

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

herausgegeben von / edited by

Ömer Özsoy

im Auftrag des Zentrums für Islamische Studien Frankfurt/Gießen
on behalf of the Center for Islamic Studies Frankfurt/Gießen

Koordination / Managing Editor

Udo Simon

Redaktionsteam / Editorial Staff

Mahmoud Bassiouni

Serdar Güneş

Hureyre Kam

Armina Omerika

Ertuğrul Şahin

Nimet Seker

Betreuung dieser Ausgabe / in charge of this issue

Armina Omerika

Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board

Taha Abd al-Rahman, Rabat

Jameleddine Ben Abdeljelil, Ludwigsburg

Katajun Amirpour, Köln

Ednan Aslan, Wien

Thomas Bauer, Münster

Gerhard Endreß, Bochum

Farid Esack, Johannesburg

Joseph van Ess, Tübingen

Andreas Görke, Edinburgh

Hassan Hanafi, Kairo

Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara

Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, Ankara

Felix Körner, Rom

Rüdiger Lohlker, Wien

Angelika Neuwirth, Berlin

Johanna Pink, Freiburg

Stephan Reichmuth, Bochum

Ulrich Rudolph, Zürich

Thomas Schmidt, Frankfurt

Nicolai Sinai, Oxford

Abdolkarim Soroush, Berlin

Burhanettin Tatar, Samsun

Erdal Toprakyan, Tübingen

Rotraud Wielandt, Bamberg

Ulrich Winkler, Salzburg

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

4 | 2018

Geschichte und Geschichtlichkeit



EBVERLAG

Bibliografische Information der
Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek
verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen bedürfen der
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Redaktionsanschrift/
Editorial Address: Institut für Studien der Kultur und
Religion des Islam
Goethe-Universität Frankfurt
Senckenberganlage 31
60325 Frankfurt am Main
Fax: 069/798-32753
E-Mail: simon@em.uni-frankfurt.de

Assistenz: Younes Boudjelthia und Armin Begić

Umschlaggraphik: Ermin Omerika

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin, 2019

ISBN: 978-3-86893-327-7

E-Mail: post@ebverlag.de

Internet: www.ebverlag.de

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

Inhalt / Contents

Artikel / Articles

Armina Omerika

Geschichtlichkeit und Geschichtsbilder im modernen
islamischen Denken 7

Rüdiger Lohlker

Geschichtstheologie zwischen Offenheit und Geschlossenheit 37

Soumaya Louhichi

The Ideological Exploitation of ‘Abd al-Ḥamīd II in Contemporary
Arab-Islamist Narrative 57

Katajun Amīrpur

“Jeder Tag ist ‘Āšūrā’, jeder Ort ist Karbalā’”
Zur schiitischen Sicht der frühislamischen Geschichte 99

In Übersetzung / In Translation

Michael Kemper

Ismail Gasprinskij’s “Russisches Muslimentum” (1881) 125

Ismail Bej Gasprinskij

Das russische Muslimentum: Gedanken, Anmerkungen und
Beobachtungen 139

Debatte / Debate

Hans Zirker

Das Bild der zwei Wege im Koran – mit exegetischen Problemen:
Sure 90:10 und 1:6f. 171

Murat Kayman

Spiel ohne Ball? Zum Positionspapier "Islamische Theologie
in Deutschland" 179

Enes Karić

Auf eine Entscheidung zur muslimischen Greenwich-Zeitrechnung
wartend 193

Rezensionen / Book Reviews

ElSayed M. A. Amin: Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism
von *Hazim Fouad* 199

Klaus von Stosch / Mouhanad Khorchide (Hg.): Streit um Jesus.
Muslimische und christliche Annäherungen
von *Martin Bauschke* 204

Amir Dziri (Hg.): Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von
Transzendenz und Immanenz
von *Hureyre Kam* 209

Nilüfer Göle: Europäischer Islam. Muslime im Alltag
von *Naime Çakir* 216

Christiane Gruber / Avinoam Shalem (Hg.): The Image of the
Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation
von *Ayşe Başol* 222

Artikel / Articles

Geschichtlichkeit und Geschichtsbilder im modernen islamischen Denken

*Armina Omerika**

Abstract

Der Artikel wirft einige Schlaglichter auf die Geschichtsbilder und -vorstellungen, die im modernen muslimischen religiösen Denken seit dem späten 19. Jahrhundert zum Tragen gekommen sind. Insbesondere im Blick steht dabei die Frage nach dem Umgang mit eigener Geschichtlichkeit und mit den Konsequenzen, die sich daraus für die Ausgestaltung von Islamität ergeben. Die unterschiedlichen Gewichtungen und Verknüpfungen von Vergangenheit und Gegenwart und die Frage, ob die Bedeutung des historischen Wandels für die eigenen Erkenntnisprozesse mitreflektiert wird, entscheidet, so die These, über den Umgang des religiösen Denkens mit neuen Wissensbeständen, Epistemen und methodischen Verfahren ebenso wie darüber, ob diese als legitim angesehen werden, um als authentisch islamisch akzeptiert zu werden.

Einleitung

Blickt man auf das vergangene Jahrhundert zurück, so stellt man fest, dass sich die “großen” akademischen Skandale um die moderne Reflexion des Islams im 20. Jahrhundert, all ihren unterschiedlichen soziopolitischen Rahmenbedingungen zum Trotz, um die Frage des Umgangs mit den textuellen Quellen des Islams vor dem Hintergrund eines umstrittenen Geschichtsverständnisses drehten. In seinem 1926 erschienenen Werk *Fī š-šīr al-ğāhili* (“Über die vorislamische Dichtung”) meldete Ṭāhā Ḥusayn (1898–1973) unter anderem Zweifel an der historischen Faktizität der ara-

* Zentrum für Islamische Studien, Goethe-Universität Frankfurt am Main.

bischen Abstammungsgeschichte von Abraham an, wie sie traditionell aus der koranischen Erzählung abgeleitet wird.¹ Das Werk löste heftige Gegenreaktionen im gesamten nahöstlichen Raum aus, die in Folge für weitere Auseinandersetzungen mit der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Geschichte, Text und Glaube sorgten. In der einige Jahre später publizierten, überarbeiteten Fassung, ließ Ḥusayn speziell den Punkt über die Historizität Abrahams weg.² Zwanzig Jahre später sorgte die Dissertation des Literaturwissenschaftlers Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh (1916–1997), *al-Fann al-qaṣaṣī fī l-Qurʿān al-karīm* (“Die Erzählkunst des heiligen Korans”, 1947) für ähnliches Aufsehen: Ḥalafallāh stellte den historiographischen Wert von koranischen Prophetengeschichten in Frage und die historiographische Wahrheit des Korans dessen literarischer Wahrheit gegenüber. Gott sei im Koran, so das vereinfachte Fazit von Ḥalafallāhs These, nicht wie ein Historiker, sondern wie ein Literat vorgegangen – die Wahrheit koranischer Erzählungen begründe sich nicht aus ihrer historiographischen Faktizität, sondern aus der Art und Weise, wie sie an die emotionalen, linguistischen und kulturellen Voraussetzungen der Adressaten angepasst wurden. In der öffentlichen Debatte, die in Ägypten daraufhin entbrannte, wurde Ḥalafallāh von Gelehrten der al-Azhar der Ketzerei beschuldigt. Einer der zentralen Vorwürfe seiner Gegner lautete, in seiner Analyse sei der Koran sogar noch weniger wert als ein herkömmliches Geschichtsbuch.³ Unter Druck musste Ḥalafallāh eine neue Dissertation verfassen; sein Doktorvater Amīn al-Ḥūlī (1895–1966), selbst ein Pionier der literaturwissenschaftlichen Koranforschung,⁴ musste von seiner Stelle an der Ägyptischen Universität (spätere Universität Kairo) zurücktreten.⁵ Der Fall des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010) ist vermutlich noch bekannter als die seiner Vorgänger. In seinen Studien über die Koranwissenschaften⁶ vertritt Abū Zayd die Position, der Koran sei ein kulturelles und historisches Produkt, da sich die Offenbarung dem linguistischen und intellektuellen Horizont der Erstempfänger angepasst und sich der Wirklichkeit “einverleibt” habe. Die Kampagnen, denen Abū Zayd wegen seiner Arbeiten ausgesetzt wurde, mündeten in seiner “Exkommunikation”. Von einem ägyptischen Gericht wurde er der Apostasie beschuldigt, zum

¹ Ayalon, “Revisiting Ṭāhā Ḥusayn’s *Fī al-Shi’r al-Jāhili*”, S. 98–121.

² *Ibid.*, S. 109.

³ Benzine, *Islam und Moderne*, S. 134–162.

⁴ Özsoy, “Pioniere”, S. 23–45.

⁵ Benzine, *Islam und Moderne*, S. 141.

⁶ Abū Zayd, *Mafhūm an-naṣṣ*; ders., *Dirāsa fī ‘ulūm al-Qurʿān*.

Nichtmuslim erklärt und von seiner Frau zwangsgeschieden. Den Rest seines Lebens verbrachte er im westeuropäischen Exil.⁷ Damit erlitt er ein ähnliches Schicksal wie der pakistanische Gelehrte und Philosoph Fazlur Rahman (1919–1988), dessen kritische Haltung zur historischen Authentizität der verschriftlichen Prophetentradition (Hadith)⁸ ihm letztlich zum Verhängnis wurde: Nach heftigen Kritiken und Drohungen seitens fundamentalistischer Gruppen, die sich neben einer Reihe anderer Vorwürfe ganz zentral auf seine historische Hadith-Kritik beriefen, musste Rahman Pakistan verlassen; er ging ins US-amerikanische Exil.⁹

All diese “Fälle” haben selbstverständlich eigene Entwicklungsgeschichten in ihren jeweiligen Kontexten und sind von einer Reihe von komplexen politischen und gesellschaftlichen Faktoren beeinflusst gewesen, nicht zuletzt von machtpolitischen Strategien und Auseinandersetzungen. Ihnen gemein ist jedoch die Tatsache, dass die Frage nach der Historisierung von religiösen Texten ebenso wie die Frage nach der historischen Faktizität der Textinhalte den Dreh- und Angelpunkt der an sie gerichteten Vorwürfe der mangelnden islamischen Authentizität stellte und letztlich als Legitimation ihrer Ausgrenzung bis hin zu offenen Drohungen und Exilierung diente. Sie wurde von den hier erwähnten Akademikern zwar unterschiedlich formuliert, aber dennoch durchweg mit den Methoden und den Instrumenten der jeweils zeitgenössischen Geschichts- bzw. Literaturwissenschaften untersucht, die sich mitunter nicht – zumindest nicht in erster Linie – aus islamischen Wissenschaftstraditionen speisten und/oder nicht im muslimischen Raum entwickelt worden waren. In allen genannten Fällen haben die Autoren zwar ihre Thesen unter Rückgriff auf sehr alte Debattenfelder formuliert, die einen wichtigen Bestandteil der islamischen Ideengeschichte bilden. Durch die Herausforderungen der modernen textwissenschaftlichen und historischen Disziplinen und Methodologien bekamen aber diese alten, auch von ihnen referierten hermeneutischen Diskussionen etwa um Sprachlichkeit und die Erschaffenheit des Korans oder auch die Diskussionen um die Zuverlässigkeit von Authentizitätskriterien und über die Methoden der Hadith-Überlieferung nun auch eine dezidiert historische Dimension.

Diese “historische” Dimension in modernen islamisch-religiösen Diskussionen und Konflikten scheint auch über die hier erwähnten Beispiele hinaus drei Aspekte zu verbinden, die nicht immer voneinander deutlich zu

⁷ Benzine, *Islam und Moderne*, S. 163–192; Amirpur, *Den Islam neu denken*, S. 57–90.

⁸ Rahman, *Islamic Methodology in History*.

⁹ Zu Rahmans Leben und Werk vgl. allgemein Denny, “Fazlur Rahman: Muslim Intellectual”, S. 91–101; ders., “Legacy of Fazlur Rahman”, S. 96–108.

trennen sind: Zum einen geht es um die Möglichkeit der Historisierung von grundlegenden Schriften, im Sinne ihres Charakters als *historisch bedingte und geformte Zeitdokumente*. Zum zweiten steht die Frage nach der *historiographischen Faktizität* des Textgehalts im Raum. Zum dritten stellt sich hier ganz entscheidend das Problem von *Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit des Subjektes*, einschließlich seiner eigenen Verstehens- und Erkenntnisbedingungen, die sich akademisch unter anderem in dem gewählten methodologischen Zugang niederschlagen. Ebrahim Moussa hat diesen letzten Aspekt folgendermaßen problematisiert:

“Muslim theology claims that the idea of *din* is a constant in all religious traditions. However, it equally acknowledges that the form and the modus operandi of this salvation practice change in history. [...] Yet this very question of history is complex. Do we live *in* time or *through* time? The first imagines time only as a vessel or an atmospheric range through which we pass, relatively separate from it; time becomes a means vis-à-vis which we can retain a certain kind of objectivity. But more recent reflections suggest that we live through time; in other words, we are constituted, shaped, and formed by time. Without time we have no existence and no being, because we human beings are the embodiment of time. How does this notion relate to history? If time is objective and separate from us, we are unaltered and unchanged by history. If, however, human beings are the very embodiment of time, then we change as time changes and time changes as we change. And our portraits of the past continue to change as our self-understanding deepens and alters our view of the human condition.”¹⁰

Das Verständnis von Religion (*din*) im Wandel der Geschichte ist demnach stark an die Reflexionsmöglichkeiten der eigenen Zeitlichkeit bzw. historischen Bedingtheit eigener Verstehensprozesse und damit stark an das Verständnis von Zeit und Geschichte gebunden, das dem jeweiligen theologischen Denken zugrunde liegt. Die Unterschiede innerhalb dieser Verständnisse, deren mögliches Spektrum Moosa hier heuristisch mit zwei Positionen umklammert, schlagen sich in unterschiedlichen hermeneutischen Zugängen nieder, haben aber auch darüber hinaus wichtige epistemologische Implikationen: Ob, und gegebenenfalls auf welche Art und Weise, die eigene Geschichtlichkeit und damit die Bedeutung des historischen Wan-

¹⁰ Moosa, “Muslim Political Theology”, S. 184–185.

dels für die eigenen Erkenntnisprozesse mitreflektiert wird, entscheidet auch über den Umgang mit neuen Wissensbeständen, Konzepten, Verstehenskategorien und methodischen Verfahren ebenso wie darüber, ob diese als legitim genug angesehen werden, um noch als authentisch islamisch akzeptiert zu werden. Diese Problematik erschöpft sich dabei nicht in einer eindimensionalen – befürwortenden oder ablehnenden – Positionierung gegenüber den als orthodox etablierten Konzepten und Epistemen der islamischen Theologie. Vielmehr berührt sie ganz wesentlich die heutige Definition von Islamität, da sie den Umgang mit Wissens- und Erkenntnisquellen nicht-islamischer Provenienz, und hier insbesondere den der modernen historischen Wissenschaften, in einen Zusammenhang mit der Frage nach der islamischen “Authentizität” bringt. Es wäre nicht übertrieben zu sagen, dass heutzutage keine islamisch-theologische Reflexion – unabhängig von der disziplinären Verortung oder den gängigen Einteilungen in “Strömungen” – möglich ist, bei der nicht das Problem im Zentrum steht, wie man in der heutigen Zeit mit theologischen und islamrechtlichen Konzepten, Definitionen und Positionen aus der Vergangenheit umgeht und wie man sie, wie es so oft im Fachjargon der deutschsprachigen Islamisch-Theologischen Studien heißt, *aktualisierend* deutet.¹¹ Das gleiche gilt für die Art und Weise, wie man – falls überhaupt – die Unterschiede in den Lebenswelten der religiösen Texte und der eigenen Lebenswelt in Bezug zu eben diesen Texten setzt, sie vor diesem Hintergrund bewertet und welche Konsequenzen man daraus zieht. Diese Aushandlungsprozesse vollziehen sich in einem breiteren Kontext der gesellschaftlichen Debatten über die Bedeutung und den Umgang mit dem historischen, wissenschaftlichen und kulturellen Erbe des Islam in dem jeweils eigenen Kontext; im arabischen Raum sind sie unweigerlich mit den vielfältigen Diskussionen über das “kulturelle Erbe”, *turāt*, verknüpft.¹² Ganz zentral bilden sie aber einen Teil der Diskussionen um den Umgang mit der (westlich imprägnierten oder als solche wahrgenommenen) Moderne in ihren verschiedenen Dimensionen und Nachwirkungen, die seit dem 19. Jahrhundert nicht mehr wegzudenken sind aus den Debatten über die Gestaltung der Gesellschaften in der islamischen Welt ebenso wenig wie aus innerislamischen religiösen Debatten. Die Antworten

¹¹ “Erklärung der FachvertreterInnen der Islamisch-Theologischen Studien”, https://www.uibk.ac.at/islam-theol/docs/erklarung-fachvertreterinnen-islamisch-theologische-studien_druck.pdf (abgerufen 11.10.2019).

¹² Beispielhaft für die Positionen in dieser Debatte vgl. Angaben in Fußnote 26 in Hartmann, “Einleitung”, S. 15.

auf die Frage des Umgangs mit den religiösen Kategorien der Vergangenheit fallen unterschiedlich aus, oder, um vorerst bei Moosa zu bleiben:

“There are those who believe that we live in time and have agency independent [from] it. Therefore, they think that one can retain the inherited values and imprimaturs of the past, because these are unrelated to time. Some proponents of this view do take history seriously and hence advocate radical change, while others would allow only moderate change and alteration. Another construction of Muslim history implicitly understands that we live through time and that humanity’s inheritance and ideas are all part and parcel of the mutation of time. Our experiences make us who and what we are. This is a more dynamic understanding of history but equally challenging and even threatening to certain versions of Muslim orthodoxy.”¹³

Folgt man Moosa, so stellt sich die Spannung zwischen dem Zeitlosen, universell Verbindlichen, und dem Kontingenten im modernen muslimischen Denken zuallererst als eine Frage nach der Zeiterfahrung, d.h. nach der Selbstverortung des Subjektes in Zeit und Geschichte und nach der Art und Weise, wie unterschiedliche Zeitmomente – hier insbesondere die Vergangenheit und die Gegenwart – miteinander verbunden werden. Diese unterschiedlichen Relationierungen von Zeithorizonten hat François Hartog mit Blick auf Europa mit dem Begriff des “Historizitätsregimes” (*régime d’historicité*) bezeichnet:¹⁴ Es handelt sich um die Art und Weise, wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft artikuliert, konfiguriert und miteinander in Verbindung gebracht werden, wie also das Verhältnis formuliert wird zwischen dem, was man als Erfahrung (Horizont der Vergangenheit) und Erwartung (Horizont der Zukunft) vom eigenen gegenwärtigen Standpunkt aus formuliert. Die Zeitordnung variiert dabei in Abhängigkeit davon, ob die Betonung auf der Vergangenheit, der Zukunft oder der Gegenwart liegt. Die jeweils spezifische Relationierung von diesen drei Zeitmomenten, so Hartog, macht manche Arten von Geschichte möglich und andere nicht.¹⁵

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, einige Schlaglichter auf die Regime von Historizität zu werfen, die im modernen islamischen Denken zum Tragen kommen. Die Fülle des Materials erlaubt es

¹³ Moosa, “Muslim Political Theology”, S. 185.

¹⁴ Hartog, *Regimes of Historicity*.

¹⁵ *Ibid.*, S. XVI–XVII.

an dieser Stelle, lediglich einen punktuellen Überblick darüber zu liefern, wie die unterschiedlichen Gewichtungen und Verknüpfungen von Vergangenheit und Gegenwart zu bestimmten Geschichtsbildern und -deutungen führten. Insbesondere im Blick soll dabei die Frage nach dem Umgang mit eigener Geschichtlichkeit und den Konsequenzen bleiben, die sich aus diesem Umgang für die Ausgestaltung von Islamität ergeben.

Unter *modernem islamischen Denken* werden dabei Wissensbestände und Ausarbeitungen verstanden, die seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstanden und eine Ausstrahlungskraft für eine binnenperspektivische religiöse Selbstreflexion des Islams hatten bzw. immer noch haben.¹⁶ In diesem Artikel werden sie exemplarisch anhand ausgesuchter Werke bzw. Autoren beleuchtet. Weder sind diese Bestände ausschließlich akademisch, noch sind sie gebunden an die Grenzziehung zwischen “Orthodoxie” und “Nicht-Orthodoxie”, die in islamischen Kontexten ohnehin ein schwieriges Unterfangen wäre und gesondert betrachtet werden müsste.¹⁷ Eine solche Definition mag nicht mit den klassischen Einteilungen zwischen religiösen und nichtreligiösen Wissenschaften im Islam korrespondieren; auch nicht mit den Zuordnungen, die man im christlichen Kontext möglicherweise gemeinhin als “theologisch” bezeichnen würde, doch hierfür gibt es zwei gute Gründe. Erstens soll auf diese Weise eine Vorkonstruktion des Gegenstandes “Islamische Theologie” durch eine zu schnelle propositionale Vorfestlegung auf einen bestimmten Kanon an Disziplinen und “islamischen” Texten vermieden werden.¹⁸ Viel wichtiger wiegt bei dieser Festlegung allerdings die Beobachtung, dass es in der Moderne mit dem Wandel der islamischen Gelehrsamkeit und dem Verschwinden des klassischen Typus des islamischen Gelehrten¹⁹ ohnehin fraglich ist, inwiefern diese Einteilung noch zutreffen mag. Entscheidende Impulse gerade für die moderne Selbstreflexion des Islams sind im 20. Jahrhundert oft von säkularen Disziplinen ausgegangen – so beispielsweise aus der Philosophie, Literaturwissenschaft und historischen Wissenschaften –, und nicht zuletzt sind

¹⁶ Zur Problematisierung der Periodisierung der “Moderne” in der islamischen Welt, insbesondere im Nahen Osten vgl. Philipp, “Class, Community, and Arab Historiography”, S. 161f.

¹⁷ Zu dieser Problematik vgl. Langer und Simon, “The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy in Islam”, S. 273–288 sowie den Sammelband von Fierro, *Orthodoxy and Heresy in Islam*.

¹⁸ Wie schwierig das ist, drückt sich auch in dem immer noch als offenen Prozess verstandenen Versuch der deutschsprachigen Islamisch-Theologischen Studien, eine eigene theologische Enzyklopädie zu definieren.

¹⁹ Zum Wandel der islamischen Gelehrsamkeit in der Moderne vgl. Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*.

auch bestimmte, insbesondere populäre, Formen von Islamität stark von muslimischen theologischen Laien des politischen Islams des 20. Jahrhunderts beeinflusst worden.

Die Entdeckung der Geschichte in der “Sattelzeit”

Die politischen, sozialen und diskursiven Verflechtungen der Moderne,²⁰ die sich auch in der muslimischen Welt mit dem Beginn der Kolonialen Situation²¹ seit der Mitte des 19. Jahrhunderts intensivierten, legten den Grundstein für eine Dynamik muslimischer Identitätsdiskurse, die bis heute nachwirkt: Die gleichsam mit der Moderne und der Kolonialen Situation erfahrene militärische, wirtschaftliche und technologische Dominanz vor allem der europäischen Großmächte bestimmt die muslimischen Diskurse zur Moderne nachhaltig bis heute,²² und Bezüge zu Europa sowohl in ihrer inklusiven, als auch in der abgrenzenden Form sind seitdem zentral für nahezu alle nahöstlichen Identitäts- und Alteritätsdebatten.²³

Das Denken einflussreicher moderner muslimischer Intellektueller und Theologen hat sich ebenso vor dem Hintergrund dieser identitären Aushandlungen entwickelt, wie im Kontext von Vernetzungen, die durch die direkte Präsenz Europas in der islamischen Welt – und umgekehrt²⁴ – ausgelöst wurden. Forschungen wie etwa von Dietrich Jung²⁵ weisen zunehmend darauf hin, dass die modernen muslimischen Konzeptualisierungen und Konstruktionen von Islamität als Ergebnisse von Aushandlungen und Anpassungen islamischer Wissenstraditionen und islamisch-religiös legitimer normativer Ordnungen an die europäische Moderne anzusehen sind, die gemeinschaftlich von westlichen Islamforschern und einflussreichen islamischen Gelehrten und Intellektuellen unternommen wurden – unter den Letzteren vor allem von Denkern des sogenannten islamischen Reformismus. Muslimische Denker waren Teil der sich überlappenden intellektuellen Milieus aus dem Osmanischen Reich, Ägypten, Südasien und dem europäischen Westen und haben sich hier an geteilten Diskursen in

²⁰ Vgl. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*.

²¹ Schulze, “Die islamische Welt der Neuzeit”, S. 398f.

²² Hartmann, “Einleitung”, S. 24.

²³ Agai, “Freiheit neu entdeckt?”, S. 19.

²⁴ Vgl. die Untersuchungen zu den Reiseberichten orientalischer Reisender in Europa in: Agai und Conermann. “Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen”.

²⁵ Jung, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere*.

transnationalen öffentlichen Räumen beteiligt, die von Jung als die *emerging global public sphere* bezeichnet werden.²⁶

Diese Perspektive rückt natürlich in den Fokus, dass Europa und die islamische Welt – Mittelmeerraum und darüber hinaus – neben anderen “geteilten Geschichten”²⁷ auch eine geteilte Geschichte der Moderne haben, auch wenn die Antworten auf die Herausforderungen der gemeinsam erfahrenen Moderne aufgrund unterschiedlicher sozialer, politischer und wirtschaftlicher Bedingungen unterschiedlich ausgefallen sind. Doch diese Unterschiede haben die Durchlässigkeit von bestimmten Konzepten, Vorstellungen und Epistemen nicht verhindern können, die in ihrer theoretischen Ausarbeitung ihren Ursprung in Europa hatten, aber gerade im 19. Jh. universalisiert, weltweit produziert und reproduziert wurden, darunter auch in der muslimischen Welt.²⁸ Dazu gehörten unter anderem Vorstellungen von soziopolitischen Ordnungsmustern, und ganz zentral Vorstellungen von “Nation” oder “Volk”, die nun als historisch bedingt und historisch konstituiert imaginiert wurden. Reinhard Koselleck hat im Hinblick auf Europa über die Zeit der Mitte des 18. bis Mitte des 19. Jahrhunderts von der “Sattelzeit” gesprochen – eine Zeit, in der sich bestimmte politische und soziale Konzepte in ihrer Bedeutung etablierten und festsetzen, die wir heute noch benutzen.²⁹ Die Bezeichnung “Sattelzeit” wird mitunter auch für den Nahen Osten von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts verwendet, da sich in dieser Zeit entsprechende politische und gesellschaftliche Begriffe und Konzepte – und das gilt auch für muslimische Kontexte außerhalb des Nahen Ostens – etablierten, die bis heute die politische Vorstellungswelt prägen, entweder in ihrer bejahenden oder ablehnenden Form.³⁰ Gleichwohl muss man bedenken, dass die asymmetrischen Machtstrukturen des Kolonialismus, im Rahmen derer sich die muslimischen Erfahrungen der Moderne zum größten Teil abspielten, diese Transferprozesse ziemlich einseitig werden ließen: Muslime konnten höchstens reaktiv darüber bestimmen, was die Moderne ausmachen soll und wie die moderne Ideenwelt ausgestaltet werden soll. Ein zentrales Element der europäischen “Sattelzeit” war die “Entdeckung” von Geschichte bzw. das, was der katholische Theologe Peter Hünemann (nicht nur) mit Blick auf

²⁶ Ibid.

²⁷ Vgl. Randeria und Conrad, “Geteilte Geschichten”, S. 9–49.

²⁸ Vgl. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*; Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*.

²⁹ Koselleck, “Einleitung”, S. XV.

³⁰ Agai, “Freiheit neu entdeckt?”, S. 20f.; vgl. auch den Artikel von Soumaya Louhichi-Güzel in dieser Ausgabe von FRAZIS.

die Theologie als den “Durchbruch des geschichtlichen Denkens” bezeichnet hat³¹ – “[e]ine neue Weise des In-der-Welt-seins”³², dessen möglicherweise bedeutendster Zug die “geschichtliche Verfaßtheit der Wirklichkeit im Ganzen” sei.³³ Reinhart Koselleck spricht in diesem Zusammenhang von der “Verzeitlichung” der Kategorien der Weltdeutung:

“Das Verhältnis der handelnden und leidenden Menschen zur geschichtlichen Zeit hat sich sowohl in der Theorie wie in der Empirie immer tiefer greifend geändert. Die ‚Geschichte selber‘ wird entdeckt, wie sie zuvor noch nicht erfahren worden war.”³⁴

Ähnlich wie in Europa der Postaufklärungszeit lässt sich auch überall in der muslimischen Welt seit dem 19. Jahrhundert ein wachsendes Interesse an Geschichte und der Vergangenheit feststellen; Geschichte beginnt, identitätsstiftend zu wirken. Denn auch für die muslimische Welt gilt das, was Geert Hendrich für die Moderne im Allgemeinen konstatiert hat: Geschichte ist ein Thema, und die Geschichtsdiskurse sind Identitätsdiskurse, die die Prozesse des gesellschaftlichen Wandels begleiten.³⁵ Dies manifestierte sich nicht nur in der von modernen Nationalideologien beeinflussten Entstehung von Nationalgeschichtsschreibungen, die regional unterschiedliche Züge annahmen und die in ihrer Vielfalt und unterschiedlichen Ausprägungen kaum vollständig zu erfassen sind,³⁶ sondern auch in der weiteren Diversifizierung von Historiographien entlang ideologischer Positionen, wie etwa der marxistischen oder feministischen, die sich im Laufe des 20. Jahrhunderts etablierten.³⁷

Nicht nur bei den Intellektuellen der sogenannten Reformbewegungen wie *nahḍa* oder *isḷāḥ*, die sich als wirkungsmächtig in der ganzen muslimischen Welt erweisen sollten, sondern über die ideologischen Grenzen hinweg ist “Geschichte” – im Sinne der “Bedingung der Möglichkeit aller einzelnen Geschichten”³⁸ – in den vergangenen zwei Jahrhunderten zum zentralen Referenzrahmen von muslimischen Identitätsaushandlungen

³¹ Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens*.

³² Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens*, S. 14.

³³ Ibid.

³⁴ Koselleck, *Begriffsgeschichten*, S. 77.

³⁵ Hendrich, “Identitätskonstruktion und Geschichtsbilder”, S. 31.

³⁶ Amman, “Geschichtsdenken”, S. 215; *ibid.*, “Kommentiertes Literaturverzeichnis”, S. 29–87.

³⁷ Für die arabisch-islamische Welt vgl. Haddad, *Contemporary Islam*, S. 24–70.

³⁸ Koselleck, *Begriffsgeschichten*, S. 80.

geworden, ähnlich den Entwicklungen, die Yvonne Haddad insbesondere mit Blick auf die arabisch-islamische Welt festgestellt hat:

“Utilized in the last century as a rallying cry against the erosion of confidence in Islam as a viable way of life in the modern world, the concept of history has served as a basis for political unity for nationalists and supranationalists alike, as a focus of pride in the heritage of the elders and as a common memory of a great achievement that endows the individual with pride and dignity.”³⁹

Diese Zentralität von Geschichte fand auch Eingang in das explizit religiöse Denken, wo Tendenzen moderner europäischer Geschichtsphilosophien rezipiert, aufgenommen und zum Teil an Konzepte und Episteme aus älteren islamischen Wissenstraditionen adaptiert wurden. Als die bekanntesten und womöglich wirkungsmächtigsten Protagonisten der islamischen Reformbewegung des 19. Jahrhunderts, die maßgeblich den Grundstein für moderne muslimische Geschichtsbilder legten, sind der panislamische Aktivist Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī⁴⁰ (gest. 1897) und der Gelehrte und in der Zeit von 1899 bis 1905 amtierende Mufti von Ägypten, Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) zu nennen.⁴¹ Sie lernten sich 1871 in Kairo kennen, letzterer kann gewissermaßen als Schüler des ersteren bezeichnet werden. Beide Denker hatten Netzwerke von Schülern (und späteren Gelehrten und Intellektuellen); ihre Arbeiten hatten eine breite Resonanz in der gesamten islamischen Welt, beide waren viel gereist und bewandert in einigen europäischen Sprachen, und vor allem standen beide in engem Kontakt mit vielen zeitgenössischen Wissenschaftlern, Philosophen und Intellektuellen aus Europa – durch Briefwechsel, persönliche Besuche und Bekanntschaften, nicht zuletzt durch öffentlich ausgetragene Polemiken.⁴²

Al-Afġānī und ‘Abduh lieferten ein Geschichtsbild, das in einer eklektischen Weise Elemente der Geschichtsphilosophie der Aufklärung, aber auch der national-romantischen Geschichtsschreibung und des Historismus des 19. Jahrhunderts mit einigen traditionellen islamischen Konzepten integ-

³⁹ Haddad, *Contemporary Islam*, S. XVI.

⁴⁰ Zum Leben und Werk vgl. Keddie, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*; dies., “Sayyid Jamal al-Din al-Afghani”, S. 11–29; Hildebrandt, “Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten?”, S. 207–262.

⁴¹ Zum Leben und Werk vgl. von Kügelgen, “‘Abduh, Muḥammad”; Hildebrandt, “Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten?”, S. 207–262; Sedgwick, *Muhammad Abduh*.

⁴² Jung, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere*, S. 230f.

rierte. Diese Geschichtsvorstellungen – von Muhammad Arkoun später als *islāh*-Modus bezeichnet,⁴³ – die sich im Detail freilich unterschieden, wurden in der Folgezeit prägend für die Bedeutung und Rückbezüge auf die Vergangenheit im modernen islamisch-religiösen Denken, unabhängig von den Variationen, die sie später erfahren sollten.

Für al-Afgānī⁴⁴ wird Geschichte von kollektiven historischen Einheitsgrößen (Nationen, Völkern)⁴⁵ getragen, wenn er auch seine Definitionen davon, was eine Nation ausmacht und begründet, im Laufe seines Lebens mehrmals änderte.⁴⁶ Diese historischen Subjekte betrachtete er als Organismen, analog zu einem Körper, und Individuen waren Organe, die geschlossen in diesem Organismus funktionieren. Der Organismus bezieht seine Stärke entsprechend aus der Stärke der einzelnen Mitglieder. Geschichte ist dementsprechend eine Abwechslung zwischen einer ursprünglichen Essenz, die aus Integrität und Einheit besteht, und dem Abfall von ihr; die Kohärenz und Einheit der Essenz sind solange gegeben, wie die Faktoren, die sie stimulieren und sicherstellen, vorhanden sind, ansonsten kommt es zu Dekadenz.⁴⁷ Für al-Afgānī resultierte die Übertragung dieser Überlegungen auf den Islam eben in der Konstruktion eines Dekadenzmodells – der Islam tritt als historisches Subjekt, als Träger von Geschichte auf, ein Subjekt, das als vitaler, kohärenter Organismus in der Vergangenheit existiert habe, von seiner Essenz aber abgefallen und in einem Zustand der Unterwerfung gelandet ist.

Anklänge hiervon finden wir auch bei ‘Abduh, der laut vielen als einer der ersten islamischen Gelehrten mit historischen Perspektiven an die islamischen Glaubensquellen herangetreten ist⁴⁸ bzw. dem ein besonderes Interesse an Geschichte bescheinigt wird.⁴⁹ Auch ‘Abduh vertritt ein Dekadenzmodell, wenn auch mit anderen Akzenten. Geschichte vollzieht sich für ‘Abduh in einem Fortschrittsprozess nach bestimmten wiederkehrenden Gesetzmäßigkeiten (die Sunna Gottes, *sunnat Allāh*) und nach Kausalitätsprinzipien.⁵⁰ Dieser Fortschritt, zugleich ein Reifeprozess, den die Menschheit durch verschiedene Stadien durchläuft, entspricht einer sich permanent entwickelnden Vernunft. Für ‘Abduh war dieser Verlauf allerdings,

⁴³ Arkoun, “Rethinking Islam”, S. 22.

⁴⁴ Al-Afgānī, *al-A‘māl al-kāmila*.

⁴⁵ Ibid., S. 153.

⁴⁶ Keddie, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*.

⁴⁷ Al-Afgānī, *al-A‘māl al-kāmila*, S. 430f.

⁴⁸ Özsoy, “Pioniere”, S. 24–26.

⁴⁹ Wielandt, *Offenbarung und Geschichte*, S. 49.

⁵⁰ Ibid., S. 56–72.

anders als bei Voltaire, mit dessen Geschichtsphilosophie er wohl vertraut war,⁵¹ zugleich die Geschichte von Religionen – die hier als Träger historischer Subjektivität auftauchen – wobei der Islam die Spitze der historischen Evolution von Rationalität darstellt. Genauer gesagt: Der Höhepunkt der Entwicklung von Rationalität sei durch die ersten Muslime und ihre rationale Auslegung des Korans erreicht gewesen – daher ist diese historische Periode, die Periode der “frommen Altvorderen” (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*), die Vergangenheit, die es zu erneuern gilt. Alles danach ist eine Geschichte von Dekadenz, die sich für ‘Abduh als ein Abfall von Rationalität darstellt, eine Entfernung von eigenständiger Interpretation der Quellen, wenn er auch einigen Denkern der klassischen Periode des Islams ebenfalls Vorbildcharakter bescheinigt.⁵² Eine Erneuerung des Islams, die er forderte, sah er entsprechend in der Wiederbelebung dieses Zugangs und in der Wiederbelebung von Rationalität. Dies wollte er unter anderem durch umfassende Bildungsreformen verwirklichen.

‘Abduh und al-Afḡānī hatten ihre Ideen im Kontext der seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstärkten imperialen Präsenz europäischer Großmächte in der islamischen Welt entwickelt; letzterer hatte sogar sein ganzes Leben dem Aktivismus gegen den europäischen Imperialismus verschrieben. Ihre auf einem Verfallsmodell fußenden Geschichtsvorstellungen sind ebenso wie ihre Appelle an die Erneuerung des Islam Teil eines umfassenden Narrativs über Dekadenz (*inḥiṭāt*) gewesen, innerhalb dessen die nahöstlichen Intellektuellen jener Zeit ihre Forderungen nach gesellschaftlichen und kulturellen Reformen formulierten.⁵³

Neu waren die Vorstellungen über das dekadente Voranschreiten der Zeit dabei keineswegs; sie waren schon im älteren muslimischen Denken verwurzelt gewesen. So docken sie auch an die theologische Vorstellung an, dass die Wiederherstellung des rechten Glaubens und religiöser Praxis durch eine permanente “Erneuerung” zu erfolgen habe – ausgedrückt beispielsweise im wohlbekannten semantischen Repertoire von Begriffen zur Erneuerung oder Wiederbelebung wie *islāḥ*, *taḡdīd* oder *ihyā’*. Verbunden sind diese Vorstellungen mit dem Topos von der “Verdorbenheit der Zeit” (*fasād az-zamān*), das auch in der vormodernen islamischen religiösen Literatur stark vertreten ist.⁵⁴ In seiner *Muqaddima* hatte bereits Ibn Ḥaldūn (gest. 1382) das Modell des zyklischen Aufstiegs und Falls von Zivilisatio-

⁵¹ Ibid., S. 63f.

⁵² Ibid., S. 71.

⁵³ Vgl. Sing, “The Decline of Islam”, S. 11–70.

⁵⁴ Van Gelder, “Good Times, Bad Times”, S. 111–130.

nen vertreten; in der Tat hatte ‘Abduh selbst 1879 in Kairo eine Vorlesungsreihe über die *Muqaddima* gehalten.⁵⁵

Was allerdings nun neu war, war die Überführung und Systematisierung dieser Dekadenz-Vorstellungen bzw. des Erneuerungsrepertoires in eine universale, evolutionäre Geschichtssicht, verbunden mit der Konstruktion des historischen Subjekts “Islam” im Sinne einer geschlossenen, abgrenzbaren und vor allem wesenhaft bestimmbareren historischen Einheitsgröße. Es ist wohl kein Zufall, dass diese Elaborationen islamischer Reformer in engen Interaktionen – Polemiken, aber auch anderweitigem Austausch – mit Islamwissenschaftlern und Orientalisten aus dem Westen stattfanden, wo sich die Vorstellung einer räumlich und kulturell abgrenzbaren Einheit “Islam” entwickelte, die nun zum Gegenstand von wissenschaftlichen Untersuchungen wurde.⁵⁶

Trotz der Bezugnahme auf die Frühgeschichte des Islams und der Behauptung eines permanenten historischen Verfalls, das nun als ein wesentliches Modell der Deutung von Zeitabläufen Eingang in das islamische Denken finden sollte, ging es al-Afġānī und ‘Abduh nicht um die historische Nachstellung der idealen islamischen Gemeinschaft aus der Vergangenheit. Es ging ihnen um die Übernahme von rationalen Methoden in der eigenständigen Interpretation der islamischen Quellen, die sie mit dieser Epoche und deren Akteuren identifizierten und als ein Mittel ansahen, die technologischen und wissenschaftlichen Entwicklungen der Moderne auf eine authentische Weise zu meistern. Sie strebten keine Rekonstruktion dieser Epoche an; vielmehr sollte die Rationalität als ein ihres Erachtens dem Islam inhärenter Wesenszug in konkreten, jeweils neuen historischen Situationen zu neuen interpretativen Lösungen führen.

Dieses Gedankengut der islamischen Reformer des 19. Jahrhunderts wurde in verschiedene Richtungen entwickelt, ebenso wie das ihm zugrundeliegende Geschichtsmodell unterschiedlich auf die gesellschaftliche Praxis bezogen wurde, ohne dass sich allerdings die Krisen- und Dekadenzdiagnostik im Hinblick auf die Gegenwart als die dominante Vorgehensweise wesentlich veränderte, auch wenn sie inhaltlich unterschiedlich begründet wurde. Im Gefolge ‘Abduhs und al-Afġānīs finden wir dezidiert modernistische, sogar säkulare Denker wie Ṭāhā Ḥusayn oder Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq, ebenso wie einige späteren Modernisten des 20. Jahrhunderts, auf die an späterer Stelle eingegangen wird. Aber wir finden dort eben auch konser-

⁵⁵ Wielandt, *Offenbarung und Geschichte*, S. 50.

⁵⁶ Jung, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere*.

vative Interpretationen des politischen Islam, wie sie uns etwa schon bei ‘Abduhs Schüler Rašīd Riḍā (1865–1935) und viel später noch bei Denkern wie Sayyid Quṭb (1906–1966) und bei einer Reihe weiterer Autoren aus dem 20. Jh. begegnen.

Vergangenheit als Aufforderung zum Aktivismus

Die politischen Umbruchprozesse des 20. Jahrhunderts, die in der einen oder anderen Form die gesamte islamische Welt erfassten – Entkolonialisierung, Neubegründungen von Staatlichkeit, Suche nach der politischen Einheit, Säkularisierung und nicht zuletzt Minderheitensituationen von Musliminnen und Muslimen in neu entstehenden Staaten wie etwa in Ost- und Südosteuropa – verfestigten das geschichtliche Feld als Arena der Legitimation von neuen Weltanschauungen auch in muslimischen Kontexten. Religiöse Denker sahen sich noch stärker mit Formen neuer, nicht in islamischen Legitimationszusammenhängen argumentierender Geschichtsschreibung wie auch allgemein mit materialistischen Weltdeutungen konfrontiert. Gleichzeitig war auch die Herausforderung durch die sich nun kulturhistorisch definierende westliche Islamwissenschaft ebenso wie durch neue wissenschaftstheoretische Annahmen und Methoden in den textbezogenen Disziplinen wie beispielsweise Literaturwissenschaft präsen- ter. Eine Antwort islamischer Autoren – von Gelehrten, aber auch von Laien aus dem aktivistischen Spektrum – auf diese Herausforderungen war, vor allem in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts, eine aktive Produktion von Werken über Geschichte, die teilweise Geschichtstheologien unter Bezugnahme auch auf die aus europäischen Kontexten stammenden Geschichtsverständnisse entwickelten, im Grunde aber stets verbunden waren mit dem Anspruch, den “Islam” in Relation zur Geschichte zu setzen und eigene, “authentisch islamische” Geschichtsmodelle herauszuarbeiten.

Ein Merkmal von Geschichtstheologien, die uns bei vielen Autoren der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begegnen, ist das Bemühen, eine Geschichtsphilosophie des Korans zu extrapolieren.⁵⁷ Der Koran als Deutungsrahmen von Geschichte liefert demnach Beispiele objektiver Geschichte, durch die Gottes Weisheit und Gesetze (*sunan*) wahrgenommen

⁵⁷ Zahlreiche Beispiele hierfür finden sich in Haddad, *Contemporary Islam*, S. 145–204; s. auch Siddiqi, *The Qur’ānic Concept of History*. Für eine kritische Haltung gegenüber den Versuchen, eine Geschichtssicht des Korans herauszuarbeiten vgl. Falaturi, “Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam”, S. 85–10.

werden, die wiederum die Dynamik des historischen Prozesses steuern.⁵⁸ Der Vergangenheit kommt in diesem Verständnis eine didaktische und exemplarische Funktion zu, denn sie liefert Aufschlüsse über die beste Verwirklichung des göttlichen Willens für die Gegenwart. Trotz der Ähnlichkeit dieser Überlegungen zu einigen klassischen islamisch-theologischen Diskursen – etwa in dem aus den klassischen *kalām*-Diskussionen bekannten Konzept der Gewohnheit (*‘āda*), nach welcher Gott gleichmäßig handelt, sodass der Mensch sich darauf verlassen kann und sich in der Welt orientieren kann⁵⁹ – sind die hier skizzierten geschichtstheologischen Linien durchaus auch als Synthesen von vormodernen Vorstellungen mit Elementen moderner universalgeschichtlicher Paradigmen zu betrachten: Oftmals in direkter Anknüpfung an die westlichen Kulturtheoretiker des 20. Jahrhunderts wie Oswald Spengler oder Arnold Toynbee treten hier kollektive Kategorien (Nationen, Religionen, Kulturen, Zivilisationen) als Träger der historischen Subjektivität auf.⁶⁰ Das korrekte historische Handeln bedeutet demnach Orientierung an den koranischen Erzählungen über Aufstieg und Fall von Völkern, die nun beispielhaft am Aufstieg und Fall großer Zivilisationen verdeutlicht werden.⁶¹ Im Einklang mit diesen Einteilungen tritt der Islam ebenfalls als ein historisches Subjekt bzw. als zivilisatorische Größe auf.

Auffällig an diesen Geschichtsauffassungen ist die implizite Absage an die absolute Vorbestimmung von Geschichte: Historische Gesetze und Gesetzmäßigkeiten sind demnach von Gott festgelegt, aber das koranische Geschichtskonzept ist zugleich dynamisch; Geschichte ist zwar zweckgebunden, aber sie bietet auch Raum für menschliches Handeln, und innerhalb dieses Rahmens wird dem Menschen die Möglichkeit des gestalterischen Umgangs mit der Gegenwart zugestanden. Der Mensch ist sogar als ein Teil des historischen Prozesses aufgefordert, sich aktiv in die Gestaltung der Geschehnisse einzubringen, und zwar auf eine Art und Weise, die am besten den göttlichen Plan und Intention für die Menschheit reflektiert.⁶²

Bezogen auf den Islam bedeutete dieser handlungsorientierte Aspekt nicht den Abschied von historischen Dekadenmodellen; allerdings stand nun die einer idealisierten Vergangenheit gegenübergestellte und als kri-

⁵⁸ So z.B. Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ğa‘far, Rāšid al-Barrāwī und ‘Imād ad-Din Ḥalīl, in: Haddad, *Contemporary Islam*, S. 174–204.

⁵⁹ Für eine prominente Position hierzu in der Kosmologie al-Ġazālīs vgl. Perler und Rudolph, *Occasionalismus*, S. 88f.

⁶⁰ Haddad, *Contemporary Islam*, S. 81f.

⁶¹ *Ibid.*, S. 123.

⁶² *Ibid.*, S. 102f.; Siddiqi, *The Qur’anic Concept of History*, S. 195–226; Sa‘īd, *Ḥattā yuġayyirū mā bi-anfusihim*.

senhaft empfundene Gegenwart stärker zur Disposition. Es verwundert daher kaum, dass wir die Betonung des aktiven menschlichen Anteils an der Geschichte stark bei Aktivisten des politischen Islam der 1960er und 1970er Jahre finden,⁶³ wenn auch nicht ausschließlich. Autoren wie Sayyid Quṭb (1906–1966), Maḥmūd aš-Šarkāwī und Anwār al-Ġundī (1917–2002) in Ägypten sowie ‘Alīy Šarī‘atī (1933–1977)⁶⁴ im Iran setzen in ihren Werken eine aktive Rolle des Menschen in historischen Geschehnissen und am Wandel voraus. Im Denken dieser Autoren ist diese menschliche Handlungsfähigkeit aber mit Forderungen verknüpft, einen islamischen Idealzustand der Vergangenheit wiederherzustellen. Abgesehen von den unterschiedlichen Bezugsgrößen und unterschiedlicher Periodisierung dieser idealen Vergangenheit (bei Šarī‘atī die Geschichte der frühen Schia,⁶⁵ bei den anderen Autoren variieren die Rahmen der Periodisierung von der medinensischen Gemeinde bis zur Phase der Systematisierung der großen Rechtsschulen), wird hier auch die bereits von den Reformern des 19. Jahrhunderts konstruierte Einheitsgröße “Islam” als eine Totalität bzw. ein System aufgefasst, das in seiner Idealform Antworten auf alle Dimensionen der menschlichen und politischen Existenz hervorgebracht habe – die Antworten seien in diesem System schon vorhanden, man müsse sie nur richtig abrufen. Gewährleistet wird die Wiederherstellung des Ideals durch die Etablierung einer “authentisch islamischen” soziopolitischen Ordnung, die an dem nun zum zentralen politischen Mobilisierungsinstrument avancierten Konstrukt “Scharia”⁶⁶ festgemacht wurde.

Die geschichtstheologischen Ausarbeitungen des politischen Islams erinnern in ihrer appellativen Funktion an den Veränderungs- und Erneuerungsdrang der ihnen vorausgegangenen *išlāḥ*-Reformer, der ebenfalls an die Dekadenzdiagnose gekoppelt wurde. Ein wichtiger Unterschied scheint jedoch epistemischer Natur zu sein: Während die Reformer der frühen Salafīyya nach Möglichkeiten suchten, durch Adaptationen und Apologetik den auch von ihnen als Einheitsgröße verstandenen Islam als einen Mit-Akteur globaler Entwicklungen der Moderne zu begründen, ist der “authentische Islam” im Denken der Islamisten der 1960er und 1970er Jahre (unbeschadet der Ironie, dass ihre eigenen Episteme und Kategorien ebenfalls in der Moderne gründen) eine Einheitsgröße, die permanenten Bedrohungen durch Übernahme von “fremden” Konzepten und Methoden ausgesetzt

⁶³ Vgl. Sayyid Quṭb, *Fī at-tārīḥ*; al-Ġundī, *al-Islām wa-ḥarakat at-tārīḥ*.

⁶⁴ Šarī‘atī, *Islamology*.

⁶⁵ Vgl. den Beitrag von Katajun Amirpur in diesem Band.

⁶⁶ Vgl. Jung, “Dschihad”, S. 219.

ist. Entsprechend formulierte Quṭb, der Islam sei die beste gesellschaftliche Ordnung für die Menschheit, die keine fremden Importe brauchte.⁶⁷

Das aktivistische Geschichtsbild der 1960er und 1970er Jahre, das freilich nicht auf Akteure des politischen Islams beschränkt war,⁶⁸ positioniert den Menschen als der Zeit bzw. einer als objektiv gedachten historischen Realität gegenüber. Der Mensch kann in den Ablauf der Geschehnisse eingreifen und soll sie sogar so gestalten, wie die Lehren und Beispiele der Vergangenheit ihm dies im Hinblick auf die Verwirklichung göttlicher Intentionen nahelegen. Doch dieser Prozess hat seinerseits keine Rückwirkungen auf den Menschen; seine *conditio humana* bleibt in dieser Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart unverändert. Der Wandel der Geschichte als einer externalisierten Kategorie schließt den Menschen nicht ein; seine eigene Zeitlichkeit und die Kontingenz menschlicher Erkenntnisbedingungen finden in diesem nach wie vor populären modernen Regime von Historizität im islamischen religiösen Denken keine Berücksichtigung. Mit anderen Worten: Die mannigfaltige Beschäftigung mit Geschichte als Arena von Aushandlungsprozessen und die Zugeständnisse an den möglichen Wandel der historischen "Umstände" hatten nicht zwangsläufig eine Beschäftigung mit Geschichtlichkeit oder der Historizität menschlicher Erfahrung als Subjektes der Geschichte zur Folge.

Theologische Anfragen an die Geschichtlichkeit des Subjektes

Muslimische Kritik an den oben skizzierten Geschichtsbildern, die einerseits eine ideale islamische Vergangenheit zeichneten, andererseits heilsgeschichtliche Modelle verfestigten, kam von verschiedenen Seiten, und wurde auf unterschiedlichen Grundlagen formuliert. Bereits an der Jahrhundertwende kritisierten säkular orientierte arabische Intellektuelle wie Faraḥ Anṭūn (gest. 1922) die Idealisierung der islamischen Vergangenheit durch muslimische Reformer als ein Mittel, die Krise der Gegenwart zu bewältigen,⁶⁹ Vorwürfe der Ahistorizität kamen im Laufe des 20. Jahrhunderts von historistisch argumentierenden arabischsprachigen Autoren wie Malek Bennabi⁷⁰ oder, einige Jahrzehnte später, ʿAbdallāh al-ʿArwī

⁶⁷ Haddad, *Contemporary Islam*, S. 95.

⁶⁸ Weder Siddiqi, *The Qurʾānic Concept*, noch Saʿid, *Ḥattā yuḡayyirū mā bi-anfusihim* können dem politisch-islamischen Spektrum zugeordnet werden.

⁶⁹ Hartmann, "Einleitung", S. 16.

⁷⁰ Ibid.

(Abdallah Laroui).⁷¹ Stark ausgeprägt ist diese Kritik insbesondere bei Azīz al-ʿAzma (Aziz al-Azmeh), der die Vergangenheitszentriertheit im modernen muslimischen historischen Denken unter anderem mit den Einflüssen der europäischen romantizistischen Geschichtsphilosophie und ihres organischen Geschichtsverständnisses erklärt, zugleich aber auch ältere Konzeptionen von Ursprünglichkeit im islamischen Denken unter die Lupe nimmt.⁷² Eine stark historistisch unterfütterte Kritik an ahistorischen Prämissen insbesondere im religiösen Denken formulierte ganz zentral der bereits eingangs erwähnte pakistanische Gelehrte Fazlur Rahman mit seiner Kritik am Umgang mit Hadithen, deren historische Authentizität er in Anlehnung an die islamwissenschaftliche Forschung und mit Methoden der historischen Quellenkritik in Frage stellte.⁷³

Eine anders gelagerte kritische Haltung, die allerdings weniger von explizit geschichtswissenschaftlichen Forschungsfragen ausgeht, kam von Vertretern von theologischen Positionierungen und Textzugängen, die sich jeweils vom Standpunkt ihrer eigenen akademischen Disziplin aus an eine binnenperspektivische Reflexion des Islams heranwagten und die vom populären islamischen Geschichtsdiskurs ausgeblendete Frage nach der historischen Bedingtheit menschlicher Erfahrungen und Erkenntniskategorien überhaupt stellten.

Es war vor allem in Auseinandersetzung mit den erwähnten modernen hermeneutischen und literaturwissenschaftlichen Zugängen zum Koran, dass schließlich im Werk einer Reihe von modernen islamischen Autoren, darunter auch dezidiert wissenschaftlich-theologischer Provenienz insbesondere in der Koranexegese, der Zusammenhang zwischen dem Subjekt und Geschichte in einer neuen Gestalt in den Vordergrund trat. Den hermeneutischen Schlüssel dazu – die Historisierung des koranischen Textes – lieferten Protagonisten der literaturwissenschaftlichen Koranexegese: Der Koran als transzendente und universale Botschaft Gottes könne, so die Annahme, nur dann verstanden werden, wenn man die historischen und sprachlichen Welten und Verstehensbedingungen seiner Erstadressaten kennt und versteht.⁷⁴ Dieser Ansatz, der in unterschiedlicher Verfeinerung von einer Reihe von religiösen Wissenschaftlern entwickelt und fortgeführt

⁷¹ Al-ʿArwī, *al-ʿArab wa-l-fikr at-tārīhī*; s. auch Laroui, *La crise des intellectuels arabes*.

⁷² Al-Azmeh, *The Times of History*, S. 9–31. Für ähnliche Ansätze aus dem arabischsprachigen Raum, die die Einflussnahme der europäischen Geschichtsphilosophien auf historisches Denken vor allem der Araber feststellen vgl. Hartmann, „Einleitung“, S. 17f.

⁷³ Rahman, *Islamic Methodology*, S. 27–84.

⁷⁴ Pink, „Striving for the New Exegesis“, S. 780.

wurde, lehnt sich ebenfalls an die zentrale Rolle von Geschichte an, die von den Reformern des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ausgearbeitet wurde,⁷⁵ führt diese aber in anderer Weise fort, als dies bei den Denkern des politischen Islams der Fall war. Die eingangs erwähnten Beispiele der intellektuellen “Skandale” in der islamischen Welt und ihre Konsequenzen für die betreffenden Denker zeigen, wie bedrohlich diese Ansätze von den islamischen Orthodoxien und den mit ihnen auf die eine oder andere Art verwobenen politischen und Machtstrukturen empfunden wurden.

Eine konsequente Forderung nach einer Historisierung des Korans, und in diesem Kontext zugleich neue Akzente in den religiösen Diskursen zu Islam und Geschichte finden wir besonders stark bei einigen türkischen Theologen des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Unter Berufung auf einerseits die historistische Vorstellung von der Einmaligkeit jeder einzelnen historischen Epoche, andererseits aber auch unter Einbeziehung von modernen hermeneutischen Ansätzen zur Geschichtlichkeit – etwa mit Dilthey, Gadamer und Hirsch –, legten diese Koranhermeneutiker mit ihrem evolutionären Geschichtsmodell auch eine schonungslose Kritik an jenen Geschichtsbildern ihrer muslimischen Zeitgenossen vor, die sich einerseits der Gegenwart verweigerten und sich in eine verklarte Vergangenheit flüchteten, andererseits die historische Verfasstheit des menschlichen Selbst vernachlässigten.

So schreibt der Ankaraner Theologe Mehmet Paçacı im Jahre 2000: “Im Grunde sieht der Muslim die moderne Geschichte als Pseudogeschichte, die nicht hätte geschehen dürfen”.⁷⁶ Geschichtliche Situationen, die sich anders entwickelt haben als der vermeintliche Idealzustand – etwa die Geschichte der Offenbarungszeit oder die ihr unmittelbar nachfolgende Periode – erkenne man, so Paçacı, nicht an und spreche ihnen entsprechend ab, sich auf die Ausgestaltung des Glaubens auswirken zu können. Wer ein solches Verständnis vertrete, werde keine Geschichtsepoche finden, in der er sich in die Geschichte einbringen kann; vielmehr warte man dann außerhalb der Geschichte, dass sich die “wahre Geschichte” ereigne. Dabei sei unsere gegenwärtige Situation, so Paçacıs eindeutig historistisch inspirierte Haltung, geschichtlich einmalig und einzigartig. Sein damaliger Ankaraner Kollege Ömer Özsoy monierte ebenfalls, dass konservative Muslime die Zeit “nach der Glückseligkeit”, also nach der Offenbarungsperiode

⁷⁵ Für eine Einordnung der historischen Koranhermeneutik in die Kontinuitätslinie von ‘Abduh und al-Afgānī vgl. insbesondere Özsoy, “Pioniere”.

⁷⁶ Paçacı, “Der Koran und ich”, S. 55.

und dem Wirken des Propheten, und somit auch ihre eigene Zeit, nicht als einen adäquaten Rahmen für die Veränderungen im normativen System des Islams zulassen.⁷⁷

Diese zwei Exegeten lokalisieren den Grund für das dominante Geschichtsverständnis ihrer Zeitgenossen in einer bestimmten Einstellung zum Koran: Der Koran werde von Muslimen als der Endpunkt der Menschheitsentwicklung gesehen, die damit zur ihrer Vervollkommnung gelangt sei; nachkoranische Veränderungen der sozialen Realität, die neue Fakten geschaffen haben, werden abgelehnt. Traditionalistischer muslimischer Umgang mit der unliebsamen Gegenwart bestehe entsprechend in den Forderungen, diese zurück in die Strukturen des Korans hineinzuzwängen.⁷⁸ Insbesondere Özsoy verweist in diesem Zusammenhang auf ein entscheidendes Moment, das die Vergangenheitssehnsucht motiviere und den historischen Dekadenzmodellen und damit auch einer ablehnenden Haltung zur Moderne zugrunde liege: "Sie [Muslime] sind aber eher wie ein pensionierter Busfahrer, der in keinem Bus fahren will, den ein anderer steuert."⁷⁹ Die Auseinandersetzung mit der europäisch geprägten Moderne und die Erfahrung europäischer Überlegenheit hat den Verlust der politischen, militärischen, kulturellen und anderweitigen Stärken der Muslime sichtbar gemacht. Das, was von ihnen nun als historischer Verfall aufgefasst wird, ist demnach nichts anderes als die Unfähigkeit, diesen Verlust von Stärke zu überwinden. In der Tat steckt in dieser bildlichen Feststellung Özsoys implizit auch eine weitere Problemdiagnose: die Tendenz, nur solche religiösen und theologischen Begrifflichkeiten und Konzepte als authentisch islamisch zuzulassen, die sich im Kontext muslimischer Stärke bzw. in einer Position der muslimischen Überlegenheit etabliert haben. Im Forschungskontext ihrer koranhermeneutischen Ausarbeitungen, die sich an andere "Pioniere" der historischen Koranhermeneutik des 20. Jahrhunderts anlehnen, brachten die Ankaraner Theologen hier insbesondere die Dimension der Geschichtlichkeit des Menschen als verstehenden Subjektes ins Spiel: Jeder Versuch, den Koran historisch zu verstehen, ist zugleich geprägt und informiert von existierenden Vorverständnissen und Verstehensbedingungen des lesenden Subjektes. Nur durch das Zusammenspiel zwischen dem Bewusstsein über die Historizität des Textes und dem Bewusstsein der eige-

⁷⁷ Eine ähnliche Glorifizierung, diesmal der Moderne als absolutem Maßstab wirft Özsoy allerdings auch den islamischen Modernisten vor, vgl. Özsoy, "Erneuerungsprobleme", S. 20f.

⁷⁸ Ibid., S. 20.

⁷⁹ Ibid., S. 27.

nen Historizität, und damit durch eine permanente Reflexion des eigenen Standpunktes und eigener Voraussetzungen, seien theologische Deutungen haltbar und gegenwartsrelevant.

Die Nachwirkungen dieses Ansatzes in der Türkei spürt man noch heute: Die anhaltende theologische Auseinandersetzung zwischen den sogenannten “Universalisten” und den “Historizisten” seit der Mitte der 1990er Jahre ist primär ein Ringen um die Definition von Geschichte und ihre Bedeutung für das theologische Denken genauso wie über die Implikationen von Geschichtlichkeit für die heutige Herausbildung religiöser Normativität und die entsprechende Hermeneutik.⁸⁰

Unter weiteren muslimischen Autoren der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die im Rahmen ihrer jeweiligen thematischen Schwerpunkte die Geschichtsbilder des religiösen Denkens kritisch unter die Lupe nahmen,⁸¹ ragt der marokkanisch-französische Philosoph und Professor für Ideengeschichte des Islam an der Universität Sorbonne Muhammad Arkoun (1928–2010) als die womöglich bekannteste Stimme heraus, die für eine radikale Historisierung nicht nur der religiösen Texte, sondern allgemein des islamisch-religiösen Denkens und damit der theologischen Epistemologie eintritt. In mehreren seiner Schriften wendet Arkoun diskursanalytische und dekonstruktivistische Zugänge auf die Positionen an, die sich – auch unter Einfluss von politischen Machtfaktoren – als religiöse Orthodoxien durchgesetzt haben. Entscheidend bei seiner Dekonstruktion der Episteme der islamischen Tradition ist, dass er sie als historisch bedingte und gewachsene menschliche Kategorien auffasste, und nicht etwa als dem Menschen externalisierte wesenhafte Essenzen. Mit diesem Zugang soll laut Arkoun das offengelegt werden, was in den Prozessen der Deutungsmonopolisierung durch die islamischen Orthodoxien als “Unsagbar” oder sogar “Undenkbar” aus den islamischen Diskursen verdrängt worden ist. Arkoun kritisiert dabei gleichzeitig beide dominanten epistemologischen Paradigmen, die er im gegenwärtigen islamischen Denken ausmacht: Die Position der modernen Reformer, eine “richtige” Verfahrensweise der Normderivation hätte es in der Vergangenheit gegeben und diese solle nun anderen Muslimen beispielhaft dienen, lehnt er genauso ab wie das Festhalten an Konzepten, Verfahrensweisen und Kategorien, die sich in der vormodernen islamischen Scholastik etabliert haben. Die vormodernen Konzepte enthalten kein

⁸⁰ Öztürk, “Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit”, S. 37–64.

⁸¹ Siehe beispielhaft aš-Šarfī, *al-Islām wa-l-ḥadāṭa*; ders., *al-Islām bayna r-risāla wa-t-tārīḥ*; Lahbabi, *Le Personnalisme Musulman*, Paris 1964; auch Wielandt, *Offenbarung und Geschichte*, S. 160–167.

selbstreflexives Verweismoment auf die Historizität und die Gewordenheit eigener Positionen, so Arkoun:

“All semiotic productions of a human being in the process of his social and cultural emergence are subject to historical change which I call historicity. As a semiotic articulation of meaning for social and cultural uses, the Qur’an is subject to historicity. This means that there is no access to the absolute outside the phenomenal world of our terrestrial, historical existence. The various expressions given to the ontology, the first being the truth and the transcendence by theological and metaphysical reason, have neglected historicity as a dimension of the truth. Changing tools, concepts, definitions, and postulates are used to shape the truth.”⁸²

Die historische Bedingtheit der eigenen Erkenntnisprozesse, ausgedrückt in der Vielfalt von sich wandelnden Konzepten, Definitionen und Annahmen ist etwas, das im vormodernen islamischen Denken sowohl “undenkbar” als auch “ungedacht” gewesen ist. Glaubt man Arkoun, sieht die gegenwärtige Situation auch nicht viel besser aus: “Historicity is the unthinkable and unthought in the medieval thought. It will be the conquest – not yet everywhere complete – of intellectual modernity.”⁸³

Arkoun ist dabei auf einer Linie, wenn auch viel expliziter und radikaler, mit den oben erwähnten Ankaraner Theologen, wenn es um die Kritik am Umgang des modernen islamischen Denkens mit modernen Begriffen und Epistemen geht: Das islamische Denken sei immer noch Kategorien, Themen und Verfahren verhaftet, die sich in der scholastischen Zeit (7.–8. Jh. der Hidschra) etabliert hätten, bei gleichzeitiger Vernachlässigung des Ideenpluralismus der sogenannten klassischen Zeit.⁸⁴ Dabei müssten nicht nur diese Kategorien, sondern auch die der Scholastik zugrundeliegende metaphysische Vernunft und die aristotelischen Definitionen von Logik und abstrakten Kategorien einer Revision unterzogen werden, die semiotische Theorien von Bedeutungsgenese wie auch die historische Bedingtheit von Vernunft ins Feld zieht.⁸⁵ In gewisser Weise redet auch Arkoun einer ideengeschichtlichen Dekadenz das Wort, die er allerdings nicht in heilsgeschichtlichen Konzeptionen von Geschichte sieht, sondern in der Abkehr

⁸² Arkoun, “Rethinking Islam”, S. 24.

⁸³ Ibid., S. 26.

⁸⁴ Ibid., S. 27.

⁸⁵ Ibid., S. 24–26.

des islamischen Denkens vom Pluralismus der klassischen Zeit hin zu scholastischen Dogmatik der nachklassischen Zeit ausmacht. Zugleich geht er mit dem modernen, auf islamische Reformer zurückgehenden islamischen Denken ins Gericht:

“I do not need to emphasize the well-known trend of *salafī* reformist thought initiated by Jamāl al-Dīn al-Afghānī and Muḥammad ‘Abduh. It is what I call the *iṣlāhī* way of thinking which has characterized Islamic thought since the death of the Prophet. The principle common to all Muslim thinkers, the ‘*ulamā’ mujtahidūn*, as well as to historians who adopted the theological framework imposed by the division of time into two parts – before/after the Hijra (like before/after Christ) – is that all the transcendent divine Truth has been delivered to mankind by the Revelation and concretely realized by the Prophet through historical initiatives in Medina. There is, then, a definite model of perfect historical action for mankind, not only for Muslims. All groups at any time and in any social and cultural environment are bound to *go back* to this model in order to achieve the spirit and the perfection shown by the Prophet, his companions, and the first generation of Muslims called the pious ancestors (*al-salaf al-ṣāliḥ*). (...) This is at the same time a methodology, an epistemology, and a theory of history. It is certainly an operative intellectual framework used and perpetuated by generations of Muslims since the debate on authority and power started inside the community according to patterns of thinking and representing the world specific to the *islāhī* (sic!) movement.”⁸⁶

Die Überwindung dieser Formen des Denkens, erfolgt laut Arkoun unter anderem durch die bereits erwähnte Kenntnisnahme der Historizität jeder Form von Wissen, aber auch in der Abkehr von den traditionellen systematischen Wissenschaften, deren Epistemologien in der heutigen Zeit keine Relevanz mehr haben.⁸⁷

Arkouns radikaler Forderung nach der Aufgabe von klassischen Epistemologien kann eine gegenwärtige akademische islamische Theologie nicht ohne Weiteres folgen, sind diese schließlich, gerade im Hinblick auf ihre Historizität und auf die theologische Einordnung ihrer Relevanz, immer noch

⁸⁶ Ibid., S. 22.

⁸⁷ Ibid., S. 25.

Gegenstand von Grundlagenforschung. Will sie sich allerdings nicht ausschließlich in der Rekonstruktion und Reproduktion von Wissensbeständen der Vergangenheit erschöpfen, muss sich die Islamische Theologie die Frage nach einer kritischen archäologischen Durchdringung der von ihr als theologisch relevant erachteten Wissensbestände stellen, deren Historizität sie bis jetzt nicht ausreichend wahrnimmt. Dazu zählt allerdings auch die selbstkritische Anfrage an die Historizitätsregime, die dem eigenen Denken zugrunde liegen oder die eigene theologische Reflexion regulieren.

Bibliographie

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān*. Kairo 1990.
- . *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*. Kairo 1992.
- al-Afġānī, Ġamāl ad-Dīn. *al-A‘māl al-kāmila*. Hg. von. M. ‘Imāra. Kairo: Dār al-kātib al-‘arabī li-l-Ṭibā‘a wa-n-naṣr, 1968.
- Agai, Bekim. “Freiheit neu entdeckt? Vergessene gemeinsame Erfahrungen des Nahen Ostens und Europas”. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.). *Arabische Zeitenwende. Aufstand und Revolution in der arabischen Welt*. Bonn: bpb, 2012, S. 18–31.
- Agai, Bekim und Stephan Conermann (Hg.). “Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen”. *Präfiguration – Konfiguration – Refiguration in muslimischen Reiseberichten*. Berlin: EB-Verlag, 2013.
- Amirpur, Katajun. *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*. München: C.H. Beck, 2013.
- Amman, Ludwig. “Geschichtsdanken und Geschichtsschreibung von Muslimen im Mittelalter”. In: Albrecht Noth und Jürgen Paul (Hg.). *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*. Würzburg: Ergon, 1998, S. 191–296.
- . “Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellung und geschichtlichem Denken in der islamischen Welt”. In: *Die Welt des Islams* 37/1 (1997), S. 29–87.
- al-‘Arwī, ‘Abdallāh. *al-‘Arab wa-l-fikr at-tārīḫī*, Beirut, 1973.
- al-Azmeh, Aziz. *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest und New York: CEU Press, 2007.
- al-Ġundī, Anwār. *al-Islām wa-ḥarakat at-tārīḫ*. Kairo, 1968.

- Arkoun, Mohammed. "Rethinking Islam Today". In: *Islam: Enduring Myths and Changing Realities. Annals of the American Academy of Political and Social Science* 588 (Jul. 2003), S. 18–39.
- Ayalon, Yaron. "Revisiting Ṭāhā Ḥusayn's *Fī al-Shi'r al-Jāhili* and its sequel". In: *Die Welt des Islams. New Series* 49/1 (2009), S. 98–121.
- Benzine, Rachide. *Islam und Moderne. Die neuen Denker*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012.
- Denny, Frederick M. "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual". In: *The Muslim World* 79/2 (1989), S. 91–101.
- . "Legacy of Fazlur Rahman". In: Yvonne Y. Haddad (Hg.). *The Muslims of America*. New York: Oxford University Press, 1991, S. 96–108.
- Eisenstadt, Shmuel N. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Verlag, 2000.
- Falaturi, Abdoljavad. "Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam". In: Abdoljavad Falaturi und Walter Strolz (Hg.). *Glauben an den einen Gott*. Freiburg: Herder, 1975, S. 85–101.
- Fierro, Maribel (Hg.). *Orthodoxy and Heresy in Islam. Critical Concepts in Islamic Studies*. London und New York: Routledge, 2014.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. *Contemporary Islam and the Challenge of History*. Albany: State University of New York Press, 1982.
- Hartmann, Angelika. "Einleitung". In: Angelika Hartmann (Hg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 9–30.
- Hartog, François. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. Übers. von Saskia Brown. New York: Columbia University Press, 2015.
- Hendrich, Geert. "Identitätskonstruktion und Geschichtsbilder im arabisch-islamischen Modernediskurs". In: Angelika Hartmann (Hg.). *Geschichte und Erinnerung im Islam*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 31–49.
- Hildebrandt, Thomas. "Waren Ḡamāl ad-Dīn al-Afḡānī und Muḥammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten?". In: *Die Welt des Islams* 42 (2002), S. 207–262.
- Hünemann, Peter. *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens*. Freiburg, Basel und Wien: Herder, 1967.
- Jung, Dietrich. *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere. A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam*. Sheffield und Oakville, CT: Equinox, 2011.

- . “Dschihad. Zur Transformation eines ambivalenten Begriffs”. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 96/3–4 (2012), S. 211–225.
- Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani. A Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- . “Sayyid Jamal al-Din ‘al-Afghani”. In: Ali Rahnama (Hg.). *Pioneers of Islamic Revival*. London: Zed book, 2005, S. 11–29.
- Koselleck, Reinhart. “Einleitung”. In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 1. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, S. XIII–XXVII.
- . *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006.
- Lahbabi, Mohammad Aziz. *Le Personnalisme Musulman*. Paris, 1964.
- Langer, Robert und Udo Simon. “The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy in Islam. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and in Islamic Studies”. In: *Die Welt des Islams* 48/3 (2008), S. 273–288.
- Laroui, Abdallah. *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?* Paris, 1974.
- Moosa, Ebrahim. “Muslim Political Theology. Defamation, Apostasy, and Anathema”. In: Christopher S. Grenda, Chris Beneke und David Nash (Hg.). *Profane. Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*. Berkeley: University of California Press, 2014, S. 184–185.
- Osterhammel, Jürgen. *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C.H. Beck, 2008.
- Özsoy, Ömer. “Erneuerungsprobleme zeitgenössischer Muslime und der Koran”. Übers. von Felix Körner. In: Felix Körner (Hg.). *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Freiburg: Herder, 2006, S. 16–28.
- . “Pioniere der historischen Koranhermeneutik: Amīn al-Ḥūlī, Fazlur Rahman und Nasr Hamid Abu Zaid”. In: Jameleddine Ben Abdeljelil (Hg.). *Historizität und Transzendenz im Islam. Offenbarung, Geschichte und Recht*. Berlin: EB-Verlag, 2017, S. 23–45.
- Öztürk, Mustafa. “Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit im koranischen Kontext”. In: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 3 (2017), S. 37–64.
- Paçacı, Mehmet. “Der Koran und ich – wie geschichtlich sind wir?”. Übers. von Felix Körner. In: Felix Körner (Hg.). *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Freiburg: Herder, 2006, S. 32–69.

- Perler, Dominik und Ulrich Rudolph. *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. S. 88ff.
- Philipp, Thomas. "Class, Community, and Arab Historiography in the Early Nineteenth Century – The Dawn of a New Era". In: *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), S. 161–175.
- Pink, Johanna. "Striving for the New Exegesis of the Qur'ān". In: Sabine Schmidtke (Hg.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016, S. 765–792.
- Quṭb, Sayyid. *Fī at-tārīḥ. Fikra wa-minhāğ*. Beirut 1974.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Randeria, Shalini und Sebastian Conrad. "Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt". In: Shalini Randeria und Sebastian Conrad (Hg.). *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2002, S. 9–49.
- Sa'īd, Ġawda. *Ḥattā yuğayyirū mā bi-anfusihim – Baḥṯ fī sunan tağyīr an-nafs wa-l-muğtama'*. o.O., 1972.
- aš-Šarfi, 'Abdalmağīd. *Al-Islām bayna r-risāla wa-t-tārīḥ*. Beirut, 2001.
- . *Al-Islām wa-l-ḥadāta*. Tunis, 1991.
- Šarī'atī, 'Alī. *Islamology. The Basic Design for a School of Thought and Action*. Mashhad, 1968.
- Schulze, Reinhard. "Die islamische Welt in der Neuzeit (16.–19. Jahrhundert)". In: Albrecht Noth und Jürgen Paul (Hg.). *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*. Würzburg: Ergon, 1998, S. 333–403.
- Sedgwick, Mark. *Muhammad Abduh. Makers of the Muslim World*. London: Oneworld Publications, 2009.
- Siddiqi, Mazharuddin. *The Qur'ānic Concept of History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Sing, Manfred. "The Decline of Islam and the Rise of *Inḥitāt*. The Discrete Charm of Language Games About Decadence in the 19th and 20th Centuries". In: Syrinx von Hees (Hg.). *Inḥitāt – The Decline Paradigm. Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History*. Würzburg: Ergon, 2017, S. 11–70.
- van Gelder, Geert Jan. "Good Times, Bad Times. Opinions on *fasād az-zamān*, 'the Corruption of Time'". In: Syrinx von Hees (Hg.). *Inḥitāt – The Decline Paradigm. Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History*. Würzburg: Ergon, 2017, S. 111–130.

- von Kügelgen, Anke. “Abduh, Muhammad”. In: Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson (Hg.): *Encyclopaedia of Islam 3*. Leiden und Boston: Brill, 2008.
- Wielandt, Rotraud. *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1971.
- Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Internetquellen

Erklärung der FachvertreterInnen der Islamisch-Theologischen Studien (Islamische Theologie, Islamische Studien, Islamisch-Religiöse Studien, Islamische Religionspädagogik) an europäischen Universitäten und Hochschulen zur aktuellen Lage ihrer Fächer, Institute und Zentren. Wien 27.–28. Januar 2019, https://www.uibk.ac.at/islam-theol/docs/erklaerung-fachvertreterinnen-islamisch-theologische-studien_druck.pdf (abgerufen: 11.10.2019).