeit, auch islamische Reformer und deren Bewegungen angemessen zu konzeptualisieren.[3] Insbesondere im Westen droht zuweilen der Fehlschluss, dass fundamentalistische und traditionalistische, also restriktive Positionen, in gewisser Weise authentischer für den Islam stünden als liberale Denker. Diese werden zumeist als westliches Produkt gesehen. Statt moderne islamische Diskurse in Dichotomien von Tradition und Moderne, islamisch und westlich, religiös und säkular, einzufangen, sollen Funktion und Bedeutung islamischer Argumente identifiziert werden, die sich mit der Zeit und als Reaktion auf interne und externe

1. Der Diskursbegriff wird in dieser Arbeit als ein allgemeiner Begriff im Sinne einer Menge an Positionen und Argumenten verstanden, die gebündelt unter einem spezifischen Thema verhandelt werden. Der Diskursbegriff folgt keinem strengen diskursanalytischen Verständnis.

2. Asad, T., „The Idea of an Anthropology of Islam“, *Qui Parle* 17, Nr. 2 (2009): 1–30.

3. Haj, S., *Reconfiguring Islamic tradition: Reform, rationality, and modernity* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009), S. 3.

Herausforderungen herausbilden.[4] Talal Asad beschreibt den Islam als eine diskursive Tradition, d.h. eigentlich als eine Vielzahl sich historisch wandelnder Diskurse über die Zeit, die verkörpert werden in Praktiken, Institutionen und Gemeinschaften.[5] Die Islamizität dieser Diskurse wird nach Asad über die Bezugnahme auf festgelegte Doktrinen bestimmt, wobei es sich um die grundlegenden Texte islamischer Religion (insbesondere Koran und Hadith) handelt. Nach Asad ist die grundlegende Funktion dieses Diskurses, Orthodoxie herzustellen.[6] Dieser Aspekt von Asads Theorie ist nicht unumstritten. Kritisiert wurde er beispielsweise von dem pakistanisch-amerikanischen Islamwissenschaftler Shahab Ahmed (1966-2015) in dessen viel diskutiertem Werk „What is Islam?“. Er mahnte hierin an, dass für die Wissenschaft nicht nur restriktive Positionen als authentisch für den Islam gelten dürfen, sondern ebenso solche, die keine klaren Grenzen ziehen, die weniger dogmatisch und inhärent pluralistisch angelegt sind, wie bspw. die islamische Philosophie oder der Sufismus. Autorität sei statt als restriktiv ebenso denkbar als explorativ-regulierend.[7] Die Kritik Ahmeds an Asad ist daher, dass die Entscheidung, ob etwas als islamisch gesehen werden kann oder nicht, nicht nur an der Beziehung zur Orthodoxie zu bestimmen sei. Präskriptive, auf Orthodoxie ausgerichtete Diskurse sind für Ahmed nicht authentischer islamisch als andere. Die Religionswissenschaftlerin Paula Schrode diskutiert ebenfalls einen weiteren Traditionsbegriff. Die islamische Tradition ist demnach das Gesamtmaterial, aus dem flexibel als Antwort auf jeweilige Kontexte Inhalte ausgewählt werden können.[8] So können islamische Diskurse neuen Herausforderungen begegnen und historische Arenen erschließen.[9] Tradition ist dabei nicht als reine Referenz auf die Vergangenheit zu verstehen, sondern als eine andauernde Kohärenz durch die Bezugnahme auf eine Reihe von Texten, Prozeduren, Argumenten und Praktiken: „This body of prescribed beliefs and understandings (intellectual, political, social, practical) frames the practices of Islamic reasoning.“[10] Aus dieser Tradition heraus werden Ansprüche als islamisch oder unislamisch markiert.[11] Auch der Religionswissenschaftler Markus Dreßler legt dar, dass „islamische Diskurse und Diskursbildungsprozesse (...) als prinzipiell offene Aushandlungsprozesse innerhalb nicht beliebiger, aber dynamischer Machtgefüge (...), die sich auf verschiedene traditionsbildende Autoritäten beziehen können“, zu verstehen seien.[12]

4. Haj, *Reconfiguring Islamic tradition*, S. 4.
5. Asad, „The Idea of an Anthropology of Islam“, S. 20 f.
6. Ebd., S. 20 f.
7. Ahmed, S., *What is Islam?: The importance of being Islamic* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016), S. 274 f.
8. Schrode, P., „Grenzen, Schwellen, Transfers: Konstituierung islamischer Felder im Kontext“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27, Nr. 1 (2019): S. 20.
9. Haj, *Reconfiguring Islamic tradition*, S. 4 f.
10. Ebd., S. 5.
11. Ebd., S. 5.
12. Dreßler, M., „Religion und religiöse Tradition: Unterscheidungsdiskurse zu den Grenzen des Islams“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27, Nr. 1 (2019): S. 72 f.

Kollektive Diskurse bilden den Korpus islamischen Wissens, der eine Vielfalt an Positionen umfasst. In diesen theoretischen Überlegungen kann der vereinfachende Gegensatz von islamischer Tradition und Liberalismus aufgelöst werden. Nicht nur die politische Funktion von Denkern ist von Interesse, sondern auch deren Bezugnahme auf überdauernde islamische Argumente und Diskurse. Tradition ist dabei nicht nur die Rekapitulation vergangener Glaubensvorstellungen und Praktiken, vielmehr trägt jede Generation spezifische Probleme und Fragen an diese heran.[13]

Unter „dem Westen“, dem die islamisch geprägten Länder begegnen, werden im 19. Jahrhundert im Kontext der Kolonialgeschichte vor allem europäische Kolonialmächte – insbesondere Frankreich und Großbritannien – verstanden, deren kulturelle Eigenschaften aber die Prägung gesamteuropäischer Entwicklungen, wie Aufklärung, Rationalisierung und Industrialisierung widerspiegeln.[14] Auch „die islamische Welt“ ist aufgrund der bekannten Vielfalt islamisch geprägter Länder ein sehr weiter Begriff. Im Rahmen dieser Arbeit bezieht dieser sich auf die sogenannte MENA-Region (*Middle East und North Africa*: Nahost und Nordafrika – also von Marokko bis Iran). Der indische Subkontinent und Indonesien benötigen insbesondere durch die Dominanz mystischer Tendenzen innerhalb des Islam und die langjährige Dominanz des britischen Empire eine teilweise abweichende Narration. Diese werden daher separat genannt.

„Die Moderne“ wird als soziologisches Konzept nach den (in Kapitel 2) beschriebenen Theorien verwendet. An dieser Stelle ist zusätzlich eine historische Einordnung für die islamische Welt notwendig. Moderne ist hier, darüber sind sich die einschlägigen Forschungen in dem Bereich weitgehend einig, unter den Bedingungen europäischer Expansion und des Kolonialismus, also von außen und nicht durch innere Entwicklungsprozesse angekommen.[15] In Ägypten wird diese mit der Ankunft Napoleons auf das Jahr 1798 datiert. Auch wenn die französische Herrschaft nur drei Jahre dauerte, hat sie tiefgreifende Veränderungen im kollektiven gesellschaftlichen Bewusstsein ausgelöst. Dass die Geschichte der Moderne in islamisch geprägten Ländern zu Beginn eine Geschichte der Eroberung und der Beherrschung durch europäische Kolonialmächte ist, hat die Reaktionen auf Moderne maßgeblich beeinflusst. Nicht nur mussten sich Intellektuelle, Politik und Gesellschaft mit modernen Konditionen, wie einer fortgeschrittenen Technologisierung und Wissenschaft oder neuen politischen Systemen, auseinandersetzen, sondern auch mit der Tatsache, dass die westlichen Kolonialmächte diese Errungenschaften nutzten, um islamische Länder auf politischer, wirtschaftlicher, wie auch

13. Haj, *Reconfiguring Islamic tradition*, S. 6.
14. Im 19. Jahrhundert spielen im Rahmen westlicher Moderne vor allem die europäischen Kolonialmächte eine Rolle. Die USA kommen erst im 20./21. Jahrhundert als globaler „westlicher“ Akteur dazu, spielen dafür aber durch ihre internationale Politik in der Gegenwart eine umso größere Rolle.
15. Krämer, G., „Arabische Welt“, *Handbuch Moderneforschung*, hrsg. Jaeger, F., Knöbl, W. und Schneider, U. (Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 2015), S. 31.

wissenschaftlich-intellektueller Ebene zu beherrschen.[16] Es ist das Narrativ, dass die Moderne westlich sei, das bis in die Gegenwart maßgeblich den Umgang mit ihr bestimmt. Dieses hat tiefgreifend die Wahrnehmung der Moderne, aber auch das Geschichtsbild muslimischer Länder seit dem 19. Jahrhundert geprägt und zur Entstehung neuer religiöser Debatten und Bewegungen beigetragen.[17] Erst vor dem Hintergrund dieser strukturellen, ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Veränderungen durch die Moderne können die neuen Denkansätze im Bereich der religiösen Reformen und innerislamischen Kritik richtig verstanden werden.[18] Neue Denkansätze spielen sich dabei in einer „transcultural public sphere“[19] ab, die durch den Zugang zur europäischen Ideengeschichte und den Austausch mit westlichen Intellektuellen entstanden ist. Hier reagieren islamische Intellektuelle mitunter auf die Forderungen westlicher Wissenschaftler, der Islam brauche Aufklärung und Rationalität.[20]

Aktuelle Studien zu verschiedenen islamisch geprägten Ländern legen nahe, dass dort bis heute keine Säkularisierung vergleichbar mit der europäischen Entwicklung zu finden ist.[21]

16. Auf die intellektuelle Beherrschung islamisch geprägter Länder durch die Konstruktion „des Orients“ weist der Literaturwissenschaftler Edward Said (1935-2003) in seinem Werk „Orientalismus“ hin. Das Werk hat eine neue fachliche Debatte in der Religions- und Islamwissenschaft ausgelöst und steht am Anfang postkolonialer machtkritischer Theorien (Said, E., *Orientalism*, Reprinted with a new preface (London: Penguin Books, 2003)).

17. Nafi, B. M. und Taji-Farouki, S., „Introduction“, *Islamic thought in the twentieth century*, hrsg. Nafi, B. M. und Taji-Farouki, S. (London: Tauris, 2004), S. 2.

18. Taji-Farouki, S., „Introduction“, *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, hrsg. Taji-Farouki, S. (Oxford: Oxford Univ. Press, 2010), S. 4.

19. Salvatore, A., *Islam and the political discourse of modernity* (Reading: Ithaca Press, 1997).

20. Krämer, G., „Kritik und Selbstkritik: Perspektiven der arabischen Welt“, *Der Islam im Aufbruch?*, hrsg. Lüders, M. (München: Piper, 1993), S. 212 f.

21. Die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer zeigt anhand des Säkularisierungsbegriffs nach Casanova, dass im arabischen mittleren Osten der Islam als öffentliche Religion gilt, deren Praxis nicht auf die private Sphäre beschränkbar ist. Der Respekt für den Islam ist Teil der öffentlichen Ordnung. Die Frage sei aber nicht, ob Muslime in säkularer Umgebung leben können, sondern ob sie Säkularität als legitimes und wünschenswertes Prinzip für muslimische Gesellschaften anerkennen. Säkularität im Sinne funktionaler Differenzierung lasse sich im Islam weniger am Verhältnis von Kirche und Staat ablesen, da islamische Autorität nicht von einer Institution sondern von Religions- und Rechtsgelehrten (*ʿulamāʾ* und *fuqahāʾ*), denen die Interpretation normativer Text obliegt, verkörpert wird. Dies rückt die Relation von der Normativität islamischen Rechts zur öffentlichen Ordnung für die Bestimmung islamisch geprägter Säkularität in den Vordergrund (Krämer, G., „Modern but not Secular: Religion, identity and the ordre public in the Arab Middle East“, *International Sociology* 28, Nr. 6 (2013): 629–644). Dennoch, so betont Krämer, hängt Säkularität in islamisch geprägten Gesellschaften nicht von den normativen Textgrundlagen ab, sondern entwickelt sich primär aus den jeweiligen Deutungen der Muslime heraus (Krämer, G., „Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam“, *Glaubensfragen in Europa: Religion und Politik im Konflikt*, hrsg. Ariëns, E., König, H. und Sicking, M. (Bielefeld: Transcript Verlag, 2011), S. 140 f.). Eine weitere Studie von Krämer setzt sich speziell mit Säkularität innerhalb des ägyptischen Staates auseinander. Sie zeigt hier, dass der Staat als säkular betrachtet werden kann, hingegen nicht als neutral hinsichtlich der gleichen Zugänge und Unterstützung für alle religiösen Gemeinschaften in Ägypten. Dies hängt mit dem Projekt des Staates zusammen, ägyptische Identität zu schützen, welche vorrangig im Islam gesucht wird; außerdem nutzt der Staat diese auf religiöse Identität ausgerichtete Politik, um politischen Islam zurückzudrängen. Sie schlägt daher eine Unterscheidung zwischen der Religiosität innerhalb der Bevölkerung und der Scharia als Symbol der Einheit, Identität und Authentizität vor, um differenziert Säkularität in Ägypten zu beschreiben (Krämer, G., „Piety, Politics, and Identity: Configurations of Secularity in Egypt“, *A Secular Age beyond the West: Religion, Law and the State*

Das Fehlen einer breitenwirksamen Leitidee von Säkularität in islamisch geprägten Gesellschaften wird in der aktuellen Forschung primär auf äußere historische Faktoren (statt auf religionsinhärente Eigenschaften) zurückgeführt. Dafür wird die „Resonanzgeschichte“ der westlichen und nicht-westlichen Welt im Rahmen hegemonialer Strukturen ausgehend von der Kolonialgeschichte angeführt, die einen negativen Bezug auf den weltanschaulichen Säkularismus als ein westliches, atheistisches Konzept evoziert.[22] Damit zusammen hängt auch, dass sich in den späten Nationalstaatsbildungen der Islam als Bezugspunkt kollektiver kultureller Identität herausgebildet hat. Das Verschwimmen der Grenzen von Kultur und Religion erschwert zusätzlich einen positiven Bezug auf Säkularität.[23] Da islamische Säkularität in einem großen Teil der Forschung mit dem Fokus auf islamisch geprägte Gesellschaften untersucht wurde, vermerken Dreßler, Salvatore und Wohlrab-Sahr zum Forschungsstand über islamische Säkularität: „While no elaboration is needed on the secularity of modern Islamicate societies, the secularity of modern Islamic discourses remains obscure.“[24] Zur weiteren Exploration säkularer Konzepte im islamischen Diskurs soll diese Arbeit einen Beitrag leisten.[25]

3.2 Moderne Diskursgeschichte

Neben politischen oder sozialen Organisationen, die die Moderne von oben durchsetzen wollten (wie das westlich orientierte Atatürk-Regime in der Türkei), waren es immer auch die Intellektuellen, die in der islamischen Welt Moderne von der Gesellschaft ausgehend diskutiert, angepasst und vorangetrieben haben. Im 19. Jahrhundert können diese als ein Typus elitärer Reformer umrissen werden, im 20. Jahrhundert finden sich eher liberal ausgerichtete Intellek-

in Asia, the Middle East and North Africa, hrsg. Künkler, M., Madeley, J. und Shankar, S. (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), S. 311).

22. Wohlrab-Sahr und Burchardt, „Vielfältige Säkularitäten“, S. 64.
23. Ebd., S. 63.
24. Dressler, Salvatore und Wohlrab-Sahr, „Islamicate Secularities“, S. 20.
25. Einzelne Studien über Säkularität im islamischen Reformdiskurs beziehen sich vorrangig auf die frühe Reformergeneration im 19. Jahrhundert. So stellt Muhammad Khalid Masud über den pakistanischen Gelehrten Fazlur Rahman (1919-1988) fest, dass dieser eine konsequente Reform und Modernisierung aus der islamischen intellektuellen Tradition heraus und dabei einen eigenen Typus von Säkularismus forderte (Masud, M. K., „The Construction and Deconstruction of Secularism as an Ideology in Contemporary Muslim Thought“, *Islam between Holism and Secularism* 33, Nr. 3 (2005): S: 382). Florian Zemmin verzeichnet für den frühen Reformer Rafiq al-'Azm (1865-1925), dass dieser bereits vor 'Ali 'Abd al-Raziq, der meist als der erste Sprecher für Säkularismus gilt, Konzepte einer säkularen politischen Ordnung entwarf. Al-'Azm beziehe sich dabei auf vormoderne Unterscheidungspraktiken, wie Religion und Welt (*dīn wa dunya*) oder Gottesdienste, im Sinne von religiösen oder kultischen Angelegenheiten, und Handlungen im Bereich menschlicher und damit säkularer Belange (*ʿibādāt wa muʿāmalāt*) (Zemmin, F., „Validating Secularity in Islam: The Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al-'Azm (1865-1925)“, *Historical Social Research* 44, Nr. 3 (2019): 74–100;Zemmin, F., „Secularism, Secularity and Islamic Reformism“, hrsg. HCAS “Multiple Secularities – Beyond the West, B. M. L. U., *Companion to the Study of Secularity*, 2019, www.multiple-secularities.de/publications/companion/css_%20zemmin_islamicreformism.pdf).

tuelle verschiedener Wissensbereiche, für die das Individuum Träger der Moderne ist.[26] Diese muslimischen Intellektuellen, wie al-Afghani oder Muhammad Abduh, waren Profiteure und Akteure eines mit Beginn der Moderne angestoßenen Wandels von Deutungsmachtverhältnissen im Islam, der Thema des folgenden Abschnitts sein wird (Unterabschnitt 3.2.1). Im Anschluss daran werden die wichtigsten Intellektuellen und Diskurse im 19. und 20. Jahrhundert vorgestellt (Unterabschnitt 3.2.2, Unterabschnitt 3.2.3).

3.2.1 Deutungsmacht im Islam

Verschiedene Forschungen zeigen, dass sich die Machtverhältnisse bezüglich der Deutung über Religion seit dem Beginn der Kolonialzeit in islamisch geprägten Ländern im Wandel befinden. Dabei geht es primär um die Frage, wer für den Islam sprechen kann und darf. Dies steht im Zusammenhang mit den veränderten Bedingungen durch die Moderne: Die *ʿulamāʾ* waren ca. seit dem 12. Jahrhundert in den meisten islamischen Kulturen Repräsentanten einer islamischen Orthodoxie im weitesten Sinne.[27] Ihnen oblag das Recht, autoritativ religiöse Texte zu interpretieren und Entscheidungen zur richtigen Religionsauslegung zu treffen.[28] Durch den Einfluss der europäischen Kolonialmächte kam es zu einer Demokratisierung und Öffnung des Bildungswesens, wodurch die traditionelle Religionsausbildung, auf der die Autorität dieser Akteure basierte, abgelöst wurde.[29] Das Monopol der *ʿulamāʾ* auf religiöses Wissen begann sich aufzulösen.[30] Dies ebnete den Weg für neue Akteure verschiedener sozialer Schichten und Bildungshintergründe, eigene Deutungen und Interpretationen islamischer Texte für die Moderne zu entwickeln. So konnte eine neue intellektuelle Elite entstehen, deren Denken durch moderne Kommunikationswege einer großen Menge modern gebildeter Menschen zugänglich war. Die Einführung von Printmedien spielte besonders durch den entstehenden unabhängigen Journalismus eine große Rolle bei der Demokratisierung des direkten Zugangs zu religiösen Themen.[31]

Reformistisches Denken stellte in diesem Zusammhang zusätzlich die Autorität der *ʿulamāʾ* in Frage und schuf die Möglichkeit für verschiedene Denker, für den Islam zu sprechen.[32] Insbesondere ihre Aufforderung, den direkten Zugang zu den konstitutiven religiösen Texten zu suchen, öffnete die religiösen Texte für die Interpretation des Lesers ohne die Vermittlung durch religiöse Experten. Damit war auch die Möglichkeit kontrollierter Diversität bzw. Gleichschaltung religiöser Interpretationen durch die *ʿulamāʾ* eingeschränkt. Neue intellektuel-

26. Jung, *Muslim history and social theory*, S.25.
27. Zaman, M. Q., „The Ulama and Contestations on Religious Authority: Key issues and debates“, *Islam and modernity*, hrsg. Masud, M. K. (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2010), 206–236.
28. Taji-Farouki, „Introduction“, S. 12.
29. Benzine, *Islam und Moderne*, S. 20.
30. Nafi und Taji-Farouki, „Introduction“, S. 5 f.
31. Taji-Farouki, „Introduction“, S. 13.
32. Nafi und Taji-Farouki, „Introduction“, S. 17.

le Ansprüche orientierten sich vielmehr an den Idealen moderner Bildung.[33] Der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze spricht in diesem Zusammenhang von einer Selbstermächtigung des Subjekts und einer damit einhergehenden Entwertung traditioneller religiöser Autoritäten insbesondere in der Kompetenz der Koranauslegung.[34] Hinter diesen modernen Intellektuellen steht kein Vertrauen in Institutionen, wie das der religiösen Bildungseinrichtungen (*madrasa*), vielmehr wird das persönliche Charisma zum Garanten für Authentizität.[35]

3.2.2 Reform und Moderne im 19. Jahrhundert

Islamische Zivilisation, so ein gängiges historisches Narrativ der islamischen Reformbewegung, erlebte vom 9. bis ins 14. Jahrhundert im Zuge der Expansion des islamischen Reiches und des kulturellen Austauschs mit den eroberten Gebieten eine Zeit kultureller und wissenschaftlicher Entwicklung. Mit dem Ende dieser Zeit, der christlichen Rückeroberung islamischer Gebiete, der Beendung der Möglichkeit selbstständiger Rechtsfindung (*iǧtihād*) und der Abwendung von rationalen Ansätzen islamischer Philosophie begann eine Zeit des Niedergangs islamischer Kulturen, die in einen zunehmenden Konservatismus mündete. Noch vor dem ersten Kontakt mit Europa gab es im 18. Jahrhundert Reformer, die sich mit diesem so empfundenen Niedergang beschäftigten und deren Denkansätze später weitergeführt werden sollten: Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1702/3-1792) auf der arabischen Halbinsel und Shāh Walī Allāh ad-Dihlawī (1703-1762) auf dem indischen Subkontintent.[36] Die Bewegung des Ersten mündete in den heute in Saudi-Arabien vorherrschenden rigiden Wahhabismus[37], die mystisch geprägten Ansätze des Letzteren wurden im 19. Jahrhundert von Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) wieder aufgegriffen.[38]

Durch die Eroberung Ägyptens 1798 wurde eine intellektuelle Reformbewegung (arab. *nahḍa*, wörtlich: „Erwachen, Wiederbelebung“) ausgelöst, deren Ausgangspunkt die Frage war, warum die muslimische Welt in den Rückstand geraten und von den europäischen Mächten in der Entwicklung überholt worden war.[39] Die Reformer wollten die technischen Neuerungen von den europäischen Ländern übernehmen, ebenso inspirierten sie die Werte der Aufklärung und französischen Revolution. Dabei standen vor allem der wissenschaftli-

33. Taji-Farouki, „Introduction“, S. 14.
34. Wohlrab-Sahr, „Umkämpfte Säkularität“, S. 41.
35. Ebd., S. 42.
36. Benzine, *Islam und Moderne*, S. 36 f.
37. Der Wahhabismus (*wahhābīya*) ist eine puritanische Reformbewegung hanbalitischer Rechtsschule, die auf Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb zurückgeht und sich aufgrund ökonomisch günstiger Umstände in Saudi-Arabien durchgesetzt hat.
38. Der ebenfalls vom indischen Subkontinent stammende Denker Sayyid Ahmad Khan war eine zentrale Figur des südasiatischen Reformislam. Er entwickelte eine Reformphilosophie, die dem Sufismus – entgegen der Einstellung der Reformer in Ägypten – positiv gegenüberstand (Benzine, *Islam und Moderne*, S. 47).
39. Ebd., S. 31.

che Fortschritt und der Rationalismus im Fokus.[40] Die bekanntesten dieser Reformer, deren Namen bis in die gegenwärtigen Debatten hinein immer wieder Erwähnung finden, wollten die eigene Kultur durch die Synthese moderner und islamischer Werte gegenüber dem Westen behaupten, aber auch die Glaubwürdigkeit bestehender traditioneller Modi von Religion hinterfragen.[41] Ihr Ziel war die Bewahrung islamischer Identität durch die Versöhnung der Religion mit dem westlichen Fortschritt, also keine reine Verwestlichung, sondern eine flexible Anpassung des als starr empfundenen Islam der *ʿulamāʾ*.[42] Sie sahen die Hauptursache für die Rückständigkeit der islamischen Kultur in diesem unflexiblen Islamverständnis, das sich mit der Zeit durchgesetzt hatte. Bis in die heutigen Diskurse hinein war daher die zentrale Frage, wie der Muslim gleichzeitig modern und authentisch (in seiner Religion) sein könne.[43] Die gesamte Reformbewegung des 19. Jahrhunderts bildete sich somit reaktiv auf die durch den Westen ausgelösten soziohistorischen Umstände.[44]

Jamal ad-Din al-Afghani (1838/9-1897) – den Beinamen „al-Afghani" (dt. der Afghane) verlieh sich der gebürtige Perser, um in sunnitischen Kreisen nicht als schiitisch gesehen zu werden – war ein stark anti-kolonialistisch eingestellter, von panislamistischen Ideen bewegter Redner.[45] Er reiste viel und machte so in Kairo die Bekanntschaft mit Muhammad Abduh (1849-1905). Als politischer Aktivist scheiterte er, aber seine Ideen zur religiösen Reform sollten sich bis ins 20. Jahrhundert fortsetzen. Abduh wurde sein wichtigster Schüler und mithin bedeutendster Intellektueller seiner Zeit.[46] Er kritisierte die mangelnde Dynamik muslimischer Eliten, den Aberglauben, der sich für ihn besonders in der im volkstümlichen Sufismus üblichen Heiligenverehrung zeigte, und die fehlende Kenntnis moderner Wissenschaft. Dagegen plädierte er für den Rückgriff auf den Verstand, betonte die Bedeutung von Bildung und sprach sich dafür aus, im islamischen Recht die Methode der freien Entscheidungsfindung (*iǧtihād*) wieder zu öffnen. Er wollte den Glauben mit der wissenschaftlichen Vernunft verbinden und zeigen, dass die beiden keine Gegensätze bilden. Gleichzeitig forderte er eine Rückkehr zum schöpferischen Status des Islam in der Anfangszeit. Die Aufforderung zur Rückkehr in eine bessere Vergangenheit brachte den Reformern auch den Namen *salafīya*[47]

40. Benzine, *Islam und Moderne*, S. 39 f.
41. Nafi, B. M., „The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam", *Islamic thought in the twentieth century*, hrsg. Taji-Farouki, S. und Nafi, B. M. (London: Tauris, 2004), S. 40.
42. Steinberg, G., „Reformismus, Islamismus und Salafismus in der arabischen Welt", *Islam: Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, hrsg. Brunner, R. (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2016), S. 506.
43. Amirpur, *Reformislam*, S. 16.
44. Benzine, *Islam und Moderne*, S. 49.
45. Ebd., S. 42 f.
46. Steinberg, „Reformismus, Islamismus und Salafismus in der arabischen Welt", S. 508.
47. Der Begriff *salafīya* geht auf den Begriff *al-salaf al-ṣāliḥ* (dt. die Vorfahren/Prophetengenossen) zurück und bezeichnet zunächst nur die Orientierung an der ersten Generation Muslime, die mit Muhammad Medina bewohnten, als dem goldenen Zeitalter des Islam. Dabei war ihr Thema eigentlich die Synthese des „ursprünglichen" Islam mit der Moderne, um im allgemeinen Sinne zu der zivilisatorischen Stärke der ersten Generation zurückzukehren (ebd., S. 507). Der heutige Salafismus unterscheidet sich insofern davon, als dass

ein. 1899 wurde Abduh Großmufti von Ägypten und traf in dieser Position auch rechtliche Entscheidungen, die seine reformorientierten Überzeugungen widerspiegelten.[48] Er vertrat zudem (zumindest eine Zeit lang) die mu'tazilitische These, der Koran sei erschaffen und nicht ewiges Wort Gottes.[49]

Sein Korankommentar wurde von seinem Schüler Rashid Rida (1865-1935) verschriftlicht. Der Syrer entwickelte zunehmend von seinem Lehrer Abduh abweichende Einstellungen, die ihn in eine konservativere Richtung führten. Inspiriert von den strengen Einstellungen Ahmad ibn Hanbals[50] und Ibn Taimīyas[51] näherte er sich dem Wahhabismus an, wollte einen radikalen Bruch mit dem Westen und sprach sich für das Kalifat als legitime islamische Herrschaftsform aus.[52] Seinen Ideen schlossen sich sowohl der Gründer der ägyptischen Muslimbruderschaft, Hasan al-Bannā (1906-1949), als auch deren wichtigster Ideologe Sayyid Qutb (1906-1966) an.[53] In dieser Linie mündete der Reformismus des 19. Jahrhunderts in den heute bekannten Islamismus.

Eine andere Linie kritischen Denkens fand hingegen ihre Fortsetzung in Muhammad Iqbal (1877-1938) oder 'Alī 'Abd ar-Rāziq (1888-1966).[54] Iqbals Anliegen war es, das theologische, philosophische und mystische Erbe des Islam mit dem philosophischen Denken des Westens in Verbindung zu bringen und damit die vorherrschende Ost-West-Dichotomie in eine dialektische Beziehung umzuwandeln.[55] 'Abd ar-Rāziq, auch ein Schüler Abduhs, beschäftigte sich mit den islamischen Grundlagen der Herrschaft und kam zu dem Schluss, dass das Kalifat letztlich entbehrlich sei. Schon bei dem Propheten Muhammad sah er eine Trennung politischer Herrschaft und religiöser Botschaft.[56] Er war einer der ersten entschiedenen Säkularisten unter den islamischen Reformdenkern.[57]

er die Rückkehr zu den Anfängen des Islam im Sinne der Nachahmung der konkreten religiösen Praxis fordert.

48. Benzine, *Islam und Moderne*, S. 43 f.

49. Die Mu'tazila ist eine theologische Schule im Islam (*kalām*), die zurück geht auf Wāsil b. 'Atā' (gest. 748) und 'Amr b. 'Ubayd (gest. 761). Eine der Kernaussagen der rationalistischen Schule der Mu'tazila war, dass der Koran erschaffen und nicht ewiges Wort Gottes sein muss. (Berger, L., *Islamische Theologie* (Wien: Facultas (UTB Islamwissenschaft), 2010), S. 76). Die Durchsetzung des Glaubens an die Erschaffenheit des Koran wurde auch das zentrale Anliegen der inquisitorischen Bestrebungen des Kalifen al-Ma'mūn (gest. 833).

50. Auf Ahmad b. Hanbal (gest. 855) geht eine der vier sunnitischen Rechtsschulen zurück: der Hanbalismus (*ḥanbalīya*). Die Schule lehnt spekulative Theologie (*kalām*) und den Sufismus ab.

51. Ibn Taymīya (1263-1328), einen der bedeutendsten hanbalitischen Gelehrten seiner Zeit, formulierte einen der letzten umfassenden Reformversuch vor der Moderne. Die Reform war konservativ und gegen mystische wie rationale Trends gerichtet (Nafi, „The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam", S. 30 f.). Konservative und fundamentalistische Bewegungen in der Gegenwart, wie die Wahhabiten in Saudi-Arabien oder der politische Islamismus, berufen sich auf seine Positionen.

52. Benzine, *Islam und Moderne*, S. 45 f.

53. Amirpur, *Reformislam*, S. 21.

54. Benzine, *Islam und Moderne*, S. 51.

55. Ebd., S. 53.

56. Amirpur, *Reformislam*, S. 17.

57. Siehe dazu auch Kapitel 3, Fußnote 25.

3.2.3 Das Diskursfeld seit dem 20. Jahrhundert

In dem Diskursfeld, das sich beginnend mit dem 20. Jahrhundert herausgebildet hat, können durch die Einteilung in traditionalistische, islamistische und modernistische Diskurslinien drei grundsätzliche Orientierungen voneinander unterschieden werden.[58] Ohne die Diversität der jeweiligen Sprecher und Gruppen vernachlässigen zu wollen, ist eine solche Unterscheidung zu heuristischen Zwecken sinnvoll, um die Dynamiken zwischen den verschiedenen Diskurslinien zu erfassen. Gesellschaftlich und politisch dominant sind nach wie vor traditionelle religiöse Akteure bestehend aus den *ʿulamāʾ* sowie aus sufischen Bruderschaften.[59] Unter der islamistischen Diskurslinie können Bewegungen und Positionen aus dem Spektrum des islamischen Fundamentalismus, politischen Islam und Islamismus zusammengefasst werden, deren grundsätzliches Anliegen es ist, den Islam als eine umfassende Richtlinie für das gesamte Leben anzuwenden.[60] In der modernistischen Linie wird dieser Aussage widersprochen: nicht alle Bereiche des gesellschaftlichen und individuellen Lebens sollten religiös begründet sein.[61] Sowohl die islamistische als auch die modernistische Linie gehen zurück auf die Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts.[62] Die Diskursmacht traditioneller Religionsgelehrter wird, wie von den Reformern des 19. Jahrhunderts, seit dem 20. Jahrhundert auch von islamistischen und modernistischen Akteuren in Frage gestellt. Die Positionen der drei Diskurslinien sind daher in vielerlei Hinsicht aufeinander bezogen und bilden sich in Abgrenzung voneinander heraus.[63] Selbstverständlich befinden sich die Positionen dabei immer auf einem Kontinuum, so kann auch ein traditionalistischer Akteur gewisse Neuerungen wie eine technische Modernisierung befürworten, während sein grundsätzliches Anliegen aber eine Bewahrung kultureller islamischer Identität sein wird. Auf der anderen Seite finden sich auch unter modernistischen

58. Vergleiche hierzu Bayram, A., „Modernity and the Fragmentation of the Muslim Community in Response: Mapping Modernist, Reformist, and Traditionalist Responses“, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55, Nr. 1 (2014): 71–100, Shepard, W., „The Diversity of Islamic Thought: Towards a Typology“, *Islamic thought in the twentieth century*, hrsg. Taji-Farouki, S. und Nafi, B. M. (London: Tauris, 2004), 61–103, Filali-Ansary, A., „The Sources of Enlightened Muslim Thought“, *Journal of Democracy* 14, Nr. 2 (2003): 19–33.

59. Der traditionalistische Diskurs hat dabei durchaus einen inneren Wandel vollzogen und sucht sich neue Wege, um im Diskurs um den Islam in der Moderne neue Sprecherpositionen zu besetzen. Dies zeigen insbesondere Forschungen aus Indonesien (Südostasien). Hier versuchen traditionelle Religionsgelehrte über eine Annäherung an den Sufismus, der in diesem Teil der islamischen Welt bis heute sehr prägend ist, ein Gegengewicht zum politischen Islam zu bilden. Dabei wird besonders von sufischen Akteuren versucht, neue Felder wie bspw. den universitären Bereich einzunehmen (Bruinessen, M. van, Hrsg., *Sufism and the modern in Islam* (London: Tauris, 2013)).

60. Shepard, „The Diversity of Islamic Thought“, S. 63.

61. Ebd., S. 63.

62. Nafi, „The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam“, S. 53.

63. So bemerkte Kassab, dass sich in den 1980er Jahren die Modernisierungsdiskurse in Ägypten durch das Erstarken von islamistisch motiviertem Terrorismus intensivierten. Kassab identifizierte eine trianguläre Beziehung und gegenseitige Bezugnahme von modernen Intellektuellen, dem staatlichen Aufklärungsdiskurs und islamistischen Sprechern (Kassab, E. S., *Enlightenment on the Eve of Revolution: The Egyptian and Syrian Debates* (New York: Columbia University Press, 2019), S. 6, 52).

Sprechern solche, die trotz Modernisierung das kulturelle Erbe des Islam bewahren wollen.

Im Folgenden sollen die neuen Bedingungen, unter denen die modernistischen Akteure ihre Positionen formulieren, thematisiert werden. Der Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert ist gekennzeichnet durch einen Wandel der soziopolitischen Umstände, womit auch ein Wechsel der zentralen Fragen in den religiösen Diskursen einhergeht. Während die frühen Reformer Rückhalt in der Bevölkerung genossen, da sie den Widerstand gegen die Kolonialmächte stärkten, haben die neuen Denker weniger soziale Akzeptanz.[64] Aufgrund der fortschreitenden Islamisierung durch den politischen Islam und den weiterhin starken traditionalistischen Diskurs hat sich die Wahrnehmung der Moderne in den islamischen Gesellschaften zunehmend verschlechtert: die Moderne wird als ein vom Westen importiertes System gesehen, das die islamische Religion durch Säkularismus nur schwächen könne.[65] Modernisierung wird als Verwestlichung wahrgenommen.[66] Auf politischer Ebene bestimmen die neu entstandenen Nationalstaaten das Feld. Die im 19. Jahrhundert auf Wissenschaft und Technik gerichteten Fragestellungen werden im 20. Jahrhundert mit Blick auf die politischen Implikationen auf die Fragestellung fokussiert, welche Staatsform für islamisch geprägte Länder geeignet ist. Das anfängliche Streben nach Aufklärung[67] geht in einen politischen Humanismus über, der das Ziel verfolgt, die breite Bevölkerung in die neuen Werte von Vernunft und Freiheit miteinzubeziehen.[68]

Auch auf Ebene der Akteure wird ein sozialer Wandel deutlich: während im 19. Jahrhundert noch Eliten die Diskurse zur Moderne bestimmt haben, werden im 20. Jahrhundert demokratische Forderungen einer Öffnung der Moderne für alle dominant, die Akteure und Positionen des Diskursfeldes diversifizieren sich.[69] Moderne soll von unten, statt von oben durch Eliten

64. Benzine, *Islam und Moderne*, S. 17.

65. Der Islamwissenschaftler Daniel Kinitz zeigt, dass im gegenwärtigen ägyptischen Säkularismusdiskurs traditionelle Religionsgelehrte auf die wachsende Bedeutung modernistischer muslimischer Intellektueller reagieren und versuchen, neue Sprecher, insbesondere solche, die eine islamische Säkularität einfordern, als „Säkularisten“ (*almaniyyun*) oder „Abweichler“ (*deviants*) aus dem Diskurs auszuschließen, indem sie ihnen den Anspruch auf religiöse Deutungsmacht absprechen. Diesen Ausschluss zu legitimieren, zeigt den beständigen Versuch der traditionellen Gelehrten, einen orthodoxen Islam zu schaffen. So wird auch der gegenwärtige Diskurs von der Fragmentierung islamischer Autorität und einer Pluralisierung und Konkurrenz um Sprecherpositionen bestimmt (Kinitz, D., „Deviance as a Phenomenon of Secularity: Islam and Deviants in Twentieth-century Egypt: A Search for Sociological Explanations“, *Comparative Secularities: Religion and Modernity in Five World Regions*, hrsg. Burchardt, M., Wohlrab-Sahr, M. und Middell, M. (Berlin, New York: de Gruyter, 2015), S. 98-114).

66. Taji-Farouki, „Introduction“, S. 10.

67. In der Tradition der Aufklärung des 19. Jahrhunderts steht im 20. Jahrhundert bspw. der marokkanische Denker Mohamed al-Jabri, dessen Anliegen es ist, das rationalistische Erbe des Islam wiederzubeleben, um einen genuin islamischen Rationalismus zu begründen (Al-Jabri, M. A., *Kritik der arabischen Vernunft: Die Einführung*, Naqd al-'aql al-'arabī, übers. Wroblewsky, V. von und Dornhof, S., mit einer Einleitung von Mahfoud, A. und Geoffroy, M., mit einem Vorwort von Grünenberg, R. und Hegasy, S. (Berlin: Perlen Verlag, 2009)). Interessanterweise findet sich hier auch innerhalb der modernistischen Diskurslinie der Rückgriff auf das islamischen Erbe, um eine islamische Form der Moderne zu begründen.

68. Kassab, *Enlightenment on the Eve of Revolution*, S. 2-8, 155.

69. Als wichtige Sprecher dieses diversen Diskursfeldes gelten u.a.: Fazlur Rahman (1919-1988, Pakistan),

durchgesetzt werden.[70] Werte und Ideen wie Toleranz, Menschenrechte, Säkularismus, Rationalität, Freiheit und Bildung bestimmen den Diskurs.[71] Wie bereits angedeutet, können die Diskurse im 20. Jahrhundert als eine Weiterentwicklung der Reformansätze des 19. Jahrhunderts betrachtet werden. Die Ideen der *nahḍa* werden fortgeführt, indem sie kritisiert, in Teilen aber auch anerkannt und weiterentwickelt werden.[72] Statt den Islam durch seine ideologisch formulierte Rationalisierung vor der Moderne in Schutz zu nehmen, soll er kritisch überdacht werden.[73] Das Interesse der Reformer richtet sich darauf, zu bestimmen, wie der Islam in der Moderne verstanden und gelebt werden kann.[74] Er ist Quelle der Legitimation neuer Ansätze und Objekt intellektueller Entwicklung zugleich.[75] Dabei sind nicht Institutionen, sondern religiöse Texte wie der Koran normativer Bezugspunkt islamischer Religion und damit innerislamischer Reformbestrebungen.[76] Aus Sicht der neuen Denker habe zum Erfolg früherer Reformansätze ein konstruktiver Umgang mit dem Koran gefehlt.[77] Beispielhaft für diesen Ansatz stehen Amīn al-Khūli (1895-1966) und Muhammad Khalafallāh (1916-1998) mit der literaturwissenschaftlichen Herangehensweise an den Koran, sowie Taha Hussein (1889-1973) mit einem literarischen Vergleich des Koran mit vorislamischer Dichtung.[78] Wie man an der Biografie dieser Wissenschaftler feststellen kann, sind besonders diejenigen Denker in der Kritik seitens traditioneller religiöser Akteure, die sich wissenschaftlich mit dem Koran beschäftigen, da diesem ein Status der „Immunität“ zukommt.[79]

Dieser Überblick über die Entwicklung der Diskurse um Reform und Moderne im Islam hat gezeigt, dass sich die Bedingungen von islamischer Reform seit dem 20. Jahrhundert im Vergleich zu ihren Anfängen gewandelt haben. Modernistische muslimische Denker sind Teil eines komplexen Diskursfeldes, dessen Grenzziehungen nicht mehr nur zu einem europäischen Anderen, sondern vorrangig im innerislamischen Diskursfeld verstanden werden sollten. Darauf aufbauend kann im folgenden zweiten Teil der Arbeit das Denken von Nasr Hamid Abu Zaid im historischen und intellektuellen Kontext des 19. und 20. Jahrhunderts verstanden werden.

Hasan Hanafi (geb. 1935, Ägypten), Mohamed Abed al-Jabri (1935-2010, Marokko), Mohammad Arkoun (1928-2010, Algerien/Frankreich), Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010, Ägypten/Niederlande), Abdolkarim Soroush (geb. 1945, Iran), Amina Wadud (geb. 1952, USA).

70. Jung, *Muslim history and social theory*, S. 25.
71. Kassab, *Enlightenment on the Eve of Revolution*, S. 3.
72. Ebd., S. 3.
73. Benzine, *Islam und Moderne*, S. 14.
74. Taji-Farouki, „Introduction“, S. 18.
75. Nafi und Taji-Farouki, „Introduction“, S. 9.
76. Krämer, „Kritik und Selbstkritik“, S. 218.
77. Masud, M. K., „Islamic Modernism: Key issues and debates“, *Islam and modernity*, hrsg. Masud, M. K. (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2010), S. 153 f.
78. Ein erster Ansatz einer literaturkritischen Analyse des Koran findet sich außerdem bei at-Tahtawi (1801-73) (Benzine, *Islam und Moderne*, S. 40 f., 158).
79. Krämer, G., „Schärfe und Unschärfe: Religionskritik im Islam“ (Religionskritik in Geschichte und Gegenwart, Hrsg. Horst Junginger, (in Druck)), S. 9 f.

4 Nasr Hamid Abu Zaid

Im biografischen Teil werden die wichtigsten Eckdaten von Abu Zaids Werdegang herausgestellt, die dazu beitragen sollen, seine Positionen in seinem beruflichen wie persönlichen Werdegang zu verorten (Abschnitt 4.1).[1] Auch mit Blick auf die Prägungen und Entwicklung seiner hermeneutischen Theorie ist diese Kontextualisierung von Bedeutung für die folgende Analyse. Der anschließende Überblick über den Forschungsstand zeigt auf, wie Abu Zaid in der wissenschaftlichen Literatur bereits rezipiert wurde und ordnet ein, an welcher Stelle der Ansatzpunkt für die vorliegende Forschung liegt (Abschnitt 4.2).

4.1 Biografische Daten

Abu Zaid wurde am 10. Juli 1942 in Tanta, einem ägyptischen Dorf im Nildelta, geboren. In dem Dorf seiner Kindheit hatten die Muslimbrüder eine hohe Popularität, allerdings nicht als politische Organisation, sondern als karitativer Verein, als den Abu Zaid sie in der Lokalgruppe kennenlernte. Die Religiosität auf dem Dorf beschreibt Abu Zaid als eine allgemeine Frömmigkeit, die grundlegende Wertvorstellungen im sozialen Miteinander etablierte. Seine Sozialisation in einer dörflichen Struktur sollte sich später als prägend erweisen für sein Religionsverständnis. Der erste Schritt seiner Ausbildung war die dörfliche Koranschule, in der er bis zu seinem achten Lebensjahr den Koran vollständig auswendig lernte. Die ästhetische Rezeption des Koran in der Koranrezitation sollte für Abu Zaid von klein auf zentral sein. Aufgrund der finanziellen Situation der Familie besuchte er anschließend eine christliche Privatschule, da der Direktor dieser Schule bereit war, dem mittellosen Vater Abu Zaids das Schulgeld zu reduzieren. Statt die Oberschule zu besuchen, um sich seinen Wunsch, zu studieren, zu erfüllen, musste Abu Zaid, da er mit 14 nach dem Tod seines Vaters die finanzielle Verantwortung für seine Familie übernahm, eine Ausbildung als Fernmeldetechniker anfangen. In diesem Beruf arbeitete er über zehn Jahre in verschiedenen Orten Ägyptens. Ab 1967 besuchte er die Abendschule, um sein Abitur nachzuholen.

Sein Studium für arabische Sprache und Literatur absolvierte er in Kairo, wo er unter anderem Schüler von dem ägyptischen Philosophen Hasan Hanafi war, mit dem ihn auch eine

1. Die biografischen Angaben orientieren sich im Folgenden an Benzine, *Islam und Moderne*, S. 163-170, Amirpur, *Reformislam*, S. 52-63, Kermani, N., *Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept wahy in Nasr Hāmid Abū-Zayds Mafhūm an-nass*, Zugl.: Magisterarbeit (Frankfurt am Main: Lang, 1996).

Freundschaft verband. Dennoch sollte er dessen Ansatz zur islamischen Aufklärung durch die Wiederbelebung des islamischen Erbes in späteren Schriften kritisieren. Seine Magisterarbeit schloss er in Kairo zur Koranexegese einer rationalistischen Schule des 9./10. Jahrhunderts mit dem Titel „Rationalismus in der Exegese. Eine Untersuchung zum Thema der Metapher in der heiligen Schrift nach den Mu'taziliten" ab. Anschließend bewarb er sich für ein Promotionsstudium in Pennsylvania, aus dem seine Promotion mit dem Titel „Die hermeneutische Philosophie. Untersuchung über die Koranauslegung des Ibn 'Arabī" hervorging – seine erste Auseinandersetzung mit der mystischen Koranexegese. Wie Abu Zaid selbst rückblickend beschreibt, beschäftigte ihn bei diesen Arbeiten die Frage einer wissenschaftlichen Koraninterpretation, die frei von sozio-politischen Interessen sein könnte.[2] Die zwei Jahre in den USA erwiesen sich als prägend im Hinblick auf sein Studium westlicher Sprachwissenschaft und Methodik, er studierte Strauss, de Saussure, griechische Philosophie, Schleiermacher, Dilthey und Heidegger. Insbesondere von Gadamers Hermeneutik zeigte er sich inspiriert, da er in dessen Untersuchung der Beziehung von Text und Leser Parallelen zu dem islamischen Mystiker Ibn 'Arabī des 12. Jahrhundert entdeckte. Außerdem lernte er in dieser Zeit die Werke von Toshihiko Izutusu kennen, einem japanischen Islamwissenschaftler, der zu der Zeit in Kanada lehrte. Dieser untersuchte die Semantik des Koran mit Blick auf die koranische Weltanschauung.[3] Der Ansatz prägte Abu Zaids spätere Werke. Nicht zuletzt wegen Izutsu beschloss Abu Zaid 1984 eine Gastprofessur in Japan anzunehmen. Nach seiner Rückkehr aus den USA war die Lage an ägyptischen Universitäten aufgrund der politischen Lage angespannt, Intellektuelle waren verhaftet worden, auch Abu Zaid verlor für ein paar Monate seine Stelle in der Lehre. Er nahm noch eine weitere Gastprofessur in Khartum im Sudan an, bevor er schließlich für vier Jahre nach Japan an die Universität Osaka ging. In diesen Jahren entstand sein Werk *mafhūm an-naṣṣ* (Der Begriff des Textes), veröffentlicht 1990, das nicht unwesentlich geprägt war von der Koranwissenschaft Izutsus. In der Grundlegung seiner hermeneutischen Theorie in *mafhūm an-naṣṣ* werden historische und linguistische Dimensionen des Koran hervorgehoben. Beeinflusst auch von der literaturwissenschaftlichen Korananalyse von Amin al-Khūli und seinem Schüler Muhammad Khalafallāh analysierte Abu Zaid den Koran als literarischen Text, der in seiner Sprache der Zeit und dem kulturellen Kontext seiner Entstehung im siebten Jahrhundert verpflichtet bleibt. Seine Argumentation baute er auf eine Lektüre klassischer Koranwissenschaften auf, in denen dieses Verständnis des Korans als Text bereits angelegt sei. Zeitgleich verfasste er auch *naqd al-ḫitāb ad-dīnī* (Die Kritik des religiösen Diskurses), das aber erst 1992 veröffentlicht wurde.

1992 heiratete er, in zweiter Ehe, die Romanistikprofessorin Ibtihal Yunis. Zudem bewarb

2. Zaid, N. A., „The case of Abu Zaid", *Index on Censorship*, Nr. 4 (1996): S. 3 f.

3. Izutsu, T., *God and man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008).

er sich auf eine ordentliche Professur an der Universität Kairo, womit die sogenannte „Affäre Abu Zaid“ begann, auf die im Wesentlichen seine Bekanntheit in Europa zurückzuführen ist.[4] 1993 wurde ihm nach einem Negativgutachten 'Abd as-Sabūr Schāhīns, der Professor für Sprachwissenschaft und ein populärer Prediger war, im Minderheitenvotum die Beförderung verweigert. Schāhīns Aussagen, dass Abu Zaid mit seinen Theorien den Islam beleidige, gelangten an die Öffentlichkeit. Konservative islamische Gelehrte versuchten daraufhin, in einer Klage die Auflösung von Abu Zaids Ehe zu bewirken.[5] Am 14. Juni 1995 wurde die Ehe entgegen dem Willen der Eheleute in zweiter Instanz gerichtlich aufgelöst und Abu Zaid und seine Frau beschlossen, Ägypten zu verlassen. Abu Zaid war eine Gastprofessur an der Universität Leiden in den Niederlanden angeboten worden, die er nun antrat. Der Lebensmittelpunkt Abu Zaids verlagerte sich somit in die Niederlande. Von 2004 bis zu seinem Tod im Jahr 2010 hatte er den Ibn-Rushd-Lehrstuhl für Humanismus und Islam an der Universität Utrecht inne. In Europa (und den USA) wurde Abu Zaid sowohl wissenschaftlich als auch medial breit rezipiert.[6]

Grundlage der wissenschaftlichen Tätigkeit Abu Zaids war seine Forschung zur Koranhermeneutik. Es ging ihm im Wesentlichen darum, mit modernen linguistischen und sprachwissenschaftlichen Theorien, eine objektive Methode für die Interpretation des Koran zu finden. Sein wissenschaftliches Anliegen war stets eng verbunden mit einer Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse, insbesondere des Verhältnisses von Religion und Politik, um das es auch in dieser Arbeit gehen soll.

4. Die sogenannte „Affäre Abu Zaid“, deren Verlauf und Ursachen, wird genauer thematisiert von den Islamwissenschaftlern Navid Kermani (Kermani, N., „Die Affäre Abu Zayd: Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen“, *Orient* 35 (1994): 25–49), Rotraud Wielandt (Wielandt, R., „Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext“, Symposium on the Qur'an as Text, *The Qur'an as text*, hrsg. Wild, S. (Leiden: Brill, 1996), 257–282) und Fauzi M. Najjar (Najjar, F. M., „Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd“, *British Journal of Middle Eastern Studies* 27, Nr. 2 (2010): 177–200). Sie analysieren die soziopolitische Situation in Ägypten und das kritische Potential der Schriften von Abu Zaid, die 1995 zu dem Urteil gegen ihn führten. In einer Studie von Daniel Kinitz werden die Reaktionen auf Abu Zaid hinsichtlich der ägyptischen Debatten um Säkularismus untersucht. Die Studie zeigt, wie im gegenwärtigen Diskurs Vertreter säkularer Positionen als Abweichler ausgeschlossen werden (Kinitz, D., *Die andere Seite des Islam: Säkularismus-Diskurs und muslimische Intellektuelle im modernen Ägypten* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2016)).

5. Die Anklage wurde auf Basis des kaum mehr ausgeführten Prinzips der *ḥisba* erhoben, wonach ein dritter Kläger sich einmischen darf, sollte das allgemeine Interesse gefährdet sein.

6. Hier entsteht allerdings der Eindruck, dass dies vor allem an der „Affäre“ liegt, die er in Ägypten ausgelöst hatte (Kermani, N., „Einleitung: Kritik des religiösen Diskurses“, *Islam und Politik*, von Zaid, N. H. A., hrsg. und übers. Magdi, C., mit einer Einleitung von Kermani, N. (Frankfurt am Main: dipa-Verl., 1996), 9–22). Die genauere Rezeption in den arabischen Ländern ist der Verfasserin nicht ausreichend bekannt, allerdings erreichten seine Bücher insbesondere in Ägypten eine hohe Auflage und zur Zeit der Affäre berichteten auch die lokalen Zeitschriften über ihn.

4.2 Forschungsstand

Die Forschungen zu Abu Zaid lassen sich in zwei grobe Kategorien einteilen: ersteren geht es um die gesellschaftspolitische Situation in Ägypten und darum, die Gründe für die Reaktionen auf seine Aussagen zu erörtern. Andere Forschungen widmen sich seiner Rolle als Koranwissenschaftler, indem sie die hermeneutische Theorie und Methode seiner Werke analysieren, wobei sich diese Analysen meist auf das zentrale Werk Abu Zaids *mafhūm an-naṣṣ* konzentrieren.[7] Dabei wird auch eine systematische Einordnung von Abu Zaids Denken innerhalb der islamischen Tradition verfolgt.[8] Im Fokus stehen somit seine literaturwissenschaftlichen Theorien zur Koranexegese sowie die Ursachen der von ihm ausgelösten gesellschaftspolitischen Affäre in Ägypten. Seine Konzepte von Religion, Moderne und Säkularität wurden hingegen noch nicht ausführlich untersucht.[9] Abu Zaids Schriften hinsichtlich seines Konzepts von Säkularität zu untersuchen und dabei nicht bei seiner hermeneutischen Theorie stehen zu

7. Navid Kermani liefert in seiner Magisterarbeit eine ausführliche Analyse des Konzeptes der Offenbarung in *mafhūm an-naṣṣ* (Kermani, *Offenbarung als Kommunikation*, Kermani, N., „From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an", *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, hrsg. Taji-Farouki, S. (Oxford: Oxford Univ. Press, 2010), 169–192). Mit den humanistischen Implikationen der Koranhermeutik Abu Zaids setzt sich der in Harvard promovierte indonesische Wissenschaftler Sukidi Mulyadi auseinander (Sukidi, „Nasr Hāmid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'ān", *Die Welt des Islams* 49, Nr. 2 (2009): 181–211). Stefan Wild behandelt ebenfalls *mafhūm an-naṣṣ* mit besonderem Fokus auf die Einflüsse, die Abu Zaids Hermenutik prägten: der ägyptische Literaturwissenschaftler Amin al-Khūli, der japanische Islamwissenschaftler Toshihiko Izutsu sowie der sowjetische Semiotiker Jurij Lotman (Wild, S., „Die andere Seite des Textes: Nasr Hamid Abu Zaid und der Koran", *Die Welt des Islams* 33, Nr. 2 (1993): 256–261, Wild, S., *Mensch, Prophet und Gott im Koran: Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne*, Gerda-Henkel-Vorlesung (Münster: Rhema-Verl., 2001)).

8. Der Islamwissenschaftler Thomas Hildebrandt leistet eine besondere Analyse mehrerer Werke Abu Zaids mit Blick auf dessen Verortung innerhalb der neueren Schule von Neo-Mu'taziliten, die sich auf die rationale Schule der Mu'tazila beziehen (Hildebrandt, T., „Nasr Hamid Abu Zaid: Interpretation - die andere Seite des Textes", *Der Islam am Wendepunkt: Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, hrsg. Amirpur, K. (Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 2006), 127–135, Hildebrandt, T., *Neo-Mu'tazilismus?: Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam* (Leiden; Boston: Brill, 2010), Hildebrandt, T., „Between Mu'tazilism and Mysticism: How much of a Mu'tazilite is Nasr Hamid Abū Zayd?", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, hrsg. Adang, C., Schmidtke, S. und Sklare, D. (Würzburg: Ergon Verlag/Orient-Institut Istanbul, 2016), 495–512). Eine wichtige Leistung Hildebrandts ist es dabei, die ambivalente Rolle Abu Zaids zwischen Rationalismus und Mystik zu identifizieren.

9. Die derzeit in Katar lehrende Philosophin und Islamwissenschaftlerin Elizabeth S. Kassab liefert zwei umfangreiche Studien zu kritischen Diskursen in der islamischen Moderne. In „Contemporary Arab Thought" bietet sie einen großen Überblick zum kritischen islamischen Denken in der Gegenwart (Kassab, E. S., *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010)), während ihre zweite Monographie „Enlightment on the Eve of Revolution" spezifischer den Fokus richtet auf Aufklärungsdiskurse (*tanwīr*) in Ägypten und Syrien von den 1990er Jahren bis ins frühe 21. Jahrhundert (Kassab, *Enlightenment on the Eve of Revolution*). Darin analysiert sie Abu Zaids Werke mit Blick auf seinen Ansatz, Religion und Moderne durch die Historisierung der Offenbarung zu verbinden. Sie liefert erste Hinweise, dass Abu Zaid für den Staat eine säkulare Ordnung einfordert, um den öffentlichen Diskurs und Meinungspluralismus und nicht eine bestimmte Religion zu schützen. Kurze Erwähnung findet Abu Zaid als Teil einer islamischen Aufklärung außerdem in der Dissertation des Islamwissenschaftlers Geert Hendrich (Hendrich, G., *Islam und Aufklärung: Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Zugl.: Darmstadt, Techn. Univ., Diss., 2001 (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2004)).

bleiben, sondern die kritischen Implikationen und epistemologischen Voraussetzungen seines philosophischen Denkens zu untersuchen, steht als Forschungsvorhaben noch aus. Eine weitgehende Beschränkung der Forschung über Abu Zaid auf die Disziplin der Islamwissenschaft macht es zudem zu einem lohnenden Vorhaben, die Untersuchung des ägyptischen Denkers aus religionswissenschaftlicher Perspektive in den größeren Zusammenhang von Religion und Moderne zu stellen.

5 Religion und Moderne bei Nasr Hamid Abu Zaid

Im Folgenden wird die Analyse der Texte von Abu Zaid mit Fokus auf die leitende Fragestellung nach dem Verhältnis von Religion und Moderne vorgestellt. Im Abschnitt 5.1 werden hierzu zunächst die Forschungsfragen der Analyse entwickelt, das methodische Vorgehen erläutert sowie die Quellenauswahl dargelegt, um anschließend im Abschnitt 5.2 die Ergebnisse der Analyse zu präsentieren.

5.1 Methodisches Vorgehen

Um die Fragestellung dieser Arbeit, wie Abu Zaid die Rolle des Islam in der Moderne bestimmt, zu beantworten und Konzepte der Unterscheidung von säkular und religiös in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, sowie deren kulturelle Vorbedingungen im Denken Abu Zaids zu analysieren, wurden drei Analysefragen für die Quellenuntersuchung gebildet. Der Fokus liegt (unter Berücksichtigung der in Kapitel 2 beschriebenen Theorien) auf den konstitutiven Konzepten und Narrativen von Moderne, Säkularität und Religion. Die Analysefragen lauten: (1) Welche Narrative und Deutungsmuster nutzt Abu Zaid, um die aktuelle Situation der Moderne in den islamisch geprägten Ländern zu beschreiben? Wie begründet er damit die kulturelle Krise, für die Säkularität als Lösung angeboten wird? (2) Welche Konzepte von Moderne, Religion, Säkularität und Aufklärung beschreibt Abu Zaid? (3) Aus welchen ideengeschichtlichen Diskursen der islamischen Tradition schöpft Abu Zaid seine Argumentation? Welche epistemologischen Konzepte bedingen seine Deutung von Religion in der Moderne? Die Praxis der Grenzziehung ist dabei sowohl entscheidend, um zu verstehen, wie Religion nach außen abgegrenzt wird, als auch um Grenzziehungen innerhalb der islamischen Tradition zu verstehen, die islamische Denkschulen ein- oder ausschließen können.[1]

Zur Beantwortung dieser Fragen wurden in einem induktiven inhaltsanalytischen Verfahren die zentralen Themen in Haupt- und Unterkategorien herausgearbeitet, die in der Analyse kontextualisiert und in Zusammenhang gebracht wurden.[2] Dabei lag der Schwerpunkt

1. Dressler, Salvatore und Wohlrab-Sahr, „Islamicate Secularities“.
2. Methodisch folge ich dabei der qualitativen Inhaltsanalyse nach Udo Kuckartz (Kuckartz, U., *Qualitative Inhaltsanalyse: Methoden, Praxis, Computerunterstützung* (Weinheim, Basel: Beltz Verlag, 2012)).

nicht auf der Argumentationsstruktur einzelner Texte, sondern angestrebt war eine themenorientierte Analyse einer im Rahmen dieser Arbeit möglichst breiten Textauswahl. Die zu untersuchenden Quellen wurden so ausgewählt, dass im Rahmen dieser Forschungsarbeit ein Sample verschiedener inhaltlicher Schwerpunkte, Adressaten und Textformen abgedeckt wird. Es handelt sich sowohl um Ausschnitte seiner wichtigsten arabischen Werke als auch um verschiedene Artikel, Aufsätze, Reden und Interviews. Berücksichtigt wurden dazu alle mir zugänglichen Übersetzungen und Veröffentlichungen auf Englisch und Deutsch sowie Artikel auf Arabisch, insofern sich diese aus der entsprechenden Sekundärliteratur heraus als thematisch passend erwiesen.[3] Die Adressaten seiner Texte variieren von einem arabischen zu einem westlich-europäischen Publikum, wobei bei letzterem sowohl fachspezifische Wissenschaftler, als auch in Europa lebende Muslime, sowie „westliche Laien“ adressiert sind. Dies gilt im Besonderen für die Reden, die er im Zuge von Preisverleihungen oder dem Antritt der beiden Lehrstühle in den Niederlanden gehalten hat.

Inhaltlich lassen sich zwei Schwerpunkte in seinen Schriften bestimmen. Der erste Schwerpunkt ist vorrangig befasst mit seinen Theorien zur Koranhermeneutik, im zweiten liegt ein besonderer Fokus auf dem Thema Islam und Moderne im Allgemeinen sowie auf dem Diskursfeld in Ägypten im Speziellen. Zu ersterem Teilbereich ist wohl *mafhūm al-naṣṣ* (dt. „Der Begriff des Textes“) als das wichtigste Werk Abu Zaids zu nennen, welches mir im arabischen Original und in Teilen in englischer Übersetzung vorliegt.[4] *Mafhūm* ist das zentrale Werk, in dem Abu Zaid seine Koranhermeneutik und linguistische Methodik entwickelt. Dieses Werk ist daher durch die Sekundärliteratur bereits sehr gut erfasst. In einem weiteren Werk mit dem Titel *hakaṯā yatakallamu ībn ʿārabī* (dt. „So spricht ibn 'Arabī“), das ebenfalls auf Arabisch vorliegt, setzt Abu Zaid sich noch einmal gesondert mit der Koraninterpretation des Mystikers Ibn 'Arabī auseinander.[5] Eine wichtige Sammlung von verschiedenen Vorträgen und Artikeln Abu Zaids mit dem Schwerpunkt auf seiner hermeneutischen Beschäftigung mit dem Koran liegt im Deutschen herausgegeben von dem Islamwissenschaftler Thomas Hildebrandt vor.[6] Weitere Artikel finden sich in verschiedenen Sammelbänden und Zeitschriften.[7]

Mit dem Schwerpunkt einer Kultur- und Diskurskritik zum Thema Islam und Moderne ist

3. Kassab verwies in ihrer Monographie „Enlightment on the Eve of Revolution“ auf verschiedene arabische Artikel Abu Zaids, die sich konkret mit Säkularismus und dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung auseinandersetzen (Kassab, *Enlightenment on the Eve of Revolution*).

4. Abu Zaid, N. H., *Mafhum al-nass. Dirasa fi'ulum al Qur'an* (Der Begriff des Textes. Eine Studie über die Koranwissenschaften). Beirut und Casablanca, 1990; Ausschnitte daraus sind übersetzt in Coury, R. M., Hrsg., *Sceptics of Islam: Revisionist religion, agnosticism and disbelief in the modern Arab world*, mit einer Einleitung von Coury, R. M. (London; New York: I.B. Tauris & Co Ltd Publishers, 2018).

5. Abu Zaid, N. H., *Hakatha yatakallamu Ibn Arabi* (Also sprach Ibn Arabi). Kairo 2002.

6. Abu Zaid, N. H., *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, herausgegeben und übersetzt von Thomas Hildebrandt, Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

7. Cooper, J., Nettler, R. L. und Mahmoud, M., Hrsg., *Islam and modernity: Muslim intellectuals respond* (London: Tauris, 1998); Thumann, M., Hrsg., *Der Islam und der Westen: Über Säkularisierung und Demokratie im Islam* (Berlin: Berliner Taschenbuch Verl., 2003); für eine vollständige Auflistung siehe Abschnitt 8.1.

als wichtigstes Werk Abu Zaids *naqd al-ḫiṭāb al-dīnī* (dt. „Kritik des religiösen Diskurses“) zu nennen, jenes Werk, das im Besonderen die Affäre um Abu Zaid verstärkt hat. Dieses Werk liegt auch in einer deutschen Übersetzung vor.[8] In „Kritik des religiösen Diskurses“ entfaltet Abu Zaid eine umfassende Kritik an dem vorherrschenden religiösen Diskurs in Ägypten, der dominiert wird von islamistischen Stimmen auf der einen und der staatlich repräsentierten islamischen Orthodoxie auf der anderen Seite. Der besondere Wert dieses Werks liegt in der Übertragung von Abu Zaids hermeneutischen Theorien auf eine umfassende Kritik vorherrschender religiöser Legitimations- und Begründungslogiken und der gesellschaftlichen Verhältnisse. Weitere Artikel mit dem Thema Islam und Moderne finden sich in verschiedenen englisch- und deutschsprachigen Sammelbänden und Zeitschriften.[9] Zwei arabischsprachige Artikel von Abu Zaid gehen darüber hinaus genauer auf seine Forderungen eines säkularen Staates und den philosophischen Diskurs zwischen Vernunft und Offenbarung ein.[10] Es handelt sich hier um wichtige Quellen bezüglich des Verhältnisses von Religion und Moderne. Navid Kermani verfasste zudem eine von Abu Zaid autorisierte autobiografische Erzählung, zusammengestellt aus verschiedenen Gesprächen mit Abu Zaid, der zu dieser Zeit schon in den Niederlanden wohnhaft war.[11] Diese autobiografische Erzählung gibt besonderen Einblick in den Werdegang und die persönlichen Einstellungen und Ursprünge des Denkens von Abu Zaid. Eine ähnlich entstandene, wenn auch weniger biografisch orientierte, Aufarbeitung seiner Ideen findet sich in dem von Hilal Sezgin mitverfassten essayistischen Werk „Mohammed und die Zeichen Gottes“.[12] Beide Werke richten sich an ein deutsches, nichtakademisches Publikum.

Es sollte berücksichtigt werden, dass Abu Zaid ab 1995 mit seinem Umzug in die Niederlande und der erhöhten Aufmerksamkeit durch ein europäisches Publikum einen Rollenwechsel durchlaufen hat vom Reformer der eigenen Religion in seinem Heimatland hin zu

8. Abu Zaid, N. H., *Naqd al-khitab al-dini* (Kritik des religiösen Diskurses). Kairo, 1992; Übersetzung: *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses.* Übers. von Chérifa Magdi mit einer Einleitung und einem Interview mit dem Autor von Navid Kermani, Frankfurt am Main: dipa-Verl., 1996.

9. Heller, E., Hrsg., *Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker* (München: Beck, 2001); Kamrava, M., Hrsg., *The new voices of Islam: Reforming politics and modernity*, a reader (London: Tauris, 2006); Meijer, R., Hrsg., *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East* (Hoboken: Taylor / Francis, 2014); D'haen, T. und Krüs, P., Hrsg., *Colonizer and Colonized* (Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 2000); Trotha, C. Y. R.-v., Hrsg., *Europe: Insights from the Outside* (Baden-Baden: Nomos, 2011).

10. Abu Zaid, N. H., „Al-faza‘ min al-‘ilmaniyya: Fasl al-Din ‘an al-dawla“ (Die Angst vor dem Säkularismus: Die Trennung von Religion und Staat). *Al-Hiwar al-mutamaddin* (2010); Abu Zaid N. H., „Ishakaliyyat al-‘ilaqa bayna al-‘aql wa al-wahi“ (Die Problematik zwischen Verstand und Offenbarung). *Ibn Rushd*, Nr. 11 (2010/11).

11. Kermani, N., *Nasr Hamid Abu Zaid. Ein Leben mit dem Islam.* Freiburg im Breisgau: Herder, 2018. Ein ähnliches Konzept liegt dem englischsprachigen biografischen Werk der amerikanischen Religionswissenschaftlerin Esther R. Nelson zugrunde (Nelson, E. R. *Voice of an Exile. Reflections on Islam.* Westport, Conn:Praeger, 2004).

12. Hilal, S. *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam.* Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

einem Sprecher für den Islam in Europa. Dass eine solche Rolle mit besonderen Erwartungen und einer Fokussierung auf bestimmte Themen einhergeht, ist zunächst zu erwarten. Zur besseren Einschätzung der Quellen ist daher vorab zu sagen, dass die Analyse gezeigt hat, dass sich die wesentlichen Kernaussagen zwischen den Texten für arabische/ägyptische oder westliche/europäische Adressaten nicht unterscheiden. Die Differenzen liegen vielmehr in der im Arabischen rhetorisch ausschweifenderen Darstellungsform und den historisch voraussetzungsreichen Andeutungen, während in den englischen und deutschen Texten mehr allgemeine Erläuterungen zur islamischen Religion gegeben werden. Durchaus ist hier die Intention erkennbar, einem nicht-islamischen Publikum den Islam als Religion näherzubringen. Wie in Kapitel 4 bereits angedeutet, hat sich Abu Zaids wissenschaftliche Arbeit über die Jahre seiner Tätigkeit weiterentwickelt. Diese Entwicklung ist in der Auswahl der Texte mit abgebildet, da diese sowohl aus der früheren Schaffensperiode seiner Zeit in Ägypten als auch aus der späteren Periode seiner Tätigkeit in den Niederlanden stammen. Auch hier sei mir die Vorbemerkung erlaubt, dass sich daraus zwar eine Weiterentwicklung seiner Koranhermeneutik[13], weniger aber seiner grundlegenden Konzepte von Religion, Moderne und Säkularität ergibt.[14]

5.2 Ergebnisse der Quellenanalyse

Entsprechend den oben genannten Forschungsfragen soll sich die Präsentation der Ergebnisse an drei Analysekategorien orientieren. Zunächst wird sein Narrativ zu den historischen Entwicklungen des Islam in der Moderne vorgestellt (Unterabschnitt 5.2.1). Anschließend liegt der Fokus auf seinen zentralen Konzepten von Religion, Moderne und Säkularität (Unterabschnitt 5.2.2). Daraufhin werden Bezugnahmen auf historische Diskurse und Schulen der islamischen Tradition untersucht, um zu verstehen, wie Abu Zaid seine Argumentation in der islamischen Tradition verwurzelt (Unterabschnitt 5.2.3). Um die Ergebnisse der vorhergehenden Abschnitte in seiner konkreten Agenda zusammenzuführen, wird abschließend Abu Zaids zugrundeliegendes aufklärerisches Anliegen thematisiert (Unterabschnitt 5.2.4).

13. Das betrifft vorrangig eine Modifikation bezüglich der Textualität des Koran: er nahm später an, dass der Koran, bevor er Text wurde, lebendiger Diskurs und Dialog von göttlicher Stimme und einer menschlichen Gemeinschaft war (Wild, S., „Abū Zayd, Nasr Hamid“, *Encyclopaedia of Islam*, THREE, hrsg. Fleet, K. *et al.* (2012), besucht am 15. Mai 2020, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26885).

14. Hildebrandt, T., „Einleitung“, *Gottes Menschenwort: Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, von Zaid, N. H. A., übers., komm. und mit einer Einl. vers. von Hildebrandt, T. (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2008), S. 31-37.

5.2.1 Das Narrativ einer Krise

Die Beschäftigung Abu Zaids mit der Thematik Islam und Moderne transportiert ein spezifisches Geschichtsbild der Abläufe und Machtverhältnisse seit dem Beginn der Moderne in der islamischen Welt. Das Ziel dieses Abschnittes ist es, dieses historische Narrativ Abu Zaids zu erfassen, unabhängig davon, ob dieses tatsächlich der Realität aus einer historischen Perspektive entspricht. Von Interesse sind die spezifische Deutung sowie die Argumentation des Autors. Verbunden mit dem Beginn der Moderne durch den europäischen Imperialismus entwickelt Abu Zaid das Narrativ einer Krise des Islam in der Moderne. Dies betrifft im Besonderen die mit dem Eintritt in die Moderne dominanten religiösen Diskurse, sowohl den traditionalistischen als auch den Reformdiskurs, aus dem sich später der salafistische Diskurs[15] sowie der Diskurs der „islamischen Aufklärung“[16] entwickelt haben. Dem stellt Abu Zaid das Ideal einer modernen islamischen Gesellschaftsform gegenüber, deren notwendige Voraussetzungen zunächst im religiösen Denken zu suchen seien.

Den Ausgang der von ihm skizzierten Problemlage sieht Abu Zaid im Beginn der Moderne durch den Imperialismus und den neuen Kräfteverhältnissen zwischen dem Westen und der islamischen Welt. Die Moderne sei in der muslimischen Welt durch Kolonisierung eingeführt worden und das bestimme das Bild der Moderne als westlich. Muslime sähen in ihr den praktischen Nutzen, lehnten sie aber andererseits ab, da sie eine Bedrohung traditioneller Identität darstelle.[17] Aufgrund der Tatsache, dass Moderne erzwungen und nicht selbst gewählt sei, sei sie mit der Angst verbunden, die eigene Identität zu verlieren.[18] Der europäische Druck habe zu einer Neuevaluierung der Bedeutung des Islam und des Koran geführt, da von orientalistischen Wissenschaftlern der islamische Kulturraum allein von der Religion her erklärt worden wäre.[19] Diese einseitige Kategorisierung wurde von muslimischen Intellektuellen übernommen. Der wahrgenommenen europäischen Überlegenheit wurde so ei-

15. Salafismus und islamischer Fundamentalismus werden bei Abu Zaid relativ äquivalent verwendet, er referiert deren Positionen stets, um sich davon abzugrenzen. Salafismus ist Teil des Überbegriffs des islamischen Fundamentalismus, unter dem beispielsweise islamistische und dschihadistische Bewegungen zusammengefasst werden. Bei Salafisten ist der Bezug zu einer idealisierten Frühzeit des Islam stärker ausgeprägt. So unterscheidet auch der französische Islamwissenschaftler Olivier Roy zwischen Islamismus und Neo-Fundamentalismus als Salafismus. Während Islamisten nach politischer Macht und der Errichtung eines islamischen Staates streben, konzentrieren sich Salafisten tendenziell auf die Lebensführung und den Versuch die salafistische Interpretation der Scharia umzusetzen (Steinberg, „Reformismus, Islamismus und Salafismus in der arabischen Welt“, S. 514 f.). Die Unterscheidung ist nicht immer eindeutig und auch bei Abu Zaid scheinen sich Islamismus und Salafismus als islamischer Fundamentalismus zu vermischen.

16. Der Begriff „Aufklärungsdiskurs“ wird von Abu Zaid äquivalent mit „Reformdiskurs“ verwendet und bezieht sich vorrangig auf die Reformer des 19. Jahrhunderts. Unter dem Begriff werden aber auch solche Diskurse aus dem 20. Jahrhundert thematisiert, die er als Fortsetzung der Reformen des 19. Jahrhunderts betrachtet.

17. Abu Zaid, N. H., „The image of Europe in Modern Egyptian narrative“, S. 628.

18. Abu Zaid, N. H., „The Concept of Human Rights“.

19. Abu Zaid, N. H., „The image of Europe in Modern Egyptian Narrative“, S. 628 f.

ne Identität entgegengestellt, die allein auf dem Islam gründete. Statt jedoch den Islam als Ursache der Rückständigkeit anzunehmen, sei das Problem von muslimischen Intellektuellen auf die falsche Interpretation des Islam verlagert worden, durch die die ehemalige Stärke islamischer Zivilisation verloren gegangen sei. Die heute so viel Raum einnehmende Identitätsfrage sei eine Reduktion der eigenen kulturellen Identität auf den Islam, die die islamische Welt vom Westen übernommen habe.[20] Die islamische Identität sei ein Abgrenzungsversuch gegen ein europäisches Anderes, und der Kampf um sie habe letztlich die intellektuelle Kommunikation mit Europa und damit den Austausch mit der Moderne beendet.[21] Dogmatismus sieht Abu Zaid damit in einer Verteidigungsposition begründet, die gegenüber Europa eingenommen werde.[22] Die Reduktion auf den Islam als einzigen Faktor, der das Verhältnis von islamischem Kulturraum und Moderne bestimme, führe zu einer Theologisierung der Debatte, was wiederum den islamischen Fundamentalismus befördere.[23] Politische und gesellschaftliche Konflikte werden von der Realität auf die religiösen Texte verlagert.[24] Dies führe zu einer Ideologisierung des Islam, die auf einem skripturalistischen, d.h. wörtlichen, und legalistischen Verständnis des Koran beruhe. Eine wörtliche Interpretation, deren Ziel in der Ableitung von positivem Recht bestehe, hält Abu Zaid für simplifizierend und historisch inkorrekt.[25] Die wörtliche Auslegung lege zudem Inhalte des Koran auf eine Form fest, die eigentlich nur historisch zu verstehen sei.[26] Auch der Fundamentalismus erhebe eine spezifisch historische Gesellschaftssituation zum einzigen und wahren Islamverständnis.[27] Deskriptive Systeme werden, so Abu Zaids Kritik, fälschlicherweise normativ gelesen, die Vergangenheit idealisiert und der Islam auf Scharia und Gesetzgebung reduziert.[28] Die Vernunft, in der Abu Zaid die erkenntnistheoretische Grundlage für das Verständnis der koranischen Überlieferung sieht, werde dabei negiert, und die Erkenntnis falle einer ideologischen Lesart zum Opfer.[29] Der Religionsbegriff, den Abu Zaid dieser Lesart des Koran entgegenstellt, wird in Unterabschnitt 5.2.2 thematisiert.

Darüber hinaus befasst sich Abu Zaid mit den islamischen Reformdenkern des 18. und 19. Jahrhunderts (vgl. Abschnitt 3.2). Bei diesen sieht er wichtige Ansätze für eine islamische Aufklärung, betrachtet deren Reformbewegung im 20. Jahrhundert aber als gescheitert. Als wesentliche Gründe dafür führt er den Elitarismus der Reformer und ihre Tendenz, das isla-

20. Ebd., S. 643 f.
21. Abu Zaid, N. H., „The Nexus of Theory and Practice“, S. 173.
22. Abu Zaid, N. H., *Ein Leben mit dem Islam*, S. 57 f.
23. Abu Zaid, N. H., „Islam in Europe/Europe Against Islam“, S. 71 f.
24. Abu Zaid, N. H., *Kritik des religiösen Diskurses*, S. 64.
25. Abu Zaid, N. H., „The others in the Qur'an: A hermeneutical approach.“, S. 294.
26. Abu Zaid, N. H., „The Nexus of Theory and Practice“, S. 162.
27. Ebd., S. 171.
28. Abu Zaid, N. H., *Ein Leben mit dem Islam*, S. 62.
29. Abu Zaid, N. H., *Kritik des religiösen Diskurses*, S. 64 f.

mische Erbe unkritisch zu übernehmen, an.[30] Über seine verschiedenen Schriften findet sich keine ganz einheitliche Zuordnung von Denkern zur Reformbewegung und auch die Bezeichnungen variieren: er bezeichnet sie u.a. als eine Bewegung der Erneuerung (*taǧdīd*), Aufklärung (*tanwīr*) oder Erweckung (*nahḍa*). Je nach Bezeichnung umfasst er damit Denker des 18., 19. oder auch 20. Jahrhunderts.[31] In den meisten seiner Texte setzt er sich dabei vorrangig mit Muhammad Abduh auseinander. Die zentrale Fragestellung muslimischer Reformer im 19. Jahrhundert war, so Abu Zaid, warum die islamische Welt rückständig gegenüber der westlichen Welt sei. Da die Ursache dieser Rückständigkeit von den europäischen Kolonialmächten im Islam gesehen wurde, suchten auch islamische Reformer hier die Antwort. Um aber nicht den Islam als kulturelle Identität einzubüßen, wurde die Ursache auf die falsche Deutung des Islam verlagert. Auch die Reformbewegung habe versucht, Antworten zu finden durch die Rückkehr zur Tradition. So habe auch Abduh den Islam vor europäischer Kritik verteidigen wollen.[32] Dabei sei es ihm aber nicht gelungen, essentielle Fragen für „echte Reform“ aufzuwerfen, worunter Abu Zaid beispielsweise die Frage nach der „Natur des Koran“[33] und einer kritischen Herangehensweise an das islamische Erbe fasst.[34] Das Überdenken der Quellen islamischen Wissens sei daher noch nicht konsequent ausgeführt worden.[35] Trotz der methodischen Defizite früher Reformer erkennt Abu Zaid ihre Ziele an, die er u.a. in dem Streben nach Gerechtigkeit und der Befreiung von veralteten Denkstrukturen sieht. Außerdem befürwortet er das Islambild, das durch sie transportiert wurde: „Eine der wichtigsten Aussagen des Aufklärungsdiskurses ist, dass der Islam die Religion der Freiheit, der Zivilisation und des Fortschritts ist.“[36] Darauf lässt sich wohl auch zurückführen, dass er insbesondere in den Texten und Reden für ein europäisches Publikum auf diese Reformdenker verweist, die das einseitige Islambild Europas korrigieren und erweitern sollen.

In seinem viel rezipierten Werk „Kritik des religiösen Diskurses“, dessen Adressat zuvorderst eine ägyptische Leserschaft war, setzt Abu Zaid sich gesondert mit der von ihm bezeichneten „islamischen Linken“[37] auseinander, als deren wichtigsten Vertreter er seinen ehemali-

30. Abu Zaid, N. H., „The Nexus of Theory and Practice“, S. 168.

31. Aus dem 18. Jahrhundert schließt er mit Schah Wali Allah oder Sayyid Ahmad Khan auch Reformer des östlichen islamisch geprägten Kulturraums ein.

32. Abduh reagierte beispielsweise auf die islamkritischen Äußerungen des französischen Orientalisten Ernest Renan (1823-1892) und des Historikers Gabriel Hanotaux (1853-1944).

33. Unter dem Begriff der „Natur des Koran“ wird die theologische Frage verhandelt, ob der Koran ewiges Wort Gottes oder in der Zeit geschaffen und damit ein historischer Text ist. Die erste theologische Schule, die sich für die Erschaffenheit des Koran aussprach, waren die Mu'tazila.

34. Abu Zaid, N. H., „The image of Europe in Modern Egyptian Narrative“, S. 633 f.

35. Abu Zaid, N. H., „Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik“, S. 197.

36. Abu Zaid, N. H., „Frauenfrage zwischen Fundamentalismus und Aufklärung“, S. 200.

37. Die Übersetzung „islamische Linke“ von Cherifa Magdi folgt wortgetreu dem arabischen Ausdruck: *yasār al-islāmiyy* (Abu Zaid, N. H., *Naqd al-khitab al-dini*, S.135). Der Begriff taucht in der Forschungsliteratur nicht auf, im Wesentlichen bezieht sich Abu Zaid auf jene Denker, die das islamische Erbe (*turāṯ*) wiederbeleben wollen, um islamische Rationalität und Moderne zu begründen.

gen Lehrer Hasan Hanafi nennt. Seine Hauptkritik richtet sich auf die Vernachlässigung einer erkenntnistheoretisch abgesicherten Methode im Umgang mit dem islamischen Erbe[38], aus dem eine islamische Aufklärung begründet werden soll.[39] Weiter führt er aus, dies führe zu einem ahistorischen Umgang mit der Tradition, die Vergangenheit werde unkritisch mit modernen Fragestellungen in die Gegenwart geholt. Es gebe einer „ideologischen", von modernen Interessen geleiteten Lesart den Vorrang vor einer erkenntnistheoretischen.[40] Dabei handle es sich um eben jenen Mechanismus, der auch im salafistischen Diskurs zum Tragen käme, in dem eine Rückkehr zu der Gesellschaftsordnung der islamischen Frühzeit gefordert werde. So würden der salafistische und der „linke Diskurs" zu ideologischen Rivalen, die sich aber der gleichen Mechanismen bedienten, wenn es um den Umgang mit der islamischen Tradition gehe.[41] Überwinden könne man den salafistischen Diskurs nur, indem man ein historisch wissenschaftliches Bewusstsein der religiösen Texte schaffe. Die Ahistorizität der Methode der „islamischen Linken" bezeichnet Abu Zaid dagegen als einen „Mangel an Aufklärungsleistung".[42] Das Erbe werde opportunistisch instrumentalisiert für politische und ideologische Aussagen, statt es wissenschaftlich zu untersuchen.[43] Positiv erkennt Abu Zaid am Diskurs der „islamischen Linken" jedoch an, dass er es schaffe, die Pluralität des Erbes aufzuzeigen und eine Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Strömungen des Erbes zu initiieren, so beispielsweise mit den rationalistischen Traditionen.[44]

Die von ihm beschriebene Krise liegt, wie aus diesen Ausführungen hervorgeht, im Wesentlichen darin, dass die Begegnung mit der europäischen Moderne in der islamischen Welt Prozesse ausgelöst habe, die die Realisierung einer islamischen modernen Gesellschaftsordnung verhindern. So haben die Erfahrungen des Kolonialismus und Orientalismus zu einer Abgrenzung und identitätsstiftenden Neuformulierung der islamischen Religion geführt, aus der auch der islamische Fundamentalismus resultiere, den Abu Zaid scharf kritisiert. Reformbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts hätten dieses Problem bislang nicht lösen können, da sie die gleichen Mechanismen im Umgang mit der Religion verwenden und damit nicht die Legitimationsbasis der fundamentalistischen Bewegungen erreichen könnten. Als diese benennt Abu Zaid das skripturalistische und legalistische Koranverständnis.

38. Die Auseinandersetzung mit dem kulturellen Erbe des Islam (*turāṯ*) ist ein Versuch islamischer Denker, die eigene philosophische Tradition aufzuarbeiten, um in der Gestaltung islamischer Moderne Authentizität (arab. *aṣālā*) islamischer Identität zu erlangen, die nicht abhängig ist von westlichen Konzepten (Hendrich, G., *Arabisch-islamische Philosophie: Geschichte und Gegenwart* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2011), S. 154).
39. Abu Zaid, N. H., *Kritik des religiösen Diskurses*, S. 142.
40. Ebd.
41. Ebd., S. 156.
42. Ebd., S. 157.
43. Ebd., S. 160.
44. Ebd., S. 157.

5.2.2 Moderne, Religion, Säkularität

Im folgenden Abschnitt soll eine Explikation dessen erfolgen, wie Abu Zaid zentrale Begriffe des Feldes Religion und Moderne in seiner Argumentation entfaltet. Diese Betrachtungen sind wichtig, um zu verstehen, aufgrund welcher Konzepte er die oben dargestellte Kritik übt.

Moderne (arab. *hadāṯā*)[45] definiert sich für ihn primär durch Werte. Seiner Argumentation zugrunde liegt das Konzept eines frei erkennenden und handelnden Individuums.[46] Als anzustrebende Werte nennt er insbesondere Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, Pluralismus und Rationalismus. Auf politischer Ebene sieht er diese Werte realisiert durch die Durchsetzung der Menschenrechte und Demokratie.[47] Menschenrechte sind für ihn universal als Modell, da sie das Ergebnis allgemeiner menschlicher Bemühungen gegen Ungerechtigkeit seien.[48] Abu Zaid betont daher, dass diese Werte universell geworden seien und der ganzen Menschheit gehörten. Rechte und Prinzipien, die Menschen schützen, bräuchten darüber hinaus keine religiöse Begründung, da Gerechtigkeit und das Ziel, den Menschen zu schützen, in Religionen als generelles Prinzip festgelegt seien.[49] Es brauche also keine theologische, sondern eine moralische Begründung von Werten im Allgemeinen sowie von politischen Fragen im Besonderen.[50] Die Umsetzung von gesellschaftlichen Werten in der Politik legt Abu Zaid damit als menschlichen Handlungsbereich fest. In der Demokratie sieht er dafür das beste politische System, was zuvorderst mit der in der Demokratie gegebenen Berücksichtigung von Pluralität begründet wird. Das Prinzip der Pluralität und das Bestehenlassen von Differenz müsse in der politischen Kultur etabliert werden, insbesondere da aktuell in der islamischen Welt die Massen politisch bevormundet würden.[51] Die zentralen Herausforderungen der Moderne für die arabische Welt sieht er in der Aneignung von Technologie und Naturwissenschaft, der Annahme des zugrundeliegenden Prinzips des Rationalismus und der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik.[52]

Seiner These einer Universalität moderner Werte liegt eine historische und kulturtheoretische Begründung zugrunde, die ein vertieftes Verständnis seines Modernekonzepts erlaubt. Moderne sei historisch gesehen eine neue Periode, in der Vernunft und Wissenschaft über Schrift, Tradition und Brauch gesiegt haben.[53] Moderne sei zudem aber auch ein universales Konzept, das losgelöst von der historischen Epoche in verschiedenen Kulturen und zu ver-

45. Der arabische Begriff *ʿasrīya* bezieht sich auf die Moderne als Epoche und *hadāṯa* auf Modernität als Programm (Krämer, „Arabische Welt“, S. 35).
46. Abu Zaid, N. H., „The modernization of Islam or the Islamization of modernity“, S. 71.
47. Abu Zaid, N. H., „The Nexus of Theory and Practice“, S. 166.
48. Abu Zaid, N. H., „The Concept of Human Rights“.
49. Abu Zaid, N. H., *Ein Leben mit dem Islam*, S. 67 f.
50. Abu Zaid, N. H., *Mohammed und die Zeichen Gottes*, S. 140 f.
51. Abu Zaid, N. H., *Ein Leben mit dem Islam*, S. 64 f.
52. Abu Zaid, N. H., „Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik“, S. 198 f.
53. Abu Zaid, N. H., „The modernization of Islam or the Islamization of modernity“, S. 71.

schiedenen Zeiten aufgetaucht sei. Er betrachtet Moderne also zugleich als eine Art Kraft oder Prozess, die man in der Geschichte in Form von Bewegungen sehen könne, die Vernunft befördert und gerechtere Zustände in der Gesellschaft angestrebt hätten.[54] So habe auch der Islam in seiner Entstehungszeit im 7. Jahrhundert „Moderne“ in die arabische Gesellschaft gebracht: „Islam was modern, because in its historical and social context it was meant to introduce a solution to the critical socio-historical situation of the Arabian Peninsula at the time.“[55] Die Modernität sei evident auf Ebene des Glaubens, der Ethik und gesellschaftlicher Ordnung. Auf Ebene des Glaubens seien die Menschen durch das Postulat einer transzendenten Gottheit davon befreit worden, „menschengemachte“ Objekte des polytheistischen Kosmos der vorislamischen Gesellschaften der arabischen Halbinsel anzubeten. Auf ethischer und gesellschaftlicher Ebene bezieht sich die „Modernität“ des frühen Islam vorrangig auf die Leitideen von Gerechtigkeit und Freiheit. Sichtbar seien diese Entwicklungen im Einzelnen in der Ablösung des vorislamischen tribalen Gesellschaftssystems durch die neue islamische Gemeinschaft (damit einher ging die individuelle Handlungsverantwortlichkeit statt der absoluten Hingabe an den Stamm), Regeln zur gerechteren Behandlung von Sklaven und der angestrebten Gleichstellung der Frau.[56] Auf intellektueller Ebene habe der Islam individuelle rationale Reflexion gefordert und das „blinde Befolgen der Tradition“ kritisiert.[57]

Damit ist Abu Zaids zentrales Argument in seinem Konzept von Moderne bereits angedeutet: Moderne ist seiner Theorie nach nicht westlich und gehört in ihrer Entstehung auch nicht allein dem westlichen Kulturkreis an. Er richtet sich so auch gegen das häufig angebrachte Argument islamisch-arabischer Modernekritiker, dass die Moderne als westliches Konzept für den islamischen Kulturraum abzulehnen sei.[58] Die Moderne sei zwar in der gegenwärtigen Situation historisch gesehen aus dem Kontext des 18. Jahrhunderts im Westen hervorgegangen, sie enthalte aber Komponenten, die schon vor der Moderne existiert haben. Diese wurzeln nach Abu Zaid wiederum in den Traditionen anderer Kulturräume. Historische „Modernen“, fortschrittliche Denktraditionen, die universale menschliche Elemente seien, habe es, so betont er, in verschiedenen Kulturräumen gegeben und sie seien im Konzept der Moderne im Westen synthetisiert worden. Jede Kultur habe somit zur Moderne beigetragen, daher sei

54. Weitere von Abu Zaid angeführte Bewegungen in der islamischen Geschichte, die moderne Werte wie Rationalität befördert und den „modernen Impuls“ des Islam weiterentwickelt haben, werden in Unterabschnitt 5.2.3 näher betrachtet.

55. Abu Zaid, N. H., „The modernization of Islam or the Islamization of modernity“, S. 72.

56. Ebd.; Abu Zaid, N. H., „The Nexus of Theory and Practice“, S. 163 f.

57. Abu Zaid, N. H., „The modernization of Islam or the Islamization of modernity“, S. 72. Begründet wird die Fortschrittlichkeit dieser Neuerungen durch einen Abgleich der vorislamischen gesellschaftlichen Systeme mit den durch den Koran eingeführten Veränderungen, aus denen Abu Zaid mittels einer historisch-literaturwissenschaftlichen Koranexegese allgemeine Werte bzw. Ziele koranischer Richtlinien und Maßnahmen heraus liest. Sein Vorgehen wird in Unterabschnitt 5.2.4 genauer erläutert.

58. Es wird in etwas anderer Form aber auch von westlichen Islamkritikern vorgebracht, die der islamischen Welt bzw. der islamischen Religion eine Inkompatibilität mit der Moderne unterstellen.

diese universal und von allen teilbar.[59] Dieses Argument führt zurück zu Abu Zaids Kulturtheorie, nach der kulturelle Entwicklung stets nur im Austausch mit anderen Kulturräumen stattgefunden habe. Daher dürfe nicht eine einzelne Kultur Anspruch auf bestimmte Errungenschaften erheben. Kultureller Austausch hebe demnach die Grenzen einzelner Kulturen auf. Autonome Kulturen seien nicht möglich, weil jede Kultur geben und nehmen müsse, um „am Leben zu bleiben".[60] Der Westen habe seine wissenschaftlichen Errungenschaften nur aufbauend auf anderen Zivilisationen machen können, darunter auch die islamische.[61] Genauso habe auch die muslimische Kultur nur durch die pluralistische Zusammensetzung der eroberten Gebiete und die Weiterentwicklung vorhandenen Wissens ihre zivilisatorische Entwicklung machen können.[62] Die Konstruktion distinkter kultureller Identität hält Abu Zaid nur für möglich durch eine imaginierte Abgrenzung von anderen Kulturen.[63]

Festzuhalten ist, dass Moderne als Konzept bei Abu Zaid positiv konnotiert und vorrangig mit modernen Werten wie Gerechtigkeit und Freiheit assoziiert ist. Die Zuordnung der Moderne zum Westen hebt er durch eine kulturtheoretische Argumentation, die den Austausch zwischen Kulturen als Triebkraft kultureller Entwicklung betont, auf. Weiterhin spielt Rationalismus als Erkenntnisparadigma eine zentrale Rolle für sein Verständnis von Moderne. Dies wird deutlich in seiner Kritik an arabischen Ländern, die seiner Ansicht nach Moderne ohne Rationalität umsetzen und dadurch zentrale Werte der Moderne einbüßen würden.

In Abu Zaids Religionsbegriff (arab. *dīn*)[64] werden drei Themen behandelt: der Status koranischer Aussagen als normativ oder als deskriptiv, der ethische und der spirituelle Bereich von Religion. Der erste Bereich wird durch eine Abgrenzung definiert, während die beiden anderen Bereiche eine positive Bestimmung von Religion enthalten. Die Abgrenzung, die Abu Zaid vornimmt und die in den obigen Ausführungen immer wieder angeklungen ist, ist die von einer normativen Ebene der Religion, die auf einem wörtlichen, legalistischen Koranver-

59. Abu Zaid, N. H., „The Concept of Human Rights".

60. Abu Zaid, N. H., „Islam in Europe/Europe Against Islam", S. 72.

61. Diese Aussage verweist auf die Tatsache, dass die europäische Entwicklung hin zur Aufklärung in dem kulturellen Austausch mit der islamischen Zivilisation in al-Andalus (710-1492 n. Chr.), der im Mittelalter unter islamischer Herrschaft stehenden iberischen Halbinsel, wurzelt. Die in Europa damals nicht bekannte antike Philosophie und Wissenschaft war von arabischen Philosophen rezipiert und weiterentwickelt worden und fand so über Übersetzungen den Weg nach Europa. Dass diese Verbindung in Europa später geleugnet und das hellenistische Erbe als ein Alleinstellungsmerkmal Europas hervorgehoben wurde, kann religionshistorisch mit Abgrenzungsprozessen erklärt werden, mit Hilfe derer Europa damals eine distinkte Identität gegenüber der islamischen Zivilisation zu entwickeln versuchte. Im kleineren Rahmen bezieht sich die Aussage Abu Zaids wohl auch auf die von europäischen Orientalisten übernommene These, das Denken des islamischen Philosoph Ibn Rushd sei der erste Impuls in Richtung der europäischen Aufklärung gewesen (Watt, W. M., *Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter* (Berlin: Wagenbach, 2001), S. 99 ff.).

62. Abu Zaid, N. H., „Islam in Europe/Europe Against Islam", S. 67.

63. Ebd., S. 72.

64. Im Arabischen steht *dīn* für Religion, während *ʿaqīda* die Glaubensgrundsätze bezeichnet. *Dīn* bindet die Gläubigen und bezeichnet einen „way of life" (Krämer, „Modern but not Secular", S. 633). Arab. *imān* bezeichnet hingegen allgemein „Glaube".

ständnis beruht. Abu Zaid hält dem entgegen, dass die normative Bedeutung von Religion historisch determiniert sei. Normativ sei diese also nur für ein spezifisches Milieu und daher variabel, immer wenn sich das gesellschaftliche Paradigma des jeweiligen Milieus verändert.[65] Der Koran sei bezüglich politischer Ordnung nicht normativ, sondern deskriptiv und spiegle historische Umstände wider statt diese einzufordern.[66] Werde allerdings die Autorität des Koran über alle Lebensbereiche ausgeweitet und zum Bezugsrahmen wissenschaftlicher Erkenntnis erhoben, so werde der Koran zu einem politischen und juristischen Text „herabgesetzt", wodurch er die nach Abu Zaid wesentlichen Dimensionen religiöser, spiritueller und allgemein ethischer Art verliere.[67] Er negiert also nicht, dass von der Religion moralische Impulse ausgehen.[68] Die Scharia als rechtlich bindender Kanon sei aber ein Produkt menschlicher Entscheidungen ohne universale Gültigkeit.[69] Verabsolutiere man diese zu einem göttlich gegebenen Recht, führe das zur Entstehung unhinterfragbarer religiöser Autoritäten.[70] Religion als ein historisches Phänomen sei ein Ergebnis von Interpretation und historischen Prozessen, sie sollte nicht rein aus ihren zugehörigen Schriften heraus verstanden werden, da die Bedeutung von Religion sich erst in der Interaktion von Mensch und Text entwickle.[71]

Abu Zaid formuliert dagegen einen positiven Religionsbegriff, der Religion auf die Ebenen von Spiritualität und Ethik zurückführt. Auf einer allgemein ethischen Ebene enthalte Religion Wertvorstellungen, die den Menschen vor Vereinzelung schützen. Dabei hebt er insbesondere seine Erfahrungen mit Religion als einer gesellschaftlichen Realität hervor, innerhalb derer er Religion (in Form von Riten und allgemein ethischen Normen) als den Willen, gerecht zu handeln, versteht.[72] Grundsätzlich sei der ethische Kern aller Religionen derselbe: es gehe um die Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber der Menschheit. Sie halte den Menschen davon ab, „des anderen Menschen Wolf zu werden".[73] So ist Religion für ihn im zwischenmenschlichen Zusammenleben von Bedeutung in Form allgemeiner Wertvorstellungen. Legitime Bereiche von Religion fasst Abu Zaid in dem arabischen Terminus *ʿibādāt wa-muʿāmalāt* (Gottesdienste/rituelle Pflichten und Handlungen) zusammen, der im Gegensatz steht zu dem Konzept *ʿaqīda wa-šarīʿa* (Dogma und Gesetz) des Rektors der al-Azhar in den 40er Jahren oder dem fundamentalistischen *dīn wa-dawla* (Religion und Staat), wonach es ohne islamischen Staat keinen Glauben geben könne.[74] Der Begriff „Handlungen" statt „Gesetz" oder „Staat" zeigt seine Abgrenzung religiöser Bereiche von rechtlichen oder

65. Abu Zaid, N. H., „The others in the Quran: A hermeneutical approach", S. 284.
66. Abu Zaid, N. H., *Reformation of Islamic thought*, S. 95
67. Abu Zaid, N. H., *Ein Leben mit dem Islam*, S. 49 f.
68. Abu Zaid, N. H., *Mohammed und die Zeichen Gottes*, S. 168.
69. Abu Zaid, N. H., „Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik", S. 195 f.
70. Abu Zaid, N. H., „Divine Attributes in the Quran", S. 198.
71. Abu Zaid, N. H., „The others in the Quran: A hermeneutical approach", S. 282 f.
72. Abu Zaid, N. H., *Ein Leben mit dem Islam*, S. 51.
73. Ebd., S. 56.
74. Ebd., S. 52.

politischen Belangen an.

Der Begriff der Spiritualität ist bei Abu Zaid (trotz der Häufigkeit seiner Verwendung) nicht genauer bestimmt, er hebt sich aber mit einer individuellen und ästhetischen Komponente von dem oben beschriebenen ethischen Bereich ab. Er betont dabei insbesondere die ästhetische Erfahrung der Koranrezitation als einen elementaren Bestandteil der islamischen Religion sowie das Gebet als eine spirituelle Erfahrung.[75] Der religiöse Deutungsbereich wird dem Individuum zugeordnet: die Ausübung einer Religion liege beim einzelnen Gläubigen, die Erfahrung persönlicher Religiosität überwiege die Entscheidung über theologische Dispute. Religion sei im Wesentlichen konkret persönlich statt abstrakt theologisch.[76] Daher fordert er, religiöses Denken von Machtstrukturen zu befreien und den einzelnen Gläubigen zu ermächtigen, selbst Bedeutung zu formulieren. Immer wieder betont er zudem, dass eine Religion nicht essentiell gedacht werden könne. Es gebe viele Manifestationen des Islam und es kann nicht eine als die Wahre bezeichnet werden.[77]

Mit seinem Religionsverständnis schließt Abu Zaid Recht und Politik als unmittelbare Dimensionen von Religion aus. Dagegen bringt er Religion auf die Ebenen von individueller Spiritualität und einer allgemeinen Ethik, die sich durchaus im Zwischenmenschlichen, nicht aber auf staatlicher Ebene auswirken sollte. Dem zugrunde liegt eine Abgrenzung von „legitimer“ Religion, dem rechtmäßigen Deutungsbereich von Religion, vom säkularen Handlungsbereich des Menschen in Recht und Politik. Deutlich wird hier, dass er eine rechtlich normative Form von Religion ablehnt, die den Werten und der säkularen Rechtsordnung der Moderne entgegen stehen könnten. Der Positivismus für moderne Werte erfordert eine Anpassung des Deutungsbereichs der Religion. Die Normativität der Religion kommt nach seiner Auffassung nur durch menschliche Interpretation zustande. Koranische Inhalte, die rechtliche und politische Aussagen enthalten, werden als historisch bedingt und deskriptiv eingeordnet. Soziopolitische Inhalte des Koran werden somit historisch kontextualisiert, theologische und spirituelle Inhalte hingegen nicht. Das islamische Recht soll als eine allgemeine Ethik interpretiert werden.

Aus Abu Zaids Religionsbegriff leitet sich seine Forderung nach einem säkularen Staatsprinzip bzw. nach „Säkularismus“ ab. Der Terminus „Säkularismus“ ist die übliche Übersetzung für den von Abu Zaid verwendeten arabischen Begriff *ʿalmānīya*.[78] Der Begriff umfasst Bedeutungen von „nicht-religiös“ über „agnostisch“, „religionsfeindlich“, „atheistisch“ oder

75. Ebd., S. 19, 52.
76. Abu Zaid, N. H., *Mohammed und die Zeichen Gottes*, S. 17.
77. Abu Zaid, N. H., „The Nexus of Theory and Practice“, S. 170.
78. Die Etymologie des Begriffs ist nicht eindeutig, er könnte sich sowohl auf *ʿalam* (Welt) oder auf *ʿilm* (Wissen) beziehen (Krämer, G., „Secularity Contested: Religion, Identity and the Public Order in the Arab Middle East“, *Comparative Secularities: Religion and Modernity in the Global Age*, hrsg. Burchardt, M., Middell, M. und Wohlrab-Sahr, M. (Berlin: De Gruyter, 2015), S. 122 f.).

„säkular“, er signalisiert Distanz zu, teilweise auch Feindlichkeit gegenüber, Religion.[79] Bei Abu Zaid bezieht er sich auf die ideologische Trennung von Staat und Religion – und nicht auf eine anti-religiöse Einstellung. Dem zugrunde liegen Konzepte der Differenzierung von religiösen und anderen gesellschaftlichen Teilbereichen, die Hinweise auf die grundlegende Konzeption von Säkularität und Religion liefern. Abu Zaid nimmt an, dass die ethische, spirituelle und individuelle Dimension der Religion durch deren politische Inanspruchnahme verloren gehe. Die Notwendigkeit einer säkularen Ordnung durch die Trennung von Religion und Staat begründet er mit der politischen Manipulation von Religion. Über die gesamte islamische Geschichte sieht Abu Zaid eine Inanspruchnahme des Islam aus politischen Interessen heraus. Dies entfremde Religionen von ihrem wahren Zweck, das Gute für die Menschheit zu befördern.[80] Auch in der islamischen Moderne werde die Bedeutung des Islam politisch „manipuliert“.[81] Auf dieser Logik fuße ebenso wie das etablierte religiöse Denken der Fundamentalismus, auch hier werde Politisches religiös argumentiert und ausgetragen. Abu Zaid definiert hiermit Fundamentalismus als die „Theologisierung“ sozio-politischer Probleme.[82] Solche Auseinandersetzungen müssten wieder auf den Bereich der Politik verschoben und „detheologisiert“ werden. Durch die Freiheit der Politik von Religion könne man diese religiös legitimierte Argumentation unterbrechen („Freedom will lay bare the meaningless [sic!] of their rhetoric, they have to talk politics instead of manipulating the meaning of religion“[83]). Auch die gegenwärtige staatliche Rhetorik nutze die Verbindung mit der Religion und instrumentalisiere den Islam, um politische Schwächen zu übergehen und politische Ziele umzusetzen. Das Problem muslimischer Gesellschaften generell sei die falsche Fokussierung auf Religion, um die Schwierigkeiten mit der Moderne aufzulösen.[84] Dadurch werde die Deutungsmacht über Religion bei religiösen Autoritäten monopolisiert und deren religiöse Deutungsmacht wiederum auf alle gesellschaftlichen Bereiche ausgeweitet.[85] Abu Zaid problematisiert so die Verbindung von Religion und Politik und der damit zusammenhängenden Monopolisierung von Deutungsmacht über Religion. Seien politische und religiöse Autoritäten nicht getrennt, so werde Religion manipuliert und als Machtinstrument verwendet.[86]

Die Vermischung von Staat und Religion ist für ihn ein Phänomen, das durch die allgemeine Verunsicherung der historischen Umstände in der Moderne aufgekommen sei.[87] Es entspre-

79. Krämer, „Secularity Contested“, S. 122 f.
80. Abu Zaid, N. H., „The case of Abu Zaid“, S. 32 ff.
81. Abu Zaid, N. H., „Spricht Gott nur Arabisch?“, S. 117.
82. Abu Zaid, N. H., „Islam in Europe/Europe Against Islam“, S. 73.
83. Ebd., S. 72.
84. Abu Zaid, N. H., *Ein Leben mit dem Islam*, S. 60 f., 110.
85. Abu Zaid, N. H., „Al-faza‘ min al-‘ilmaniyya“.
86. Abu Zaid, N. H., *Mohammed und die Zeichen Gottes*, S. 168.
87. Als eine Verunsicherung nennt Abu Zaid beispielsweise das Ende des Osmanischen Kalifats und die Frage nach gerechter islamischer Herrschaft. Mit dem Ende des letzten Kalifats war die Frage offen, ob es eine solche Form islamischer Herrschaft geben muss oder nicht.

che aber nicht den Lehren des Islam, Staat und Religion zu vermischen.[88] Das Konzept einer staatlichen Religion hält er konzeptionell für absurd, da Staaten keine Religion haben könnten. Islam sei eine persönliche Botschaft an Individuen und nicht an Staaten, die Individuen bedürften aber nicht der Staaten, um ihren religiösen Pflichten nachzukommen.[89] Die Bestimmungen des Koran benötigten keine politische Macht, um zur Anwendung zu kommen, sondern die Überzeugung einzelner Menschen. Ebensowenig sei die Organisation des politischen Lebens eine religiöse Angelegenheit.[90] Nicht zuletzt könne der Staat, wenn er eine Religion habe, seiner zentralen Funktion, dem Schutz der einzelnen Bürger, insbesondere von Minderheiten, nicht mehr nachkommen. Minderheiten anderer Religionen oder Menschen, die innerhalb einer Religion von der staatlichen Lehrmeinung abweichen, seien dabei in ihren individuellen Rechten und insbesondere in dem Recht auf freie Religionsausübung eingeschränkt.[91] Die Islamisierung des Staates erzeuge einen Staat, in dem Minderheiten nicht frei leben könnten und freies Denken nicht möglich sei.[92] Zudem bestehe bei einer Gleichsetzung von Religion und Staat die Gefahr von falscher Identifikation der Handlungen des Staates mit der Religion.[93] Aufgabe des Staates sei der Schutz des Individuums, nicht der Religion. Dieser Schutz werde wiederum durch ein säkulares Recht, basierend auf den oben beschriebenen modernen Werten sichergestellt.[94] Dem zugrunde legt Abu Zaid Pluralismus als einen positiven und zu schützenden Wert moderner Gesellschaft, dessen Schutz im Recht auf individuelle Freiheit verwirklicht wird. Dies könne nur von einem neutralen Staat gewährleistet werden: „Nur der Säkularismus (*ʿalmānīya*) - der Staat und seine politischen Einrichtungen von Religion trennt - kann Horizonte für Freiheit (*ḥurīya*), Rationalität (*ʿaqlānīya*) und Bedeutungsvielfalt (*tʿaddud al-mʿanānīy*) eröffnen.“[95]

Abu Zaid trennt damit deutlich einen säkularen von einem religiösen Bereich ab. Darunter liegt die beschriebene Trennung des Rechts von der Religion. Das Recht schreibt Abu Zaid dem als säkular eingeforderten Bereich von Politik und Staat und zu, während die Religion der Ebene des Individuums zugeschrieben wird. Auf die zwischen Individuum und Staat liegende Ebene der Gesellschaft wirke Religion durch eine allgemeine Ethik des zwischenmenschlichen Zusammenlebens. Die Trennung von Religion und Politik bedeute nämlich nicht, dass die Religion von der Gesellschaft getrennt werde, wie die verbreitete Kritik am Säkularismus in den arabischen Ländern lautet: „Eine Trennung von Religion und Staat ist wichtig, aber das

88. Abu Zaid, N. H., *Ein Leben mit dem Islam*, S. 52 ff.
89. Ebd., S. 52, 63.
90. Ebd., S. 62 f.
91. Ebd., S. 64.
92. Abu Zaid, N. H., „Al-faza‘ min al-‘ilmaniyya“.
93. Abu Zaid, N. H., *Ein Leben mit dem Islam*, S. 56.
94. Abu Zaid, N. H., „Al-faza‘ min al-‘ilmaniyya“.
95. Abu Zaid, N. H., „Al-faza‘ min al-‘ilmaniyya“, Übersetzung von der Verfasserin.

heißt nicht, dass man die Religion in den Hintergrund des sozialen Lebens verbannen muss."[96] Religion werde deshalb also nicht aus der Öffentlichkeit verdrängt. Religion sei vielmehr missverstanden, wenn sie nur auf Ebene des Individuums und im Privaten verstanden werde, da sie eine Sache der Gemeinschaft sowie ein soziales Phänomen sei.[97]

5.2.3 Diskurse der islamischen Tradition

In diesem Abschnitt sollen Bezüge zur islamischen Tradition untersucht werden, die Abu Zaid in seiner Argumentation herstellt. Diese Betrachtungen sind wichtig, um die kulturellen Vorbedingungen seines Denkens abzustecken. Eine seiner zentralen Thesen ist in diesem Zusammenhang, dass die Lösung des Dualismus von Vernunft und Offenbarung, der ein bedeutender Faktor der Geschichte des islamischen Denkens und der Struktur islamischer Kultur sei, eine notwendige Bedingung für die Umsetzung der Moderne in der arabisch-islamischen Welt darstelle.[98] Entlang dieses Diskurses von Vernunft und Offenbarung, der einen zentralen Stellenwert auch in Abu Zaids Erkenntnistheorie einnimmt, markiert er rationalistische Denkschulen und Traditionen als „heterodox" und skripturalistische Traditionen, die die Offenbarung über die Vernunft stellen und einen legalistischen Islam vertreten, als „orthodox".[99] Mit der gebotenen terminologischen Vorsicht kann man also sagen, dass er die historisch und politisch dominante Religionsdeutung als „Orthodoxie" – vertreten durch Juristen und klassische Religionsgelehrte – bezeichnet, während „Heterodoxie" die politisch marginalisierte Seite bezeichnet.[100] Den Sufismus beschreibt er in diesem Kontext als einen alternativen Weg, in dem weder die Offenbarung in Form der Scharia, die formale Praktiken anleitet, noch der Verstand, der abstraktes Wissen generiert, allein zur Annahme der Wahrheit führen können.[101] Entscheidend ist für ihn nun herauszustellen, dass immer ein gewisses Gleichgewicht[102] zwischen den verschiedenen Positionen aufrecht erhalten worden sei. Der Vorrang der Offenbarung im Skripturalismus sei letztgültig erst mit der Moderne durchgesetzt worden und reduziere damit die in der islamischen Geistesgeschichte gegebene Vielfalt an Positionen.[103]

In seiner eigenen Theoriebildung bezieht sich Abu Zaid auf die von ihm als „heterodox"

96. Abu Zaid, N. H., „Der Koran. Gott und Mensch in Kommunikation", S. 156.
97. Abu Zaid, N. H., „Al-faza' min al-'ilmaniyya".
98. Abu Zaid, N. H., *Kritik des religiösen Diskurses*, S. 151; Abu Zaid, N. H., „Ishakaliyyat al-'ilaqa bayna al-'aql wa al-wahi".
99. Abu Zaid, N. H., „Die Textualität des Koran", S. 80; Die Unterscheidung von „Orthodoxie" und „Heterodoxie" macht Abu Zaid eher vorsichtig in Anführungszeichen; sie findet sich nur in den analysierten englischen Texten. Beispielsweise in der Antrittsvorlesung in Leiden sagt er: „The dispute was politically dissolved in favor of the "Orthodoxy" against the "Heterodoxy"." (Abu Zaid, N. H., „The Quran: God and Man in Communication").
100. Abu Zaid, N. H., „Die Textualität des Koran", S. 80.
101. Abu Zaid, N. H., „Ishakaliyyat al-'ilaqa bayna al-'aql wa al-wahi".
102. Abu Zaid spricht im Arabischen von *ǧadalīya*, was wörtlich „Dialektik" bedeutet (ebd.).
103. Ebd.; Abu Zaid, N. H., „Die literaturwissenschaftliche Herangehensweise an den Koran", S. 40.

markierten Schulen und Denker, um ein Linie fortschrittlichen oder modernen und rationalistischen Denkens in der islamischen Geistesgeschichte zu konstruieren. Theologische Dispute werden von Abu Zaid zugunsten dieser Traditionen aufgelöst. Im 8./9. Jahrhundert beschreibt er die Fronten anhand der Mu'taziliten (arab. *muʿtazila*) auf der Seite rationalistischer Interpretation und den Ash'ariten (arab. *ašʿarīya*) auf der Seite eines legalistischen Religionsverständnis.[104] Die Mu'tazila ist für Abu Zaid die zentrale theologische Schule, die den Rationalismus in der islamischen Geistesgeschichte repräsentiert. Grundgedanken Abu Zaids bauen auf ihrem theologischen System auf. Nicht immer nennt er diese Bezüge explizit.[105] Er bezeichnet die Mu'tazila als eine „modernistische" Bewegung, da sie entgegen der wörtlichen Interpretation die Möglichkeit einer metaphorischen Interpretation des Korans einführte, eine Synthese von Vernunft und Offenbarung anstrebte und den freien Willen des Menschen gegenüber der Prädestinationslehre der Umayyaden betonte.[106] Ihre Theologie habe sich, so Abu Zaid, aus der Auseinandersetzung „moderner und konservativer Kräfte" heraus entwickelt.[107] Er führt die Schule dabei als ersten Vertreter eines islamischen Rationalismus an. Deutlich wird hier die Gleichsetzung von „rational" und „modern". Auch theologisch baut er auf ihrem Verständnis des Koran als geschaffenem Text auf. Das Diktum der Schule, dass eine rationale Auseinandersetzung mit dem Text erforderlich ist, führt Abu Zaid konsequent fort.

Weniger konstitutiv für sein Denken als für seine Argumentationsstruktur sind die andalusischen Philosophen Ibn Tufayl[108] und Ibn Rushd[109]. Diese führt er insbesondere in Artikeln

104. Abu Zaid, N. H., „Der Koran. Gott und Mensch in Kommunikation", S. 127. Nicht ganz konsistent ist diese Unterscheidung wohl mit Blick auf die Tatsache, dass die von ihm als heterodox eingestufte rationalistische Schule der Mu'tazila zeitweise mit politischer Macht verbunden war und durch eine inquisitorische Agenda des Kalifen al-Ma'mūn durchgesetzt wurde. Bei den Ash'ariten handelt es sich um eine frühe Richtung theologischer Schulbildung im Islam, die als Grundstein sunnitischer Theologie gilt. Sie geht zurück auf Abū l-Hasan al-Asch'arī (874–936 n. Chr.), der ursprünglich Mu'tazilit war, sich dann aber von deren Lehren abwandte. Die Lehre stellt einen Kompromiss zwischen den mu'taziltischen Lehren und den wörtlichen Auslegungen des Koran dar (Berger, *Islamische Theologie*, S. 81).

105. In seiner Favorisierung des koranischen Prinzips der Gerechtigkeit lässt sich durchaus eine Prägung durch die mu'tazilitische Theologie erkennen, in der die Gerechtigkeit Gottes seine wichtigste Eigenschaft ist.

106. Abu Zaid, N. H., „The modernization of Islam or the Islamization of modernity", S. 75. Die Mu'tazila reagierten damit auf den zentralen theologischen Konflikt umayyadischer Herrschaft (661-750), ob der Mensch prinzipielle Willensfreiheit besitzt oder seine Handlungen prädestiniert vom göttlichen Willen sind. Während umayyadische Herrscher die absolute Vorherbestimmung als Herrschaftslegitimation verwendeten, betonten Mu'taziliten den freien Willen des Menschen und Kausalität menschlicher Handlungen und damit die prinzipielle Eigenverantwortlichkeit des Menschen (Berger, *Islamische Theologie*, S. 77).

107. Abu Zaid, N. H., „Spricht Gott nur Arabisch?", S. 118.

108. Der andalusische Philosoph Abu Bakr Ibn Tufayl (gest. 1185) ist bekannt für seine Erzählung *hayy ibn yaqẓān* (dt. „Lebender, Sohn des Erwachten"), in der er schildert, wie ein Kind, das alleine auf einer Insel aufwächst, durch Naturbeobachtung, den Verstand und durch mystische Erfahrung selbstständig Erkenntnis erlangt (Tufayl, A. B. I., *Hayy ibn Yaqzan: Der Philosoph als Autodiktat*, übers., komm. und mit einer Einl. vers. von Schaerer, P. O. (Hamburg: Meiner, 2009)).

109. Der andalusische Philosoph und Rechtsgelehrte Abū al-Walīd Ibn Rushd (gest. 1198), im Lateinischen bekannt als Averroes, kommt in seinem Werk „Die entscheidende Abhandlung" (arab. *faṣl al-maqāl wa taqrīr mā bayna 'l-šarīʿa wa 'l-ḥikma min al-itiṣāl*) zu dem Schluss, dass das Studium der Philosophie ein religiöses

mit europäischen Adressaten an, womöglich um das Narrativ der Existenz rationalistischer Traditionen in der islamischen Ideengeschichte zu stärken. Er grenzt sich hingegen von der Vorstellung ab, mit Hilfe einzelner islamischer Denker ließen sich islamische Moderne und Rationalität letztgültig begründen.[110] Von Ibn Tufayl referiert er in verschiedenen Artikeln die Handlung seiner Erzählung *hayy ibn yaqẓān*.[111] Dabei hebt er besonders die Synthese von Verstand und mystischer Erfahrung hervor, die ohne die Kenntnis einer schriftlichen Offenbarung zu Wissen von Gott führen könne. Er zieht daraus die Möglichkeit einer gelebten Spiritualität, die ohne institutionelle Religion auskommt und von theologischen Lehrfragen unberührt bleibt. Auf Ibn Rushd geht er weniger inhaltlich ein. Vielmehr wird der Philosoph argumentativ eingeführt als ein zentraler Ideengeber, der der europäischen Aufklärung den Weg bereitet habe.[112] Die rationalistischen Schulen würden aber nicht, so schreibt er, die Autorität der Offenbarung an sich, sondern deren Fähigkeit anzweifeln, unmittelbar Lösungen für alle Lebensbereiche anzubieten. Der Vernunft obliege die Interpretation der Offenbarung, da der Verstand die oberste moralische Entscheidungs- und Erkenntnisinstanz darstelle.[113]

Die zweite große Tradition islamischer Ideengeschichte, die Abu Zaids Denken wesentlich prägt, ist die islamische Mystik. Diese stellt nach Abu Zaid einen dritten Weg dar, in dem beide Erkenntnisquellen als alleinige Wege, um Wissen über Gott zu erlangen, als ungeeignet betrachtet werden. Spirituelle Erfahrung gilt hier als der Weg, die beiden Seiten auszusöhnen und Erkenntnis zu vertiefen.[114] Abu Zaid setzt sich in dieser Tradition insbesondere mit den hermeneutischen Theorien des andalusischen Mystikers Ibn 'Arabī auseinander.[115] Für

Gebot sei und dass Offenbarungswahrheiten und Vernunftwahrheiten einander nicht widersprechen können. Mittels rationaler Koranexegese müsse die Offenbarung interpretiert werden (Averroes, *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie: Arabisch - deutsch = Kitāb Fasl al-maqāl wa-taqrīr mā baina al-sharī'a wa-'l-hikma min al-ittisāl*, übers. und komm. Schupp, F. (Hamburg: Meiner, 2009)).

110. Abu Zaid, N. H., „The modernization of Islam or the Islamization of modernity", S. 77 f.

111. Ebd.; Abu Zaid, N. H., „The Nexus of Theory and Practice", S. 173.

112. Abu Zaid, N. H., „Spricht Gott nur Arabisch?", S. 119; Abu Zaid, N. H., „The modernization of Islam or the Islamization of modernity", S. 78; Abu Zaid, N. H., „Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik", S. 159. Dieses Narrativ lässt sich zurückverfolgen auf den von Ernest Renan im 19. Jahrhundert formulierten „Averroismus". Die Grundthese ist, dass das Denken Averroes in Europa rezipiert wurde und in die Aufklärung eingeflossen ist, während die Rezeption des Philosophen in der arabischen Welt im 12. Jahrhundert abbreche. Seitdem sei die islamische Welt stagniert (Wild, S., „Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes", *Die Welt des Islams* 36, Nr. 3 (1996): S. 388 f.). Dieses Narrativ wurde von modernen islamischen Denkern aufgenommen. Von der Rezeption Ibn Rushds erhoffen sich islamische Denker eine islamische Aufklärung vergleichbar mit dem europäischen Geschichtsverlauf (Kügelgen, A. von, *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1992 (Leiden: Brill, 1994)).

113. Abu Zaid, N. H., „Ishakaliyyat al-'ilaqa bayna al-'aql wa al-wahi".

114. Ebd.

115. Muhyī ad-Dīn Ibn 'Arabī (1165-1240) auch bekannt als *al-šayḫ al-akbar* (dt. der größte Meister) war ein andalusischer Philosoph und Mystiker. Er gilt als einer der bedeutendsten Sufis der islamischen Geschichte. Seine Lehre wurde als ein Grundsatz der „Einheit allen Seins" (arab. *waḥdat al-wuǧūd*) rezipiert. Er gilt außerdem als ein Sprecher für religiöse Toleranz (Schimmel, A., *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus* (Frankfurt am Main: Insel-Verl., 1997), S. 374 f.).

Abu Zaid ist sein Werk „Mekkanische Offenbarungen“ eines der wichtigsten Werke islamischer Geistesgeschichte.[116] Ibn 'Arabī habe hier versucht, alle Wissensgebiete seiner Zeit zu integrieren und in einer Vision des Islam als Religion „umfassender Liebe“ zu kulminieren. Abu Zaid räumt ein, dass auch Ibn 'Arabī von seiner Zeit geprägt war. So war sein Zugang zum Koran ein Produkt des sprachlichen, kulturellen und ethnischen Pluralismus seiner Zeit in al-Andalus.[117] Dennoch sieht er in dem mystischen Koranverständnis den „Keim für eine mögliche offene und demokratische Hermeneutik in der islamischen Kultur“.[118] Insbesondere die Öffnung des Korans für die Massen im Gegensatz zum Elitarismus der Mu'tazila und Ibn Rushds ist für Abu Zaid von Bedeutung.[119] Der Pluralismus und die Subjektivität der Interpretationen des Koran in Ibn 'Arabīs Denken stützen Abu Zaids Religionsbegriff. Er sieht im Sufismus eine Beschäftigung mit der spirituellen, subjektiven Erfahrung von Religion, die sich gegen einen reinen Gesetzesislam richte.[120] Der Sufismus, insbesondere in der Interpretation Ibn 'Arabīs, sei ein Korrektiv zum islamischen Fundamentalismus und dem negativen westlichen Islambild, das den Islam als eine fortschrittliche, zivilisatorische Kraft darstelle, die auf die Schaffung von Freiheit ausgerichtet sei.[121]

Abu Zaids Denken stützt sich damit auf zwei (wenn auch unterschiedliche) Traditionen, die die absolute Autorität der Offenbarung – entweder durch die Betonung der Vernunft oder die Notwendigkeit individueller Erfahrung – relativieren.[122] In diesen Traditionen habe es bereits das Bewusstsein für die Verbindung von Offenbarung (*tanzil*) und Interpretation (*ta'wīl*) und das Verständnis der Scharia als einer ethischen Richtlinie, nicht als eines rechtlich bindenden Kanons gegeben. Die Darstellung sowohl rationalistischer als auch mystischer Positionen dient letztlich einem Narrativ des kulturellen Pluralismus. Abu Zaids historische Darstellung suggeriert, in der islamischen Geschichte seien verschiedene Religionsauslegungen nebeneinander bestehen gelassen worden.[123] Das Recht, das sich in der Moderne durchgesetzt hat, sieht Abu

116. Abu Zaid, N. H., *Ein Leben mit dem Islam*, S. 116. „Die Mekkanischen Offenbarungen“ (arab. *futūhāt al-makkiyya*) ist (mit „Ringsteine der Weisheit“) eines der populärsten Werke Ibn 'Arabīs. Das Werk basiert auf Visionen, die er während seiner Pilgerfahrt in Mekka beim Umkreisen der Kaaba erlebte (Turki, M., *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie* (Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 2015), S. 160).
117. Abu Zaid, N. H., „The case of Abu Zaid“, S. 33; Abu Zaid, N. H., „Spricht Gott nur Arabisch?“, S. 119.
118. Abu Zaid, N. H., „Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik“, S. 170.
119. Ebd, S. 171.
120. Abu Zaid, N. H., *Hakatha yatakallamu Ibn Arabi* , S. 17 f.
121. Ebd.
122. Islamische rationalistische Schulen und islamische Mystiker lehnen die jeweilige Epistemologie des anderen ab, da die Mystiker die Erkenntnisfähigkeit des Verstandes relativieren mit der Ansicht, dass nur die religiöse Erfahrung Erkenntnis Gottes erlaubt, während Rationalisten zuweilen die mystische Lehre als volkstümlichen Aberglauben ablehnen (Adamson, P., *Philosophy in the Islamic world: A very short introduction* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2015), S. 41 ff.).
123. Abu Zaid, N. H., „Wege zu einer neuen islamischen Methodik in der Hermeneutik“. Eine ähnliche These wird in der aktuellen Forschung von dem Islamwissenschaftler Thomas Bauer vertreten. Der islamische Kulturraum habe demnach stets Vielfalt und Ambiguitäten von Wahrheitsansprüchen toleriert und durch die Disziplin des islamischen Rechts reguliert, statt eine Wahrheit durchzusetzen. Der Anspruch auf eine einzige Wahrheit sei erst durch die Rezeption europäischer Moderne und Aufklärung durchgesetzt worden (Bauer, T.,

Zaid als nur einen Teil einer interpretatorischen Vielfalt, die in der Vergangenheit akzeptiert war. In ebenjenem Pluralismus besteht aber, so die Kernthese Abu Zaids, der eigentliche Verlust der islamischen Moderne: „Die arabisch-islamische Kultur blieb solange lebendig und aktiv, solange sie ihre Vernunft einsetzte und Pluralität und Meinungsfreiheit erlaubte."[124] Hier seien verschiedene Aussagen parallel zugelassen gewesen, ohne letztgültig über richtig oder falsch entscheiden zu wollen. Nicht das rechtliche Religionsverständnis an sich, so legt Abu Zaid hier nahe, ist das Problem, sondern dass es sich aus einer vielfältigeren Tradition heraus als das einzig gültige entwickelt habe. „Orthodoxie" sei dann problematisch, wenn „heterodoxe" Positionen unterdrückt werden, da insbesondere in der islamischen Geschichte „heterodoxe" Positionen fortschrittliches und „modernes" Gedankengut transportiert hätten. Insofern greift Abu Zaid argumentativ auf in der Moderne marginalisierte islamische Traditionen rationalistischer Theologie, Philosophie und Mystik zurück, um in der islamischen Kulturgeschichte das zu markieren, was der islamischen Moderne abhandengekommen sei. So argumentiert er hier dafür, dass die islamische Religion nicht nur im islamischen Recht besteht, sondern Pluralismus, Rationalismus und die ethische und spirituelle Ebene von Religion aus der islamischen Tradition heraus begründbar seien.

5.2.4 Aufklärung

Abu Zaids politische und religionskritische Position läuft argumentativ auf die Notwendigkeit einer religiösen Reform bzw. Aufklärung (arab. *tanwīr*) hinaus, ohne die er die konkrete Umsetzung von Moderne, Demokratie und Menschenrechten im islamischen Kulturraum als nicht realisierbar betrachtet. Auch das Scheitern des Reformismus im 19. Jahrhundert führt er unter anderem darauf zurück, dass dieser zu elitär war und in der Folge nicht die Massen von religiöser Autorität befreien konnte, um die Deutung von Religion an das Individuum zu geben. Dies sei aber nötig, „wenn Muslime das zentrale Grundprojekt der Modernisierung mit konstruktiven Formen der Beteiligung wirklich verfolgen wollen".[125] Elitäres Denken dagegen bringe keine Aufklärung; nur durch die Loslösung der Massen von Autoritäten könne eine freie, gerechte Gesellschaft entstehen.[126] Monopole religiöser Deutungsmacht müssten aufgehoben werden. Den zweiten Grund für das Scheitern früherer Reform sieht Abu Zaid darin, dass einige Grundsätze – so auch die erkenntnistheoretischen Bedingungen für die Interpretation religiöser Texte – nicht für eine kritische Betrachtung geöffnet worden waren. Die Reformbewegung scheiterte demnach an einem inneren Widerspruch: sie bejahte die Moderne, aber nur unter der Bedingung, dass diese auf der eigenen Tradition basieren müsse.

Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011)).
124. Abu Zaid, N. H., *Kritik des religiösen Diskurses*, S. 63.
125. Abu Zaid, N. H., „Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik", S. 197.
126. Abu Zaid, N. H., „The Nexus of Theory and Practice", S. 174.

Erneuerung sei aber nicht möglich, wenn der Umgang mit den konstitutiven Texten derselbe bleibe. Der Kampf zwischen Modernisten und Traditionalisten sei bis dato ein Kampf um Auslegungen gewesen; diese Konkurrenz um Deutungsmacht könne aber nur durch einen anderen Umgang mit den Texten aufgehoben werden.[127] Dies erfordere im ersten Schritt eine kritische Betrachtung der erkenntnistheoretischen Bedingungen des Umgangs mit den Texten und zweitens eine demokratische Hermeneutik, d.h. das religiöse Denken von Machthabern zu befreien und den Gläubigen zu übergeben.[128] Auch im Umgang mit dem teilweise rationalistischen Erbe der islamischen Tradition gelte es kritisch zu bleiben: „Die Einstellung des Aufklärungsdiskurses zum kulturellen Erbe ist eine nachdenklich-befragende und untersuchende. Er [der Diskurs] lehnt es ab, sich mit der Tradition in irgendeiner ihrer Strömungen und Richtungen zu identifizieren, obwohl er sich der Vielfalt und Geschichtlichkeit dieses kulturellen Erbes bewusst ist.“[129]

Aufklärung besteht für Abu Zaid zunächst in dem Grundsatz des Rationalismus, auf dem die Moderne basiert.[130] Die Vernunft müsse der Offenbarung als Mittel der Wissensgenerierung vorangestellt sein, denn Moderne sei nur möglich durch die Freiheit im Denken – vor allem im religiösen Denken. Um sich modernegerecht mit dem Koran zu beschäftigen, müssten die philosophischen Grundlagen der Moderne verinnerlicht werden und dabei gehe es allem voran, so Abu Zaid, um den immerwährenden Konflikt von Vernunft und Offenbarung in der islamischen Welt.[131] Rationalität in der islamischen Welt lasse sich aber nur konsequent umsetzen, wenn die Gesellschaft sich von der unhinterfragbaren Autorität religiöser Texte lösen könne, die derzeit religiöse Autoritäten und Politik legitimiere.[132] Rationalismus erfordere die Notwendigkeit einer individuellen Meinungsbildung und die Möglichkeit der Abweichung von der Mehrheitsmeinung.[133]

Da die Existenz religiöser Autoritäten auf einem skripturalistischen Koranverständnis und den dafür notwendigen theologischen Grundlagen basiert, brauche es in diesem Zusammenhang religiöse Reformen. Dies erfordere zunächst Aufklärung auf Ebene der Koraninterpretation. Die Notwendigkeit beim Koran anzusetzen, leitet Abu Zaid aus der Prämisse ab, dass die islamisch-arabische Kultur eine Kultur des Textes sei: zentrale Wissenschaften und Diskurse seien stets aus der Beschäftigung mit dem Koran entstanden.[134] Dieser sei damit nicht nur religiöse Autorität, sondern habe auch eine zivilisatorische Funktion. Der Koran

127. Abu Zaid, N. H., *Reformation of Islamic thought*, S. 98 f.
128. Abu Zaid, N. H., „Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik“, S. 164.
129. Abu Zaid, N. H., „Frauenfrage zwischen Fundamentalismus und Aufklärung“, S. 199.
130. Abu Zaid, N. H., „The Nexus of Theory and Practice“, S. 175.
131. Abu Zaid, N. H., „Ishakaliyyat al-‘ilaqa bayna al-‘aql wa al-wahi“.
132. Ebd.
133. Abu Zaid, N. H.,„The Concept of Human Rights“.
134. Abu Zaid, N. H., „Ein Leben mit dem Islam“, S. 49.

beeinflusse maßgeblich das soziale und kulturelle Leben.[135] Dabei hebt Abu Zaid besonders die Funktion der koranischen Sprache hervor, die alle Wissensfelder beeinflusse. Ohne Referenz auf den Koran werde von vielen Muslimen neues Wissen nicht anerkannt.[136] Auf dieser Ebene lässt sich auch verstehen, dass Abu Zaid die Aufgabe der islamischen Intellektuellen darin sieht, die universal gewordenen Menschenrechte im jeweiligen kulturellen Kontext zu erläutern und „heimisch" zu machen, damit also den universalen Diskurs in eine kulturelle Sprache zu übersetzen und so zu zeigen, dass dieser der heimischen Kultur nicht fremd ist.[137]

Abu Zaid orientiert sich dabei immer wieder am europäischen Geschichtsverlauf hin zur Moderne. Die Durchsetzung der Vernunft und leidvolle Erfahrungen hätten zu Demokratien geführt, nicht die Religion.[138] Die Grundlagen für das Bewusstsein für Menschenrechte liegen demnach in den philosophischen, sozialen und politischen Wurzeln der Aufklärung, Rationalität, Individualität, Demokratie und Freiheit.[139] Auch der Säkularismus brauche zunächst religiöse Reformen in islamischen Ländern, vergleichbar denen in Europa im 16. Jahrhundert, um durch die Loslösung von religiösen Autoritäten und deren nicht hinterfragbarer Deutungsmacht die Rolle der Religion als Legitimationsinstrument von Macht abzulösen.[140]

Ohne sich zu sehr in seine Koranhermeneutik vertiefen zu wollen, soll doch kurz erläutert werden, wie Abu Zaid Aufklärung konkret auf dieser Ebene umzusetzen versucht. Dabei ist es sein Ziel, grundsätzlich an koranischen Werten festzuhalten und dafür eine „konstruktive Methode für Muslime" zu entwickeln.[141] In der Interpretation des Koran verfolgt Abu Zaid daher die Strategie, normative Vorgaben des Koran im historischen Kontext als deskriptiv zu verstehen. Rechtliche Vorschriften auf Ebene des Textes werden durch eine vernunftgemäße Analyse nach dem Prinzip der Historizität, also den konkreten historischen Umständen der Zeit der Entstehung des Textes, abgeglichen und darüber auf universale Werte, d.h. auf eine allgemeine Ethik hinter diesen rechtlichen Vorschriften geschlossen.[142] Dem zugrunde liegen theologische Prämissen zur Art des Textes: Abu Zaid ordnet den Koran als einen zwar von Gott offenbarten, aber dennoch historisch entstandenen Text ein, der allein aufgrund seiner spezifischen Sprache nur in diesem Kontext zu verstehen und zu interpretieren sei.[143] Werde diese Textualität geleugnet, so stagniere die Bedeutung.[144] Solle der Koran dagegen universal gültig sein über zeitliche und räumliche Bedingungen hinweg, so ziehe das eine Vielfalt der

135. Abu Zaid, N. H., „The case of Abu Zaid", S. 34.
136. Abu Zaid, N. H., „Divine Attributes in the Quran", S. 209 f.
137. Abu Zaid, N. H., *Ein Leben mit dem Islam*, S. 68.
138. Ebd., S. 61.
139. Abu Zaid, N. H., „The Concept of Human Rights".
140. Abu Zaid, N. H., „Al-faza' min al-'ilmaniyya".
141. Abu Zaid, N. H., „Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik", S. 160.
142. Abu Zaid, N. H., „The Nexus of Theory and Practice".
143. Abu Zaid, N. H., „Spricht Gott nur Arabisch?", S. 122.
144. Abu Zaid, N. H., „Die Textualität des Koran", S. 77.

Interpretationen nach sich.[145] Diese Methode erlaubt es Abu Zaid, Inhalte des Koran auf einen ethischen Kern, eine Art „Richtung“, die der Koran vorgibt, hin zu deuten. Im Sinne dessen, welche Veränderungen der Islam in die Gesellschaft der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert gebracht habe, deutet Abu Zaid den Islam als eine modernisierende Kraft, die rationales Denken, Gerechtigkeit und Freiheit anstrebe.[146] Damit stellt er konkrete rechtliche Bestimmungen, so auch die Scharia, durch historische Relativierung in ihrer Bedeutung zurück, und hebt politische und ethische Ideale als den eigentlichen Kern koranischer Bedeutung hervor.[147] Dem Bemühen islamischer Reformer im 19. Jahrhundert, den Islam als Religion vor europäischer Kritik in Schutz zu nehmen, nicht unähnlich schreibt Abu Zaid: „Der Islam war seinem Wesen nach eine Botschaft, die als Gegenmodell zur Vorherrschaft der Willkür und der Unterdrückung die Vernunft in die Sphäre des Denkens und die Gerechtigkeit in die des sozialen Verkehrs etablieren wollte.“[148] Voraussetzung dieser Lesart des Koran, so klingt es aus diesem Zitat heraus, ist also auch eine kritische Bewertung der gesellschaftlichen Umstände auf der arabischen Halbinsel vor dem Islam – ein Bild, das sich im Begriff der *ǧāhilīya* im arabischen Denken wiederfindet.[149]

Aufklärung besteht für Abu Zaid also in der epistemologischen Begrenzung von Deutungsmacht und Ideologie in der konkreten Frage: was kann vom Koran eigentlich gewusst werden? Die Frage einer aufklärenden Philosophie ist nicht nur, was ist, sondern vor allem was gewusst werden kann, also erkenntnistheoretische Bedingungen des Wissens zu ergründen.[150] Indem Abu Zaid fragt, was vom Inhalt des Koran überhaupt eindeutig in Wissen übersetzt werden kann, stellt er die Grundpfeiler gegenwärtiger religiöser Systeme islamischer Staaten und Autoritäten in Frage, die ihre Autorität auf der grundlegenden Möglichkeit einer eindeutigen Koraninterpretation aufbauen. Abu Zaids Argumentation zielt darauf ab, diesen Gruppen das legitimierende Fundament - die Normativität religiöser Aussagen - zur Religion abzusprechen. Der Ansatz basiert darauf, die erkenntnistheoretischen und methodischen Grundlagen der Interpretation zu kritisieren und neu zu bestimmen.

145. Abu Zaid, N. H., „Spricht Gott nur Arabisch?“, S. 126.
146. Abu Zaid, N. H., „The Nexus of Theory and Practice“, S. 154-159, 171.
147. Abu Zaid, N. H., *Mohammed und die Zeichen Gottes*, S. 167.
148. Abu Zaid, N. H., *Kritik des religiösen Diskurses*, S. 63.
149. Der arabische Begriff *ǧāhilīya* bedeutet „Epoche der Unwissenheit“ und bezieht sich auf die Ansicht der frühen Muslime, dass die vorislamische arabische Gesellschaft im Mangel von „religiösem Heilswissen“ war. Im 20. Jahrhundert wurde dieser Begriff vom politischen Islam aufgegriffen, um eine neue Zeit der Unwissenheit in der Moderne zu beschreiben (Berger, *Islamische Theologie*, S. 40).
150. Hendrich, *Islam und Aufklärung*, S. 12.

6 Diskussion der Ergebnisse

Die Diskussion der zuvor präsentierten Ergebnisse dient einer Einordnung von Abu Zaids Denken in den theoretischen Ansatz multipler Säkularitäten und in den Forschungsstand zum Islam in der Moderne. Die theoretische Einordnung dient aufbauend auf den zuvor präsentierten Ergebnissen der Konzeptualisierung der Unterscheidung von Säkularität und Religion (Abschnitt 6.1). Eine kritische Diskussion des Religions- und Modernebegriffs von Abu Zaid soll seine Argumente im Kontext westlicher Einflüsse und islamischer Tradition beleuchten (Abschnitt 6.2). Zuletzt zeigt ein Abgleich mit aktuellen Forschungen, inwiefern Abu Zaid als Teil einer allgemeinen Entwicklung islamischer Reformdiskurse gesehen werden kann (Abschnitt 6.3).

6.1 Konzeptualisierung von Säkularität und Religion

Im Folgenden sollen die Ergebnisse mit Fokus auf die Unterscheidung und Bestimmung von Säkularität und Religion diskutiert werden. Abu Zaids Begründung für die Einschränkung des Deutungsanspruches von Religion – und damit der Legitimität säkularer Ordnung – erfolgt argumentativ sowohl von einem Standpunkt außerhalb als auch innerhalb der Religion. Seine Argumentation kann dabei nicht als in sich geschlossen gesehen werden (was auch der breiten Auswahl der analysierten Quellen geschuldet sein mag). Dennoch sollen die beiden Standpunkte seiner Argumentation im weiteren Verlauf genauer betrachtet werden, um aus seinen Ausführungen zu Religion und Moderne, sowie seiner Begründung für die Notwendigkeit von Säkularismus zugrundeliegende Konzepte von Säkularität herauszuarbeiten.

Es sind kritische Punkte oder Phasen, an denen sich vorher nur latent vorhandene Konzepte von Säkularität herauskristallisieren und für die sie als Lösungsansätze herausgearbeitet werden. Abu Zaids Konzept von Säkularität und seine Forderung nach Säkularismus als staatlicher Ordnung basiert auf der als problematisch empfundenen gesellschaftlichen Entwicklung in Folge der Interaktionsgeschichte mit der europäischen Moderne (Unterabschnitt 5.2.1). Durch die Entwicklung einer verfestigten islamischen Identität als Antwort auf die europäische Moderne und ihre empfundene Überlegenheit sei die Moderne zwar technisch, aber nicht ideologisch, philosophisch und politisch angenommen worden. Den hier entstandenen Gegensatz zwischen islamischer Identität und westlicher Moderne sieht Abu Zaid als Ursache für die Entstehung des islamischen Fundamentalismus, der für ihn das Symptom einer

gesellschaftlichen Krise darstellt. Im Gegensatz zu den Reformern des 19. Jahrhunderts ist damit zentraler Bezugspunkt der Auseinandersetzung mit der Moderne nicht primär Europa, sondern antimoderne Diskurse in der islamischen Welt. Diesen gilt es für Abu Zaid argumentativ das Fundament zu nehmen (siehe dazu auch Abschnitt 6.3). Da Abu Zaid ein positives Verständnis von Moderne vertritt, bemängelt er die fehlende Umsetzung moderner Werte in der islamischen Welt. Für ihn ist Moderne nicht westlich, sondern universal und in ihren Werten grundsätzlich erstrebenswert. Moderne ist dabei kein chronologischer, sondern ein programmatisch-normativer Begriff, in dem Säkularität einen wichtigen Raum einnimmt.

Die Unterscheidung von legitimen religiösen und säkularen Bereichen geht hier von einer Gesellschaftskritik aus. Er hält es nicht für legitim, dass die Deutungsmacht religiöser Autoritäten alle Belange menschlichen Lebens umfasst. Kritisch sieht er insbesondere die Verbindung von Religion und Politik (Unterabschnitt 5.2.2). Begründet wird die Forderung nach einer säkularen Ordnung durch zwei wesentliche Anliegen: die Befriedung des religiösen Pluralismus auf gesellschaftlicher Ebene und die Freiheit des Einzelnen auf individueller Ebene. Der Schutz dieser Prinzipien und Bezugsgruppen sei nur in einer säkularen und damit neutralen Rechtsprechung gegeben. Diese könne die freie Religionsausübung oder auch die Meinungsfreiheit in der Wissenschaft schützen, da sie nicht eine einzelne Religion bevorzuge. Säkularität ist vorrangig mit den in der Theorie der *Multiple Secularities* formulierten Leitideen Freiheit, Individualität und Toleranz bzw. Meinungsvielfalt verbunden. Neben der grundsätzlich positiven Haltung gegenüber modernen Werten finden diese Leitideen auch eine religiöse Begründung, nämlich durch eine Interpretation des Koran, die Gerechtigkeit und Freiheit als Leitprinzipien des Islam herausstellt. Widersprüchlich ist, dass Abu Zaid an anderer Stelle die Notwendigkeit, moderne Werte religiös zu begründen, ablehnt (siehe dazu auch Unterabschnitt 5.2.2). Hier scheint aber eine Differenzierung vorzuliegen zwischen generellen ethischen Richtlinien, die es durchaus im Islam gibt und die handlungsleitend sein können, und modernen Werten, die er in diesem Fall mehr als konkrete rechtliche Arrangements, wie Menschenrechte oder Demokratie, begreift. Dass hierfür seiner Ansicht nach eine religiöse Begründung nicht ausreichend ist, spiegelt auch die folgende Aussage wider: „Er (der Islam) ist ein Bezugsrahmen in seiner Eigenschaft als Religion, aber ich kann nicht die Menschenrechte bestimmen nur durch die Rückkehr zum Islam, weil es andere menschliche Errungenschaften außerhalb der Religionen gibt, die ich nicht leugnen kann.“[1] Der rechtliche Bereich ist für Abu Zaid ein säkularer und damit im Vergleich zu dem als starr empfundenen religiösen Gesetz des traditionellen Islam einer dynamischen Anpassung durch rationale Entscheidungsfindung geöffnet. In dieser Argumentation wird der Deutungsbereich von Religion in der Moderne durch die Ansprüche reguliert, die von außen an diese herangetragen werden. Ein umfassender Deutungsanspruch von Religion kann demnach nicht legitim sein, da Pluralismus und

1. Zitiert nach Kermani, *Offenbarung als Kommunikation*, S. 93 f.

Religionsfreiheit geschützt werden sollten. Für die staatliche bzw. politische Ordnung müssen dafür rationale, d.h. säkulare Prinzipien gelten.

Die zweite Argumentationsrichtung für eine Einschränkung des religiösen Deutungsbereichs geht von der Religion selbst aus. Abu Zaid argumentiert dafür, dass aus den zentralen religiösen Quellen, insbesondere dem Koran, keine politische oder rechtliche Ordnung ableitbar ist. Die von ihm eingeführte historisch-kritische Analyse, auf der auch der Fokus seiner wissenschaftlichen Tätigkeit liegt, lässt eine solche Interpretation nicht zu. Aus der Religion heraus ist es demnach nicht möglich, rechtlich dauerhaft verbindliche Systeme abzuleiten, da die Interpretation historisch kontingent ist und immer wieder neu angepasst werden muss. Diese Dynamik des Interpretationsprozesses wiederherzustellen, ist ein wesentliches Anliegen Abu Zaids. Durch die Ethisierung der Scharia und die subjektive Auslegung koranischer Offenbarung wird die Religion dabei auf einen individuellen Bereich verlagert, der weder rechtliche noch politische Verbindlichkeit besitzt. Das zugrundeliegende Erkenntnisparadigma ist die aus der islamischen Ideengeschichte rekonstruierte Unterscheidung von Vernunft und Offenbarung. Der Vernunft wird dabei die Deutungshoheit auch für die Interpretation (*taʾwīl*) religiöser Quellen zugewiesen. Dabei wird, wie in Abschnitt 6.2 zu zeigen sein wird, durch den Bezug auf den islamischen Rationalitätsdiskurs eine innerreligiöse Begründung angeboten, den Gegensatz von islamischer Religion und Rationalität aufzulösen.[2] Sein Religionsbegriff zieht daher eine Trennung von menschlichen, vernunftbasierten und religiösen Ebenen nach sich. In dieser Argumentation findet Abu Zaid einen innerislamischen Anschluss an die rationale Erkenntnistheorie, die dem Programm der Moderne zugrunde liegt.[3]

In Abgrenzung von einer autoritativen, rechtlichen Normativität wird Religion als allgemeine Ethik charakterisiert, die das Handeln des Individuums im Sinne von Gottesdiensten (*ʿibādāt*) und guten Handlungen gegenüber Mitmenschen (*muʿāmalāt*) ausrichtet. Die Betonung der ethischen Relevanz des Islam für das zwischenmenschliche Zusammenleben auch in der Moderne zeigt den Versuch, die grundlegende moralische Orientierung durch Religion und die darin vermittelte „existentielle Rationalität“, die Werte für ein gutes Leben enthält, auch in der Moderne zu erhalten.[4] Die Grenze einer solchen Ethik liegt dort, wo diese rechtlich durchgesetzt werden müsste. Hier endet der individuelle Deutungsbereich der Religion. Religion als eine individuelle, ethische Bezugsgröße eröffnet so die Möglichkeit, religiöse und

2. Seiwert, H., „Religion in der Geschichte der Moderne“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995): S. 93.

3. Eisenstadt, „Multiple Modernities“, S. 24.

4. Der Begriff „existentielle Rationalität“ geht zurück auf Hubert Seiwert. Diese steht nicht nur für das Gelingen der Handlung, sondern für das Gelingen der Existenz als Ganzer durch die Beantwortung moralischer Fragen. Religion als metaphysische Fundierung moralischer Systeme erfüllt nicht nur eine ethische, sondern auch eine weltdeutende Funktion. Während die in der Moderne durchgesetzte instrumentelle Vernunft zwar erfolgreich darin ist, zu beantworten, wie man Ziele erreiche, so kann sie nicht die Frage beantworten, welche Ziele auch sinnvoll sind. Richtige Lebensführung steht daher außerhalb instrumenteller Vernunft (Seiwert, „Religion in der Geschichte der Moderne“, S. 99).

säkulare Bereiche in einem säkularen Rechtsstaat nicht interferieren zu lassen.[5]

An dieser Stelle muss ergänzt werden, dass Abu Zaid trotz seiner Forderung einer Trennung von Religion und Politik, ausdrücklich keine Trennung der Religion von der Gesellschaft möchte. Säkularismus als politische Ordnung und gesellschaftliche Prozesse der Säkularisierung müssen in seinem Denken daher voneinander unterschieden werden. In dieser Hinsicht ist Abu Zaids Religionsbegriff über die oben beschriebene individuelle Dimension hinaus auch sozialwissenschaftlich zu lesen, da er die legitime Verbindung von Religion und Gesellschaft mit der zivilisatorischen und sozialen Funktion des Islam begründet (siehe dazu auch Unterabschnitt 5.2.4).[6] Religionen können seinem Verständnis nach nicht auf religiöse Quellen reduziert und allein durch Schriften verstanden werden, sondern gelten als historische menschengemachte Phänomene, die sich in der Interaktion von Mensch und Text entwickelt haben: „Historisch gesehen ist Religion eine soziale (*iǧtimāʿīy*) und nicht nur eine persönliche (*šaḫṣīy*) oder individuelle (*fardīy*) Angelegenheit."[7]

Ebenso wie Religion ein gesellschaftliches Produkt ist, ist sie für ihn aber auch ein Kulturproduzent. Einige persönliche oder individuelle Erfahrungen seien dabei in eine gemeinsame Erfahrung umgewandelt worden.[8] Die Beschreibung der islamischen Kultur als Kultur des Textes, in der zentrale Wissenschaften und Diskurse aus der Beschäftigung mit dem Koran entstanden sind, verdeutlicht die enge Verbindung von Religion und Kultur im Denken von Abu Zaid. In diesem Sinne ist eine Trennung von Religion und Gesellschaft für ihn weder möglich noch erwünscht. Dies weist aber auch darauf hin, dass er sich trotz der Aussagen zur Spiritualität und Ethik als Kern des Islam nicht allein auf diese Ebene zurückzieht, sondern die kulturelle und soziale, sprich die gesellschaftliche Funktion von Religion in sein Konzept der Beziehung von Religion und Moderne mit einbezieht. Die Ebene der Gesellschaft und der Kultur sind daher nicht dem säkularen Bereich zuzuordnen wie Politik und Staat. Es lässt sich also bei Abu Zaid trotz der Befürwortung funktionaler Differenzierung von Religion und Politik und einem auf das Individuum fokussierten Religionsbegriff, keine Befürwortung eines Bedeutungsrückgangs der gesellschaftlichen Funktion von Religion feststellen. Da Kultur und Gesellschaft von religiöser Sprache und Symbolik geprägt sind, bewahrt Religion sich darin und durch die religiöse Praxis eine gewisse Öffentlichkeit. Trotz der prinzipiellen Ablehnung einer starren islamischen Identität klingt hierin eine positive Wertung des Verständnisses religiöser Tradition als kultureller Identität an.

5. Mandair, A.-P. S. und Dressler, M., „Introduction: Modernity, religionmaking, and the postsecular", *Secularism and religion-making*, hrsg. Dressler, M. und Mandair, A.-P. S. (New York: Oxford University Press, 2011), S. 19.

6. Erste Ansätze eines sozialwissenschaftlichen Begriffs von Religion fand Florian Zemmin bereits bei dem im 19. Jahrhundert wirkenden Reformer Rafiq al-'Azm (Zemmin, „Validating Secularity in Islam: The Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al-'Azm (1865-1925)").

7. Abu Zaid, N. H., „Al-faza' min al-'ilmaniyya". Übersetzung von der Verfasserin.

8. Ebd.

Die Ausführungen zeigen, dass in Abu Zaids Konzept von Moderne für die islamische Welt, Säkularität zwar auf politische und rechtliche, nicht aber auf gesellschaftliche und öffentliche Sphären bezogen wird. Die Ambivalenz seiner Argumentation liegt in der Spannung zwischen der religiösen und der nicht-religiösen Begründung für moderne Werte und Säkularität begründet. Werte wie Freiheit, Toleranz oder Rationalität, die von außen die Rolle der Religion in der Moderne begrenzen, versucht er zugleich innerreligiös herzuleiten, um deren Kompatibilität mit dem Islam aufzuzeigen. Mit dieser Spannung befasst sich auch der folgende Abschnitt.

6.2 Zwischen westlichem Einfluss und islamischer Tradition

In diesem Teil der Diskussion sollen Abu Zaids Aussagen in der Spanne der Interaktionsgeschichte mit der europäischen Moderne auf der einen und den kulturellen Vorbedingungen, gegeben durch die islamische Tradition, auf der anderen Seite erörtert werden. Dabei wird die Frage diskutiert, wie sehr Abu Zaid sich an einem idealistischen Narrativ europäischer Geschichte orientiert und wie diese Entwicklungsansprüche auf die islamische Tradition übertragen werden. Damit soll nachvollzogen werden, woraus Abu Zaid seine Konzepte von und Argumentation für Säkularität, Religion, Moderne und Aufklärung bezieht.

In den Reformen, die Abu Zaid anstrebt – die religiöse Deutungsmacht von Autoritäten zu lösen und dem Individuum zu überschreiben, damit dieses unmittelbar den Zugang zu religiösen Quellen sucht, die Aufdeckung ideologischer Nutzung von Religion durch religiöse Institutionen, die Forderung, die Vernunft erkenntnistheoretisch über die religiöse Offenbarung zu stellen – vollzieht er die Entwicklung der europäischen Religionsgeschichte nach.[9] Explizit vergleicht er dafür europäische und christliche Geschichte auf dem Weg in die Moderne mit der Situation des Islam in der Gegenwart.[10] Dem Einwand, dass die islamische Welt keine Reform benötige, da sie keine Kirche habe, begegnet er mit dem Argument, dass die islamische Welt nicht eine Kirche, sondern mehrere Kirchen habe, in dem Sinne, dass „die Bedeutung von Kirche die Existenz von Autorität, oder Autoritäten, ist, die religiöse Bedeutung monopolisieren und diejenigen büßen lassen, die dieser Bedeutung widersprechen“.[11] Er begründet hiermit die Notwendigkeit, dass die islamische Welt die gleichen Reformen durchlaufen müsse wie Europa im 16. Jahrhundert: „Aber Säkularismus kann nicht ohne religiöse Reform begründet werden, eine Reform, die in unserer Region noch nicht erreicht wurde. Sie wurde in Europa im 16. Jahrhundert erreicht.“[12] Die Reformation als christliche Reformbe-

9. Diese Vergleiche finden sich gerade auch in den arabischen Aufsätzen. Es kann daher nicht darauf geschlossen werden, dass er diese Parallelen nur für einen europäischen Adressaten bemüht.
10. Abu Zaid, N. H., „The Concept of Human Rights“. Siehe dazu auch Unterabschnitt 5.2.4.
11. Abu Zaid, N. H., „Al-faza' min al-'ilmaniyya“. Übersetzung von der Verfasserin.
12. Ebd.

wegung, die die verabsolutierte religiöse Autorität der katholischen Kirche in Frage stellte und den Glauben als nicht vermittelte Verbindung von Individuum und Gott reformulierte, kann hier als Leitbild von Abu Zaids Reformansatz identifiziert werden, deren Umsetzung die Möglichkeit einer säkularen staatlichen Ordnung bedingt.[13] Es sind vereinfachte Narrative und idealisierte Vorstellungen europäischer Entwicklung hin zur Moderne, auf die Abu Zaid hier Bezug nimmt. Er bezieht sich dabei auf Entwicklungen vom 16. bis ins 18. Jahrhundert: die Reformation, die Aufklärung und die Bildung säkularer Nationalstaaten. Moderne und damit verbundene Wertvorstellungen, wie Menschenrechte, Gerechtigkeit, Freiheit, sind für Abu Zaid dabei universale Errungenschaften der Gesamtheit dieser Entwicklungen (Unterabschnitt 5.2.2).[14] Im Folgenden sollen die idealtypischen Narrative, die seinem Verständnis dieser Ereignisse zugrunde liegen, genauer identifiziert werden. Dabei sind auch Überlegungen dazu anzustellen, wie diese Narrative in den islamischen Diskurs eingetreten sind.

Durch die europäische Orientalistik wurden seit dem 18./19. Jahrhundert (im Zuge von Kolonialismus und zunehmender Globalisierung) idealtypische Narrative europäischer Moderne und der Rolle von Religion darin an den Islam herangetragen, die in den lokalen Diskursen aufgenommen wurden (siehe dazu auch Unterabschnitt 3.2.2). Die einschlägige Forschung legt nahe, dass dabei ein „protestantischer Religionsbegriff“ als normativer Religionsbegriff auch Einfluss auf außereuropäische Traditionen entwickelt hat.[15] Für die islamische Reformtradition des 19. Jahrhunderts zeigen Forschungen, dass europäische/orientalistische Vorstellungen von Religion bereits bei al-Afghani und Abduh prägend waren.[16] Die „intellektuelle Richtschnur“ für die Selbstfindung religiöser Traditionen bezieht sich dabei auf drei zentrale Aspekte des Religionsbegriffs: die Definition des Glaubens als einem innerlichen Erleben, die Umdeutung von Gesetzen zu einer praktischen Ethik und die Unterscheidung von Glauben und Historie durch eine Historisierung des Traditionsbestands und die Ausbildung eines Glaubenskerns, der frei von historischer Kritik sein sollte.[17] Diese Charakteristika eines Religionsbegriffs konnten auch für Abu Zaid herausgearbeitet werden (Unterabschnitt 5.2.2). Die von europäischen Orientalisten erwünschte „Protestantisierung“ des Islam (und damit seine Anerkennung als moderne Religion) schien aber, so Schulze, solange ein unvollendetes Projekt zu bleiben, bis eine historische Kritik des Korans gelänge.[18] Diese stößt aber aufgrund der besonderen Stellung des Koran vielfach auf Ablehnung (siehe dazu auch Abschnitt 6.3). Die

13. Siehe dazu auch Mandair und Dressler, „Introduction: Modernity, religionmaking, and the postsecular“, S. 8.
14. Abu Zaid, N. H., „The Concept of Human Rights“.
15. Schulze, R., „Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert“, *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, hrsg. Gall, L. und Willoweit, D. (München: R. Oldenbourg, 2011), S. 139; Asad, *Formations of the Secular*.
16. Krämer, „Schärfe und Unschärfe“, S. 13.
17. Schulze, „Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert“, S. 149.
18. Ebd., S. 164.

hierfür von Schulze beschriebenen Merkmale einer Historisierung des Koran bzw. religiöser Schriften – die Trennung von Text und Offenbarung, die Vernunft „als hermeneutische Erkenntnisträgerin des Texts“ – nehmen eine zentrale Stellung in Abu Zaids historisch-kritischen Zugang zum Koran ein (Unterabschnitt 5.2.4).[19]

Darüber hinaus lässt sich der Einfluss eines weiteren idealtypischen Narrativs europäischer Moderne auf Abu Zaid identifizieren: die Idee der Verbindung von europäischer Religionsfreiheit und Säkularität bzw. säkularen Nationalstaaten als Ergebnis der Aufklärung. Die mit der Aufklärung thematisierte Spannung von Religion und Vernunft und die philosophische Innovation, dass die Vernunft als Erkenntnismittel über die religiöse Offenbarung gestellt werden sollte, ist dem Narrativ europäischer Moderne nach ein notwendiger Schritt hin zur Moderne oder um es in Hubert Seiwerts Worten auszudrücken, der „Kontrast von Vormoderne und Moderne [wurde] auf die Spannung zwischen Religion und Vernunft“ fokussiert.[20] Es ist ebenjener Diskurs, der in der Aufklärung den Weg zur Moderne, „einer neuen Epoche in der Geschichte der Menschheit“, bereitet habe.[21] Die als Ergebnis der Aufklärung mittels der Vernunft etablierten Werte wie Freiheit, Demokratie und Menschenrechte hätten aufgrund der angenommenen Universalität der Vernunft auch universelle Geltung über Europa hinaus.[22] Dies bilde die Grundlage für die Annahme, dass Religionsfreiheit von einem säkularen Staat abhänge:

> „Die postulierte Spannung von Vernunft und Religion erfordert eine Trennung des auf Vernunft basierenden staatlichen Rechts von religiösen Vorgaben. Religionsfreiheit bedeutet in dieser Sicht nicht einfach die Tolerierung aller Religionen unabhängig von den religiösen Präferenzen der Herrschenden oder der Mehrheit, sondern die Trennung von Staat und Religion. Nur ein säkularer Staat, so die Argumentation, kann gegenüber allen Religionen neutral sein und damit Religionsfreiheit gewährleisten. Religionsfreiheit und das Fehlen von Religionsfreiheit werden so auf den Gegensatz von Moderne und Vormoderne projiziert: Der von Religion dominierte vormoderne Staat lässt keinen Raum für Religionsfreiheit, sondern erst der von Religion befreite säkulare Staat der Moderne.“[23]

Darüber hinaus wird eine säkulare staatliche Ordnung mit der der Religion zugeschriebenen Rolle in der Moderne begründet: „Andererseits ist die Säkularität des Staates aber auch Voraussetzung für die Religionsfreiheit seiner Bürger, weil Religion auf den Bereich des

19. Schulze, „Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert“, S. 159.
20. Seiwert, H., „Ist Religionsfreiheit eine Errungenschaft der europäischen Moderne?“, *Religion - Staat - Gesellschaft* 14, Nr. 1 (2013): S. 69.
21. Ebd., S. 69.
22. Ebd., S. 69.
23. Ebd., S. 69.

privaten Glaubens und der privaten Lebensführung verwiesen wird.“[24] Religionsfreiheit würde in diesem Sinn eine Differenzierung von religiös und säkular (ebenso wie von privat und öffentlich) voraussetzen.[25] Die historische Entwicklung säkularer Nationalstaaten in Europa prägt so die liberale Annahme, dass Säkularisierung im Sinne einer Trennung von Religion und Politik (bzw. Kirche und Staat) eine notwendige Bedingung für die Etablierung und Erhaltung religiöser Toleranz und Freiheit ist.[26] Dieses idealisierte Deutungsparadigma prägt auch Abu Zaids Argument, dass eine säkulare staatliche Ordnung ein Garant für Religionsfreiheit sei. Dreßler und Mandair zeigen, dass aufgrund der Entstehung in einem bestimmten regionalen und historischen Kontext die westliche Moderne vor allem deswegen als universaler Diskurs gerechtfertigt und ihr Religionsbegriff auf alle Kulturen übertragen wird, um das in ihr enthaltene Friedensversprechen aufrecht zu erhalten.[27] Den Anschluss an dieses Friedensversprechen durch die Garantie von Religionsfreiheit sucht Abu Zaid auch für die islamische Welt.

Die Parallelität der Argumentation Abu Zaids mit den zuvor referierten idealtypischen Narrativen europäischer Moderne verdeutlicht den Einfluss, den die Interaktion mit der europäischen Moderne (seit der Reformgeneration im 19. Jahrhundert durch den Einfluss orientalistischer Wissensregime) ausgeübt hat und aus der auch Abu Zaid universelle Entwicklungsannahmen und Bedingungen für Moderne ableitet. Abu Zaid selbst begründet dies mit der Universalität von Moderne und den von ihr etablierten Werten – eine Begründung, die bereits in dem idealtypischen Narrativ selbst angelegt ist. Bei den beschriebenen Narrativen handelt es sich dabei um die Ziele, die Abu Zaid seinem aufklärerischen Anliegen zugrunde legt. Die Wege dahin entwickelt er aber aus der islamischen Tradition heraus. Nicht vernachlässigt werden darf also die Tatsache, dass lokale Akteure eigene Bezugsrahmen haben, innerhalb derer sie sich mit westlichen Konzepten auseinandersetzen. Den Diskurs um Vernunft und Offenbarung im Denken von Abu Zaid nur im Kontext der europäischen Aufklärung zu begreifen, wäre reduktionistisch und ignorierte das kulturell eigene Denken Abu Zaids. Vielmehr handelt es sich dabei auch um einen historischen Diskurs der islamischen Tradition, mit dem der Denker sich hier auseinandersetzt und innerhalb dessen er Entwicklungsansprüche für den Islam formuliert. Durch die Untersuchung dieser Auseinandersetzung kann nicht nur die politische Funktion des Ansatzes, sondern auch die Beziehung zu überdauernden Argumenten muslimischer Gelehrsamkeit verstanden werden. Innerhalb dieses Rückbezugs auf die Vergangenheit und einen autoritativen Korpus, der einen epistemologischen, kulturellen und

24. Seiwert, „Ist Religionsfreiheit eine Errungenschaft der europäischen Moderne?“, S. 70.
25. Ebd., S. 71.
26. Mandair und Dressler, „Introduction: Modernity, religionmaking, and the postsecular“, S. 20. Dass ein säkularer Staat keine notwendige Bedingung (nicht mal eine hinreichende) für Religionsfreiheit ist, zeigt Seiwert in seinem Artikel anhand der Praxis religiöser Toleranz/Religionsfreiheit im vormodernen China (Seiwert, „Ist Religionsfreiheit eine Errungenschaft der europäischen Moderne?“).
27. Mandair und Dressler, „Introduction: Modernity, religionmaking, and the postsecular“, S. 16.

institutionellen Rahmen vorgibt, müssen seine Ausführungen schließlich verstanden werden.[28] Es geht im Folgenden demnach um die Frage, wie Abu Zaid sein Konzept von Säkularität und Moderne in die „kulturell eigene Sprache“ des islamischen Kulturraums übersetzt bzw. welche kulturellen Konstellationen sein Konzept von Säkularität bedingen.

Die Bildung einer legitimen Idee von Säkularität besteht mit Blick auf die kulturellen Vorbedingungen, gegeben durch den islamischen Diskurs, in der genuin islamischen Aufklärung des in der islamischen Tradition gegebenen Konflikts zwischen Offenbarung und Vernunft. Diese Debatte stellt eine Fortführung präkolonialer Diskurse in Abu Zaids Säkularitätsbegriff dar (Unterabschnitt 5.2.3). So konstatiert Abu Zaid, dass dieser Konflikt gelöst werden müsse, um Moderne in der islamischen Welt zu ermöglichen.[29] Ihm ist es wichtig herauszustellen, dass es in der islamischen Geschichte stets eine Dialektik von Vernunft und Offenbarung gegeben habe und sich die Dominanz der Offenbarung erst in der Moderne als Reaktion auf die europäische Kolonialherrschaft entwickelt habe (Unterabschnitt 5.2.1). So gab es neben dem Recht als die Offenbarung betonender interpretativer Instanz rationale Philosophie und den Sufismus. Um die Dialektik zwischen Vernunft und Offenbarung wiederherzustellen, betont Abu Zaid die Relevanz rationalistischer Deutungsansätze in der islamischen Tradition. Der rationalistische Diskurs zieht sich beginnend mit dem 9. Jahrhundert in der theologischen Schule der Mu'tazila bis über die islamische Philosophie durch die islamische Geschichte. Anliegen dieser philosophischen Diskussion ist es zu abzuwägen, ob der Offenbarung in Form des Koran oder aber der menschlichen Vernunft letztgültige Deutungsmacht zukommen kann.[30] Abu Zaids auf die Mu'tazila gestützte Entscheidung für die menschliche Vernunft als letztgültiges Erkenntnisinstrument bestimmt auch, dass die Deutung über das menschliche Leben nicht dem Koran, sondern dem Verstand zuzuschreiben ist. Die Differenzierung von Säkularität und Religion war damit zwar nicht explizit vorhanden in der islamischen Tradition, die erkenntnistheoretische Unterscheidung von Ratio und Offenbarung kann aber als kulturelle Vorbedingung für die Möglichkeit der Unterscheidung von religiös und säkular betrachtet werden. Würde, wie Abu Zaid den in der Moderne vorherrschenden religiösen Diskurs charakterisiert, der Offenbarung die Deutungshoheit zugeschrieben, so sei diese wörtlich für alle Lebensbereiche anzuwenden, ohne die Möglichkeit menschlicher Interpretation und Relativierung.

Die Untersuchung hat aber auch gezeigt, dass Abu Zaid sich nicht ausschließlich mit rationalistischen Denkern der islamischen Tradition beschäftigt. Unter den von Abu Zaid diskursiv beanspruchten Traditionen findet sich neben der rationalistischen Theologie der Mu'tazila auch die islamische Mystik insbesondere in den Ideen Ibn 'Arabīs. Nun stellt diese Verbin-

28. Haj, *Reconfiguring Islamic tradition*, S. 6 f.
29. Abu Zaid, N. H., „Ishakaliyyat al-'ilaqa bayna al-'aql wa al-wahi“.
30. Adamson, *Philosophy in the Islamic world*, S. 30-46.

dung von Rationalismus und Mystik bei Abu Zaid eine Besonderheit, wenn nicht sogar einen vermeintlichen Widerspruch dar, berücksichtigt man deren Positionen bezüglich des Diskurses von Vernunft und Offenbarung. Während rationalistische Theologen und Philosophen die Deutungshoheit des Verstandes betonen, relativieren islamische Mystiker diese und weisen auf die Grenzen menschlicher Vernunft hin, die nicht etwa durch die Offenbarung, sondern durch subjektive religiöse Erfahrungen begründet werden.[31] Es ist dabei aber nicht die erkenntnistheoretische Einschränkung der Vernunft, sondern die Subjektivität dieser Vernunft, und die daraus resultierende Pluralität der Deutung, die im Denken Abu Zaids relevant ist. Insbesondere in der Koraninterpretation erfährt Abu Zaids zunächst stark mu'tazilitische und damit rationalistische Prägung eine Anpassung durch die mystische Interpretation Ibn 'Arabīs.[32] So bemerkt auch Hildebrandt, dass Abu Zaid in seinen späteren Werken den semiotischen und philosophischen Wert der Mystik höher schätzt als die rationalistische Theologie, ohne aber von der Deutungshoheit der Vernunft abzulassen.[33] Er integriert dabei durchaus mu'taziltische Argumente, seine exegetischen Ideen sind aber vor allem begründet durch hermeneutische Theorien und den mystischen Zugang.[34] Die Beobachtungen Hildebrandts decken sich mit den Ergebnissen aus der vorliegenden Untersuchung. Hinzugefügt werden muss aber, dass die mu'tazilitischen Argumente, und allgemein die rationalistische Argumentation, insbesondere auf die Verhältnisbestimmung von der Debatte um die Deutungshoheit von Vernunft und Offenbarung angewendet wird. Hier gibt Abu Zaid, gestützt durch die mu'tazilitische Schule, der Vernunft den Vorrang als Wissensquelle, die wiederum den Zugang zur Offenbarung durch Interpretation eröffnet. Rationalismus wird so als Wert aus der islamischen Tradition heraus begründet.

Durch den mystischen Zugang wird dem Rationalismus der Mu'tazila die Möglichkeit der Pluralität und Subjektivität der Interpretation des Koran hinzugefügt, die, statt den absoluten Wahrheitsanspruch rationaler Deutung einzufordern, die Legitimität einzelner Interpretationen in der Pluralität von Zugängen auflöst. Diese werden damit als subjektiv gewertet und können nebeneinander bestehen. Die durch die islamische Mystik zentrale Stellung subjektiver Deutung religiöser Texte und die Befreiung von religiösen Autoritäten[35], geben Abu Zaid ein weiteres Argument aus der islamischen Tradition für seinen modernen islamischen Religionsbegriff. So kann er mit Argumenten aus dem Diskurs der islamischen Mystik Pluralismus als einen positiven Wert in der islamischen Tradition hervorheben und damit seine Kritik daran plausibilisieren, dass in der Gegenwart die Deutungsmacht über Religion in wenigen religiösen Autoritäten gebündelt wird, die eine einzige Lehrmeinung vertreten. Dabei

31. Adamson, *Philosophy in the Islamic world*, S. 36-46.
32. Kermani, „From revelation to interpretation", S. 174 f.
33. Hildebrandt, „Between Mu'tazilism and Mysticism", S. 506 f.
34. Ebd., S. 506 f.
35. Ahmed, *What is Islam?*, S. 283.

diene der Koran als zentrale Quelle religiöser Deutungsmacht, die Abu Zaid eben durch den Hinweis auf die Relativität und Vielfalt der Interpretation aufzuheben versucht. Aus der islamischen Tradition heraus werden argumentativ moderne Werte im Umgang mit dem Koran begründet. Moderne und Fortschritt, so argumentiert Abu Zaid, finden sich ideengeschichtlich bereits in bestimmten Schulen und Ansätzen der islamischen Tradition seit dem 9. Jahrhundert. So wird deutlich, dass Abu Zaid nicht nur die westliche Moderne übernehmen und damit einen Bruch mit der eigenen Tradition herbeiführen möchte. Stattdessen wählt er aus der islamischen Tradition Elemente, um aus kulturell bereits vorhandenen Unterscheidungen und Diskursen heraus das Verständnis für moderne Werte im islamischen Diskurs zu etablieren.[36]

Es zeigt sich somit, dass islamische Säkularität eng verknüpft ist mit verschiedenen kulturellen Wissenssystemen.[37] Bestimmte historische Pfade werden von modernen Denkern, hier von Abu Zaid, ausgewählt, um mit diesen Konzepte von Säkularität und Religion zu begründen. Abu Zaids Argumentation folgt idealtypischen Narrativen europäischer Moderne, er überträgt und entwickelt die entsprechenden Konzepte aber aus der islamischen Tradition, in der er Forderungen zum Gebrauch der individuellen Vernunft und die Anerkennung subjektiver Interpretationen wiederfindet. Das Ergebnis ist mitunter ähnlich wie es aus einer westlich-modernen Weltsicht erwartet würde, was sicherlich neben der medial verfolgten Affäre in Ägypten ein weiterer Aspekt war, der Abu Zaid in Europa zu einer solch breiten

36. Hier schließen sich Fragen bezüglich des Einflusses westlicher Forschung auf den innerislamischen Diskurs an – Dynamiken, die beispielsweise im hinduistischen Kulturraum sehr gut erforscht wurden (Kippenberg, H. G. und Stuckrad, K. von, *Einführung in die Religionswissenschaft* (München: C. H. Beck, 2003), S. 37). Es gibt Hinweise darauf, dass der Umgang muslimischer Reformer mit der islamischen Tradition von dem beeinflusst ist, was westliche Wissenschaftler in den islamischen Diskurs eingebracht haben. Das gilt beispielsweise für die Rezeption von Ibn Rushd (vgl. Kapitel 5, Fußnote 112). Ein anderes Beispiel wäre der Sufismus, dessen Praxis Reformern und Aufklärern im 19./20. Jahrhundert noch als rückständig und veraltet galt. Orientalisten aber nahmen das sufische Schrifttum ernst und fanden in diesem Impulse für eine Rezeption des Islam, die seinem rechtlich und skripturalistisch ausgeprägten Erscheinungsbild in den islamisch geprägten Ländern entgegenstand. Im 19. Jahrhundert setzte eine affirmative Rezeption islamischer Mystik durch westliche Orientalisten ein. Über poetische und philosophische Texte wurde der Sufismus als universelle Mystik (teilweise unabhängig vom Islam) rezipiert und als ein positiv verklärtes Pendant zur säkularen Moderne im Westen gewertet (Klinkhammer, G., „Sufismus im Westen: Entwicklungen, Strukturen, Organisationen“, *Die unbekannte Seite des Islam: Rollen und Positionen des Sufismus*, hrsg. Meyer, L. (Rehburg-Loccum: Evang. Akad. Loccum Protokollstelle, 2009), 105–131). Auch in der neueren islamwissenschaftlichen Forschung findet sich bei wissenschaftlichen Persönlichkeiten wie Annemarie Schimmel eine unbedingte Wertschätzung des mystischen Islam (Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*). Der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze vertritt gar die (eher umstrittene) These, dass die islamische Mystik im 18. Jahrhundert einen der europäischen Aufklärung vergleichbaren Prozess in der islamischen Welt bewirkt habe (Schulze, R., „Was ist die islamische Aufklärung?“, *Die Welt des Islams* 36, Nr. 3 (1996): 276–325). In der Gegenwart gibt es diese intellektuelle Inanspruchnahme des Sufismus auch unter muslimischen Intellektuellen wieder (siehe Abschnitt 6.3). Austauschprozesse und Beeinflussung von der orientalistischen Rezeption des Sufismus auf moderne muslimische Denker müssten noch weiter erforscht werden. Dass es solche Verbindungen auch in dem in dieser Arbeit analysierten Beispiel gibt, dafür könnte beispielsweise Abu Zaids Verbundenheit mit der bekannten deutschen Sprecherin für den mystischen Islam, Annemarie Schimmel, einen Hinweis liefern.

37. Dressler, Salvatore und Wohlrab-Sahr, „Islamicate Secularities“, S. 13.

Rezeption verhalf.[38] Dieser kann sich mit seiner affirmativen Haltung gegenüber der Moderne und der religiös/säkular-Unterscheidung als legitimer Sprecher in einen westlichen Diskurs einbringen, und verdeutlicht damit gewissermaßen den von Asad kritisierten Grundsatz westlicher Moderne, dass nur säkulare Kritik legitime Kritik ist.[39]

6.3 Abu Zaid und die Entwicklung islamischer Reform

Wie in der Analyse und der Diskussion gezeigt werden konnte, liegen die Besonderheiten von Abu Zaids Ansatz in der historisch-kritischen Herangehensweise an den Koran, der Befürwortung einer säkularen staatlichen Ordnung und der gleichzeitigen Bezugnahme auf rationalistische und mystische Bestände der islamischen Tradition. Abschließend soll der Frage nachgegangen werden, ob Abu Zaid mit diesen Positionen im modernen Diskursfeld einzigartig ist, oder ob Abhängigkeiten, Parallelen und Weiterentwicklungen zu anderen modernistischen reformorientierten Diskursen bestehen. Zur Erörterung dieser Frage sollen (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) einige der in der Forschungsliteratur beschriebenen Diskurse aufgegriffen und mit Blick auf Abu Zaid weiter diskutiert werden.

Eine Möglichkeit, Abu Zaids Denken einzuordnen, ist das Feld der muslimischen Islamkritik, die in der Formulierung Gudrun Krämers vorrangig eine innerislamische „Kritik nicht am Islam, sondern an der Praxis der Muslime“ darstellt.[40] Die „Praxis der Muslime“ bezieht sich hier auf besondere kollektive Phänomene islamischer Praxis wie die Heiligenverehrung im Sufismus (nicht die individuellen Vollzüge). Krämer verweist hier aber auch auf die zum Teil nicht ganz scharf gezogene Trennung zwischen der Kritik am Islam selbst und der Kritik an der muslimischen Praxis. Wichtig zur Einordnung ist, dass Islamkritik meist angebunden ist an thematische Rahmen wie Islam, Reform und Moderne, Toleranz, Freiheit oder Säkularisierung und Säkularismus.[41] Eine solche thematische Orientierung kann auch für Abu Zaid festgestellt werden. Besondere Einsicht schafft ein solcher Interpretationszusammenhang in die Schwierigkeiten, mit denen innerislamische Islamkritik verbunden ist. Die von Abu Zaid geäußerte Auffassung zum Status des Korans, seiner Bedeutung für Ethik, Recht und Lebensführung und der Notwendigkeit einer historisch-kritischen Analyse wird in diesem Zusammenhang von vielen Gläubigen als eine Kritik am Islam selbst verstanden, was mit erhöhter Sensibilität für die Kritik Abu Zaids verbunden ist.[42] Dennoch handelt es sich bei der Position Abu Zaids objektiv gesehen nicht um eine Religionskritik im engeren Sinne, sondern um eine Kritik an der Einstellung, der Islam sei eine umfassende Rechts- und Le-

38. Kermani, „Einleitung“, S. 9 f.
39. Mandair und Dressler, „Introduction: Modernity, religionmaking, and the postsecular“, S. 15.
40. Krämer, „Schärfe und Unschärfe“, S. 3.
41. Ebd., S. 5.
42. Ebd., S. 9, 18.

bensordnung.[43] Dabei zeigt sich nach Krämer der Versuch, die „in der Moderne verfestigte Gleichung von Islam gleich Scharia (...) aufzubrechen, den Islam im Lichte sich wandelnder Aspirationen und Werte zu deuten und ihn so für die eigene Zeit lebendig zu erhalten“.[44]

Krämer bemerkt an anderer Stelle einen allgemeinen Trend einer Gruppe von „Reformern mit der Vision eines liberalen, aufgeklärten Islam“[45], den Islam zu einer ethisch-moralischen Botschaft zu erklären und diesen von rechtlichen Bestimmungen zu befreien.[46] So solle der Islam die Ideale eines liberal-aufgeklärten Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts repräsentieren, statt den Islam der ersten Generation zu reproduzieren.[47] Hier deutet sich auch das zentrale Anliegen innerhalb des Diskurses an: eine klare Gegenposition zum Salafismus und politischen Islam zu formulieren. Die Scharia werde dabei nicht aufgehoben, sondern gewissermaßen „entrechtlicht“ (d.h. ihr normativer Anspruch abgeschwächt) und „ethisiert“, um einerseits allgemeingültige Maximen und Werte und andererseits die Spiritualität des Islam wieder ins Zentrum zu rücken.[48] So könne der Islam schließlich auch an säkulare Verhältnisse angepasst werden und zugleich die Werte der westlichen Moderne wie Pluralität oder Gerechtigkeit von islamischer Seite abstützen. Dies werde verfolgt über Historisierung und Kontextualisierung als Methoden der Koranexegese.[49] Auch Taji-Farouki bemerkt eine allgemeine Tendenz, mit kritischen Methoden im Koran generelle ethische Richtlinien zu finden, statt konkreter Antworten auf alle menschlichen Belange.[50] Dies, so wieder Krämer, biete eine Möglichkeit, die Gleichsetzung von Islam, Scharia und Identität aufzuheben.[51] Mit einer Ethisierung der Scharia sei zudem einer Säkularisierung weiter Raum gelassen, da die Gesetzgebung gewissermaßen von religiöser Deutungsmacht befreit wäre.[52] Es erlaubt also ein prinzipielles Festhalten an der Tradition bei gleichzeitiger Anpassung an säkular-moderne Werte. So kann auch Abu Zaid mit der ethischen Interpretation des Koran die Prinzipien Gerechtigkeit und Freiheit als koranische Werte herausdestillieren, die ihm wiederum als

43. Krämer, „Schärfe und Unschärfe“, S. 19.
44. Ebd., S. 20.
45. Krämer, G., „Islam, Religion, Kultur: oder: von harten und von weichen Linien“, *Identität - Hass - Kultur*, hrsg. Gethmann, C. F. und Graf, F. W. (Göttingen: Wallstein Verlag, 2019), S. 196.
46. Ein ähnliches Anliegen findet sich beispielsweise auch in einem durch den Islamwissenschaftler Tariq Ramadan mitinitiierten Projekt eines Forschungszentrums in Qatar, das die ethische Dimension des Islam in der öffentlichen Wahrnehmung stärken soll (https://de.qantara.de/content/islamisches-recht-und-ethik-wir-fordern-eine-erneuerung-der-koran-interpretation).
47. Krämer, „Islam, Religion, Kultur“, S. 197.
48. Eine solche Ethisierung der Scharia, darauf verweist ebenfalls Krämer, sei in sufischen Milieus prinzipiell leichter zu vermitteln, da in diesen eine verinnerlichte Frömmigkeit praktiziert wird und die Scharia hier als eine Hülle zu einem eigentlich inneren, mystischen Weg verstanden wird (ebd., S. 197).
49. Ebd., S. 198.
50. Taji-Farouki, „Introduction“, S. 2.
51. Krämer, „Islam, Religion, Kultur“, S. 198.
52. Krämer, „Kritik und Selbstkritik“, S. 222; Krämer, G., „Spannungsfelder: Der Islam, die Muslime und die säkulare Moderne“, *Religion und Gesellschaft*, hrsg. Grad, F. W. und Hartmann, J.-U. (Berlin, Boston: De Gruyter, 2019), S. 165.

Grundlage der Forderung einer säkularen Staatsordnung dienen. Der Islamwissenschaftler Naser Ghobadzadeh stellt ebenfalls fest, dass in religiösen Säkularitätsdiskursen zwar die Möglichkeit einer Ausweitung der Deutungsmacht religiöser Quellen auf Politik und Herrschaft abgelehnt werde, das islamische Kernprinzip der Gerechtigkeit die Forderung nach einer säkularen demokratischen Staatsordnung aber abstütze.[53] Kermani relativiert hierzu, der Islam stelle keine Legitimationsbasis dar, sondern sei vielmehr als ein allgemeiner Bezugsrahmen anzusehen. Der Koran enthält für diese Denker generelle ethische Richtlinien, keineswegs aber ein eindeutiges Recht. Demokratie und Menschenrechte in der Moderne sind nicht islamisch, sondern Produkte menschlicher Vernunft und gemeinschaftlichen Willens. Ebenso bemerkt Kermani, dass bei modernen liberalen Denkern im 20./21. Jahrhundert, eine Neudefinition der sozialen Rolle von Religion festzustellen ist, die mit einer Kritik an der politischen Instrumentalisierung verbunden ist.[54]

Der Islamwissenschaftler Safdar Ahmed benennt eine Trendwende in der Koranexegese moderner Denker, die er als „hermeneutical turn“ bezeichnet. Die mittels der Koranexegese verfolgte Agenda besteht in der Kritik des Islamismus.[55] Auch bei Abu Zaid ist die Auseinandersetzung mit salafistischen und islamistischen Diskursen das zentrale Anliegen, wenn es darum geht, religiöse Autoritäten und koranexegetische Epistemologie zu überdenken (siehe dazu Unterabschnitt 5.2.1). Das Diskursfeld hat sich erkennbar von einer Auseinandersetzung mit der europäischen Moderne auf eine Auseinandersetzung mit dem Islamismus verschoben: der Islam muss nicht mehr vor Europa, sondern primär vor dem islamischen Fundamentalismus in Schutz genommen werden.[56] Der neue hermeneutische Zugang weist zwei Prämissen auf: eine Interpretation ist niemals final, bleibt immer an historische Umstände gebunden; und: die historische Realisierung koranischer Vorgaben wird stets in dem Bewusstsein um die Vielfalt möglicher Interpretationen vorgenommen.[57] Die Aussagen des Koran werden so kontextualisiert, dass sie mit modernen Werten und Ideen kompatibel werden (dies deckt sich mit der Beobachtung Krämers). So wird auch in aktuellen Debatten über Demokratie, Geschlechtergerechtigkeit und intellektuellen Pluralismus versucht, religiöse Prinzipien zu bewahren. Religiöse Akteure bedienen sich dabei säkularer Ressourcen, wie hermeneuti-

53. Ghobadzadeh, N., „Religious secularity: A vision for revisionist political Islam“, *Philosophy and Social Criticism* 39, Nr. 10 (2013): S. 1005.

54. Kermani, „From revelation to interpretation“, S. 187 f.

55. Ahmed, S., „Progressive Islam and Quranic Hermeneutics: The Reification of Religion and Theories of Religious Experience“, *Muslim Secular Democracy: Voices from within*, hrsg. Zubaidah, R. L. (New York: Palgrave Macmilan, 2015), S. 82.

56. Kassab beschrieb eine solche Dynamik in Ägypten. Dort hat sich die Debatte um Säkularismus in den 1990er Jahren in sogenannten *tanwīr*-Diskursen (dt. Aufklärungsdiskurs) ausgeprägt. Um ihre Werte gegenüber dem Machtkampf von Islamisten und dem traditionalistischen Regime zu schützen, sprachen sich Intellektuelle für eine säkulare Ordnung aus (Kassab, *Enlightenment on the Eve of Revolution*, S. 6).

57. Ahmed, S., *Reform and modernity in Islam: The philosophical, cultural and political discourses among muslim reformers* (London, New York: I.B.Tauris, 2013), S. 208.

scher Theorien, um den Platz von Religion in der modernen Welt zu rechtfertigen.[58] Nicht nur die Methoden, sondern auch die epistemologischen Grundlagen werden kritisch hinterfragt. So ist nicht nur die Frage, ob die Interpretation richtig oder falsch, sondern auch wie das Wissen beschaffen ist, von Relevanz.[59] Dies bilde, so Ahmed, die Grundlage für die Anerkennung der Subjektivität der Interpretation.[60] Eine solche epistemologische Kritik findet sich auch bei Abu Zaid mit dem zentralen Ziel, einseitige Koranauslegungen nicht inhaltlich, sondern historisch und erkenntnistheoretisch zu widerlegen, und ihren Anspruch auf absolute Deutungsmacht zu delegitimieren (siehe dazu Unterabschnitt 5.2.4).

Neuere Forschung, auf die auch Ahmed Bezug nimmt, beschreibt moderne muslimische Denker unter der Bezeichnung „progressive Muslime“. Dies basiert auf einer Gruppe muslimischer Intellektueller, die sich nach 9/11 als *Progressive Muslim Union* zusammgefunden haben.[61] Die Gruppe löste sich kurze Zeit später wieder auf, der Begriff verweist aber nach wie vor auf einen vorhandenen innerislamischen Diskurs, dessen Gemeinsamkeiten sich im Vergleich finden.[62] Der Terminus *Progressive Muslims* wurde in einem konstitutiven Sammelband, herausgegeben von dem amerikanischen Islamwissenschaftler Omid Safi, als heuristisches Instrument eingeführt, um einen bestimmten Weg, Muslim zu sein, zu beschreiben. Der Begriff ist nicht unumstritten, er findet wenig und keine einheitliche Verwendung in der Forschungsliteratur.[63] Das Konzept bietet aber eine Möglichkeit der Systematisierung von Diskursen über ihren jeweiligen Umgang mit den grundlegenden islamischen Quellen. Dies könnte ein sinnvoller Ansatz sein, da die islamischen Quellen als der essentielle Bezugspunkt islamischer Religiosität gelten können.[64] Denker, die sich als „progressive Muslime“ bezeichnen, unterscheiden Religion und religiöses Denken von einem normativen und historischen Islam.[65] Der Islam wird pluralistisch, historisch und kulturell verstanden. Sie beschäftigen sich mit verschiedenen intellektuellen und spirituellen Traditionen im Islam. Die Moderne

58. Ahmed, „Progressive Islam and Quranic Hermeneutics“, S. 82 f.
59. Ahmed, *Reform and modernity in Islam*, S. 203.
60. Ebd., S. 222.
61. Amirpur, *Reformislam*, S. 10.
62. Auch der Islamwissenschaftler Abduh Filali-Ansary, selbst ein Akteur des innerislamischen Diskursfeldes, schlug vor, bei der Erfassung eines aufgeklärten muslimischen Denkens nach Familienähnlichkeiten im Sinne von Wittgenstein vorzugehen, da es sich nicht um ein abgeschlossenes Diskursfeld handelt, die Positionen aber durchaus ähnliche Argumente hervorbringen (Filali-Ansary, „The Sources of Enlightened Muslim Thought“).
63. In der aktuellen Forschungslage ist dieser Begriff eher als emischer Begriff aufzufassen, da er bislang vor allem in solchen Publikationen Verwendung findet, die gleichzeitig die Agenda hinter dem Begriff verfolgen. Der konstitutive Sammelband von Omid Safi beispielsweise beinhaltet Artikel von Intellektuellen und Wissenschaftlern, die sich selbst als Teil dieses Diskurses begreifen (Safi, O., Hrsg., *Progressive Muslims: On justice, gender and pluralism* (Oxford: Oneworld, 2010)).
64. Asad betont in seinen Darlegungen zum Islam als diskursiver Tradition, dass deren kennzeichnender Bezugspunkt die grundlegenden islamischen Quellen (Koran, Hadith, Sunna) sind, um Islamizität von Diskursen zu bestimmen (Asad, „The Idea of an Anthropology of Islam“).
65. Als Stimmen eines progressiven Islam können bspw. Ebrahim Moosa (geb. 1957), Amina Wadud (geb. 1952), Abdolkarim Soroush (geb. 1945) genannt werden. Diese haben auch Beiträge in dem konstitutiven Werk von Safi verfasst.

wird nicht als rein westliches Produkt betrachtet, ein Gedanke, der sich sehr deutlich auch bei Abu Zaid findet. Die Tradition wird aus modernen Perspektiven heraus kritisch evaluiert. Zudem betonen progressive Denker die spirituelle Seite des Islam als zentralen Wert der Religionsausübung. Rationalistische Ansätze, die Anfang des 20. Jahrhunderts bestimmender waren, werden um sufische Ideen, häufig eine stark idealisierte sufische Ethik, und postmoderne liberale Ideen erweitert.[66] Diese Adaption und Vermischung rationalistischer und mystischer Ideen konnte auch aus der Argumentation Abu Zaids herausgearbeitet werden (siehe dazu Unterabschnitt 5.2.3). Denker eines progressiven Islam sind weniger einem aufklärerischen, wie im 19. und frühen 20. Jahrhundert, als vielmehr einem werteorientierten Moderne-Projekt verpflichtet, in dem der Islam als spirituelle Ressource dienen soll.[67] Es soll kein Bruch mit der Vergangenheit, sondern eine kritische Auseinandersetzung mit dem Erbe des islamischen Denkens herbeigeführt werden.[68] Fortschritt wird als die Möglichkeit zur Veränderung begriffen, die nicht teleologisch abläuft, dennoch aber auf Gerechtigkeit als anzustrebendes Ideal ausgerichtet ist.[69]

Festgestellt wurde auch in anderen Forschungen, dass das Interesse am Sufismus, insbesondere dem philosophischen Sufismus, unter muslimischen Intellektuellen zugenommen hat, die selbst nicht Sufis sind, aber in dessen Lehren Möglichkeiten sehen, ein neues Verständnis vom Islam im Ganzen zu entwickeln.[70] Dass der Sufismus in der islamischen Geschichte als eine der wichtigsten islamischen Strömungen immer wieder als Gegengewicht zur Rationalisierung und Theologie fungierte, ist bekannt.[71] Tatsächlich aber wird hier der Sufismus als ein historisches Abstraktum behandelt, das modernen islamischen Denkern als Interpretationsmodell und Bezugsrahmen dient. Die gelebte Religion und religiöse Praxis spielen dabei eine untergeordnete bis keine Rolle.[72] Eine Zuwendung zu mystischen Argumenten ist bei

66. Duderija, A., „Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims“, *Arab Law Q (Arab Law Quarterly)* 21, Nr. 4 (2007): S. 354 f.

67. Safi, *Progressive Muslims*, S. 15.

68. Ebd., S. 16.

69. Ebd.

70. Sirriyeh, E., „Sufi Thought and its Reconstruction“, *Islamic thought in the twentieth century*, hrsg. Taji-Farouki, S. und Nafi, B. M. (London: Tauris, 2004), S. 119 f.

71. Hefner, R. W., „Introduction: Muslims and modernity: Culture and society in an age of contest and plurality“, *Muslims and modernity: Culture and society since 1800*, hrsg. Hefner, R. W. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), S. 4.

72. Berger, *Islamische Theologie*, S. 131 f. Bei der Mystik muss differenziert werden zwischen der durchaus verbreiteten Volkspraxis sufischer Prägung in Form einer allgemeinen Frömmigkeit, der philosophischen und der asketischen Tradition, deren Vertreter in der islamischen Geschichte immer wieder als Kritiker der Orthodoxie aufgetreten sind. Daher gibt es gegenwärtig eine Form von in Orden organisiertem Sufismus, die versucht, Orthodoxie mitzubestimmen und sich damit im Besonderen gegen islamistische und fundamentalistische Bewegungen positioniert (Weismann, I., „Modernity from Within: Islamic Fundamentalism and Sufism“, *Der Islam* 86, Nr. 1 (2011); Bruinessen, M. van, „Sufism, Popular Islam and the Encounter with Modernity“, *Islam and modernity: Key issues and debates*, hrsg. Masud, M. K. (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2010), 125–157).

Denkern aus dem indischen und pakistanischen Raum schon länger bekannt[73] – im 18. und 19. Jahrhundert bei Sayyid Ahmad Khan und Muhammad Iqbal - während nordafrikanische und arabische Reformer bis ins 20. Jahrhundert hinein eine eher ambivalente Haltung gegenüber dem Sufismus zeigten und ihn mitunter als abergläubische Volkspraxis ablehnten. Die meisten Intellektuellen scheinen entweder der rationalen oder der mystischen Tradition den Vorzug zu geben. Mohamed al-Jabri formuliert beispielsweise eine viel diskutierte These, wonach das maghrebinische Denken vom Rationalismus al-Andalus' geprägt sei, wohingegen im Osten der islamischen Welt nicht-rationales, mystisches Denken vorherrschend sei und einer rationalen Aufklärung im Wege stehe.[74] In der Beschreibung von „progressiven Muslimen" hingegen zeigt sich, dass Muslime aus verschiedenen islamisch geprägten Ländern und auch Muslime, die in Europa oder den USA leben, vermehrt auf die islamische Mystik als Bezugsrahmen zurückgreifen.[75]

Mit Abu Zaid findet sich hier auch bei einem ägyptischen Denker die Zuwendung zum Sufismus als Bezugsrahmen seines Islamverständnisses – bei gleichzeitiger Bezugnahme auf rationalistische Schulen. Tatsächlich zeigen sich alle beschriebenen Merkmale progressiven muslimischen Denkens auch in Abu Zaids Denken. Insbesondere die zunächst auffällige gleichzeitige Anleihe aus Mystik und Rationalismus stellt keinen Einzelfall dar. So ist Abu Zaid auch mit seinen Ideen zur Säkularität und seinem ethischen Verständnis des Koran Teil eines Diskursfeldes, das sich erst in der Entstehung befindet, tatsächlich aber schon unter verschiedenen Bezeichnungen in der Forschung beschrieben wurde. Diese Denker scheinen die Moderne vorrangig als ein „Werteprojekt" zu verstehen, als eine Reihe von Normen und Rechten, von denen gerechte Gesellschaften sich leiten lassen sollten. Dass der Kern des Islam dabei über Werte und Ethik definiert wird, spiegelt den Versuch wider, eine allgemeine Grundlage für moderne Werte im Islam selbst zu finden und sie so mit der Religion zu verbinden.

73. Der Islam in Indien hat durch die religiöse Vielfalt auf dem Subkontinent eine ganz eigene Prägung erhalten, sufisches Denken und Praktiken spielten hier eine sehr große Rolle (Krämer, G., *Geschichte des Islam* (München: dtv, 2016), S. 235).

74. Al-Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft*, S. 223 f. Der Dualismus von Maschriq und Maghrib in seiner Theorie ist umstritten, deutlich wird aber doch al-Jabris Ablehnung einer Vermischung von Philosophie und Mystik, beispielsweise in der Philosophie Ibn Sinas. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Theorie von al-Jabri findet sich beispielsweise bei Mohamed Turki (Turki, M., „Arabische Vernunft versus Westliche Vernunft?", *Kampf der Kulturbegriffe*, Nr. 40 (2003): 61–76).

75. So greift beispielsweise auch der deutsche Islamwissenschaftler Navid Kermani in seiner Rolle als muslimischer Intellektueller und Sprecher für den europäischen Islam auf den Sufismus als Interpretationsmodell islamischer Religion in der Moderne zurück: „Die Mystik als der verinnerlichte Islam könnte sich als eines der Felder erweisen, auf dem Frömmigkeit und Aufklärung, Individuation und Gottergebenheit zusammenfinden" (Kermani, N., *Wer ist wir?: Deutschland und seine Muslime* (München: C. H. Beck, 2015), S. 130).

7 Fazit und Ausblick

Abschließend kann festgehalten werden, dass die Diskurse um den Islam in der Moderne sowohl auf Akteurs- als auch auf inhaltlicher Ebene einen Wandel durchlaufen haben. Die Reformer des 19. Jahrhunderts stellen weiterhin den Bezugsrahmen muslimischer Intellektueller im 20. und 21. Jahrhundert dar, da hier die grundlegenden Pfade in die Moderne eingeschlagen wurden. Indem verschiedene Schriften Nasr Hamid Abu Zaids inhaltsanalytisch untersucht wurden, konnte gezeigt werden, dass in den Modernediskursen der Gegenwart Ideen auftauchen, die insbesondere die Rolle des Islam in der Moderne neu bestimmen. Während Reformer des 19. Jahrhunderts den Schutz ihrer Religion in dem Bestärken der Modernität des Islam und religiöser Identität gesucht haben, zeichnet sich im 20. Jahrhundert eine kritische Auseinandersetzung mit der Gleichsetzung kultureller und politischer Identität mit dem Islam ab. Es wurde deutlich, dass Abu Zaid die Probleme islamischer Länder in der Moderne in der Verbindung von Religion und Politik verortet und daher Säkularität, im Sinne einer Trennung von Religion und Politik, als innerreligiöse Forderung formuliert, um die Religion im spirituellen und ethischen Sinne zu schützen. Dies erfordert, so konnte gezeigt werden, eine pragmatische Umdeutung des in der Moderne stark legalistisch ausgeprägten Islam in Richtung allgemeiner Wertvorstellungen und ethischer Richtlinien, die nicht nur Abu Zaid, sondern eine Reihe von muslimischen Intellektuellen in der Gegenwart mittels hermeneutischer Theorien erarbeiten. Abu Zaid zeigt dabei einen stark wertorientierten Umgang mit der Moderne. Statt wie im 19. Jahrhundert die Übernahme der europäischen Moderne auf den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt zu reduzieren, betont der ägyptische Koranwissenschaftler die Notwendigkeit, die philosophischen und ethischen Fundamente der Moderne zu rezipieren und im kulturellen Kontext islamischer Gesellschaften zu vermitteln. Dies erfordere zunächst eine Aufklärung des Konflikts zwischen Vernunft und Offenbarung, den er in der islamischen Geschichte in den Diskursen verschiedener theologischer und philosophischer Schulen und Denker nachzeichnet. Islamische Säkularität wird in kulturellen Begriffen aus der rationalistischen und der mystischen Tradition legitimiert. Die erkenntnistheoretische Entscheidung für die menschliche Vernunft soll in der breiten Gesellschaft zu einem rationalen und individuellen Umgang auch mit den religiösen Quellen führen, um religiösen Autoritäten, die Deutungsmacht im politischen und gesellschaftlichen Bereich ausüben, entgegenzuwirken. Zum anderen sieht Abu Zaid die Notwendigkeit einer demokratischen, säkularen politischen Ordnung basierend auf den Leitideen der Freiheit, Meinungsvielfalt und

Pluralismus. Hier konnte anhand von aktuellen Theorien aus der Moderne- und Säkularitätsforschung gezeigt werden, dass Abu Zaids Säkularitätskonzept vorrangig werteorientiert ist und anlässlich einer von ihm empfundenen Krise als Lösungsansatz politischer aber auch religiöser Deutungsmachtkonflikte fungieren soll. Religion, die für ihn eine Sache individueller Religionsausübung und Deutung ist, soll so vor politischer Manipulation in Schutz genommen und das Individuum in seiner Freiheit rechtlich geschützt werden.

Die eingangs gestellte Frage, welche Rolle Religion in der Moderne im Denken von Abu Zaid hat, kann nach der vorgenommenen Untersuchung wie folgt beantwortet werden: Religion soll im Rahmen der säkularen Unterscheidungen von Religion und Politik auf individueller und damit auf einer spirituellen und wertorientiert ethischen Ebene erhalten bleiben. Während Abu Zaid der Religion Deutungsmacht im als säkular definierten rechtlichen und politischen Bereich abspricht, soll sie doch im Bereich individueller ritueller Praxis und im zwischenmenschlichen Umgang als handlungsleitende Größe wirksam sein. Im Sinne einer kulturellen Verständigung islamischer Gesellschaften und der von Abu Zaid als universal eingestuften Moderne verweist er auf seine Interpretation koranischer Werte, die moderne Werte wie Rationalität, Freiheit, Gerechtigkeit begünstigen und einfordern. Moderne Werte werden so zusätzlich zu der Annahme, dass sie universal seien, islamisch begründet. Die dargestellten Ergebnisse rechtfertigen die Ansicht, dass keine Dichotomie zwischen islamischen und säkularen modernen Weltbildern und Glaubenssystemen besteht, vielmehr findet sich bei Abu Zaid eine Argumentation für moderne Werte und eine säkulare politische Ordnung aus der islamischen Ideengeschichte und den religiösen Quellen heraus.

Natürlich gibt es andere Stimmen und Positionen, wie in jeder religiösen Tradition ist es nicht möglich, von einem homogenen Glaubens- und Wertesystem zu sprechen. „Der Islam“, wie jede Religion, definiert sich über eine Vielfalt an Positionen, Entwicklungen und den Austausch mit anderen Kulturen und Konzepten. Festzuhalten bleibt, dass Diskurse zu einer säkularen und modernen Ordnung islamisch geprägter Gesellschaften unter muslimischen Intellektuellen verschiedener wissenschaftlicher Bereiche und Nationalitäten im 20./21. Jahrhundert stattfinden und dort Wege gefunden wurden und werden, Säkularität und moderne Werte mit einer islamischen Lebensführung zu vereinbaren. Die hier erarbeiteten Ergebnisse geben einen Einblick in das Diskursfeld Islam und Moderne und bieten für die religionswissenschaftliche Forschung eine Bekräftigung der Theorie, dass alle Kulturräume und religiösen Traditionen, ungeachtet der Unterstellungen des öffentlichen Diskurses im Westen, Konzepte von Säkularität ausbilden und diese Konzepte als eine innerreligiöse Forderung formuliert werden können. Säkularität und Moderne werden gefordert und adaptiert, islamischer Religion soll ein Platz auf spiritueller und ethischer Ebene bewahrt werden, um im individuellen und zwischenmenschlichen Bereich frei praktiziert werden zu können.

Der Ansatz der *Multiple Secularities* erwies sich dabei als eine sinnvolle Ergänzung zu Ei-

senstadts theoretischem Ansatz multipler Modernen, um das Verhältnis von Religion und Moderne und die dahinterliegenden Konzepte analytisch präziser zu erfassen. Indem Religion durch Konzepte dessen untersucht wird, was nicht Religion sein soll, ergibt sich ein präziseres Bild der Rolle von Religion innerhalb verschiedener kultureller Kontexte. Von besonderem Wert für die Untersuchung in der vorliegenden Studie war dabei der Fokus auf Referenzprobleme, auf die sich Unterscheidungen beziehen: hier konnte gut gezeigt werden, dass es Abu Zaids Gesellschaftskritik und bestimmte Leitideen wie Freiheit und Pluralität sind, auf die er die Notwendigkeit von Säkularität bezieht. Die Theorie hat es dabei ermöglicht, den kulturellen Bezugsrahmen seiner Argumentation und Einflüsse der spezifischen Interaktionsgeschichte mit der europäischen Moderne zu differenzieren. Die religionswissenschaftliche Forschung kann so Erkenntnisse hinsichtlich der innerreligiösen und kulturspezifischen Konzepte von Säkularität generieren, die in der Gegenwart in Auseinandersetzung mit kulturübergreifenden (bzw. globalisierten europäischen) Konzepten wirksam werden.

Wie gezeigt werden konnte, hat die orientalistische Wissensproduktion und Kolonialzeit eindrücklich zu dem beigetragen, wie uns heute die islamische Religion erscheint. Auf der Suche nach den kulturspezifischen Differenzen wurden hier Konzepte auf außereuropäische Kulturen übertragen, die in die dortigen kulturellen Diskurse aufgenommen wurden und die jeweiligen Wissensbestände fortwährend mitbeeinflussen. Eine solche Rückwirkung kann auch in der aktuellen Forschung nie ganz ausgeschlossen werden. Theoretische Konzepte, wie sie in der Forschung zu *Multiple Secularities* entwickelt werden, stellen einen wichtigen Ansatz dar, solche (Interaktions-)Prozesse aufzuarbeiten und in der aktuellen Forschung zu reflektieren. Islamische Reform in der Moderne schreibt in vielerlei Hinsicht das in der Kolonialzeit in die islamische Welt eingespeiste Narrativ einer rückständigen islamischen Welt und einer fortschrittlichen europäischen Moderne fort und lässt so vormoderne gesellschaftliche Modelle zurück, die auf anderen gesellschaftlichen Prinzipien beruhten.[1]. Wenn Abu Zaid einen solchen Fortschritt als Prinzip auch in der Tradition des Islam, ja in seinen Anfängen, postuliert, so wird das europäische moderne Prinzip auch Teil einer neuen Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung aus muslimischer Perspektive. Der Islam in der Moderne lässt sich kaum mehr ausschließlich über die islamische Religion oder Tradition verstehen, sondern kann nur unter Berücksichtigung der einschneidenden Veränderungen mit Anfang der Moderne verstanden werden: das gilt für modernistische Reformer ebenso wie für islamischen Fundamentalismus.

Über die hier präsentierte Untersuchung von Abu Zaids Ideen und Konzepten hinaus blei-

1. Thomas Bauer zeigt, wie ein solches nachklassisches gesellschaftliches System im Islam seit dem 12. Jahrhundert auf dem Prinzip der „Ambiguität“ beruhte. Für die Zeit vor der Moderne aber können Wege gefunden werden, sich von der orientalistischen Wissensproduktion zu lösen und islamische Kulturen nicht im Vergleich zur europäischen oder mit Blick auf die Herrschaftslegitimation zu lesen, sondern möglichst in ihrem eigenen kulturellen Weltbild (Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*).

ben Fragen bezüglich der Breite ihrer Rezeption für weitere Forschung offen. Welchen Einfluss haben Abu Zaids Ideen und die anderer „progressiver“ Denker? Wie werden sie rezipiert und von wem? Um deren Sprecherposition und deren Repräsentanz für einen modernisierenden und säkularen Trend innerhalb des Islam zu ergründen, müssten solche Fragen in weiterführender Forschung verfolgt werden. Mit Blick auf europäische Forschungsfelder ist es zudem sicherlich lohnenswert, Verbindungen des Diskursfeldes zum Islam in Europa zu untersuchen.[2] Solche Forschungen könnten auch aufschlussreiche Einblicke in transnationale Netzwerke und Quellen eines politisch so viel beschworenen „europäischen Islam“ geben. Darüber hinaus bedürften Dynamiken zwischen verschiedenen „Diskurstrends“ einer umfassenden Diskursanalyse.[3] Auch Dreßler verweist auf die Notwendigkeit, *religion-making*-Diskurse von unten immer in Verbindung mit dem Diskurs von oben zu untersuchen, da diese durch Abgrenzungsprozesse aufeinander bezogen sind.[4] Aber ebenso ist der Verlauf der zunehmenden Abgrenzung modernisierender Diskurse von salafistischen und islamistischen Diskursen, die die primäre Auseinandersetzung der Reformdiskurse mit europäischen Islambildern abzulösen scheinen (vgl. Abschnitt 6.3), eine Beobachtung, die in der Forschung weiter verfolgt werden sollte. Anschlussfähig erscheint es zudem, bei der Untersuchung der Diskurse den von Krämer vorgeschlagenen Topos einer muslimischen Islamkritik weiterzuverfolgen und das Forschungsdesiderat philosophischer Traditionen im Islam (in der Moderne) zu bearbeiten.[5]

Bei der Erforschung der Rolle von Religion in der Moderne erscheint es darüber hinaus vielversprechend, den hier beobachteten Trend islamischer Diskurse hin zu einer Verlagerung religiöser Aussagen zu Werten und allgemeiner Ethik mit anderen religiösen Traditionen zu vergleichen. Der rechtliche Bereich ist einer, der in säkularen politischen Ordnungen von säkularen Sprechern besetzt ist und von Religionen demnach nicht mehr eingenommen werden kann; offen ist hingegen ein Raum für individuelle Ethik, deren Fehlen in modernen Gesellschaften mitunter bemängelt wird. Seiwert wies darauf hin, dass Religion in außereuropäischen Gesellschaften als eine Denkmöglichkeit für die Probleme der Moderne bewahrt wird, was der europäischen Moderne selbst aufgrund ihres historischen Selbstbilds, frei von Religion zu sein, prinzipiell erschwert sei.[6] Die Betonung der ethischen Komponente von Reli-

2. So ist beispielsweise die 2017 in Berlin eröffnete Ibn Rushd-Goethe-Moschee mit ihrer liberalen islamischen Orientierung im Besonderen inspiriert von den hermeneutischen Ideen Abu Zaids (https://www.ibn-rushd-goethe-moschee.de/artikel1/abu-zeid/).

3. Ein solches Forschunganliegen liegt beispielsweise der Studie von Kinitz zugrunde, der diese Diskurse in Ägypten untersucht und dabei Reaktionen auf säkulare Positionen wie die von Abu Zaid mit Blick auf innerislamische Deutungsmachtkonflikte darstellt (Kinitz, *Die andere Seite des Islam*, siehe dazu auch Unterabschnitt 3.2.3).

4. Dreßler, M., „Religionization and Secularity“, hrsg. HCAS “Multiple Secularities – Beyond the West, B. M. L. U., *Companion of the Study of Secularity*, 2019, S. 6, www.multiple-secularities.de/publications/companion/css_dressler_religionization.pdf.

5. Krämer, „Schärfe und Unschärfe“, S. 3.

6. Seiwert, „Religion in der Geschichte der Moderne“, S. 99 f.

gion könnte ein Hinweis auf den Versuch sein, insbesondere die in der Moderne als mangelhaft erfahrene „existentielle Rationalität“ (im Umgang mit der Frage nach einer gelungenen Existenz und in Abgrenzung zu instrumenteller Rationalität) zu thematisieren. Für die Betonung der Relevanz ethischer Impulse von Religionen – noch vor spirituellen, eschatologischen oder anderen Inhalten - ist auch der Ansatz des Dalai Lamas „Ethik ist wichtiger als Religion“ ein einflussreiches Beispiel. Auf ethische Impulse möchten religiöse Sprecher, das ist auch bei Abu Zaid deutlich geworden, trotz eines säkularen Rechtsstaats, der individuelle Freiheiten und Menschenrechte garantiert, nicht verzichten.

8 Literaturverzeichnis

8.1 Quellen

Artikel/Sammelbandbeiträge

„Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik“. *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, herausgegeben von Thomas Hildebrandt, 159–228, Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

„Der Koran. Gott und Mensch in Kommunikation“. *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, herausgegeben von Thomas Hildebrandt, 122–158, Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

„Die literaturwissenschaftliche Herangehensweise an den Koran“. *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, herausgegeben von Thomas Hildebrandt, 38–75, Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

„Die Textualität des Koran“. *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, herausgegeben von Thomas Hildebrandt, 76–90, Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

„Divine Attributes in the Qur‘an. Some Poetic Aspects“. *Islam and Modernity. Muslim intellecutals respond*, herausgegeben von John Cooper, Ronald L. Nettler und Mohamed Mahmoud, 190–211, London: Tauris, 1998.

„Frauenfrage zwischen Fundamentalismus und Aufklärung“. *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*, herausgegeben von Erdmute Heller, 193–210, München: Beck, 2001. (Original: „The Secterian and the Renaissance Discourse“. *Alif: Journal of Comparative Politics*, Nr. 19 (1999): 203–222).)

„Historizität. Der missverstandene Begriff“. *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, herausgegeben von Thomas Hildebrandt, 91–121, Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

„Islamic Cosmology and Qur‘anics Exegesis“. *Religion im Wandel der Kosmologien*, herausgegeben von Dieter Zeller, 217–230, Frankfurt a. M., Berlin, Bern, Wien [u.a.]: Lang, 1999.

„Islam in Europe/Europe Against Islam! Europe, Open your Eyes“. *Europe: Insights from the Outside*, herausgegeben von Caroline Y. Robertson von Trotha, 67–73, Baden-Baden: Nomos, 2011.

„Spricht Gott nur Arabisch?“. *Islam und der Westen*, herausgegeben von Michael Thumann, 117–126, Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag, 2003.

„The case of Abu Zaid“. *Index in Censorship*, Nr. 25, 4 (1996): 30–39.

„The Concept of Human Rights, the Process of Modernization and the Politics of Western Domination“. *Politik und Gesellschaft: International Politics and Society*, Nr. 4 (1998), herausgegeben von der Friederich-Ebert-Stiftung, 434–437.

„The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an“. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, Nr. 23 (2003): 8–47.

„The Image of Europe and Modern Egyptian Narrative“. *Colonizer and Colonized*, herausgegeben von Theo D'haen und Patricia Krüs, 627–643, Amsterdam, Atlanta: Rodpoi, 2000.

„The modernization of Islam or the Islamization of modernity“. *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*, herausgegeben von Roel Meijer, 71–86, Hoboken: Taylor and Francis, 2014.

„The Nexus of Theory and Practice“. *The new voices of Islam*, herausgegeben von Mehran Kamrava, 153–176, London: Tauris, 2006.

„The others in the Qur'an: A hermeneutical approach“. *Philosophy and Social Criticism*, Nr. 36, 3-4 (2010): 281–294.

„The Qur'anic Concept of Justice“. *Polylog. Forum for Intercultural Philosophy*, Nr. 3 (2001): 1–43.

Bücher/Übersetzungen

Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses. Übers. von Chérifa Magdi mit einer Einleitung und einem Interview mit dem Autor von Navid Kermani, Frankfurt am Main: dipa-Verl., 1996.

Amirpur, K., Setiawan, M. N. *Reformation of Islamic thought. A critical historical analysis.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Hilal, S. *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam.* Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

Kermani, N. *Nasr Hamid Abu Zaid. Ein Leben mit dem Islam.* Freiburg im Breisgau: Herder, 2018.

Nelson, E. R. *Voice of an Exile. Reflections on Islam.* Westport, Conn:Praeger, 2004.

Vorträge

„Rethinking the Qur'an. Towards a Humanistic Hermeneutics“. *Antrittsvorlesung für den Ibn-Ruschd-Lehrstuhl für Humanismus und Islam an der University for Humanistics in Utrecht*, gehalten am 27.05.2004, veröffentlicht unter dem gleichen Titel, Utrecht: Humanistics University Press, 2004.

„The Qur'an: God and Man in Communication". *Antrittsvorlesung Cleveringa-Gedächtnislehrstuhl für Religions- und Gewissensfreiheit der Universität Leiden*, gehalten am 27.11.2000.

„Wege zu einer neuen islamischen Methodik in der Hermeneutik". *Empfangsrede zum Ibn-Ruschd-Preis*, Berlin, 2005, www.ibn-rushd.org/typo3/cms/de/awards/2005-nasr-hamid-abu-zayd/speech-of-nasr-abu-zayd/.

Artikel (arab.)

„Al-faza' min al-'ilmaniyya: Fasl al-Din 'an al-dawla" (Die Angst vor dem Säkularismus: Die Trennung von Religion und Staat). *Al-Hiwar al-mutamaddin* (2010),

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=215277 (zuletzt aufgerufen am 19.05.20).

„Ishakaliyyat al-'ilaqa bayna al-'aql wa al-wahi" (Die Problematik zwischen Verstand und Offenbarung). *Ibn Rushd*, Nr. 11 (2010/11), www.ibn-rushd.org/typo3/cms/ar/magazine/11th-issue-winter-20102011/nasr-hamid-abu-zaid/ (zuletzt aufgerufen am 19.05.20).

Bücher (arab.)

Hakatha yatakallamu Ibn Arabi (Also sprach Ibn Arabi). Kairo 2002.

Mafhum al-nass. Dirasa fi'ulum al Qur'an (Der Begriff des Textes. Eine Studie über die Koranwissenschaften). Beirut und Casablanca, 1990. Übersetzte Auswahl von Ralph M. Coury: Sceptics of Islam, 2018.

Naqd al-khitab al-dini (Kritik des religiösen Diskurses). Kairo, 1992.

8.2 Sekundärliteratur

Adamson, P. *Philosophy in the Islamic world: A very short introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2015.

Ahmed, S. „Progressive Islam and Quranic Hermeneutics: The Reification of Religion and Theories of Religious Experience“. *Muslim Secular Democracy: Voices from within*, herausgegeben von Zubaidah, R. L., 77–92. New York: Palgrave Macmilan, 2015.

———. *Reform and modernity in Islam: The philosophical, cultural and political discourses among muslim reformers*. London, New York: I.B.Tauris, 2013.

Ahmed, S. *What is Islam?: The importance of being Islamic*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016.

Amirpur, K. *Reformislam: Der Kampf für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*. München: C. H. Beck, 2019.

Asad, T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

———. „The Idea of an Anthropology of Islam“. *Qui Parle* 17, Nr. 2 (2009): 1–30.

Averroes. *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie: Arabisch - deutsch = Kitāb Fasl al-maqāl wa-taqrīr mā baina al-sharī'a wa-'l-hikma min al-ittisāl*. Übersetzt und kommentiert von Schupp, F. Hamburg: Meiner, 2009.

Bauer, T. *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.

Bayram, A. „Modernity and the Fragmentation of the Muslim Community in Response: Mapping Modernist, Reformist, and Traditionalist Responses“. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55, Nr. 1 (2014): 71–100.

Benzine, R. *Islam und Moderne*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012.

Berger, L. *Islamische Theologie*. Wien: Facultas (UTB Islamwissenschaft), 2010.

Bruinessen, M. van, Hrsg. *Sufism and the modern in Islam*. London: Tauris, 2013.

———. „Sufism, Popular Islam and the Encounter with Modernity“. *Islam and modernity: Key issues and debates*, herausgegeben von Masud, M. K., 125–157. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2010.

Burchardt, M., Wohlrab-Sahr, M. und Middell, M. „Multiple Secularities beyond the West“. An Introduction. *Comparative Secularties: Religion and Modernity in the Global Age*, herausgegeben von Burchardt, M., Wohlrab-Sahr, M. und Middell, M., 1–15. Berlin: De Gruyter, 2015.

Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Cooper, J., Nettler, R. L. und Mahmoud, M., Hrsg. *Islam and modernity: Muslim intellectuals respond*. London: Tauris, 1998.

Coury, R. M., Hrsg. *Sceptics of Islam: Revisionist religion, agnosticism and disbelief in the modern Arab world*. Mit einer Einleitung von Coury, R. M. London; New York: I.B. Tauris & Co Ltd Publishers, 2018.

D'haen, T. und Krüs, P., Hrsg. *Colonizer and Colonized*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 2000.

Dreßler, M. „Religion und religiöse Tradition: Unterscheidungsdiskurse zu den Grenzen des Islams". *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27, Nr. 1 (2019): 48–77.

———. „Religionization and Secularity". Herausgegeben von HCAS "Multiple Secularities – Beyond the West, B. M. L. U. *Companion of the Study of Secularity*, 2019. www.multiple-secularities.de/publications/companion/css_dressler_religionization.pdf.

Dressler, M., Salvatore, A. und Wohlrab-Sahr, M. „Islamicate Secularities". *Islamicate Secularities in Past and Present* 44, Nr. 3 (169 2019): 7–34.

Duderija, A. „Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims". *Arab Law Q (Arab Law Quarterly)* 21, Nr. 4 (2007): 341–363.

Eisenstadt, S. N. „Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung". *Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, herausgegeben von Schwinn, T., 37–62. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, 2006.

———. „Multiple Modernities". *Daedalus* 129, Nr. 1 (2000): 1–29.

Filali-Ansary, A. „The Sources of Enlightened Muslim Thought". *Journal of Democracy* 14, Nr. 2 (2003): 19–33.

Ghobadzadeh, N. „Religious secularity: A vision for revisionist political Islam". *Philosophy and Social Criticism* 39, Nr. 10 (2013): 1005–1027.

Haj, S. *Reconfiguring Islamic tradition: Reform, rationality, and modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009.

Hefner, R. W. „Introduction: Muslims and modernity: Culture and society in an age of contest and plurality". *Muslims and modernity: Culture and society since 1800*, herausgegeben von Hefner, R. W., 1–35. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Heller, E., Hrsg. *Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker*. München: Beck, 2001.

Hendrich, G. *Arabisch-islamische Philosophie: Geschichte und Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2011.

———. *Islam und Aufklärung: Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*. Zugl.: Darmstadt, Techn. Univ., Diss., 2001. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2004.

Hildebrandt, T. „Between Mu'tazilism and Mysticism: How much of a Mu'tazilite is Nasr Hamid Abū Zayd?" *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, herausgegeben von Adang, C., Schmidtke, S. und Sklare, D., 495–512. Würzburg: Ergon Verlag/Orient-Institut Istanbul, 2016.

———. „Einleitung". *Gottes Menschenwort: Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, von Zaid, N. H. A., übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Hildebrandt, T., 11–37. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2008.

Hildebrandt, T. „Nasr Hamid Abu Zaid: Interpretation - die andere Seite des Textes“. *Der Islam am Wendepunkt: Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, herausgegeben von Amirpur, K., 127–135. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 2006.

———. *Neo-Mu'tazilismus?: Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*. Leiden; Boston: Brill, 2010.

Hock, K. *Einführung in die Religionswisenschaft*. Darmstadt: WBG, 2014.

Izutsu, T. *God and man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008.

Al-Jabri, M. A. *Kritik der arabischen Vernunft: Die Einführung*. Naqd al-'aql al-'arabī. Übersetzt von Wroblewsky, V. von und Dornhof, S. Mit einer Einleitung von Mahfoud, A. und Geoffroy, M. Mit einem Vorwort von Grünenberg, R. und Hegasy, S. Berlin: Perlen Verlag, 2009.

Jung, D. *Muslim history and social theory: A global sociology of modernity*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

Kamrava, M., Hrsg. *The new voices of Islam: Reforming politics and modernity*. A reader. London: Tauris, 2006.

Kassab, E. S. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press, 2010.

———. *Enlightenment on the Eve of Revolution: The Egyptian and Syrian Debates*. New York: Columbia University Press, 2019.

Kermani, N. „Die Affäre Abu Zayd: Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen“. *Orient* 35 (1994): 25–49.

———. „Einleitung: Kritik des religiösen Diskurses“. *Islam und Politik*, von Zaid, N. H. A., herausgegeben und übersetzt von Magdi, C., mit einer Einleitung von Kermani, N., 9–22. Frankfurt am Main: dipa-Verl., 1996.

———. „From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an“. *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, herausgegeben von Taji-Farouki, S., 169–192. Oxford: Oxford Univ. Press, 2010.

———. *Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept wahy in Nasr Hāmid Abū-Zayds Mafhūm an-nass*. Zugl.: Magisterarbeit. Frankfurt am Main: Lang, 1996.

———. *Wer ist wir?: Deutschland und seine Muslime*. München: C. H. Beck, 2015.

Kinitz, D. „Deviance as a Phenomenon of Secularity: Islam and Deviants in Twentieth-century Egypt: A Search for Sociological Explanations“. *Comparative Secularities: Religion and Modernity in Five World Regions*, herausgegeben von Burchardt, M., Wohlrab-Sahr, M. und Middell, M., 95–117. Berlin, New York: de Gruyter, 2015.

———. *Die andere Seite des Islam: Säkularismus-Diskurs und muslimische Intellektuelle im modernen Ägypten*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2016.

Kippenberg, H. G. und Stuckrad, K. von. *Einführung in die Religionswissenschaft.* München: C. H. Beck, 2003.

Klinkhammer, G. „Sufismus im Westen: Entwicklungen, Strukturen, Organisationen". *Die unbekannte Seite des Islam: Rollen und Positionen des Sufismus*, herausgegeben von Meyer, L., 105–131. Rehburg-Loccum: Evang. Akad. Loccum Protokollstelle, 2009.

Knoblauch, H. *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft.* Frankfurt/Main: Campus Verlag, 2009.

Krämer, G. „Arabische Welt". *Handbuch Moderneforschung*, herausgegeben von Jaeger, F., Knöbl, W. und Schneider, U., 27–36. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 2015.

———. *Geschichte des Islam.* München: dtv, 2016.

———. „Islam, Religion, Kultur: oder: von harten und von weichen Linien". *Identität - Hass - Kultur*, herausgegeben von Gethmann, C. F. und Graf, F. W., 172–202. Göttingen: Wallstein Verlag, 2019.

———. „Kritik und Selbstkritik: Perspektiven der arabischen Welt". *Der Islam im Aufbruch?*, herausgegeben von Lüders, M., 209–227. München: Piper, 1993.

———. „Modern but not Secular: Religion, identity and the ordre public in the Arab Middle East". *International Sociology* 28, Nr. 6 (2013): 629–644.

———. „Piety, Politics, and Identity: Configurations of Secularity in Egypt". *A Secular Age beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa*, herausgegeben von Künkler, M., Madeley, J. und Shankar, S., 295–316. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

———. „Schärfe und Unschärfe: Religionskritik im Islam". Religionskritik in Geschichte und Gegenwart, Hrsg. Horst Junginger, (in Druck).

———. „Secularity Contested: Religion, Identity and the Public Order in the Arab Middle East". *Comparative Secularities: Religion and Modernity in the Global Age*, herausgegeben von Burchardt, M., Middell, M. und Wohlrab-Sahr, M., 121–137. Berlin: De Gruyter, 2015.

———. „Spannungsfelder: Der Islam, die Muslime und die säkulare Moderne". *Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Grad, F. W. und Hartmann, J.-U., 145–165. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019.

———. „Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam". *Glaubensfragen in Europa: Religion und Politik im Konflikt*, herausgegeben von Ariëns, E., König, H. und Sicking, M., 127–147. Bielefeld: Transcript Verlag, 2011.

Kuckartz, U. *Qualitative Inhaltsanalyse: Methoden, Praxis, Computerunterstützung.* Weinheim, Basel: Beltz Verlag, 2012.

Kügelgen, A. von. *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam.* Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1992. Leiden: Brill, 1994.

Mandair, A.-P. S. und Dressler, M. „Introduction: Modernity, religionmaking, and the postsecular". *Secularism and religion-making*, herausgegeben von Dressler, M. und Mandair, A.-P. S., 3–36. New York: Oxford University Press, 2011.

Masud, M. K. „Islamic Modernism: Key issues and debates“. *Islam and modernity*, herausgegeben von Masud, M. K., 237–260. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2010.

———. „The Construction and Deconstruction of Secularism as an Ideology in Contemporary Muslim Thought“. *Islam between Holism and Secularism* 33, Nr. 3 (2005): 363–383.

Meijer, R., Hrsg. *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*. Hoboken: Taylor / Francis, 2014.

Nafi, B. M. „The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam“. *Islamic thought in the twentieth century*, herausgegeben von Taji-Farouki, S. und Nafi, B. M., 28–60. London: Tauris, 2004.

Nafi, B. M. und Taji-Farouki, S. „Introduction“. *Islamic thought in the twentieth century*, herausgegeben von Nafi, B. M. und Taji-Farouki, S., 1–27. London: Tauris, 2004.

Najjar, F. M. „Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd“. *British Journal of Middle Eastern Studies* 27, Nr. 2 (2010): 177–200.

Safi, O., Hrsg. *Progressive Muslims: On justice, gender and pluralism*. Oxford: Oneworld, 2010.

Said, E. *Orientalism*. Reprinted with a new preface. London: Penguin Books, 2003.

Salvatore, A. *Islam and the political discourse of modernity*. Reading: Ithaca Press, 1997.

Schimmel, A. *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt am Main: Insel-Verl., 1997.

Schrode, P. „Grenzen, Schwellen, Transfers: Konstituierung islamischer Felder im Kontext“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27, Nr. 1 (2019).

Schulze, R. „Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert“. *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, herausgegeben von Gall, L. und Willoweit, D., 139–165. München: R. Oldenbourg, 2011.

———. „Was ist die islamische Aufklärung?“ *Die Welt des Islams* 36, Nr. 3 (1996): 276–325.

Seiwert, H. „Ist Religionsfreiheit eine Errungenschaft der europäischen Moderne?“ *Religion - Staat - Gesellschaft* 14, Nr. 1 (2013): 65–80.

———. „Religion in der Geschichte der Moderne“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995): 91–101.

Shepard, W. „The Diversity of Islamic Thought: Towards a Typology“. *Islamic thought in the twentieth century*, herausgegeben von Taji-Farouki, S. und Nafi, B. M., 61–103. London: Tauris, 2004.

Sirriyeh, E. „Sufi Thought and its Reconstruction“. *Islamic thought in the twentieth century*, herausgegeben von Taji-Farouki, S. und Nafi, B. M., 104–127. London: Tauris, 2004.

Steinberg, G. „Reformismus, Islamismus und Salafismus in der arabischen Welt“. *Islam: Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, herausgegeben von Brunner, R., 501–526. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2016.

Sukidi. „Nasr Hāmid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'ān“. *Die Welt des Islams* 49, Nr. 2 (2009): 181–211.

Taji-Farouki, S. „Introduction“. *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, herausgegeben von Taji-Farouki, S., 1–29. Oxford: Oxford Univ. Press, 2010.

Thumann, M., Hrsg. *Der Islam und der Westen: Über Säkularisierung und Demokratie im Islam*. Berlin: Berliner Taschenbuch Verl., 2003.

Trotha, C. Y. R.-v., Hrsg. *Europe: Insights from the Outside*. Baden-Baden: Nomos, 2011.

Tufayl, A. B. I. *Hayy ibn Yaqzan: Der Philosoph als Autodiktat*. Übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Schaerer, P. O. Hamburg: Meiner, 2009.

Turki, M. „Arabische Vernunft versus Westliche Vernunft?“ *Kampf der Kulturbegriffe*, Nr. 40 (2003): 61–76.

———. *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 2015.

Watt, W. M. *Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter*. Berlin: Wagenbach, 2001.

Weismann, I. „Modernity from Within: Islamic Fundamentalism and Sufism“. *Der Islam* 86, Nr. 1 (2011).

Wielandt, R. „Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext“. Symposium on the Qur'an as Text. *The Qur'an as text*, herausgegeben von Wild, S., 257–282. Leiden: Brill, 1996.

Wild, S. „Abū Zayd, Nasr Hamid“. *Encyclopaedia of Islam*, THREE, herausgegeben von Fleet, K., Krämer, G., Matringe, D., Nawas, J. und Rowson, E. 2012. Besucht am 15. Mai 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26885.

———. „Die andere Seite des Textes: Nasr Hamid Abu Zaid und der Koran“. *Die Welt des Islams* 33, Nr. 2 (1993): 256–261.

———. „Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes“. *Die Welt des Islams* 36, Nr. 3 (1996): 379–390.

———. *Mensch, Prophet und Gott im Koran: Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne*. Gerda-Henkel-Vorlesung. Münster: Rhema-Verl., 2001.

Wilke, A. „Säkularisierung oder Individualisierung von Religion?: Theorien und empirische Befunde“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21, Nr. 1 (2013): 29–76.

Wohlrab-Sahr, M. „Umkämpfte Säkularität: Sinnstiftungssysteme im Konflikt“. *Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Graf, F. W. und Hartmann, J.-U., 21–48. De Gruyter, 2019.

Wohlrab-Sahr, M. und Burchardt, M. „Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age“. Introduction. *International Sociology* 28, Nr. 6 (2013): 605–611.

———. „Revisiting the Secular: Multiple Secularities and Pathways to Modernity“. *Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities*, Nr. 2 (2017). https://www.multiple-secularities.de/media/wps_wohlrabsahr_burchardt_revisitingthesecular.pdf.

———. „Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen“. *Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Nr. Heft 7 (2011): 53–71.

Zaid, N. A. „The case of Abu Zaid“. *Index on Censorship*, Nr. 4 (1996): 30–39.

Zaman, M. Q. „The Ulama and Contestations on Religious Authority: Key issues and debates“. *Islam and modernity*, herausgegeben von Masud, M. K., 206–236. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2010.

Zemmin, F. „Secularism, Secularity and Islamic Reformism“. Herausgegeben von HCAS “Multiple Secularities – Beyond the West, B. M. L. U. *Companion to the Study of Secularity*, 2019. www.multiple-secularities.de/publications/companion/css_%20zemmin_islamicreformism.pdf.

———. „Validating Secularity in Islam: The Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al-’Azm (1865-1925)“. *Historical Social Research* 44, Nr. 3 (2019): 74–100.