

Freie Universität Berlin

SoSe 2007

Institut für Religionswissenschaft

Seminar: -

Dozentin: -

Essay

Vielfalt im Islam -
eine gewünschte Heterogenität?

Name: Manuel Christoph Lange

Matrikelnr.: -

Anschrift: -

Hauptfach: -

Fachsemester: -

Islam definieren zu wollen ist schwierig - wenn man sie nicht ausschließlich als monotheistische Religion beschreiben möchte, die an „den einen Gott“ glaubt. Diese Aussage ist jedoch so allgemein, dass sie nicht nur auf „den Islam“ zutrifft. Was also ist Islam und was zeichnet diese Religion aus? Wenn man versucht Islam näher zu spezifizieren sollte man sich bewusst sein, dass entsprechende Aussagen selten allgemeingültigen Anspruch haben können, sondern eher nur auf einen gewissen Kontext zutreffen. Verschiedenste kulturelle Einflüsse über einen Zeitraum von fast 1400 Jahren haben dazu geführt, dass sich eine Masse an unterschiedlichen islamischen Lebensweisen herausgebildet hat und Islam als alles andere außer homogen beschrieben werden kann. So wird unter anderem von einem afrikanischen, indonesischen und türkischen Islam mit jeweils eigenen Wesenszügen gesprochen ¹ - wobei auch dies nur grobe Zusammenfassungen sind.

Die verschiedenen Ausprägungen, die oft auf engstem sozialem Raum ihre Anwendung finden, unterscheiden sich zum Teil grundlegend. So gibt es differente Auffassungen selbst über die Form der Gottesexistenz. Sogar innerhalb einzelner Richtungen unterscheiden sich die Ausprägungen aller möglichen Bereiche die mit Islam und seiner Auslebung verbunden sind. Zwar stellen vereinzelte Gruppen oder Richtungen einen allgemeingültigen Gesamtheitsanspruch auf, wonach nur sie den „einzig wahren Islam“ vertreten würden, jedoch werden diese Ansprüche meist nur von den Anhängern betreffender Gruppierungen unterstützt und sind stark in Frage zu stellen.

Die „Zersplitterung“, die bereits seit frühester islamischer Zeit besteht und sich immer weiter ausdifferenzierte, brachte Bestrebungen hervor, die diesem Prozess entgegenwirken wollten, d.h. den Islam zu „vereinen“ suchten. Auch bei diesen Bestrebungen den Islam zu „reformieren“ ² fanden unterschiedlichste Ansätze und Methoden ihre Anwendung. Um das Bild zu vervollständigen welches hier versucht wird zu vermitteln, soll erwähnt sein, dass ebenso Diskurse entstanden die eine größtmögliche Vielfalt durchzusetzen und zu legitimieren versuchten.³ Aber wie konnten derart viele, zum Teil völlig gegensätzliche islamische Ausformungen entstehen, wo sich doch alle auf den gleichen Ursprung nämlich den Koran als direktes Wort Gottes und den Propheten Muḥammad beziehen?

Das Ziel dieser Arbeit wird es sein darzustellen warum und wie sehr sich islamische Ansätze von Grund auf unterscheiden können und sich daraus verschiedenste Formen

¹ Siehe hierzu: Peters, Erneuerungsbewegungen, S. 91.

² Was unter Reform im islamischen Sinne zu verstehen ist wird später noch erläutert.

³ Siehe hierzu: Krämer, Gottes Staat als Republik, S. 134.

islamischer Lebensweisen entwickelt haben. Dies soll durch eine Darstellung der bereits erwähnten Reformdiskurse, sowie von Unterschieden einzelner islamischer Strömungen erreicht werden. Um die Problematik besser nachvollziehen zu können findet jedoch zunächst eine kurze Darstellung der Grundlagen islamischen Gedankengutes und einiger Ereignisse islamischer Geschichte statt.

Es wird dabei nur begrenzt auf Inhalte einzelner Strömungen und Diskurse eingegangen, da in dieser Arbeit die kulturellen Einflüsse, Auffassungen und Auslebungen der Religion lediglich angerissen werden können. Auch muss darauf verzichtet werden näher auf angesprochene Persönlichkeiten einzugehen.

Schwerpunkt der Darstellung liegt auf arabischem Umfeld mit europäischem Kontext. Hierbei soll darauf hingewiesen sein, dass auch Reformbestrebungen und kulturelle Einflüsse außerhalb des arabischen Raumes und der hier dargestellten Zeitperioden vorhanden waren.

Sehr interessant wäre eine Einbeziehung der in modernen Reformdiskursen vorhandenen Demokratie- bzw. Šurādebatte oder der Säkularisationsdebatte wo die Türkei oder ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq als Beispiele genannt werden können. Aber auch die Entwicklung neuer Ansätze zur Koranexegese wie durch Naṣr Ḥamid Abū-Zaid⁴ vertreten, wäre thematisch sehr interessant. Es würde jedoch den Umfang dieser Arbeit bei weitem übersteigen diese komplexen Themengebiete zusätzlich mit einzubeziehen.

Die verwendete Literatur ist zumeist sekundärer Natur und wurde von Journalisten sowie Wissenschaftlern verschiedener Kerngebiete, mit europäisch-, arabisch-, nordafrikanisch- und westasiatischem sowie nicht-religiösem und islamischem Kontext verfasst. Mir ist nicht bekannt inwieweit andere Religionen unter den Autoren vertreten sind. Es handelt sich jedoch größtenteils um wissenschaftliche Arbeiten, die für wissenschaftliche aber auch für Leser ohne wissenschaftlichen Hintergrund geschrieben wurden, wobei eine politisch motivierte Färbung oder Absicht bei keiner der verwendeten Quellen erkennbar ist.

Durch den Tod des Propheten 632 n.C., des Menschen der als einziger **unzweifelhaft** die (geoffenbarte) Form des Islam durchzusetzen in der Lage gewesen ist bzw. gewesen wäre, war der Islam während seiner gesamten weiteren Existenzgeschichte der Auslegung der Menschen ausgesetzt. Diese war zwar theoretisch festgelegt, konnte

⁴ Siehe hierzu: Hildebrandt, Naṣr Ḥamid Abū-Zaid, S. 127 ff.

aber praktisch sehr variieren. Zudem waren bzw. sind Koran - das Wort Gottes (kalām allāh) - und Sunna des Propheten ⁵ als Religionsstiftende Textquellen mehrdeutig. Allein unterschiedliche Gewichtungen auf die Form die bei der Auslegung des Korans durch Islamische Theologie praktiziert wurden brachten viele verschiedene Ansätze bzw. Entwürfe „der islamischen Position“ hervor.⁶ Zusätzlich unterschied sich die Gewichtung auf den Inhalt theologischer Positionen entsprechend den äußeren Bedingungen der Interpreten stark - durch verschiedene kulturelle Gegebenheiten in verschiedenen Gebieten und Zeiten wurde somit unterschiedlich stark Einfluss auf Auslegung und Auslebung genommen.⁷ Das bedeutet: Islam ist insofern als ein Kulturprodukt anzusehen, wie er von Menschen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten interpretiert ⁸ und ausgelebt wurde und wird!

Im Allgemeinen wurden Aussagen des Korans unterschieden in rein religiöse und damit unveränderlich bindende Aspekte (‘ibādāt) sowie „flexible“ Aussagen zu gesellschaftlichen Normen und Formen (mu‘āmalāt). Da diese Aussagen und Vorgaben zu Religion und Gesellschaft auf Grund ihrer Mehrdeutigkeit und des allgemeinen Gesamtanspruches - den „der Islam“ nach Auffassung einiger Muslime vertreten würde ⁹ - verschimmen, bestehen auch hier Uneinigkeiten in Auslegung und Umsetzung bzw. Theorie und Praxis.¹⁰ Bis heute anhaltende Kontroverse um die „Echtheit“ einiger Hadīte und ihre Einbeziehung differenzieren zusätzlich die Lehrauslegungen. So erkennen die vier sunnitischen Rechtsschulen sechs verschiedene Hadītsammlungen als verbindlich an, „die“ Schia dagegen lediglich nur ihre eigene, die sich neben Muḥammad zusätzlich die ihm nachfolgenden Imame stützt.

Ein weiteres Beispiel für die zunehmend auseinanderdriftende Entwicklung des Islam ist auf die gerade angespielte Entwicklung des Rechts bzw. der Jurisprudenz und der Diskurs um die šarī‘a: Als Rechts- und Werteordnung durch frühe Rechtsgelehrte (arab.: ‘ālim, Pl. ‘ulamā’) Ende des siebten bis Mitte des neunten Jhrdt. aus Koran und Sunna herausgearbeitet wurden, verfestigten sich diese Werte und ihre strikte Befolgung (taqlīd)

⁵ Die Zusammenfassung d. Koran fand wahrsch. gegen Mitte d. 7. Jhrdts. unter dem dritten Kalifen ‘Utmān statt. Die Zusammentragung der (sunnitischen) Propheten Sunna durch verschiedene „Privatleute“ den sog. „Traditionariern“ fand um 900 ihren Abschluss. Krämer, Geschichte d. Islam, S. 37 u. 95.

⁶ Schmidtke, Islamische Theologie, S. 1.

⁷ Krämer, Gottes Staat als Republik, S. 24 ff.

⁸ Siehe hierzu: Hildebrandt, Naṣr Ḥamid Abū-Zaid, S. 132.

⁹ „Islam ist Religion und Staat.“. Dazu: Krämer, Gottes Staat als Republik, S. 29.

¹⁰ So setzte sich erst im 9. Jhrdt. die Lehrmeinung des „ungeschaffenen“ Koran (ġair maḥlūq) durch. Siehe hierzu: Krämer, Einführung in die Islamwissenschaft, S. 9 ff.

¹¹ in einer „vermenschlichten“ Rechtssprechung (fiqh) einzelner Rechtsschulen (ar.: maḏhab, Pl. maḏāhib) unterschiedlicher Ausprägung.¹² Im „modernen“ Kontext jedoch wird die strikte Befolgung der Rechtsschulen mittlerweile zumeist als „Islamfremd“ abgelehnt - was aber nicht bedeutet dass es einen einheitlichen Konsens in der Diskussion um Recht bzw. šarī‘a und ihre Anwendung geben würde. Ganz im Gegenteil sind auch hier die unterschiedlichsten Positionen vertreten.¹³

Zusätzlich zu der theologischen Differenzierung kommen auch ganz weltliche Aspekte zum tragen. Da Muḥammad, als „Siegel der Propheten“, für die Muslimische Gemeinschaft sowohl religiöses Oberhaupt wie „weltliche“ Führung darstellte und er weder einen (männlichen) Nachkommen hinterlassen, noch einen Nachfolger benannt hatte,¹⁴ war eine Zeitlang die Frage der Nachfolgerschaft ungeklärt, da auch der Koran hier keine eindeutige Regelung vorschreibt. Man einigte sich jedoch schnell auf ein genealogisches Wahl-Prinzip. Nach der Ermordung des dritten Kalifen (arab.: ḥalīfa, Nachfolger) wurde schließlich jener ‘Alī 656 n.C. zum vierten Kalifen gewählt, der nach schiitischer Ansicht durch seine Blutsverwandtschaft zum Propheten und der Heirat mit der Prophetentochter Fāṭima als einziger Kalif der Familie des Propheten direkt zugehörig, also als einzig wahrer Nachfolger gelten könne. Gegen ‘Alī erhob sich ein Verwandter des ermordeten dritten Kalifen ‘Uṭmān, der Gouverneur von Syrien, Mu‘āwiya, um den Mord zu rächen und ‘Alī als Kalifen abzulösen. Sein Anspruch ist somit mehr politisch als religiös anzusehen. Mu‘āwiya konnte auf Grund von „internen“ Problemen der Schia nicht völlig besiegt werden und bemächtigte sich Ägyptens. Ein Teil von ‘Alī’s Anhängern, die sogen. Ḥārīḡiten,¹⁵ waren der Auffassung ‘Alī würde der Position als Stellvertreter des Gesandten Gottes (Muḥammad) nicht gerecht werden und trennten sich 657/58 von ihm.¹⁶ Nach der Ermordung ‘Alī’s 661 setzte sich Mu‘āwiya als Kalif durch und etablierte mit der Dynastie der Umayyaden (bis 750) erstmalig ein Erbfolgeprinzip.

Bereits hier, nicht einmal 30 Jahre nach dem Tod Muḥammad’s und fünfzig Jahren Islamischer Geschichte entwickelten sich verschiedene Positionen:

¹¹ Dazu: Krämer, Einführung in die Islamwissenschaft, S. 13 ff.

¹² Krämer, Gottes Staat als Republik, S. 53.

¹³ Krämer, Gottes Staat als Republik, S. 49 ff.; Siehe: Duffner, Islam ist nicht gleich Islam, S. 277 ff.

¹⁴ Abweichend zur Schiitischen Auffassung, die die Ansicht vertritt Muhammad habe kurz vor seinem Tod seinen Cousin ‘Alī als seinen Nachfolger designiert. Deswegen wurden und werden die ersten drei Kalifen von Schiiten als illegitim angesehen.

¹⁵ Von arab.: ḥaraḡa, heraustreten, absondern.

¹⁶ Siehe hierzu: Krämer, Geschichte des Islam, S. 40.

1. Die Hāriğiten, die das genealogische Prinzip grundsätzlich ablehnten und nach deren Auffassung „der beste Muslim“ Anspruch auf das Kalifat hatte (sei es auch ein schwarzer Sklave). Wobei aber noch unklar war wie dieser ermittelt werden sollte.

2. Die Schiiten ¹⁷ dagegen engten die Auswahl des Kalifen bzw. Imam auf ausgewählte männliche Nachkommen ‘Alī’s als Mitglieder der Familie des Propheten ein. In späteren Jahrhunderten entwickelten „die Schiiten“ eigene religiös-politische Lehren, die dem Imam als heilsnotwendigem Oberhaupt der Gemeinde besondere Autorität gerade in religiös-rechtlichen Fragen zuwiesen. Auch hier gibt es verschiedene Richtungen. Nach der Reihe anerkannter Imame unterscheidet man zwischen der Fünfer- (Zaiditen), der Siebener- (Ismailiten) und der Zwölfer-Schia (Imamiten), die als bedeutendste Gruppe gilt.

3. Erst in Auseinandersetzung mit Hāriğiten und Schiiten formierte sich um 800 die Hauptströmung der Sunniten. Sie verstanden den Kalif als Nachfolger des Propheten. Umayyadische und spätere Kalifen verstanden sich jedoch als Stellvertreter Gottes bzw. „Schatten Gottes“ auf Erden. Deren Anspruch auf umfassende religiöse Autorität ließ sich gegen den Widerstand der sunnitischen Religions- und Rechtsgelehrten allerdings nicht durchsetzen. Die wiederum sahen sich in ihrer Aufgabe als Wahrer der Lehre und des islamischen Rechts als eigentliche „Nachfolger der Propheten“.¹⁸

Diese Abläufe sind auf Grund ihrer Komplexität grob zusammengefasst und vereinfacht dargestellt. Jedoch zeigen sie neben der Spaltung der religiösen Auslegung schon zu Beginn des Islam eine sehr wichtige, dem Islam dieser Zeit eigene Tendenz: Die Notwendigkeit einer religiösen Legitimierung für weltliche Herrschaft. Gerade mit der zunehmenden Emanzipation mancher islamischer Gebiete von der Abbasidischen Vorherrschaft ab 800 n.C. und der Einsetzung eigener, „regionaler“ Kalifen, entstand nicht selten ein neues Islamverständnis.¹⁹

Als Reaktion auf diese Zersplitterung bildeten sich schon früh Anliegen islamischer Gelehrter heraus, der Spaltung der Muslimischen Gemeinschaft bzw. des Islam entgegenzuwirken und den Islam wieder zu vereinen. Dies ist ein klassisches Anliegen religiöser Reformer, die in der gesamten islamischen Geschichte immer wieder auftraten, um gegen alles vorzugehen was sie als Verfälschung des „wahren und reinen Islam“ der

¹⁷ Arab.: šī‘a ‘Alī, die Partei ‘Alī’s.

¹⁸ Krämer, Einführung in die Islamwissenschaft, S. 4 ff.

¹⁹ Siehe dazu: Krämer, Geschichte des Islam, S. 104 ff.

(unverdorbenen) Frühzeit ansahen.²⁰ Dabei ist es ebenso schwer „die Reformbestrebungen“ einer generellen Grundströmung zuzuordnen zu wollen, wie „den Islam“ unter einer allgemeingültigen Aussage zusammenzufassen - ohne dabei Abstriche in Bezug auf realistische d.h. heterogene Darstellung zu machen. Man könnte natürlich eine derartige Aussage so minimieren, dass „der Islam“ den Glauben an „den einen Gott“ verkörpert. Zwangsläufig würde sich aber die Frage aufdrängen ob dann nicht alle monotheistischen Religionen Islam wären oder umgekehrt. Das bedeutet Islam ist mehr als nur der bloße Glaube an Gott. Aber was genau war dabei von frühesten Anfängen an umstritten und ist es immer noch.

Im Gegensatz zum westlichen Kontext des „Fortschritts“ spricht man von Reform im islamisch, religiösen Kontext eher als „Rückbesinnung“. Denn islamische Reformbemühungen der letzten eintausend Jahre sind vor allem als Versuch aufzufassen jene alten Werte wieder herzustellen, die als im Laufe der Jahrhunderte verfälscht bzw. für „verloren“ gehalten wurden und neue Einflüsse die als „unislamisch“ (bid‘a) angesehen werden zu beseitigen. Zwar gab es solche Reformbestrebungen schon von Beginn des Islam an, unter dem Aspekt einer zunehmenden Zersplitterung „des Islam“ in viele verschiedene theoretische und praktische Ausrichtungen²¹ verstärkten sich jedoch die Bestrebungen nach innen zu „dem wahren Islam“ zurückzufinden und alle Muslime in einer Lehre und Glaubensausübung, dem „wahren Islam“ zu vereinen. Aber stellten sich hier wieder die altbekannten Fragen: Was wäre überhaupt islamisch, was müsse wiederhergestellt, was als unislamisch bekämpft werden, etc. Zur Beantwortung dieser Problemstellungen wurde vor allem die Anfangszeit des Islam, d.h. die Zeit des Propheten und seiner Begleiter bzw. der ihm unmittelbar nachfolgenden Kalifen herangezogen. Sie gilt als ursprünglich und somit als einzige religiös **authentische** Praxis.²² In diesem Zusammenhang werden Reformbestrebungen die vor allem Mitte des 18. bis Mitte 19. Jhrdt. entstanden und sich auf diese Werte beziehen, d.h. die im groben eine Einigung der muslimischen Gesellschaft, die Ablehnung des taqlid und Beseitigung nicht-islamischer Einflüsse zum Ziel haben, als „Fundamentalistisch“ bezeichnet,²³ wobei man sich der Unterschiede zum christlichen Fundamentalismus jedoch bewusst sein sollte.²⁴

²⁰ Krämer, Einführung in die Islamwissenschaft, S. 25.

²¹ Sunnitischer, schiitischer Islam, Ausübung und Organisation islam. Mystik - welche sich ebenfalls auf Muhammad zurückführt. Dazu: Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, S. 49 ff.

²² Krämer, Geschichte des Islam, S. 263 ff.; Wild, Naṣr Ḥamid Abū-Zaid und der Koran, S. 260

²³ Dallal, The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, S. 341.

²⁴ Siehe hierzu: Peters, Erneuerungsbewegungen, S. 90.

Stellvertretend hierfür steht z.B. die Bewegungen der im 18. Jhrdt. in Zentral Arabien entstandenen, in ihrer Ausrichtung und Methoden extremen Wahābiyya. Sie vertrat unter anderem die Tötung von Apostaten, die ausschließliche Bezugnahme auf Koran und Sunna und dem Verbot der „Heiligenverehrung“ wie sie z.B. durch den „Gräberkult“ praktiziert worden wäre. Als weiteres Beispiel soll hier der indische Gelehrte Šāh Walī Allāh (1703-1762) genannt sein.²⁵ Mit der stärker werdenden Konfrontation einer vermeintlich „überlegenen“ Kultur²⁶ der (auch Ost-) Europäer im 18., 19. und 20. Jahrhundert, einer zunehmenden Abhängigkeit vom Westen, sowie einem fortschreitenden Dezentralisierungs- und Zersetzungsprozess der muslimischen Großreiche ab ca. 1600 (die dadurch zunehmend unter einem Verlust der Autorität sowie der staatlichen Durchsetzungsfähigkeit litten) und der damit einhergehenden Angst eines islamischen Identitätsverlustes,²⁷ fanden die Bestrebungen nach außen hin die Vormachtstellung des Islam wiederher- und unter Beweis²⁸ zu stellen ihren Höhepunkt. In diesem Zusammenhang entstanden unter dem Diskurs der Zukunftsfähigkeit „des Islam“ zwangsläufig weitere Fragen zu allen Bereichen der Gesellschaft, die natürlich auf Grund des religiösen Gesellschaftsanspruches „Islamkonform“ ausgerichtet sein mussten.²⁹ Islamische Reformer begannen sich stärker mit der europäischen Gesellschaftsstruktur (vor allem mit dem „Politik-Gedanken“) auseinanderzusetzen. Dies führte zur Übernahme von Begrifflichkeiten, Theorien (Demokratie, Sozialismus, etc.) oder Technologien und deren Einarbeitung in andere, bessere weil „islamische“ Theorien³⁰ bis hin zu ihrer kompletten Ablehnung.³¹ Der Göttinger Politikwissenschaftler Bassam Tibi spricht in diesem Zusammenhang vom „Missglückten Versuch der Muslime bzw. „des Islam“ sich der Moderne zu bemächtigen“, indem sich fundamentalistisch geprägte Muslime zwar der technischen Errungenschaften der Moderne bedienen, aber ihre Werte ablehnen würden.³² Für die Auseinandersetzung und Einarbeitung neuen Gedankengutes in die Gesellschaft kann die im 19. Jhrdt. aufkommende Šalafiyya mit Vertretern wie dem Ägypter Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) und dem Syrer Rašīd Riḍa (1865-1935) genannt werden. Sie zeichneten sich z.B. durch Bestrebungen einer Anpassung islamischen Rechts, einer Modernisierung von Bildung und Erziehung unter zu Hilfenahme „moderner“

²⁵ Siehe hierzu: Dallal, *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought*, S. 343 ff.

²⁶ Der Begriff ist nach muslimischer Auffassung mit Gesellschaft bzw. Religion gleichzusetzen.

²⁷ Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S. 19.

²⁸ Siehe hierzu: Krämer Gudrun, *Islamist Notions of Democracy*, S. 3.

²⁹ Dazu: Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S. 49.

³⁰ Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S. 121.

³¹ Tibi, *Islam and Modern European Ideologies*, S. 16.; Krämer, *Liberalization and Democracy*, S. 22.

(europäischer) Ideenkonzepte und Institutionen (wie Printmedien) aus. Dass sich um 1900 aus der Ṣalafiyya ableitende Reformtendenzen auf den Indonesischen Inseln durchsetzten und in Gründungen von Bewegungen wie 1926 der indonesischen nahḍa ‘ulamā’ mündeten, sei hier nur als weiteres Beispiel für nicht-arabische Reformbestrebungen erwähnt.³³

Was die islamischen Reformdiskurse inner- wie außerislamisch so schwierig macht, ist die Anfangs erwähnte Zersplitterung und teilweise völlig gegensätzliche Auffassung kombiniert mit dem religiös begründeten Anspruch einiger Strömungen den „einzig richtigen“ Islam zu vertreten (und durchsetzen zu müssen). Diese Ablehnung anderer Auffassung und das Festhalten an der eigenen ist meines Erachtens als Äußerung einer monotheistischen Glaubensausrichtung anzusehen: Wenn es nur einen Gott gibt, könne es auch nur eine Wahrheit (arab.: al-ḥaqq) geben. Wie versucht wurde darzustellen ging die Entwicklung der unterschiedlichen Auslegungen trotzdem in solch verschiedene Richtungen, dass sich auch eher „liberale“ und offene islamische Ausprägungen etablierten. Die Nutzung augenscheinlich gleicher Begriffe, die jedoch mit unterschiedlichen Vorstellungen belegt sind, macht eine Konsensfindung in „dem islamischen Diskurs“ nicht einfacher.³⁴

Nicht zuletzt daran wurde eindeutig dargestellt, dass eine kulturell sowie kontextuell bestimmte Interpretation islamischer Grundlagen sowie Werte und aller damit verbundenen Themengebiete, insbesondere Gesellschaftsform und Religionsausübung, stattgefunden hat und immer noch stattfindet. Es wurde dargelegt, dass die islamische Welt in verschiedenste Ausrichtungen unterteilt ist. Es gibt also nicht „den Islam“, eher verschiedene Definitionen und Praktiken mit islamischen Bezügen. Ihre Auffassung und Bezugnahme unterscheiden sich dabei je nach kulturellem Raum und Zeit.³⁵ Überzogen ausgedrückt ist also Islam, was Muslime weitestgehend an einem bestimmten Ort und zu bestimmter Zeit als islamisch definieren und praktizieren.³⁶

Dieser Zustand hat viele Ursachen. Am wichtigsten ist jedoch meiner Ansicht nach der Umstand, eine (muslimische) Gesellschaft auf einer religiösen (und somit eher starren) Basis gründen bzw. legitimieren zu wollen. Da „Politik“ hier bestenfalls mit den religiösen

³² Tibi, zitiert in: Krämer, Gottes Staat als Republik, S. 14.

³³ Krämer, Geschichte des Islam, S. 284 ff.

³⁴ Siehe dazu: Duffner, Islam ist nicht gleich Islam, S. 277 ff.

³⁵ Krämer, Gottes Staat als Republik, S. 137.

³⁶ Vgl.: Krämer, Gottes Staat als Republik, S. 25.

Grundlagen gleichgesetzt wird, muss zwangsläufig der gesellschaftliche Wandel den jede Kultur bzw. jeder kulturelle Raum auf Grund verschiedener Rahmenbedingungen³⁷ unterschiedlich (durch-) verlebt, durch eben diese konstanten religiösen Grundlagen verifiziert werden. Im Laufe der Zeit und der Ausbreitung der islamischen Religion fand somit eine „kulturspezifische Beugung“ der Mittel und Wege eine islamische Gemeinschaft aufrecht- und zusammenzuhalten statt, ohne den Islam bzw. seine eigentlich „starren“ Grundlagen aufzugeben bzw. aufgeben zu müssen. Koran und Sunna bieten hierfür den entsprechenden Spielraum, da sie keine Aussagen über Notwendigkeit und Form eines islamischen Staates machen und somit eine Gestaltung offenlassen.³⁸

Sehr deutlich zeigt sich dieser Umstand in Form verschiedener Ansätze muslimischer Reformversuche: Auf der einen Seite finden sich Positionen wie die der Waḥābiyya ab dem 18. Jhrdt., die in völliger Ablehnung jeglicher innerreligiösen Meinungsfreiheit und -organisation jede - ihrer Definition nach - Spaltung der muslimischen Gemeinde (fitna) radikal verfolgte, welches sich durch politisch-religiöse Verwicklungen bis in das heutige Saudi-Arabien fortsetzt. Das Spektrum reicht weiterhin zu Bemühungen um größtmögliche Offenheit und Vielfalt, wie es etwa der Tunesier Rašid al-Ġanūšī, als ein Vertreter einer religiös-politischen Partei im 20. Jhrdt. tat.³⁹

Zusätzlich dazu ist wohl noch zu bedenken, dass - trotz aller religiösen Grundlagen - auch weltliche und politische Aspekte bei der Ausdifferenzierung islamischer Standpunkte eine Rolle gespielt haben dürften. Ein Beispiel hierfür dürfte die erläuterte Spaltung des Islam in Sunna und Schia darstellen, welche aus dem Streit um die legitime Nachfolge d. Propheten nach seinem Tod entstand.

Bewusst habe ich nicht den Begriff des Pluralismus gewählt, da dieser eine Unterscheidung von religiösen sowie politischen Intentionen und im modernen gesellschaftlichen Kontext tiefer auf politische Programme von „Staaten islamischer Prägung“ einzugehen verlangt hätte. Diese Verwicklung von Religion, Politik und Gesellschaft ist kompliziert und in einer Arbeit wie dieser kaum befriedigend darzustellen. Um die Problematik der Politik zu umgehen und mich auf eine Auswahl religiöser Theorien und Praktiken zu konzentrieren, entschied ich mich deshalb für den Titel „Vielfalt im Islam - eine gewünschte Heterogenität?“. Nicht zuletzt um bewusst auf die

³⁷ Klima, Geografie, im weitesteten Sinne „Wirtschaft“, vorherrschende Sitten und Gebräuche, etc.

³⁸ Krämer, Gottes Staat als Republik, S. 27, 44.

³⁹ Ebd., S. 134.

enorme Vielfalt innerhalb des Islam und der weiterführenden Frage ob diese überhaupt gewünscht ist bzw. auf sie hingearbeitet wird, hinzuweisen. Dazu wurde dargestellt, dass sich Auffassung und praktische Anwendung stark unterschieden können. Es wurden Tendenzen islamischer Standpunkte in der Arbeit dargelegt und mehrfach aufgeführt, dass **Bestrebungen aller Art**, d.h. sowohl Bestrebungen hin zu **Vielfalt aber auch zur Vereinheitlichung** vorhanden sind, also Vielfalt auf der einen Seite erwünscht und auf der anderen Seite verfolgt wird. Wenn überhaupt kann also für „den Islam“ nur in einem begrenzten Kontext gesprochen werden. Um das zu verdeutlichen wurden sowohl Ausschnitte Islamischer (Entwicklungs-) Geschichte, wie auch der relativ moderne Diskurs der „islamischen Reformation“ dargestellt. Dazu Henry Laoust: Jede Evolution zielt auf Vervielfältigung, jede Reform auf Vereinheitlichung.⁴⁰

Jedoch muss auf die enorme Bedeutung hingewiesen werden, die der Einheit der Muslime beigemessen wird.⁴¹ So gibt der Koran hierzu zahlreiche Hinweise.⁴² Aber ist ebenfalls von einer gottgewollten Unterteilung die Rede. So heißt es in der Sure 5/48 „[...] Jedem von Euch gaben wir ein Gesetz und einen Weg. Wenn Gott gewollt hätte, hätte Er Euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht. Doch Er will Euch in dem prüfen, was Er Euch gegeben hat. Wetteifert darum im Guten.“⁴³

⁴⁰ Zitiert in: Krämer, Gottes Staat, S. 134.

⁴¹ Ebd., S. 133 ff.

⁴² Wie z.B. S 3/103: „Und haltet allesamt an Allahs Seil [Band=Verbindung] fest, und zersplittert euch nicht [...]“, Der Koran, Henning, S. 63.

⁴³ Der Koran, Henning, S. 116.

Quellen:

Nachschlagewerke:

Der Koran, übersetzt ins deutsche von Max Henning, 4. Auflage Istanbul 2004, ISBN 975-454-048-9

Bücher:

Duffner Ulrike, *Islam ist nicht gleich Islam*, insbes. Teil III u. IV, Leske-Budrich Verlag, Opladen 1998

Krämer Gudrun, *Geschichte des Islam*, Ausgabe der BPB, Bonn 2005

Krämer Gudrun, *Gottes Staat als Republik*, Nomos Verlagsgesellschaft, Berlin 1999

Schimmel Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam*, Diederichs Verlag, Köln 1985

Aufsätze, Protokolle, u.ä.:

Dallal Ahmad, *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850*

Journal of the American Oriental Society, Vol. 113, No. 3. (Jul. - Sep., 1993), pp. 341-359

Hildebrandt Thomas, *Naṣr Ḥamid Abū-Zaid: Interpretation - die andere Seite des Textes*

Der Islam am Wendepunkt, Amipur / Ammann (Hrsg.), Ausgabe der BPB, Freiburg 2006

Krämer Gudrun, *Einführung in die Islamwissenschaft*, Vorlesungsprotokoll - 30.06.2007

<http://www.geschkult.fu-berlin.de/c/islamwiss/studium/service/Skripte.html>

Krämer Gudrun, *Islamist Notions of Democracy*

Middle East Report, No. 183, Political Islam. (Jul. - Aug., 1993), pp. 2-8

Krämer Gudrun, *Liberalization and Democracy in the Arab World*

Middle East Report, No. 174, Democracy in the Arab World. (Jan. - Feb., 1992), pp. 22-25

Peters Rudolph, *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*

Der Islam in der Gegenwart, Ende / Steinbach (Hrsg.), Ausgabe der BPB, Bonn 2005

Schmidtke Sabine, *Einführung in die Islamwissenschaft (Theologie) - 30.06.2007*

<http://www.geschkult.fu-berlin.de/c/islamwiss/studium/service/Skripte.html>

Tibi Bassam, *Islam and Modern European Ideologies*

International Journal of Middle East Studies, Vol. 18, No. 1. (Feb., 1986), pp. 15-29

Wild Stefan, *Die andere Seite des Textes: Naṣr Ḥamid Abū-Zaid und der Koran*

Die Welt des Islams, New Ser., Vol. 33, Issue 2. (Nov., 1993), pp. 256-261

Zweig Sebastian, *Lässt der Islam eine Säkularisierung zu?*,

Islam im Umbruch, Bildungs- und Aktionszentrum Dritte Welt e.V. (Hrsg.), Berlin 1993