

2 Aufklärung, Säkularisierung, Kolonialisierung: Herausforderungen der Moderne und muslimische Reaktionen im 19. und 20. Jahrhundert

Wie bisher dargestellt wurde, sind aus den politischen und sozialen Umbrüchen und den Paradigmenwechseln in der islamischen Geschichte immer muslimische Persönlichkeiten hervorgegangen, die mit dem Hinweis auf eine mythisch verklärte frühislamische Phase die Religion vom „Ballast“ der „unislamischen Zutaten“ reinigen und „Authentizitäts-Konzepte“ als Lösung für gegenwärtige Krisen anbieten wollten. Im 19. und 20. Jahrhundert sollte die islamische Welt ihre bisher größten Herausforderungen erleben, sodass fundamentalistische Ideen eines Ibn Taymiyya und Abd al-Wahhab und anderer radikaler muslimischer Gelehrter reaktualisiert, in einen neuen politischen Kontext eingebettet und weiterentwickelt wurden. So wurden die religiösen Deutungssysteme, das Verhältnis von Staat und Religion, die Rolle der Religion in der Öffentlichkeit sowie nahezu alle Regelungsbereiche des islamischen Rechts wie das Personenstandsrecht, das Ehe- und Familienrecht, das Erb-, Straf- und Deliktsrecht sowie auch das Staats- und Verwaltungsrecht durch folgende europäische Modernisierungsprozesse infrage gestellt:

- Modernisierungsschub I: naturwissenschaftlich-philosophische Revolution
- Modernisierungsschub II: kulturell-theologische Revolution
- Modernisierungsschub III: politisch-demokratische Revolution
- Modernisierungsschub IV: technologisch-industrielle Revolution (vgl. Küng 2007, S. 524ff.)

Erschwerend kam hinzu, dass die Europäer mit ihrem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt im Begriff waren, fast die gesamte islamische Welt zu kolonialisieren. Eine sachliche Auseinandersetzung mit diesen Modernisierungsschüben war unter den Bedingungen der europäischen Expansion und dem Gefühl der Ohnmacht gegenüber einer westlichen Übermacht schwierig und nicht ideologiefrei. So kam es dazu, dass die islamische Welt in einer sehr polarisierenden Weise auf diesen Zustand reagierte. Die daraus resultierenden Debatten über die Moderne als „europäisches Importprodukt“ sind bis heute nicht endgültig abgeschlossen. Davon zeugen nicht nur die gegenwärtigen Entwicklungen in den sogenannten islamischen Transformationsländern mit ihrem schwierigen Ziel der Etablierung demokratischer Gesellschaften, sondern insgesamt auch die Frage der Säkularisierung sowie die Rolle der Religion in der Öffentlichkeit. Allerdings werden diese Debatten seit der Aufklärung in der Wiege der Moderne und in einem deutlich fortgeschritteneren Stadium geführt.

2.1 „Entzauberung der Welt“ und christlich-fundamentalistische Begleiterscheinungen

2.1.1 *Aufklärung und Zurückdrängung der kirchlichen Macht*

Mit der europäischen Aufklärung sowie den in Gang gesetzten Säkularisierungsprozessen sind historisch einzigartige wissenschaftliche, gesellschaftliche und politische Entwicklungen angeregt worden, die an den Grundfesten des Christentums und den christlichen Kirchen rüttelten. Der Philosoph Immanuel Kant versteht in diesem Zusammenhang die Aufklärung als einen Akt der Selbstbefreiung des Menschen:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant 1999, S. 20).

In Religionsfragen wies Kant auf die Erfordernis der Autonomie des Gläubigen durch die eigene Ratio hin:

„Daß die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im ganzen genommen, schon imstande wären oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines andern sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel (ebd., S. 26).“

Eng mit der Aufklärung verbunden ist der Prozess der Säkularisierung, der auch als Antwort auf den zu großen Einfluss der Kirchen auf das öffentliche Leben verstanden wurde – auch auf gesellschaftliche Teilsysteme wie die Politik und Wissenschaften. Dem Schlüsselbegriff „Säkularisierung“ werden dabei bis heu-

te unterschiedliche Bedeutungen wie „Verfall von Religion“, „Entsakralisierung der Welt“, „Abkehr der Gesellschaft von der Religion“, „als Übertragung religiöser Inhalte in die weltliche Sphäre“ bzw. „Übereinstimmung mit der Welt“ zugeschrieben. Je nach Verständnis des Begriffs „Säkularisierung“ wird entweder das zunehmende Verschwinden der Religion oder eine Dynamik in Form eines Wandels in der Sozialgestalt hervorgehoben. Eine weitere Definition unterstreicht die institutionelle Trennung von Religion und Politik (vgl. Hock 2008, S. 105).

Wie José Casanova veranschaulicht, wurde im Zuge einer institutionellen Separation in diesem Säkularisierungsprozess die politische Einflussnahme der Kirchen weitgehend zurückgedrängt, indem die Trennung des Religiösen vom Staatlichen als eine *Conditio sine qua non* und Grundvoraussetzung für die Etablierung einer gewaltenteiligen und rechtsstaatlichen Demokratie postuliert. Religion sollte in den privaten Bereich zurückgedrängt werden, um zugleich eine liberale öffentliche Sphäre zu schaffen (vgl. Casanova 2009, S. 8ff.). In diesem Zusammenhang haben die europäischen Länder unterschiedliche Systeme hinsichtlich der Trennung von Staat und Religion etabliert, die einem strengen Laizismus, wie in Frankreich, bis zur rechtsstaatlichen Säkularität in Deutschland reichen. Allerdings ist bis heute die Rolle der Religion in der Öffentlichkeit Europas nicht endgültig geklärt. Die kontroversen Debatten über das Kreuzifix in Klassenzimmern oder über den Gottes- bzw. Christentum-Bezug in der Europäischen Verfassung zeugen davon (vgl. Czermak 2008, S. 146ff.; Schmale 2010, S. 105ff.). Ebenso zeigt sich dies in der Kritik des Politikwissenschaftlers Thomas Meyer an der „Resakralisierung der liberalen Öffentlichkeit“ durch die Anzeichen der „Anfänge eines Beinahe-Monopols“ des organisierten Christentums, das sich trotz des Verlustes religiöser Deutungssysteme in der Gesellschaft als Machtinstanz mit „modernen Inszenierungsstrategien des Religiötainment“ zunehmend der Öffentlichkeit bemächtigt und hinsichtlich der öffentlichen Moral eine Überlegenheit für sich beansprucht (vgl. Meyer 2005).

Hinsichtlich der politischen Theorien im christlichen Abendland hebt Thomas Meyer in Anlehnung an Irin Fetscher und Herfried Münkler hervor, dass sich in den Lehren der großen Kirchenväter – von Augustinus (354 – 430) bis zum Philosophen und Theologen Thomas von Aquin (1225 – 1274) – die Frage der staatlichen Organisation und Führung primär nach dem „göttlichen Heilsplan“ orientierte und damit an der bestmöglichen menschlichen Existenz im Jenseits. Daher drehte sich die Frage in der politischen Ordnung darum, wie der Staat als Mittel zur Erreichung dieses „Endzwecks“ gestaltet werden müsste (vgl. Meyer 2010, S. 19):

„In dem Dualismus zwischen den kirchlichen und den weltlichen Belangen, den Endzwecken und den irdischen Zwecken des menschlichen Lebens, wurde dem Staat die Rolle eines Ge-

währleisters zugemessen. Er sollte jene Ordnung sichern, die dem Einzelnen ein gottgefälliges Leben ermöglicht, und er sollte auch selbst im Einvernehmen mit der kirchlichen Macht auf eine solche Lebensführung hinwirken. Staat und Politik sollten demzufolge stets ihrer unüberwindbaren Grenzen eingedenk sein, dass sie zur Erfüllung des Sinns des menschlichen Lebens keinen direkten Bezug leisten können. Das politische Denken war somit ein unselbständiger Bestandteil der Theologie und wie diese letzten Endes an den Zielen des als objektive Wirklichkeit verstandenen göttlichen Heilsplans ausgerichtet“ (ebd.).

Aus dem Zitat wird deutlich, dass die Logik der Politik bzw. des politischen Handelns ähnlich theologisch gedeutet und auf eine „andere Wirklichkeit“ ausgerichtet war wie in islamisch geprägten Reichen. Meyer führt in diesem Kontext weiterhin an, dass allerdings mit dem Beginn der europäischen Moderne hinsichtlich der politischen Idee einer gesellschaftlichen Ordnung statt einer Verhaftung „in der Selbstverständlichkeit einer gemeinsamen Sittlichkeit oder in der zwingenden Gewissheit eines göttlichen Heilsplans“ andere Quellen „ohne theologische Voraussetzung“ herangezogen werden mussten. Politisch-philosophische Denker wie Niccolò Machiavelli (1469 – 1527) Thomas Hobbes (1588 – 1679) und John Locke (1632 – 1704) lieferten jeweils eigene Theorien, wie eine politische Ordnung bzw. ein moderner Staat „ohne transzendente Grundlagen“ zu funktionieren habe und zu legitimieren sei (vgl. ebd., S. 20). Zwar war der Weg zur Etablierung von Demokratien in Europa noch lang, doch wurde durch politisch-philosophische Konzeptionen auf der Basis des modernen Naturrechts und empirisch-analytischer Fundamente ein akademischer Denkprozess zum gesellschaftlichen Transformationsprozess initiiert und „gottgegebene“ politische Machtkonstellationen zunehmend hinterfragt.

2.1.2 *Kirchliche Widerstände und Arrangements mit der Moderne*

Für das Christentum bzw. die christlichen Kirchen hatte dieser Prozess der „Entsakralisierung der Welt“ und die politische Zurückdrängung ihrer weltlichen Macht existenzielle Bedeutung. In der Auseinandersetzung mit dieser Geistesbewegung mussten sich die Kirchen daher angemessen theologisch positionieren und Antworten auf die kritischen Fragen der Aufklärung finden, wie etwa durch eine aufgeklärte Theologie mit einer modernen Bibelforschung in Form der historisch-kritischen Exegese (vgl. Küng 2008, S. 783ff.). Ferner sind zahlreiche zeitgemäße Ansätze von der Liberalen Theologie eines Adolf von Harnacks über die Befreiungstheologie von Gustavo Gutiérrez bis hin zur Feministischen Theologie einer Catharina Halkes entwickelt worden und die Binnendifferenzierung innerhalb der theologischen Denkströmungen wurde forciert (vgl. Jung 2004, S. 79ff.). Die Akzeptanz der und das wissenschaftliche Arrangement mit der Moderne waren für die Kirchen und die christliche Theologie insgesamt betrachtet

ein sehr langer und schwieriger Prozess. Denn dieser Prozess wurde vor allem in der katholischen Kirche von großen Widerständen gegen die Moderne begleitet. Es gab immer wieder den Versuch, an alte Denk- und Wissenschaftstraditionen anzuknüpfen, wie etwa durch die „Wiederbelebungsversuche“ der Scholastik im 19. Jahrhundert (vgl. ebd., S. 23ff.). Ein Beispiel hierfür ist auch das Erste Vatikanische Konzil – das Konzil der Gegenauflärung –, das diese Widerstände gegen die Moderne und Aufklärung vor Augen führt. Erst im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962 – 1965) wurden Beschlüsse zur Versöhnung mit der Moderne gefasst und ernsthafte Lösungen für die Kompatibilität von kirchlichen Lehren mit der Moderne gesucht (vgl. Belok/Brokač 2005).

Die Widerstände sind jedoch in den westlichen Gesellschaften nicht abgeklungen, denn als Begleiterscheinung traten neben streng konservativen Kräften auch christliche Fundamentalisten als radikale Gegenstimmen auf, so etwa katholische Fundamentalisten, die nach wie vor eine zeitgemäße Theologie ablehnen und damit die geistigen Errungenschaften der Aufklärung. Exemplifizieren lässt sich dieses Phänomen auch an den Evangelikalen in den USA, die bis heute wissenschaftliche Erkenntnisse, wie die Evolutionstheorie, strikt ablehnen, da sie ihrer Ansicht nach der Schöpfungsgeschichte der Bibel widerspreche. Eine liberale Theologie und in diesem Zusammenhang eine historisch-kritische Bibelexegese werden ebenfalls strikt abgelehnt (vgl. Meyer 2011, S. 17ff.).

2.2 „Herodianismus“ versus „Zelotismus“: Muslimische Neuverortung in der Kolonialzeit zwischen Tradition und Moderne

2.2.1 *Modernisierung von „oben nach unten“*

Aufgrund ihrer stärkeren defensiven Haltung taten sich islamisch geprägte, kolonialisierte Gesellschaften noch schwerer, sich mit den Modernisierungsschüben zu arrangieren und sich sachlich sowie ideologiefrei zu positionieren. Die militärische, wirtschaftliche, wissenschaftliche, kulturelle und technologischen Dominanz des Westens ließ ein Gefühl der Unterordnung und Ohnmacht entstehen. Hinsichtlich der Analyse und der Lösungsansätze haben sich polarisierende Positionen herauskristallisiert. Die eine extreme Position vertrat die Ansicht, dass die Rückständigkeit der islamischen Welt aus den eigenen verkrusteten Traditionen und sogar aus der Religion selbst resultiere und eine unkritische Adaption und Imitation des Westens wurde angestrebt. Die andere Position suchte hingegen die Lösung in der eigenen Religion und Geschichte. Der Universalhistoriker

Arnold J. Toynbee zeigt ähnliche Reaktionen von Bevölkerungen in der Konfrontation mit einer anderen Zivilisation anhand des historischen Beispiels der Juden in Palästina und in deren Auseinandersetzung mit der griechisch-römischen Kultur. Der Begriff „Herodianismus“ bezeichnet in diesem Kontext die Übernahme der fremden Zivilisation, während der Terminus „Zelotismus“ die Flucht in die eigene Geschichte und Traditionen unter den gegebenen religiös-politischen Spannungen umfasst. Allerdings sieht Toynbee beim „Herodianismus“ auch die Gefahr, dass die Aufgabe der eigenen Kultur zugunsten der „höheren Zivilisation“ nur von einer Minderheit getragen wird und erwähnt die Gefahr fehlender kreativ-schöpferischer Leistungen in diesen Reformen aufgrund der blinden Imitation (vgl. Kaupp 1966, S. 223ff.).

Charakteristisch für den „Herodianismus“ sind in den islamisch geprägten Gesellschaften die Reformversuche eines Muhammad Ali Pascha (Ägypten), Mustafa Kemal Atatürk (Türkei) sowie Reza Schah Pahlavi (Iran). So versuchte der Modernisierungseiferer Muhammad Ali Pascha (1769 – 1849) die gesamte ägyptische Gesellschaft in kürzester Zeit den westlichen Standards anzugleichen, obwohl

„der Westen seine Modernisierung schrittweise, in seinem eigenen Tempo vollzogen hatte: Fast dreihundert Jahre hatten die Menschen in Europa und Amerika gebraucht, um sich das Wissen und die Technik anzueignen, denen sie die Weltherrschaft verdankten. Trotzdem war es ein quälender, verstörender Prozess, der mit sehr viel Blutvergießen und beträchtlicher geistiger Orientierungslosigkeit verbunden war. Muhammad Ali versuchte diesen hochkomplexen Wandel innerhalb von nur vierzig Jahren zu bewerkstelligen, und um seine Ziele zu erreichen, musste er dem ägyptischen Volk praktisch den Krieg erklären“ (Armstrong 2007, S. 171).

In einer noch rasanteren Geschwindigkeit verliefen die radikalen Reformen Mustafa Kemal Atatürks in den 1920er und 1930er Jahren. Sein Ziel, die türkische Gesellschaft durch fundamentale Veränderungen zu modernisieren und zu säkularisieren sowie die Rolle des Islams in eine abgeschirmte Sphäre zu verdrängen, ging auch mit einem radikalen Bruch mit der türkisch-islamischen Geschichte einher. Zum einen sollte der Westen, wie das laizistische Frankreich, als Vorbild für die Nationenbildung dienen, zum anderen bildete die vorislamische Epoche die geistige Grundlage für das Türkentum. Gleichermäßen ambitioniert war der persische Führer Reza Schah Pahlavi (1878 – 1944), der nach dem Vorbild Atatürks eine umfassende Modernisierung des gesamten politischen und sozialen Systems Persiens anstrebte, den Einfluss des schiitischen Klerus zurückdrängen wollte und ein ausgeprägtes Nationalbewusstsein unter Anknüpfung an die vorislamische Zeit propagierte. Sein Sohn Muhammad Reza Schah (1919 – 1980) sollte neben weiteren weitreichenden Modernisierungsversuchen die Erinnerungs-

kultur an das erste persische Großreich der Achämeniden aufrechterhalten (vgl. Atabaki/Zürcher 2004).

2.2.2 *Säkularisierung als ideologischer Fortschrittsglaube*

Diese autoritären, aufoktrozierten Formen einer (oberflächlichen) Modernisierung waren zwangsweise zum Scheitern verurteilt, weil die Reformen nicht in einem diskursiven Prozess, von der gesamten Gesellschaft (Denkern, Philosophen, Gelehrte etc.) getragen, sondern in der Manier einer Erziehungsdiktatur durchgesetzt wurden. Daher wurden die Reformen nur von einer kleinen Elite befürwortet. Ein weiteres Problem war ein ideologisches Verständnis von Säkularisierung (wie beispielsweise in der Türkei), das ablehnende Reaktionen in der volksislamisch orientierten Gesellschaft provozierte. Auf dieses Problem der Missinterpretation der rechtsstaatlichen Säkularität weist Heiner Bielefeldt hin:

„Wenn der säkulare Rechtsstaat ‚weltanschaulich neutral‘ sein will, so folgt daraus, dass die Säkularität nicht zu einer quasi-religiösen oder postreligiösen Staatsideologie stilisiert werden darf. [...] Eine solche säkularistische Fortschrittsideologie hat mit der rechtsstaatlichen Säkularität nichts, aber auch gar nichts gemein. Wenn der weltanschauliche Säkularismus sich mit der Staatsmacht verbindet, führt er in letzter Konsequenz sogar zur Zerstörung der auf die Religionsfreiheit gegründeten rechtsstaatlichen Säkularität. Unter dem Anspruch der Religionsfreiheit muß der säkulare Rechtsstaat deshalb darauf achten, daß er sich nicht für die Zwecke eines weltanschaulichen Säkularismus oder Laizismus einspannen läßt. Diese Gefahr besteht – trotz der Krise der modernen Fortschrittsideologien – auch heute noch“ (Bielefeldt 1999, S. 4f.).

Theologisch-politische Begründungen zur organisatorischen Trennung von Staat und Religion wurden bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Theologen wie Seyyid Bey (gest. 1925) oder Abd ar-Raziq (gest. 1966) aufgeworfen. Sie unterstützten die Abschaffung des Kalifats in der islamischen Welt – im Sinne einer soziokulturellen, mit der Begründung eines intrinsischen demokratischen Potenzials der islamischen Lehre. Während das Kalifat als historische Notwendigkeit ausgedient hätte, könnte dieses demokratische Potenzial – weil die Zeit dafür reif wäre – durch die Übertragung der politischen Macht auf das Parlament entfaltet werden. Zugleich übernehme das Parlament die Funktion des Kalifats. Diese Delegation trüge zudem dazu bei, eine Scharia auf der Basis der tatsächlichen Erfordernisse zutage zu fördern. Um ihre teleologisch ausgerichteten Thesen zu stützen und den Muslimen zudem ein Gefühl der Kontinuität mit der eigenen Historie und Theologie zu vermitteln, wurde bei der Konzeption dieser religiös-politischen Theorie mit koranischen bzw. islamischen Terminologien gearbeitet (vgl. Bey 1923; Bielefeldt 1999, S. 13). Allerdings erwiesen sich die negativen Erfahrungen und Assoziationen mit der „geistigen Importware“ als sehr resistent.

Säkularisierung wurde (und wird) als eine Art (post)religiöses System wahrgenommen, welches sich diametral zum islamischen Erbe verhält. Weltlichkeit wurde als ein Synonym für „Gottlosigkeit“ gesehen und die negativen Erfahrungen mit eigenen politischen Führern schienen die Vorurteile zu bestätigen. In diesem Zusammenhang lieferte das extremste Beispiel der kommunistische Führer Enver Hoxha in Albanien, der den ersten atheistischen Staat ausrief und im Zuge dessen eine systematische Vernichtung der gesamten religiösen Tradition und Kultur anordnete. Über 2.000 Gotteshäuser wurden zerstört bzw. zweckentfremdet und eine atheistische Erziehung durch die Ideologisierung des gesamten Bildungssystems erzwungen (vgl. Kohl 2003, S. 87ff.). Bis heute wird daher – wie beispielsweise in der Türkei – das Verhältnis von Staat und Religion sehr kontrovers und polarisierend diskutiert. Begriffe wie „Laizismus“ oder „säkularer Staat“ erwecken aufgrund der historischen Erfahrungen mit antireligiösen staatlichen Maßnahmen in der Phase der Republikgründung sowie den Erfahrungen in den 1990er Jahren negative Assoziationen. In der Türkei ist dieses anhand der intensiven Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit sowie des Verbotes und der Schließung religiöser Institutionen, Vereine, Bewegungen etc. seitens des türkischen Militärs unter dem „Irtica“-Vorwurf (reaktionär, rückschrittlich) zu sehen.

2.2.3 *Modernistische Salafiyya – Rationalismus und islamische Renaissance*

Aus diesen internen (heterogene innerislamischen Reaktionen auf die Moderne) und externen (europäische Einflüsse) Erfahrungen heraus, sind panislamische Bewegungen hervorgegangen, die auf diesen kollektiven Kulturschock eine islamische Antwort suchten. Erwähnenswert sind vor allem die modernistisch orientierten Salafiyya-Bewegungen mit Intellektuellen als Wortführern, die den Islam mit der Moderne aussöhnen wollten. In einer Synthese der beiden Weltanschauungen der strengen, reaktionären „Zeloten“ und der „Herodianer“ sahen diese islamischen Reformer das Problem für die Stagnation der islamischen Welt darin, dass die muslimische Welt sich von der wirklichen, progressiven Botschaft des Islams entfernt habe. Die modernistische Salafiyya reagierte jedoch nicht mit einer völligen Ablehnung und Apathie, sondern verfolgte das Ziel einer Verknüpfung von modernen, westlichen Ideen mit der islamischen Lehre. Sie sahen grundsätzlich keinen Widerspruch zwischen den wissenschaftlichen, technischen Errungenschaften des Westens und den Koraninhalten und betonten die Notwendigkeit einer islamischen Reform durch die Überwindung der selbst verschuldeten theologischen Stagnation:

„Die Salafiyya sah als Ursachen dieser negativen Entwicklung neben Lauheit und Laxheit im Glauben einer kleinmütig gewordenen Umma vor allem die verhängnisvolle, mittelalterliche Vorstellung vom ‚Schließen der Türen der Auslegung‘ (taqlid) – der Vorstellung also, daß alles Wissenswerte bereits gewußt und in Koran und Sunna vorhanden ist, und daß die Späteren bei der Erfassung der göttlichen Botschaft gegenüber den Früheren in unüberbrückbarem Nachteil sind. [...] Die Reformer sahen eine Chance für die Wiederbelebung des Islam allerdings nur, wenn unter Opferung vieler mittelalterlicher Glossen und Kasuistik radikal zwischen den wirklichen Quellen des Islam – Koran und Sunna des Propheten (nur des Propheten) – auf der einen und dem zeitbedingten, menschengemachten und daher fehlbaren Gebäude von islamischer Jurisprudenz und Gelehrsamkeit auf der anderen Seite unterschieden wurde“ (Hofmann 1999, S. 91f.).

Mit einem „umgedrehten Orientalismus“ war man bestrebt zu zeigen, dass im Grunde der Kern für Fortschritte in der Moderne, wie etwa die gesellschaftliche Aufwertung der Frau, die Einführung von sozialer Gerechtigkeit und Demokratie oder die Wissenschaftsförderung bereits in der islamischen Geschichte vorzufinden sei. Für die modernistische Salafiyya gilt aber auch die Zeit des muslimischen Spaniens (711 – 1492) aufgrund der dort erfolgten Förderung der Wissenschaften, der religiösen Toleranz sowie des wirtschaftlichen Wohlstands in der islamischen Geschichte als das zweite „Goldene Zeitalter“. Ebenso berufen sich gegenwärtig europäische Muslime auf diese Zeit, um in aktuellen Islamdiskursen auf die Pluralitätsfähigkeit sowie das fortschrittliche Potenzial des Islams hinzuweisen.⁸ Trotz der Versuche einer Harmonisierung mit der europäischen Moderne, führte man die eigenen Reformbemühungen primär auf das Ideal der Salaf zurück und gab ihnen somit eine islamisch-koranische Prägung. In diesem Zusammenhang trat auch zunehmend die Formel „Religion und Staat“ in Erscheinung. Politische Theorien wurden auf der Basis islamischer Prinzipien konzipiert und als Rahmenbedingungen für die neue islamische Renaissance vorausgesetzt:

„Die frühen Formen islamischer politischer Theorie, die seit den 1870er Jahren im öffentlichen Raum Geltung beanspruchten, definierten Staat und Gesellschaft im Sinne einer politischen Philosophie. Dies bedeutete, dass durch die Ableitung aus dem Islam der Soll-Zustand erfasst wurde. Empirisch-analytische politische Theorie, die auf islamischem Wissen beruhte, war daher nicht zu erwarten. Denkinhalt der politischen Philosophie islamischer Reformer (u.a. Jamal ad-Din al-Afghani (1838 – 1897), Muhammad ‘Abduh (1849 – 1905) oder Muhammad Raschid Rida (1865 – 1935) war nicht der Staat selbst, sondern der Islam. Ihm wurde die Funktion des Staates zugewiesen, indem die in der politischen Philosophie dem Staat zugeordneten Denkinhalte (Sittlichkeit, Ordnung, Gerechtigkeit etc.) theoretisch aus dem Islam abgeleitet wurden. Islamische Theorie war daher insofern politische Theorie, als sie den Islam funktionsäquivalent zu Politik und Staat setzte“ (Hartmann/Offe 2011, S. 132).

8 Ebenso wird in der jüdischen Erinnerungskultur aufgrund der freien Entfaltung des Geisteslebens in Theologie, Wirtschaft und Wissenschaft an diese jüdisch-muslimische Epoche gerne als das „Goldene Zeitalter“ zurückgedacht. Viele namhafte Persönlichkeiten wie Moses Maimonides haben in dieser Blütezeit gewirkt und die jüdische Geistestradition maßgeblich geprägt (vgl. Bossong 2008, S. 21ff.).

Ein prominenter Vertreter dieser modernistischen Strömung im 20. Jahrhundert ist der europäische Gelehrte Muhammad Asad (Leopold Weiss), der – inspiriert von den im Zitat genannten Vordenkern al-Afghani, Abduh und Rida – für seine Koranexegese einen rationalistischen Zugang wählte. Im Anhang seiner Exegese unterstreicht Asad am Beispiel der Jenseitsbeschreibung bzw. des Wesens Gottes und der Dschinnen die Bedeutung der Symbolik und Allegorie für das Verständnis des Korans, da ein wortwörtliches Verständnis vieler Passagen „gegen den Geist der göttlichen Schrift verstoßen“ würde (Asad 2010, S. 1202ff.). Zugleich entwarf Asad die theoretischen Grundzüge eines idealen und zeitgemäßen islamischen Staates, für den die innerhalb eines politischen Systems zu berücksichtigenden, „für die Organisation von Staat und Regierung zentralen Gebote des Islam“ bestimmt wurden. Mit seinem ideologischen bzw. integralen Verständnis von Religion konzipierte Asad eine „islamische Demokratie“, um in der Auseinandersetzung mit den Vorwürfen aufzuzeigen, dass Willkürherrschaften bzw. Diktaturen kein intrinsisches Problem des Islams darstellten (vgl. Asad 2011). In diesem Zusammenhang verweist Murad Hofmann wiederum auf die lebhaften Bemühungen unter muslimischen Intellektuellen, eigene Konzepte und Terminologien wie „Schurakratiyya“ für eine „islamische Form“ der Demokratie zu kreieren (vgl. Hofmann 2001, S. 107ff.).

Der Begriff wird auf das koranische Prinzip der Schura („Beratung“) zurückgeführt und hebt die Beratungspflicht hervor. Historisch-theologisch basiert dieses Prinzip auf dem 38. Koranvers der 42. Sure, demnach Muslime – und insbesondere der Prophet Muhammad – dazu angehalten sind, sich bei wichtigen Gemeinschaftsfragen zu beratschlagen und nicht in Eigenregie zu handeln. In diesem Prinzip erkennt die modernistische Salafiyya den Kern der islamischen Demokratie. Die nicht theologisch qualifizierte „naturwissenschaftlich-technische Intelligenz“ spielt dabei in religiös-politischen Oppositionsgruppen in islamisch geprägten Ländern oft eine zentrale Führungsrolle, denn von ihrer laienhaften, selektiven Koranrezeption geht eine Gefahr für die jeweiligen Gesellschaften aus (vgl. Hofmann 1999, S. 93 f.).

Die Bestrebungen bezüglich einer Kompatibilität von Islam und Moderne gingen so weit, dass eine wissenschaftskonforme Koraninterpretation in der theologischen Disziplin Tafsir (Koranexegese) immer mehr Resonanz fand. Dieser Ansatz ist bereits in den Exegesen von Abduh und Rida vorzufinden, wenn sie versuchen, Wundergeschichten im Koran mit modernen Erkenntnissen zu erläutern (vgl. Jafar 1998, S. 104ff.). Ebenso wurde dieser Ansatz unter nicht theologisch, primär naturwissenschaftlich geschulten Autoren verfolgt, um eben zu „belegen“, dass moderne wissenschaftliche Entdeckungen im Grunde bereits vor 1400 im Koran dokumentiert seien. Ein typisches Beispiel hierfür ist die unter

Salafismus

Fundamentalistische Strömungen und
Radikalisierungsprävention

Ceylan, R.; Kiefer, M.

2013, XII, 168 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-00090-5