

## Genese eines neuen Typs Islamischer Theologie in Deutschland

Yasar Sarikaya \*

### Einführung

Erwartungen oder Forderungen, in Deutschland Imame auszubilden bzw. Islamische Theologie als wissenschaftliches Hochschulfach einzurichten, werden immer lauter. Bereits 2001 wurde dieses Thema in Hamburg in einem Workshop, zu dem u. a. Theologen und Islamwissenschaftler aus verschiedenen Ländern eingeladen wurden, intensiv diskutiert. Ein wichtiges Ergebnis dieser Tagung war die breite Unterstützung der muslimischen und nichtmuslimischen Teilnehmer für die Einrichtung einer Professur für Islamische Theologie an der Universität Hamburg.<sup>89</sup>

Auch wenn diesem Workshop in Hamburg bisher noch kein konkretes Projekt gefolgt ist, hat man inzwischen weitgehend erkannt, dass die Präsenz von Muslimen in Deutschland ein dauerhaftes Phänomen ist und dass die damit verbundenen Probleme nicht im Ausland, sondern hier in unserem Lande zu lösen sind. Immer häufiger wurde festgestellt, dass der Islam die zweitgrößte Religion nach den beiden Konfessionen des Christentums ist und dass Muslime als ständiger Teil dieser Gesellschaft und als Mitbürger dieses Staates zu betrachten sind.<sup>90</sup> Man entdeckte nun die „Fremde“ mit ihren mannigfaltigen Problemen und Bedürfnissen sowie berechtigten Erwartungen im eigenen Land. Nach etwa einem halben Jahrhundert muslimischer Migration erkannte man, wie vorteilhaft die Einführung eines Islamischen Religionsunterrichts an den Schulen für die Integration der Muslime sein könnte. Die Länder starteten ab 2000 nacheinander Modellversuche zu einem Islamunterricht. Es handelt sich dabei um Angebote in unterschiedlichen Formen, von einem bekenntnisorientierten bis zu einem religionskundlichen Unterricht.<sup>91</sup> Zahlreiche Lehrpläne sind bereits entwickelt worden, und im Vorjahr sind auch schon die ersten Schulbücher erschienen.<sup>92</sup> Ein weiterer Schritt wurde durch die Gründung von Lehrstühlen für Islamische Religionspädagogik vollzogen. Zuerst in Münster, dann in Erlangen und Osnabrück, in drei Bundesländern also, wurden so nacheinander Lehrstühle für Islamische Religionspädagogik errichtet. Zudem wurde 2006 die Deutsche Islamkonferenz (DIK) in Berlin ins Leben gerufen, um „einen langfristig angelegten Verhandlungs- und Kommuni-

---

\* Dr. Yasar Sarikaya ist Assistenzprofessor und war Direktor der Islamischen Religionspädagogischen Akademie in Wien.

<sup>89</sup> Vgl. Ursula Neumann (Hg.), *Islamische Theologie, Internationale Beiträge zur Hamburger Debatte*, Hamburg 2001.

<sup>90</sup> Vgl. Regierungserklärung des Bundesministers des Innern, Dr. Wolfgang Schäuble, zur Deutschen Islam Konferenz am 28. September 2006 in Berlin. „Der Islam ist Teil Deutschlands und Teil Europas, er ist Teil unserer Gegenwart und er ist Teil unserer Zukunft.“

<sup>91</sup> Für eine Übersicht siehe: B. Ucar / Y. Sarikaya, *Der Islamische Religionsunterricht in Deutschland: Aktuelle Debatten, Projekte und Reaktionen*, in: Ednan Aslan (Hg.), *Islamische Erziehung in Europa – Islamic Education in Europe*, Wien (u.a.) 2009 S. 87-108.

<sup>92</sup> Siehe L. Kaddor u.a. (Hg.), *Saphir 5/6 - Religionsbuch für junge Musliminnen und Muslime*, München 2008; B. Ucar (u.a.), *Mein Islambuch – Grundschule 1/2*, Oldenburg 2009; *Die Schöne Quelle – Islamunterricht in der Grundschule, Klasse 3 - helfen und stärken*, Önel 2008.

## Genese eines neuen Typs Islamischer Theologie in Deutschland

kationsprozess zwischen Vertretern des deutschen Staates und Vertretern der in Deutschland lebenden Muslime zu initiieren“.<sup>93</sup>

All diese Schritte sind als ernsthafte Entscheidungen zur Verankerung des Islams in der deutschen Gesellschaft zu bewerten. Man muss nicht Hellsehen können, um vorauszusagen, dass in absehbarer Zeit ein dritter Schritt getan werden wird: die Einrichtung von Lehrstühlen für Islamische Theologie. Es gibt derzeit eine nahezu einhellige Überzeugung unter den Verantwortlichen in der Politik und der Wissenschaft, dass solche Lehrstühle notwendig sind. Begründet wird diese Überzeugung mit einem praktisch-pragmatischen Ziel: die Ausbildung von Imamen und von Islamlehrern an deutschen Universitäten und der damit verbundene theologische Beitrag zur Integration der Muslime. Denn die religiöse Integration führt auch über Imame, die in Deutschland aufgewachsen sind, die deutsche Sprache gut beherrschen und die deutsche Gesellschaft gut kennen. Daher werden die bisherigen Initiativen, wie zum Beispiel der so genannte Vorbereitungskurs für DITIB-Imame vor ihrer Entsendung nach Deutschland<sup>94</sup> oder das Ausbildungsprogramm der Diyanet („Uluslararası İlahiyat Programı“)<sup>95</sup> für türkischstämmige Abiturienten an den Theologiefakultäten der Ankara- und Marmara-Universität, als nicht vielversprechend betrachtet. Rotraud Wielandt, seit 2004 Mitglied des Leitungsteams des Zentrums für Interreligiöse Studien an der Universität Bamberg, bringt die Bedenken gegen solche Projekte unmissverständlich zum Ausdruck: „So ausgebildete Imame [...] werden aber an den türkischen Fakultäten immer noch im Sinne der staatlich-türkischen Lesart des Islams geprägt, und solange der türkische Staat ihnen in Deutschland ihre Gehälter zahlt, wird er sie dort auch in seinem Sinne verwenden wollen.“<sup>96</sup>

Die Frage nach der Einrichtung von Lehrstühlen für Islamische Theologie wurde im März 2009 auf einer Tagung in Stuttgart zentral diskutiert, wobei der Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble eine Fakultät für Islamische Theologie an einer deutschen Universität zugesagt hat.<sup>97</sup> Die Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Goethe-Universität Frankfurt am Main veranstaltete im Sommersemester 2009 eine öffentliche Ringvorlesung.<sup>98</sup> Auch hier ging es um religionsgemeinschaftliche und akademisch-universitäre Rahmenbedingungen, Möglichkeiten, Grenzen und Zukunftsperspektiven einer Islamischen Theologie in Deutschland. Die aktuellste Meldung kam im Juni 2009 aus Osnabrück. Die Universität Osnabrück beabsichtigt laut Zeitungsbericht, als erste Hochschule in Deutschland ein eigenes islamisch-theologisches Institut einzurichten. Geplant sind vier

<sup>93</sup> Deutsche Islam Konferenz, in: [http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cIn\\_101/SubSites/DIK/DE/Startseite/home-node.html?\\_\\_nnn=true](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cIn_101/SubSites/DIK/DE/Startseite/home-node.html?__nnn=true).

<sup>94</sup> Vgl. Landeskundliche Schulung türkischer Imame der Konrad-Adenauer-Stiftung, 2006, in: [http://www.kas.de/wf/doc/kas\\_9566-544-1-30.pdf](http://www.kas.de/wf/doc/kas_9566-544-1-30.pdf)

<sup>95</sup> Vgl. Ausbildungsprogramm der Diyanet, 2009, in: [http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dok/uip2009\\_prog.pdf](http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dok/uip2009_prog.pdf)

<sup>96</sup> Rotraud Wielandt, *Aktuelle Praxisfelder der Islamwissenschaft: Politikberatung, Sachverständigentätigkeit bei Gericht, interreligiöse Dialogarbeit*, in: <http://www.unifr.ch/theo/downloads/wielandtfribourg.pdf>

<sup>97</sup> Vgl. Tagung Theologisches Forum Christentum – Islam, *Nahe ist dir das Wort ... Schriftauslegung in Christentum und Islam*, Stuttgart-Hohenheim 6. bis 8. März 2009. Vgl. hierzu: „Schäuble sagt Fakultät für islamische Theologie zu“, in: *Stuttgarter Zeitung* (09.03.2009).

<sup>98</sup> Vgl. Ringvorlesung an der Goethe-Universität – *Muslime im europäischen Kontext*, 2009, in: <http://www.muk.uni-frankfurt.de/pm/pm2009/0409/080/index.html>

bis fünf Lehrstühle für 50 bis 80 angehende Imame pro Jahr. Die Absolventen sollen anschließend als Vorbeter und Vorsteher von Moscheegemeinden fungieren.<sup>99</sup>

So lässt sich ein starkes Interesse der Politik und Wissenschaft an Fakultäten oder Lehrstühlen für Islamische Theologie in Deutschland feststellen, auch wenn einige Fragen, wie die der Vertretung der Muslime und der Besetzung der Stellen, noch offen sind. Dadurch wird der Weg für eine Etablierung Islamischer Theologie als Wissenschaft in Deutschland, einem westlichen, säkularen und christlich geprägten Land, frei. Wie wird sich diese Theologie an deutschen Universitäten entwickeln? Worin oder durch welche wesentlichen Kennzeichen wird sie sich von der etablierten Islamischen Theologie in den muslimischen Ländern unterscheiden? Auf welche theologische Tradition wird sie sich gründen? Das sind zentrale Fragen, mit denen sich vor allem muslimische Theologen in Europa/Deutschland, von denen es nunmehr einige gibt, auseinandersetzen sollen. Die Antworten auf diese Fragen können – je nach theologischem Standpunkt und praktischer Intention des Betrachters – verschieden aussehen.

Der vorliegende Aufsatz versteht sich als Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen und will Impulse zur weiteren Diskussion geben. Im Anschluss an die Einführung folgt eine Annäherung an die zu erwartenden bzw. von Politik und Wissenschaft geforderten Charakteristika der Islamischen Theologie in Deutschland. Hier beschreibe ich zudem die Hauptaufgaben der Islamischen Theologie in Deutschland und plädiere zugleich für ein dialogorientiertes, interdisziplinäres, traditionskritisches Studium der Islamischen Theologie. Der Darstellung liegt die Prämisse zugrunde, dass eine Islamische Theologie als Hochschulfach an deutschen Universitäten eingerichtet wird, deren Lehrplan insbesondere das Studium der religiösen Disziplinen (*Koran*, *ḥadīṭ*, *sīra*, *fiqh*, *kalām* usw.) umfasst, in der Religionslehrer, Imame und Akademiker qualifiziert werden und die zudem Forschungsprojekte zu verschiedensten religiösen, theologischen und kulturellen Fragen fördert.

### **Charakteristika der Islamischen Theologie in Deutschland**

Die islamisch-theologischen Fachwissenschaften wie Koran und Koranexegese, *ḥadīṭ* und *sīra*, *fiqh* und Mystik können bald in deutschen universitären Lehrgängen studiert werden. Lehrer, Imame, Prediger und Islamgelehrte werden so an deutschen Lehrstühlen ausgebildet. Diese Theologie wird sich zwar selbstverständlich auf islamische Quellen, auf Koran und Sunna, gründen. Sie wird auch die Grundsätze des Islams auf der Grundlage dieser Quellen untersuchen, bestimmen und definieren. Zudem wird sie auf die reichhaltige Literatur, die während ihrer langen Geschichte geschrieben wurde, zurückgreifen müssen. Wie die Theologie in den islamischen Ländern wird auch sie den Islam aus seiner Innenperspektive betrachten. Und doch wird sie sich in ihren wesentlichen Aspekten von der etablierten Islamischen Theologie in den muslimischen Ländern unterscheiden.

---

<sup>99</sup> Vgl. Neue Osnabrücker Zeitung, 2009, in: [http://www.neue-oz.de/\\_archiv/noz\\_print/interviews/2009/06/20090626\\_2.html](http://www.neue-oz.de/_archiv/noz_print/interviews/2009/06/20090626_2.html)

### Dialog mit anderen Religionen

Die Islamische Theologie wird sich in Deutschland, wie die bisherige Entwicklung zeigt, im Dialog mit anderen Religionen entwickeln. In den Curricula der neu eingerichteten islamischen religionspädagogischen Lehrstühle sind Module vorgesehen, die Kenntnisse der Weltreligionen mit dem Schwerpunkt auf Judentum und Christentum vermitteln sollen. Im Curriculum der Islamischen Religionspädagogik an der Universität Osnabrück sind z. B. interreligiöse und interkulturelle Studien ein wesentlicher Schwerpunkt. Modul 8 betrifft christliche Theologien und Modul 9 die Religionswissenschaft. Die Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der J.-W.-Goethe-Universität in Frankfurt am Main war bis vor Kurzem dem Fachbereich „Evangelische Theologie“ angegliedert. Aufgrund eines Kooperationsabkommens mussten die Studenten einer der beiden Theologien im Nebenfach die jeweils andere Theologie studieren.<sup>100</sup> Das interdisziplinäre Zentrum für Islamische Religionslehre, angesiedelt im Fachbereich Theologie, Department Fachdidaktiken an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, bietet ebenfalls dialogorientierte und interreligiöse Lehrveranstaltungen. Auch die geplante Professur für Islamische Religionspädagogik in Münster soll nach diesem Muster arbeiten.

So steht fest, dass das akademische Studium der Islamischen Theologie in Deutschland einen dialogischen Ansatz haben wird. Studierende der Islamischen Theologie werden, wie die bisherige Entwicklung zeigt, im Rahmen des Curriculums Grundsätze anderer Religionen kennenlernen. Das Verhältnis von Islam und Christentum, die Beziehung zwischen Koran und Bibel sowie interreligiöse Fragen werden wissenschaftlich entworfen, aufgearbeitet und diskutiert.

Eine dialogisch angelegte Islamische Theologie kann somit in Deutschland wesentlich zur Toleranz gegenüber Andersdenkenden und zur Anerkennung des Anderen beitragen. Sie muss dafür nicht etwas erfinden, denn es gibt in der langen Geschichte des Islams zahlreiche Ansätze, auf die sie zurückgreifen kann.<sup>101</sup> Generell lässt sich eine tolerante Haltung des Korans gegenüber den Schriftreligionen feststellen, wenngleich auch einige theologische Interpretationen (wie z. B. die Lehre der Trinität) und religiöse Praktiken der Juden und Christen zum Teil scharf kritisiert werden. So stellt Ömer Özsoy, der Theologieprofessor für Koranexegese und Lehrstuhlinhaber der Stiftungsprofessur an der Universität Frankfurt, fest, dass der Koran in seiner 23-jährigen Entstehungsgeschichte weder Christen noch Juden gezwungen hat, Muslime zu werden. Vielmehr erkannte er sie – selbst in der medinensischen Periode, in jener Periode der koranischen Offenbarung, in der die gegenseitigen Beziehungen konfliktbeladen waren – als je unabhängige religiöse Gemein-

---

<sup>100</sup> Die Professur ist seit dem 17. Juni 2009 dem Fachbereich 09 - Sprach- und Kulturwissenschaften - zugeordnet. Sie trägt nunmehr den Namen Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam.

<sup>101</sup> Insbesondere die Sufi-Literatur enthält hierzu aufschlussreiche Anhaltspunkte. Um ein Beispiel zu geben, zitiere ich hier von Yunus Emre: „Du hast dir von dir ein eigenes Bild gemacht – Bemüh dich, die anderen auf dieselbe Weise zu sehen – Die vier heiligen Bücher, alle sprechen diese Wahrheit aus – die gut für das menschliche Handeln ist.“ Yunus Emre, *Nachdichtung Karl O. Münch*, Hückelhoven 2004. Auch viele andere Mystiker, darunter Ibn'Arabi und Rumi, lehrten und lehren ein tolerantes Islamverständnis. Vgl. Cafer Sadık Yaran, *İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre'ye göre ötekinin durumu*, in: ders. (Hg.): *İslam ve Öteki*, Istanbul 2001 S. 324 ff.

schaften an.<sup>102</sup> Dass es zudem enge Beziehungen zwischen Koran und Bibel gibt, ist eine Grundtatsache, auf die seit der Frühzeit des Islams auch zahlreiche muslimische Gelehrte hinwiesen und immer noch hinweisen.<sup>103</sup> Zu den letztgenannten gehören etwa der türkische Koranexeget Süleyman Ateş, Abdullah Takim und der verstorbene muslimische Islamwissenschaftler Abdoljawad Falaturi. Diese plädieren für einen religiösen Inklusivismus, der anerkennt, dass auch andere Religionen Heilsbedeutsamkeit besitzen können.<sup>104</sup> Begründet wird diese Position mit den zentralen Begriffen des Korans, etwa *dikr*, *kitāb*, *islām* und *muslim*, die sich auf frühere Offenbarungsschriften bzw. frühere Propheten und auf deren Botschaften beziehen.<sup>105</sup> Für diese Theologen demonstriert beispielsweise der Begriff *islām* nicht nur die Botschaft Muḥammads, sondern er ist der gemeinsame Nenner der Religion, die Gott den Menschen von Adam bis zum Propheten Muḥammad verkündet hat.<sup>106</sup> Zwar seien die Heiligen Schriften zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten entstanden, stammten aber aus einer Urschrift bei Gott, und ihre Quelle sei daher auch nur Gott.<sup>107</sup> A. Falaturi geht sogar so weit zu sagen, dass „die Anerkennung der Monotheisten und der monotheistischen Religionen [...] ein Bestandteil des muslimischen Glaubens“<sup>108</sup> ist. Die etablierte Auffassung, dass die heutige Bibel von Juden und Christen

<sup>102</sup> Vgl. Ömer Özsoy, 'Leute der Schrift' oder Ungläubige? Ausgrenzungen gegenüber Christen im Koran, in: Hansjörg Schmid u.a. (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007 S. 107-118.

<sup>103</sup> Schreiner nennt hierzu stellvertretend zwei Gelehrte, Ibn Taimiyya (gest. 1328) und Yūsuf al-Qaraḏāwī, die in Bezug auf Thora, Evangelium und Koran von „einer zusammenhängenden Tradition“ sprechen. Sie begründen dieses Gefüge mit einer Reihe von Koranversen, zu denen beispielsweise auch der 46. Vers der Sure 29 herangezogen wird: „Und sagt: Wir glauben an das, was zu uns und was zu euch herab gesandt worden ist. Und unser Gott und euer Gott ist einer. Ihm wenden wir uns zu.“ Vgl. Stefan Schreiner, *Der Koran als Auslegung der Bibel und die Bibel als Verstehenshilfe des Korans*, in: Hansjörg Schmid u.a. (Hg.), *Nahe ist dir das Wort ... Schriftauslegung in Christentum und Islam*, Regensburg 2010, S. 167-183.

<sup>104</sup> Vgl. Süleyman Ateş, *Die geistige Einheit der Offenbarungsreligionen*. Übersetzt von Abdullah Takim, Istanbul 1998; Abdullah Takim, *Koranexegese im 20. Jahrhundert: islamische Tradition und neue Ansätze* in Süleyman Ateş's „Zeitgenössischem Korankommentar“, Istanbul: 2007, S. 182 ff.; ders.: *Der Islam verstanden als ein Netzwerk von Zeichen. Eine muslimische Lesart von Jacques Waardenburg*, in: Hansjörg Schmid, u.a. (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007 S. 41-51; Abdoljawad Falaturi, *Toleranz und Friedenstraditionen im Islam*, in: *Der Islam im Dialog*, Hamburg 1996 S. 75-97.

Auch der christliche Theologe und Korankommentator Adel Theodor Khoury hat sich mit dieser Frage beschäftigt. In einem Artikel, in dem er diese Problematik aus christlicher und muslimischer Sicht diskutiert, kommt er zu folgendem Ergebnis: „Wenn dem so ist, dann haben wir, Christen und Muslime, jeder aus seiner Sicht, die Hoffnung, uns dereinst im Frieden Gottes zusammenzufinden. Vielleicht mag es auch gelingen, bereits hier auf Erden damit zu beginnen.“ Vgl. *Kommen Muslime in den Himmel? Gelangen Christen ins Paradies?*, in: Udo Tworuschka (Hg.), *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident: Festschrift für Abdoljawad Falaturi zum 65. Geburtstag*, Köln 1991 S. 486-496.

<sup>105</sup> Auf diese Begriffe einzugehen und sie zu analysieren ist nicht Ziel dieses Aufsatzes. Verweisen möchte ich aber auf folgende Koranverse: Koran 2/131-133, 136; 5/11; 10/90; 13/36-37; 15/8-9; 16/43-44; 21/7; 22/78; 29/45-49. Für eine umfassende Darstellung der Interpretationen Süleyman Ateş' hinsichtlich dieser Begriffe siehe Takim, *Koranexegese*, 2007 S. 157 ff.

<sup>106</sup> Vgl. Ateş, *Die geistige Einheit der Offenbarungsreligionen*, 1998 S. 24 ff.

<sup>107</sup> Vgl. Takim, *Koranexegese*, 2007 S. 156. Vgl. auch Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, XIX, Istanbul 1997-2003 S. 459 ff.

<sup>108</sup> Falaturi, *Toleranz und Friedenstraditionen im Islam*, 1996 S. 80. Einen ähnlichen Kommentar hinsichtlich der Anerkennung und Pluralität aus koranischer Sicht liefert Adel Theodor Khoury, *Der Koran: arabisch-deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*. Bd. II., Gütersloh 1990-2001 S. 168-169.

## Genese eines neuen Typs Islamischer Theologie in Deutschland

verzerrt wurde und daher nicht als vollständige göttliche Offenbarung anerkannt werden könne, welche von der großen Mehrheit der bekannten Theologen und Religionsgelehrten in Vergangenheit und Gegenwart vertreten wird, sei daher unbegründet.<sup>109</sup>

Die Zeit wird zeigen, ob die in Europa entstehende Islamische Theologie sich dieser inklusivistischen Position anschließen wird. Auch die Frage, ob der religiöse Inklusivismus eine notwendige Voraussetzung für den interreligiösen Dialog und für ein friedliches Zusammenleben ist, muss noch diskutiert werden. Die akademische Zusammenarbeit muss und darf meines Erachtens nicht ausschließlich auf das Gemeinsame zielen. Ausschlaggebend kann hier daher das Prinzip der Toleranz sein. Dabei geht es darum, zu akzeptieren, dass andere Menschen andere Meinungen haben und haben können.<sup>110</sup> Der Versuch jedoch, das Andere zu verändern und alle Unterschiede zu eliminieren, hat in diesem Konzept keinen Platz. Der Dialog sollte nicht der Überzeugung dienen, sondern vielmehr dem Austausch und gegenseitigem Verständnis, mit dem Ziel einer ständigen Kommunikation und der friedlichen Koexistenz.<sup>111</sup> Diese ist am besten dadurch gewährleistet, dass man miteinander spricht, Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkennt und diese respektiert.

Eigentlich ist auch ein Dialog zwischen verschiedenen muslimischen Strömungen, die sich bis heute nicht selten sogar bekämpfen, notwendig. Tatsache ist, dass es hierbei kontroverse Anliegen gibt, die das Leben der hier lebenden verschiedenen muslimischen Gemeinschaften berühren. Aufgrund jahrhundertelanger politischer Auseinandersetzungen und religiöser Streitigkeiten könnten z. B. manche sunnitische Muslime zögern, schiitische Muslime als Teil der islamischen Gemeinschaft zu akzeptieren und umgekehrt. In der Zeit, als ich das in NRW erprobte Schulfach „Islamkunde in deutscher Sprache“ unterrichtete, musste ich mehrfach Schülerinnen und Schüler ermahnen, die ihre alevitischen Mitschülerinnen und –schüler wegen des Essens von Schweinefleisch beleidigten. Konflikte ergeben sich auch aufgrund ethnischer Zugehörigkeit, z. B. solche zwischen Kurden und Türken oder zwischen Arabern und Kurden, die aus Geschehnissen im Herkunftsland resultieren. Darüber hinaus entwickelten sich in Deutschland verschiedene Gruppierungen und Moscheevereine, die miteinander konkurrieren und nicht selten sogar rivalisieren. Daher soll die theologische Ausbildung in Deutschland auch zu einem Umdenken unter den Muslimen beitragen. Hierfür ist es wichtig, dass die Islamische Theologie in Deutschland neue Konzepte für eine dialogorientierte, gegenüber Andersdenkenden tolerante Ausbildung

---

<sup>109</sup> Für die *tahrîf*-Diskussion unter den zeitgenössischen muslimischen Gelehrten siehe: Takim, *Koranexegeese*, 2007 S. 168, 189 ff., 223 ff.; Kenneth Frank, *Inclusivists on the Defensive: A Characterization of Attitudes of some Contemporary Turkish Islamic Scholars toward Nonmuslim = Kapsamlılık ve Sınırlayıcılık: Bazı Türk İlahiyatçılarının İslam Dışı Dini Gelenekler Mensuplarına Bakışı*, California İzmir 1993.

<sup>110</sup> Hier geht es um jenes Toleranzverständnis, das zur Anerkennung des Anderen führt. Für die Analyse des Begriffs und der Toleranz-Konzepte siehe beispielsweise den Sammelband: C. Augustin / J. Wienand / C. Winkler (Hg.), *Religiöse Pluralismus und Toleranz in Europa*, Wiesbaden 2006, in: <http://books.google.de/books?id=GxWNf0-E6VMC&printsec=frontcover#v=onepage&q=&f=false>. Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2004; Hamid Reza Yousefi / Klaus Fischer / Ina Braun (Hg.), *Wege zur Kommunikation. Theorie und Praxis interkultureller Toleranz*, Nordhausen 2006.

<sup>111</sup> Vgl. Murest, Multireligiöse Studiengruppe (Hg.), *Handbuch interreligiöser Dialog aus katholischer, evangelischer, sunnitischer und alevitischer Perspektive*, Köln 2006.

erarbeitet und dabei von anderen Disziplinen fachliche und didaktisch-pädagogische Unterstützung erhält.

### **Interdisziplinarität**

Die Ausbildung der Islamischen Theologen in Deutschland soll unabdingbar einen interdisziplinären Schwerpunkt aufweisen. Es gibt an den deutschen Universitäten viele Fachbereiche, die sich direkt oder indirekt mit dem Islam befassen. Hierzu gehören in erster Linie Islamwissenschaft, Orientalistik, Religionswissenschaft, evangelische und katholische Theologie und Pädagogik, insbesondere interreligiöse Pädagogik. Die westliche Islamwissenschaft beschäftigt sich mit der islamischen Religion und Kultur. Im Mittelpunkt dieser Forschung steht die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam als Religion, den von ihm geprägten Kulturen und der islamischen Gesellschaft.<sup>112</sup> Dennoch können weder Islamwissenschaften noch andere eben erwähnte Disziplinen die Islamische Theologie ersetzen. Denn sie betrachten den Islam aus einer Außenperspektive, sprechen also über den Islam. Sie bilden daher weder Imame noch Islamlehrer oder muslimische Gelehrte aus. Vielmehr dienen sie den kulturellen, politischen und wissenschaftlichen Bedürfnissen der eigenen Gesellschaft. Die Islamische Theologie hingegen spricht für den Islam, begründet seine Thesen aufgrund des Korans und der Sunna und verteidigt die Glaubensgrundsätze des Islams. Sie qualifiziert Islamlehrer, Imame und Prediger.

Trotz der Unterschiede in Methodik und Form der Annäherung an den Islam muss die Islamische Theologie auf der Arbeit der oben erwähnten Institutionen aufbauen und mit ihnen kooperieren und korrespondieren. Dass dies auch so sein wird, zeigt die bisherige Entwicklung auf der universitären Ebene. So wird das bereits 2006 eingerichtete interdisziplinäre Zentrum für Islamische Religionslehre, angesiedelt im Fachbereich Theologie, Department Fachdidaktiken an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, von Lehrstühlen oder Professuren für christliche Theologie und Religionspädagogik, Islamwissenschaft und Politikwissenschaft getragen. Auch die geplante Professur für Islamische Religionspädagogik in Münster soll organisatorisch am Centrum für Religiöse Studien angesiedelt werden. Das Konzept für die Ausbildung von islamischen Theologinnen und Theologen an der Universität Osnabrück wird von einem Team entwickelt, das aus christlichen und islamischen Theologen sowie Islamwissenschaftlern besteht.<sup>113</sup>

Eine wichtige Aufgabe der Islamischen Theologie in Deutschland wird es sein, ein eigenes Begriffssystem und eine eigene Konzeption von theologischen Theorien und Methoden in einem neuen sprachlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhang zu entwickeln und dies in die deutsche Sprache einzubürgern. In welcher Weise wird Wissen über alle Bereiche (Glaube, Praxis, Ethik und Mystik etc.) des Islams in diesem neuen Kontext produziert und organisiert? Mithilfe welcher Verfahren werden Wissensbestände der Islamischen Theologie in den deutschen Kontext hineingetragen? Das sind zwei von vielen zentralen Fragen an das neue Fach. Gerade hierbei ist ein konstruktiver und fruchtbarer Austausch von Methoden und Erkenntnissen mit der Islamwissenschaft, Orientalistik und Religionswissenschaft nicht nur notwendig, sondern darüber hinaus innovatorisch. Eine solche Kooperation gibt es beispielsweise in der Türkei nicht. Wie der Philosophie-

---

<sup>112</sup> Vgl. Gudrun Krämer, *Islamwissenschaft*, in: <http://userpage.fu-berlin.de/~islamwi/invernizzi.htm>

<sup>113</sup> Eigene Information.

## Genese eines neuen Typs Islamischer Theologie in Deutschland

Professor und für Diyanet zuständige Staatsminister, Mehmet Aydin, bereits 2001 festgestellt hat, versuchen die wissenschaftlichen Institutionen in der Türkei, Lehrstühle der religiösen Studien unter ihren eigenen Dächern zu entwickeln. Zwar gibt es große Fakultäten für Psychologie und Soziologie an den türkischen Universitäten, „aber theologische Fakultäten erhalten von ihnen nur wenig Hilfe, da sich an solchen Universitäten nur wenige dafür interessieren, was im Bereich des religiösen Lebens vor sich geht“.<sup>114</sup> Aydin glaubt, dass diese Situation mehr oder weniger in allen Teilen der islamischen Welt so vorzufinden ist.

Die akademische Zusammenarbeit der noch einzurichtenden Islamischen Theologie in Deutschland mit anderen universitären Disziplinen ist daher in vieler Hinsicht lohnend: Davon können beide Seiten profitieren. Und dadurch wird sich, um die Terminologie Stefan Wilds zu verwenden, die „radikale Differenz“<sup>115</sup> zwischen Islamischer Theologie und europäischer Orientalistik in eine fruchtbare Annäherung an den gemeinsamen Gegenstand umwandeln. Nach Annemarie Schimmel besitzen die Religionen viele Dimensionen, äußere und innere. Vor allem für die innere Dimension, das Herz der Religion, fehlt einer Wissenschaft, die den Islam aus der Außenperspektive erforscht, das nötige Instrumentarium.<sup>116</sup> Die „phänomenologische Annäherung an den Islam“, d. h. die Analyse der religiösen Phänomene durch die Heranziehung des Selbstverständnisses der Muslime, kann Schimmel zufolge zu fruchtbaren Ergebnissen führen. Auch Jacques Waardenburg<sup>117</sup> und Wilfred Cantwell-Smith<sup>118</sup> plädieren für eine dialogisch-kommunikative Annäherungsweise, die das Selbstverständnis und die Selbstinterpretation des Islams von Seiten der Muslime einbezieht.<sup>119</sup> Marco Schöllner, der in seinem Beitrag die Methodendiskussion in der Islamwissenschaft vorantreibt, fordert *Nähe* und *Offenheit* in der islamwissenschaftlichen Forschung. Durch diesen Ansatz könne man den Koran besser entschlüsseln und den Islam adäquat verstehen.<sup>120</sup> Gerade hierbei kann eine wissenschaftlich fundierte Islamische Theologie, die das Selbstverständnis des Islams darstellt und somit bis in „das innerste Zentrum“ des Islams reichen kann, eine wichtige Rolle spielen. Islamischer Theologie hingegen fehlen historisch-kritische Forschungsansätze. Für das Verständnis des sozialen und religiösen Wandels in der muslimischen Community in Deutschland braucht sie die Hilfe der Soziologie. In der literarischen, philologischen und historischen Forschung im

<sup>114</sup> Mehmet S. Aydin, *Islamische Theologie im Westen: Eine notwendige, aber schwierige Entwicklungsaufgabe*, in: U. Neumann (Hg.), *Islamische Theologie*, Hamburg 2001 S. 89-97.

<sup>115</sup> Bezüglich der Frage, wie groß diese Differenz ist und wie sie erklärt werden kann, siehe: Stefan Wild, *Die schauerliche Öde des heiligen Buches. Westliche Wertungen des koranischen Stils*, in: Alma Giese und J. Christoph Bürgel (Hg.), *Gott ist schön und er liebt die Schönheit*. Festschrift für Annemarie Schimmel, Bern u. a. 1994 S. 429-47. Für die unterschiedlichen Ausgangspositionen westlicher und muslimischer Wissenschaftler siehe E. Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik: Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*, Berlin 1991 S. 168.

<sup>116</sup> Vgl. Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes: die religiöse Welt des Islam*, München 1995 S. 16.

<sup>117</sup> Vgl. Jacques Waardenburg, *Mustashrikūn*, in: *E<sup>2</sup>*, VII, S. 735-753; Vgl. auch ders., „*Selbstsicht und Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis*“, in: Hansjörg Schmid, u.a. (Hg.): *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007 S. 21-40.

<sup>118</sup> Vgl. Wilfred Cantwell-Smith, *The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an*, in: *International Journal of Middle East Studies*, XI (1980) S. 487-505.

<sup>119</sup> Vgl. Takim, *Koranexegese*, 2007 S. 24 ff.

<sup>120</sup> Vgl. Marco Schöllner, *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft: Prolegomena*, Wiesbaden 2000.



Hinblick auf den Islam ist die Zusammenarbeit mit den Methoden der Islamwissenschaft unzulänglich. In Koran- und Ḥadīṡstudien können die intertextuelle Interpretation der religiösen Texte sowie hermeneutische Forschungsansätze der christlichen und jüdischen Theologie neuere Erkenntnisse und Möglichkeiten zur Deutung der islamischen Religion in ihrem deutschen Kontext hervorbringen. Wie Fazlur Rahman bemerkt, könnte man aus den Werken von vielen Orientalisten, wie Richard Bell, Montgomery Watt und Rudi Paret großen Nutzen ziehen, auch wenn man nicht alle Standpunkte dieser Gelehrten teilt.<sup>121</sup> Hierbei muss sich die Islamische Theologie jedoch von den Komplexen gegenüber dem Orientalismus und dem Syndrom des Kolonialismus befreien.

### **Kritisch, reflektierend und kontextbezogen**

Die Islamische Theologie in Deutschland wird sich schwerpunktmäßig mit Fragen beschäftigen, die aus dem rechtlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Kontext des säkularen Staates hervorgehen. Denn die Islamische Theologie ist keine kontextlose Theologie. Bereits in der Anfangsphase wurde sie durch soziopolitische und religiöse Diskussionen des 8. und 9. Jahrhunderts bestimmt – Fragen nach dem Nachfolger des Propheten (politisch), nach eindeutigen und mehrdeutigen Versen des Korans (theologisch, juristisch), nach den Attributen Gottes (theologisch) usw. Fragen, die sich aus der Polemik von oder der Begegnung mit nichtmuslimischen Theologen und Philosophen – etwa der Beweis der Authentizität von Muḥammads Prophetentum, das Wesen des „Wortes“ Gottes im Hinblick auf Jesus – ergaben, regten die Weiterentwicklung der Islamischen Theologie an.<sup>122</sup> Auch im Laufe der Zeit wurde sie von bestimmten Bedingungen und Diskussionen, die je nach Zeit und Ort variierten, geprägt. Die Islamische Theologie wird also ihre Gestalt im Kontext der multikulturellen, interreligiösen und säkularen deutschen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts annehmen. Sie wird aufgefordert sein, Antworten auf Fragen dieser Gesellschaft zu finden. Fragen, die sonst in typisch muslimischen Ländern keine Relevanz haben, können in diesem Kontext von großer Bedeutung sein, und umgekehrt.

Viele Fragen ergeben sich aus der Begegnung mit den kritisch-historischen Forschungsansätzen der christlichen und jüdischen Theologie. Hierzu zählt beispielsweise die hermeneutische Analyse der religiösen Quellen (Koran und *ḥadīṡ*). Es geht um die Art und Weise, wie z. B. der Korantext für moderne Menschen adäquat erschlossen werden kann. Ist der Koran komplett überzeitlich, oder enthält er auch zeit- und situationsbedingte Aussagen? Können und sollen zum Beispiel die abgrenzenden Aussagen des Korans über Christen und Juden oder die Bestimmungen über die Frauen (etwa Sure 4/34) als zeit- und kontextbedingt betrachtet und universellen Prinzipien untergeordnet werden? Das sind zentrale Fragen der gegenwärtigen Koranexegetik. Es geht also um die Frage der Kontext-

---

<sup>121</sup> Vgl. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, Chicago 1980 S. XII-XVI.

<sup>122</sup> Vgl. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin u. a. 1991-1997; William Montgomery Watt, *Islamic philosophy and theology*, Edinburgh 1996; Ders., *Der Islam. II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart 1985 (Die Religionen der Menschheit Bd. 25, 2); Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994.

## Genese eines neuen Typs Islamischer Theologie in Deutschland

tualisierung oder der Geschichtlichkeit des Korans.<sup>123</sup> Andere Fragen entstehen aus den Erfahrungen der Muslime mit der modernen Lebensweise in Deutschland. Dazu zählen: Geschlechterverständnis oder Genderfragen, Polygamie, Homosexualität, Zwangsheirat und Heiraten mit Andersgläubigen, Apostasie oder Religionswechsel. Auch Probleme wie etwa die Vereinbarkeit des Islams mit der Demokratie, die Trennung zwischen Staat und Religion, die vor allem für die Politik relevant sind, stellen neue Herausforderungen für die Islamische Theologie dar. Konkret handelt es sich hierbei um die Frage nach der Wandelbarkeit der *šarī'a*.<sup>124</sup>

Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Fragestellungen brauchen wir in Deutschland eine aus dem europäischen Kontext erwachsende, wissenschaftlich vertretbare, kritisch hinterfragende und reflektierende Theologie, die fähig ist, Fragen der Muslime in Europa und Anfragen und Herausforderungen der modernen, säkularen Gesellschaft an sie aufgrund der Quellen und im Lichte des politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontextes, authentisch und angemessen zu analysieren und zu beantworten. Diese Theologie ist von enormer Wichtigkeit, wenn man das derzeit existierende Islambild in der deutschen Gesellschaft berücksichtigt, welches vor allem durch die Medien produziert wird. Es beruht nicht auf wissenschaftlich fundiertem Wissen, sondern auf Emotionen und Vorurteilen oder manipulierten Informationen. Zu selten kommt es vor, dass man sich wissenschaftlich fundiert mit dem Islam in all seinen Ausrichtungen auseinandersetzt. In der bisherigen Diskussion über den Islam fällt auch auf, dass muslimische Vertreter oder Dialogpartner ohne fundiertes Wissen über den Islam sprechen. Andererseits versteht sich jeder als Islamexperte, der sich in irgendeiner Weise mit dem Islam befasst hat. Genau an dieser Stelle kann die Islamische Theologie in Deutschland dazu beitragen, dass der Islam hier sachgemäß diskutiert wird.

Diese Theologie brauchen wir in Deutschland aber auch für eine fundierte Wissensproduktion über verschiedene Fachbereiche der Religion, für die Entwicklung und Sicherung der islamisch-theologischen Literatur (Quellen, Handbücher, Enzyklopädien, Schulbücher, etc.), für den kritischen Transfer der Wissensbestände der Islamischen Theologie und für die gegenwartsbezogene Forschung über Muslime in Europa. Auch wenn uns heute wertvolle Arbeiten von nichtmuslimischen Autoren zur Verfügung stehen und einige neuere Beiträge von muslimischen Theologen insbesondere in den letzten Jahren herausgegeben wurden, sind der Bedarf und die Notwendigkeit hierzu unumstritten. Es gibt bei-

---

<sup>123</sup> Bekannt ist, dass es unterschiedliche exegetische Herangehensweisen an den Koran gibt. Die konservativ-traditionalistischen Exegeten betrachten den koranischen Wortlaut übergeschichtlich und wollen ihn wörtlich verstehen. Die Modernisten hingegen konstituieren, dass der Wortlaut in seinen geschichtlichen Kontext zurückzuführen und als eine Anrede für die Araber des 7. Jahrhunderts zu betrachten ist. Vgl. Ömer Özsoy, *Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei*, in: [http://www.akademie-rs.de/fileadmin/user\\_upload/pdf\\_archive/schmid/TFCI/Fachgespraech\\_Oezsoy/Artikel\\_zsoy\\_7-05.pdf](http://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/pdf_archive/schmid/TFCI/Fachgespraech_Oezsoy/Artikel_zsoy_7-05.pdf). Für eine Analyse der hermeneutischen Ansätze in der Türkei siehe: *Alter Text – neuer Kontext: Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Felix Körner, Freiburg (u.a.) 2006. Siehe außerdem ders., *Können Muslime den Koran historisch erforschen?*, in: <http://www.sankt-georgen.de/leseraum/koerner4.pdf>

<sup>124</sup> Für diese Frage siehe z. B.: Bülent Ucar, „Die Todesstrafe für Apostaten in der Scharia. Traditionelle Standpunkte und neuere Interpretationen zur Überwindung eines Paradigmas der Abgrenzung“, in: Hansjörg Schmid, u.a. (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007 S. 227-244.

spielsweise noch immer keinen authentischen, kontextbezogenen und theologisch vertretbaren *tafsīr* von muslimischen Theologen.<sup>125</sup> Ein deutschsprachiges islamisches Kompendium über Glaube, Gottesdienst und Ethik, das Antworten auf die modernen Fragen der zeitgenössischen Muslime in Deutschland gibt, wurde bisher noch nicht geschrieben.<sup>126</sup> Zudem ist die Lücke in der wissenschaftlichen Forschung in Hinblick auf das religiöse Leben der muslimischen Gemeinschaften in Europa groß. Zu wenig erforscht ist zum Beispiel die Frage, ob es durch die Begegnung mit der Mehrheitsgesellschaft oder mit dem modernen Leben zu Veränderungen im Verständnis und in der Praxis religiöser Riten und Feiern gekommen ist. Die vorliegende deutschsprachige theologische Literatur besteht zum größten Teil entweder aus Übersetzungen aus dem Arabischen oder Türkischen oder umfasst Werke nichtmuslimischer Autoren.<sup>127</sup>

Neben Chancen hat diese Theologie aber auch Grenzen. Sie muss zwei Anforderungen – nämlich universitär-wissenschaftlichem Standard und religiöser Anerkennung seitens der Muslime – gerecht werden. Eine große Frage wird hierbei sein: Wie weit kann oder darf die Islamische Theologie den Islam kritisch erforschen? Kann und darf die Kritik so weit gehen, dass selbst die auf Konsens basierenden Grundsätze des Islams, etwa die historische Realität des Propheten Muḥammads und die Authentizität der koranischen Offenbarung, in Frage gestellt werden? Wie sensibel und heikel die Frage ist, zeigt die jüngste Diskussion um provokative Äußerungen des Münsteraner Professors Muhammad Kalisch über die historische Existenz des Propheten Muḥammad. Während Dutzende Akademiker und Journalisten ihn im Namen der freien Forschung in Schutz nehmen,<sup>128</sup> stoßen seine Zweifel an Muḥammads historischer Existenz auf Kritik von Seiten der Muslime. Auf eine diesbezügliche Frage des Internetportals [www.qantara.de](http://www.qantara.de) erklärte der muslimische Religionspädagoge Bülent Ucar, Lehrstuhlinhaber für Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück, dass Kalischs Äußerungen mit Wissenschaft und Wissenschaftsfreiheit nicht zu tun haben, „weil dies in der etablierten westlichen Islamwissenschaft eine absolute Exotenmeinung darstellt“. Auf die weitere Frage, ob die Kritik nicht die Freiheit der Wissenschaft gefährde, verweist Ucar darauf, dass die Theologie an der Universität eine Sonderrolle hat. „Fragen nach Gott, nach einem Leben nach dem Tod oder Jenseitsfragen können sie wissenschaftlich weder beweisen noch widerlegen. Also können

<sup>125</sup> Die fünfbandige Übersetzung des Korans durch ein Team deutsch-arabischstämmiger muslimischer Frauen ändert nichts an diesem Mangel. Vgl. Fatima Grimm, (Hg.), *Die Bedeutung des Qurʾāns*, München 1998.

<sup>126</sup> Das Handbuch von A. Reidegeld, *Handbuch Islam: Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*, Spohr 2005, versteht sich als Darstellung der klassisch-islamischen Rechts- und Pflichtenlehre, nur in Einzelfällen wurden aktuelle Bedingungen mit einbezogen. Insofern kann dieses Werk die Lücke nicht schließen. Andere deutschsprachige Werke sind Übersetzungen aus dem Arabischen oder Türkischen. Hierzu gehören insbesondere folgende Übersetzungen: Ö. Nasuhi Bilmen, *Feinheiten islamischen Glaubens: Islamischer Katechismus*, aus dem Türkischen übersetzt von Ahmed Erdem, Astec o. J.; L. Şentürk./ S. Yazıcı, *Grundzüge islamischer Religion (İlmihal)*, übersetzt von Nezaket el-Türk, Ankara 2004.

<sup>127</sup> Hier muss man insbesondere auf die Werke des katholischen Theologieprofessors A. Khoury verweisen, *Der Koran: arabisch-deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*. Bd. 1-12, Gütersloh 1990-2001. Ders., *Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition*. 2 Bände, Gütersloh 2008.

<sup>128</sup> Siehe die Liste in: <http://www.solidaritymuhammadkalisch.com/>

## Genese eines neuen Typs Islamischer Theologie in Deutschland

sie in diesem Bereich weder verifizieren noch falsifizieren. Es sind letztlich Glaubensüberzeugungen“;<sup>129</sup> so Ucar.

Deutlich wird, dass Kalischs Herangehensweise an die Quellen des Islams einen exotischen und extremen Rand bildet, der von den Muslimen keineswegs akzeptiert wird, auch wenn die Politik und die Universität solchem akademischen Exotismus im Hinblick auf die Islamforschung allem Anschein nach fördernd zur Seite stehen würden. Solche Positionierung verhilft weniger zur Etablierung und Verankerung des Islams in der deutschen Gesellschaft, sie birgt vielmehr die Gefahr der Isolation und Ablehnung in sich. Vielversprechend und zukunftsweisend ist für Deutschland eine Islamische Theologie, die auch die Tradition berücksichtigt, die Binnenperspektiven einnimmt, aber gleichzeitig wissenschaftlich, dialogorientiert und interreligiös arbeitet.

### Schluss

Die hier aufgestellten Thesen und die dafür angeführten Argumente sind zur weiteren Diskussion offen, sollen daher als Impulse zum Nachdenken verstanden werden. Wie Nasr Hamid Abu Zayd bemerkt, entwickelte die Islamische Theologie sich in ihrer Frühgeschichte neben internen Diskussionen insbesondere durch die Polemik gegen fremde Kulturen und Religionen.<sup>130</sup> In der Folgezeit gab es auch anders geartete Interaktionen, aber die Begegnung mit dem europäischen und nichtmuslimischen Kontext des 21. Jahrhunderts ist meiner Meinung nach die erste dieser Art und nicht weniger intensiv als die frühere im „Goldenen Zeitalter“ des Islams: Aus dem früheren Zusammentreffen ging in Verteidigung eine spekulative Theologie hervor, die sich polemisch gegen Vorwürfe wehrte und die Wahrheit des islamischen Glaubens verteidigte. Aus der heutigen Begegnung wird sich in Zusammenarbeit mit nichtislamischen Disziplinen eine wissenschaftliche, traditionskritische und funktionelle Theologie durchsetzen, die den Weg für ein tolerantes, selbstkritisches und rationalistisches Islamverständnis in Europa ebnen wird, und zwar aus zwei Gründen: Erstens ist der europäische Kontext, auf den man die Islamische Theologie aufbaut, geprägt durch ein aufklärerisches, säkulares und modernes Leben. Zweitens entspricht sie eben den Anforderungen der Politik und der Mehrheitsgesellschaft. Wenn man die Gesamtentwicklung der islamischen Geistesgeschichte mit ihren vielfältigen Facetten und Richtungen berücksichtigt, so stellt man fest, dass das religiöse Denken und Leben muslimischer Gesellschaften nicht von Zeit und Raum und dem Kontext politischer, wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und intellektueller Bedingungen unabhängig ist. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn der Islam – Theologie, Recht, Ethik, Philosophie usw. – heute in der Türkei anders gelebt wird als in Saudi Arabien.

---

<sup>129</sup> Bülent Ucar, *Furcht vor einem verordneten Staatsislam*, 2009, in: [http://de.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-469/\\_nr-1025/i.html](http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-1025/i.html)

<sup>130</sup> Vgl. Nasr Hamid Abu Zayd, *Vorschläge zur Entwicklung einer dialogorientierten islamischen Theologie*, in: U. Neumann (Hg.), *Islamische Theologie*, Hamburg 2001.