

Islam – die vernünftigere Religion?

Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität

VON ROTRAUD WIELANDT

Welche Vorstellungen haben muslimische Denker heutzutage vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität, und welche Probleme, aber auch welche Zukunftshoffnungen sind mit diesen Vorstellungen verbunden? Davon soll im Folgenden ein Begriff vermittelt werden, und zwar am Beispiel einschlägiger Aussagen einiger ausgewählter Vertreter des gegenwärtigen sunnitisch-arabischen Islam. Anlass dazu, sich für sie zu interessieren, bietet die bekannte Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. aus dem September 2006. Hier hatte er im Anschluss an ein Zitat aus einem Dialog, den im späten 14. Jahrhundert der byzantinische Kaiser Manuel II. mit einem gelehrten persischen Muslim geführt hatte, Formulierungen gebraucht, die von Muslimen weithin so verstanden worden sind, dass das Oberhaupt der katholischen Kirche ihrer Religion im Vergleich zur christlichen ganz generell ein von Willkür und Irrationalität beherrschtes Gottesbild, einen Hang zur Geringschätzung menschlicher Vernunft und eben deshalb auch eine erhöhte Gewaltbereitschaft vorwerfen wolle. Etliche muslimische Intellektuelle fühlten sich dazu aufgerufen, öffentlich gegen eine solche Darstellung des Islam zu protestieren, indem sie ihrerseits dessen Vernunftfreundlichkeit und Friedlichkeit herausstrichen. Die Frage nach dem Verhältnis des islamischen Glaubens zur Vernunft beschäftigt Muslime allerdings nicht erst seit dieser interreligiösen Konfliktsituation; vielmehr kann sie mit Fug und Recht als urislamisch bezeichnet werden. Deshalb ist zunächst ein tiefer Blick in die Geschichte nötig, damit die gegenwärtigen Stellungnahmen muslimischer Denker zu Glaube und Vernunft eingeordnet werden können.

Rationalität und Glaube im Koran

Schon in der älteren, der mekkanischen Textschicht des Koran, also in denjenigen Textpartien, die Muhammad zu Beginn seines insgesamt über rund 20 Jahre fortgeführten öffentlichen Wirkens noch in seiner Vaterstadt als Offenbarungen verkündet hat, wird das Thema des Verhältnisses von Glaube und Vernunft häufig angesprochen, teils der Sache nach, teils auch explizit. Dort ist ein Glaubensbegriff zugrunde gelegt, der das kognitive Moment am Glaubensakt stark akzentuiert und den Glauben von den Adressaten der prophetischen Botschaft als im Grunde unausweichliche Konsequenz vernünftigen Nachdenkens einfordert. Die Gläubigen, so sagt der Koran in mekkanischen Textpassagen, sind diejenigen, die das, was ihnen

Muhammad im Auftrag Gottes verkündet, für wahr halten und erklären – im Gegensatz zu den Ungläubigen, die es für unwahr halten und erklären.¹ Und dafür, dass es tatsächlich die Wahrheit ist, gibt es nach Darstellung des Koran überzeugende Zeichen² und Beweise.³ Die Ungläubigen sind Leute, die sich diesen Zeichen und Beweisen verschließen und lieber bloßen Meinungen oder Mutmaßungen anhängen. Weil Glaube als Fürwahrhalten des tatsächlich als wahr Erkennbaren begriffen ist, verwenden diese frühen Koranparteien für verstetigten Glauben auch den Ausdruck „Wissen“ (*ilm*) und setzen Glaubens- mit Wissensinhalten gleich, so zum Beispiel, wenn sie die Anhänger der von Muhammad verkündeten Offenbarung kennzeichnen als „diejenigen, die das Wissen erhalten haben“.⁴ An mehreren Koranstellen wird gesagt, was Gegenstand des Fürwahrhaltens der Glaubenden ist. In Sure 2/177 geschieht das in Form eines ausgedehnten Katalogs; hier werden der Reihe nach Gott, der Jüngste Tag, die Engel, das Buch und die Propheten genannt. Was Gott als den Schöpfer der Welt und der Menschen betrifft, so appelliert der Koran immer wieder an die Hörer, sich durch Betrachtung der wunderbaren Art und Weise, wie alles am Himmel und auf der Erde zum Wohl des Menschen gestaltet und eingerichtet ist, zum Glauben an ihn führen zu lassen; denn all dies sind nach den Worten des Koran „Zeichen für Leute, die Verstand haben“.⁵ Weiter werden rationale Argumente dafür angeführt, warum es nur einen Gott geben kann,⁶ warum ein noch nicht sichtbares und schwer vorstellbares Geschehen wie die Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag dennoch möglich ist⁷ und warum die von Muhammad verkündigten Texte nicht von ihm selbst oder anderen Menschen stammen, sondern nur göttlichen Ursprungs sein können.⁸ Das Fürwahrhalten aller weiteren Einzelinhalte der koranischen Verkündigung ergibt sich dann, so ist vorausgesetzt, logisch aus demjenigen von deren Offenbarungscharakter.

Zwar bleibt das durch Vernunftgründe gestützte Fürwahrhalten dessen, was Muhammad als Offenbarung verkündet, wie auch seines Anspruchs, im Auftrag Gottes zu sprechen, in der koranischen Verkündigung und im Verständnis späterer islamischer Theologen nicht das einzige konstitutive Element des Glaubens. Aber es ist doch schon vom Koran her ein zentraler

¹ Sure 39/32f.; 75/31f.

² Der Hinweis auf die „Zeichen“ Gottes, vor allem diejenigen in der Schöpfung, aber auch diejenigen, die den Charakter von Beglaubigungswundern für prophetische Botschaften haben, gehört in den mekkanischen Textpartien des Koran zu den häufigsten Topoi; siehe dazu vor allem *W. M. Watt, Bell's Introduction to the Qur'an, completely revised and enlarged, Edinburgh 1970, 121–127* (mit zahlreichen Beispielen).

³ In Sure 4/174 wird sogar die koranische Offenbarung insgesamt als „klarer Beweis von eurem Herrn“ bezeichnet.

⁴ So u. a. Sure 22/54, 29/49, 34/6.

⁵ Siehe zum Beispiel Sure 13/4; 16/12; 45/5.

⁶ Sure, 23/91; 21/22.

⁷ Sure 17/49f. und 98f.

⁸ Sure 10/37f., 16/103, 29/48.

Bestandteil dessen, was nach muslimischer Vorstellung Glaube ist.⁹ Daher waren es Muslime seit jeher gewohnt, ihren Glauben als den vernünftigsten überhaupt zu betrachten – auch schon, bevor noch ihre Gelehrten begonnen hatten, diesen mit Kategorien und Methoden griechischer Philosophie tiefergehend rational zu durchdringen. Und weil sie ihn von alters her so zu sehen gewohnt waren, fällt es vielen von ihnen bis heute schwer, zu akzeptieren, dass ein denkender Mensch, der gründlich über den Islam informiert ist, nicht Muslim sein wollen kann, sondern zum Beispiel Christ.

Die Bewertung des Vernunftgebrauchs in Glaubensdingen in der älteren islamischen Tradition

Wie weit der Vernunftgebrauch in Fragen der Religion gehen darf und wie sicher er ist, wurde in der islamischen Geschichte schon frühzeitig kontrovers beurteilt. Unterschiedliche Vorstellungen darüber traten beispielsweise recht bald in der Rechtspraxis und Rechtstheorie zutage; beide waren unter traditionellen islamischen Voraussetzungen eine Angelegenheit der Religion, da die Scharia nach herkömmlichem Verständnis die Gesamtheit der geoffenbarten Normen umfasst, in denen die gottgewollte Lebensordnung für alle Menschen niedergelegt ist. Die islamische Jurisprudenz (*fiqh*), die sich bereits zu Beginn des 8. Jahrhunderts n. Chr. herausbildete, musste sich unter anderem darüber klar werden, wie beim Auftauchen rechtlicher Problemen zu verfahren sei, für die im Koran noch keine Regelung enthalten ist. In diesem Zusammenhang stieß sie rasch auf die Frage der Tragfähigkeit von Vernunfturteilen. Anfänglich erachteten es insbesondere die Gelehrten der Schultradition der Stadt Kufa im Irak – eines der beiden bedeutendsten Zentren altislamischen Rechtsdenkens – für statthaft und geboten, nach Einschätzung des gesunden Menschenverstandes (*ra'y*) darüber zu entscheiden, was in solchen Fällen als Recht zu gelten hatte. Seit aš-Šāfi'ī (gest. 820) setzte sich jedoch allgemein die Tendenz durch, Vernunftgebrauch in Rechtsfragen nur noch in Form des nach strikten Regeln vonstatten gehenden Analogieschlusses zu expliziten Vorschriften von Koran und Prophetentradition (Hadith) zuzulassen. Überdies wurde die Auffassung Gemeingut, das Bemühen um eigenständige Normenfindung (*iğtihād*) mittels des Analogieschlusses führe bestenfalls zu wahrscheinlichen, nie zu restlos sicheren Ergebnissen, da bei ihm die prinzipiell irrtumsanfällige Menschenvernunft ins Spiel komme. Ein Teil der Gelehrten der besonders traditionalistisch orientierten hanbalitischen Rechtsschule und die Angehörigen der heute nicht mehr bestehenden, aber in Andalusien bis zum 15. Jahrhundert

⁹ Siehe dazu vor allem *H. Ringgren*, *The Conception of Faith in the Koran*, in: *Orients* 4 (1951), 9–14. Zum koranischen Glaubensbegriff und der späteren Entwicklung siehe *J. van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*; Band. 4, Berlin/New York 1997, 563–590.

vertretenen zahiritischen Rechtsschule, die nur den äußeren Wortlaut (*zāhir*) von Koran und Prophetentradition als verbindlich gelten ließ, lehnten im Hinblick auf diesen Umstand den Analogieschluss sogar ganz ab.¹⁰

Die genaue Reichweite menschlicher Vernunft in Fragen der Glaubenslehre des Näheren auszuloten, blieb den Vertretern zweier wissenschaftlicher Disziplinen vorbehalten, die der Rationalität weniger reserviert gegenüberstanden als seit aš-Šāfi'ī die Juristen, nämlich der philosophisch geprägten systematischen Theologie (*kalām*) einerseits und der Philosophie (*falsafa*) andererseits. Beide haben sich im Gefolge der Rezeption griechischer Philosophie entwickelt. Griechische Philosophie hieß dabei für die Theologen anfänglich vor allem Logik der Stoa,¹¹ später dann auch aristotelische Logik; für die islamischen Philosophen bestand sie in fast dem ganzen Aristoteles, dessen erhaltene Werke nahezu vollständig ins Arabische übersetzt worden sind,¹² die allerdings größtenteils durch die Brille seiner neuplatonischen Kommentatoren gelesen wurden. In allen beiden Wissenschaftszweigen entwickelte sich unter diesen Einflüssen eine reiche Tradition der Rationalität. Sie kam nicht nur bei den Theologen in der Auseinandersetzung mit zentralen Fragen des islamischen Dogmas zum Tragen, sondern bisweilen auch bei den Philosophen, und zwar dann, wenn sich diese von ihren aristotelisch-neuplatonischen Prämissen aus beispielsweise mit den Problemen des Schöpfungsverständnisses, des Verständnisses der Prophetie oder des Lebens nach dem Tod befassten.¹³

Der Höhepunkt der Wertschätzung der Rationalität war bei den Religionsgelehrten, die philosophisch geprägte Theologie (*kalām*) betrieben, bereits im späten 8. bis frühen 10. Jahrhundert n. Chr. erreicht, einer Zeit also, die dem europäischen frühen Mittelalter entspricht. Damals dominierte im Irak, dem Zentrum des Kalifats, personell und zeitweilig auch politisch die besonders vernunftfreundliche Theologenschule der Mu'taziliten. Von führenden Repräsentanten dieser Schulrichtung wurden u. a. die folgenden Anschauungen vertreten: Die Existenz des einen Gottes, der alle Dinge und Lebewesen erschaffen hat, kann rein mittels der Vernunft erkannt werden. Als vollkommenes Wesen muss dieser Gott notwendigerweise auch voll-

¹⁰ Eine differenzierte Zusammenfassung des Verlaufs der Diskussion um den Analogieschluss im Recht bietet Abschnitt 1 des Artikels „*kiyās*“ von *M. Bernard*, in: *Encyclopaedia of Islam/Encyclopédie de l'islam*, 2. Auflage, Band 5, Leiden 1986. Siehe dazu außerdem u. a. *J. van Ess*, 661 f.; *M. Rohe*, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, 2. Auflage München 2009, 62–64 mit weiteren Literaturhinweisen.

¹¹ Nachgewiesen von *J. van Ess* in seinem Aufsatz „*The Logical Structure of Islamic Theology*“, in: *G. E. von Grunebaum* (Hg.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, 21–50; mit einigen Präzisierungen dazu nochmals *ders.*, *Theologie und Gesellschaft* (siehe Anmerkung 9), 665 f.

¹² Der klassischen arabisch-islamischen Philosophie nicht bekannt waren aus dem *Corpus Aristotelicum* lediglich die *Politica*, die *Eudemische Ethik* und die *Magna Moralia*.

¹³ Die Themen der islamischen Philosophen waren allerdings – anders, als es mitunter in älteren Darstellungen erscheint – bei weitem nicht auf die Frage des Verhältnisses von geoffenbarter Religion und Vernunft beschränkt.

kommen gerecht sein. Deshalb muss er den Menschen genau gemäß den koranischen Verheißungen und Strafandrohungen im Jenseits für gute Taten belohnen und für böse bestrafen, und der Mensch muss Handlungsfreiheit besitzen, weil es ungerecht wäre, wenn Gott ihn im Jüngsten Gericht für Taten belohnen oder bestrafen würde, die er in ihrer sittlichen Qualität gar nicht selbst bestimmen konnte. Ein Teil der Mu'taziliten vertrat außerdem eine „natürliche Ethik“. Nach ihr gibt es ein rational erkennbares objektives Gutes; der Mensch kann daher zumindest die Verbindlichkeit der zentralen ethischen Gebote wie zum Beispiel derjenigen, dass Mord, Diebstahl oder Lüge zu unterlassen sind, auch ohne Offenbarung erkennen, wengleich er die Letztere immer noch braucht, um die Kultvorschriften zu kennen, also beispielsweise wissen zu können, dass es vor Gott verdienstlich und somit für das ewige Heil des Menschen förderlich ist, fünfmal am Tag das Ritualgebet zu verrichten und im Ramadan zu fasten. Auch Gott bindet sich an das rational erkennbare Gute und tut darum für seine Geschöpfe letztlich stets das, was diesen am zuträglichsten ist, obgleich die Menschen hier in ihrem Erdenleben noch nicht in jedem Einzelfall durchschauen können, auf welchem Wege er das tut.¹⁴

Seit dem frühen 10. Jahrhundert wurde die Theologie der Mu'taziliten, die der Ratio einen so prominenten Platz zuwies, zunehmend durch diejenige al-Aš'arī's und seiner Schule verdrängt, die den sunnitischen Mehrheitsislam in seiner herkömmlichen Form erst hervorgebracht und bis heute geprägt hat. Die aš'arītische Theologie negiert faktisch die Handlungsfreiheit des Menschen, obgleich sie ein handlungstheoretisches Denkmodell entwickelt hat, das auf den ersten Blick zwischen Freiheit und Prädestination zu vermitteln scheint. Zugleich verwirft sie die Vorstellung eines rational erkennbaren objektiven Guten, an das sich auch Gott notwendigerweise stets hält; nach ihren Anschauungen ist das Gute gut und das Böse böse, weil Gott es dazu erklärt hat, und er könnte, wenn er wollte, seine diesbezüglichen Deklarationen auch jederzeit wieder umkehren.¹⁵

Papst Benedikt XVI. hat in seinem Regensburger Vortrag der Redlichkeit halber nicht unerwähnt gelassen, dass sich auch in der Christenheit mit Duns Scotus (gest. 1308) ein Denken etabliert habe, das in Analogie zu islamischen Positionen – er meinte hier offensichtlich die der aš'arītisch-sunnitischen Mehrheitstheologie – „auf das Bild eines Willkür-Gottes zulaufen“ könnte.¹⁶ Dazu hat Magnus Striet angemerkt, hier werde offensichtlich auf die im nominalistischen Denken gemachte Unterscheidung zwischen *potestas ordinata* und *potestas absoluta* Gottes angespielt;

¹⁴ Dazu grundlegend R. Brunschvig, Mu'tazilisme et optimum, in: StIsl 39 (1974), 5–23.

¹⁵ Siehe dazu u. a. D. Gimaret, La doctrine d'al-Aš'arī, Paris 1990, 369–399 und 441–451.

¹⁶ 7. Abschnitt des vom Vatikan online veröffentlichten Textes (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html), ohne Seitenzählung [Zugriff 15.08.2010].

diese Unterscheidung sei jedoch dem durchaus ernstzunehmenden Anliegen entsprungen, „die vollkommene Unverfügbarkeit der Freiheit Gottes“ in dessen Heilshandeln „denkbar zu machen“. Gottes Freiheit sei nun einmal der „Abgrund der Vernunft“. ¹⁷ Ist das so, dann ist allerdings auch der aš'aristisch-sunnitischen Theologie zugute zu halten, dass sie aus einem durchaus vergleichbaren Anliegen heraus in den „Abgrund der Vernunft“ gefallen ist. Denn ihre Distanzierung von der mu'tazilitischen Position, Gott handle immer im Einklang mit einem rational erkennbaren Guten, entsprang der Sorge, durch Aussagen vom Typus „Gott muss das und das tun.“ könne die Anerkennung der Allmacht Gottes im Sinne seiner Fähigkeit, alles zu tun, was er will, eingeschränkt werden. Damit ist man nicht weit vom Begriff der Freiheit Gottes entfernt. Und wenn Striet für die christliche Seite des Problems konstatiert: „Gott, so der Glaube, ist treu, damit aber nicht unfrei.“, so kann für die sunnitisch-islamische gesagt werden: Sie geht zwar herkömmlicherweise davon aus, dass Gott jederzeit alles Beliebige tun könnte, aber zugleich auch davon, dass er von dieser Möglichkeit im Regelfall nicht Gebrauch macht, weil es eine „Gewohnheit Gottes“ (*sunnat Allāh*) in der Art seines Umgangs mit seinen Geschöpfen gibt, mit der der Mensch, wie schon dem Koran zu entnehmen ist, ¹⁸ rechnen kann und soll.

Im sunnitischen Islam fiel nicht nur die vernunftfreundliche mu'tazilitische Theologie dem Bedürfnis nach Affirmation der Allmacht Gottes zum Opfer. Vielmehr schwand dort seit dem 12. Jahrhundert auch das Interesse an der Philosophie als eigenständiger Disziplin. Diese Entwicklung ist häufig dem Einfluss von al-Ġazālī (gest. 1111) zugeschrieben worden, der sich in seiner polemischen Schrift „Tahāfut al-falāsifa (Der Zusammenbruch der Philosophen)“ gegen sie gewandt und ihre Vertreter wegen einiger ihrer Positionen des Unglaubens bezichtigt hatte. Mit Ibn Rušd (Averroes, gest. 1198), der diesen Vorwurf al-Ġazālīs in zwei brillanten Gegenschriften ¹⁹ zu entkräften suchte, soll nach manchen älteren Darstellungen bereits das Ende islamischen Philosophierens erreicht gewesen sein: Ibn Rušd sei, so meinte man, in seinem eigenen Umfeld schon gar nicht mehr zur Kenntnis genommen, sondern nur noch im mittelalterlichen Europa gelesen worden. ²⁰ Dieses Bild ist zwar nicht ganz richtig, doch fand Ibn Rušd unter Muslimen tatsächlich wenig längerfristige Resonanz, vor allem gemessen an seinem Zeitgenossen Šihābuddīn Yaḥyā as-Suhrawardī (gest. 1191), der, einen Strang des Denkens Avicennas fortführend und in Abgrenzung gegen den

¹⁷ M. Striet, Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes, in: HerKorr 11 (2006), 552.

¹⁸ Sure 33/62 parr.

¹⁹ Dem Werk „Tahāfut at-tahāfut (Der Zusammenbruch des Zusammenbruchs)“ und dem kleinen Traktat „Faṣl al-maḡāl (Die entscheidende Abhandlung)“.

²⁰ Diese Darstellung geht unter anderem auf Ernest Renans bekannten Vortrag „L'islamisme et la science“ zurück, von dem im nächsten Abschnitt die Rede sein wird.

Aristotelismus, dessen führender Vertreter damals Ibn Rušd war, die Philosophie des Illuminismus (*išrāq*) begründete. Sie hat später vor allem in Iran fortgelebt. Anderwärts verlor die Philosophie weitgehend den Charakter einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin, verschwand indes nicht gänzlich aus der Bildungstradition. Seit dem 12. Jahrhundert wurde nämlich die Logik, zum Teil ergänzt um Ausschnitte aus anderen Gebieten der Philosophie, beispielsweise der Ontologie, in die Curricula der Medresen, der juristisch-theologischen Hochschulen, integriert, wo sie mancherorts noch bis ins frühe 20. Jahrhundert zum Standard gehörte. Die philosophische Theologie (*kalām*) operierte von etwa derselben Zeit an verstärkt mit aristotelischen Denkkategorien und Fragestellungen. Außerdem kam in der islamischen Mystik, in erster Linie angeregt durch Ibn ‘Arabī (gest. 1240), eine intensiv neuplatonisch beeinflusste Art von theosophischer Spekulation in Schwang. Unter diesen Bedingungen bestand offenbar zumindest außerhalb Irans kein starkes Bedürfnis mehr danach, die Philosophie als Wissenschaft eigenen Rechts weiterzuentwickeln.²¹

Der zwölfschiitische Islam, der in Iran nach der Machtübernahme der Dynastie der Safawiden im Jahr 1501 zum Mehrheitsbekenntnis geworden ist, hält bis heute grundsätzlich an der vernunftfreundlichen Theologie der Mu‘taziliten fest, aber auch an der Wertschätzung der Philosophie. Hier erfuhr auch der Illuminismus durch Šadrudīn Širāzī (bekannter als Molla Šadrā, gest. 1640) und die von diesem inspirierte Schule von Isfahan noch einmal eine eigenständige Weiterentwicklung.²²

²¹ Der in der europäisch-amerikanischen Islamwissenschaft und Philosophiegeschichte früher fast durchweg akzeptierten Vorstellung, dass die Philosophie in der islamischen Welt unter dem Einfluss von al-Gazālī nach Ibn Rušd so gut wie vollständig zum Erliegen gekommen sei, hat in jüngerer Vergangenheit vor allem Dimitri Gutas (*ders.*, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the History of Arabic Philosophy*, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 [2002], 5–25) energisch widersprochen, und zwar unter Verweis auf die Rolle, die die Philosophie im Lehrprogramm von Medresen insbesondere des Osmanischen Reiches und Indiens zum Teil noch jahrhundertlang spielte, sowie auf bibliographisch nachweisbare philosophische Buchtitel von osmanischen, iranischen und indischen Gelehrten noch des 15. bis 18. Jahrhunderts. Gutas vertrat die These, die westliche Forschung habe den nach Averroes entstandenen Teil der islamischen Philosophie, den es durchaus gebe, lediglich aufgrund leicht erklärbarer Voreingenommenheiten vernachlässigt. Ob die Revision des Bildes vom Niedergang der islamischen Philosophie nach Ibn Rušd, die er damit anmahnte, in Bezug auf den sunnitischen Islam unter dem Gesichtspunkt der inhaltlichen Originalität der festgestellten philosophischen Schriften wirklich gerechtfertigt ist, bleibt freilich erst noch durch weitere Forschungsarbeiten zu prüfen.

²² Vor diesem Hintergrund ist es nicht weiter erstaunlich, dass sich im Zuge der Aufarbeitung der Folgen des Regensburger Vortrags gerade eine Delegation iranischer Gelehrter dazu bereitfand, im Mai 2008 im Vatikan gemeinsam mit katholischen Theologen ein Seminar zum Verhältnis von Glaube und Vernunft abzuhalten. Das von beiden Seiten gemeinsam verfasste Abschlusscommuniqué ist an mehreren Stellen im Internet nachlesbar, zum Beispiel unter http://www.cibedo.de/vatikan_schiiten_iran.html [Zugriff 15.08.2010].

Die neue Aktualität der Frage nach dem Verhältnis von islamischem Glauben und Rationalität unter den Vorzeichen der Dominanz des modernen Europa

Seit einigen Jahrzehnten hat auch in Teilen der sunnitischen Hochschultheologie, insbesondere derjenigen der Türkei und Indonesiens, die Lehre der Mu'taziliten wieder an Boden gewonnen,²³ meist ohne dass dabei der unter Sunniten seit mehr als 1000 Jahren übliche Häresievorwurf gegen diese Schulrichtung förmlich zurückgenommen worden wäre. Außerdem haben sich verschiedene prominente sunnitisch-arabische Denker seit dem frühen 20. Jahrhundert wieder explizit auf Ibn Rušd zurückbezogen,²⁴ einige von ihnen in der erklärten Absicht, damit neu an eine Tradition philosophischer Rationalität anzuknüpfen, die nach ihrer Wahrnehmung im Islam schon vor langer Zeit abgebrochen war.

Dass so auch unter Sunniten das Interesse an der Rationalität mu'tazilitischer Theologie und klassischer islamischer Philosophie wieder einen Aufschwung nahm, geschah zu einem erheblichen Teil in Reaktion auf spezifische Erfahrungen des Kolonialzeitalters, die seit dem 19. Jahrhunderts die Frage nach dem Verhältnis von islamischem Glauben und Vernunft ganz neu aufwarfen und von einem rein innerislamischen Diskussionsgegenstand zu einem Kristallisationspunkt der Auseinandersetzung mit der Dominanz Europas werden ließen. Zu dieser Auseinandersetzung war man in zweifacher Weise herausgefordert:

Einerseits wurden sich muslimische Intellektuelle seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck der fortschreitenden Kolonisierung islamischer Länder durch europäische Staaten und des Machtverfalls des Osmanischen Reiches zunehmend dessen bewusst, dass die Bewohner islamischer Länder gegenüber den modernen Europäern in einen beträchtlichen zivilisatorischen Rückstand und eben deshalb auch in eine Situation politischer, wirtschaftlicher und militärischer Unterlegenheit geraten waren. Sie versuchten nun zu klären, warum es dahin gekommen war, obwohl doch die Muslime als Anhänger der einzig wahren Religion nach Gottes

²³ Ein herausragendes Beispiel dafür aus der Türkei ist das Buch des an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara lehrenden Professors *I. Güler* „Allahın Ahlaklı Sorunu (Die Frage der Ethizität Gottes)“, Ankara 1998. In Indonesien stand für die Wiederaufnahme mu'tazilitischer Positionen in der Theologie vor allem Harun Nasution (1919–1998), der Professor an der Islamhochschule (IAIN) Jakarta und zeitweilig deren Rektor war. Die – nur zum kleineren Teil wirklich theologische, überwiegend im Bereich der politischen Ideologie und der Kulturphilosophie angesiedelte – explizite Mu'tazila-Rezeption bei modernen arabischen Autoren ist umfassend untersucht bei *Tb. Hildebrandt*, *Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden/Boston 2007. Nicht systematisch mit untersucht ist in dieser Arbeit die stillschweigende punktuelle Wiederaufnahme mu'tazilitischer Positionen in ansonsten traditionell sunnitisch ausgerichteten theologischen Schriften; sie ist nach meinen Beobachtungen speziell in der Frage der Handlungsfreiheit des Menschen häufig festzustellen.

²⁴ Siehe dazu *A. von Kügelgen*, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neube-gründung des Rationalismus im Islam*, Leiden [u. a.] 1994.

Willen – so die traditionelle Erwartung – eigentlich in der Welt stets die Oberhand haben mussten, und wie man an den in Europa erzielten Fortschritt Anschluss finden und so wieder zu jener Prosperität und politischen Stärke gelangen konnte, die die Voraussetzung der Selbstbestimmung war. Dabei gelangten sie zu der Einschätzung, dass die Vormachtstellung der Europäer sehr wesentlich auf den modernen Wissenschaften beruhte, die diese befähigt hatten, besonders erfolgreiche Produktionsmethoden, politische wie gesellschaftliche Institutionen und Bildungssysteme zu entwickeln. Daraus resultierte der Wunsch, sich selbst und die Mitgläubigen davon zu überzeugen, dass die Rationalität dieser Wissenschaften nicht im Widerspruch zur islamischen Religion stand, vielmehr gute Muslime durchaus danach streben durften und sollten, an ihr teilzuhaben und so den eigenen Wiederaufstieg einzuleiten.

Andererseits begründeten bekannte Theoretiker und teils auch politische Akteure des europäischen Kolonialismus die angebliche Notwendigkeit der Herrschaft ihrer Staaten über islamische Länder damit, dass der Islam seiner Natur nach ein unüberwindliches Hemmnis für die intellektuelle Entwicklung seiner Anhänger darstelle, weil er sie zu bornierten, intoleranten, fanatischen, autoritätshörigen, gegenüber Despoten unterwürfigen Menschen mache, und dass sich der Islam wegen alles dessen weder mit moderner Wissenschaft noch mit zeitgemäßen Regierungs- und Verwaltungsstrukturen vertrage, weshalb die Muslime zu ihrem eigenen Besten von außen her durch nichtmuslimische Europäer regiert und zivilisiert werden müssten. Hier nur eine Kostprobe für etliche Äußerungen dieses Sinnes: Der französische Extheologe, Semitist und Historiker Ernest Renan, der vor allem mit seinem ab 1863 erschienenen Werk „La vie de Jésus“ zeitweilig große Popularität genossen hat, hielt im Jahr 1883 an der Sorbonne einen Vortrag, der anschließend unter dem Titel „Der Islam und die Wissenschaft“ gedruckt wurde. Darin ließ er sich unter anderem wie folgt vernehmen:

Jeder, der über die Gegebenheiten unsere Zeit ein wenig auf dem Laufenden ist, erkennt deutlich die gegenwärtige Inferiorität der muslimischen Länder, den Niedergang der vom Islam regierten Staaten, die intellektuelle Nichtigkeit der Rassen, die ihre Kultur und ihre Bildung einzig und allein aus jener Religion beziehen. Allen, die schon einmal im Orient oder in Afrika waren, ist sofort die fatale Geistesbeschränktheit eines wahrhaft Gläubigen aufgefallen, jene Art von eisernem Reifen, der um seinen Kopf gelegt ist, diesen der Wissenschaft vollständig verschließt, ihn unfähig macht, irgendetwas zu lernen oder sich irgendeiner neuen Idee zu öffnen. Das muslimische Kind, das bis dahin mitunter noch ziemlich aufgeweckt war, wird, sobald es in seine Religion eingeweiht ist, um das zehnte bis zwölfte Lebensjahr herum plötzlich fanatisch, von einem aberwitzigen Dünkel erfüllt, es besitze alles, was es für die absolute Wahrheit hält, wie über ein Vorrecht über das glücklich, was gerade seine Inferiorität ausmacht.²⁵

²⁵ E. Renan, *L'islamisme et la science*, hier in eigener Übersetzung der Verfasserin zitiert nach dem Nachdruck des Verlags Archange Minotaure, Montpellier 2007, 22f. Dieser Nachdruck wurde unter dem leicht veränderten Titel „L'islam et la science“ publiziert, weil unter „islamisme“ im Französischen inzwischen meist nicht mehr wie noch zu Renans Zeiten „Islam“, sondern „Islamismus“ verstanden wird.

Weiter erklärte Renan, der Islam, in dem er den Geist einer allen anspruchsvolleren intellektuellen Aktivitäten abholden arabischen Rasse am Werk sah, habe die Rationalität und die Wissenschaft in seinem Schoß getötet und dadurch seine eigene Unterlegenheit besiegelt.²⁶ Von verschiedenen Vordenkern europäischer Kolonialpolitik, die ähnliche Vorstellungen zum Ausdruck brachten, wurde noch dazu das Christentum positiv mit dem Islam kontrastiert, der angeblich die intellektuelle und humane Entwicklung der Muslime blockierte.

Als Wasser auf die Mühlen europäischer Kolonialherren musste unter diesen Umständen von Muslimen eine Artikelserie empfunden werden, die Farah Anṭūn, ein aus dem Libanon nach Ägypten emigrierter bekannter arabischer Schriftsteller und Publizist griechisch-orthodoxer Konfession, in den Jahren 1902 und 1903 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „al-Ġāmi‘a“ veröffentlichte. Diese Serie war Ibn Rušd gewidmet, den Farah Anṭūn als Protagonisten der von ihm selbst befürworteten Trennung von Glauben und Wissenschaft interpretierte. In diesem Zusammenhang führte er die Tatsache, dass es in der islamischen Geschichte um einen freien Denker wie diesen still geworden war, in Anlehnung an Ernest Renan auf eine angeblich generelle Wissenschaftsfeindlichkeit des Islam zurück. Er vertrat die Auffassung, das Christentum habe sich insgesamt als wissenschaftsfreundlicher erwiesen als der Islam, und zwar vor allem deshalb, weil es im Gegensatz zum Islam die Trennung von Staat und Religion nahelege und diese im Verlauf der neueren Geschichte Europas auch verwirklicht habe. Infolge dieser Trennung sei dort nun die Unterdrückung des freien wissenschaftlichen Vernunftgebrauchs im Namen der Rechtgläubigkeit faktisch nicht mehr möglich.

Auf diese Artikelserie hat der bekannte modernistische ägyptische Reformtheologe Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) eine umfängliche Replik verfasst, die vor allem durch eine spätere Buchpublikation weite Verbreitung fand.²⁷ In ihr verfocht er die Ansicht, im Gegenteil sei der Islam viel vernunft- und wissenschaftsfreundlicher als das Christentum. Diese These suchte er mit einer ganzen Reihe von Argumenten zu untermauern. Einmal abgesehen davon, dass er den Trinitätsglauben der Christen, wie das bei Muslimen weithin üblich ist, nicht nur nach den Maßstäben der eigenen Rechtgläubigkeit als polytheistisch, sondern als genuin irrational einstufte – die Behauptung der Christen, an die göttliche Dreifaltigkeit zu glauben und dabei doch Monotheisten zu sein, läuft für ihn schlicht auf die Affirmation hinaus, eins sei gleich drei –, erklärte er, im christlichen Europa sei die Trennung von Staat und Religion gerade wegen der chronischen Neigung der

²⁶ Ibid. 35, 41.

²⁷ al-Islām wa-n-naṣrāniya ma‘a l-‘ilm wa-l-madaniya (Der Islam und das Christentum in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft und Zivilisation), 3. Auflage Kairo 1341 d. H. (1921). Zur Kontroverse zwischen Anṭūn und ‘Abduh ausführlich A. von Kügelgen, 77–95.

Kirche, die Wissenschaft zu unterdrücken, notwendig geworden. Im Islam jedoch, der keinen Klerus kenne, von Anfang an zum freien Vernunftgebrauch ermutigt habe und die Harmonie von Glaube und Wissenschaft ermögliche, sei eine solche Trennung zum Zweck der Emanzipation der wissenschaftlichen Vernunft aus der Vormundschaft religiöser Amtsträger von vornherein gegenstandslos und unnötig.

‘Abduh hob außerdem hervor, Jesus habe nach dem Zeugnis der Evangelien zum Beweis für den göttlichen Ursprung seiner Botschaft vor allem mit Mirakeln gearbeitet, nicht wie der Koran mit rationalen Argumenten. Im Übrigen verwies er ausgiebig auf die auch von europäischen Fachleuten anerkannten überlegenen Leistungen von Muslimen auf den Gebieten der Naturwissenschaft, Medizin und Philosophie in der älteren Wissenschaftsgeschichte und betonte, auch Ibn Rušd sei entgegen der Darstellung von Farah Anṭūn kein sich von der Religion emanzipierender Freidenker gewesen, sondern ein gläubiger Muslim, der unter anderem als Kadi tätig war und dabei aus Überzeugung die Scharia anwandte.

Letzteres ist vollkommen richtig. Dennoch bleibt dieses Verfahren ‘Abduhs, Ibn Rušd und mit ihm die große Tradition der islamischen Philosophie der Wissenschaftlichkeitsbilanz der gesamten islamischen Glaubensgemeinschaft als historischer Größe gutzuschreiben, fragwürdig, da er die Tatsache verschweigt, dass diese Philosophie gerade im sunnitischen Mehrheitsislam – wie wir bereits im Falle al-Ġazālīs sahen – teilweise offen befehdet und zudem als selbstständige Disziplin seit langem kaum noch weiterentwickelt wurde; er selbst lässt bezeichnenderweise auch kein Interesse daran erkennen, sich etwa seinerseits wieder inhaltlich an Ibn Rušd oder die Tradition der islamischen Philosophie als ganze anzuschließen.

Im Denken Muḥammad ‘Abduhs ruhte die These von der überlegenen Rationalität und Wissenschaftsfreundlichkeit des Islam im Übrigen auf einer Theorie der Religionsgeschichte auf, die er an anderer Stelle unter dem Einfluss popularisierter europäischer Aufklärungsphilosophie entfaltet hatte.²⁸ Danach markieren die drei großen monotheistischen Religionen die drei Schritte der von Gott durch Offenbarung gesteuerten Entwicklung des Menschengeschlechts zu höherer Zivilisation, die er sich in Analogie zur Entwicklung menschlicher Individuen vorstellte: Das Judentum entsprach dem Kindheitsstadium der Menschheit, in der diese noch hauptsächlich auf ihre physischen Bedürfnisse fixiert war; es zielte mit seinen Lehren und Vorschriften vor allem auf die Disziplinierung der Körperlichkeit. Das Christentum war für die Phase der Adoleszenz der Menschheit bestimmt und sprach daher – wie er in einem Missverständnis des christlichen Liebesbegriffs meinte – vor allem das Gefühlsleben an. Der Islam dagegen ist die Religion der Vernunft und des Fortschritts und entspricht damit dem drit-

²⁸ Zu dieser ausführlich *R. Wielandt*, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, 56–70.

ten Stadium, dem Erwachsenenalter der mündig gewordenen Menschheit; ebendeshalb bedarf es nach ihm keiner weiteren Religion mehr. Dass die real existierende islamische Glaubensgemeinschaft, wie er selbst urteilte, in der Realität gerade auf dem Gebiet des wissenschaftlichen Vernunftgebrauchs zu seiner Zeit dennoch schon seit Jahrhunderten hinter die christlichen Europäer zurückgefallen war, erklärte er damit, dass die Muslime eben vom ursprünglichen, reinen Islam abgefallen und darum in widervernünftigen Denk- und Handlungsweisen versunken seien, ein Zustand, auf dessen Überwindung er drängte. Grundsätzlich ermöglichte es ihm dieses Geschichtsmodell, die unübertrefflich gute Kompatibilität von Islam und moderner Wissenschaft zu behaupten. Die historische Rekonstruktion der tatsächlichen Beschaffenheit des ursprünglichen Islam, wie ihn Muhammad verkündet hatte, interessierte ihn dabei nicht. Ursprünglich war der Islam, wie er in einem Zirkelschluss postulierte, überall dort, wo er vernunft- und wissenschaftsfreundlich war, und die Kriterien der Vernünftigkeit und Wissenschaftlichkeit entnahm er dabei dem modernen Europa. Damit wurde dessen durch die Aufklärung hindurchgegangene Rationalität für ihn de facto zum Maßstab der Authentizität islamischen Glaubensverständnisses. Diese Art der Verhältnisbestimmung von islamischem Glauben und Vernunft hat allerdings schon sein bekanntester Schüler, Muḥammad Raṣīd Riḍā, nicht mehr mitgemacht, und sie ist heute unter islamischen Religionsgelehrten nicht konsensfähig.

Was aus den von ‘Abduh und anderen im Kolonialzeitalter geführten Debatten über das Thema „Islamischer Glaube und Vernunft“ bis heute fortwirkt, ist zum einen das Arsenal der damals aufgekommenen Argumente, mit denen versucht wird, die These von der in Wahrheit größeren Vernünftigkeit und Wissenschaftsfreundlichkeit des Islam im Vergleich zum Christentum zu untermauern, und zum anderen eine erhöhte Empfindlichkeit gegen von europäischer Seite vorgebrachte Infragestellungen des positiven Verhältnisses des Islam zur Rationalität, insbesondere dann, wenn bei diesen auch noch der Islam zu seinem Nachteil mit dem Christentum verglichen wird. Solche kritischen Anfragen rufen sehr schnell unliebsame Reminiszenzen an den Superioritätsdünkel wach, mit dem man im Kolonialzeitalter seitens westlicher Politiker und Ideologen häufig konfrontiert war. Diesen Hintergrund gilt es bei der Beurteilung der heftigen muslimischen Reaktionen auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. mit zu berücksichtigen.

Islamischer Glaube und Vernunft aus der Sicht heutiger sunnitischer Autoren

Nachdem die auf muslimischer Seite gegebenen Voraussetzungen für heutige christlich-islamische Diskussionen über Glaube und Vernunft in den Blick genommen worden sind, können nun die Äußerungen einiger bekannter arabisch-islamischer Denker unserer unmittelbaren Gegenwart

über diesen Gegenstand näher betrachtet werden. Allen diesen Autoren ist trotz teilweise stark divergierender Ausgangspositionen gemeinsam, dass sie von der grundsätzlichen Vernunft- und Wissenschaftsfreundlichkeit des Koran und damit auch der islamischen Religion überzeugt sind. Jenseits davon unterscheiden sich ihre Deutungen und Zielvorstellungen jedoch stark.

Als Erster möge der 1926 geborene und aus Ägypten stammende Scheich Yūsuf al-Qaraḏāwī²⁹ zu Wort kommen. Er ist bereits seit jungen Jahren Mitglied der Muslimbruderschaft, der größten islamistischen Massenorganisation der arabischen Welt, hat an al-Azhar in Kairo die Grundlagen der islamischen Religion studiert und dort auch promoviert. Bereits kurz nach Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit an derselben Hochschule wurde er für eine Gastdozentur nach ad-Dawḥa, der Hauptstadt des Emirats Qaṭar, entsandt. Von dort beschloss er nicht zurückzukehren, als die Regierung Nasser nach einem Attentatsversuch auf letzteren in der Mitte der 1960er Jahre ihre Repressionsmaßnahmen gegen Muslimbrüder verschärfte. Nach Gründung der Universität von Qaṭar hat er deren Scharia-Fakultät aufgebaut und lange als Dekan geleitet. Er ist der Autor von mehr als 50 zum Teil weit verbreiteten Büchern und bis heute trotz seines hohen Alters immer noch sehr aktiv, unter anderem als Mitbegründer und Präsident des meisteils aus selbsternannten Mitgliedern bestehenden Europäischen Fatwa-Rates mit Sitz in Dublin, der die Zuständigkeit dafür beansprucht, Fragen des islamischen Rechts, mit denen sich Diaspora-Muslime konfrontiert sehen, autoritativ zu beantworten. Vor allem aber ist er der international mit Abstand bekannteste und einflussreichste Medienstar unter den derzeit lebenden islamischen Religionsgelehrten. Mit seiner allwöchentlich von al-Djazīra ausgestrahlten und sehr beliebten Fernsehsendung „Die Scharia und das Leben“, in die Zuschauer mit ihren Fragen hineintelefonieren können, erreicht er über Satellit ein muslimisches Millionenpublikum bis in die europäische und amerikanische Diaspora hinein. Außerdem betreibt er eine üppig ausgestattete Homepage, in die ein Mitarbeiterstab ständig seine neuesten Verlautbarungen einfütert. Er gilt als gemäßigter Islamist, und zwar u. a. deshalb, weil er zwar für einen islamischen Staat mit Geltung der Scharia plädiert, zu dessen Errichtung aber gewaltsame Mittel ablehnt und sich auch sonst gegen terroristische Gewaltakte im Namen der Religion ausspricht, allerdings mit Ausnahme von Attentaten gegen israelische Ziele.

al-Qaraḏāwī hat sich in seinen Schriften bereits vor mehr als 40 Jahren zum Verhältnis zwischen islamischer Religion und Vernunft geäußert. In einem Buch mit dem Titel „Islam und Laizismus Auge in Auge“³⁰ aus dem Jahr 1969 schrieb dieser dem Koran das Verdienst zu, die wissenschaftliche

²⁹ Näheres zu al-Qaraḏāwī vor allem bei *W. Wenzel-Teuber*, *Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaraḏāwī*, Hamburg 2005; und bei *J. Skovgaard-Petersen/B. Gräf* (Hgg.), *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaraḏāwī*, London 2009.

³⁰ Wörtlich „von Angesicht zu Angesicht“.

Rationalität überhaupt erst begründet zu haben, indem dieser den Menschen erstmals Prinzipien wie zum Beispiel die vermittelt habe, dass Behauptungen nur aufgrund von Beweisen geglaubt werden dürfen, dass Wissen von bloßen Meinungen unterschieden werden muss, dass über alles im Universum gründlich nachgedacht werden muss, usw. Die Verankerung all dieser Prinzipien im Koran suchte er durch Zitation passender Verse zu belegen.³¹ Später widmete er dem Thema der Begründung und Förderung wissenschaftlicher Rationalität durch den Koran noch einmal eine umfangreiche eigene Monographie.³² In einem anderen Buch³³ stellte er es als Besonderheit des Islam heraus, dass dessen Glaubensinhalte „bewiesen“ seien – wie wir sahen, bereits ein koranisches Motiv – und dass sie nur deshalb geglaubt werden müssten, während zum Beispiel von Christen „blinder“ Glaube verlangt werde. Nach ihm ist im Islam das Verhältnis von Vernunft (*‘aql*) und Glaube an den Inhalt von Offenbarungstexten, die Gegenstand der religiösen Tradition (*naql*) sind, so beschaffen, dass das Vernunfturteil dem Offenbarungsglauben immer vorgeordnet ist: Zunächst entscheidet der Mensch rein mittels seiner Vernunft anhand der ihm zugänglichen Beweise, ob überhaupt Offenbarung vorliegt; und erst wenn diese Entscheidung positiv ausgefallen ist, kommt es zum Glauben an den Offenbarungsinhalt.³⁴ Diese Vorstellung wirft natürlich mehrere Probleme auf. So fragt sich zum Beispiel, ob Glaube noch ein freier Akt ist, wenn, wie al-Qaradāwī postuliert, der Offenbarungscharakter dessen, was verkündet wird, rational vollständig bewiesen werden kann; dann ist im Grunde nicht nur Vertrauen überflüssig, sondern auch Nichtglauben kaum noch möglich. Ebenso fragt sich, ob bei der Glaubensentscheidung der Offenbarungscharakter von etwas Verkündetem tatsächlich getrennt von dessen Inhalt beurteilt werden kann. Und abgesehen davon stellt sich auch die Frage, ob diese Beschreibung der Relation von Vernunfturteil und Offenbarungsglauben noch sehr viel mit der Art und Weise zu tun hat, wie real existierende Muslime unserer Tage zum Glauben an die koranische Offenbarung kommen: Die allermeisten von ihnen sind nicht deshalb Muslime, weil sie aufgrund rationaler Beweise zur Bejahung des Offenbarungscharakters des Koran gelangt sind, sondern weil bereits ihre Eltern und deren Vorfahren Muslime waren, und sie wachsen von vornherein mit der Grundannahme auf, dass

³¹ al-Islām wa-l-‘almāniya waḡhan li-waḡh, 7. Auflage Kairo 1417 d. H. (1997), 58–63; im selben Sinne auch in dem kleinen Buch „ad-Dīn fi ‘aṣr al-‘ilm (Die Religion im Zeitalter der Wissenschaft)“, 3. Auflage Kairo 1418 d. H. (1998), 11–26.

³² al-‘Aql wa-l-‘ilm li f-l-qur‘ān al-karīm (Vernunft und Wissen[schaft] im edlen Koran), Kairo 1996.

³³ al-Imān wa-l-ḡayāt (Glaube und Leben) (2001), mir nur online zugänglich auf der Internetseite des Verfassers unter der Adresse http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=471&cversion=1&template_id=59&parent_id=1, dort Kap. 1, Teilkap. 1 („Die Vorzüge des islamischen Glaubens“), Abschnitt 4 („Ein bewiesener Glaube“) [Zugriff 15.08.2010].

³⁴ So auch in dem Buch „al-Ḥaṣā’iṣ al-‘amma li-l-islām (Die allgemeinen Merkmale des Islam)“, 3. Auflage Beirut 1405 d. H. (1985), 63 f.

der Koran das wahre Wort Gottes ist. Unter diesen Bedingungen mutet die Vorstellung, dass im Islam jedem Offenbarungsglauben immer ein reines Vernunfturteil über den Offenbarungscharakter der Offenbarung vorausgeht, wirklichkeitsfremd an.

Nochmals sehr ausführlich hat Scheich al-Qaraḏāwī sein Bild des Verhältnisses von Glaube und Vernunft im Islam nun in jüngster Vergangenheit dargelegt, und zwar in einem eigenen Buch mit dem Titel „Der Papst und der Islam“, mit dem er auf die Regensburger Vorlesung reagierte.³⁵ In dessen Einleitung verrät er zunächst, diese Vorlesung habe ihn persönlich ganz besonders enttäuscht, nachdem er Benedikt XVI. sogar einen Glückwunsch zu dessen Amtsantritt geschickt und dafür in seinem muslimischen Umfeld einiges an unangenehmer Kritik eingesteckt hatte. Er bemüht sich dann seinerseits um den Nachweis, dass der Islam dem Christentum, was Rationalität, Wissenschaftsfreundlichkeit und auch Ablehnung und Vermeidung von Gewaltanwendung betrifft, auf der ganzen Linie überlegen sei. Dafür greift er über weite Strecken die schon dargestellten Argumentationen Muḥammad ‘Abduhs aus dessen Kontroverse mit Faraḥ Anṭūn wieder auf, wobei er ‘Abduh auch ausführlich zitiert.³⁶ Beachtenswert ist außerdem, dass er genau wie Muḥammad ‘Abduh unter anderem Ibn Ruṣd als Kronzeugen für die Rationalität seiner Religion vereinnahmt, über die Tatsache, dass dessen Philosophie im sunnitischen Mehrheitsislam, dem er selbst angehört, teilweise verkerzt wurde und für Jahrhunderte nahezu vergessen war, jedoch ebenso mit Stillschweigen hinweggeht wie über die Frage, was sie denn für seinesgleichen eigentlich heute an Anregungen bereithalten könnte.³⁷ Die Bedeutung von Ibn Ruṣd und anderen herausragenden Philosophen des älteren Islam scheint sich für ihn auf die Verwertbarkeit von deren großen Namen für den apologetischen Außengebrauch zu reduzieren. Der Rekurs auf die tatsächlich zahlreichen Koranverse, die auf die eine oder andere Weise an den menschlichen Verstand der Hörer Muhammads appellieren, bereitet al-Qaraḏāwī verständlicherweise geringere Schwierigkeiten als ein ehrlicher Umgang mit dem Tatbestand, dass die nach seiner Darstellung vom Koran grundlegende und geforderte wissenschaftliche Rationalität sich im Verlauf der islamischen Geschichte eben nicht immer und überall in einem Zustand der Hochblüte befand. al-Qaraḏāwī vermittelt das Bild, dass mit der vom Koran geprägten Vernunft und Wissenschaftsfreundlichkeit der Muslime so, wie sie traditionell ist, alles in schönster Ordnung ist und die Welt besser wäre, wenn man ihr überall Raum gäbe.

³⁵ al-Bābā wa-l-islām, Kairo 2007. Das Vorwort des Buches ist bereits vom September 2006 datiert. Demnach handelte es sich um eine sehr unmittelbare Reaktion.

³⁶ 73ff.

³⁷ 94. Bezeichnenderweise nennt er hier von Ibn Ruṣd, bei dem, wie er betont, „Europa etliche Jahrhunderte lang in die Schule gegangen ist“, nur den Titel eines medizinischen Werks, während er dessen philosophische Schriften unerwähnt lässt, und hebt vor allem hervor, dass dieser Denker gleichzeitig ein bedeutender Vertreter der islamischen Rechtsgelehrsamkeit gewesen sei.

Den Gedanken, dass die überlegene Rationalität islamischen Glaubens und seiner Anhänger für den Rest der Welt sogar eine Korrektivfunktion haben könnte, hat noch entschiedener der 1935 geborene und jetzt emeritierte Kairiner Philosophieprofessor Ḥasan Ḥanafī herausgearbeitet. Er war in jungen Jahren Mitglied der Muslimbruderschaft und versteht sich seit den 1970er-Jahren als den großen Vordenker der von ihm selbst so genannten revolutionären islamischen Linken. Hier können seine weit verzweigten, nicht selten auch widersprüchlichen gedanklichen Entwürfe, die sich in zahlreichen sehr eilig zusammengeschriebenen und meist dickleibigen Büchern niedergeschlagen haben, nicht im ganzen charakterisiert werden. Doch sollen hier Gehalt und Stoßrichtung seines umfangreichen Werks „Prolegomena zur Wissenschaft der Okzidentalistik“³⁸ zur Sprache kommen, die unser Thema betreffen. Was er sich in diesem voluminösen Buch vorgenommen hat, ist nicht weniger als eine kritische Bestandsaufnahme der gesamten Entwicklungsgeschichte westlicher Rationalität und ihrer Erträge. Er kommt darin – auch unter Nutzung der Lagebeschreibungen pessimistischer europäischer Kulturphilosophen wie zum Beispiel Oswald Spengler – zu dem Schluss, dass sich der Westen mit dieser auf die Beherrschung des Restes der Welt gerichteten Rationalität selbst zugrunde gerichtet hat und nunmehr im unausweichlichen Untergang begriffen ist. Dies deshalb, weil sich diese Rationalität unrettbar in ihrem eigenen Hang zum Denken in konfliktgeladenen Dichotomien – Subjektivität und Objektivität, das Ich und der Andere, Geist und Materie, Staat und Religion, Herrschende und Untertanen usw. – verfangen hat, statt zu lernen, ein geordnetes Ganzes harmonisch zusammenzudenken. An die Stelle der westlichen Welt Herrschaft, die im Kolonialzeitalter errichtet wurde und auf den Ebenen der Wirtschaft und der Kultur immer noch nachwirkt, muss nun zum Wohl aller Erdenbewohner diejenige des Islam treten,³⁹ und zwar deshalb, weil dieser seinem Wesen nach mit einer überlegenen Rationalität einhergeht, deren Kern der *tawḥīd* ist.

Dieses Wort ist der übliche arabisch-islamische Terminus für „Monotheismus“. Ḥanafī unterstellt nun aber, dass der islamische *tawḥīd* – wörtlich übersetzt „jemanden oder etwas als eins erklären“ und von daher dann „die Einheit Gottes bejahen“ – automatisch immer schon ein Denken im Sinne einer harmonischen Aufhebung aller Gegensätze in einer einzigen gottgewollten Ordnung impliziert und insofern für die Mensch-

³⁸ Muqaddima fi ‘ilm al-istiḡrāb, Kairo 1411 d. H. (1991). Zu diesem Buch und der Diskussion, die es im arabischen Raum ausgelöst hat, siehe *Tb. Hildebrandt*, Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Ḥasan Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik“, Berlin 1998. Eine Auseinandersetzung mit den programmatischen Vorstellungen und Argumentationen Ḥanafīs und ihrer zum Teil zu unkritischen Rezeption in westlicher Fachliteratur bietet in breiterem Rahmen außerdem *M. Riexinger*, Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Ḥasan Ḥanafī’s Projects „The Islamic Left“ and „Occidentalism“ (and their Uncritical Reading), in: *WI*, N. S. 47 (2007), 63–118.

³⁹ Siehe dazu insbesondere Muqaddima fi ‘ilm al-istiḡrāb, 768–777.

heit die ersehnte große Befreiung bedeutet. Diese schöne Vision braucht er, um das wohl schon während seiner Zeit in der Muslimbruderschaft angeeignete und später bei ihm sicher durch Sayyid Quṭb, den großen ideologischen Anreger von deren linkem und gewaltbereitem Flügel, verstärkte Ideal einer islamischen Weltherrschaft unter der Scharia ethisch zu rechtfertigen. Es ist nicht zu übersehen, dass ihm das nur um den Preis einer instrumentalisierenden Umdeutung des islamischen Prinzips des Monotheismus gelingt, die dieses ins Innerweltliche wendet und zu einer globalen Vereinigungsidee umetikettiert. Dabei bleibt die Transzendenz Gottes, die im islamischen Glauben herkömmlicherweise stark betont ist, auf der Strecke.

In diesem Zukunftsmodell einer von der so verstandenen islamischen Rationalität beherrschten Welt, das mit Anspruch auf die überfällige Beendigung des Kolonialzeitalters auftritt, aber genau besehen auf eine Gegenkolonisierung unter islamischen Vorzeichen hinausläuft, kommt jedoch auch noch etwas anderes abhanden, das sogar der gemäßigte Islamist al-Qaraḍāwī ganz selbstverständlich festhält: die Überzeugung von der Einheit der Menschenvernunft. al-Qaraḍāwī geht noch davon aus, dass Muslime und zum Beispiel Christen allen Glaubensunterschieden zum Trotz letztlich ein gemeinsames Verständnis davon haben, was rational und was wissenschaftlich ist, und dass sie deshalb auch sinnvoll darüber diskutieren können, ob der Glaube der einen oder der anderen Seite eine größere Affinität zur Vernunft hat. Ḥanafī tut das nicht mehr. Für ihn hat sich diese Vernunft in zwei miteinander unvereinbare Rationalitätstypen aufgespalten, einen islamischen und einen westlichen. In diesem Konzept liegt, auch wenn es aufs Erste eher kurios und damit harmlos klingen mag, ein erhebliches Gewaltpotenzial verborgen. Denn wenn man es zugrunde legt, ist auch die Möglichkeit einer Verständigung mit den Vertretern der je anderen Rationalität über Regeln eines friedlichen Zusammenlebens nicht mehr gegeben; es lässt nur die erzwungene Herrschaft der Vertreter entweder der einen oder der anderen Rationalität zu.

Von der Vorstellung einer Spaltung zwischen „islamischer“ und „westlicher“ Rationalität geht auch der 1928 in Algerien geborene Philosoph und Islamhistoriker Mohammad Arkoun aus, der als Emeritus der Sorbonne in Paris lebt; er hält diese Spaltung jedoch für überbrückbar. Arkoun ist die Ausnahmeerscheinung eines seit Jahrzehnten in der westlichen Diaspora ansässigen und in dieser kulturell bereits tief verwurzelten muslimischen Intellektuellen, der mit Theologen wie auch anderen religiösen Denkern der islamischen Welt und der muslimischen Diaspora nur wenig im Austausch steht und mit seinen Anschauungen für keinen größeren Kreis von Muslimen repräsentativ ist oder eine Identifikationsfigur darstellt. Dennoch soll er hier nicht unberücksichtigt bleiben, denn er macht mit seinen Veröffentlichungen in besonderer Weise die zu gewärtigende Bandbreite heutiger muslimischer Anschauungen zu unserem Thema sichtbar.

Arkouns äußerst komplexe Gedankengebäude, die er in einer Vielzahl von Anläufen immer wieder ergänzt und transformiert, oftmals aber auch durch fluktuierende Begriffsverwendungen und Brüche schwer nachvollziehbar gemacht hat, zehren in großem Umfang von Anregungen aus verschiedenen Richtungen neuerer und neuester französischer Philosophie, so zum Beispiel aus Foucaults poststrukturalistischer Diskursanalyse, Lyotards Theorie des postmodernen Wissens und Derridas Philosophie der Dekonstruktion; sie können hier nicht einmal überblicksweise adäquat vorgestellt werden.⁴⁰ Für den vorliegenden Kontext ist jedoch zu vermerken: Im Gegensatz zu Hanafi hält Arkoun die real existierende islamische Rationalität der Gegenwart und auch des allergrößten Teiles der Geschichte für gänzlich ungeeignet, durch Übernahme der Weltherrschaft die Menschheit einschließlich der westlichen zu retten. Denn die „islamische Vernunft“ befindet sich nach seinem Urteil in einem Zustand essentialistischer Erstarrung, die sie das dogmatisch verfestigte Bild, das sie vom Islam und von sich selbst hat, permanent mit der ewig gültigen Wahrheit verwechseln lässt. Deshalb ist sie unfähig, zeitgerechte Lösungen für heutige Probleme zu finden. Voraussetzung dafür ist ein freies Denken, das auch das bisher Ungedachte mit in Betracht zieht. Damit ihr das wieder möglich wird, müssen zunächst einmal die dogmatischen Festlegungen, in denen sie gefangen ist, durch Unterbrechung ihres historischen Zustandekommens dekonstruiert und in Frage gestellt werden. Das wird ihr erst gelingen, wenn sie es gelernt hat, zwischen dem „fait coranique“, der Offenbarung selbst, und ihren eigenen festgefahrenen Interpretationen derselben zu unterscheiden, die Teil des kollektiven „imaginaire“ der Muslime sind. Das, was sie gegenwärtig als islamischen Glauben hochhält, ist das Hindernis par excellence für ein zukunftsfähiges wissenschaftliches Denken.⁴¹

Aber auch den Umgang der „westlichen Vernunft“ der Islamwissenschaftler mit dem Islam beurteilt Arkoun sehr kritisch. Er wirft den Vertretern dieses Fachs nicht nur vor, methodisch rückständig zu sein, sondern darüber hinaus auch noch, eine Rationalität zu kultivieren, die den Islam in herrschaftlich- „westlicher“ Aufklärerpose als einen Gegenstand außerhalb ihrer eigenen Kultur betrachte und ihn dabei viel zu sehr als historisch kontinuierliche Einheitsgröße behandle, womit sie das fixierte Selbstbild der islamischen Vernunft, die ihr eigenes Religionsverständnis mit der ewigen Wahrheit gleichsetzt, noch verfestigen helfe. Arkoun plädiert stattdessen für eine neue Art von wissenschaftlicher Rationalität, in der sich nichtmuslimische Islamforscher zusammen mit jüdischen und muslimischen als in einer gemeinsa-

⁴⁰ Der schwierigen Aufgabe, seine Gedankenwelt überschaubar und verständlich zu machen, hat sich Ursula Günther in ihrer Dissertation „Mohammad Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft“, Würzburg 2004, angenommen. Zum im Folgenden Ausgeführten siehe dort insbesondere 70–131.

⁴¹ Siehe dazu vor allem sein Buch „Pour une critique de la raison islamique“, Paris 1984.

men jüdisch-christlich-muslimisch geprägten Mittelmeerkultur stehend begreifen und dann auch gemeinsam mit muslimischen Experten sowohl an der Dekonstruktion tradierter islamischer Dogmen als auch an der Entwicklung einer dem gegenwärtigen Zeitalter angemessenen Koranexegese arbeiten.

Diese Zukunftsvision klingt sympathisch nach friedlicher Kooperation zwischen den Religionsgemeinschaften, birgt jedoch nicht geringe Probleme: Würde sich westliche Islamwissenschaft tatsächlich eine auf eine solche Art von Rationalität einlassen, dann würde sie damit die Grenze zwischen bekenntnisgebundener islamischer Theologie und aus der Außenperspektive betriebener Religionsforschung verwischen, und die Gefahr der Fremdbestimmung von Muslimen durch nichtmuslimische Wissenschaftler stünde im Raum. Selbstverständlich ist es durchaus Aufgabe der nichtmuslimischen Islamwissenschaft, das historische Zustandekommen islamischer Dogmen zu erforschen, nicht aber, dies mit dem Ziel zu tun, die Muslime von denselben zu befreien, damit sie dann ungehindert an neue Lösungen denken können, wie Arkoun sich das wünscht. Ebenso fällt es in ihre Kompetenz, moderne muslimische Koranexegese zu erforschen, aber es ist nicht ihre Sache, ihrerseits die Entwicklung der Koranexegese voranzutreiben. Das Recht der Andersgläubigen auf religiöse Selbstbestimmung, das außenstehende wissenschaftliche Beobachter ganz besonders sorgfältig zu respektieren haben, erstreckt sich auch auf dogmatisch verfestigte Glaubensvorstellungen, die einem postmodern geprägten Gelehrten wie Arkoun nicht optimal in die Gegenwart zu passen scheinen. Im Übrigen ist gegen Arkouns ganzes Programm der Dekonstruktion islamischer wie westlicher Rationalität zugunsten einer neuen, die die Religionen übergreift, einzuwenden, dass es mit einer Sprache und Begriffen operiert, die von dem Bildungshintergrund und den religiösen Voraussetzungen der allermeisten heutigen islamischen Religionsgelehrten aus schlicht unzugänglich sind. Gerade Angehörige dieses Berufsstandes müssten aber vorrangig für es gewonnen werden, wenn es eine Chance der Durchführung erhalten soll. Bei all seinen respektgebietenden intellektuellen Anstrengungen bleibt Arkoun der großen Mehrzahl seiner eigenen theologisch gebildeten Glaubensgenossen das Bemühen schuldig, sich ihnen erst einmal verständlich zu machen.

Deutlich näher am intellektuellen Horizont des größten Teiles seiner theologisch geschulten Mitgläubenden, wenngleich gegenüber der unter ihnen derzeit vorherrschenden Art von Rationalität nicht minder kritisch eingestellt war Arkouns kürzlich verstorbener marokkanischer Kollege Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (1936–2010), der als Philosophieprofessor an der Universität Rabat gelehrt und in seinen letzten Lebensjahren auch einen Korankommentar verfasst hat. In mehreren seiner Werke⁴² hat er die An-

⁴² So zum Beispiel in „Bunyat al-‘aql al-‘arabī (Die Struktur der arabischen Vernunft)“, dem 2. Band seines dreibändigen Werks „Naqd al-‘aql al-‘arabī (Kritik der arabischen Vernunft)“ (1. Auflage Beirut 1986), und in „Introduction à la critique de la raison arabe“ (Paris 1995), einem

schauung vertreten: Im arabisch-islamischen Raum habe die „östliche“ Rationalität, die er sowohl durch die aš'aritische Theologie als auch durch die Philosophie von Ibn Sīnā (Avicenna) repräsentiert sieht, letztlich in Irrationalität, Realitätsferne, Stagnation und Niedergang geendet, u. a. wegen ihres ständigen Arbeitens mit Analogieschlüssen vom Sichtbaren aufs Unsichtbare, ihrer Vermengung von religiösem Dogma, Philosophie und Mystik und ihrer Fixiertheit auf das Zeitlose, immer schon so Gewesene. Dagegen habe die „westliche“, d. h. hier die maghrebinische Rationalität, für die aus seiner Sicht vor allem Ibn Rušd, der andalusische Rechtstheoretiker aš-Šaṭībī (gest. 1388) und der große Staats- und Gesellschaftstheoretiker Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) stehen, die Basis für ein säkulares wissenschaftliches Denken gelegt; sie habe dies zwar nicht mit den aristotelischen Zügen ihres Denkens geleistet, aber doch mit dem Realismus und der Tendenz zur Trennung von Religion und Philosophie, die er ihr zuschreibt, und ebenso mit der Entwicklung eines historischen Bewusstseins. Den „epistemologischen Bruch“ mit der „östlichen“ Rationalität, den diese Vertreter der „westlichen“ (maghrebinische) dadurch vollzogen, müssen nach al-Ġābirī die arabischen Muslime heute ein zweites Mal vollziehen, da diese Rationalität des arabischen Westens auch heute noch die zukunftsweisende ist, wiewohl deren Leitgestalten, vor allem Ibn Rušd, bedauerlicherweise in der islamischen Tradition erst einmal keine Fortsetzer mehr gefunden haben,⁴³ während Europa von Ibn Rušd intensiv lernte und so seine moderne Zivilisation schaffen konnte.⁴⁴

In der Forderung nach Wiederbelebung der großen islamischen Rationalitätstradition stimmt mit al-Ġābirī der Ägypter Muḥammad Sa'īd al-'Ašmāwī (geb. 1932) überein, wenngleich er dessen Differenzierung zwischen „östlicher“ und „westlicher“ arabischer Intellektualität nicht mitvollzieht und die historische Verirrung der islamischen Kulturtradition weniger in der Vernachlässigung der Philosophie des Averroes als in derjenigen der mu'tazlitischen Theologie erblickt. al-'Ašmāwī ist vor allem als ein entschiedener Verfechter der Säkularität des Staates bekannt geworden. Er ist studierter Jurist und hatte nach verschiedenen anderen hohen Positionen im Justizdienst über längere Zeit das Amt des Generalstaatsanwalts am obersten Gerichtshof in Kairo inne, bevor er in den Ruhestand trat. Neben seiner

unter seiner Mitwirkung entstandenen französischsprachigen Verschnitt aus zweien seiner arabischen Bücher, „Nahnu wa-t-turāt (Wir und das [sc. kulturelle] Erbe)“, Beirut/Casablanca 1980, und „at-Turāt wa-l-ḥadāta (Das [sc. kulturelle] Erbe und die Modernität)“, Beirut 1991.

⁴³ Es ist nicht zu übersehen, dass al-Ġābirīs Vorstellung, in der älteren islamischen Kulturgeschichte sei die „westliche“ Rationalität etwa des Averroes im Gegensatz zur „östlichen“ etwa Avicennas von einem bestimmten Punkt an zum Erliegen gekommen, dem oben dargestellten aktuellen wissenschaftlichen Erkenntnisstand zum tatsächlichen Verlauf der islamischen Philosophiegeschichte relativ genau entspricht.

⁴⁴ Siehe zum Beispiel: Introduction à la critique de la raison arabe 158–170. Zu al-Ġābirīs diesbezüglichen Anschauungen Näheres bei A. von Kugelgen, Averroes und die arabische Moderne, 263–280 (siehe Anmerkung 24). Zu al-Ġābirīs Denken allgemein M. Gaebel, Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch. Das philosophische und politische Denken Muḥammad 'Ābid al-Ġābirīs, Berlin 1995.

Juristenkarriere ist er mit der Veröffentlichung von Büchern und Artikeln hervorgetreten, in denen er seine Vorstellungen von einem zeitgemäßen Islamverständnis entfaltet und sich kritisch mit der politischen Ideologie des Islamismus auseinandergesetzt hat.

Das Thema „Islamischer Glaube und Vernunft“ hat er in mehreren seiner Werke berührt; am ausführlichsten hat er sich dazu jedoch in einem 1999 erschienenen kleinen Buch mit dem Titel „Die Vernunft im Islam“ geäußert. Er betont wie al-Qaraḏāwī, die koranische Offenbarung habe in besonderem Maße zum Vernunftgebrauch aufgerufen und fördere damit das wissenschaftliche Denken. Anders als al-Qaraḏāwī konzentriert sich al-‘Aṣmāwī jedoch nicht auf die theoretische Affirmation der durchgängigen Überlegenheit des Islam auf dem Gebiet der Rationalität, sondern auf den Versuch, die Frage zu klären, warum Muslime trotz der günstigen Ausgangslage, in der sie sich aufgrund der Vernunftfreundlichkeit ihres Offenbarungsbuches befanden, augenscheinlich nicht das getan haben, was man von ihnen hätte erwarten können, nämlich eine führende Rolle in der modernen Wissenschaft, vor allem den Natur- und Sozialwissenschaften, zu übernehmen oder zumindest an der Fortentwicklung dieser Disziplinen auf gleicher Stufe mit westlichen Nationen zu partizipieren. Die Antwort al-‘Aṣmāwīs auf diese Frage besteht hauptsächlich in der Diagnose, dass der Weg der Verwirklichung des Rationalitätspotentials, das an sich in der islamischen Kulturtradition vom Koran her angelegt war, vor allem deshalb abgebrochen ist, weil sich die Muslime unter dem Einfluss der aṣ‘arītischen Theologie und al-Ġazālīs von dem ebenso rational wie ethisch bestimmten Gottes- und Menschenbild der Mu‘taziliten abgewandt haben.⁴⁵ Folglich sollten nach al-‘Aṣmāwīs Auffassung die islamischen Religionsgelehrten, ja die islamischen Intellektuellen insgesamt zu den zu Unrecht aufgegebenen Positionen dieser Theologenschule zurückkehren und auf deren Basis weiterarbeiten. Gelingt ihnen das, dann wird im Islam wieder kreativ über Glaubensfragen nachgedacht, aber auch beispielsweise Naturwissenschaft betrieben werden und darüber hinaus eine politische Kultur etabliert werden können, in der freie öffentliche Kritik an bestehenden Missständen dazu beiträgt, den selbstherrlichen Regierungsstil und die sozialen Ungerechtigkeiten, unter denen fast alle Bewohner mehrheitlich muslimischer Länder leiden, allmählich zu überwinden. In wichtigen Zügen dieses Programms liegt al-‘Aṣmāwī auf einer Linie mit mehreren anderen muslimischen Gegenwartsautoren innerhalb wie außerhalb des arabischen Raums. Freilich hat es angesichts des Beharrungsvermögens der staatlich bestellten sunnitischen Religionsgelehrten in den meisten Ländern der islamischen Welt derzeit nur geringe Aussicht auf Verwirklichung.

⁴⁵ al-‘Aql fi l-islām, Kairo 1999, 61–87.

Zusammenfassend lässt sich dennoch feststellen: Alle besprochenen muslimischen Stellungnahmen aus der jüngeren und jüngsten Vergangenheit konvergieren in der Grundüberzeugung, die Muslime seien durch den Koran zum Vernunftgebrauch auch und gerade in Glaubensdingen und darüber hinaus zu einer allgemeinen Wissenschaftsfreundlichkeit ermutigt oder sogar verpflichtet worden. Und während manche der zu Wort gekommenen Denker davon ausgehen, dass die dadurch begründete Rationalitätstradition im Islam bis heute ungebrochen fortbesteht, bemühen sich andere, herauszufinden, wann und warum sie abgerissen ist und wie die Muslime unserer Tage wieder an sie anknüpfen können, was diesen Autoren unabdingbar erscheint. Schon allein dies zeigt, dass die Annahme, der Islam neige in Glaubensbelangen im Gegensatz zum Christentum generell zur Irrationalität, für die Gegenwart so wenig haltbar ist wie für die Geschichte.