

Interdisziplinäre und multiperspektivische Islamforschung

Amena Shakir

Abstract: Dieser Artikel argumentiert für die Notwendigkeit umfassender Betrachtungen in der aktuellen Auseinandersetzung mit Islam und Muslim*innen. Mithilfe einer interdisziplinären, multiperspektivischen Herangehensweise sollen bestehende Brüche in der Forschung sichtbar gemacht und Instrumente sowie Methoden zu ihrer Darstellung, wenn möglich auch zu ihrer Überwindung oder Harmonisierung, gefunden werden. Demnach werden in der Abhandlung religiös-weltanschaulich-philosophische Prämissen dieser notwendigen Arbeit aufgezeigt und beleuchtet sowie die Schwierigkeit, die eine zeitgemäße Auseinandersetzung mit den Quellen mit sich zieht. Für eine solche Forschung im Kontext einer dynamischen, variablen komplexen gesellschaftlichen Situation bietet dieser Artikel außerdem den Zugang zu der Methode der *maqāṣid aš-šarī'a* an, der es ermöglichen soll, diese Komplexität aus einer islamisch-theologischen Perspektive heraus zu betrachten.

Abstract: This article argues for the need for comprehensive considerations in the current debate on Islam and Muslims. With an interdisciplinary, multi-perspective approach, existing breaks in research are to be made visible and instruments and methods for their presentation, conceivably for overcoming or harmonizing, are to be found. Accordingly, the essay shows and illuminates the religious, ideological, and philosophical premises of this necessary work, as well as the difficulty involved in dealing with the sources in a contemporary manner. For such research in the context of a dynamic, variable, complex social situation, this article also offers access to the method of *maqāṣid aš-šarī'a*, which is intended to enable this complexity to be viewed from an Islamic-theological perspective.

Schlüsselbegriffe: Islam, Text, Hermeneutik, Interpretation, Moderne, Pluralität, *maqāṣid aš-šarī'a*

Keywords: Islam, text, hermeneutic, interpretation, modernity, pluralism, *maqāṣid aš-šarī'a*

Autorin: Amena Shakir, *Interdisziplinäre Forschungsstelle Islam und Muslim*innen in Europa (IFIME), Sigmund Freud PrivatUniversität Wien*

Kurzbeschreibung: Amena Shakir ist die Leiterin der Forschungsstelle IFIME an der *Sigmund Freud PrivatUniversität* in Wien und forscht zu aktuellen Fragestellungen muslimischer Gemeinschaften in Österreich und Europa. Seit 1999 ist sie in verschiedenen Einrichtungen der Jugend- und Erwachsenenbildung tätig und bildete von 2007–2017 islamische Religionslehrer*innen für die Pflichtschule aus. Amena Shakir ist Herausgeberin der ersten kompetenzorientierten 8-bändigen Schulbuchreihe „Islamstunde“ für den Islamischen Religionsunterricht und Mitwirkende in vielfältigen Initiativen des interreligiösen Dialoges.

Amena Shakir is the head of the IFIME research center at the Sigmund Freud University in Vienna and researches current issues of Muslim communities in Austria and Europe. Since 1999 she has been working in various youth and adult education institutions and trained Islamic religious education teachers for compulsory schooling from 2007 to 2017. Amena Shakir is the editor of the first competence-oriented 8-volume textbook series “Islam Lessons” for Islamic religious education and participates in various initiatives of inter-religious dialogue.

Kontakt: Mail: amena.shakir@sfu.ac.at

1. Einleitung

In der aktuellen Auseinandersetzung mit *dem* Islam und *den* Muslim*innen lassen sich zahlreiche, höchst unterschiedliche Zugänge feststellen. Zum einen jene, die aus einer nichtreligiösen, säkularen Perspektive das Feld betrachten und im Rahmen der Orientalistik sowie der Islamwissenschaft(en) einzelne Aspekte untersuchen. Zum anderen eröffnet sich erst seit kurzem jene Perspektive, die in Österreich und Deutschland in der jüngeren Vergangenheit mit der Islamischen Theologie etabliert wurde und das Feld aus einer innermuslimischen Sichtweise untersucht. Beide Herangehensweisen bieten spannende Ergebnisse. Die IFIME hat dennoch ein Feld aufzeigen können, dessen sich keine der beiden Perspektiven annimmt, und das ist die – aus unserer Sicht – notwendige interdisziplinäre und multiperspektivische Islamforschung. Wie bereits sowohl auf diversen wissenschaftlichen Veranstaltungen des Instituts als auch anhand vielfältiger Bildungsangebote dokumentiert, gründet die Philosophie dieses Instituts auf einem bestimmten Welt- und

Religionsverständnis, das wohl am besten mit den Worten des muslimischen Philosophen Abū Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī, auch bekannt als Alkendi (801–873 n. Chr.), beschrieben werden kann. Er sagte:

Wir sollten uns nicht schämen, die Wahrheit zu schätzen und zu erlangen, wo immer sie herkommt, auch wenn sie von Völkern stammt, die von uns entfernt sind und von Nationen, die sich von uns unterscheiden. Nichts sollte dem Wahrheitssucher lieber sein als die Wahrheit selbst, und es gibt weder eine Verschlechterung der Wahrheit noch eine Herabsetzung dessen, der sie spricht oder vermittelt. (al-Kindī, zit. nach Adamson, 2007: S. 23).

Diese Grundhaltung prägte jahrhundertlang islamische Denker*innen und führte zu einer Blüte von Wissenschaft, Kunst und Musik. Es war auch die Maxime des viele Jahrhunderte später wirkenden Universalgelehrten Ibn Ḥaldūn (1332–1406), der als maßgeblicher Vordenker der soziologischen Denkweise gilt und in seinen Werken eine allgemeine Theorie entwickelte, welche den Verlauf der Entwicklung von Zivilisationen beschreibt. Aufbauend auch auf seinen Grundlagen beschrieb, wiederum einige Jahrhunderte später, der algerische Reformler Malik Bennabi (1905–1973) seine Beobachtungen hinsichtlich der Entwicklung von Zivilisationen, in welchen er der Rolle von Wissenschaft und Bildung eine besondere Aufmerksamkeit schenkt. Im Fokus steht die von ihm eingeforderte Notwendigkeit, erfrischend neu zu denken, da es einen Kreislauf in der Entwicklung von Zivilisationen gebe: Zu Beginn seien Zivilisationen mit Dingen (*aschyā’*) beschäftigt, darauf folge eine Phase der Entwicklung des Denkens (*fikr*), der wiederum eine Phase der Etablierung der Zivilisation folge. Diese Phase kennzeichne allerdings auch ein intellektueller Rückfall, sodass sich die Denker*innen in dieser Gesellschaft wieder – wie in der Anfangsphase – mit Dingen (*ašyā’*) beschäftigten (vgl. Iqbāl 1930/2009: S. 209). Hier schließe sich der Kreis, und das Bemühen um eine lebensweltbezogene, vertiefte und kontextuelle Lesung und Interpretation gewinne erneut an Umfang und Bedeutung. Ähnlich wie Bennabi erkannte auch der indische Philosoph Muḥammad Iqbāl (1877–1938) die fundamentale Bedeutung der Bildung und des Denkens auf den Reformprozess innerhalb des Islams und bemühte sich vor allem in seinem Buch *The Reconstruction of Islamic Thought* um aufrechte Reformen des islamischen Denkens:

Equipped with penetrative thought and fresh experience the world of Islam should courageously proceed to the work of reconstruction. (Bennabi 2002: S. 37)

Dieser Artikel zeichnet grundlegende Prämissen der interdisziplinären und multiperspektivischen Islamforschung und reiht sich somit ein in die vielfältigen, inzwischen über ein Jahrhundert andauernden Reformbestrebungen, die zu einer Erneuerung des

Denkens in der Forschung in und über den Islam geführt haben. Weiterhin wird die Notwendigkeit einer unablässigen, andauernden Neulesung und Bezugnahme auf aktuelle Lebenswelten eingefordert, die niemals zu einem absoluten Verständnis führen kann. Die Suche nach den dem Islam bzw. seinen Quellen immanenten, offenkundigen und verborgenen Weisheiten kann nicht zu einem Ende kommen, sondern muss andauernd, innovativ, vertieft und vertiefend sowie kontextuell erfolgen.

2. Dialektik von Text und Erkenntnis

Die Geschichte der Menschheit ist durchdrungen von Dialogen und Disputen, teilweise gar vom Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Offenbarung und Vernunft. Noch immer weckt das Spannungsfeld zwischen religiöser und wissenschaftlicher Lesung im Menschen das Bedürfnis nach einer Annäherung beider Dimensionen und mündet im Bemühen um die Entwicklung einer gemeinsamen Sprache, ohne die weder Kommunikation noch ein Miteinander möglich sind (vgl. Izetbegovic 2014; Nasr, 1990; Iqbāl, 1930/2009 und 2006; auch Koslowsky 2002).

Während der religiöse Mensch an Gott und die Offenbarung glaubt, entsteht sein Verlangen, diese Überzeugung nicht in Widerspruch zu Rationalität und Objektivität zu verstehen. Er strebt danach, zu untersuchen und darauf aufbauend festzustellen, dass seine Gewissheiten einer vernünftigen, logisch nachvollziehbaren Denkweise zugänglich sind. Je weiter sich die Zugänge zu den Wissenschaften entfalten und die Kenntnisse vermehren und vertiefen, desto größer wird die Sehnsucht ihrer Versöhnung mit dem Glauben (vgl. Karić, 2002).

Hierbei entsteht eine Problematik, die mit der stetig steigenden Distanz, die aus der Weiterentwicklung der Wissenschaften und ihrer Vertiefung resultiert, immer deutlicher wird. Sie mündet darin, dass viele religiöse Deutungen und Erklärungen im Angesicht der Entwicklung menschlichen Lebens und seines wissenschaftlichen Fortschritts in Frage gestellt werden – das erstarrte religiöse Denken gerät in Bedrängnis und wird zur Kommunikation, zur Kritik und zur Erneuerung aufgefordert.

Nun stellt die schriftliche Offenbarung einen abgeschlossenen, finiten Text dar – sie bietet von sich aus nicht wie die Wissenschaften einen fragmentarischen, variablen, entwicklungsfähigen Dialog an. Letztere formulieren mit ihren unerwarteten, reaktiven,

aufeinander aufbauenden oder sich anderweitig aufeinander beziehenden Weltbetrachtungen das Ergebnis jahrhunderteübergreifender Diskussionen über die Wirklichkeit menschlichen Lebens und Seins, die sich je nach Zeit, Ort, Bewegung und Sprache verändern.

Im Gegensatz dazu beanspruchen religiöse Quellen eine erhabene Herkunft außerhalb der für alle wahrnehmbaren Wirklichkeit – während sie doch in der Sprache eben der Wirklichkeit geschrieben sind, in die sie wirken: mit ihren spezifischen Ausdrücken und sprachlichen Wendungen, die sich unvermeidbar auf Bedeutungen und Argumentationen des spezifischen historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontextes beziehen.

Während nun der Glaube den Menschen zu einer emotionalen und seelischen Interaktion mit der Göttlichkeit und Erhabenheit des Textes lenkt, so verweisen die Vernunft und das Wissen auf die Problematik der Beziehung zwischen dem Heiligen des Textes einerseits und seiner Sprache, seiner Realität und seiner Geschichte andererseits. Muḥammad Iqbāl, schon zitiert, kommt in seinen philosophischen Erörterungen über den Wiederaufbau religiösen Denkens zu dem Ergebnis, dass der Glaube und die Vernunft grundsätzlich das gleiche Ziel anstreben:

The truth is that the religious and the scientific processes, though involving different methods, are identical in their final aim. Both aim at reaching the most real. (Iqbāl 1930/2009: S. 241)

Die Frage nach einer möglichen Annäherung zwischen der unabgeschlossenen relativen menschlichen Wirklichkeit und dem heiligen, unantastbaren Text verweist auf die Notwendigkeit einer gläubigen, vernunftgeleiteten Lesung. Diese anerkennt die Verbundenheit des Textes mit der Sprache und dem Kontext, in die er offenbart wurde – ohne dies in Widerspruch zum festen Glauben an dessen Göttlichkeit zu betrachten.

3. Wunder und Vernunft

Religion wurde im Laufe der Geschichte eng mit Wundertaten verknüpft, die als Belege und Beweise für die Wahrheit und Gültigkeit des religiösen Diskurses wie auch für die Integrität der Gesandten und Propheten galten – es waren anerkannte Belege ehemaliger Weltdeutung, basierend auf der Unkenntnis des Prinzips der natürlichen Kausalität und der Enge damaliger Erkenntnistheorien. Iqbāl beschreibt drei Phasen der Entwicklung religiösen Verständnisses:

Religious life may be divided into three periods. [...] "Faith", "Thought", and "Discovery". In the first period religious life appears as a form of discipline which the individual or a whole people must accept as an unconditional command without any rational understanding of the ultimate meaning and purpose of that command. [...] Perfect submission to discipline is followed by a rational understanding of the discipline and the ultimate source of its authority. In this period religious life seeks its foundation in a kind of metaphysics – a logically consistent view of the world with God as a part of that view. In the third period metaphysics is displaced by psychology, and religious life develops the ambition to come into direct contact with the Ultimate Reality. It is here that religion becomes a matter of personal assimilation of life and power; and the individual achieves a free personality, not by releasing himself from the fetters of the law, but by discovering the ultimate source of the law within the depths of his own consciousness. [...] It is a genuine effort to clarify human consciousness, and is, as such, as critical of its level of experience as Naturalism is of its own level. (Iqbāl 1930/2009: S. 221f.)

Angesichts des Einbruchs eines neuen natur- und geisteswissenschaftlichen Denkens und der Entwicklung zeitgenössischer Erkenntnistheorien, der Vorherrschaft empirischer Wissenschaften und der allgemeinen Ausweitung (natur-)wissenschaftlicher Diskurse wurde die Geltungskraft von Wunderwerken obsolet. Womöglich gibt die koranische Ablehnung von Wundertaten als weiterhin Geltungskraft beanspruchende Belege religiöser Weltdeutung einen Hinweis auf zwei wichtige Aspekte:

1. Während sich das Denken der Menschen an ihnen vertrauten und bekannten, vergangenen Weltdeutungsmustern orientiert, richtet sich der Umgang der überzeitlichen Offenbarung mit der Entfaltung des menschlichen Bewusstseins an den Menschen der Zukunft und nicht an den der Vergangenheit.
2. Die Verkündung der Offenbarung war der Beginn eines neuen Umgangs mit dem Menschen, eines Umgangs mit dem Menschen der Vernunft und des Verstandes, nicht mit dem Menschen des Wunders und des Mysteriums, selbst wenn viele Adressaten zum Zeitpunkt der Offenbarung weder diesen neuen Zugang noch die Horizonte, die sich daraus eröffneten und noch immer eröffnen, erfassen konnten.

Dies ist der Unterschied, den der koranische Text in das spirituelle und geistige Leben des Menschen gebracht hat. Weil der Mensch Adressat dieser göttlichen Botschaft ist, und weil er allein es ist, der sich mit ihr auseinandersetzt – ablehnend oder anerkennend, verstehend und umsetzend – muss der religiöse Diskurs diesen Menschen mit seinem Willen und seinen Denk- und Entscheidungsprozessen respektieren.

Dies bedeutet nicht, dass sich die Menschen selbst dieser Erneuerung in all ihren Dimensionen gewahr wurden, vielmehr war die *Bereitschaft* für eine grundlegende Erneuerung vorhanden und konnte im weiteren Verlauf der Geschichte sukzessive entfaltet werden, bis eine gewisse Reife erreicht wurde, in welcher der Mensch vernunftgeleitete

Instrumente der Erkenntnis entwarf. Diese wurden zum Maßstab seiner Entscheidungsfindung:

- Was konnte er annehmen, und was nicht?
- Was erkannte er als wahr und richtig?
- Und was erkannte er als falsch und abzulehnen?

Diese Instrumente betrafen alle Bereiche seines Lebens, auch den religiösen Diskurs.

Die letzte Offenbarung verweist nicht mehr auf übernatürliche Phänomene als Beweismittel ihrer Autorität, auch der Mensch hat neue Wege der Erkenntnis beschritten und möchte sie nicht mit den überkommenen Methoden früherer Beweisführung ersetzen.

Der Koran eröffnet nun einen weiten Raum für die Fähigkeiten und das Wissen des Menschen in seinem Umgang, seiner Reaktion auf und seiner Interaktion mit dem Text, um diesen zu studieren, zu verstehen, auszulegen und zu interpretieren. Er ermuntert zur wiederholten, steten Prüfung und Erneuerung der abgeleiteten Erkenntnisse (vgl. K 2:44; K 5:8; K 8:22; K 10:100; K 22:46; K 49:6). Wie sehr können Bezüge zur Lebenswelt und zum Kontext, zu aktuellen sozialen und gesellschaftlichen Entwicklungen Gültigkeit beanspruchen?

4. Entwicklung des Bewusstseins und Veränderung der Realität

So wie der stete Wandel der Geschichte und die beständigen, kontinuierlichen Veränderungen der Realität rund um den unveränderlichen, abgeschlossenen Text auf die Problematik ihrer Beziehung und ihres Anspruchs auf Deutungshoheit verweisen, so verweist auch die Sprache, die Gott als Träger seiner Worte und als Mittel zum Ausdruck seiner Botschaft wie auch als Instrument seiner Anrede des Menschen wählte, auf die Problematik der Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Relativen. Im gleichen Zug bevollmächtigt die Offenbarung den Menschen zum Einsatz eben der gleichen, von Gott gewählten Sprache als Mittel, um mit dem Text zu *interagieren*, ihn zu kommentieren und auszulegen, was sich im Laufe der Jahrhunderte dahingehend äußerte, dass die verschiedenen Gelehrten generationen unterschiedliche Wege beschritten, sich innovativ und originell dem

Koran anzunähern. Sollte ihr *iğtihād*¹ fruchtbar und valide sein, musste auch das Denken, aus dem er schöpfte, flexibel, lebensweltbezogen und fundiert sein und die drei Dimensionen Mensch – Text – Kontext beachten. Schon im 11. Jahrhundert warnte der Großgelehrte al-Ğuwainī (1028–1085) davor, den individuellen Kenntnisstand, die persönlichen Kompetenzen und das allgemeine Verständnis bzw. Welt- und Menschenbild der jeweiligen Gelehrten bzw. ihr Verständnis für den Menschen und seine Umstände (*fiqh an-nafs*), die er als ihr Kapital bezeichnete, zu vernachlässigen, da eine fundierte Exegese auf diesen Dimensionen aufbaue und nicht „durch das Auswendiglernen von Büchern“ (al-Ğuwainī, 1399 H: S. 1332) angeeignet werden könne. Es gehe um die Bewahrung der Quellen und nicht um die Bewahrung der Ansichten, die aus dem Studium der Quellen gewonnen wurden. Ansonsten bestünde die Gefahr, die Botschaft des Buches zu verfälschen. Auch der zwei Jahrhunderte nach ihm wirkende Korangelehrte Šams ad-Dīn aḏ-Ḍahabī (1274–1348) beschreibt das Spannungsfeld zwischen autoritativem Text und der notwendigerweise begrenzten, dennoch validen, menschlichen Lesung, die als Lehrsätze einer koranischen Hermeneutik betrachtet werden können:

Es ist wohlbekannt, dass eine Person, die einen Text exegetisch erschließt, diese Exegese mit der eigenen Farbe einfärbt, denn wer einen Ausdruck versteht, bestimmt dessen Bedeutung und Ziel gemäß des eigenen intellektuellen Zugangs sowie der Weite seines denkerischen Horizonts. Es ist ihm nicht möglich, den Text außerhalb seines gedanklichen Gerüstes [...] zu verstehen. In diesem Ausmaß bestimmt er das Textverständnis wie auch die Erläuterung. Dies ist ein unverkennbares Prinzip (jeder Exegese). Wir finden hierfür klare Spuren in den unterschiedlichsten Tafsir-Büchern, es gibt keines dieser Bücher, ohne dass wir darin persönliche Spuren des Verfassers entdeckten [...] die nicht schwer zu erkennen sind.“ (aḏ-Ḍahabī, 1437 H, S. 113f.)

Das persönliche Verständnis der jeweiligen Exegeten, das sich darüber hinaus aus dem jeweiligen Kontext speist, bleibt dennoch eng verbunden mit dem Text, dessen einzelne Worte und Sätze, aus denen er besteht, Raum für vielfältige Betrachtungen und Bedeutungen anbieten, welche die Fähigkeit besitzen, sowohl mit dem Text und seinem Kontext als auch mit der aktuellen Realität zu kommunizieren. Dies bereitet auf der anderen Seite einen fruchtbaren Boden für deren detaillierte Wahrnehmung, für mögliche Änderungen und Erneuerungen, die in reichem Maße erfolgten und weiter erfolgen werden, wie der Arabist Thomas Bauer bündig zusammenfasst:

¹ Wörtlich bedeutet *iğtihād*: *Bemühung, Anstrengung*. Fachspezifisch bezeichnet es ein Instrument der quellenbasierten Ableitung und Erarbeitung praktischer Beurteilungen entsprechend des göttlichen Willens. (vgl. aš-Šawkāni, 2000: S. 1025f.).

Jede Generation entdeckt im Koran Neues, das vorherige Generationen nicht kannten, und dennoch bleibt für alle künftigen Generationen noch vieles zu entdecken übrig. (Bauer, 2011: S. 117)

Auch der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker betont den fragmentarischen Charakter muslimischer Ideengeschichte, der sich auch in den exegetischen Wissenschaften ausdrückte, deren Grundlegung nicht eindimensional und homogen verlief, sondern aus verschiedensten Quellen schöpfte (vgl. Lohlker, 2012: S. 238). Die neuen Interpretationen, die aus den diversen Bedeutungen ausgewählt, mit den Lesungen der Altvorderen ersetzt und dem unveränderbaren Text zugeführt wurden, besitzen das Potenzial des Einflusses auf ein neues, universales oder partielles Textverständnis, welches die Eigenschaft der Dehnbarkeit und Flexibilität, das die frühen und zeitgenössischen Gelehrten als zentrales Charakteristikum des Islams definiert haben, besonders hervorhebt. Voraussetzung ihrer Validität und Akzeptanz ist, dass sie in einem plausiblen, nachvollziehbaren, kriteriengeleiteten Rahmen erfolgen. All dies bietet dem Text einen weiten Rahmen der Bewegung in einem ausgebreiteten Umkreis der Deutungsvielfalt und ermöglicht die Auswahl geeigneter, für uns relevanter Bedeutungen, deren Ergebnis die beständige Erneuerung von Exegese und Texterschließung darstellt. Diese Freigiebigkeit in der Dehnbarkeit des Textverständnisses begleitet äquivalent den Wandel in Realität und Geschichte und mündet in einer Harmonisierung des Vernunftgeleiteten mit dem religiösen Wissen. Es ist diese Charakteristik, welche dem Text die Interaktion mit der Zeit, dem Raum und der menschlichen Erkenntnis ermöglichte. Sie beteiligte sich an der Orientierung des Menschen und seiner Entwicklung und gab den Gelehrten die Möglichkeit der Erneuerung ihrer Wissensproduktion, die aus der Interaktion zwischen Vernunft, Realität und dem Text schöpfte.

In Abgrenzung hierzu verknüpfen radikal textgebundene Denktraditionen die Bedeutung des Textes mit einer konkreten historischen Realität, die sie als geistigen Schirm definieren und als einzig mögliche Interpretation zulassen. Anschließend spannen sie diesen Schirm über die aktuelle Realität, die so beschnitten wird, dass sie nur im übermächtigen Schatten vergangener Zeiten Bestand haben kann. All dies geschieht in einem rückwärtsgewandten Blick, der den Text mit seinen Kommentaren und Randbemerkungen vermengt und die Rückkehr in die Vergangenheit zu einer unabdingbaren Voraussetzung für den Eintritt in eine vermeintliche Zukunft macht (der allerdings auf der Grundlage dieses Verständnisses gar nicht erfolgen kann).

5. Das Göttliche und das Menschliche

Der göttliche Text, gekennzeichnet durch seine Absolutheit und Heiligkeit, ist an den Menschen als Empfänger der göttlichen Rede in dessen Sprache adressiert –dieser ist der Angesprochene, der Rezipient der Lesung. Seit dem Ende der Offenbarung und dem Ableben des Propheten Muḥammad, der als Erklärer des Korans fungierte, erforschen Gelehrte in ihrer Lesung des Textes den Willen Gottes sowie Sinn und Ziel der verschiedenen Verse. Es war und bleibt jedoch immer eine menschliche Lesung, auf der Suche nach der göttlichen Bedeutung und die Frage aufwerfend, wie eine begrenzte, menschliche Betrachtung die Bedeutung eines absoluten, vollkommenen Textes erfassen solle (vgl. u. a. Lohlker, 2012: S. 117f.). Zudem drängt sich auch die Frage auf, ob die gelehrte Lesung des Textes und das, was aus ihr abgeleitet wurde, tatsächlich dem göttlichen Willen entspricht, eine Frage, die kein Mensch letztgültig beantworten kann, erst recht nicht im Kontext des islamischen Rechts, welches nicht auf die Institutionalisierung einer Autorität, sondern „in erster Linie auf Grundlagentexte ausgerichtet“ (Ellisie, 2014: S. 20) ist. Der Islamrechtler Hatem Ellisie erläutert:

Die Texte, welche göttlichen Ursprungs sind, stellen die absolute Autorität religiöser Normativität dar. Diese absolute Autorität wird in den Raum des Diesseits und damit in die menschliche Denkkunst überführt. Hieraus erschließt sich dann eine große Bandbreite von rechtsmethodischen Auslegungsalternativen, deren notwendiges Ergebnis Pluralismus und der Gedanke der Meinungsdivergenzen ist. (ebd.)

Die Rückkehr zum Punkt der Trennung zwischen dem lesenden Sein und dem heiligen Text, aus dem die Interpretationen hergeleitet werden, ermöglicht es, die Grenzlinie zwischen der Interpretation, die menschlich, und dem Text, der göttlich ist, besser zu erkennen und zu bewahren, um einen angemessenen Schutz vor der Vermengung beider Bereiche anzubieten. Die Trennung ermöglicht darüber hinaus die Auswahl – die Annahme oder Ablehnung – aus dem Reichtum der Exegesen und Lesungen früherer Gelehrter mit ihren weitverzweigten Ableitungen und drängt in die Richtung einer erneuten Lesung, eines erneuten Verständnisses und einer neuen Exegese.

Wird behauptet, dass dem Menschen ein göttlicher Auftrag zur Lesung und Erforschung des Textes gegeben wurde und wird der Anspruch erhoben, auf der Grundlage der Vernunft und des Wissens den göttlichen Sinn zu erkennen, dann führt dies– infolge der Pluralität der menschlichen Lesungen und Interpretationen – zweifellos und unvermeidbar zu einer

Pluralität des göttlichen Sinns.² Die *Möglichkeit* eines Widerspruchs bzw. eines Gegensatzes zwischen diesen vielen verschiedenen Lesungen wirft ein starkes Fragezeichen auf, ob es sich hierbei tatsächlich um göttliche Ziele handeln kann – was nicht bedeutet, dass die Lesung und Erforschung des Textes und die Vielfalt seiner Interpretationen an sich in Frage zu stellen sind. Würde der Mensch die Offenbarung in Bescheidenheit empfangen – ebenso, wie die Offenbarung dem Menschen mit Respekt und Bevollmächtigung begegnet; dann würde der Mensch den hohen Anspruch, *seine* Lesung des Textes beschreibe den Willen Gottes, reduzieren auf den realistischen Anspruch, seine Lesung des Textes beschreibe *möglicherweise* den Willen Gottes.³ In Wirklichkeit ist noch mehr als dies erforderlich, und zwar die Umkehr der Gelehrten in eine neue Phase des Einsatzes um eine Auslegung, welche die *menschlichen* Ziele aus den göttlichen Texten herleitet. Das Gewissen des Gläubigen und seine Vorsicht davor, Grenzen Gottes zu überschreiten, darf den eigenen Erkenntnisprozess nicht hemmen, denn die Selektion, die Aufhebung und der Austausch mancher Exegesen mit anderen, zeitgenössischen, führt den Menschen nicht zur Überschreitung göttlicher Grenzen. Dies umso mehr, als der Koran die Vielfalt der Lesungen und den Pluralismus seiner Auslegung explizit als Willen Gottes erklärt und betont:

Und hätte Gott es gewollt, Er hätte sicherlich alle Menschheit zu einer einzigen Gemeinschaft machen können: aber (Er wollte es anders, und so) fahren sie fort, unterschiedliche Ansichten zu haben. Hud 11/118

Der ukrainisch-österreichische Korankommentator Muḥammad Asad (1900–1992) erfasst aus diesem und anderen Versen eine koranisch verankerte Grundhaltung, Unterschiede und Meinungsverschiedenheiten unter Menschen als notwendig und unvermeidlich zu erkennen und dementsprechend zu begrüßen und zu erwarten:

So betont der Qur'an wiederum, dass die unaufhörliche Differenzierung in den Ansichten und Ideen der Menschen nicht zufällig ist, sondern einen gottgewollten, grundlegenden Faktor der menschlichen Existenz darstellt. (Asad 2009: S. 430)

² In diesem Zusammenhang etablierte sich schon früh bei muslimischen Gelehrten das Verständnis, dass die Präsenz ausgeprägter Meinungsverschiedenheiten unter ihnen göttlichem Willen entsprechen müsse. So bildete sich schon im zweiten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung ein Literaturzweig heraus, der sich ausschließlich mit der Thematik des *iḥtilāf*, der Meinungsverschiedenheiten unter Gelehrten, widmete. Masud (2009: S. 70) betont denn auch: "Ikhtilāf literature begins by recognising diversity as a natural phenomenon grounded in the teachings of the Qur'an. These works emphasise diversity as a divine blessing because humans differ in their levels of understanding and social settings".

³ Dass es immer wieder ein gewisses Maß an Bescheidenheit braucht und der Mensch niemals in der Lage sein kann, die endgültigen Absichten Gottes mit Gewissheit zu ergründen, findet sich u. a. im Ausdruck muslimischer Gelehrter, wenn sie ihren Interpretationen ein „*wa Allahu a'lam*“ – und Gott weiß es am Besten – hintanstellen. (siehe dafür z. B. den bedeutenden Koranglehrten al-Qurṭubī (2001: S. 63).

In den islamischen Geschichtsbüchern und anderen Werken werden viele Episoden berichtet, in denen der Umgang früher Gelehrter mit Meinungsverschiedenheiten dokumentiert ist. Besonders verbreitet sind überlieferte Berichte zu Meinungsverschiedenheiten aus dem Leben des Imām aš-Šāṭibī⁴ (1320-1388) sowie dem des Rechtschulbegründers *Imām Abu Hanīfa* (699-767). Es kann somit festgehalten werden:

Meinungsvielfalt und Pluralismus, auch religiöser, können demnach als selbstverständliche Folge eines natürlichen Zustandes in menschlichen Gesellschaften beschrieben werden. Als Norm gilt nicht die Einheit der Menschen und ihrer Einstellungen, sondern ihre Vielfalt. (Shakir, 2013: S. 100f.)

6. Der Text zwischen Intention (*maqṣad*) und Sprache

In der islamischen Geschichte lassen sich im Umgang mit einem Text zwei Tendenzen des Textverständnisses und der Exegese erkennen. Es gibt eine Denkschule, die bei den Buchstaben des Textes verweilt, sodass die äußere Form der Sprache und der Buchstaben die Bedeutung und die göttlichen Absichten (*maqāṣid aš-šarī'a*) des Textes bestimmt und definiert.⁵ Und es gibt eine zweite Richtung, die nach den Zielen und Absichten des Textes forscht. Sie erkundet mit den Mitteln der Kontemplation und der strukturierten Reflexion mögliche andere Bedeutungsebenen, die zwar im Text angelegt sind, aber nicht unbedingt mit den Buchstaben ausgesprochen wurden. In dieser Denkschule werden Zusammenhänge und Korrelationen der Textstruktur ermittelt und lokalisiert, auf denen der Text aufbaut. Auf diese Weise identifizieren Gelehrte zwei Bedeutungsebenen eines jeden Textes: eine offensichtliche, explizite und eine verborgene, implizite – sind jedoch unterschiedlicher Ansicht dahingehend, ob nur einer der beiden die Vermittlung des wahren Sinns zustehe, oder ob eine Symbiose beider Bedeutungsebenen den eigentlichen Sinn am besten ausdrücke.

⁴ Beispielsweise schreibt Ibn 'Asākir in seiner *Tarīḥ Dimašq (Geschichte von Damaskus)* 51/302 sinngemäß: Es berichtete ein Schüler des bedeutenden Rechtsschulbegründers aš-Šāfi'ī, Yūnus as-Siddīq, dass beide in einer Angelegenheit starke Meinungsverschiedenheiten hatten. Dennoch hielt dies aš-Šāfi'ī nicht davon ab, eine freundschaftliche Beziehung zu ihm zu bewahren. Yūnus sagte über ihn: „Ich habe keine Person gesehen, die mehr Verstand hat als aš-Šāfi'ī! Ich disputierte eines Tages mit ihm über eine Fragestellung, und wir blieben unterschiedlicher Ansicht. Als wir uns daraufhin begegneten, nahm er meine Hand und sagte: „Abū Mūsa (der Rufname von Yūnus), sollte es nicht möglich sein, dass wir Freunde bleiben, selbst wenn wir eine Fragestellung unterschiedlich bewerten?!“

⁵ In ähnlicher Weise definierten auch Philosophen sowie jüdische und christliche Theologen den Umgang mit ihren Texten, was sich u. a. in allgemeinen Abhandlungen über den Umgang mit Texten sowie in speziellen Ausführungen zu Logik und Interpretation äußerte. Vgl. z. B. Liss (2020) sowie Barton (1996) oder Neudorfer & Schnabel (1999).

Die literalistische Exegese vertritt die Ansicht, dass nur die offensichtliche Bedeutung, die der Text ausspricht, dem einzig wahren Sinn entspricht. Der Text muss daher wortwörtlich verstanden werden. Im Gegensatz dazu kommen die Gelehrten der exegetischen *maqāṣid*-Schule zu einem anderen Ergebnis, nämlich dem, das aus ihren vertieften Erörterungen des Textzusammenhangs, der vergleichenden Text- und Sprachanalyse und der Berücksichtigung aufeinander bezogener Belege und Hinweise resultiert. Sie vertreten die Ansicht, dass vor allem die verborgene Bedeutung, die durch Reflexion und Kontemplation erlangt wird, die wahre Bedeutung eines Textes aufdeckt. Zweifellos schuf die Schule der *maqāṣid* mit ihren innovativen Zugängen einen neuen Raum für die Weiterentwicklung und Erneuerung der Textexegese – und damit der gesamten islamischen Theologie – deren Wurzel und Legitimation bei genauer Lesung und Betrachtung bis in die Anfangszeit des Islams zurückreicht. Allerdings wurde ihr nicht der ausreichende Raum und die angemessene Gelegenheit zur Partizipation und Bereicherung des wissenschaftlichen Lebens im gleichen Ausmaß wie der traditionellen, klassischen Schule zugestanden. So erlangte sie anfangs nicht die zu ihrer Ausformung und Ausdehnung notwendige Aufmerksamkeit, weshalb sich ihre Blüten erst nach ihrer Konzeptualisierung in den späteren Jahrhunderten herausbilden und entfalten konnten (vgl. Kamali 1999).

Dabei reflektierten schon früh islamische Gelehrte*innen über den Sinn göttlicher Normen und der daraus abzuleitenden Bestimmungen und entwickelten Konzepte, die Geist und Offenbarung miteinander versöhnen. Ihr grundlegendes Verständnis war, dass göttliche Offenbarung rationale Absichten und Ziele verfolgt, welche dem Wohl und dem Nutzen (*maṣlaḥa*) der Menschen dienen und Schaden (*maḍarra*) von ihnen abwenden. Dies galt auch und insbesondere für das Studium religiöser Verpflichtungen, etwa über das rituelle Pflichtgebet, dessen verborgene spirituelle Weisheiten schon im dritten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung von einigen Autoren als *maqāṣid* bezeichnet wurden.⁶ Die Abstraktion allgemeiner bzw. universaler Absichten und Ziele der islamischen Scharia wurden dann erstmals explizit von Abū al-Maʿālī al-Ġuwainī (1028–1085) (vgl. al-Ġuwainī, 1399 H) und in weiterer Folge von seinem Schüler Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1055–1111) (vgl. al-Ġazālī, 2008, S. 275) im Rahmen einer Stufentheorie formuliert und von späteren Gelehrten weiterentwickelt. Abū Ḥāmid al-Ġazālī bezeichnete die *maqāṣid* sogar als „*qibla* der

⁶ Vgl. al-Ḥakīm at-Tirmidī (ca. 835–908); vgl. aber auch Abū Zaid al-Balḥīs (850–933) *Al-ibānah ʿan ʿilal ad-diyānah* (*Aufschlussreiche Ziele religiöser Praktiken*), das als erstes Buch gilt, in welchem die Ziele der zwischenmenschlichen Interaktionen (*muʿamalāt*) niedergeschrieben wurden.

*muğtahidūn*⁷ (zit. nach as-Suyūṭī, 1907: S. 91), also als die Gebetsrichtung der muslimischen Juristen, an denen sich für eine zeitgemäßen Rechtsfindung orientiert werden müsse.

Die Priorisierung der *maqāṣid* klassifizierte Ziele islamischen Rechts in (1) *darūriyāt*, für das Leben notwendige, sowie in (2) *hāğiyāt*, weitere, das Leben erleichternde Bedürfnisse, und in (3) *tahsīniyāt*, das Leben verschönernde Kategorien. Als für das Leben unerlässlich und deshalb unbedingt schützenswert erkannte al-Ġazālī folgende sogenannte „fünf Notwendigkeiten“:

1. die Religion bzw. die Überzeugung;
2. das Leben;
3. die Nachkommenschaft bzw. die Generationen;
4. der Geist und das Denken;
5. das Eigentum.

Šihāb ad-Dīn al-Qarāfī (1228–1285) (vgl. al-Qarāfī, 2004) ergänzte diese später noch mit dem sechsten Element:

6. die Ehre bzw. Würde des Menschen.

Diese *Notwendigkeiten* seien als Fundament eines menschenwürdigen Lebens zu betrachten und daher – in genau dieser Hierarchie⁸ – zu schützen, da ihr Schutz den Zielen göttlicher Offenbarung entspreche. Als weitere Kategorien wurden spezifische (*hāṣṣah*) und partielle (*ğuz’iya*) *maqāṣid* bestimmt. Während die *spezifischen* Absichten konkrete, oftmals sogar individuelle Fragestellungen und deren Intentionen behandeln (Erbrecht, soziale Pflichtabgabe bzw. *zakāh*, Regeln der Pilgerfahrt etc.), beschäftigen sich die partiellen mit Teilgebieten, die einen inhaltlichen Zusammenhang aufweisen, und mit deren Erforschung.

Maßgeblich weiterentwickelt wurde das Konzept der *maqāṣid* von dem bereits erwähnten Abū Ishāq aš-Šātibi. Er beschrieb sie im Gegensatz zu seinen Vorgängern nicht als freie, undefinierte Interessen, sondern als maßgebliche „Fundamente der Religion, als grundlegende Richtlinien des Rechts und als universale Glaubenssätze“ (al-Ğauziya, 1973: S. 25). Er war der Erste, der *maqāṣid* als einen eigenständigen Wissenschaftszweig betrachtete, in dem nicht nur Intentionen hinter möglichen Vorschriften analysiert, sondern

⁷ Etwa zu übersetzen als *Gebetsrichtung der Gelehrten*.

⁸ Andere Gelehrte sprechen nicht von einer Hierarchie der Ziele, sondern von *over-lapping circles* (vgl. Auda, 2007: S. 5).

rational begründete Grundsätze (*usūl*) eben dieser Vorschriften eruiert, klassifiziert und, in Relation zu den jeweiligen Lebensumständen gesetzt, definiert werden. Bemerkenswert ist seine Erkenntnis, dass die Berücksichtigung des Wandels sozialer Umstände zu einem Wandel der Bestimmungen führe, weshalb er die Kenntnis der *maqāṣid* als notwendige Voraussetzung jeglicher Rechtsfindung erachtete. Bemerkenswert ist weiterhin seine Darstellung philosophisch hermeneutischer Kriterien für eine plausible und valide Urteilsfindung (vgl. aš-Šāṭibī, 2011), die für die Bewahrung der Geltungskraft islamischen Rechts bedeutsam war. Sein Konzept wurde maßgeblich vom tunesischen Gelehrten aṭ-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr (1879–1973) weiterentwickelt, der *maqāṣid* als Grundlage einer ethischen und gerechten Gesellschaftsordnung betrachtete, deren Mitglieder in Gleichheit und Freiheit miteinander leben und wirken. Herausragend ist in diesem Kontext sein Verständnis der Tradition (*‘urf*) bzw. der jeweiligen Gewohnheiten und Konventionen, die er als vollwertige Rechtsquelle in sein Konzept integrierte und auf diese Weise ein Instrument der beständigen Erneuerung implementierte (ebd.), das, in Kombination mit seiner Ergänzung der Ziele, mit den *maqāṣid* von Familie und Finanzen zu innovativen Einschätzungen und Rechtsurteilen führte, deren Wirkungskraft noch heute ausstrahlen.

Demnach kann ein korrektes Verständnis der Ziele und Absichten der Religion nur dann erreicht werden, wenn alle diese Entwicklungen berücksichtigt und reflektiert und die unterschiedlichen hermeneutischen Dimensionen beachtet werden. Erst die systematische Erforschung der spezifischen und partiellen Ziele, die Deduktion bzw. die Induktion analoger Konnotationen und Bedeutungsebenen und deren Sammlung bildet die Grundlage der Freilegung allgemeiner Ziele und Absichten. Dieser wissenschaftliche Beitrag war Ausdruck einer fortgeschrittenen, vielversprechenden Entwicklung, die neue Methoden der Texterschließung für ein tiefgründiges Verständnis und eine angemessene, zeitgenössische Exegese anbot. Es war und ist bis heute darüber hinaus ein Beitrag zur Überwindung von Barrieren und Einschränkungen, die als Hemmnis einer revidierten und revidierenden Betrachtung und Bewertung des religiösen Erbes wirkten, ganz im Sinne Ibn ‘Āšūrs, der überzeugend darlegte, wie die Vernachlässigung der *maqāṣid* im Interpretationsprozess zu Stagnation im Denken und Verstehen von Religion führen würde (vgl. Ibn ‘Āšūr 2006: S. 155ff.).

Der durchaus effektive und fruchtbare historische Prozess bewegte sich oftmals allerdings nur in dem begrenzten und eingeschränkten Rahmen einer religiösen Gemeinschaft und war

so lange wirkungsvoll, wie die religiösen Texte die Überzeugung und Praxis *dieser einen* Gemeinschaft von Gläubigen prägten. Frühere menschliche Gemeinschaften konstituierten sich oftmals auf der Grundlage einer einzigen religiösen Überzeugung, was überhaupt erst ermöglichte und dazu führte, dass *bestimmte* Exegesen, Ableitungen und Rechtsurteile das Leben der Menschen dominierten. Dies begünstigte eine in manchen Kontexten wahrzunehmende Einförmigkeit und *Monotonie* religiös-gesellschaftlichen Lebens und bekräftigte die Geltungskraft dieser theologischen Schulen über Jahrhunderte, was wiederum die Anerkennung der Notwendigkeit einer erneuten, kritischen Betrachtung einer im Text verwurzelten Neudeutung und des darauf gründenden Reformprozesses zum Stocken brachte. Dieser Prozess des Rückzugs mancher Autor*innen auf die Tradierung überlieferter Ansichten und der Vorsicht (bis hin zur Furcht) vor eigenständiger Auseinandersetzung mit den Quellen wurde von einigen Autor*innen mit dem Schließen des Tors des *iğtihād* beschrieben. Demnach habe um die Wende des neunten zum zehnten Jahrhundert n. Chr. unter islamischen Gelehrten Einklang bestanden, dass alle essenziellen Frage bereits in aller Ausführlichkeit diskutiert und beantwortet seien. Es habe sich ein Konsens dahingehend gebildet, dass von diesem Zeitpunkt an niemand mehr die Befähigung zum selbständigen Rechtsdenken beanspruchen könne und sich weitere Tätigkeiten lediglich auf Erklärung, Anwendung und Auslegung beschränken müssten (vgl. Schacht, 1964: S. 1). Allerdings stellen sowohl der amerikanisch-palästinensische Islamwissenschaftler Wael Hallaq als auch zahlreiche weitere Gelehrte diese weitverbreitete Ansicht in Frage, Hallaq formuliert unmissverständlich, dass solch ein Ereignis nie stattgefunden habe:

Some use it to [...] illustrate the problem of decadence in the Islamic institutions and culture. [...] [But] A systematic and chronological study of the original legal sources reveals that these views on the history of ijthihad after the second/eights century are entirely baseless and inaccurate. (Hallaq, 1984: S. 3f.)⁹

Im Gegenteil, er betont: “jurists who were capable of ijthihad existed at nearly all times” (Hallaq, 1984: S. 4). Haddad weist weiterhin ausführlich nach, wie bestimmend die Auslotung des Spannungsfelds zwischen *taqlīd*¹⁰ und *iğtihād* für die Entwicklung anerkannter Methodologien innerhalb der islamischen Rechtsschulen war und wie Ansichten, welche *iğtihād* ablehnten und ausschließlich *taqlīd* befolgten, aus dem Rahmen der akzeptierten Rechtsschulen ausgeschlossen wurden und keine Anhänger mehr fanden (vgl. Hallaq, 1984:

⁹ Vgl. auch Kamali (2001: S. 12): “The *madhahib* themselves were the products of a most productive age in the history of ijthihad”.

¹⁰ Wörtlich bedeutet *taqlīd*: *Nachahmung*. Aš-Šawkāni definiert: „Es ist eine Handlung, die auf der Aussage eines anderen [Gelehrten] gründet, ohne dabei eine [eigene] Beweisführung zu haben“ (aš-Šawkāni, 2000: S. 1081).

S. 9f.).¹¹ Dies wird darüber hinaus belegt von zeitgenössischen Quellen, die oftmals von ausdrucksstarken Titeln geschmückt wurden. Der bedeutende Islamgelehrte Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (1445–1505) verfasste etwa ein Buch, in welchem *iğtihād* als religiöse Verpflichtung und absolute Notwendigkeit bewertet wird (*Dies ist ein Buch mit der Widerlegung jener, die es sich auf der Erde gemütlich gemacht haben und nicht wissen, dass der iğtihād zu jeder Zeit eine religiöse Verpflichtung darstellt*). In seinem Vorwort schrieb er:

Die Unwissenheit hat sich unter den Menschen verbreitet und sie überwältigt, und ihre Liebe zur Sturheit blendete und betäubte sie, so dass sie den Ruf zum *iğtihād* in außerordentlichem, unerfüllbarem Maße verklärten, bis sie ihn als verwerflich unter den Menschen betrachteten. Dabei bemerkten diese Unwissenden nicht, dass der *iğtihād* eine Verpflichtung von den gemeinschaftlichen Verpflichtungen (*farḍ kifāya*) zu jeder Zeit darstellt. Und es ist eine Bestimmung für die Menschen in jeder Zeit, dass eine Gruppe von ihnen in dem jeweiligen Ort [*iğtihād*] betreibt. (as-Suyūṭī, 1907: S. 2)

Beachtenswert ist nicht nur seine Bewertung des *iğtihād* als unbedingte religiöse Verpflichtung, vielmehr ist die Betonung auf Zeit und Ort als Kriterien der Unterscheidung maßgeblich für das Verständnis dieses hermeneutischen Instruments. Die kontinuierlichen Bemühungen der Gelehrten, den Quellen Neues und für den jeweils veränderten Kontext Relevantes zu entnehmen, ist historisch weiterhin in den lebendigen Debatten der unterschiedlichen Ansichten und Meinungen dokumentiert, die „eine beachtliche Meinungsvielfalt“ (Rohe, 2011: S. 29f.) ausdrückten und dazu führten, dass zeitweilig hunderte unterschiedlicher Rechtsmeinungen miteinander konkurrierten, sowohl innerhalb als auch außerhalb der jeweiligen Schulen. Der äußerst komplexe Prozess der Herausbildung von Denk- und Rechtsschulen, durchdrungen von Harmonisierung, Bündelung, Abwägung bzw. Ablehnung unterschiedlicher Positionen mündete in der Herausbildung führender Rechtsschulen, vier innerhalb der sunnitischen und drei innerhalb der schiitischen Lehre. Bemerkenswert ist, dass die Konstruktion und Konstellation der Rechtsschulen nicht den alleinigen Anspruch der Entwicklung und Vermittlung absoluter, allein verbindlicher Lehrmeinungen intendierten. Vielmehr bedienten sich Gelehrte unterschiedlicher Schulen durchaus anderer Instrumente der Rechtsfindung als die der eigenen Schule, andere rezipierten in ihren Rechtsurteilen auch Ansichten anderer Lehrmeinungen. Es gab dementsprechend eine gewisse Durchlässigkeit und einen Spielraum in der Argumentation,

¹¹ Das wird auch vom Exegeten aḍ-Ḍahabī (1347 H) bestätigt, der klar ausführte, dass die Gelehrten seiner Zeit keinen *taqlīd* betrieben. Er sagte wörtlich, dass Allah, der Erhabene, keinem Menschen den *taqlīd* auferlegt habe. Deshalb sei es eine Pflicht der Gelehrten, *iğtihād* zu betreiben und kritisch entweder Meinungen anzunehmen, abzulehnen oder neu zu entwickeln (aḍ-Ḍahabī, 1347 H: S. 12).

da von allen lediglich die gemeinsame Quellenbasis als verbindlich und autoritativ akzeptiert wurde.

Debatten und Diskussionen bewegten sich allerdings – bis auf einen kurzen Zeitraum in Andalusien, in welchem auch interreligiöse Dispute zwischen Vertretern unterschiedlicher Weltanschauungen überliefert wurden – vorgeblich im Rahmen nur einer Religion, da religionsübergreifende Begegnungen, trotz der durchaus multireligiösen Gesellschaften, nur wenig belegt sind. Im Gegensatz dazu ist der aktuelle zeitgenössische Kontext – als Folge andauernder weltweiter Migration und ausgeprägter Globalisierungsbewegungen – von einer Integration und einem Pluralismus der Gesellschaft geprägt, der die durch die Religion definierten Trennungslinien immer blasser werden lässt. Fast alle zeitgenössischen Gesellschaften sind von einer Diversität unterschiedlicher Weltanschauungen und Geisteshaltungen geprägt, welche mögliche segregative Tendenzen gar nicht zulassen. Das alltägliche Leben der Menschen überschreitet den Rahmen der Gläubigen nur einer Religionsgemeinschaft, sodass ihr Alltag in weit größerem Ausmaß von dem Zusammenleben mit Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen geprägt ist. Somit erschöpft sich das gemeinschaftliche Leben von Gläubigen einer Religionsgemeinschaft meist in der gemeinsamen Verrichtung grundlegender religiöser Riten und Feste.

Diese Vielfalt der Gesellschaft, gepaart mit den steten gesellschaftlichen Veränderungen, waren zu jeder Zeit Anlass für muslimische Denker*innen und Gelehrte*innen zur erneuten Bewertung vieler als gesichert betrachteter *fiqh*-Annahmen und religiöser Exegesen. Dem voraus ging eine vertiefte Forschung in den islamischen Quellen, dem Koran und der Sunna, die zu einer Verschiebung der Fokussierung der auf die Sphäre der Gläubigen reduzierten Werte hin zu neuen Werten, welche diese großen gesellschaftlichen Veränderungen aufgreifen und berücksichtigen, führte. Werte, welche nicht die inneren Überzeugungen und Anschauungen in Betracht ziehen, um die Art des Umgangs mit dem Anderen zu bestimmen. Vielmehr soll das einzige Kriterium, welches den Umgang mit der und dem Anderen bestimmt, die Tatsache sein, dass sie bzw. dass er ein Mensch ist,¹² ganz im Sinne des

¹² Siehe dafür etwa Abdal Hakim Murad (2020) in seinem Buch *Travelling Home*, der für dieses Zusammenleben in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft vorschlägt, auf ganz grundlegende theologische Konzepte des Korans für ein gelungenes, respektvolles Miteinander zurückzugreifen. Nicht die (Nicht-)Religiosität des anderen sei ausschlaggebend für den Umgang, sondern die Menschenwürde, wie Gott das auch ganz klar im Koran beschreibt: „Wahrlich, Wir haben die Nachkommen Adams in Würde erschaffen“ (K 17:70).

Korans.¹³ Der schafi'itische Gelehrte Abū al-Muẓaffar as-Sam'ānī (gest. 1096) ging gar so weit zu sagen:

Was die Wissenschaft des Fiqh angeht, so handelt es sich um eine Wissenschaft, die über die Zeiten hinweg besteht und durch die Arbeit der muslimischen Juristen lebendig und flexibel bleibt. Nach dem Ende der Offenbarung wollte es Allah der Erhabene, dass der *ig̃tihād* der Gelehrten an den Platz des *wahyi* (Offenbarung) tritt, um den Menschen zu jeder Zeit ihre Verpflichtungen mitzuteilen. Die Aufgabe der Juristen ist nun, Interpretationen vorzunehmen, die für die jeweilige Zeit passend sind. (as-Sam'ānī, 1997: S. 17f.)

Dieses Verständnis der Rolle von Wissenschaftlern und Gelehrten folgt den prophetischen Überlieferungen, welche die Gelehrten als Erben der Propheten bezeichnen.¹⁴ As-Sam'ānīs Sicht ist einer universalen Ethik verpflichtet, die als Vollendung moralischer Werte (*aḥlāqiyāt*) betrachtet werden kann, welche unqualifizierte Differenzierungen – Bevorzugung oder Diskriminierung von Menschen auf der Grundlage ihrer Weltanschauungen – verhindert. Aus diesen Überlegungen heraus ergibt sich die Notwendigkeit der Ergänzung der *maqāṣid* um eine vierte Dimension, welche nicht nur den internen muslimischen Diskurs adressiert, sondern weltanschauungsübergreifende und gesamtgesellschaftliche Überlegungen vorstellt.¹⁵ Diese sollen hier als universale *maqāṣid* (*maqāṣid kullīya*)¹⁶ bezeichnet werden. Sie umfassen m. E. folgende grundlegenden Werte:

1. Die Menschenwürde (*al-karāma*);¹⁷
2. Die Gerechtigkeit (*al-'adl*);¹⁸
3. Die Gleichheit (*al-musawāh*);¹⁹
4. Die Freiheit (*al-hurriyā*);²⁰

¹³ Vgl. K 17:70: „Wahrlich, Wir erwiesen den Kindern Adams Ehre und trugen sie auf Meer und Festland, versorgten sie mit guten Dingen und zeichneten sie besonders aus vor vielen, die wir erschaffen haben“.

¹⁴ „Die Gelehrten sind die Erben der Propheten und die Propheten vererbten weder Gold- noch Silbermünzen, sie vererbten das Wissen und wer es genommen hat, der hat einen großen Anteil erhalten“ (Ibn Ḥibbān, 88; vgl. auch K 39:9; K 58:11; K 20:114).

¹⁵ Vgl. die Ausführungen zu al-Qarāfī auf S. 13ff. Rufe nach einer Erweiterung bisheriger Kategorien der *maqāṣid* sind zahlreich. Eine gute Übersicht dazu, wenn auch bereits nicht ganz aktuell, bietet die Publikation von Mahmoud Bassiouni (2014) *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*.

¹⁶ Diese Bezeichnung ist an sich nicht neu, etwa findet sie sich bei Abū Ishāq aṣ-Ṣāṭibī. Inzwischen ist das Konzept etabliert, in neueren Abhandlungen werden allerdings Unterschiede dahingehend sichtbar, welche Werte zu diesen universalen *maqāṣid* gezählt werden. Manch ein Autor reiht darunter z. B. die Werte von Aufrichtigkeit (*aṣ-ṣidq*), oder Verantwortungsbewusstsein (*al-amāna*) etc. ein

¹⁷ Vgl. K 5:2; K 17:70.

¹⁸ „Seid standhaft gegenüber Gott als Zeugen für die Gerechtigkeit! Der Hass auf Leute verleite euch nicht dazu, feindselig zu sein, so dass ihr ungerecht handelt! Handelt gerecht, das kommt dem Gottesbewusstsein näher. Und seid euch Gottes bewusst. Siehe, Gott ist vertraut mit dem, was ihr tut“ (K 5:8; vgl. u. a. auch K 4:58).

¹⁹ „Ihr Menschen! Seid euch Gottes bewusst, der euch aus *einem* Wesen schuf und der daraus sein Gegenüber schuf und der aus beiden viele Männer und Frauen entstehen ließ...“ (K 4:1; vgl. auch K 49:13; K 4:1; siehe auch verschiedene Aussagen des Propheten Muḥammad).

5. Das Gemeinwohl (*al-maṣlaḥa*).

Auswahl und Rahmung dieser Dimensionen sollen an anderer Stelle vertieft betrachtet werden. In jenem Rahmen sollen auch andere Vorschläge zur Erweiterung der *maqāṣid* reflektiert werden. Wichtig zu beachten ist abschließend das Wissen und Bewusstsein darüber, dass der Islam keine himmlische Botschaft vermittelt, die von den Gläubigen und ihrer Realität abgekoppelt wäre, sondern eine in der Geschichte verankerte Praxis, welche auf die Offenbarung reagierte und die Realität beeinflusste, darstellt. Somit wird die Erforschung des Islams, seiner Theologie und seiner Wissenschaften in gleichem Maße wie die Erforschung des Lebens von Muslim*innen als Notwendigkeit erachtet und wird sicherlich zu einem besseren Verständnis des Islams beitragen.

Die Erneuerung und Weiterentwicklung der *maqāṣid*-Theorie kann zur Entwicklung einer vertieften, interdisziplinären, multiperspektivischen, forschungsethischen und wissenschaftlichen Grundhaltung beitragen, die in einer qualifizierten, fruchtbaren, kritisch-konstruktiven und reflexiven Forschung mündet und zu einem besseren Verständnis des Islams und islambezogener Themen- und Fragestellungen und in weiterer Folge zu einem besseren gesellschaftlichen Miteinander beitragen – ein Anliegen, dem sich diese Forschungsstelle widmen möchte. Dabei handelt es sich – dem Ethos des Artikels folgend – um einen bescheidenen Vorschlag, der fraglos ein Produkt seiner Zeit und ihrer Bedürfnisse und Umstände darstellt. Einer zeitgemäßen Lesung der Quellen, deren Notwendigkeit unwidersprochen ist und heute in verschiedensten Kontexten mehr denn je eingefordert wird, soll hiermit ein angemessener Raum eröffnet werden.

7. Conclusio

Dieser Artikel verdeutlicht das Bedürfnis sowie die Unvermeidbarkeit eines multiperspektivischen und interdisziplinären Zugangs in der Beforschung der vielschichtigen Themenkomplexe rund um *den* Islam und *die* Muslim*innen. Darüber hinaus wird auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die sich – aus einer theologischen Perspektive – für eine Interpretation der islamischen Primärquellen ergeben, wenn für das *Hier und Jetzt* zeitgemäße Antworten auf Herausforderungen herausgelesen werden sollen. Um der

²⁰ „Kein Zwang ist in der Religion.“ (K 2:256); „Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht.“ (K 5:48); „Hätte dein Herr gewollt, so würden alle auf der Erde gläubig werden, insgesamt. Willst du die Menschen etwa zwingen, dass sie gläubig werden?“ (K 10:99).

heutigen Komplexität entsprechend zu begegnen und aus einer islamischen Perspektive Werte anbieten zu können, die Orientierung im Umgang mit Text und Kontext geben, wird auf die Theorie der *maqāṣid aš-šarī'a* hingewiesen. Der Artikel argumentiert, dass in der Vergangenheit zu wenig auf dieses hermeneutische Instrument der Textinterpretation zurückgegriffen wurde. Für die heutige Zeit schlägt der Artikel eine Erweiterung der klassischen fünf Kriterien der Intention von Religion (*maqāṣid*) vor, was als philosophisch-religiöse Grundlage für die angestrebte Forschung dienen soll.

Literaturverzeichnis

aḍ-Ḍahabī, Šams ad-Dīn (1437 H). *Bayān zağal al-ilm wa aṭ-ṭalab*. Damakus: Matba'a al-Tawfiq.

Adamson, Peter (2007). *Al-Kindī*. Oxford: Oxford University Press.

al-Ğauziya, Šams al-Dīn ibn al-Qaiyim (1973). *l'ġām al-muwaqqi'īn*, Bd. 2. Hrsg. v. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd. Beirut: Dār al-Ğīl.

al-Ğazālī, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad (2008). *Al-Mustašfā min 'ilm al-uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.

Al-Ghasālī, Abū Hāmid (1987): *Die Nische der Lichter (Miškāt al-anwār)*. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung hrsg. von 'Abd-Elšamad 'Abd-Elḥamīd Elschazlī. Hamburg: Meiner.

Al-Ghasālī, Abū Hāmid (1988): *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min aḍ-ḍalāl)*. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung hrsg. von 'Abd-Elšamad 'Abd-Elḥamīd Elschazlī. Hamburg: Meiner.

Al-Ghasālī, Abū Hāmid (1998): *Das Elixier der Glückseligkeit*. Übers. v. Hellmut Ritter. München: Diederichs.

al-Ğuwainī, 'Abd al-Malik ibn 'Abdallāh (1980): *Al-Burhān fī usūl al fiqh*. Kairo: Dār al-Ansār.

al-Qarāfī, Šihāb ad-Dīn (2004/1424). *Šarḥ Tanqīḥ al-fuṣūl fī iḥtišār fī l-Maḥṣūl al-uṣūl*. Ed. Šidqī Ğamīl al-'Aṭṭār. Beirut: Dār al-Fikr.

al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad (2001). *Tafsīr al-Qurṭubī*, Bd. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.

as-Sam'ānī, Abū al-Muzaḥfar (1997). *Qawāṭi' al-adilla fī al-uṣūl*, Bd. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.

aš-Šātibī, Abū Ishāq (o.J.). *Al-Muwāfaqāt fī usūl al-šarī'a*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.

aš-Šātibī, Abū Ishāq (2011). *Al-Muwāfaqāt fī usūl aš-šarī'a*, Bd. 4. Beirut: Al-Maktaba al-'Ašrīya.

as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn (1907). *Dies ist ein Buch mit der Widerlegung jener, die es sich auf der Erde gemütlich gemacht haben und nicht wissen, dass der iğtihād zu jeder Zeit eine religiöse Verpflichtung darstellt. Kitāb al-radd ‘alā man ahlada ilā al-arḍ wa ḡahila anna al-iğtihād fi kulli ‘asr farḍ*. Algier: al-Matba‘a al-Thu‘ālabiya.

Asad, Muhammad (2009). *Die Botschaft des Korans*, Übersetzung und Kommentar. Düsseldorf: Patmos.

Auda, Jasser (2007). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, A System Approach*. London, Washington: International Institute of Islamic Thought.

Balic, Smail (2001). *Islam für Europa*, Neue Perspektiven einer alten Religion. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

Barton, John (1996). *Reading the Old Testament*, Method in Biblical Study. London: Darton Longman and Todd.

Bassiouni, Mahmoud (2014). *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*. Berlin: Suhrkamp.

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

Bauer, Thomas (2019). *Warum es kein islamisches Mittelalter gab*, Das Erbe der Antike und der Orient. München: Beck.

Benlahcene, Badrane (2013). *The Socio-Intellectual Foundations of Malek Bennabi’s Approach to Civilization*. Richmond, Surrey: International Institute of Islamic Thought.

Bennabi, Malik (2002). *Muškila al-afkār fi al-‘ālam al-islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr.

Bobzin, Hartmut (2017). *Der Koran*. 2. Aufl. München: Beck.

Ellisie, Hatem (2014). *Binnenpluralität des Islamischen Rechts*. Berlin: Deutsche Forschungsgemeinschaft (=SFB-Governance Working Paper Series 54).

Griffel, Frank (2015). *Islam and Rationality*, The Impact of Al-Ghazālī, Papers Collected on His 900th Anniversary. Vol. 2. Leiden: Brill.

Hallaq, Wael (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16/1. Cambridge: Cambridge University Press, S. 3–41.

Ibn Khaldun (2011). *Die Muqaddima*, Betrachtungen zur Weltgeschichte. Übersetzt von Alma Giese und Wolfhart Heinrichs. München: Beck.

Ibn 'Āšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir (2006). *A laysa aṣ-ṣubḥu bi-qarīb: at-ta'lim al-'arabī al-islāmī*. 2. Aufl. Tunis: Dār Suḥnūn li al-Našr wa at-Tawzī'/Kairo: Dār as-Salām li aṭ-Tibā'a wa al-Našr wa at-Tawzī' wa al-Tarğama.

Ibn 'Āšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir (2011). *Maqāṣid aš-šarī'a al-islamiya*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Iqbāl, Muhammad (1930/2009). *The reconstruction of Islamic Thought*. London: dodo-press, Neudruck 2009.

Iqbāl, Muhammad (2006): *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Berlin: Schiler-Verlag.

Izetbegovic, Alija (2014). *Der Islam zwischen Ost und West*. Wien: nap & Alhamra.

Kamali, Mohammad Hashim (1999): Maqāṣid al-sharī'a. The Objectives of Islamic Law. *Islamic Studies*, 38/2. Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, S. 192–208.

Kamali, Mohammad Hashim (2001): Issues in the Legal Theory of Usūl and Prospects for Reform. *Islamic Studies*, 40/1. Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, S. 5–23.

Karić, Enes (2002): Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozess der Globalisierung, Versuch einer Synthese aus islamischer Sicht. In Koslowsky, Peter (Hrsg.), *Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozess der Globalisierung* (S. 211–236). München: Peter Fink Verlag.

Koslowsky, Peter, (Hrsg.). (2002). *Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozess der Globalisierung*. München: Peter Fink Verlag.

Kuhn, Yusuf (2018). *Über Vernunft und Offenbarung in al-Ghazālīs Denken*, Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken. Hamburg: Tredition.

Liss, Hanna (2020). *Jüdische Bibelauslegung*. Stuttgart: utb.

Lohlker, Rüdiger (2012). *Islamisches Recht*. Wien: facultas.

Masud, Muhammad Khalid (2009). *Ikhtilaf al-Fuqaha, Diversity in Fiqh as a Social Construction*. In Anwar, Zainah (Hrsg.), *Wanted. Equality and Justice in the Muslim Family* (S. 65–93). Malaysia: Musawah.

Murad, Abdal Hakim (2020). *Travelling Home, Essays on Islam in Europe*. Cambridge: The Quilliam Press.

Nasr, Seyyed Hossein (1988). *Ideal und Wirklichkeit des Islam*. München: Eugen Diederichs (=Diederichs Gelbe Reihe 97).

Nasr, Seyyed Hossein (1990). *Die Erkenntnis und das Heilige*. München: Eugen Diederichs.

Nasr, Seyyed Hossein, (Hrsg.). (2015). *The Study Quran. A new translation and commentary*. New York: Harper One.

Neudorfer, Heinz-Werner/ Eckhard J. Schnabel (1999). *Das Studium des Neuen Testaments*, Bd. 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese. Wuppertal: Brockhaus/Gießen, Basel: Brunnen (=Bibelwissenschaftliche Monographien 5).

Rohe, Mathias (2011). *Das islamische Recht, Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. München: Beck.

Schacht, Josef (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.

Shakir, Amena (2013). Überlegungen zur Kultur der Anerkennung im Islam. In: Jäggle, Martin et al. (Hrsg.), *Kultur der Anerkennung. Würde – Gerechtigkeit – Partizipation für Schulkultur, Schulentwicklung und Religion* (S. 99–108). Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.

Shakir, Amena (2018). Die Rede von Gott im Islam. In Reiterer, Friedrich et al. (Hrsg.), *Talking about God – Interdisciplinary and intercultural Approaches. Die Rede von Gott – Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge* (S. 101–118). Amsterdam, New York: De Gruyter (=Intercultural Theology and Study of Religion – ITSR 6).

Wüstenberg, Ralf K. (2019). Gott aus der Natur erkennen – Calvin im interreligiösen Quervergleich mit al-Ghazālī. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 61/1, S. 1–15.