

NMZ-SCHRIFTENREIHE
NR.02

Manifest des Netzwerkes
Muslimische Zivilgesellschaft
**Zielvorstellungen einer
islamischen Theologie
in Österreich**


NETZWERK
MUSLIMISCHE
ZIVILGESELLSCHAFT



NETZWERK
MUSLIMISCHE
ZIVILGESELLSCHAFT

NMZ.SCHRIFTENREIHE NR.02

Manifest des Netzwerkes Muslimische Zivilgesellschaft **Zielvorstellungen einer islamischen Theologie in Österreich**

IMPRESSUM:

Netzwerk Muslimische Zivilgesellschaft

1090 Wien, Österreich

muslimischezivilgesellschaft@hotmail.com

www.dieanderen.net

www.dieanderen.net

Inhalt

1. Zum Begriff „Theologie“	05
2. Anforderungen an ein Theologiestudium: Zur Bedeutung der islamischen Wissenschaftsdisziplinen	07
2.1. Scharia und Fiqh: Zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung	07
2.2. Theologie und Sprache	09
2.3. Kalam-Wissenschaft: Dialektische Theologie	10
2.4. Hadith und die Wissenschaft der Überlieferung	12
2.5. Tasawwuf und islamische Mystik	12
2.6. Theologie und Mehrheitsfähigkeit	14
3. Theologie, Moderne und Modernismus	16
3.1. Modernisierungsbewegungen	16
3.2. Islamische Theologie, Moderne und Gewalt – falsche Annahmen, falsche Schlussfolgerungen	17
4. Religionswissenschaft in ihrem Verhältnis zur Theologie	21
4.1. Die Methodologie der Religionswissenschaft	21
4.2. Die Methodologie der islamischen Theologie	22
4.3. Differenzen und Überschneidungen	23



1. Zum Begriff „Theologie“

In Hinsicht auf die Etablierung eines islamischen Theologiestudiums im universitären Bereich und in Anbetracht der Anforderungen, die an ein derartiges Universitätsfach zu stellen sind, sind einige wesentliche Fragen zu thematisieren. Als eine der ersten sollte der Frage nach der Verwendbarkeit und Zweckdienlichkeit des Begriffs „Theologie“ Beachtung geschenkt werden. Zu bedenken ist, dass dieser Begriff, der sowohl in der Fachliteratur als auch im gesellschaftlichen Diskurs in Bezug auf den Islam bereits verwendet wird, selbst noch zur Diskussion zu stellen ist.

Im folgenden Beitrag wird der Begriff durchaus verwendet, soll jedoch lediglich auf allgemeinsten Ebene das Studium des Islam aus einer religiös motivierten Perspektive beschreiben.

In der Auseinandersetzung mit der Terminologie eines Faches geht es jedoch niemals nur oberflächlich um äußere Bezeichnungen, sondern um

den Inhalt sowie oftmals auch um die mit den Begriffen verbundene Methodik, die sich im Laufe der Entwicklung einer Disziplin herausgebildet hat. In Bezug auf den religiösen Bereich ist festzuhalten, dass Fachbegriffe auch immer mit spezifisch religiösen Inhalten verknüpft sind und nicht eins zu eins auf andere Religionen übertragen werden können.

Zweifelsohne ist der Begriff „Theologie“ („Lehre von Gott“) ein christlich geprägter Terminus. Inhaltlich betrachtet kommt ihm unter den islamischen Disziplinen die Kalam-Wissenschaft am nächsten. Die Kalam-Wissenschaft beschränkt sich auf die Theologie der Iman-Inhalte, erstrebt definitives und aus den Texten extrahiertes, sicheres Wissen im engeren Sinne und hat demnach die Reflexion der Grundlagen des Glaubens zum Thema. Es geht ihr um Glaubenswahrheiten.

Allerdings gab es in der Zeit des klassischen Islams neben dem Bereich des

Kalam weitere vielfältige Zugänge zu Religionsfragen: nämlich die überlieferungskritischen, „juristischen“, ästhetischen und kulturellen. Im Gegensatz zum Fach des Theologen – im Sinne des Kalam-Gelehrten – ging es in den anderen Disziplinen nicht um eindeutige Wahrheiten, sondern um die vielfältigen, nach unterschiedlichen Wahrscheinlichkeiten abgestuften, Deutungsmöglichkeiten der Quellen. Die Herangehensweise der Theologen unterschied sich methodologisch von denen der Fiqh-Gelehrten („Juristen“), Linguisten, Philologen, Historikern und Mystikern.

Zu beobachten ist, dass in den interreligiösen Debatten heute „theologische“ Antworten von Muslimen gefordert werden, die im klassischen Sinne keinen theologischen Charakter haben. Durch den Wegfall und die Nicht-Berücksichtigung der wis-

senschaftlichen Grundlagen in den Diskussionen scheinen dadurch Wahrheits- und Ausschließlichkeitsansprüche auch in anderen als den im Islam ursprünglich angedachten Fragen zu entstehen. Diesem unbegründet aufkommenden Dogmatismus und den gegenstandslosen „theologischen Kontroversen“ könnte eine wissenschaftliche Ausbildung dadurch Abhilfe verschaffen, in dem sie die geistigen Grundlagen bewusst macht und zeitgemäß reflektiert.

Zu bedenken ist auch, ob und inwieweit eine Übernahme dieses vorgeprägten Begriffes „Theologie“ in den universitären Bereich Neuprägungen fördert. Ebenso stellt sich die Frage, ob eine Begriffsübernahme nicht zur Folge hat, dass auch etablierte Strukturen und Curricula nach dem Muster genuin gewachsener christlich-theologischer Fakultäten übernommen werden.

2. Anforderungen an ein Theologiestudium: Zur Bedeutung der islamischen Wissenschaftsdisziplinen

2.1. Scharia und Fiqh: Zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung

Bedeutungsübertragungen und Fremdzuschreibungen sind in Bezug auf die Bereiche islamischer Disziplinen kein Novum, so etwa auch nicht Assoziationen hinsichtlich des Begriffskomplexes des „Islamischen Rechts“. Für die Fremdrezeptionen, die es hierzu seit der Kolonialzeit gegeben hat, ist der defizitär einstufende Blick auf die Themen *Scharia* und *Fiqh* selbstredend, der sich im Zuge einer langen nichtmuslimischen Auseinandersetzung eingestellt hat. Der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohler erklärt diesbezüglich, dass in kolonialen Kontexten eine *Verrechtlichung* der Scharia stattgefunden habe und die Perzeption vom schariatischen Denken von der Annahme gezeichnet gewesen sei, dass das europäische Recht „allen ähnlichen Phänomenen auf muslimischer Seite überlegen sein muss, also die muslimischen Institutionen Defizite aufweisen müssen, die durch eine Adaptierung an europäische aufzuheben sind.“ Eine weitere Defizitdiagnose ist etwa auch, dass der Islam gleichsam wie das Judentum im Gegensatz zur „Gnadenreligion“ Christentum als „Gesetzesreligion“ markiert wurde. So würde beispielsweise auch kaum danach gefragt, was denn die spezifische

Leistungsfähigkeit sein könne, die dem Recht islamisch geprägter Gesellschaften innewohne.

Es liegt auf der Hand, dass ein islamisch-religiös motiviertes Studium diese Frage stellen muss. Es gilt allerdings auch, sich der Fremdzuschreibungen bewusst zu werden. Nicht zuletzt deswegen, da jene auch zu immanent akzeptierten Selbstbeschreibungen werden können. Dies zeigt etwa das Beispiel der neu entstandenen theologischen Fakultäten der modernen Türkei, deren Curricula eine radikale Bedeutungsänderung und Verdrängung des *Fiqh* erfahren haben. Die klassischen Fächer, die zuvor in der *medrese* unterrichtet wurden, wurden seit den 20er Jahren entlang eines westlichen Verständnisses von Recht in juristische Kategorien wie Familien- oder Strafrecht formuliert und eingeteilt. Zentrale Elemente des *Fiqh*, wie *fiqh al-ibādāt* (Regeln gottesdienstlicher Handlungen), fielen dabei anfangs komplett heraus und spielten in diesem neuen Verständnis der Lehre des islamischen „Rechts“ keine Rolle mehr. Was hier stattfand, war eine starke Einschränkung des Verständnisses von *Fiqh*, so dass wesentliche Aspekte davon nicht mehr unter der eigentlichen Fachdisziplin unterrichtet wurden, sondern

zu den theologischen Grundlagen verschoben wurden. Die islamischen Disziplinen sind aus sich selbst heraus und gemäß der Zweckmäßigkeit, die sie verfolgen, zu verstehen.

In seinem Buch „Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart“ meint der Jurist und Islamwissenschaftler Mathias Rohe, dass die meisten Menschen aus nichtmuslimischen Gesellschaften an drakonische Körperstrafen und mittelalterlich anmutende Praktiken denken, wenn sie Begriffe wie „islamisches Recht“ oder „Scharia“ hören, die fälschlicherweise synonym verwendet werden. Dass darauf eine weltumspannende Zivilisation begründet wurde, ist ebenso wenig präsent, wie die Tatsache, dass die Auslegung der *Scharia* historisch betrachtet immer auch von Meinungsvielfalt und der Interaktion mit nichtreligiösen Wertesystemen geprägt war.

Rohe beschreibt „Scharia“, wenn gleich dieser Begriff bereits für Gesetzsammlungen islamischer Staaten angewandt wurde, als mehr: Es handelt sich nicht um ein real vorliegendes Gesetzbuch, das man ohne weiteres und plötzlich zum Gesetz eines Staates machen könnte. Vielmehr beschreibt „Scharia“ eine Idealvorstellung vom göttlichen Gesetz, das alle Lebensbereiche des Muslims regeln soll.

Die Fiqh-Disziplinen, die zur Verwirklichung dieser Idealvorstellung führen sollen, beschreibt Lohlker als „[...]

höchst komplexes Gewebe, ein Rhizom von Bedeutungen und Handlungen, das lange Jahrhunderte erfolgreich die rechtlichen Verhältnisse islamisch geprägter Gesellschaften geregelt und seinen letzten Bezugspunkt in der Scharia hat. Wir können davon ausgehen, dass ein ‚Gleichgewicht zwischen Akzeptanz einer Pluralität von Rechtsmeinungen einerseits und dem Bedürfnis nach einer funktionierenden, weitgehend einheitlichen Rechtsprechung andererseits erreicht war, das auf allen Ebenen von höchster Funktionalität war.‘¹

So ist auch die Beziehung zwischen dem angewandten Recht des *Fiqh* und seinen Zweigen (*Furu'*) und Wurzeln, der Rechtsmethodik (*Usul al-Fiqh*), in der nichtmuslimischen Forschung lange Zeit ignoriert worden. Dieser Beziehung, zu der muslimische Gelehrte bereits sehr früh eigene Werke verfasst haben, gilt es sich anzunehmen und die vielen „überraschenden Verbindungen“ zu erforschen, die dieses Rhizom und seine ständig weiterwachsenden Verzweigungen bereithalten.

Denn groß ist gegenwärtig auch das Spektrum der Kräfte, die dem islamischen Recht mehr Geltung verschaffen wollen und ebenso groß der Bedarf in den Moscheegemeinden. Die zahlreichen Methoden, die von muslimischen Gelehrten entwickelt wurden, die den Fiqh an die ständig wechselnden Umstände anpassen sollen, um adäquate Beurteilungen von Handlungen zu

finden, mögen in Zukunft noch eine bedeutendere Rolle spielen. Als Beispiel seien die *Maqasid asch-Schari'a* („Zwecke/Zielsetzungen der Scharia“) genannt, die in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen haben, nicht zuletzt, weil sie einen weitläufigen Zugang zur umfangreichen Beweisführung der Flexibilität und Ermessensspielräume in der Anwendung der *Ahkam* (Beurteilungen von Handlungen) im Leben der Muslime darstellen.

2.2. Theologie und Sprache

Die linguistische Dimension von Theologie liegt beim Islam nur allzu deutlich auf der Hand: Nicht eine Person steht im Zentrum, sondern das Ereignis der göttlichen Ansprache an diese Person. Für Muslime aus allen klassischen Schulrichtungen steht die göttliche Herkunft des Qur'ans außer Zweifel. Immer jedoch war klar, dass das Verstehen dieses göttlichen Textes eine menschliche Aktivität ist und als solche verstanden werden müsse. Anders ausgedrückt: Islamische Theologie entsteht dort, wo das Aufeinandertreffen des göttlichen Wortes auf die eingeschränkte Welt der menschlichen Wirklichkeit thematisiert wird. Alle islamischen Textwissenschaften kreisen um das Zusammendenken dieser beiden Dimensionen. Vor dem Hintergrund der Vielfältigkeit der Auslegungen erscheint z.B. die Forderung nach einer Einheitsübersetzung des Qur'ans als eine Verengung einer zu-

tieft vielfältigen klassischen Tradition. Wo immer eine reichhaltige Tradition mit wenigen Argumenten als nicht zeitgemäß beiseite geschoben wird, öffnet sich das Tor für jegliche Art von politischer Steuerbarkeit und Manipulation.

Frappierend sind hier die Parallelen zu extremistischen Lesarten des Islams, welche auch von *einer* einzigen „wahren Lesung“ ausgehend alles Abweichende verdammen. Eine ex-cathedra-Mentalität ist jedoch dem sunnitischen Mainstream fremd. Ernst zu nehmende Gelehrte betonten und betonten stets: „Zwar steht hierzu etwas im Qur'an. *Wie* ich das jedoch verstehe, ist meine Auffassung, die ich hiermit versuche, schlüssig zu belegen, doch Allah weiß am besten, ob mein Ergebnis mit der Wahrheit übereinstimmt.“ Klarer kann eine Verknüpfung wissenschaftlichen Erkenntnisdrangs mit intellektueller Bescheidenheit nicht formuliert werden.

Forderungen nach Vereinheitlichung und Reduzierung des Islams auf einen Bestand übersetzter Texte scheinen aus verschiedensten Richtungen zu kommen: innerislamisch wie außerislamisch! Das mindeste, was hier vernachlässigt wird, sind die Erkenntnisse der Translationstheorien, der Theorien von Mehrdeutigkeit und Ambiguität und des Konstruktivismus. Dies ist besonders erstaunlich, wo gerade im 20. Jahrhundert die Beschäftigung mit Sprache und sprachlich vermittelter

Weltdeutung in vielen Wissenschaften einen immensen Aufschwung erfahren hat.

Eine islamische Theologie ohne einen grundlegenden Einblick in die Originalsprache des Qur'ans kann es nicht geben und wird als nicht mehrheitsfähig zurückgewiesen werden. Die Beschäftigung mit dem Arabischen hat in der islamischen Theologie einen wichtigen Raum einzunehmen, wohl wissend, dass diese Vermittlung nicht immer ohne Schwierigkeiten abläuft. Jedoch darf das Arabische im Theologiestudium nicht auf das Niveau eines halbherzig durchgeführten Altsprachenunterrichts gesenkt werden, wo am Ende trotz eingehender Beschäftigung mit Grammatik nicht wirklich die Kompetenz zur Verarbeitung klassischer Texte steht. Über die Frage, wie weit Arabisch auch als moderne natürliche Sprache beherrscht werden soll, kann man verschiedene Ansätze entwickeln. Es sollte durchaus klar sein, dass das klassische Arabisch, welche in der Form des modernen Hocharabisch modifiziert weiterlebt, erst dann wirklich tief durchdrungen werden kann, wenn es auch in Grundzügen aktiv beherrscht wird.

Ohne die Fächerverteilung einer islamischen Theologie zu sehr zu belasten, sollte jedoch noch ein weiteres Feld angesprochen werden: Die Rolle weiterer „islamischer Sprachen“. Vom Arabischen ausgehend hat die Denkweise des Qur'ans auch immer andere

Sprachen der Muslime so beeinflusst, dass man zu Recht von sogenannten islamischen Sprachen sprechen kann: Sprachen, die semantisch von islamischen Denkmustern, Redewendungen, Sprichworten, Vorstellungen und Konnotationen geprägt sind. Als klassische Beispiele seien nur genannt Persisch, Türkisch-Osmanisch, Urdu und für den europäischen Islam vor allem Bosnisch. Der Einblick in eine weitere islamisch geprägte Sprache eröffnet dem Theologiestudenten neue Horizonte. Er zeigt auf, wie Sprache und Denken verbunden sind. Vor allem im Fall des Persischen eröffnet es auch einen konkreten Zugang zu Texten der islamischen Mystik, wo diese Texte einen anderen Stellenwert einnehmen als im Arabischen. Über das Persische wurden die osmanische Sprache und Kultur, aber auch die indo-pakistanische Kultur in einem solchem Maß beeinflusst, dass ihre Existenz ohne diese Sprache in ihrer heutigen Form nicht vorstellbar wäre. Neben dem Arabischen sollte die Wahl zwischen einer der wichtigsten dieser Sprachen zumindest angedacht werden.

2.3. Kalam-Wissenschaft: Dialektische Theologie

Die Wissenschaft des Kalam stellt diejenige der klassischen islamischen Wissenschaftsdisziplinen dar, welche noch am ehesten mit einer Theologie im europäischen Sinne verglichen werden kann. Hier werden Fragen gestellt nach der Be-

weisbarkeit Gottes, Seinen Eigenschaften, nach dem Charakter des göttlichen Wortes und dem Verhältnis von Gott und Mensch (meist thematisiert anhand der Frage nach der Willensfreiheit).

Knapp ein Jahrtausend wurde diese Wissenschaft an den klassischen islamischen Lehreinrichtungen gepflegt, bis sie im letzten Jahrhundert von der Kritik der Modernisierungsbewegungen erfasst und in starken Misskredit gebracht wurde. Kritikpunkte waren, dass es sich bei der Kalam-Wissenschaft nur um trockene Scholastik handele, welche die eigentlichen Fragen des Menschseins und der Menschenwürde nicht mehr zeitgemäß beantworten könne. Auch stünde hinter ihren Erkenntnisprinzipien ein veraltetes (aristotelisches) Weltbild, an dem sich die Muslime jahrhundertlang (zu Recht oder Unrecht) abgearbeitet hätten, das aber in der Moderne schlichtweg keine Relevanz mehr hätte. Neben dieser modernistischen Argumentation zielt eine andere Kritik, die der salafitischen Bewegungen, in eine äußerlich vergleichbare Richtung, jedoch mit unterschiedlichen Beweggründen: Diese Wissenschaft sei insgesamt eine unzulässige Neuerung und stütze sich nicht genügend auf islamische Quellen; sie sei quasi eine Häresie des Glaubens!

Um hier vermittelnd wirken zu können, ist es im universitären Rahmen unbedingt notwendig, den Diskurs über diese Wissenschaft zu beleben und in

eine fruchtbare Richtung zu lenken. Denn mit diesem Diskurs kann auch herausgearbeitet werden, warum sich Muslime jahrhundertlang in der Kalam-Wissenschaft mit dieser Art von rationalem Denken beschäftigt haben. Innerhalb vieler radikal-literalistischer Bewegungen wird besonders diese Wissenschaft als eine Abkehr vom wahren Glauben der Frühzeit angesehen und mit äußerst polemischen Mitteln bekämpft. Hier bildet sich auch in Europa immer deutlicher ein erschreckender Nährboden für alle Bewegungen, die den *Takfir* – das leichtfertige „Exkommunizieren“ von Muslimen - zu einem Instrument der Abgrenzung und der Gruppenbildung einsetzen.

Nicht vergessen werden darf, dass die Kalam-Wissenschaft mit ihren beiden historisch wichtigsten Schulen, der asch'aritischen und der maturiditischen Richtung innerhalb des sunnitischen Islams, ganz stark im gelebten Islam der Moschee-Erziehung verwurzelt war und ist. Eine eingehende und von Polemik freie Aufarbeitung der historischen Grundlagen dieser Wissenschaft führt in das Spannungsfeld von Ratio und Text (*Aql* vs. *Naql*) als Erkenntnisquellen. Letztendlich erscheint es als wenig zielführend, sei es aus modernistisch oder salafitisch-literalistischen Beweggründen heraus, eine ganze Wissenschaft als angeblich nicht mehr zeitgemäß aus dem Bildungskanon zu streichen; Die Herausforderung besteht

darin, diese Tradition für eine neue Reflexion grundlegender theologischer Fragen nutzbar zu machen.

2.4. Hadith und die Wissenschaft der Überlieferung

Neben dem Qur'an bildet die Überlieferung des Prophetenwortes die zweite Quelle des Islams. Seit den ersten Generationen der Muslime haben sich Disziplinen entwickelt, die sich systematisch mit der Sichtung und Einordnung des Überlieferungsmaterials beschäftigen. Dafür wurden Kriterien aufgestellt, anhand derer man die Zuverlässigkeit von Überlieferungen abschätzen bzw. die eindeutig unzureichenden Überlieferungen ausscheiden kann. Eine riesige Forschungsarbeit wurde hierbei erbracht, die gerade dem heutigen Wissenschaftler Respekt abverlangen sollte.

Es gab in der islamischen Tradition eigentlich nie größere Bewegungen, die eine grundlegende Ablehnung des Hadith postulierten. Die Kritik beschränkte sich immer auf einzelne Überlieferungen, weshalb zwischen den verschiedenen sunnitischen Schulen, aber auch zwischen Sunniten und Schiiten durchaus abweichende Berichte zur Anwendung gelangen ließ.

Ein Novum in der Theologiegeschichte ist, dass sich im 20. Jahrhundert marginale Tendenzen – oft nur auf Einzelpersonen beschränkt – bildeten, welche grundlegend überhaupt die Notwendigkeit dieser zweiten Quelle in

Abrede stellen. Dass Argumente solcher Richtungen gehört werden sollen und man sich mit diesem Bereich wissenschaftlich auseinandersetzen soll, steht außer Frage. Problematisch erscheint es, wenn diese marginalen Bewegungen, die kaum über nennenswerten Rückhalt im gelebten Islam verfügen, die Kontrolle ganzer Theologie-Fakultäten beanspruchen und von oben herab den Muslimen ein neues Theologiebild aufoktroieren wollen.

2.5. Tasawwuf und islamische Mystik

Spätestens seit dem zweiten Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung ist das Phänomen der islamischen Mystik als eigenständige Erscheinung geschichtlich fassbar. Nicht immer war der Bezug zu den schriftgestützten islamischen Disziplinen spannungsfrei. In der islamischen Mystik hat sich eine große Vielfalt von Ansätzen herausgebildet, die allesamt um die Frage einer gelebten Frömmigkeit und Spiritualität kreisen. Dass es dabei auch zu verstörenden und extremen Entwicklungen kam, die kaum noch mit dem Menschenbild des Islams zu vereinbaren sind, darf nicht die grundsätzliche Vereinbarkeit von Mystik und Text ausschließen.

In einer Zeit, wo Muslimen von vielen Seiten der Vorwurf mangelnder Spiritualität und einseitigem Festhalten an Geboten und Riten gemacht wird, muss eine wissenschaftliche Theolo-

gie diesem Bereich besondere Priorität einräumen. Das Bild, das sich jeder Forscher macht, mag oft schwanken zwischen der Sympathie gegenüber gelebter Spiritualität, verbunden mit einer gewissen – von Wissenschaftlichkeit getragenen – Distanz. Der Studierende soll jedoch mit dem historischen Rüstzeug ausgestattet werden, um sich auch hier zurechtfinden zu können.

Im modernen Diskurs stehen sich hier oft Strömungen konträr gegenüber, welche

a) jegliche Mystik als unislamische Entgleisung ablehnen und damit den Nährboden für extremistische Bewegungen darstellen und

b) andere, die oft nur aus kulturell-emotionaler Bindung heraus islamische Mystik verteidigen und jede Kritik daran als „salafistisch-wahhabitischen Extremismus“ verteufeln; beides Positionen, die oft mehr von ideologischem Wunschdenken als von Wissenschaftlichkeit genährt werden.

Kritisch müssen Tendenzen gesehen werden, welche den Sufismus als den angeblich „sanften“ „humanistischen“ Islam als besonders kompatibel mit der Moderne inszenieren und einem textgestützten Islam als Gegenpol gegenüber stellen wollen und damit der Politisierung theologischer Inhalte das Wort reden. Durchgängig und in seiner Ganzheit kann der Sufismus mit religionsübergreifender Spiritualität jedoch nicht verbunden werden. Islamische

Mystik kreist in ihrem Kern um etwas anderes: um eine „Lebbarmachung“ und Verinnerlichung der qur’anischen Werte und seines Menschenbilds. In der Praxis wird dieser Kern nicht immer dort zu finden sein, wo man ihn sucht, sondern oft von auffälligeren, „exotischen“ Phänomenen überlagert.

Eine Beschäftigung mit islamischer Mystik kann auch eine Grundlage für die Entwicklung einer eigenen islamischen Symboltheologie liefern. Vor dem Hintergrund zerbröckelnder Selbstverständlichkeiten stellt sich immer häufiger die Frage nach dem „Warum“ hinter den islamischen Riten; ein Bereich, der im traditionellen islamischen Recht praktisch nicht verschriftlicht wurde – möglicherweise, weil man sich der Gefahr einer Fixierung – und damit Dogmatisierung – dieses Wissens durchaus bewusst war. Heute stehen einzelne Muslime jedoch hilflos vor solchen Warum-Fragen und ziehen sich dann umso vehementer auf Fragen des „Wie“ der rituellen Ausführung und damit einen extremen Formalismus zurück, was wiederum den Vorwurf eines unreflektierten Ritualismus beflügelt. Noch am ehesten lassen sich in den klassischen Büchern der Mystik – oft nur ansatzweise – Überlegungen zu einer symbolischen Darstellung der islamischen Riten finden. Nicht alles muss für den heutigen Rezipienten überzeugend sein, es zeigt jedoch einen Weg auf, an dem man jetzt anschließen könnte.

2.6. Theologie und Mehrheitsfähigkeit

In Deutschland hat die muslimische Community unangenehme Erfahrungen gemacht mit einer islamischen Theologie, die nicht mehrheitsfähig ist und dies von Beginn an auch gar nicht erst beanspruchte. Bereits der erste in diesem Zusammenhang eingerichtete Lehrstuhl wurde ausgerechnet mit einem Anhänger einer äußerst marginalen theologischen Schule, der Zaidiyya, besetzt. Darüber hinaus hatte dieser Lehrstuhlinhaber auch noch die Vorgaben seiner eigenen Richtung überschritten, um sein eigenes Geschichtsbild („Islam unter Ablehnung der historischen Existenz Muhammads“ – Friede und Segen auf ihm) zu konstruieren.

Auch an anderen Standorten sitzen an den wichtigsten Zentren für die zukünftige Theologenausbildung oft Inhaber stark umstrittener Positionen, die Bewegungen, welche die Notwendigkeit der zweiten Säule des Islam – dem Hadith anzweifeln, angehören. Sicherlich sollen solche Positionen auch zu Wort kommen und ihre Ansichten im wissenschaftlichen Diskurs aufgegriffen werden, jedoch in welchem Maße? Wenn es eine genügend große Anzahl von Fakultäten gibt, welche den Mainstream der muslimischen Gemeinschaft ernst nehmen, kann es auch Einrichtungen mit Außenseiterpositionen geben; warum jedoch ausgerechnet bei der Errichtung der ersten universitären Institute?

Eine Neigung universitär verorteter Wissenschaften, sich von den Bedürf-

nissen der Masse abzusetzen, scheint systemimmanent zu sein. Grundsätzlich ist dies nicht zu bemängeln, denn in der Universität sollte ein Klima herrschen, in dem neue Wege des Denkens beschritten werden dürfen. Wenn es jedoch überhaupt keine Anbindung an die Basis mehr gibt, dann löst sich Theologie von den wirklichen Bedürfnissen der Menschen, und der Eindruck einer kopflastigen, überheblichen Wissenschaft kann nur schwer abgewehrt werden. Wem nützt eine Theologie, die von niemandem ernst genommen wird, außer von ihren eigenen Vertretern und Förderern?

Wenn an einer theologischen Fakultät die Wirklichkeit der Moschee-Gemeinde keinen Niederschlag findet, werden nur Theologen „produziert“, die sich kaum in das eigentliche Gemeindeleben der Muslime einbringen können. Die Realität bedeutet nun einmal, dass in den muslimischen Gemeinschaften und Moscheen ein Bedarf an Theologen herrscht, die auch bei einfachen Fragen des religiösen Alltags Hilfestellung leisten können. Hier darf der Bereich des islamischen Rechts (*Fiqh*) in den unterschiedlichen Ausformungen seiner Schulen (*Madhahib*) nicht übergangen, sondern sollte in einen zeitgenössischen Kontext eingebettet werden. Die klassische Literatur des islamischen Rechts, die auf eine sicherlich 1300-jährige Tradition zurückblicken kann, darf hier nicht herablassend als unzeitgemäß beiseite geschoben werden.



3. Theologie, Moderne und Modernismus

3.1. Modernisierungsbewegungen

In diesem Zusammenhang fällt immer wieder der Begriff des Modernismus in der Theologie. Im gängigen Verständnis der Muslime erscheint Modernismus oft als eine Karikatur des modernen Denkens: Modernismus als eine Bewegung, welche die gesamte historische Entwicklung der eigenen Religion in Frage stellt. Typisch modernistische Tendenzen gehen davon aus, dass nach einer extrem knapp gehaltenen und idealisierten Frühzeit sämtliche Richtungen von diesem Ideal abkamen, bis in der Moderne der wahre Zugang wieder aufgedeckt wurde. Ende des 19. Jahrhunderts spielte der aufkommende islamische Modernismus durchaus eine befruchtende Rolle. Während bis dahin die verschiedenen Phasen der islamischen Frühzeit, der klassischen Periode und der Spätzeit in einem unzertrennbaren Zusammenhang gesehen wurden, womit das Einnehmen neuer Positionen extrem erschwert wurde, löste der islamische Modernismus diese Verknüpfung mit dem Leitspruch „Zurück zu den Texten“. Dieser Zugang hatte zweifellos eine befreiende und stimulierende Wirkung. Gleichzeitig sieht man jedoch – beginnend mit der

ägyptischen Reformbewegung des späten 19. Jahrhunderts – apologetische Tendenzen, welche heute naiv anmutend sämtliche Errungenschaften der modernen Zivilisation und Wissenschaft im Qur'an wiederfinden wollten und alles nicht Zeitgemäße als „unislamisch“ verdammt.

Ähnliche Denkmuster dieser modernistischen Bewegungen haben sich in solchen Richtungen gehalten, welche zum Beispiel die gesamte Literatur des islamischen Rechts schlichtweg als Fehlentwicklung ignorieren wollen. Beim Mainstream der Muslime entsteht der Eindruck, hier solle vermittelt werden, dass die Mehrheit aller Muslime nie wirklich die Grundlagen ihrer Religion verstanden hätten. Das eigene Zeitalter als Maßstab aller Dinge und Kulminationspunkt am Ende einer langen Entwicklungsreihe anzusehen, mag menschlich sein, sollte jedoch nicht unwidersprochen zum Maßstab von Wissenschaftlichkeit erhoben werden. Genau dies ist es, was mit der Forderung nach einer Mehrheitsfähigkeit islamischer Theologie gemeint ist; keineswegs jedoch, dass „statistische Mehrheitsverhältnisse“ über Theologie und theologische Inhalte entscheiden sollten.

3.2. Islamische Theologie, Moderne und Gewalt – falsche Annahmen, falsche Schlussfolgerungen

Die Debatten rund um den Islam in Europa verlaufen meist an einer Front, die sich an einem modernen, liberalen, fortschrittlichen Europa einerseits und einem vormodernen, traditionellen, konservativen, rückständigen Islam andererseits entlangzieht. Ausgeschmückt werden diese Assoziationen mit Bildern archaischer Gewalt und Rückständigkeit in den Medien, die eindrücklich die unüberbrückbare Kluft zwischen dieser Religion und dem modernen Westen vermitteln. Diese Zuschreibungen und Dichotomien scheinen für die meisten Menschen hier in Europa eindeutig zuordenbar zu sein und rufen unmittelbar positive bzw. negative Assoziationen hervor. Dabei sind diese Assoziationsketten alles andere als klar und unproblematisch. Die erste sehr unklare Zuschreibung ist die zwischen modern-friedvoll bzw. vormodern-gewalttätig.

Diese Dichotomie ist in diesem Zusammenhang deshalb interessant, weil im Rahmen der Diskussion einer islamischen Theologie in Österreich oft und oberflächlich von einer islamischen Gewalttheologie gesprochen wird. Dabei ist es nicht einmal klar, ob z.B. gewalttätige Terrorgruppen – auf die sich ja die Diskussion um Gewalttheologie ganz eindeutig bezieht – sich überhaupt auf eine ausgereifte

(mittelalterliche) „Theologie“ berufen und nicht vielmehr auf eine Ideologie, die ihre Wurzeln in der kolonialen Konfrontation der letzten beiden Jahrhunderte hat. Was weithin als Salafiyya (Salafismus) bezeichnet und diesen Terrorgruppen als Ideengebäude unterstellt wird, ist eigentlich in ihrem Charakter eine sehr neue „Theologie“, deren Anhänger zudem zu einem erdrückenden Großteil friedlich ausgerichtet sind. Der kleine Teil, der sich von hier aus radikalisiert und zu politischer Gewalt hin ausrichtet, unterstützt diese Ausrichtung aber weniger mit einer theologischen Argumentation als eher mit einer antikolonialen Ideologie, die Gewalt gegen eine angebliche oder reale Usurpation als legitimes Mittel sieht. Sie ist also wesentlich politisch und wesentlich modern in der Wahl der Mittel und Argumentation. In seinem Buch „Guter Moslem, Böser Moslem“ schließt der US-amerikanische Anthropologe und Politikwissenschaftler Mahmood Mamdani nach einer kenntnisreichen Analyse vieler islamischer Strömungen und Bewegungen des letzten Jahrhunderts, „[...] dass der politische Islam ein politisches Phänomen der Moderne ist und durchaus kein Überbleibsel traditioneller Kultur.“²

Wie schon gesagt ist aber auch die Theologie, die ihr vorausgeht, im Grunde nicht als traditionell anzusehen, auch wenn sie versucht zu einer

Lebensweise zurückzukehren, wie sie vor 1400 Jahren gelebt wurde. Ähnlich wie die protestantisch fundamentalistischen Strömungen in den USA bzw. den weltweit aktiven evangelikalen Bewegungen der Gegenwart, ist die Salafiyya ein Produkt vor allem des 19. und 20. Jahrhunderts. In ihrer Reaktion auf die Eindeutigkeitskultur der Moderne stellen diese fundamentalistischen Bewegungen ihr eine Theologie entgegen, die genau diese Eindeutigkeit spiegelbildlich reproduziert: Die sehr enge wörtliche Auslegung der Schrift, die Abweisung jeglicher Interpretationsmöglichkeiten, die vollkommene Ablehnung der Gegenwart als verdorben und die Illusion einer rückwärts gewandten Utopie vereint diese beiden Richtungen – obwohl sie sonst sehr unterschiedlich sein mögen – und macht sie im wesentlichen zu reaktionären Produkten der Moderne.

Neben dieser Reaktion auf die Eindeutigkeitskultur liegt ein weiterer Ursprung für diese fundamentalistischen Strömungen in der Säkularisierung der letzten beiden Jahrhunderte, die die Religion in einem eigens vorgesehenen Raum zurückdrängte und sie von der kulturellen Durchdringung mit anderen Bereichen des Lebens weitgehend ausschloss. Diese Entwicklung, die von Olivier Roy in seinem Buch „Heilige Einfach“ beschrieben wird, bot zwar der Religion einen geschützten Bereich an, in der sie ihre Existenz

friedlich fortführen konnte. Aber da sie nun ausschließlich auf „rein religiöse“ Funktionen reduziert war, entstand ein Spannungsfeld mit anderen Bereichen des Lebens, das sonst durch die kulturelle Durchdringung abgefedert werden konnte. Das Produkt dessen waren eben jene fundamentalistischen Strömungen, von denen der Salafismus nur ein Beispiel aus einer Weltreligion ist.³ Talal Asad, ein US-amerikanischer Anthropologe, verweist auf die gutgemeinte Ursprungsidee dieser Entwicklung, wie sie liberale Denker des modernen Säkularismus angedacht hatten: nämlich als eine Strategie nicht nur der Beschränkung, sondern auch des Schutzes der Religion.⁴

In der Debatte um die islamische Theologie in Österreich scheint die Angst vor solchen fundamentalistischen Strömungen die Diskussion zu beherrschen. Als mögliche Lösung wird dabei eine modernistische, reformatorische Theologie eingefordert. Sie erscheint als eine Möglichkeit, ein friedliches, tolerantes Islamverständnis zu fördern. Dies scheint auf den ersten Blick einleuchtend zu sein, doch stecken dahinter Vorstellungen, die zumindest einer kritischen Betrachtung unterzogen werden müssen. Die erste Vorstellung ist die oben erwähnte: nämlich dass modernes Denken weniger gewalttätig und eher tolerant sei. Wenn man aber das letzte Jahrhundert betrachtet, ergibt sich

ein ganz anders Bild: Zwei Weltkriege, koloniale Eroberungen, Bürgerkriege, Revolutionen, etc. Es scheint das gewalttätigste Zeitalter seit Beginn der Menschheit zu sein. Wie Mamdani es treffend formuliert, scheint aber „[d]as moderne politische Empfinden [...] die meisten Formen politischer Gewalt als Voraussetzung für historischen Fortschritt“⁵ zu betrachten und zu tolerieren. Es gibt also Formen von Gewalt, die uns als moderne Menschen einleuchtender erscheinen als andere, auch wenn sie rein quantitativ gesehen vielmehr Leid zugefügt haben mögen.

Auch Talal Asad teilt nicht die unreflektiert vorherrschende Vorstellung, dass die Moderne und vor allem der Säkularismus Toleranz und Frieden fördern würden, so wie das auch mittelalterliche Herrschaftssysteme nicht getan haben. Vielmehr – so Asad in seinem Buch „Formations of the Secular“ – bringen sie nur unterschiedliche Strukturen von Streben und Furcht ins Spiel, die andere Formen von Leid, Schmerz und Gewalt plausibel machen.⁶

Es bleibt also unklar, ob eine modernistische Ausrichtung islamischer Theologie tatsächlich friedlicher und toleranter sein kann, was auch ein kleiner Verweis auf die Entwicklung christlicher Theologie vielleicht verständlicher macht. Es werden im Zusammenhang mit einer islamischen

Theologie in Europa/Österreich auch oft Vergleiche mit der christlichen Reformation gezogen. Der Islam befindet sich ja im 15. Jahrhundert seiner Zeitrechnung, und vielleicht stünde ja bald eine Reform im Islam bevor – ein Vergleich, der lächerlich wirkt und auch nicht wörtlich gemeint ist, aber die Erwartungshaltung westlicher Gesellschaften gut zum Ausdruck bringt. Doch auch hier sollte man bedenken, dass die Reformation Grund für eine Reihe sehr blutiger Kriege in der frühen Neuzeit war und dass z. B. der christliche Fundamentalismus vor allem aus protestantischen Strömungen entstanden ist. Und schließlich haben ursprünglich reformerische, nicht-fundamentalistische protestantische Strömungen im Christentum teilweise sehr strenge Dogmengebäude errichtet, die nur wenig Spielraum für Freiheit und Toleranz lassen.

Aber auch innerislamische modernistische Reformen waren nicht unbedingt friedlich eingestellt, vielmehr waren sie an verschiedenen Fronten im Widerstand gegenüber Kolonialmächten engagiert und befürworteten Gewalt in vielerlei Hinsicht. Sie waren auch nicht unbedingt tolerant, was sich an ihrer Haltung vor allem gegenüber islamisch mystischen Gruppierungen ablesen lässt, von denen ihrerseits viele ebenfalls im antikononialen Kampf eingebunden waren. Modernistische und reformerische Strö-

mungen garantieren also keineswegs zwangsläufig eine friedlichere und tolerantere Haltung, und klassische und traditionelle Strömungen sind auch nicht notwendig gewalttätiger und unachgiebiger. Es scheint vielmehr das Gegenteil der Fall zu sein.

Thomas Bauer hat in seinem Buch „Kultur der Ambiguität“⁷ ein realistischeres Bild der Geisteshaltung des islamischen Mittelalters wie auch der islamischen Moderne – detailreich belegt – ausgearbeitet. Hier wird die traditionelle oder besser „klassische“ islamische Gelehrsamkeit deutlich toleranter und pluralistischer dargestellt als von vielen angenommen wird. Auch Bauer verweist auf die koloniale Konfrontation des Islam mit der eher ambiguitätsfeindlichen Haltung der Moderne, die Mehrdeutigkeit tendenziell eher als Schwäche denn als Reichtum auslegt und in der die komplexe Diskurskultur des klassischen Islam einem westlichen Beobachter als nicht ausgereift erscheinen musste – während andererseits unter dem Eindruck der militärischen Stärke der Kolonialmächte viele muslimische Gesellschaften eben diese Eindeutigkeit der Moderne immer öfter einforderten. Doch eben die o. g. klassische Geiste-

shaltung war mit ein Grund, wieso im islamischen „Mittelalter“ eine Kultur der Toleranz und des Zusammenlebens entstehen konnte, von der heute – nach zwei Jahrhunderten Kolonialismus und vielen (teilweise gescheiterten) Modernisierungsbewegungen – leider nur mehr wenig überlebt hat.

Eine Diskussion um islamische Theologie in Österreich muss sich diese Aspekte vor Augen halten. Statt eine modernistische Theologie einzufordern, wäre es sinnvoller, eine zeitgenössische Interpretation der klassisch islamischen Tradition anzugehen. Statt in modernen politischen Kategorien von konservativ und liberal zu denken, sollte man die Eigendynamik der islamischen Gelehrtentradition auf hiesige Verhältnisse hin weiterentwickeln – so dass es einerseits den Bedürfnissen der muslimischen Basis entsprechen und andererseits auf eine langsam zu erarbeitende, aber sichergestellte Zukunft verweisen kann. Hingegen wird die Diskussion heute mit integrations- und sicherheitspolitischen Bedenken vermischt und auf kurzfristige Ergebnisse gehofft – die mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ausbleiben werden.

4. Religionswissenschaft in ihrem Verhältnis zur Theologie

*„Theologen sind religiöse Spezialisten -
Religionswissenschaftler sind Spezialisten für Religiöses“⁸*

4.1. Die Methodologie der Religionswissenschaft

„Vorherrschend ist die Auffassung [sic], Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin zu definieren, deren Untersuchungsobjekte – empirische Religionen und ihre Erscheinungsformen – in historische Kontexte eingebunden und nicht ohne sie erforschbar sind. Rationalität, Exaktheit, intersubjektive Überprüfbarkeit, „methodischer Agnostizismus“, Deskription, Verzicht auf absolute Wahrheits- und Werturteile gelten als wichtige Merkmale einer so verstandenen Religionswissenschaft. Anthropologisch wird Religion als Eigenschaft des Menschen gedeutet, so wie Kunst und Spiel.“⁹

Die Religionswissenschaft als akademische Disziplin erforscht empirisch fassbare Religionen und die Erscheinungsformen des Religiösen in all ihren unterschiedlichen Facetten. Selbstverständlich gehört dabei auch der Islam zum Forschungsbereich der religionswissenschaftlichen Disziplin. Methodologisch betrachtet möchte die Religionswissenschaft hierbei – so gut es nur möglich ist – werturteilsfrei

und deskriptiv in Form eines „methodischen Agnostizismus“ eine objektive „Vogel-Perspektive“ einnehmen. Sie durchdenkt den Islam schlussfolgernd „von außen“, ohne persönlich an den Inhalten dieser Religion partizipieren zu können. Die religionswissenschaftliche Untersuchung nimmt ihren Ausgangspunkt also nicht bei einer bestimmten Konfession oder einer theologischen Bindung, das heißt, dass sie weder eine Art von „Kryptotheologie“, noch eine „Theologie für Religionslose“ sein möchte. Auch gehört die Frage nach der „Wahrheit“ des Islam nicht zum Interessensgebiet der Religionswissenschaft: Da die islamische Kernthematik der Existenz einer „transzendenten Wirklichkeit“ / einer „Gottheit“ sich jeder empirisch-wissenschaftlichen Überprüfung entzieht, kann weder das Dasein Allahs, noch die göttliche Erwählung Muhammads, geschweige denn der Offenbarungsanspruch des Korans thematisiert werden:

„Die religiöse Aussage, dass es sich bei einer Schrift um ein Diktat Gottes handele oder ihre Abfassung und ggf. auch ihre Übersetzung

göttlich inspiriert seien, ist empirisch nicht überprüfbar. Es ist eine Glaubensaussage, die nur Gültigkeit für die sich zu der jeweiligen Religion Bekennenden hat. Als Glaubensaussage bleibt sie unberührt von den wissenschaftlichen Erkenntnissen.“¹⁰

Des Weiteren müssen die Forschungsergebnisse des Religionswissenschaftlers immer intersubjektiv überprüfbar und nachvollziehbar sein. Völlig unabhängig davon, welchem Glauben oder welcher Weltanschauung der Forscher als Privatmensch folgt, müssen seine religionswissenschaftlichen Befunde bezüglich des Islam also allen anderen Forschern grundsätzlich immer allgemein zugänglich sein. Schlussfolgernd beschränkt sich der Religionswissenschaftler bei der Beschäftigung mit dem Islam lediglich auf wissenschaftlich messbare Feststellungen und Aussagen von Muslimen über ihren Glauben / über den Islam. Demnach ist Religionswissenschaft eine Kultur- und Geisteswissenschaft (allgemein: eine humanwissenschaftliche Disziplin), welche das islamisch-religiöse Phänomen anthropologisch als Produkt menschlicher Kultur studiert und vor allem historisch, philologisch und empirisch arbeitet. Der deutsche Religionswissenschaftler Hans-Jürgen Greschat definiert folglich: „Religionswissenschaftler sind Spezialisten für Religiöses“.¹¹

4.2. Die Methodologie der islamischen Theologie

Ein gravierender Unterschied besteht hierbei zur wissenschaftlichen Vorgehensweise innerhalb der islamisch-theologischen Forschung. Im Gegensatz zum Religionswissenschaftler ist der muslimische Theologe nämlich persönlich und glaubensmäßig gebunden an seine bestimmte – eigene – Religion bzw. Konfession. Eine persönliche Teilhabe des muslimischen Theologen an der zu untersuchenden islamischen Religion ist schlussfolgernd nicht nur gegeben, sondern konsequenterweise auch immer verlangt. Islamische Theologen möchten demnach niemals rein deskriptiv forschende Wissenschaftler sein. Sie haben – wie in jeder anderen Theologie auch – logischerweise subjektive und wertende Tendenzen, während die eigenen Überzeugungen normativen Charakters sind. Das heißt schließlich, dass muslimische Theologen Theologie nicht nur beschreiben, sondern auch Normen setzen möchten und müssen. Auch dem muslimischen Theologen geht es jedoch um ein wissenschaftliches Durchdenken seiner Religion, nur geht dieser natürlich von der Wahrheitsgültigkeit seines Glaubens aus; seine Forschung steht immer in Relation zu der bestehenden islamischen Glaubensorganisation:

„Theologie im mittelalterlichen und modernen Sinne [...] ist subjektiv an den Glauben

und objektiv an eine gesellschaftliche Institution wie z. B. die Kirchen oder andere soziale Organisationen gebunden.“¹²

Als eine Beschäftigung mit dem Islam „von innen“ kann man islamische Theologie also bezeichnen, sie analysiert diese Religion demnach aus ihr selbst heraus. Hans-Jürgen Greschat meint folglich: „Theologen sind religiöse Spezialisten“. Ein einfaches Beispiel zur methodologischen Unterscheidung der islamischen Theologie von der Religionswissenschaft: Während ein muslimischer Theologe die Aussage „Der Koran ist die unüberbietbare Offenbarung Gottes“ ruhig treffen darf, würde ein religionswissenschaftlich korrekter Satz folgendermaßen lauten: „Im Islam wird gesagt: ‚Der Koran ist die unüberbietbare Offenbarung Gottes‘“.

Betrachtet man nun jedoch die tatsächlichen wissenschaftlichen Umsetzungen der jeweiligen Methoden, so muss gesagt werden, dass es durchaus auch Überschneidungen zwischen der religionswissenschaftlichen und der islamisch-theologischen Methodologie gibt. Denn eine akademische Herangehensweise, welche sich als historisch-kritisch, philologisch oder literarisch bezeichnet, ist nicht nur in der Religionswissenschaft, sondern selbstverständlich auch in ausschlaggebenden islamisch-theologischen Teildisziplinen, wie Koran-Exegese,

Hadith- oder Sira (Biographie des Propheten), nachweisbar. Des Weiteren darf eine sozial- und humanwissenschaftliche Vorgehensweise bei der Beschäftigung mit dem Islam ebenfalls nicht nur der Religionswissenschaft zugesprochen werden. Auch die islamische Theologie arbeitet nämlich innerhalb der Thematik *Tazkija* (Methoden der Charakterreinigung), der Religionspädagogik oder der Seelsorge mit einer solchen Methode.

4.3. Differenzen und Überschneidungen

„Schließlich haben Theologie und Religionswissenschaft auch nicht den gleichen Gegenstand; zugespitzt kann man sagen: ein Theologe spricht über Gott, der Religionswissenschaftler über die Vorstellungen, die sich Menschen von ihrem Gott oder ihren Göttern machen und in Kulturen [...] zur Darstellung bringen. Man muß sich diesen Unterschied mit der größtmöglichen Schärfe klar machen.“¹³

Vom Untersuchungsobjekt her betrachtet beschäftigt sich die Religionswissenschaft – knapp formuliert – mit der Gesamtheit aller in der Geschichte und der Gegenwart der Menschheit vortreffbaren Religionen und religiösen Erscheinungsformen. Umfangsmäßig gibt es hierbei im Verhältnis zum Objektbereich der islamisch-theologischen Forschung einen großen Unterschied: Lediglich die Re-

ligion des Islam (bzw. eine islamische Konfession) – und daraus resultierend: der muslimische Glaube – ist nämlich im Falle der islamischen Theologie, „auch wenn ein sehr weiter Begriff von theologischer Forschung vorausgesetzt wird“, der eigentliche und bindende Forschungsgegenstand. Einzig dieser persönliche muslimische Glaube steht im Zentrum.

Dieser Sachverhalt darf nun aber nicht zu der falschen Schlussfolgerung verleiten, die islamisch-theologische Forschung würde sich nicht auch mit anderen Religionen beschäftigen. Im Gegenteil: auch andere religiöse Traditionen gehören in hohem Maße zum Forschungsschwerpunkt der islamischen Theologie. Der Unterschied zur Religionswissenschaft ist hierbei jedoch, dass eine Auseinandersetzung mit anderen Religionen immer vor dem Hintergrund der eigenen islamisch-theologischen Glaubensgrundsätze erfolgt. Die eigene Religion (bzw. der spezifische Glaube des Theologen und seiner Glaubensgemeinschaft) ist also immer das Fundament und der Ausgangspunkt bei der Beschäftigung mit allen weiterführenden Fragestellungen und anderen Religionen.

In Hinblick auf die historische Gesamtdarstellung des Islam (Geschichte und Gegenwart), gibt es sogar starke Annäherungen und Gemeinsamkeiten zwischen beiden Disziplinen. Des Weiteren: Abgesehen davon, dass sich die

Gestaltung und die Herangehensweise der wissenschaftlichen Schwerpunktsetzung zwischen Religionswissenschaft und islamischer Theologie unterschiedlich zeigen, wird man nicht in jedem Fall tatsächliche Unstimmigkeiten im Forschungsergebnis über den Islam ausfindig machen.

LITERATURHINWEISE

- 1** Lohlker, Rüdiger: *Islamisches Recht*. Facultas, Wien 2012.
- 2** Mamdani, Mahmood: *Guter Moslem, Böser Moslem*. Edition Nautilus, Hamburg 2006, S. 189
- 3** Roy, Olivier: *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. Pantheon, München 2011
- 4** Asad, Talal: *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1997
- 5** Mamdani, ebd. S.11
- 6** Asad, Talal: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford Univ. Press, 2003, S.8
- 7** Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin. Verlag der Weltreligionen, 2011
- 8** Greschat, Hans-Jürgen. Zitiert nach Figl, Johann: *Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*. In: *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, Figl, Johann (Hg.), Verlangsanstalt Tyrolia, Innsbruck 2003, S. 51-54.
- 9** Tworuschka, Duo: *'Bewundern, lieben, aber auch verabscheuen lernen' – Aufgaben Praktischer Religionswissenschaft*. In: *Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialoges*. Hamid Reza Yousefi/ Klaus Fischer (Hg.). Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2004, S. 105-124.
- 10** Zinser, Hartmut: *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2010.
- 11** Greschat, Hans-Jürgen, a.a.O.
- 12** Zinser, Hartmut. a.a.O.
- 13** Hock, Klaus: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2008





NETZWERK
MUSLIMISCHE
ZIVILGESELLSCHAFT

www.dieanderen.net