

### **IST DER ISLAM KRITIKFÄHIG?**

**Autor/in:** Redaktionsteam

**Datum:** 07.12.2022

**Link:**

<https://www.islamportal.at/beitraege/artikel/ist-der-islam-kritikfaehig>

#### **Rechtlicher Hinweis für die Wiederverwendung dieses Dokuments:**

Texte, Bilder, Grafiken und Tabellen in diesem Dokument unterliegen dem Urheberrecht, insbesondere den Nutzungs- und Verwertungsrechten sowie Gesetzen zum Schutz geistigen Eigentums.

Die nicht kommerzielle Nutzung und nicht kommerzielle Weitergabe in elektronischer oder ausgedruckter Form sind erlaubt, wenn der Inhalt unter Quellen- und Autorenangabe unverändert bleibt. Eine Veränderung des Inhaltes sowie die kommerzielle Nutzung bedarf ausschließlich der schriftlichen Genehmigung von Univ.-Prof. Mag. Dr. Zekirija Sejdini.

Bevor wir tatsächlich auf spezifisch islamische Beispiele zu sprechen kommen, die Momente und historische Konstellationen beleuchten sollen, in denen Kritik innerhalb der islamisch-religiösen Tradition, Theologie und Geschichtsschreibung eine wichtige Rolle spielte, sollen einige Betrachtungen allgemeinerer Natur an den Anfang gestellt werden: Als Grundlage, um über Kritik, Kritikfähigkeit und die Unterdrückung von Kritik reflektieren zu können, soll zunächst die Beziehung zwischen Macht und Wahrheit - d.h. die Frage der 'Deutungsmacht' - in religiösen Traditionen angesprochen werden. Wie der prominente Anthropologe Talal Asad (geb. 1932) in seinem Essay "The Idea of an Anthropology of Islam"<sup>1</sup> zutreffend anmerkt, ist die angemessene Weise, *die* Orthodoxie (als allgemeiner Ausdruck) zunächst als eine bestimmte Art der Beziehung zwischen Macht und Wahrheit<sup>2</sup> (oder Wahrheitsanspruch, Anm. d. Verf.) zu betrachten. Wenn also aufgrund von spezifischen politischen, sozialen oder historisch-kulturellen Konstellationen eine bestimmte Deutung als die wahre behauptet, durchgesetzt und weitergegeben werden kann, ist dies aus einer anthropologischen Metaperspektive stets als relativ zu einem bestimmten Zeitraum und in seinem geschichtlichen Kontext zu sehen. Asad zufolge ist es mindestens ebenso wichtig, dem orthodoxen Teil einer religiösen Tradition Aufmerksamkeit zu widmen, wie auch dem Widerstand Rechnung zu tragen, der sich gegen diese spezielle Machtkonstellation regt: "Argument and conflict over the form and significance of practices are therefore a natural part of any Islamic tradition"<sup>3</sup>

Er fährt fort zu betonen, dass das Austauschen von Argumenten und die Praxis eines intellektuellen Disputs nicht etwa Zeichen einer Tradition in der Krise seien<sup>4</sup>, sondern im Gegenteil seien Macht und ihre Opposition ein intrinsischer Teil der Weiterentwicklung und des Vollzugs einer jeden Traditionspraxis<sup>5</sup>. Übertragen auf die Fragestellung des vorliegenden Beitrags bedeutet das zunächst ganz unabhängig von den tatsächlich in der religiösen Tradition überlieferten Haltungen gegenüber Kritik und in ihrer Geschichte sichtbaren Beispielen für den Umgang mit kritischen Strömungen, Denkern oder Gläubigen, dass eine Weiterentwicklung einer 'erfolgreichen' und über Jahrhunderte hinweg erhaltenen religiösen Tradition wie der des Islam ohne Kritik und Opposition gar nicht möglich gewesen wäre. Im Umkehrschluss lässt sich konstatieren, dass sich der Islam bereits als kritikfähig erwiesen haben muss, wenn er bis heute als lebendige Tradition beschrieben werden kann - soweit zur Betrachtung aus einer religionsanthropologischen Perspektive auf die Bedeutung von Kritik, Opposition und Widerstand, in diesem Fall im Islam.

Schließt man heute von muslimischen Stimmen, die oft am

lautesten im öffentlichen Diskurs hörbar sind, auf den Islam insgesamt, entsteht zunächst nicht der Eindruck, dass MuslimInnen sehr kritikfähig wären: Zu Hauf gibt es Gruppierungen, die ihren Absolutheitsanspruch mit einseitig zitierten Koransuren und kontextlosen Aufforderungen untermauern, dass alle "Ungläubigen" zu töten seien, oder ihren eigenen Anhängern drohen, im Falle eines Umdenkens bestraft zu werden und unhinterfragte Linientreue in politischer wie geistlicher Hinsicht einfordern. Zu nennen sind unter ihnen extremistische Strömungen, von denen sich das Gros der MuslimInnen deutlich distanziert, jedoch oftmals im gleichen Atemzug unterstreicht, dass es sich bei ihrer Auslegung nicht um den 'wirklichen' Islam handele. Wichtig wäre ein weiterer Schritt in Richtung Reflexion und Selbstkritik: Hat diese Rhetorik wirklich gar nichts mit dem Islam zu tun oder ist es nicht dringend notwendig, sich auch theologisch in eine innerislamische Diskussion zu begeben, die andere Positionen und hermeneutische Ansätze theologisch fundiert herleitet. Auch in den alltäglichen Diskussionen unter MuslimInnen oder mit Andersdenkenden lässt die Bereitschaft, die Perspektive zu wechseln und selbstkritisch an eigenen Positionen und Verhaltensweisen zu arbeiten, oft zu wünschen übrig. Beim Blick in die islamische Geschichte wird klar, dass es mannigfaltige Beispiele gibt, die die Kritikfähigkeit des Islam historisch unter Beweis stellen und es sich lohnt, an diese in der Gegenwart anzuknüpfen. Gerade, wenn es darum geht, als Gesellschaften ein erfolgreiches Zusammenleben und gemeinsames Gestalten aufzubauen, können uns Fälle aus der Geschichte Vorbild sein, denn eine Gesellschaft mit einer großen Vielfalt an kulturellen Einflüssen und religiös verschiedenen Positionen ist keine neue Situation wie etwa das Beispiel Baghdads im 8./9. Jahrhundert zeigen kann.

Im Folgenden sollen einige weitere Beispiele für die Bedeutung von Kritik und Infragestellung in der islamischen Geschichte gegeben werden. Wie sich zeigen wird, schwingt auch hier das von Asad bereits angesprochene dialektische Verhältnis zwischen Macht und Widerstand als Hintergrund mit. Wie Asad in seinem Essay betont, kann es bei der Durchsetzung von bestimmten Deutungsmodellen nicht darum gehen, Homogenität herzustellen, sondern vielmehr darum, Kohärenz herzustellen<sup>6</sup>. In eine ähnliche Richtung lässt sich Thomas Bauers Vorschlag verstehen, eine "andere Geschichte des Islam" zugänglich zu machen: Er beschreibt die islamische Geschichte als bis zur Moderne hin zu einem sehr hohen Grad "ambiguitätstolerant"<sup>7</sup>. Erst in dieser zeitlichen Periode hätte sich das legitime und gewollte Nebeneinander von verschiedenen Deutungen der 'Wahrheit' und damit einer pluralitätsaffinen Kultur verkehrt in eine Kultur, in deren Geist vielfältige Deutungsmöglichkeiten ausgemerzt werden sollten und die Orthodoxie alleinige Authentizität und

Wahrheitsrepräsentanz beanspruche<sup>8</sup>. Obwohl diese These bestritten werden kann, bringt Bauer doch einige eindrückliche Beispiele, die nicht von der Hand zu weisen sind und so das dialektische Verhältnis, wie zuvor beschrieben, illustrieren.

An dieser Stelle sollen zwei Beispiele näher ausgeführt werden. Es zeigt sich hier, dass die Fähigkeit, mit Mehrdeutigkeit umzugehen und diese auszuhalten, genuines Element islamisch-arabischer Wissenschaftskultur gewesen sein muss: Es handelte sich um ein inkorporiertes, akzeptiertes und kultiviertes Merkmal des theologischen Denkens und Forschens, gerade in Bereichen, die zunächst oft den Ruf haben verknöchert und rigoros zu sein - das islamische Recht und die Hadithforschung.

Zum ersten soll auf die Hadithwissenschaft näher eingegangen werden: Ähnlich wie fälschlicherweise oftmals davon ausgegangen wird, es gebe ein kodifiziertes Scharia-Werk, wird hinter dem Begriff der Sunna oftmals eine kanonisierte Sammlung prophetischer Traditionen vermutet. Wie sich bei näherer Betrachtung jedoch zeigt, ist dies in keinem der beiden Beispiele der Fall. Die traditionelle Hadithforschung erweist sich als einer der Wissenschaftsbereiche mit der höchsten Fluktuation und geringsten Festlegung im Hinblick auf seine Forschungsergebnisse. Die beiden großen anerkannten Sammlungen von Hadithen gehen auf die bekanntesten Kollektoren *Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Buḥārī* (gest. 870) und *Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ an-Naysābūrī* (gest. 875) zurück und werden mit "*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*" und "*Ṣaḥīḥ Muslim*" bezeichnet, da beide Wissenschaftler versuchten, Hadithe herauszuarbeiten, auf die die Bewertung *ṣaḥīḥ*<sup>9</sup> zutrifft. Je nach Überlieferungskette soll in der Hadithforschung die Authentizität einer Überlieferung festgestellt und eingeordnet werden. Zur Bewertung hat sich dafür eine Wahrscheinlichkeitsskala herausgebildet, wobei ein Pol bei *ṣaḥīḥ* und der gegenüberliegende bei *ḍaʿīf*<sup>10</sup> zu verorten ist, zudem gibt es die Kategorie *ḥasan*<sup>11</sup>. Es gibt innerhalb dieser Kategorien wiederum Abstufungen, sodass sich unter Berücksichtigung verschiedener Kriterien wie beispielsweise, ob die Überlieferungskette (*isnād*) durchgehend bis zu einer möglichst eng mit dem Propheten verbundenen Person nachgewiesen werden kann, die einen bestimmten prophetischen Ausspruch oder eine seiner alltäglichen Routinen oder Vorgehensweisen bezeugen konnte und glaubwürdig berichtet hat. Ein weiteres Kriterium ist die Zuverlässigkeit jedes einzelnen Überlieferungsgliedes der Kette - hieraus hat sich wiederum eine eigene Literaturgattung entwickelt, die über zuverlässige und authentische Überlieferungen und zur Beurteilung des Charakters bestimmter ÜberlieferungsvertreterInnen forscht. Ist nur ein Überlieferungsglied in der langen Kette der ÜberliefererInnen nicht glaubwürdig als zuverlässig zu bewerten, wirkt sich dies auf die Gesamtbeurteilung der Kette aus: "Die Kriterien, auf die

man sich bei der Beurteilung der Zuverlässigkeit eines Hadiths stützen muß, führen nicht zu sicherem Wissen über dessen Authentizität, sondern lassen lediglich auf eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit der Authentizität schließen"<sup>12</sup>. Die Diskussion darüber, welche Beurteilung bestimmte Hadithe innerhalb der Geschichte und aufgrund bestimmter Forschungsergebnisse erhalten haben, ist somit auch immer eine offene und offen zu haltende - es kann stets neue Erkenntnisse zu bestimmten historischen Kontexten oder Lebensgeschichten geben, ein bereits erarbeiteter und beurteilter isnād kann einer erneuten Überprüfung unterzogen werden, zuvor unbemerkte Unregelmäßigkeiten können gefunden oder Forschungslücken geschlossen werden. Die Kritik an bereits erarbeiteten Ergebnissen ist das, was die Hadithforschung ausmacht - wäre die Kritik kein ihr innewohnendes Element, könnte kein Laie die Forschungsergebnisse als Richtschnur für die eigene Alltagspraxis als verlässlich heranziehen. Die Hadithwissenschaft lebt von der kritischen Überprüfung von Überlieferungen. Dies betrifft vor allem Hadithe, auf denen rechtliche Beurteilungen aufgebaut werden. Thomas Bauer beschreibt die Hadithforschung als eine Wahrscheinlichkeitstheorie, da es keinen absoluten Anspruch der Hadithgelehrten gegeben hatte und es somit zu einer selbstbewusst vertretenen und bewusst praktizierten "Suspendierung von Wahrheit"<sup>13</sup> gekommen war - über Jahrhunderte hinweg.

Ein weiteres Beispiel für die eminente Bedeutung von Kritik innerhalb wissenschaftlicher Tätigkeit ist der Bereich des islamischen Rechts, wie oben bereits angeklungen ist. Auch hier ist die genaue Anwendung bestimmter methodologischer Richtlinien so entscheidend für beispielsweise die Urteilsbegründung oder für die Frage, ob ein bestimmter Fall eine Analogie zu einem früheren aufweist oder nicht, dass sich die Anfechtbarkeit fast von selbst ergibt, bzw. ein hohes Maß an Flexibilität in der Anwendung auf verschiedene historische Kontexte mit sich bringt<sup>14</sup>. Für diese über Jahrhunderte entwickelte Rechtsfindungspraxis, die sich in den Rechtsschulen<sup>15</sup> niederschlägt und beobachten lässt, entwickelt sich wiederum eine Kritik, die sich in fast allen Bereichen gegen Mehrdeutigkeiten, Vielfalt und eine Anerkennung von Widersprüchlichkeiten wendet: Vertreter der salafitischen Ausrichtungen des Islams gehen von der Annahme aus, dass Meinungsverschiedenheiten grundsätzlich ein Ausweis der Schwäche, des Abfalls vom Glauben und des Irrtums seien. Wie Bauer anmerkt, teilt die muslimische Gemeinde wohl die Ansicht, dass es in Bezug auf die allgemeinen Glaubensgrundlagen (die sechs Glaubensartikel des *iman*) keine Meinungspluralität gebe. Er zitiert jedoch einen der zeitgenössischen salafitischen Koranexegesen *Ibn al-'Uṭaimīn*<sup>16</sup> (gest. 2001), dessen "Gewißheitsoptimismus [...] weit darüber

hinaus [ging]. Der Prophet habe nämlich eine Botschaft mit ausreichender Deutlichkeit gebracht, die keiner späteren Verdeutlichung mehr bedürfe."<sup>17</sup> Gerade im Hinblick auf den Bereich des Rechts ist dies eine Umkehr des klassischen Ansatzes - eine Position, die sich in der Moderne als "*la madhhabiyya*"<sup>18,19</sup> manifestiert und als "ambiguitätsintolerante Reform des klassischen islamischen Rechts"<sup>20</sup> darstellt: "Damit muß sie als der bislang radikalste Versuch der Modernisierung des islamischen Rechts gelten"<sup>21</sup>.

Fernab der islamischen Wissenschaften gibt es auch größere Bewegungen innerhalb des Islam, die sich als Kritik an der dominanten Glaubenspraxis entwickelt haben, wie etwa die Sufi-Bruderschaften, oder als Opposition an der politischen Führung der Muslime zu einer bestimmten Zeit entstanden, wie etwa im Aufstand der *Abbasiden*, die die *Umayyadendynastie* bekämpfte.

Zuletzt soll an dieser Stelle auf die Argumentation des zeitgenössischen muslimischen Gelehrten 'Abdo I-Karīm Sorūš (geb. 1945) eingegangen werden, der in seinen Arbeiten im Bereich der Hermeneutik eine neuere Theorie zur Rolle der Kritik im islamischen Denken und in der Suche nach Wahrheit entwickelt. Seine Hauptthese ist, dass es eine notwendige Trennung zwischen Religion und 'religiösem Wissen' geben müsse: Durch diese Trennung könne Religion eine 'reine Konstante' bleiben, während das religiöse Wissen als menschliches Ergebnis eines Denkprozesses verstanden werden müsse. Dieses Produkt menschlicher Anstrengungen und Forschung sei der zeitlichen Veränderung unterworfen und ermögliche es so auch, Antworten auf Fragen der Gläubigen in jedwedem historischen Kontext zu finden. Religion sei als etwas Göttliches eine zeitlose und unveränderbare Sphäre, die dem Menschen jedoch nur durch Offenbarung und durch menschliche Fragen teilweise zugänglich werde: Wie sich Religion uns zeigen könne, hänge daher s. E. direkt mit der Art unserer Fragen zusammen, die als in ihren jeweiligen historischen und kulturellen Kontext eingebettet betrachtet werden müssten und als solche der Sphäre des religiösen Wissens angehörten<sup>22</sup>. Die Gleichsetzung von Religion und Offenbarung bei Sorūš wird wiederum durchaus auch kritisiert: Religion sei etwas, das in verschiedenen Erscheinungen und Formen in unterschiedlichsten kulturellen und historischen Zusammenhängen nachzuweisen sei, während ein Glaube an eine Offenbarung nicht notwendig ein Teil von Religion sei<sup>23</sup>.

Aus den erläuterten Beispielen soll deutlich geworden sein, dass Kritik bis heute 1) unter Gelehrten ganz selbstverständlich ein lebendiges Instrument des religiös-theologischen Disputs ist, und dass Kritik 2) in der islamischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte ein Garant für die zivilisatorische und wissenschaftlich-theologische Weiterentwicklung war und als ein

genuines Element arabisch-islamischer Kulturgeschichte gelten kann. Diese und viele andere Beispiele sollten Anlass zur begründeten Hoffnung geben, dass das Element der Kritik auch weiterhin ein geschätzter und kultivierter Bestandteil islamisch-theologischen Denkens und Forschens bleibt. Besonders in einer islamisch-europäischen Kultur muss auch von Seiten der mehrheitlich kritikoffenen Musliminnen und Muslime eine Aufgeschlossenheit für das Wiederaufleben dieses Merkmals jahrhundertealter islamischer Wissenschaftstradition eingefordert und stark gemacht werden, sodass sich die kritikfeindliche Haltung von extremen oder einseitigen Gruppierungen nicht durchsetzen kann. Die Kritikfähigkeit ist gegenwärtig jedoch nicht nur im innerislamischen Diskurs ein dringendes Desiderat, sondern auch im Umgang mit Kritik von außen. Die Entwicklung einer europäischen Prägung des Islams erfordert auch eine angemessene Reaktion auf Kritik, die an den Islam und an die Muslime gerichtet wird. Die Kritikfähigkeit und der angemessene Umgang mit Kritik der Musliminnen und Muslime gegenüber ihrer Religion im europäischen Kontext wird ein entscheidender Faktor für den Beheimatungsprozess des Islam in Europa sein.

# Endnoten

<sup>1</sup> Asad, Talal: "The Idea of an Anthropology of Islam", in: Qui Parle 17 (2) (2009), S. 1-30 [Erstveröffentlichung 1986].

<sup>2</sup> Ebd., S. 22.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd., S. 23.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> "Although Islamic traditions are not homogeneous, they aspire to coherence, in the way that all discursive traditions do" (ebd.).

<sup>7</sup> Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.

<sup>8</sup> Ebd., S. 186 ff.

<sup>9</sup> Arab. für "einwandfrei, gesund".

<sup>10</sup> Arab. für "schwach".

<sup>11</sup> Arab. für "gut".

<sup>12</sup> Bauer 2011, S. 152.

<sup>13</sup> Ebd., S. 156.

<sup>14</sup> Vgl. dazu die gesonderten Einträge zur [Rechtsmethodologie des Islam](#), [qiyas](#), [ijma](#) und [fatwa](#).

<sup>15</sup> Auch diese sind in sich ein Beleg für eine Kultur der Vielfalt im Hinblick auf Rechtsfragen, ohne dass es dabei eine Kultur der Beliebigkeit würde.

<sup>16</sup> Voller Name aus Gründen der Leserefreundlichkeit nicht im Fließtext: *Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Šāliḥ ibn Muḥammad ibn Sulaimān ibn ‘Abd ar-Raḥmān al-‘Uṭaimīn al-Wahībī at-Tamīmī*

<sup>17</sup> Bauer 2011, S. 187.

<sup>18</sup> Der Opposition gegen die Existenz von Rechtsschulen und der mit ihnen verbundenen Vielfalt im Bereich des islamischen Rechts.

<sup>19</sup> Vgl. Bauer 2011, S. 190.

<sup>20</sup> Ebd., S. 191.

<sup>21</sup> Ebd. "Die Salafiyya repräsentiert damit die allgemeine "Theologisierung des Islam", die wiederum eine Reaktion auf die westlich-moderne Forderung nach ideologischer Eindeutigkeit ist" (ebd.).

<sup>22</sup> Soroush, Abdolkarim/Sadri, Mahmoud/Sadri, Ahmad: Reason, freedom, & democracy in Islam. Essential writings of Abdolkarim Soroush, New York: Oxford University Press 2002, S. 31.

<sup>23</sup> Vgl. Bū Hilāl, Muḥammad (2007): *min qaḍāya a tafa‘ul bain al ‘ulum*. Sūsah: Kulliyat al-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insāniyah, S. 303.

## Weiterführende Literatur

Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.