

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 Kırbasoğlu, 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

Amir Dziri (Hg.). *Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von Transzendenz und Immanenz*. Freiburg im Breisgau: Kalām, 2013, 153 Seiten. ISBN 978-3-9815572-1-3, Euro 28,00.

Der Band gibt die auf der Fachtagung “Sprich: Er ist Allah, ein Einziger. Gottesvorstellung im Islam in Geschichte und Gegenwart” präsentierten Beiträge wieder, welche im September 2011 in Bonn stattfand. Ziel des Buches ist es, einen Beitrag für die Entwicklung der islamischen Theologie in Deutschland zu leisten, indem es “muslimische Theologen und Wissenschaftler verschiedenster inhaltlicher Provenienz und Observanz miteinander ins Gespräch” bringt und sie die Frage des muslimischen Gottesbildes ausverhandeln lässt (S. 7). Dies soll auf Grundlage der Prämisse geschehen, dass eine islamische Theologie in Deutschland sowohl den historischen innerislamischen Kontroversen Rechnung tragen wie auch die Möglichkeiten eines dialogfähigen Ansatzes mit anderen Theologien reflektieren müsse (S. 13–15). Dabei wird die Bestimmung des Gottesbegriffs seitens des Herausgebers als ein dialektischer Prozess beschrieben, weil Gott “zugleich absolut transzendent und universell immanent” sei (S. 12). Davon lege auch die Geschichte der islamischen Theologie ein Zeugnis ab, die das Thema kontrovers diskutiert habe, durchaus auch zu gegensätzlichen Ansätzen gelangt sei und dabei sowohl Argumente für eine negative Theologie (*ta‘tīl*), wie auch solche für eine korporalistische Anschauung (*taḡsīm*) entwickelt habe (S. 13). Die einzelnen Beiträge, die im Folgenden zusammenfassend kritisch besprochen werden sollen, legen den Fokus der Untersuchung jeweils auf einen speziellen Bereich des theologischen Diskurses, wie z.B. Koranexegese, Kalām und auch die sufische Tradition.

Dina El Omari fragt in ihrem Beitrag “Anthropomorphismus und Abstraktion in der Koranexegese” (S. 21–46), ob man – vor dem Hintergrund der anthropomorphen Verse im Koran, wonach Gott in der Welt aktiv handelt – einen anthropomorphen Gott verehren oder ob man einem rein transzendenten Gott huldigen sollte. Beim letzteren Ansatz ergebe sich das Problem, wie die unzähligen Attribute Gottes, die aus dem Koran abgeleitet werden, im Sinne einer unverbrüchlichen transzendenten Einheit zu begreifen sind (S. 21–29). El Omari plädiert für eine neuerliche Reflektion der Problematik ohne eine innere Verpflichtung zu den einzelnen Positionen in den überlieferten Debatten, da diese überkommen und bereits unzählige Male diskutiert worden seien, ohne dass eine befriedigende Antwort gefunden werden konnte. Sie schlägt daher vor, dem Problem mit einer

neuen “adäquaten Erkenntnistheorie” zu begegnen, da “die alten Ideen (...) den Gedankenfluss und somit die freie Entfaltung des Geistes behindern könnten” (S. 29). Dennoch werden im weiteren Verlauf ihres Beitrags hauptsächlich die historischen Dispute in Bezug auf die anthropomorphen Verse exzerpiert. Der Text findet seinen Abschluss in der Wiedergabe der Diskussionen über die Möglichkeit der Schau Gottes im Jenseits, wobei El Omari die Ansicht favorisiert, dass es möglich sei, Gott mit dem Herzen zu sehen – die Möglichkeit einer Schau Gottes mit den Augen vermag sie nicht zu überzeugen. Hiernach erfolgt jedoch keine eigenständige Reflektion, die der Leser nach ihrer Einleitung erwartet; eine Übertragung der Zusammenfassung im Sinne einer “neuen, adäquaten Erkenntnistheorie” bleibt ebenfalls aus. Es findet sich lediglich das Zugeständnis, dass die Beantwortung der Frage wie eine Schau mit dem Herzen möglich sein soll, einer Klärung bedarf (S. 39–45).

Das Ziel von Ali Ghandours Beitrag (“Das Glaubensbekenntnis bei Muḥyī ad-Dīn Ibn ‘Arabī”, S. 47–61) ist laut Autor lediglich “eine verständliche Übertragung des arabischen Textes” des Glaubensbekenntnisses von Ibn ‘Arabī (gest. 637/1240) am Anfang seines *al-Futūḥāt al-Makkiya*. Der Text sei gewählt, um die Behauptung, dass Ibn ‘Arabī ein Gegner des Kalām gewesen sei, zu entkräften (S. 47f.). Ghandour versteht seinen Beitrag als ein “Korrektiv zu bestimmten Tendenzen, die Ibn ‘Arabī entweder außerhalb des Sunnitentums einordnen oder ihn nur anhand seiner *taṣawwuf*-Werke studieren.” (S. 61) Ghandour betont, dass Ibn ‘Arabī “ein Kind der sunnitischen Tradition war” und möchte damit dem Eindruck entgegenwirken, der Mystiker habe sich gegen den Kalām gestellt. Das Ergebnis ist, dass Ibn ‘Arabīs Denken sehr nah an der aš‘arītischen Theologie anzusiedeln sei (S. 61). Ghandours Beitrag bleibt jedoch lediglich eine inhaltliche Wiedergabe von Ibn ‘Arabīs Positionen, auf die keine Analyse folgt – freilich hatte er diese auch von vornherein nicht angestrebt. Eine Diskussion darüber, inwiefern Ibn ‘Arabī der Übertrag der epistemologischen Voraussetzungen der aš‘arītischen Theologie auf die neoplatonisch beeinflusste Welt- und Gottesanschauung der sufischen Tradition glückt, bleibt aus. In diesem Zusammenhang bleibt es bedenklich, inwiefern es einem wissenschaftlichen Anspruch gerecht wird, den eigenen Beitrag von vornherein als ein “Korrektiv“ zu bestimmen. Vielmehr scheint es einem solchen Anspruch angemessener, zunächst der Frage, ob Ibn ‘Arabī ein Gegner des Kalām ist, analytisch nachzugehen und anschließend bei Bedarf eine Position zu beziehen. Der Gewinn ist immerhin, dass wir nun eine Teilübersetzung aus dem Werk *al-Futūḥāt* zur Hand haben.

Mouhanad Khorchide hebt in seinem Artikel “Die Rede von Gott im Islam – aber von welchem Gott?” (S. 63–79) hervor, dass jede Theologie sich dessen bewusst sein müsse, dass es nicht möglich sei „Gott zu erfassen“, da “der Bedingte [Mensch] (...) keineswegs den Unbedingten [Gott] erfassen” könne. Khorchide merkt außerdem, dass die etablierten Gottesvorstellungen stets gesellschafts- und machtpolitischen Interessen verpflichtet waren. Ziel des Beitrages sei es, ein “modernes Gottesverständnis” anzubieten (S. 63–65). Deshalb fordert er, nun solle eine Theologie vorangetrieben werden, die sich der Instrumentalisierung seitens der Interessenlobbys versperrt und ein Gottesbild begründet, “das jedem Menschen als Subjekt vor Gott Gleichheit gewährt und ein theologisch begründetes Erheben übereinander als Irrtum entlarvt” (S. 76). Er plädiert in diesem Sinne für eine “Theologie der Barmherzigkeit” (S. 77f.), die eine panentheistische Gottes- und Weltanschauung favorisiert (S. 73f.), wonach “sich die ganze Schöpfung, die der Zeit unterworfen ist” (S. 78) in Gott befindet und nicht außerhalb von ihm. Da man ferner nicht annehmen könne, dass sich Gottes Wille ändere, müsse man annehmen, dass Gott sich von Ewigkeit her für die Schöpfung entschieden haben müsse: “Diese ewige Entschiedenheit realisiert sich jedoch in einer zeitlichen Dimension, die sich nicht außerhalb von Gott befindet.” (S. 78) Demnach sei die Welt zwar ein Teil von Gott, da sie in ihm sein muss, aber Gott bleibt immer größer und könne nicht begrenzt werden. Die Konsequenz dieser Position, die darauf hinausläuft, dass notwendigerweise Zeitlichkeit in Gott hineingetragen wird, wird nicht weiter reflektiert. Vielmehr scheint es, dass dies im Sinne der panentheistischen Anschauung durchaus angenommen wird, obschon es seiner eigenen Ansicht entgegenläuft, dass Gott “nicht in der Zeit lebt und er nicht in der Zeit Entscheidungen trifft” (S. 78). Khorchide beendet seinen Beitrag mit den Worten: “Die ewige Entschiedenheit zur Offenbarung seiner Barmherzigkeit geht eben aus dieser Barmherzigkeit selbst hervor” (S. 79). Wenn dies jedoch gesetzt ist, wird es schwierig die Behauptung aufrechtzuerhalten, dass die Schöpfung ein willentlicher Akt Gottes ist, da sie ja aus seiner Eigenschaft als barmherziger Gott, der “Mitliebende sucht” (S. 78), als etwas Notwendiges aus Gott hervorgehen muss, der zur Verwirklichung seiner Barmherzigkeit wiederum der Schöpfung bedürftig wird. Diese Position scheint daher ebenfalls einem neoplatonischen Gottesbild in die Hände zu spielen, wonach die Welt eine Emanation aus Gottes Natur sei. Diese Position ist von den muslimischen Theologen vehement abgewiesen worden und auch aus philosophischer Sicht ist zunächst die Frage zu klären, ob und

inwiefern neoplatonische Konzepte mit zeitgenössischen Denkmustern der nachkantischen Philosophie zu vereinbaren sind.

In seinem Beitrag “Die Einsheit Gottes – Die Transzendenz Gottes” beginnt Reza Hajatpour (S. 81–93) mit der Feststellung, dass Gott im Islam als absolut transzendent gedacht werde. Alsdann stellt er die Frage inwiefern Gott dann noch erfahrbar sein kann (S. 82). In Anlehnung an das Konzept der Statthalterschaft des Menschen (Q 2:30–34) und das *fitra*-Konzept (Q 30:30), wonach der Mensch mit einem autonomen Willen erschaffen wurde und grundsätzlich eine dem einen Gott zugewandte Natur besitzt, wird eine Parallele zum christlichen Konzept der “Ebenbildlichkeit” hergestellt (S. 91). Eine kritische Analyse dieses Gedankens vor dem Hintergrund des Konzeptes der absoluten Unvergleichbarkeit Gottes, welches zu Beginn rezipiert wurde (S. 81ff.), erfolgt nicht mehr. Stattdessen wird die neoplatonisch beeinflusste Weltanschauung ‘Aziz ad-Din Nasafis in die Überlegungen mit eingeholt (S. 85–89), wonach “der Mensch das Göttliche mittels seines Seelenvermögens in sich erscheinen lässt”, wodurch “ihm unmittelbar göttliche Schau möglich” werde. Denn: “Durch das Göttliche im Menschen sieht Gott sich selbst, und durch die Selbstschau befindet sich die Seele des Menschen auf dem Weg zu einer ewigen Gottsuche.” Aus systematisch-theologischer Sicht verbirgt sich hinter diesem Gedanken das Problem, dass Gott der Schöpfung bedürfen würde, um sich selbst zu schauen, was dem Prinzip der absoluten Souveränität und Unbedürftigkeit Gottes widersprechen würde. Hajatpour ist sich zwar bewusst, dass die Einbettung von mystischen Anschauungen in die theologische Rede von Gott problematisch ist, plädiert jedoch dennoch für eine solche Öffnung mit Verweis auf Q 57:4 (S. 92f.). Problematisch bleibt dabei seine Ansicht, dass man auch islamisch-theologisch von der “Gottesebenbildlichkeit des Menschen” sprechen könne, die er zum Schluss nun als gegeben ansieht (S. 93).

Milad Karimi versucht in seinem Text “Von der Immanenz Gottes im Islam” (S. 95–108) den Widerspruch der Immanenz und Transzendenz, den er mit Rückgriff auf philosophische Konzepte von Wittgenstein bis Hegel bespricht, anhand des islamischen Offenbarungskonzeptes zu lösen, wonach Gott durch die Verinnerlichung der Offenbarung (d.i. der Koran) im Menschen immanent wird (S. 95–97). Als Veranschaulichung dient ihm hier das erste Offenbarungsgeschehen an den Propheten Muḥammad. Nach Karimi sei der Akt der Offenbarung ein Zustand des Gewahrwerdens der “Gegenwart Gottes” (S. 107), wonach Gott oder seine Gegenwart dem Propheten “durch die Haut” geht (S. 107):

“Die Gegenwart Gottes als Akt der Offenbarung suggeriert insofern das Immanentwerden Gottes, als sich Gott im Augenblick dieses Ereignisses zugleich entzieht. Die Immanenz Gottes geschieht also derart im Islam, dass Gott im gleichen Atemzug unverfügbar, ja transzendent bleibt. (...) Nicht Muḥammad überschreitet die Grenze, entschleiert Gott, sondern es ist Gott selbst, der im Akt der Offenbarung, im Ereignis des Korans seine immanente Anwesenheit gewahr werden lässt.” (S. 107)

Der Gedanke ist zwar spannend, doch er umgeht das Problem der Immanenz Gottes, statt es zu lösen. Denn nicht berücksichtigt wird der Umstand, dass das koranische Konzept der Offenbarung (*wahy*) den Gedanken einer Selbstoffenbarung Gottes nicht miteinschließt, sondern lediglich eine Art der Rede bezeichnet, die verborgen ist, d.h. dass sie ungleich unseren bekannten Formen der Kommunikation ist. Da in diesem Sinne Gott selbst nicht in der Welt offenbar wird, sondern lediglich seine Rede seitens eines Mittlers an die Menschen transportiert wird, scheint es voreilig zu sein, von “der Gegenwart Gottes” zu sprechen, die dem Rezipienten “durch die Haut geht”, es sei denn, dass es sich hierbei um eine allegorische Ausdrucksform handelt.

Amir Dziris Fragestellung in seinem Beitrag “Anfänge Arabischer Dialektik, die Analogie und das Gottesbild” (S. 109–134) lautet: Was ist der Einfluss der arabischen Dialektik auf die Formulierung des Gottesbildes (S. 109–111)? Der Begriff “arabische Dialektik” wird als der Versuch bestimmt, “ein autoritatives Referenzsystem mittels bestimmter Argumentationsformen zu etablieren, welches alle Bereiche intersubjektiver Kommunikation betrifft und beeinflusst, also auch den der Theologie, oder vielleicht gerade diesen” (S. 113). Dziri bettet den Koran in den diskursiven Kontext seiner Zeit ein, wonach der Koran sich in die methodischen Standards für die Gültigkeit eines Arguments füge, die damals gegeben waren. Es sei festzustellen, “dass die koranische Offenbarung das in der arabischen Tradition verwendete argumentative Referenzsystem in Gänze aufgreift und für die Verteidigung der eigenen Botschaft, sprich des koranischen Urteils, implementiert.” (S. 119) Das argumentative Referenzsystem der Araber verlor, nach Dziri, jedoch seine Autorität, nachdem die Muslime mit dem griechischen Denken bekannt wurden. Danach hätten sie versucht, Argumente gemäß dem neuen epistemologischen Rahmen zu erarbeiten, welches zur Etablierung des Analogieschlusses als eines der zentralen Werkzeuge des theologischen Argumentationsprozesses führte (S. 120–123). Bei der Darstellung der Etablierung und Verwendung des Analogieschlusses spricht

Dziri nun von "Juristen" einerseits, die "die Analogie zu einer der etablierten Verfahrensweisen zur Herleitung rechtlicher Urteile" machten, und von den "Theologen" andererseits. Die Schwierigkeit der Grenzziehung zwischen einem "Juristen" und einem "Theologen" ist auch Dziri bewusst (S. 129, Anm. 33), wird jedoch nicht weiter geklärt. Problematisch ist auch die etwas freie Verwendung des Begriffs "Scholastik" (S. 109). Wer mit den "Scholastikern" gemeint ist und inwiefern die Arbeit der muslimischen Theologen (respektive des vermeintlichen Unterschieds "Juristen" vs. "Theologen") als "Scholastik" bezeichnet werden kann – im Bewusstsein, dass der Begriff, samt seiner argumentativen Methoden, erst ab dem späten 11. Jh. entsteht –, wird nicht weiter präzisiert. Abschließend plädiert auch Dziri dafür, dass eine Revision des epistemologischen Ansatzes der islamischen Theologie notwendig sei. Diese Forderung wird jetzt gestützt mit Verweis auf den Analogieschluss, der als das primäre Instrument der Wahrheitsfindung bestimmt wurde. Es bedarf, nach Dziri, einer Reflektion über die Haltbarkeit der Argumente anhand des Analogieverfahrens vor dem Hintergrund moderner Referenzsysteme.

In seinem Beitrag "Überlegungen zu Gottesvorstellungen im Rahmen einer Wissenschaftstheorie der islamischen Theologie" (S. 135–153) will sich Jan Felix Engelhardt dem Problem der Gottesvorstellung nicht aus systematischer Perspektive nähern, sondern der Frage nachgehen, welche Rolle die verschiedenen theologischen Positionen im akademischen Betrieb in Deutschland spielen können (S. 136ff.). Engelhardt hebt hervor, dass es im wissenschaftlichen Diskurs nicht auf *Vorstellungen* ankomme, sondern auf *Erkenntnisse*. Mit dem Verweis, dass nach heutigen wissenschaftlichen Standards die Erkennbarkeit Gottes nicht begründet werden kann, stelle sich die Frage, ob die islamische Theologie überhaupt sinnvoll über Gott sprechen könne (S. 138–139). Sein erster Ansatz zur Klärung des Problems ist die Verortung der islamischen Theologie innerhalb der Wissenschaften. Nach Besprechung von erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten in Bezug auf die positive Rede über Gott, verortet er die islamische Theologie im Rahmen der Geisteswissenschaften. Er sieht aber methodologisch einen Unterschied zwischen der Verortung der christlichen Theologie und der islamischen Theologie in der Geisteswissenschaft. Für die christliche Theologie sei die Verortung in der Geisteswissenschaft "auf der Menschwerdung Gottes in Gestalt Jesu Christi begründet", während diese Verortung sich für die islamische Theologie aus "methodischen Gründen" anbiete (S. 144–146). In Jürgen Habermas' Konzept des kommunikativen Handelns sieht Engelhardt einen gangbaren Weg, die positive Rede von Gott im Rahmen

des wissenschaftlichen Diskurses anzusiedeln. Das Konzept besagt, dass sicheres und letztbegründetes Wissen zwar nicht möglich sei, es aber auch darauf ankomme, dass die jeweiligen Positionen sich rationalisieren lassen und somit einen Diskurs etablieren können. Dieses Konzept findet er insbesondere für die islamische Theologie fruchtbar, da auch hier die Existenz Gottes nicht letztgültig bewiesen werden könne, sie aber für die Partizipanten des Diskurses ein Axiom darstelle, wonach zwar die Ausarbeitung des Gottesbegriffs – anhand der Attributenlehre etc. – immer “vorläufig” bleiben müsse (S. 153), aber dadurch die Setzung eines monotheistischen Gottes nicht mehr zur Diskussion stehe, da dies die Bedingung für diesen Diskursraum bietet (S. 146–150).

Insgesamt erweist sich der Sammelband als äußerst lehrreich für den interessierten Leser, der aus verschiedenen Perspektiven in den islamisch-theologischen Diskurs eingeführt wird, ohne von dessen Komplexität und Vielschichtigkeit überfordert zu werden. Insofern ist eines der gesetzten Ziele des Buches, nämlich dialogfähige Konzepte vorzustellen, durchaus erfüllt. Da die einzelnen Beiträge jedoch keinen erkennbaren diskursiven Bezug aufeinander nehmen, ist der Ansatz, muslimische Wissenschaftler in ein Gespräch miteinander zu bringen, nicht geglückt. Dennoch ist dem Band zugute zu halten, dass er den Puls der Zeit erspüren lässt, wonach erkenntnistheoretische Fragen im Zentrum des Interesses des islamisch-theologischen Diskurses in Deutschland stehen.

Hureyre Kam (Frankfurt)