

PROGRESSIVE THINKING IN CONTEMPORARY ISLAM





Abstract

In the public debate, Islam is frequently defined in terms of antagonisms. Islam on the one hand and modernity or “the west” on the other are usually portrayed as irreconcilable antitheses. However, an increasing number of leading Muslim intellectuals are now criticizing the abuse of the religious sources of Islam for political ends. They are seeking a critical reconstruction and development of Islam as the basis for democratic civic thought and action.

The Konrad Adenauer Foundation, the Bundeszentrale für politische Bildung and the Friedrich-Ebert-Stiftung jointly hosted an international conference on “Progressive Thinking in Contemporary Islam” from 22 to 24 September 2005. The aim was to offer a broad platform for progressive thinking and strengthen and advance the discourse on reform.

The discussion between leading Muslim intellectuals and western scholars of Islam from various European countries reflects the diverse current lines of thought and interpretation emerging in progressive thinking in Islam. Issues on the conference agenda included the interpretation of religious source texts, the relationship between political and religious legislation, and prospects for a Muslim identity in Europe.

The following brief documentation outlines the main arguments, theses and positions advanced by progressive thinking in contemporary Islam and is intended by the organizers as input to the public debate on this issue.

ISBN 10: 3-89892-556-0
ISBN 13: 978-3-89892-556-3

Publisher: Friedrich-Ebert-Stiftung
Politische Akademie / Interkultureller Dialog
Hiroshimastraße 17
10785 Berlin
www.fes.de

Text: Alexander Görlach
Editing: Dr. Johannes Kandel
Editing assistant: Kathrine Kollenberg
Translation: Linda J. Mayes

Layout: Pellens Kommunikationsdesign GmbH
Photos: KAS, Joachim Liebe
Printing: Printservice von Wirth



Inhalt

In der öffentlichen Debatte wird der Islam häufig über Antagonismen definiert. Islam auf der einen, Modernität oder "der Westen" auf der anderen Seite erscheinen meist als scheinbar unvereinbare Gegensätze. Jedoch wächst die Zahl führender muslimischer Intellektueller, die den Missbrauch der religiösen Quellen des Islam für politische Zwecke kritisieren. Sie bemühen sich um eine kritische Rekonstruktion und Weiterentwicklung des Islam als Grundlage für demokratisches und zivilgesellschaftliches Denken und Handeln.

Vom 22. bis 24. September 2005 richteten die Konrad-Adenauer-Stiftung, die Bundeszentrale für politische Bildung und die Friedrich-Ebert-Stiftung die internationale Konferenz „Progressive Thinking in Contemporary Islam“ gemeinsam aus. Ziel war es, progressiven Denkansätzen ein breites Forum zu bieten sowie den Reformdiskurs zu stärken und weiterzuentwickeln.

Die Diskussion zwischen führenden muslimischen Intellektuellen und westlichen Islamwissenschaftlern aus verschiedenen europäischen Ländern spiegelt die vielfältigen aktuellen Denkansätze und Interpretationsrichtungen progressiven Denkens im Islam wider. Auf der Agenda der Tagung standen Themen wie die Deutung religiöser Quellen, das Verhältnis zwischen politischer und religiöser Gesetzgebung oder Perspektiven einer muslimischen Identität in Europa.

Mit der folgenden Kurzdokumentation möchten die Veranstalter die wesentlichen Argumente, Thesen und Positionen progressiven Denkens im zeitgenössischen Islam skizzieren und als Impulse für die öffentliche Diskussion bereitstellen.

ISBN 10: 3-89892-556-0
ISBN 13: 978-3-89892-556-3

Herausgeber: Friedrich-Ebert-Stiftung
Politische Akademie / Interkultureller Dialog
Hiroshimastraße 17
10785 Berlin
www.fes.de

Text: Alexander Görlach
Redaktion: Dr. Johannes Kandel
Redaktionelle Mitarbeit: Kathrine Kollenberg
Übersetzung: Linda J. Mayes

Layout: Pellens Kommunikationsdesign GmbH
Fotos: KAS, Joachim Liebe
Druck: Printservice von Wirth

Printed in Germany, 2006

Introduction

The Islamic discourse is determined, it would seem, only by forces whose vision of the future of Islam is to be found in taking the Muslim community back to its origins, to the “golden age” when their religion was founded. They seek answers to the questions which the circumstances and developments of modern life raise for the adherents of Islam by reference to the tradition and authority of the Qur’an.

This reference to the absolute authority of the revelation leaves a disturbing impression on the mind of the western observer. Here, in the west, the answer to the question of the compatibility between the revelatory claim and changing living conditions is informed by the political and theological concepts of modernity in favor of an interpretation which privileges the spirit of the revelation over its letter. In European modernity, Christian doctrines and ethics are today combined with an enlightened humanism in a secular synthesis which forms the ethos of western societies.

A closer look relativizes the initial impression that the only forces in present-day Islam are backward-looking: the discourse taking place within the societies of Islamic culture is in fact multi-faceted. The migration flows of the 20th century brought a not insignificant number of Muslims into contact, in Europe and the USA, with living conditions and ideas which challenge the tradition which is both their inherited tradition and their life experience. Theologians within the Islamic world and in the western diaspora are therefore trying to understand the developments of western modernity on the basis of Islamic tradition and inquire as to the reconcilability of the one with the other.

The conference on “Progressive Thinking in Contemporary Islam” brought these theologians and scholars together around a table in order to explore the possible forms of a new Islamic theology and its profile in a project entitled „Islamic Modernity“.

Nasr Abu Zayd, professor of humanism and Islamic studies at the University of Utrecht, described the state in which Muslims and the west find themselves thus:



“The relationship between Muslims and the western world is plain for all to see from the history of Islamic scholarship in modern times: the confrontation between the two worlds was the challenge posed by modernity with its values such as progress, power, science and reason. These values placed tough demands on the traditional Islamic societies and thereby questioned and injured the longheld selfimage of these societies.” According to Professor Zayd, the questions addressed by present-day Islamic thinkers are not only characterized by negative rejection: the military occupation of territory seen as Islamic during the colonial age was simply ignored, but not the intellectual and technological achievements which, along with the conquerors, began to

Einleitung

Den islamischen Diskurs bestimmen augenscheinlich nur jene Kräfte, die in einem Zurück der muslimischen Gemeinschaft zu ihren Ursprüngen, ins „Goldene Zeitalter“ der Gründungszeit ihrer Religion, zugleich auch die Zukunft des Islam sehen. Dabei werden die Anfragen der Gegenwart an die Gläubigen durch die Umstände und Entwicklungen der heutigen Lebenswelt mit dem Verweis auf die Tradition und die Autorität des Koran zu beantworten versucht.

Der Verweis auf die unumschränkte Autorität der Offenbarung erweckt beim Beobachter im Westen einen beklemmenden Eindruck: Hier ist die Frage der Vereinbarkeit von Offenbarungsanspruch mit aktuellen, sich wandelnden Lebensbedingungen des Menschen von den politischen und theologischen Konzepten der Moderne in einem Jahrhunderte dauernden Prozess zugunsten einer Interpretation beantwortet worden, die den Geist der Offenbarung vor den des Buchstabens stellt. In der europäischen Moderne sind heute christliche Glaubensinhalte und Ethik mit einem aufgeklärten Humanismus in einer säkularen Synthese zusammengeführt, die das Ethos der Gesellschaften des Westens bildet.

Bei genauem Hinschauen relativiert sich der Eindruck, im Islam der Gegenwart gäbe es nur rückwärtsgewandte Kräfte: Der Diskurs innerhalb der Gesellschaften der islamischen Kulturwelt ist vielschichtig. Durch die Migrationsbewegungen des 20. Jahrhunderts ist eine nicht geringe Zahl von Muslimen in Europa und den USA mit Lebensbedingungen und Vorstellungen in Berührung gekommen, die eine Anfrage an die ererbte und von ihnen gelebte Tradition darstellen. Theologen in der islamischen Welt und in der westlichen Diaspora versuchen deshalb, die Entwicklungen der westlichen Moderne auf der Grundlage der islamischen Tradition zu verstehen und nach einer Vereinbarkeit der beiden zu fragen.

Die Fachkonferenz „Progressive Thinking in Contemporary Islam“ hat diese Theologen und Wissenschaftler an einen Tisch gebracht, um die möglichen Formen einer neuen islamischen Theologie und deren Gestaltungsmöglichkeiten in einem Projekt „Islamische Moderne“ durchzuspielen.

Nasr Abu Zayd, Professor für Humanismus und Islamstudien an der Universität von Utrecht, beschreibt den Zustand, in dem sich Muslime und der Westen befinden: „Das Verhältnis von Muslimen und der westlichen Welt ist mehr als ablesbar an der Geschichte der islamischen Wissenschaften in der Moderne: Die Konfrontation zwischen beiden Lebenswelten war die Herausforderung durch die Moderne mit ihren Werten wie Fortschritt, Macht, Wissenschaft und Verstand. Diese Werte haben die traditionellen islamischen Gesellschaften sehr stark gefordert und dabei das altbekannte Selbstbild dieser



influence and shape the lives of the indigenous Muslims. In Egypt in particular, Nasr Abu Zayd's native country, the eminent philosopher Muhammad Abduh (1848–1905) tried to reconcile the – from his viewpoint positive – aspects of the challenge posed by European modernity with the classical Islamic concepts of the world and reality. Abduh “challenged the Muslims” to adopt all aspects of European technological knowledge and at the same time hold fast to the specific moral, ethical and spiritual heritage of Islam. This mix, in which Europe stands as an example of materialistic success and the Islam of the past as a beacon of good living, gives notice of Abduh's pragmatic political strategy, Zayd claimed: “Fight the enemy by adapting the enemy's military technology.” This military approach – Abduh reformed the traditionally Islam-oriented teaching at universities in Egypt by setting up military academies – ultimately led to contact between this philosopher and the modern religious sciences in Europe. However this military approach may be judged by contemporary eyes, it resulted in Muslim theologians addressing themselves to that which is today subsumed under the notion of European modernity. For Zayd, this is an indication that in Islamic culture, beyond the advocates of political Islam there are also thinkers who can enter into a dialogue with European culture and thereby advance the development of their own knowledge. The question of military occupation is still today particularly alive in the Arab world – one only needs to think of Iraq – and results in the reemergence of radical views which are an obstacle to the development of the intellectual discourse.

Ebrahim Moosa from Duke University, Durham, USA, pointed out that European modernity is also a subject addressed by countries which had not been forced to do so because of any military threat from the west during the colonial period. “Countries such as Turkey, Iran and Saudi Arabia are exercised by the same questions in relation to modernity as countries which, through colonialization, were brought into contact with it. Once in contact with Europe, the discourse in these Islamic societies revolves around notions such as modernity, tradition, secularism, and nationalism.” For Zayd and Moosa, philosophers such as Muhammad Abduh are solitary examples of modern scholars who chose to address the issue of



Gesellschaften in Frage gestellt und verletzt.“ Die Fragen der islamischen Denker der Neuzeit waren nicht nur von negativer Ablehnung geprägt, so Zayd: Die militärische Besetzung islamisch verstandenen Territoriums im Kolonialzeitalter wurde rundweg ignoriert, nicht aber die geistigen und technischen Errungenschaften, die mit den Eroberern auch die Lebenswelt der einheimischen Muslime zu beeinflussen und zu prägen begannen. Gerade in Ägypten, in Nasr Abu Zayds Heimatland, habe der bedeutende Denker Muhammad Abduh (1848–1905) versucht, die aus seiner Sicht positiven Aspekte der Herausforderung durch die europäische Moderne mit der klassischen islamischen Vorstellung von Welt und Wirklichkeit zu vereinen. Abduh „forderte die Muslime heraus“, sich alles europäische technologische Wissen anzueignen und dabei gleichzeitig an dem eigenen moralischen, ethischen und spirituellen Erbe des Islam festzuhalten. Dieser Mix, in dem Europa als Beispiel materialistischen Erfolgs und der Islam der Vergangenheit als Leuchtturm für ein gutes Leben stehen, zeigt Abduhs pragmatische politische Strategie an, so Zayd: „Den Feind bekämpfen, indem man seine militärische Technologie adaptiert.“ Dieser militärische Ansatz – Abduh reformierte die klassische am Islam ausgerichtete Universitätsausbildung in Ägypten, indem er Militärakademien errichten ließ – brachte letztendlich auch die Begegnung dieses Denkers mit den modernen religiösen Wissenschaften in Europa zustande. Wie auch immer dieser militärische Ansatz mit heutigen Augen zu sehen ist: Er hat dazu geführt, dass sich muslimische Theologen mit dem auseinandergesetzt haben, was heute unter dem Begriff der europäischen Moderne verstanden wird. Für Zayd ist das ein Zeichen dafür, dass es in der islamischen Kultur jenseits der Verfechter des politischen Islam auch Denker gibt, die in einen Dialog mit der Kulturwelt Europas treten können und dadurch die Entwicklung des eigenen Wissens vorantreiben. Die Frage der militärischen Besetzung ist gerade in der arabischen Welt noch heute virulent – Stichwort Irak – und führt zur Neuauflage radikaler Sichtweisen, die den intellektuellen Diskurs an seiner Entfaltung hindern.

Ebrahim Moosa von der Duke University in Durham, USA, weist darauf hin, dass es eine Beschäftigung mit der europäischen Moderne auch in Ländern gegeben habe, die sich nicht aufgrund einer militärischen Bedrohung durch den Westen im Zeitalter des Kolonialismus damit auseinandersetzen mussten. „Länder wie die Türkei, der Iran und Arabien beschäftigten sich mit denselben Fragen in Bezug auf die Moderne wie die Länder, die via Kolonialisierung mit ihr in Berührung gekommen sind. In der Begegnung mit Europa kreisen die Diskurse in diesen islamischen Gesellschaften um Begriffe wie Moderne, Tradition, Säkularismus und Nationalismus.“ Denker wie Muhammad Abduh sind für Zayd und Moosa Einzelbeispiele moderner Wissenschaftler, die sich der Auseinandersetzung mit dem Westen bereits früh gestellt haben. Die heute maßgeblichen Denker sollten sich, so die beiden unisono, zusammentun, um diese Ideen zeitgemäß zu erneuern.

Diese Erneuerung bedarf zunächst grundlegender Überlegungen, die im Rahmen der Konferenz zur Diskussion standen. Dabei wurden zunächst folgende Fragen angeregt:

the west at an early point in time. The thinkers who command respect today – both speakers agreed – should unite forces in order to renew these ideas within the contemporary framework.

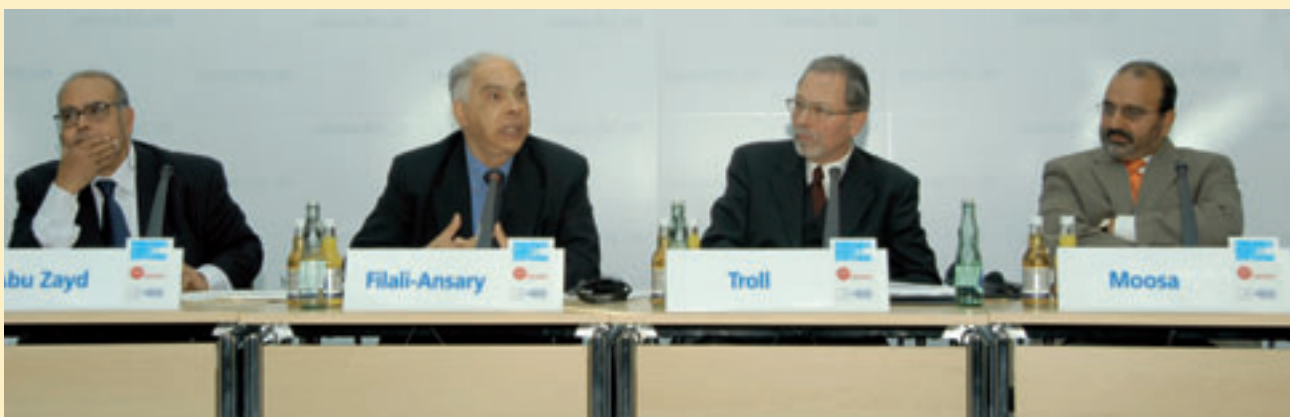
This renewal first requires fundamental consideration of issues which were slated for discussion on the conference agenda. The following were the first to be addressed:

- (1) What does progressive mean?
- (2) What does modernity mean?
- (3) Will there be an Islamic variant of western modernity?
- (4) What problems will be encountered on the path to a new Islamic theology?

The meeting was intended to be the trigger for a global forum of thinkers who aspire to help shape Islam as a religion in the 21st century from a forward-looking and optimistic perspective. This forum is all the more urgently necessary because the radical, backward-looking forces referred to above have long since availed themselves professionally of the possibilities of modern communication for the dissemination of their ideas.

(1) What does progressive mean?

Progress in the sense of the Latin verb *progredior* signifies „moving forward, advancing further“ and describes with the noun *progression* a step-by-step advance. Developments qualified by the adjective *progressive* are, given this understanding, not radical breaches with the past but instead they build up on what has gone before. According to **Ebrahim Moosa**, progression in Islam is „a critical challenge on the one hand to tradition and on the other to the contexts within which we live“. It is only when one is ready to acknowledge change that one can think about such change and draw conclusions regarding it. “Through reflecting on the contemporary on the basis of inherited designations and their significance I am able to give a name to the new” says **Nasr Abu Zayd**. To be progressive thus means “to bring about a change in meaning”.





- (1) Was ist progressiv?
- (2) Was bedeutet Moderne?
- (3) Wird es eine islamische Variante der westlichen Moderne geben?
- (4) Welche Probleme gibt es auf dem Weg zu einer neuen islamischen Theologie?

Das Treffen sollte die Initialzündung sein für ein globales Forum der Denker, die die Religion des Islam im 21. Jahrhundert nach vorne gewandt und zukunfts-optimistisch mitgestalten wollen. Dieses Forum ist umso dringlicher erforderlich, als die radikalen, rückwärtsgewandten Kräfte, von denen die Rede war, sich der Möglichkeiten moderner Kommunikation für die Verbreitung ihrer Ideen schon längst professionell bedienen.

(1) Was ist progressiv?

Fortschritt im Sinne des lateinischen Verbs *progredior* bedeutet „vorwärtsgehen, weitergehen“ und bezeichnet mit dem Nomen *Progression* ein stufenweises Fortschreiten. Entwicklungen, die mit dem Adjektiv „progressiv“ bezeichnet werden, sind in diesem Sinne keine radikalen Brüche, sondern bauen auf bereits Vorhandenem auf. *Progression* im Islam ist nach **Ebrahim Moosa** „eine kritische Anfrage, zum einen an die Tradition und zum anderen an die Kontexte, in denen wir heute leben“. Erst wenn man bereit ist, Veränderungen wahrzunehmen, kann man über sie nachdenken und daraus neue Schlüsse ziehen. „Durch die Reflexion des Aktuellen auf der Grundlage der ererbten Bezeichnungen und deren Bedeutung kann ich Neues benennen“, so **Nasr Abu Zayd**. Progressiv sein bedeutet dann, „einen Bedeutungswechsel zu vollziehen“.

Dieses Fortschreiten kann zumindest teilweise behindert werden durch das Gewicht der Tradition und geht deshalb immer auch mit einem „gewissen Verlust der Transzendenz oder des Göttlichen“ einher, so **Moosa**. Dennoch ist dieses Fortschreiten mehr als notwendig und führt niemals zu einem völligen Verlust der Tradition, sondern zu einer aktualisierten Bedeutung des Ererbten. Moosa zieht zur Illustration dieses Gedankens ein Zitat des Schriftstellers T. S. Eliot heran: „Um ein Mann der Tradition zu sein, muss man nicht nur den historischen Sinn für das Vergangene der Vergangenheit haben, sondern auch den Sinn für das Gegenwärtige der Vergangenheit.“ Progressivität bedeutet demnach, die erweiterten Koordinaten der Gegenwart zu erkennen, sie zu durchdringen und auf der Grundlage des Vorhandenen neu zu benennen. Für die islamische Welt wird

This advance can be at least partially hindered by the weight of tradition and therefore always goes hand in hand with a “certain loss of the transcendent or the divine”, **Moosa** argues. Nonetheless, this advance is more than necessary and never leads to a total loss of tradition but instead to an updated meaning of that heritage. To illustrate this point Moosa cites from the author T. S. Eliot: “This historical sense which involves a perception not only of the pastness of the past but also of its presence ... is what makes (one) traditional.” Progressiveness thus means recognizing the broadened coordinates of the present, penetrating them and re-naming them on the basis of the extant. For the Islamic world, encounter with the religion, culture and lifestyle of the west necessitates a broadening of its system of coordinates, says **Nasr Abu Zayd**. “Encounter with people who live by different values is a source for redefining my identity.” This applies first and foremost to the Muslim diaspora communities in the western world.

In the politico-religious spectrum of ideas prevalent in Islamic-dominated societies, the term “progressive” stands for something else: “Progressive means that there is someone on the other side who is regressive”, says **Nasr Abu Zayd**. Zayd who, in the early nineties, was forcibly ousted from the religious elite of the Al-Azhar University in Cairo on a charge of apostasy and has since lived in exile in The Netherlands, knows that the voices of regression in Islam are not insignificant. “The split into two camps is not the best starting point for moving closer together through dialogue”, he says.

To be able to speak of a progressive Islam, **Ebrahim Moosa** believes that five circumstances need to be in place:

1. A critical rapprochement regarding tradition.
2. This rapprochement must take place on the basis of practical experience.
3. Renewed and renewable knowledge.
4. An ethos which helps to apply this knowledge.
5. A mobilization of Islamic intellectuals.

This form of progression is not seen as a revolutionary toppling or a settling of scores with the past but instead as “critical traditionalism” which, through the organic updating of the extant, can establish new exegeses of handed-down tradition.

(2) What does modernity mean?

In the Islamic world, modernity is primarily understood to mean a western lifestyle. This lifestyle is influencing mainly the youth of these countries: hip-hop in Morocco or heavy metal in Saudi Arabia and Iran – MTV reaches the remotest corners of the world courtesy of satellite technology. “You can buy hip-hop music in certain districts of Teheran despite the fact that it is banned there. The CD covers feature pictures of young girls who of course are not veiled”, said **Jonas Otterbeck**,

durch die Begegnung mit der Religion, Kultur und Lebensweise des Westens eine Erweiterung ihres Koordinatensystems erforderlich, so **Nasr Abu Zayd**. „Die Begegnung mit Menschen, die mit anderen Wertvorstellungen leben, ist eine Quelle der Re-Definition meiner eigenen Identität.“ Diese Bestimmung gilt vor allem für die muslimischen Diaspora-Gemeinden in der westlichen Welt.

Im religiös-politischen Ideenspektrum der islamisch geprägten Länder steht die Bezeichnung „progressiv“ für etwas anderes: „Progressiv bedeutet, dass es auf der anderen Seite jemanden gibt, der regressiv ist“, sagt **Nasr Abu Zayd**. Zayd, der Anfang der neunziger Jahre von der Religionselite der Al-Azhar-Universität in Kairo wegen des Vorwurfs des Glaubensabfalls, der Apostasie, zwangsgeschieden wurde und seitdem im niederländischen Exil lebt, weiß, dass die regressiven Stimmen im Islam nicht unbedeutend sind. „Die Aufspaltung in zwei Lager ist nicht die beste Voraussetzung, um im Gespräch aufeinander zuzugehen“, sagt er.

Um von einem progressiven Islam sprechen zu können, müssen nach **Ebrahim Moosa** fünf Kategorien erfüllt sein:

1. Eine kritische Annäherung an die Tradition.
2. Diese Annäherung an die Tradition muss auf der Grundlage von Praxiserfahrung erfolgen.
3. Erneuerter und erneuerbares Wissen.
4. Eine Ethik, die hilft, diese Erkenntnisse einzuarbeiten.
5. Eine Mobilisierung der islamischen Intellektuellen.

Diese Form der Progression ist nicht als revolutionärer Umsturz oder als eine Abrechnung mit der Vergangenheit gedacht, sondern als „kritischer Traditionalismus“, der in einer organischen Fortschreibung des bereits Vorhandenen neue Deutungsmuster der überkommenen Tradition zu etablieren versteht.

(2) Was bedeutet Moderne?

Unter Moderne wird in der islamischen Welt vordergründig ein westlicher Lebensstil verstanden. Dieses Lebensgefühl hat vor allem Einfluss auf die Jugendlichen in diesen Ländern: Hip Hop in Marokko oder Heavy Metal in Saudi-Arabien und dem Iran – via Satellit kommt MTV in den letzten Winkel der Welt. „Sie können in Teheran in bestimmten Stadtvierteln Hip-Hop-Musik kaufen, obwohl sie eigentlich verboten ist. Auf den CDs sind junge Mädchen abgebildet, die natürlich nicht verschleiert sind“, so **Jonas Otterbeck**, Professor an der Universität Malmö. Der Geschichtswissenschaftler und Soziologe beschäftigt sich mit muslimischen Jugendlichen und deren Verhältnis zur Religion. „Durch Heavy-Metal-Musik kommen christliche aber auch antichristliche Symbole in diesen Kulturkreis. Die Jugendlichen verstehen den Ursprung nicht immer, aber mit den Symbolen wird irgendwann selbstverständlich umgegangen.“ Und: „Die Vorstellung des Teufels



professor at the University of Malmö. A scholar of history and sociology, **Otterbeck** is researching the subject of Muslim youth and their attitudes to religion. “Heavy metal music brings Christian but also anti-Christian symbols into this demographic. The young people do not always understand the origins, but after a while they can easily handle the symbols.” And: “The concept of the devil as a personified figure as it exists in the Christian world has entered Islamic culture via music, film and literature.”

Alongside the lifestyle modernity there is also a need to examine the phenomena of technical and spiritual modernity in Europe and their influence on Islamic culture. A distinction is not always made in western societies between these three apparitions of modernity because they function there as a single entity determining people’s experienced reality, which in turn is perceived synthetically as a whole and not as individual components thereof. Conservative Islamic theologians insist, however, on this distinction: in an article published in the features section of the *Süddeutsche Zeitung* on 27 November 2004 under the heading “Kainsmale der Aufklärung” (Cain’s Mark of the Enlightenment), the President of Diyanet, the state religion body in Turkey, Ali Bardakoglu, is quoted as follows: “Modernity is a state which is noticeable first and foremost in one’s daily life. Islam can deal with this type of change.” What is meant here, however, is the technical modernity which entered virtually all Islam-dominated countries during the last century in the guise of cars, refrigerators, mobile phones and the internet. For Islam, coming to terms with something which human beings have been able to create from nature has never run up against rejection from the religious scholars. The situation is different, however, if it concerns the spiritual or intellectual apparition of modernity: “The Enlightenment”, Bardakoglu continues in the same quotation, “is an ideology which overran religion in Europe.” An example for him is the Anglican church which “no longer denounces homosexuality as a sin but instead makes homosexuals its preachers”. Bardakoglu rejects this lifestyle and intellectual enlightenment. The newspaper article was published simultaneously with a speech by the then Federal Chancellor, Gerhard Schröder, in which Schröder calls upon Muslims living in Germany to declare their loyalty, clearly and unambiguously, to the values of the Enlightenment. Evidently the Turkish religious scholar is rejecting precisely the form of modernity which former Chancellor Schröder is advocating.

als einer personifizierten Gestalt, wie sie in der christlichen Welt existiert, hat über Musik, Film und Literatur Eingang in die islamische Kultur gefunden.“

Neben der lebensweltlichen Moderne werden die Phänomene der technischen und der geistigen Moderne in Europa und ihr Einfluss auf die islamische Kultur angesprochen. Nicht immer wird in den westlichen Gesellschaften zwischen diesen drei Erscheinungsweisen der Moderne differenziert, weil sie dort als Einheit die Lebenswirklichkeit der Menschen bestimmen, die synthetisch als Ganzes und nicht in ihren einzelnen Bestandteilen wahrgenommen wird. Konservative islamische Theologen bestehen indes auf dieser Unterscheidung: In einem Artikel, der im Feuilleton der Süddeutschen Zeitung unter der Überschrift „Kainsmale der Aufklärung“ am 27. November 2004 erschienen ist, wird der Präsident des Diyanet, der staatlichen Religionsbehörde in der Türkei, Ali Bardakoglu, mit den Worten zitiert: „Die Moderne ist ein Zustand, der sich vor allem im Alltag bemerkbar macht. Der Islam kann mit dieser Art von Veränderung umgehen.“ Gemeint ist hierbei die technische Moderne, die im vergangenen Jahrhundert etwa in Gestalt von Autos, Kühlschränken, Mobiltelefonen und Internet in fast allen islamisch geprägten Ländern Einzug gehalten hat. Für den Islam ist die Beschäftigung mit dem, was der Mensch aus der Natur zu entwickeln in der Lage ist, nie auf die Ablehnung der Religionsgelehrten gestoßen. Anders verhält es sich mit der geistigen Moderne: „Die Aufklärung“, so Bardakoglu in dem angeführten Zitat weiter, „ist eine Ideologie, die in Europa die Religion überrannt hat.“ Ein Beispiel ist für ihn die anglikanische Kirche, die „Homosexualität nicht mehr als Sünde geißelt, sondern Schwule zu Geistlichen macht“. Diese lebensweltliche und geistige Aufklärung lehnt Bardakoglu ab. Der Zeitungstext erschien zeitgleich mit einer Rede des zu diesem Zeitpunkt amtierenden Bundeskanzlers Gerhard Schröder, der darin die Muslime, die in Deutschland leben, auffordert, sich klar und eindeutig zu den Werten der Aufklärung zu bekennen. Offenkundig verneint der türkische Religionsgelehrte genau diese Form der Moderne, die Altbundeskanzler Schröder bejahte.

Von welcher Form der Moderne reden nun moderate Muslime, wenn sie von der Erneuerung ihrer Theologie und Religion sprechen? Kann die Entwicklung der Moderne in Europa überhaupt Pate stehen für die ausstehenden Veränderungen in der islamischen Welt, wenn dort nur ein Ausschnitt der westlichen Moderne willkommen ist?



So which form of modernity are moderate Muslims referring to when they speak of renewing their theology and religion? Can the development of modernity in Europe even serve as a template for the still outstanding changes in the Islamic world if only one section of western modernity is welcome there?

(3) Will there be an Islamic variant of western modernity?

A controversial point in Islamic theology is the extent of the influence which the intellectual modernity of the western hemisphere should – and should be allowed to – exert on the Islamic culture. Central to this controversy in the theological field is the question of the application of historico-critical Bible science to the writings of the Qur'an. "The historico-critical method attempts to place the text within the context within which it was written. It sees the Qur'an as a part of history. The Qur'an is the Word of God, but it is encumbered with an historical dimension", explained **Christian Troll**, Professor at the Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, summarizing the efforts of Islamic theologians who are already researching this issue. "The Qur'an contains messages which are contradictory", said **Nasr Abu Zayd**. "But only as long as we see it as pure text devoid of context. If you see the Qur'an as a discourse developed over a time span of 20 years, you understand the context which left its mark on every passage. We must ask ourselves: To whom is the text speaking? Who are the addressees? What is the subject of the individual parts of the text? If you do that, the contradictions disappear."

At the outset of European modernity, the authority of blindly followed tradition had to cede to a weighing up by the reason-inspired human mind. Within the context of modernity, the judgments of such a mind can no longer be absolute but are instead to be seen as a matter for discourse. They are largely determined by majority views and can contain only provisionally formulated truths. This is the challenge for conservative-orthodox Islam, which sees itself and the possibilities of Islam as absolute: Al islam huwa al hal – Islam is the solution. This is the voice of tradition against which a new, modern theology has not yet established itself as an alternative.

One result of the modernization process in Europe was the separation of matters of state from the standards formulated in the revelatory scripture. Just as at the outset of modernity in Europe, contemporary Islamic thinking is also focusing on the question of the status of the scripture after it has been subjected to critical, scientific reflection. The reform theologians who convened at the Berlin conference, including the Turkish religious philosopher Mehmet Pacaci, the Grand Mufti of Marseille, Soheib Bencheikh, and Abdullahi An-Na'im, professor of law in Atlanta, find themselves confronted with the argument, made mainly by orthodox and Islamist preachers, of the authority invested in the Qur'an by virtue of its divine delivery and origin and the associated postulation of its true-to-the-letter interpretation. "In a recent television interview, the preacher Tarek Ramadan, who is particularly popular among young people, called for a moratorium on the stoning of women often prescribed by Islam", **Bencheikh** reported. The aim was to await

(3) Wird es eine islamische Variante der westlichen Moderne geben?

Streitpunkt innerhalb der islamischen Theologie ist das Maß des Einflusses, den die geistige Moderne der westlichen Hemisphäre auf die Kulturwelt des Islam ausüben darf und soll. Dabei ist im theologischen Bereich die Frage nach der Anwendung historisch-kritischer Bibelwissenschaft auf die Schrift des Koran zentral. „Die historisch-kritische Methode versucht den Text in den Kontext seiner Entstehung zu stellen. Sie sieht den Koran als einen Teil der Geschichte. Er sei ein Wort Gottes, das aber mit Geschichtlichkeit behaftet sei“, fasst **Christian Troll**, Professor an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main die Bemühungen der islamischen Theologen zusammen, die bereits auf diesem Gebiet forschen. „Der Koran enthält gegensätzliche Aussagen“, so **Nasr Abu Zayd**. „Aber nur solange wir ihn als reinen Text ohne Bezüge betrachten. Sobald wir den Koran als Diskurs sehen, der innerhalb einer Zeitspanne von 20 Jahren entstanden ist, verstehen wir den Kontext, in den jede Passage hineinspricht. Wir müssen uns fragen: Zu wem spricht der Text? Wer sind die Adressaten? Was ist der Gegenstand der einzelnen Textteile? Wenn wir dies tun, verschwinden auch die Gegensätze.“

Am Beginn der europäischen Moderne musste die Autorität der blind befolgten Tradition der Abwägung durch das vernunftbegabte Subjekt weichen. Die Urteile dieses Subjekts können in der Moderne nicht mehr absolut sein, sondern gelten als diskursiv. Sie bestimmen sich zu einem großen Teil über Mehrheiten und können nur vorläufig formulierte Wahrheiten enthalten. Das ist die Herausforderung für den konservativ-orthodoxen Islam, der sich und die Möglichkeiten des Islam absolut setzt: Al islam huwa al hal – Der Islam ist die Lösung. Dies ist der Satz der Tradition, dem gegenüber sich eine neue moderne Theologie noch nicht als Alternative etabliert hat.

Ein Ergebnis des Modernisierungsprozesses in Europa ist die Abkoppelung der staatlichen Belange von den in der Offenbarungsschrift formulierten Normierungen. Ganz wie am Beginn der europäischen Moderne steht im heutigen islamischen Denken auch die Frage nach dem Stellenwert der Offenbarungsschrift im Vordergrund, nachdem sie einer kritischen wissenschaftlichen Reflexion unterzogen worden ist. Mit dem Verweis auf die Autorität der göttlichen Herabsendung des Koran, mit dem Postulat der buchstabengetreuen Auslegung dieser als göttlichen Ursprungs verstandenen Schrift, die vor allem von orthodoxen und islamistischen Predigern eingefordert wird, sind die Reformtheologen, die im Rahmen der Konferenz in Berlin zusammengekommen sind, konfrontiert, unter ihnen der türkische Religionsphilosoph Mehmet Pacaci, der Großmufti von Marseille, Soheib Bencheikh, und Abdullahi An-Na'im, Rechtsprofessor in Atlanta. „In einem Fernsehinterview forderte jüngst der vor allem bei der Jugend populäre Prediger Tarek Ramadan, die vom Islam des Öfteren geforderte Steinigung von Frauen durch ein Moratorium vorerst zu stoppen“, so **Bencheikh**. Erstrebt sei, ein Rechtsurteil der Gelehrten aus der islamischen Welt abzuwar-

a legal ruling from the scholars in the Islamic world on whether or not stoning is still admissible. “What happens if the scholars reply in the affirmative?” asked the Grand Mufti. “Would Islamic stoning then again be admissible in France? Of course not.” **Bencheikh’s** message aims to arrive at a new approach to the Qur’an: “The authors of the Qur’an were theologians and pragmatists. They worked out a version from oral tradition, and the rest was burnt.” Bencheikh calls for a reinterpretation of critical passages: “Fight those who are fighting you”, he gives as an example from Sura 4. Muslims say that this has always been understood as guidance in matters of defense. “When I hold lectures in France, people always say: ‘Was it this defense which brought you from Arabia to Poitiers and Vienna? That was surely more than defense.’ And they are right on that count.” Such statements amount to a challenge to battle for deeply devout Muslims and orthodox theologians.

The decisive point put across by **An-Na’im** refers not to the Qur’an but to Islamic law as codified in the sharia. How can the foundation stone be laid for a reinterpretation of Islamic law? The gates to interpretation are considered to be locked, and have been so at least since the fall of Baghdad in 1258. No changes have been made to this Islamic code of rules since that time, by when four schools of law had become established in Islam and the religious scholars declared the gates to interpretation locked in order to avoid the emergence of heresies.

“We need more heresies”, says **Abdullahi An-Na’im**. “Every orthodoxy once started out as a heresy.” The professor of law would like to see education for the Islamic world and a religion which requires no authority. In such circumstances, every believer would be capable of using their own resources to resist radical tendencies. Along with **Bencheikh** he too is challenging the Islamic traditionalists with such pronouncements. For both **An-Na’im** and **Bencheikh** there can be no doubt that the path for Islam as it moves into the future has to be through the reopened gates to interpretation. The traditionalist followers of political Islam, by contrast, see the future of Islam in a return to the conditions which prevailed at the time of the Prophet.

Sharia law is understood as divine law, as law which does not need any positive endorsement, interpretation or development. Alongside sharia law, Islamic tradition also recognizes fiqh, Islamic jurisprudence which attempts by various methods to understand the essence of the divine law and derive from that palpable standards to govern life. **An-Na’im** identifies the differences between sharia and fiqh as follows: “The sharia is the product of legislation which in the final analysis has God as its ultimate subject. Fiqh, by contrast, is the understanding of law which has the human individual as its subject.” In the mindset of political Islam, implementing sharia law is a constitutive element of establishing the society which is pleasing to God and which is called for by the Prophet. A positive law such as could be claimed to have existed in the west even before modern times is something which, it seems from this, will not come about.

ten, ob die Steinigung noch zulässig sei oder nicht. „Was wäre, wenn die Gelehrten dies bejahen?“, fragt der Großmufti. „Gilt dann in Frankreich wieder die islamische Steinigung? Natürlich nicht.“ **Bencheikhs** Äußerungen zielen auf einen neuen Umgang mit dem Koran ab: „Diejenigen, die den Koran geschrieben haben, waren Theologen und Pragmatiker. Sie haben eine Fassung aus den mündlichen Traditionen erarbeitet, der Rest wurde verbrannt.“ Bencheikh fordert eine Neuauslegung kritischer Stellen: „Bekämpft die, die euch bekämpfen“ nennt er als Textbeispiel aus der Sure 4. Muslime sagen, dies sei schon immer als Handlungsanweisung im Falle der Verteidigung verstanden worden. „Wenn ich Vorträge in Frankreich halte, sagen die Leute dann immer: ‚Diese Verteidigung hat euch aus Arabien bis nach Poitiers und Wien gebracht? Das ist doch mehr als Verteidigung.‘ Und damit haben sie Recht.“ Solche Äußerungen sind für strenggläubige Muslime und orthodoxe Theologen eine Kampfansage.

Der entscheidende Denkanstoß, den **An-Na'im** gibt, bezieht sich nicht auf den Koran, sondern auf das islamische Recht, wie es in der Sharia kodifiziert ist. Wie kann der Grundstein gelegt werden für eine Neuinterpretation des islamischen Rechts? Die Tore der Interpretation gelten als geschlossen, spätestens seit dem Fall Bagdads 1258. Seitdem hat sich an dem islamischen Regelwerk nichts mehr geändert. Nachdem sich vier Rechtsschulen im Islam etabliert hatten, erklärten die Gelehrten das Tor der Auslegung für geschlossen, um Häresiebildung zu vermeiden.

„Wir brauchen mehr Häresien“, fordert auch **Abdullahi An-Na'im**. „Jede Orthodoxie hat irgendwann einmal als Häresie angefangen.“ Der Rechtsprofessor wünscht sich Bildung für die islamische Welt und eine Religion, die keine Autorität braucht. So wäre jeder Gläubige aus eigener Kraft zum Widerstand gegen radikale Tendenzen fähig. Auch er fordert wie **Bencheikh** mit solchen Äußerungen die islamischen Traditionalisten heraus. Für **An-Na'im** und **Bencheikh** steht fest, dass der Weg für den Islam in die Zukunft nur durch das wiedereröffnete Tor der Interpretation führen kann. Die traditionalistischen Anhänger des politischen Islam hingegen sehen die Zukunft des Islam in einem Zurück zu den Verhältnissen, wie sie zu Lebzeiten Muhammads geherrscht haben.

Das Sharia-Recht wird als göttliches Recht verstanden, als eines, das keiner positiven Feststellung, Auslegung und Weiterentwicklung bedarf. Neben diesem Sharia-Recht kennt die islamische Tradition noch Fiqh, die islamische Jurisprudenz, die mit verschiedenen Methoden versucht, die Essenz des göttlichen Gesetzes zu verstehen und durch konkrete Auslegung in Handlungsnormen zu überführen. Die Unterschiede von Sharia und Fiqh benennt **An-Na'im** so: „Das Gesetz der Sharia ist das Produkt der Gesetzgebung, deren ultimatives Subjekt letztlich Gott ist. Fiqh hingegen bezeichnet das Verständnis des Rechts, dessen Subjekt der Mensch ist.“ In der Gedankenwelt des politischen Islam ist die Verwirklichung des Sharia-Rechts konstitutiv für die Etablierung einer gottgefälligen Gesellschaft, wie sie in der Verkündigung Muhammads gefordert wird. Ein positives Recht, wie



The “golden age”, the time when the Prophet led the new community from Medina spiritually, militarily and politically, is seen by Muslims who endorse the ideas of political Islam as the primeval form to which the Islamic state today should refer back in order to erect an effective bulwark against the predominance of the West. This view is contested by **An-Na’im**: The new state of the Muslims in the 7th century CE “consisted of closely affiliated tribal communities of new converts who were all living together in a relatively small space. This experience in Medina was so extraordinary that it cannot be relevant today as a model for a state in the post-colonial world with a global economy and international political ties.” In such a world, the idea of an Islamic law and an Islamic state which has its origins in the population of one city is “simply too alien”.

The re-opening of the gates to interpretation, the resurrection of the fiqh, could animate the entire Islamic world without causing devout Muslims to doubt the significance of the Qur’an and a literal interpretation of its message. On the contrary, spiritual life in Arab culture is paralyzed by its strict adherence to rigidly understood tradition. The development report of the United Nations on the state of education in the Arab world in 2003 noted that adherence to the status quo was leading to a situation where school pupils were only learning by rote and free thinking on their part was discouraged. In this way, a traditional understanding of religion is having an influence in all spheres of society. Dan Diner describes this in his book “Sealed in Time. The Standstill in the Islamic World”, where he argues that time can be sealed as law, especially through sacrally imbued law. If the law proves to be resistant to time, the same also applies elsewhere. Finally, the law will penetrate all spheres of life with a view to regulating social interaction. The law stands, as it were, for everything. In this way, the application of sacrally exalted law over a long period suggests that change is unlikely. **An-Na’im** stated that it was now time to change this situation by means of new ideas which might initially sound like heresies.

es im Westen schon vor der Moderne Gültigkeit beanspruchen konnte, soll es demnach nicht geben.

Das „Goldene Zeitalter“, die Zeit in der Muhammad die neue Gemeinde von Medina aus spirituell, militärisch und politisch geleitet hat, gilt den Muslimen, die den Ideen des politischen Islam nahestehen, als das Urbild, auf das sich heute der islamische Staat rückbeziehen soll, um ein wirksames Bollwerk gegen die Vorherrschaft des Westens zu errichten. Dieser Ansicht widerspricht **An-Na'im**: Der neue Staat der Muslime im 7. Jahrhundert nach Christus „bestand aus sich nahestehenden Stammesgemeinschaften aus neu Bekehrten, die alle zusammen auf einem relativ kleinen Platz zusammenlebten. Diese Erfahrung in Medina war so außergewöhnlich, dass sie nicht relevant werden kann als ein Modell für einen Staat in der postkolonialen Welt mit einer globalen Ökonomie und internationale politischen Verflechtungen.“ In einer solchen Welt sei die Idee eines islamischen Rechts und eines islamischen Staates, der ursprünglich aus der Bevölkerung einer Stadt bestand, „einfach zu fremd“.

Die Wiedereröffnung der Tore der Interpretation, die Auferstehung des Fiqh, könnte die gesamte islamische Kulturwelt beleben, ohne dass die gläubigen Muslime an der Bedeutung des Koran und einem buchstabengetreuen Festhalten an seinen Aussagen zweifeln müssten. Umgekehrt erstarrt das Geistesleben in der arabischen Kultur durch ein Festhalten an der starr verstandenen Tradition. Der Entwicklungsbericht der Vereinten Nationen zum Zustand der Bildung in der arabischen Welt im Jahr 2003 hat festgehalten, dass das Beharren auf dem Status quo dazu führt, dass in den Schulen nur auswendig gelernt würde und die freie gedankliche Beschäftigung der Schüler eher nicht gewünscht sei. So wirkt ein traditionelles religiöses Verständnis in alle gesellschaftlichen Bereiche hinein. Dan Diner hat diesen Sachverhalt in seinem Buch „Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt“ so beschrieben: „Zeit kann als Recht versiegelt werden, vor allem durch ein sakral imprägniertes Recht. Erweist sich das Recht der Zeit gegenüber als resistent, gilt dies auch für andere Bereiche. Schließlich durchdringt das Recht zum Zweck der Regulierung des sozialen Miteinanders alle lebensweltlichen Räume. Recht steht gleichsam für alles. So lässt die Geltung sakral erhabenen Rechts über lange Zeiträume vermuten, dass es mit Wandel nicht weit her sein dürfte.“ Es sei nun an der Zeit, durch neue Gedanken, die anfänglich wie Häresien klingen mögen, diesen Zustand zu verändern, so **An-Na'im**.

In eine ähnliche Richtung argumentiert die Islamwissenschaftlerin **Gudrun Krämer**, die nicht nur von einem, sondern mehreren kontroversen Sharia-„Diskursen“ in der islamischen Welt ausgeht. Alle diese stünden letztlich im Schatten des seit zwei Jahrzehnten dominanten islamistischen Diskurses. Islamisten gehe es um die Einheit von Moral und Recht, um ein umfassendes, in sich schlüssiges System rechtlicher und moralischer Gebote, die zu anderen Systemen in unversöhnlichem Widerspruch stünden und mit ihnen „zusammenprallen“ könnten. Dieses System sei das, was „den Islam“ vom Rest der Menschheit unterscheide. Koran und Sun-

Gudrun Krämer, a scholar of Islam, argued along the same lines saying that there is not just one but several controversial sharia “discourses” taking place in the Islamic world. In the final analysis, all of these are overshadowed by the Islamist discourse which has been dominant for the past two decades. Islamists are seeking unified moral and law, a comprehensive, internally consistent system of legal and moral prescriptions which are in irreconcilable contradiction to other systems and could “clash” with these. This system is what distinguishes “Islam” from the rest of humanity. The Qur’an and the sunna are the immutable documents for gaining understanding of and access to this system. In order to implement it properly there is a need for an Islamic state which would fully apply the sharia and the fiqh and would require everyone under its tutelage, Muslims and non-Muslims alike, to adhere to these rules. Islamists are not defined first and foremost in various Islamic states by their political role as opposition but instead by this concept of Islam as a single unitary system.

Many Muslims have passionately opposed this Islamist model and put forward a different understanding of Islam:

According to this alternative, Islam is characterized by general values and principles which can be discovered in the Qur’an and the Prophetic tradition and which distinguish Islam from other religious, cultural and civilizational heritages and projects. There is no way that the wording of the divine law would be called into question, indeed these general values and principles incorporate the spirit, even the true inner message of the Qur’an. These values and principles (justice, equality, freedom, participation and responsibility) are exactly those which have acquired outstanding importance in the international discourse on good governance.

A decisive and fascinating question is what would happen if actual Qur’anic prescriptions were to come into conflict with the above-mentioned values and principles. In order to accommodate this tension, there is a need for approaches to historicize and contextualize the Qur’an. **Krämer** advanced a practical example: To what extent can the principles of historicization and contextualization be applied to issues such as women’s rights? Are the rules on polygamy, because they were revealed under very specific historical conditions, not limited to being applied only to such conditions and therefore not universally applicable?

Historicization and contextualization require a sound basis. As long as there is no critical analysis of what actually happened at the time of the revelation and in what context the commandments and bans were issued, claims that this or that rule was revealed so specifically will remain on very uncertain ground.

Krämer welcomed the strengthening of the inner-Muslim discourse with regard to historicization and contextualization. Regarding the sharia and the fiqh, what is taking place here is a highly informative and interesting, rationalistic and utilitarianistic discourse which critically targets certain individual commandments and conclusions from the Qur’an and the sunna.

na seien die unveränderlichen Dokumente des Verständnisses und des Zugangs zu diesem System. Um es angemessen umzusetzen, bedürfe es eines islamischen Staates, der Sharia und Fiqh umfassend anwende und in seinem Einzugsbereich alle, Muslime und Nichtmuslime gleichermaßen, zur Einhaltung dieser Regeln nötige. Islamisten seien nicht in erster Linie durch ihre politische Oppositionsrolle in verschiedenen islamischen Staaten definiert, sondern durch diese Konzeption von Islam als einem einheitlichen System.

Viele Muslime hätten leidenschaftlich gegen dieses islamistische Modell opponiert und dagegen ein anderes Islamverständnis geltend gemacht:

Danach sei Islam geprägt von allgemeinen Werten und Prinzipien, die im Koran und der prophetischen Tradition entdeckt werden könnten und die den Islam von anderen religiösen, kulturellen und zivilisatorischen Erbschaften und Projekten unterschieden. Keineswegs werde der Wortlaut des göttlichen Gesetzes in Frage gestellt, gleichwohl verkörperten die allgemeinen Werte und Prinzipien den Geist, ja die wahre innere Botschaft des Koran. Diese Werte und Prinzipien (Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, Partizipation und Verantwortung) seien genau diejenigen, die im internationalen Diskurs um eine „good governance“ eine herausragende Bedeutung gewonnen hätten.

Eine entscheidende und spannende Frage sei, was geschehe, wenn konkrete koranische Gebote zu den genannten Werten und Prinzipien in Widerspruch gerieten. Um diese Spannung zu bearbeiten, müssten Ansätze von Historisierung und Kontextualisierung des Koran vorangetrieben werden. **Krämer** gibt ein praktisches Beispiel: Inwieweit können die Prinzipien der Historisierung und Kontextualisierung z. B. auf die Frauenfrage angewendet werden? Sind die Regelungen zur Polygamie, weil sie unter ganz bestimmten historischen Umständen geoffenbart wurden, nicht dann auch auf diese Umstände beschränkt und daher nicht universell anwendbar?

Historisierung und Kontextualisierung benötigten eine solide Basis. Solange es keine kritische historische Analyse dessen gäbe, was zur Zeit der Offenbarung wirklich geschehen sei und in welchem Kontext Regelungen, Gebote und Verbote erlassen worden seien, solange bewegten sich Behauptungen, dieses oder jenes Gebot sei präzise so spezifisch geoffenbart worden, auf sehr schwankendem Grund.

Krämer begrüßt die Verstärkung des innermuslimischen Diskurses im Blick auf Historisierung und Kontextualisierung. Im Blick auf Sharia und Fiqh finde hier ein höchst aufschlussreicher und interessanter rationalistischer und utilitaristischer Diskurs statt, der sich kritisch gegen bestimmte einzelne Gebote und Schlussfolgerungen richte, die aus Koran und Sunna gefolgert würden.

(4) What problems will be encountered on the path to a new Islamic theology?

When it came to interpreting the Qur'an, as with the question of reanimating the legal tradition in a modern framework, the conference participants ran up time and again against the same problems: Who guarantees the proper application of modern methods in Qur'an research? What happens with the findings of the research? There is no authority in Islam to determine the doctrines of the faith. In France, there are calls for a certain "catholicization" of Islam, in other words a Pope at the top, a hierarchy and then, at the bottom, the faithful. But Islam is not like that, **Bencheikh** explained. In Islam there is no teaching course such as that in the Catholic Church which, following university study, canonizes the substance of Christian theology and the faith pursued by the church. The classical centers of Islamic teaching such as the Al-Azhar University in Cairo, which is one of the oldest institutions of learning worldwide and whose influence on Sunni Islam extends far beyond the borders of Egypt, are more than conservative and reject new variations of Islamic theology. The polemics emanating from these classical Islamic centers of learning are critical of reform-minded theologians. The latter, it is claimed, are merely imitating western methods which ultimately have as their aim the disintegration of Islam.

Christian Troll defended his colleagues against this allegation and paid tribute to their work as showing the way ahead for the future development of Islam: "What they have in common is that they are searching for an independent understanding of the Qur'an, Islamic tradition and Islam in general, and in so doing are respecting the standards and using the exact methods of university and academic scholarship."

These efforts being made by individual Islamic theologians to reform the methods of academic study of religion, however, can only be successful in the long term if these theologians work together. These scholars evidently cannot remain among themselves in their ivory tower and venture out into the western world only occasionally to report on their work. This forum for cooperation must be accessible to the devout in the Islamic world and communicate its research findings and new methods with a feel for sensitivity. At the moment it is still only the classical – conservative and Islamist – religious elites who have such a network for cooperation in place and have contact with "normal individuals". "These are the people who speak on Islam daily, teach it daily and suggest to millions of people how they should understand their religion", he said. "We must also position ourselves on that stage and get our views heard", said **Ebrahim Moosa**.

(4) Welche Probleme gibt es auf dem Weg zu einer neuen islamischen Theologie?

Bei der Frage nach einer Koraninterpretation genauso wie bei der Frage nach der Wiederbelebung der Rechtstradition im modernen Sinne stoßen die Konferenzteilnehmer immer wieder auf dasselbe Problem: Wer garantiert die richtige Anwendung moderner Methoden bei der Koranforschung? Was geschieht mit den Ergebnissen der Forschung? Im Islam gibt es keine Autorität, die den Glaubensinhalt festlegt. „Man fordert in Frankreich gewissermaßen eine Katholisierung des Islam, also einen Papst oben, eine Hierarchie und unten die Gläubigen. Der Islam ist aber so nicht“, meint **Bencheikh**. Ein Lehramt, das in der katholischen Kirche nach der universitären wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Inhalten der christlichen Theologie kanonisiert, was das Glaubensgut der Kirche ist, existiert im Islam nicht. Die klassischen Zentren der islamischen Gelehrsamkeit, wie die Al-Azhar-Universität in Kairo, die zu den ältesten Schulen auf der ganzen Welt gehört und deren Einfluss auf den sunnitischen Islam weit über die Landesgrenzen Ägyptens hinausreicht, sind mehr als konservativ und stehen neuen Spielarten einer islamischen Theologie ablehnend gegenüber. Die Kritik dieser klassischen islamischen Ausbildungsstätten polemisiert gegen reformorientierte Theologen. Diese betonen nur westliche Methoden nach, die als Ziel doch nur die Zersetzung des Islam hätten.

Gegen diese Behauptung nimmt **Christian Troll** seine Kollegen in Schutz und würdigt deren Bemühungen als zukunftsweisend für die Entwicklung des Islam: „Es verbindet sie, dass sie auf der Suche nach einer unabhängigen Erkenntnis den Koran, die islamische Tradition und den Islam allgemein studieren wollen, wobei sie die Anforderungen universitär-akademischer Arbeit respektieren und die exakten Methoden der wissenschaftlichen Arbeit zu Hilfe nehmen.“

Diese Bemühung einzelner islamischer Theologen, die Methoden der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Religion zu reformieren, kann allerdings nur dann auf lange Sicht gelingen, wenn sie mit einer Vernetzung dieser Theologen untereinander einhergeht. Diese Vernetzung kann nicht zum Ziel haben, dass diese Wissenschaftler im elfenbeinernen Turm unter sich bleiben und höchstens gelegentlich in der westlichen Welt über ihre Arbeit referieren. Dieses Forum muss den Gläubigen in der islamischen Welt zugänglich sein und den Menschen die erarbeiteten Forschungsergebnisse und neuen Methoden behutsam vermitteln. Noch verfügen nur die klassischen – konservativ und islamistisch eingestellten – Religionseliten über ein solches Netzwerk untereinander und auch über die Beziehung zu den „normalen Menschen“. „Das sind die Leute, die tagtäglich über den Islam sprechen, ihn lehren und Millionen von Menschen ein Angebot machen, wie sie die Religion verstehen sollen“, sagt er. „Wir müssen uns auch auf diesem Feld positionieren und ins Gespräch bringen“, so **Ebrahim Moosa**.

NASR HAMID ABU ZAYD

Professor of Humanism and Islamic Studies at the Universiteit voor Humanistiek in Utrecht, The Netherlands

Professor Dr. Nasr Hamid Abu Zayd was born in Tanta, Egypt, in 1943. He obtained a master's degree in Arab and Islamic Studies from Al-Azhar University, Cairo, in 1977 and completed his Philosophiae Doctor (Ph.D.) in 1981. From 1982 to 1995 he worked at Al-Azhar University, as a lecturer, junior professor and then as extraordinary professor at the Institute for Arabic Language and Literature Studies. In 1995 he was appointed ordinary professor, but following controversy over his scientific and academic work which culminated in a judicial indictment for apostasy, had to leave the Al-Azhar University and Egypt. He emigrated to The Netherlands, where he first lectured at the University of Leiden and then took up a professorship at the University of Utrecht. His most influential book is "Mafhum Al-Nass: Dirasah fi, Ulum Al-Qur'an" (The Concept of the Text. A scholarly study on the Qur'an), Cairo 1995.

**ABDULLAHI A. AN-NA'IM**

Professor of Law at Emory University School of Law, Atlanta, USA

Professor Dr. Abdullahi A. An-Na'im, born in 1946 in Sudan, holds an LL.B. from the University of Khartoum, Sudan (1970), a LL.B. and a Diploma in Criminology from the University of Cambridge, England and a Ph.D. in Law from the University of Edinburgh, Scotland (1976). He taught law at the University of Khartoum until 1985, then lectured as a guest lecturer on law, human rights and Islam at various universities in North America and Europe. From 1993 to 1995 he was managing director of Human Rights Watch with responsibility for Africa. Currently he is the Charles Howard Candler Professor of Law and director of the Law and Religion Program at Emory University School of Law in Atlanta. He has published an English translation of Mahmoud Mohamed Taha's main work, "The Second Message of Islam" (1987), and is the author of "Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law" (1996). He has also written various articles and books on human rights, constitutional law, Islamic law and politics.





NASR HAMID ABU ZAYD

Professor für Humanismus und Islamstudien an der niederländischen Universität voor Humanistiek, in Utrecht, Niederlande

Professor Dr. Nasr Hamid Abu Zayd wurde 1943 in Tanta in Ägypten geboren. 1977 erhielt er seinen Master in Arabischen und Islamischen Studien an der Al-Azhar-Universität Kairo und schloss 1981 seinen Philosophiae Doctor (Ph. D.) daran an. Von 1982 bis 1995 arbeitete er, ebenfalls an der Al-Azhar-Universität, als Dozent, Juniorprofessor sowie außerordentlicher Professor im Institut für Arabische Sprache und Literatur. 1995 wurde er zum ordentlichen Professor ernannt, musste aber nach Kontroversen um seine wissenschaftliche und akademische Arbeit, die bis zu einer gerichtlichen Anklage der Apostasie führten, die Al-Azhar-Universität und Ägypten verlassen. Er emigrierte in die Niederlande, wo er zunächst an der Universität Leiden lehrte, bevor er an die Universität von Utrecht berufen wurde. Sein einflussreichstes Buch zum Thema: „Mafhum Al-Nass: Dirasah fi, Ulum Al-Qur'an“ (Das Konzept des Textes. Text. Eine wissenschaftliche Studie zum Koran), Kairo 1995.



ABDULLAHI A. AN-NA'IM

Professor für Recht an der amerikanischen Emory University School of Law, Atlanta, USA

Professor Dr. Abdullahi A. An-Na'im wurde 1946 im Sudan geboren. 1970 erhielt er sein Legum Baccalaureus für Rechte (LL. B.) an der Universität von Khartoum, Sudan. Mit einem weiteren LL. B. schloss er sein Studium der Kriminologie an der britischen Universität von Cambridge ab und erhielt 1976 seinen Philosophiae Doctor (PH. D.) in Recht an der schottischen Universität von Edinburgh. Bis 1985 lehrte er im Sudan Recht an der Universität von Khartoum und hielt anschließend Gastvorträge zur Rechtswissenschaft, zu Menschenrechten und zum Thema Islam an verschiedenen Universitäten in Nordamerika und Europa. Von 1993 bis 1995 war er Geschäftsführer von Human Rights Watch für den Bereich Afrika. Aktuell ist er „Charles Howard Candler Professor of Law“ und „Director of the Law and Religion Program“ an der Emory University School of Law in Atlanta. Er veröffentlichte eine englische Übersetzung von Mahmoud Mohamed Tahas Hauptwerk „Die zweite Botschaft des Islam“ (1987) und ist Autor von „Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law“ (1996). Weiterhin hat er diverse Artikel und Bücher zu den Themen Menschenrechte, Konstitutionalismus, Islamisches Recht und Politik veröffentlicht.

SOHEIB EL-HOCINE BENCHEIKH

Grand Mufti, Marseille, France

Born in Jeddah, Saudi Arabia, in 1961 into a prominent religious family from Algeria, Soheib El-Hocime Bencheikh graduated in religious science from Al-Azhar University in Cairo. He then obtained a postgraduate diploma (DEA) in the history of philosophy and a doctorate in religion from the University of Paris-Sorbonne, France. He taught Islamic studies, the hadith (traditional teachings of the Prophet) and interpretation of the Qur'an and managed cultural affairs at the Muslim Institute of the Paris Mosque. Since 1995 Soheib El-Hocine Bencheikh has been Grand Mufti of Marseille. Since its inception in 2003 he has been a member of the Conseil Français du Culte Musulman. He has published numerous articles and is the author of the book "Marianne and the Prophet: Islam in Secular France" (Marianne et le prophète : L'Islam dans la France laïque), 1998.

**GUDRUN KRÄMER**

Professor of Islamic Studies at the Freie Universität Berlin, Germany

Born in Marburg, Germany, in 1953, Gudrun Krämer studied history, Islamic studies, political science and English literature in Heidelberg, Bonn and Sussex and obtained a doctorate in Islamic studies from the University of Hamburg in 1981. From 1982 to 1994 she was a referent in the study group on structural development in the Near and Middle East at the Institute for International Security and Affairs in Ebenhausen. From 1987 to 1989 she was acting professor of contemporary oriental studies at the University of Hamburg and, having obtained her full professorship qualification in 1994, moved on to become professor of Islamic studies at the University of Bonn. Since 1996 she has been professor of Islamic studies at the Freie Universität Berlin. She has been guest scholar and lecturer at universities in Cairo, Bologna, Paris, and Djakarta and is a member of various institutes, foundations and academic boards. Professor Dr. Gudrun Krämer is the author of numerous publications. Her "Geschichte des Islam" (History of Islam) was published in October 2005.





SOHEIB EL-HOCINE BENCHEIKH

Großmufti, Marseille, Frankreich

1961 in Jeddah, Saudi-Arabien, geboren, abstammend von einer prominenten religiösen Familie aus Algerien, graduierte in Religionswissenschaften an der Al-Azhar-Universität in Kairo. Daran schloss er ein Postgraduierten Diplom (DEA) in Geschichte der Philosophie sowie einen Doktor in Religionswissenschaften an der französischen Universität Paris-Sorbonne an. Er lehrte Islamwissenschaften, Hadith (Überlieferungen der Aussagen Muhammads) und die Auslegung des Koran und betreute die kulturellen Angelegenheiten des Muslim Institute of the Paris Mosque. Seit 1995 ist Soheib El-Hocine Bencheikh Großmufti von Marseille. Seit seiner Gründung 2003 ist er Mitglied des Rates französischer Muslime (Conseil Français du Culte Musulman). Er veröffentlichte zahlreiche Artikel und ist Autor des Buches „Marianne und der Prophet: Der Islam im laizistischen Frankreich“ (Marianne et le prophète : L'Islam dans la France laïque), 1998.



GUDRUN KRÄMER

Professorin für Islamwissenschaften an der Freien Universität Berlin, Deutschland

Geboren 1953 in Marburg, studierte sie Geschichte, Islam- und Politikwissenschaften sowie Anglistik in Heidelberg, Bonn und Sussex und promovierte 1981 in Islamwissenschaften an der Universität Hamburg. Von 1982 bis 1994 war sie Referentin in der Fachgruppe Strukturentwicklungen Nah- und Mittelost der Stiftung Wissenschaft und Politik in Ebenhausen. Von 1987 bis 1989 übernahm sie in Vertretung die Professur für Gegenwartsbezogene Orientwissenschaft an der Universität Hamburg, bis sie 1994 habilitierte und den Ruf auf die Professur für Islamwissenschaften an die Universität Bonn annahm. Seit 1996 ist sie Professorin für Islamwissenschaften an der Freien Universität Berlin. Sie war Gastwissenschaftlerin und -dozentin an Universitäten in Kairo, Bologna, Paris, Jakarta und ist Mitglied in unterschiedlichen Instituten, Stiftungen und auch wissenschaftlichen Beiräten. Professor Dr. Gudrun Krämer ist Autorin zahlreicher Publikationen. „Geschichte des Islam“ erschien im Oktober 2005.

EBRAHIM MOOSA

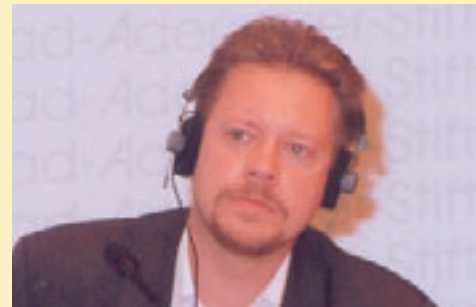
Professor of Islamic Studies at the Institute of Religion, Duke University, Durham, USA

Professor Dr. Ebrahim E. I. Moosa, born in Cape Town, South Africa, studied Islamic and Arab studies in India and journalism in London. He completed his studies at the University of Cape Town with a master degree and worked as a journalist in the UK and South Africa before obtaining his Philosophiae Doctor (Ph.D) from the Institute of Religious Studies at the University of Cape Town in 1989 on the basis of a thesis on a 12th century Muslim scholar, Abu Hamid al-Ghazali. He spent three years as guest professor at Stanford University, USA, before moving on to Duke University in Durham in 2001. He is currently extraordinary professor of Islamic studies at the Institute of Religion and director of the study center for Muslim networks at Duke University. Ebrahim Moosa has published many essays and books on Islamic thought, Muslim family law, medicine and ethics, interpretations of the Qur'an and philosophy.

**JONAS OTTERBECK**

Professor at the Institute for International Migration and Ethnic Relations at the University of Malmö, Sweden

Professor Dr. Jonas Otterbeck studied at Lund University, Sweden, and conducts research on Muslims in Sweden at IMER, the School of International Migration and Ethnic Relations in Malmö. Otterbeck has worked on two major projects, one on the situation of young Muslims at Swedish schools and the other on written interpretations of Islam published in Sweden and written and disseminated by Muslims.



**EBRAHIM MOOSA**

Professor für Islamwissenschaften am Institut für Religion an der amerikanischen Duke University in Durham

Professor Dr. Ebrahim E. I. Moosa, geboren in Kapstadt in Südafrika, studierte Islamisch-Arabische Wissenschaften in Indien und Journalismus in London. An der Universität von Kapstadt schloss er seine Studien mit einem Master (MA) ab und arbeitete als Journalist in Großbritannien und Südafrika, bevor er 1989 im Institut für Religionswissenschaften der Universität von Kapstadt seinen Philosophiae Doctor (Ph. D.) mit einer Arbeit über einen muslimischen Gelehrten des 12. Jahrhunderts, Abu Hamid al-Ghazali, erlangte. Er verbrachte drei Jahre als Gastprofessor an der amerikanischen Stanford-Universität bevor er 2001 an die Duke University in Durham wechselte. Gegenwärtig ist er außerordentlicher Professor für Islamwissenschaften am Institut für Religion sowie Direktor des Studienzentrums für muslimische Netzwerke an der Duke University. Ebrahim Moosa hat viele Essays und Bücher zu den Themen Islamische Gedanken, Muslimisches Familienrecht, Medizin und Ethik, Auslegung des Koran und Philosophie veröffentlicht.

**JONAS OTTERBECK**

Professor am Institut für Internationale Migration und Ethnische Beziehungen an der Universität Malmö, Schweden

Professor Dr. Jonas Otterbeck studierte an der Lund-Universität in Schweden und forscht am IMER (School of International Migration and Ethnic Relations) in Malmö über Muslime in Schweden. Otterbeck hat zwei große Projekte bearbeitet, eines über die Situation junger Muslime an schwedischen Schulen und das andere über schriftliche Interpretationen des Islam, erschienen in Schweden und verbreitet und verfasst von Muslimen.

CHRISTIAN TROLL

Honorary Professor at St. Georgen Graduate School for Theology and Philosophy, Frankfurt am Main, Germany

Christian W. Troll was born in Berlin in 1937. From 1957 to 1961 he studied philosophy and theology at the universities of Bonn and Tübingen and from 1961 to 1963 Arabic at the Université St. Joseph in Beirut. In 1963 he joined the Jesuit order. In 1966 he went to London to study at the School of Oriental and African Studies of the University of London. At this time he undertook various lengthy study periods abroad, and personally became acquainted with Muslim life and thinking in Iran, Pakistan and India. He was awarded a B.A. honours degree in Urdu literature from the University of London in 1970 and a Philosophiae Doctor (Ph.D.) in 1975 based on a monograph on „Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology“. From 1976 to 1988 he was professor of Islamic studies at the Vidyajyoti Institute of Religious Studies in New Delhi, from 1988 to 1993 lecturer at the Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations in Birmingham, and from 1993 to 1999 professor of Islamic institutions at the Papal Institute of Oriental Studies in Rome. From 1992 to 2001 he gave annual lectures and seminars at the İlahiyat Fakültesi of the University of Ankara. In autumn 1999 he moved to Berlin and became director of the Christian-Islamic Forum of the Catholic Academy in Berlin. In 2001 he was appointed honorary professor at the Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. From 1990 to 2005 he was a member of the Sub-commission for Faith Relations of the Catholic Church with the Muslims, which is part of the Papal Council for the Inter-Faith Dialogue (PCID). Since summer 1999 he has been a member of the Sub-Committee of the Standing Conference of German Bishops for the Inter-Faith Dialogue.



CHRISTIAN TROLL

Honorarprofessor der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt am Main, Deutschland

Christian W. Troll wurde 1937 in Berlin geboren. Von 1957 bis 1961 studierte er Philosophie und Theologie an den Universitäten Bonn und Tübingen und von 1961 bis 1963 Arabisch an der Université St. Joseph in Beirut. 1963 trat er in den Jesuitenorden ein. 1966 ging er nach London, wo er an der School of Oriental and African Studies der Universität London studierte. Während dieser Jahre lernte er durch längere Studienaufenthalte zum ersten Mal persönlich das muslimische Leben und Denken in Iran, Pakistan und Indien kennen. Von der Universität London erhielt er 1970 den B. A. Honours in Urdu-Literatur und 1975 den Philosophiae Doctor (Ph. D.) mit einer Monographie über „Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology“. Von 1976 bis 1988 war er Professor für Islamische Studien am Vidyajyoti Institute of Religious Studies in Neu-Delhi, von 1988 bis 1993 Dozent am Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations in Birmingham und schließlich von 1993 bis 1999 Professor für Islamische Institutionen am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom. Von 1992 bis 2001 gab er jedes Jahr Vorlesungen und Seminare an der Ilahiyat Fakültesi der Universität Ankara. Im Herbst 1999 zog er nach Berlin um und war als Leiter des christlich-islamischen Forums der Katholischen Akademie in Berlin tätig. Im Jahre 2001 wurde er zum Honorarprofessor der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main ernannt. Von 1990 bis 2005 war er Mitglied der Subkommission für Religiöse Beziehungen der Katholischen Kirche mit den Muslimen, die Teil des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog (PCID) ist. Seit Sommer 1999 ist er Mitglied der Unterkommission der Deutschen Bischofskonferenz für den Interreligiösen Dialog.





ISBN 10: 3-89892-556-0
ISBN 13: 978-3-89892-556-3