

von Thomas Mooren

Inspiriert ist die Schrift. Ja!
aber der Boden war trocken,
Drauf sich der Geist ausgoß . . .
(L. Feuerbach, Inspiration, Xenien)

1. „Zurück zur Schrift!“

Man geht wohl nicht fehl in der Vermutung, daß einer der am häufigsten gebrauchten Begriffe in der derzeitigen Diskussion zum Thema Religion, gleich ob es sich um Hinduismus, Christentum, Islam oder sonst eine der aktuellen Religionen handelt, der des Fundamentalismus ist. In die Schlagzeilen gerückt ist der „Fundamentalismus“ zwar hauptsächlich durch den Islam, doch dürfte er mit zu den für unser ausgehendes Jahrhundert charakteristischen Merkmalen überhaupt gehören, nicht nur im Feld der Religion, sondern in Kultur und Gesellschaft ganz allgemein. Dabei ist keineswegs immer klar, was im einzelnen jeweils mit „Fundamentalismus“ gemeint ist. Vielmehr zeigt sich, daß man mit diesem Begriff etwa genauso umgeht, wie es Schelling einst in seiner Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809, mit Blick auf den Pantheismus) unter der Bezeichnung „allgemeine Namen“ gebrandmarkt hat:

„Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergibt sich das übrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigentümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald die allgemeinen Namen ihm nur gegeben sind, mit deren Hilfe über das Gedachteste aburteilen.“¹

Ein Denker, der die „Untersuchung des Eigentümlichen“ im Fundamentalismusbegriff durchaus nicht scheut, ist der 1928 in Algerien geborene und in Paris lehrende Muslim MOHAMMED ARKOUN. Er äußert sich folgendermaßen zu diesem Problem:

„Was heißt das denn wirklich: ‚Fundamentalismus‘? Der Fundamentalismus ist die Haltung eines Gläubigen, für den ein Absolutum existiert. Im Christentum wie im Islam. Ein Absolutum, das von Gott selber in der Heiligen Schrift offenbart wurde.“²

ARKOUN will also den Begriff „schlicht“ wörtlich fassen: er betrifft Menschen, die ein Fundament haben, die sich inmitten der Relativität der Welt an ein Absolutes, d. h. Gott, halten. Und dieser Gott ist zugänglich in der Schrift. Sehen wir im Moment einmal von der Frage ab, wie (oder wie weit) das „Absolute“ in die Schrift kommt – die wichtige Frage nach dem

* Ein Teil dieses Beitrags wurde als Vortrag unter dem Titel: „Radical Monotheism and Society; the contemporary challenge of Islam“ im März 1988 am Washington Theological Union gehalten, gefolgt von einer öffentlichen Diskussion mit dem Imâm von Washington DC.

theologischen Inspirationsmodell – so scheint sich für ARKOUN eine „fundamentalistische“ Bewegung mit dem Ruf: „Zurück zur Schrift!“ oder dem Ursprung, eben dem Fundament, zu decken. Und für ARKOUN heißt das: ein Zurück zum religiösen Wahrheitsgehalt einer Religion.³ Entschieden wehrt er sich dagegen, in dieser Rückbesinnung eine Quelle oder auch nur Legitimierung von Gewalt zu sehen:

„Wenn man im Westen vom islamischen Fundamentalismus spricht, versucht man zuweilen, die Anwendung von Gewalt aus dem Islam heraus erklären zu wollen. Mit scheint das eine typisch westliche Phantasie zu sein. Man will sich offenbar des Islam als eine Art Sündenbock bedienen, um über die Gewalt in den eigenen europäischen Gesellschaften hinwegzugehen, um sagen zu können: in Europa, ja, da hat man sich von seinen mittelalterlichen Instinkten befreit, während anderswo die Gesellschaften unterentwickelt geblieben sind. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß das Bild des Islam in christlich-gläubigen Kreisen oft durch den apologetischen Wunsch geprägt ist, die Überlegenheit des Christentums zu demonstrieren.“⁴

An dieser Bemerkung ARKOUNS ist sicherlich vieles richtig. Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen. „Fundamentalismus“, gesehen als eine „Zurück-zur-Schrift-Bewegung“, ist nicht nur nicht notwendigerweise gewalt-sam oder reaktionär, sondern eventuell sogar eine „progressive“ Waffe innerhalb des geschichtlichen Entwicklungsprozesses. Im Sinne einer schrift-zentrierten Existenz wären nämlich z. B. sowohl die meisten protestantischen Neuenglandsiedler der ersten Stunde als auch, auf der andern Seite, ein Hl. Franziskus und seine Bewegung „Fundamentalisten“. Und von beiden kann man nicht behaupten, sie seien automatisch gewaltorientiert oder gar geschichtlich reaktionär.

Ob „Fundamentalismus“ reaktionär-repressiv ist oder nicht, scheint dann nicht so sehr am Rückgriff auf die Schrift oder gar an der Schrift selbst zu liegen, sondern eher an konkreten geschichtlichen Umständen, unter denen die Rückbesinnung vorgenommen wird. Auf der einen Seite, um bei unseren Beispielen zu bleiben, die nicht wiederholbaren Umstände der Kolonisierung der Neuen Welt mit den daraus erwachsenden bekannten Folgen, auf der andern Seite eine ganz bestimmte Phase des Hochmittelalters in Westeuropa: nämlich eine aufsteigende Klasse von Bürgern und Kaufleuten, die zwar nun eine bisher noch nicht so dagewesene Machtposition besaßen, aber noch keine „Ideologie“. Die Bettelorden mit ihrer „Neuentdeckung“ des Evangeliums lieferten sie. Für die heutige Zeit zeigt J. O. VOLL ähnliches für die Nil-Region auf. VOLL sucht nachzuweisen, daß „Fundamentalismus“ dort auch heißt, daß bisher nur oberflächlich islamisierte und ökonomisch rückständig gebliebene Gesellschaftsgruppen dank Modernisierung und tiefgreifender sozialer Umwälzungen nun in der Lage sind, sich auch religiös dem „mainstream“- oder Standard-Islam anzuschließen.⁵

Repressiv-reaktionärer Schriftgebrauch hingegen ließ sich, folgt man diesem Gedankengang, immer denn feststellen, wenn Gruppen Macht und Einfluß, die sie vorher (eventuell sogar in Monopolstellung) besaßen, verloren haben oder dabei sind zu verlieren, wenn sie geschichtlich „überholt“ werden. Der Schriftgebrauch, aggressiv und defensiv zugleich, lebt dann von

der Vielzahl der die „Bastion Islam“ bedrohenden Gegner, sei es in Form von Säkularismus, wissenschaftlichem Weltbild, Atheismus, Materialismus etc. Dabei sollen entweder islamische Prinzen auf schwankendem Thron, die Ausschau nach religiöser Legitimation halten, gestützt werden (Marokko, Saudi-Arabien z. B.),⁶ oder es geht um die (offiziell als revolutionär deklarierte und in einem Anfangsstadium vielleicht auch tatsächlich „progressive“) Macht von Partei, Militär oder Klerus.⁷ – Doch diese repressiv-defensive Art des Schriftgebrauchs ist keineswegs auf den Islam beschränkt; wir finden sie bei den Bibelfundamentalismen von heute, ja sogar, auf weite Strecken, als Strategie christlicher „Großkirchen“.

Alles in allem, und wieder mit Blick auf den Islam, wird man M. ARKOUN nur zustimmen, wenn er bemerkt:

„Was wir gegenwärtig in den islamischen Ländern erleben, und hier liegt das eigentliche Problem, ist, daß politische Gruppen die Macht übernehmen – in der Regel mit Gewalt – und sich dann der Religion als eines Instruments zur Legitimierung ihrer Herrschaft bedienen. Aber das hat nichts mit Religion zu tun, das heißt ihrem Wahrheitsgehalt. Hier geht es um soziale Kräfte, die die Religion gebrauchen und mißbrauchen, die eine Herrschaftsideologie etablieren.“⁸

Allerdings sind dieser eher soziologisch orientierten Betrachtungsweise auch Grenzen gesetzt. Gerade wenn wir im Sinne ARKOUN „Fundamentalismus“ als ein Zurück zur Schrift – „im Christentum wie im Islam“⁹ –, als ein radikales Ernstnehmen des eine Religion verpflichtenden Textes interpretieren, bzw. ARKOUNS Hinweis auf den Wahrheitsgehalt einer Religion berücksichtigen, kommen wir nicht umhin, auch die *theologische* Frage zu stellen: zurück zu *welcher* Schrift? – oder, was die Kehrseite derselben Sache ist: wir müssen uns dem oben vorübergehend ausgeklammerten Problem widmen, wie oder wie weit das „Absolute“ in den Text kommt, bzw. wie es mittels des Textes erfahren, „gehandhabt“ wird. Mit andern Worten: die historisch-soziologischen Erwägungen müssen durch die Frage nach der Art und Weise der Textaneignung, der *Hermeneutik*, ergänzt werden, sonst bleibt das bisher skizzierte Bild vom Rückgriff auf die Schrift unvollständig. So sehr es nämlich richtig ist, den Mißbrauch von Schrift im Zusammenhang mit Legitimierung von Gewalt zu geißeln, so wichtig ist auch die Frage: Wie weit kommt eine Schrift dem Inhalt nach (mit ihren konkret entwickelten Modellen zur Lebensbewältigung oder ihre Stellung im Ganzen einer Religion), einem solchen Mißbrauch entgegen bzw. inwieweit liefert die Methode ihrer Aneignung die Schrift einem solchen Mißbrauch schutzlos aus?

Auch ohne vom „apologetischen Wunsch“ getrieben zu sein, „die Überlegenheit des Christentums zu demonstrieren“¹⁰ (denken wir daran, wie spät, nämlich erst 1943, *Divino afflante Spiritu* erschien!), ist es doch legitim, auf das Problem der Verbalinspiration – das immer noch äußerst populäre Modell der Inspirationstheologie im Islam – auch angesichts von Versen, die den Gebrauch von Gewalt legitimieren (z. B. Sure 8, 12; 47, 4–6), hinzuweisen, bzw. ganz generell hinzuweisen auf den Charakter des Islam als einer Gesetzesreligion.¹¹

Sicherlich, es wäre naiv, in der Umsetzung von Versen des Korans in Recht und Praxis, einen konfliktfreien, problemlosen Vorgang zu sehen. Ein ganzes Arsenal von Prozeduren steht der Vernunft zu Gebote, um das Wort Gottes zu kommentieren (tafsîr) und in die jeweilige Zeit und Situation hinein umzusetzen. Genannt seien nur, mit Blick auf das islamische Recht (fiqh), ohne alle diese Elemente hier im einzelnen erläutern zu können: die grundsätzliche Flankierung des Korans durch die Tradition (sunnâ), gesammelt in oft diametral entgegengesetzten Prophetengeschichten (ḥadîth), die Kontrolle ihrer „Überlieferungsketten“ (isnâd), die Untersuchung der Umstände des „Herabsteigens“ (tanzîl) der Verse; ferner, je nach Rechtsschule, persönlich engagiertes Ein- und Abschätzen der Rechtslage (idjtihâd), Gebrauch der eigenen juristischen Meinung (ra'y), des Analogieschlusses (qiyâs), die Berücksichtigung der „juristischen Präferenz“ (istiḥsân, eine Art juristisches bonum commune), der allgemeine Konsenz (idjma'), sowie – sowohl für Kommentar wie Recht – die Hinzuziehung von „Hilfswissenschaften“ wie Grammatik, Philologie, Geschichte, Geographie etc.¹²

Aus rechtspraktischen Gründen schreckten, in der Geschichte des islamischen Rechts, die Experten nicht einmal vor der Theorie eines „fiktiven“, aber vollständigen „Urkorans“ (kitâb Allâh), verschieden von der historisch vorhandenen, niedergeschriebenen Surensammlung (maṣâḥif), zurück.¹³ Auch Traditionalisten, die behaupteten (oder behaupten), ihre Thesen seien „reine“ Tradition, konnten (können) dies nur mit Vernunftmitteln, die nicht aus der „Tradition“ kommen, plausibel machen: auch der Traditionalist ist zur Argumentation gezwungen oder ein traditionalistischer Richter zum Gebrauch des „ra'y“, der „eigenen juristischen Meinung“.¹⁴

Verwunderlich ist dies nicht, eben weil jedes „Zurück-zur-Schrift“ notwendigerweise in einem Spannungsverhältnis zum Jetzt der Geschichte, der konkreten geschichtlichen Situation steht, die dem inhaltlich festgelegten Gesetz (sharī'a, „the preordained system of God's command“¹⁵) ipso facto immer voraus ist, weshalb jene Spannung eben nur durch eine dem Islam eigentümliche Interpretationskunst ausgetragen werden kann. Das mag dann manchmal so aussehen, als sei man nach der Devise vorgegangen: wähle (z. B. aus den Werten, die die Gegenwart anbietet) das Beste, denn das Beste ist immer koranisch (muß es mit theologischer Notwendigkeit sein); oder: wie kann man glauben machen, daß der Koran enthält, was im Grunde nicht von ihm kommt, bzw. nicht auf seine Autorität hin geglaubt wird.¹⁶ Anders: Geschichte scheint die einmal fixierte göttliche Norm in vielen Fällen eher zu bedrohen als eine Chance für das in dieser Norm liegende Potential darzustellen, und so kommt es dann zu künstlichen, rein formalen Harmonisierungsversuchen zwischen Gesetz und Wirklichkeit, damit sie sich wenigstens dem Wortlaut nach decken.¹⁷

Wenn wir nun nach diesen kurzen Überlegungen die oben gestellte Frage wieder aufnehmen „zurück zu welcher Schrift und mit welcher Interpretationsmethode“, so ist es wohl berechtigt darauf hinzuweisen, daß der Islam als Gesetzesreligion, d. h. im Spannungsfeld zwischen Geschichte und einem inhaltlich fixierten Wort (Gebot) Gottes – selbst wenn er sich von der

Verbalinspiration lossagt – der theologischen Stoßrichtung nach verschieden ist (wenn auch nicht unbedingt von der gelebten Praxis des Christentums) von des Christen grundsätzlicher Verpflichtung zum „Prinzip Liebe“ (Joh 13,34). Denn „Liebe“ als eher „formales“ oder „offenes Prinzip“ verweist den Menschen anstatt an den Text (Hl. Buch) immer wieder an seine Erfindungsgabe, seine Freiheit und Verantwortung im Hl. Geist (cf. Jo 8,6,11)¹⁸ oder klassisch formuliert, an ein „secundum rationem vivere“ (Thomas von Aquin), wobei „ratio“ natürlich nicht herrschaftlich-instrumental, sondern als vom Geist des Erbarmens „aufgeklärte“ ratio zu lesen ist. Noch einmal anders: christliche Hermeneutik ist von der Offenheit des in Jo 13,34 ausgesprochenen Gebotes her grundsätzlich der Geschichte ausgeliefert¹⁹ oder, um es mit F. BÖCKLE zu sagen, ihr ist die „Diskontinuität ehtischer Normen“ in die Wiege gelegt, bei einem gleichzeitigen „Kontinuum eines unumkehrbaren Erkenntnisprozesses“.²⁰ Damit ist gemeint, daß wir heute im Lichte einer durch Jo 13,34 erleuchteten Vernunft z. B. wissen, daß 1 Kor 7,20ff und Eph 6,5–7 (Erlaubnis der Sklaverei) nicht mehr, auch nicht mit den künsten Interpretationskniffen, für Christen in Geltung sind. Und gelehrt hat uns das die Geschichte.²¹

Das ist christlicherseits auch kein Offenbarungsverlust, weil der „hermeneutische Magnet“ nicht der Text als solcher, sondern das Christusgeheimnis ist, die persönliche Begegnung mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der zwar auch im Text vorkommt, aber nicht ohne Erfahrung in Liturgie, Sakrament, gelebtem Beispiel (Begegnung mit dem Armen etc.), ja selbst Einschluß der „kosmischen Dimension“ (Kol 1,13ff). Nur in diesem Sinne eingebettet in die von Jo 13,34 bezeichnete transzendente Perspektive, gibt es für den Christen ein „Absolutum, das von Gott in der Heiligen Schrift offenbart wurde“.²²

Wenn dieser Argumentationsgang stimmt, dann müßte ein wirklich christliches „Zurück-zur-Schrift“ eben doch anders ausfallen als in einer Religion, in der das Gesetz Hauptsache, das „Prinzip Liebe“ zwar nicht abwesend, aber keineswegs zentral ist.²³ Die Folge ist, daß christliche Hermeneutik gewissermaßen „von Hause aus“ im „Geist“ (und das heißt auch im Geist der Geschichte), den Richter des „Buchstabens“ (und der in ungeschichtlicher Weise begriffenen Normen) sehen kann.²⁴

Wir können das Problem zusammenfassend auch so formulieren: das „Zurück-zur-Schrift“ meint die Anstrengung, in das von der Schrift Mitgeteilte bzw. in die vom Text erschlossene Wahrheitsdimension – sei es für den Islam die des Einen Gottes, für die Christen das Christusgeheimnis – in ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit zu treten, sich gewissermaßen mit dem Text zu „synchronisieren“. Die Frage ist dabei jedoch, wie die diachronische Distanz zum Text, der geschichtliche Abstand behandelt wird. Grundsätzlich bieten sich zwei Strategien an. Entweder wird die Diachronie bewußt in den Interpretationsvollzug integriert, was auf eine Hermeneutik im Geiste, dem Geiste der Schrift nach hinausläuft, oder die geschichtliche Distanz wird bewußt ignoriert, womit der Eindruck vermittelt wird (denn es handelt sich tatsächlich um eine Illusion), der Text werde „ungebrochen“, „unvermittelt“, d. h. wörtlich genommen bzw. rezipiert (Hermeneutik des Buchstabens).

Das Ringen M. ARKOUNS um eine „Kritik der islamischen Vernunft“²⁵ belegt aufs Eindringlichste, daß es im gegenwärtigen Islam durchaus Tendenzen gibt, die erste der oben angedeuteten Lösungen der hermeneutischen Spannung zu wählen, d. h. die Diachronie zu integrieren,²⁶ und dies bei M. ARKOUN in einer äußerst radikalen Weise.²⁷ Dabei steht dieser nicht allein. Wie wir weiter unten zeigen werden, gibt es z. B. auch im gegenwärtigen Islam Indonesiens vergleichbare Tendenzen.

Beispiele für die zweite Lösung, die Ignorierung der geschichtlichen Distanz, bzw. die Verweigerung, sie in den Interpretationsprozeß zu integrieren, finden sich besonders im Umfeld der sog. „Fundamentalismen“ von heute – wenn wir den Terminus nun nicht mehr im Sinne ARKOUNS, sondern in der Bedeutung von „Integrismus“ und „Reaktion“ gebrauchen. Als Vertreter dieser Lösung sollen, im Kontrast zur indonesischen Fallstudie, einige Daten aus der Geschichte der ägyptischen Muslimbrüder herangezogen werden.

2. Überspringen der Geschichte: Sayyid Qutb und die Folgen²⁸

Die ägyptischen Muslimbrüder (*al-ikhwân al-muslimûn*), gegründet 1928 von ḤASAN AL-BANNÂ, kämpften zunächst mit den üblichen Untergrundmethoden gegen die britische Kolonialherrschaft und die Monarchie in Ägypten.²⁹ 1949 wurde ḤASAN von der politischen Polizei ermordet, sein Nachfolger wurde ḤASAN AL-HUDAYBÎ (1951). 1952 übernehmen die „Freien Offiziere“ (NASSER, SADAT etc.) die Macht. Die Muslimbrüder unterstützen NASSER zunächst, doch bald schon wenden sie sich gegen ihn, da er ihnen nicht islamisch genug ist. Am 26. Okt. 1954 versucht ein Muslimbruder, NASSER zu töten. Die unverzügliche Reaktion des Regimes: 6 Führer der Muslimbrüder werden gehängt, Hunderte ins Konzentrationslager gesteckt. Unter diesen befindet sich auch SAYYID QUTB (1906 in Mittelägypten geboren, 1964 befreit, zwei Jahre später, am 29. Aug. 1966, gehängt). Im KZ schreibt QUTB die „Zeichen am Weg“ (*ma'âlim fi'l tarîq*).³⁰ In ihnen wird Ägypten aus der Perspektive eines Konzentrationslagerhäftlings geschildert. Sie sind eine unerläßliche Quelle, um die Mentalität der Muslimbrüder zu verstehen.

QUTB war 1948 von der Regierung in die USA geschickt worden, um das dortige Erziehungssystem zu studieren. Man war überzeugt, QUTB käme als begeistertster Verfechter des „American way of life“ zurück. Doch das Gegenteil trat ein. Noch auf dem Schiff, abgeschnitten von seiner gewohnten Umwelt, entdeckte QUTB seine muslimischen Wurzeln, wurde sich der Kultur seines Volkes bewußt. Diese Neuentdeckung gab ihm Halt in der Fremde. Er verrichtete die täglichen Gebete und predigte sogar den mitreisenden Muslimen. Eine halbnackte Betrunkene lauerte ihm in seiner Kabine auf. QUTB schickte sie weg. Diese Episode ist jedoch bezeichnend für die Art, wie er später Amerika erfahren sollte: als ein moralisch korruptes Land, in dem nur der Dollar angeboten wird. Nach seiner Rückkehr (1951) entwickelt QUTB sich zu einem dermaßen radikalen Kritiker Amerikas, daß er aus dem Erziehungsministerium entlassen wird. So wird er, 45 Jahre alt, zum Muslimbruder.³¹

Die größte „ideologische Leistung“ der „Zeichen am Weg“ besteht – aus der Sicht der Gegner des Nasser-Regimes – in der Denunzierung dieses Regimes als Heidentum, der Qualität nach dem vorislamischen Arabien in der Zeit der „Unwissenheit“ (*djahilyya*, der arabische Terminus für das vorislamische arabische Heidentum) gleichzusetzen.³² Damit brach QUTB ein Tabu, denn es galt als ausgemacht, daß die *djahilyya* vorbei war, d. h. daß dieser Terminus sich *nur* auf eine ganz bestimmte Epoche beziehen durfte. Auf Bitten der vom Nasser-Regime unterstützten Al-Azhar-Universität wurde dies noch einmal ausdrücklich von Scheich Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf al-Sibkī, dem Vorsitzenden der Kommission für Rechtsgutachten (*fatwā*) bekräftigt, der außerdem noch feststellt, daß die meisten der zeitgenössischen Führer der islamischen Länder gut seien: die „Zeichen am Weg“ seien daher subversiv, ein purer Mißbrauch von Koranversen.³³ QUTBs Gedanken werden, im Gegensatz zu anderen „fundamentalistischen“ Ideen, kompromißlos verworfen.³⁴ QUTBs Synchronisierung der Nasser-Zeit mit der Zeit Muḥammads, bzw. *vor* Muḥammad, war inakzeptabel. QUTB jedoch hatte auf diese Weise historische Kategorien in einen auch existenziell brauchbaren hermeneutischen Schlüssel zur Entzifferung der Jetztzeit verwandelt. Existenziell brauchbar: weil aus dem Sich-Gleichsetzen mit der Epoche des Propheten bestimmte praktische (und theoretische) Handlungsanweisungen folgten.

Natürlich entstanden Spaltungen unter den Anhängern QUTBs über die Frage, welche praktischen und theoretischen Konsequenzen im einzelnen aus der vorgenommenen Synchronisierung zu ziehen seien. Wenn NASSER Pharao war (als *der* Repräsentant des Heidentums), genügte es dann, nur ihn zu zerschmettern oder mußte auch die ganze zeitgenössische Gesellschaft mit ihm zerstört oder zumindest exkommuniziert (*takfir*) werden? Diese und viele andere Fragen von strategischer Wichtigkeit, mit denen wir uns im einzelnen hier nicht beschäftigen können, standen im Gefolge QUTBs zur Debatte.³⁵ Erwähnt sei allerdings noch die vielleicht wichtigste Folge der von QUTB vorgenommenen Enthistorisierung des Begriffes „*djahilyya*“: wenn das Nasser-Regime Heidentum, sprich heidnisches Mekka vor der Rückeroberung durch den Propheten war, bot sich dann nicht als praktische Konsequenz eine Nachahmung des Exodus des Propheten nach Medīna an, mit anderen Worten: ein realer Bruch mit der Gesellschaft? Und wie real hatte er zu sein? Rein mental oder auch physisch?³⁶

Einer der „Schüler“ QUTBs, SHUKRĪ MUṢṬAFA,³⁷ entschied sich für einen Bruch an Seele *und* Leib, für einen wirklichen Auszug aus der Gesellschaft: den „Großen Bruch“ (*mufaṣṣala* oder ‘*uzla kāmila*).³⁸ 1942 in Mittelägypten geboren (von 1965–1971 im Konzentrationslager), ist SHUKRĪ in den siebziger Jahren mit der Leitung der „Gesellschaft der Muslime“ (*djamā ‘at al-muslimīn*), einer fundamentalistischen Untergruppe, beschäftigt.³⁹ SHUKRĪS Gruppe vollzieht den Exodus des Propheten von Mekka nach Medīna (*hidjra*) nach durch einen (zumindest zeitweiligen) Rückzug in entlegene Grotten oder Felsenhöhlen oder durch ein „Abwandern“ in die Armenghettos Kairos oder anderer Städte.⁴⁰ In der auf diese Weise aufgebauten Gegen-Gesellschaft mit ihrer Gegen-Kultur (in einer Zeit, in der im Westen

noch der „underground“ modern ist), läßt SHUKRIS Gruppe die Welt der *ḍjahilyya* ostentativ und „in persona“ hinter sich. In der ägyptischen Presse wird später⁴¹ das Bild einer Bande von bärtigen Guerilleros und fanatischen Kriminellen gezeichnet werden, die *al-takfir wa-l hidra* getauft wird,⁴² – nirgendwo erwähnt die Presse den richtigen Namen der Gruppe SHUKRIS, nämlich „Gesellschaft der Muslime“,⁴³ doch vorerst sieht man in SHUKRIS Gruppe nur eine „gang“ von „Erleuchteten“ auf dem Weg in die Abgeschiedenheit des Yemen, eine Gruppe, um deretwillen junge Mädchen das Elternhaus verlassen.⁴⁴

Hinter dieser letzten Notiz steckt mehr, als die „öffentlichen Gerüchte“ später daraus machen.⁴⁵ Sie berührt vielmehr eine andere Konsequenz der Synchronisierung der eigenen Realität mit der Zeit des Propheten, d. h. die sich hinter dieser Notiz verbergenden Tatsachen werden sinnvoll, wenn wir sie im Lichte des Versuchs eines Neuaufbaus der „wahren ‚umma‘“, des stammesähnlichen Gebildes der islamischen Urgemeinde in Medina sehen – denn zur Wirklichkeit dieser umma gehört auch die entsprechende Heiratspraxis. Um was handelt es sich? Der Prophet (koranisches Recht) verlangt für eine gültige Eheschließung nichts anders als Konsens und Zeugen. Die ägyptische Realität der siebziger Jahre sieht aber anders aus. Hält ein junger Mann um die Hand eines Mädchens an, so muß er erst beweisen, daß er im Besitz einer Wohnung ist. Diese jedoch ist ohne Schwarzmarkt und Schmiergelder nicht zu erstehen. So kommt es, daß gerade die Jugend zwischen 20 und 30 Jahren erst einmal auf den Ölfeldern Saudi-Arabiens oder sonstwo ihr Glück versuchen muß. SHUKRİ räumt mit dieser Praxis, wenn auch nur dem Prinzip nach, auf. Er schafft, so weit es geht, die ökonomischen, unkoranischen Garantien ab und installiert seine Leute in den Slums von Kairo, auf engem Raum zwar, aber in getrennten Wohneinheiten (also keine Promiskuität).⁴⁶

Ferner gilt, und auch das kann als ein Indiz für das Selbstverständnis von SHUKRIS Gruppe als „neuer umma“ gewertet werden, daß, wer als Verheirateter (Mann oder Frau) zu ihr stößt, ohne daß der Ehepartner mitzieht, seine Ehe annullieren kann. Die Welt „draußen“ ist ja die Welt der Heiden, und somit liegt Shukrī ganz auf der Linie von Sure 2,221, in der ja stipuliert wird, daß die Religionszugehörigkeit in Heiratsfragen absoluten Vorrang vor allen anderen Erwägungen besitzt.⁴⁷

Erwähnen wir noch aus dem Programm der Gruppe den strikten Antialkoholismus, das Nein zum Militärdienst mit der Begründung, daß ja kein Unterschied bestehe zwischen Juden und Ägyptern der *ḍjahilyya* – hier zeigt sich besonders deutlich die Absage an die offizielle Ideologie, aufgebaut auf Islam, Sozialismus und Antizionismus – und natürlich auch die Weigerung, in den Staatsdienst zu treten, wobei festgestellt wird, daß das öffentliche Erziehungswesen, besonders die Alphabetisierungsbemühungen, sowieso nutzlos seien.⁴⁸ Ein besonders wichtiges Element der „hermeneutischen Strategie“ SHUKRIS ist sein Kampf gegen die „Schließung der Tore der Interpretation“. Gemeint ist damit, daß die offiziellen Rechtsexperten „*idjtihād*“, persönliches und engagierte Ein- und Abschätzen der Rechtslage (s. o.

213) lahmgelegt haben: seitdem geht es, nach SHUKRĪ, mit dem Islam bergab.⁴⁹ Es geht also um ein direktes Zurück zum Koran und zur Propheten-tradition, unter Umgehung der geschichtlichen Tradition, d. h. besonders der sich auf die großen Rechtsgelehrten der Vergangenheit, ABŪ ḤANĪFA, MĀLIK, SHĀFI'Ī, IBN ḤANBAL berufenden Schulen. All das ist für SHUKRĪ nur Ballast, ja mehr noch: Götzendienst. Für ihn sind die Rechtsgelehrten selber zu Götzen (aşnām) geworden, die sich zwischen Gott und die Gläubigen stellen. Im Grunde haben sie, so SHUKRĪ, auch nur für den vulgum pecus die „Tore der Interpretation“ geschlossen. Die Prinzen und Mächtigen können immer ihr Recht bekommen, sie hätten immer Ulamas gehabt, die in ihrem Sold standen. Das Ergebnis sei auf jeden Fall, daß im gegenwärtigen Ägypten alle möglichen Laster, von Wucher und Fornikation bis hin zum Wein und eine Regierung, die nicht nach göttlichem Recht regiert, erlaubt seien.⁵⁰

Im Herbst 1976 versuchen einige kleine fundamentalistische, mit SHUKRĪ rivalisierende Gruppen, Mitglieder der ShukrĪ-Gruppe zu sich hinüberzuziehen – SHUKRĪS Gruppe zählte damals an die 2000 Leute –, interne Dissidenz kommt hinzu.⁵¹ In SHUKRĪS Augen aber ist Verlassen seiner Gruppe gleichwertig mit Abfall vom Islam selbst.⁵² In einem solchen Fall jedoch rechtfertigt der Koran physische Gewalt gegen die Gegner des Islam (cf. Sur 8,39;5, 33 etc.).

Die Anwendung von Gewalt provoziert jedoch das Eingreifen der ägyptischen Sicherheitsorgane.⁵³ Vierzehn Anhänger SHUKRĪS werden verhaftet, die Presse schaltet sich ein und zeichnet das Bild von fanatischen Kriminellen.⁵⁴ SHUKRĪ versucht seine Leute freizubekommen und vor allen Dingen auch seine Ideen „unverfälscht“ an die Öffentlichkeit zu bringen. Als er mit beidem scheitert und SHUKRĪS Autorität immer mehr bedroht ist,⁵⁵ entführt seine Gruppe am 3. Juli 1977 den Exminister für waḳf-Fragen (fromme Stiftungen etc.), MUḤAMMAD AL-DHAHABĪ, um so ans Ziel zu kommen. Doch SHUKRĪ kommt damit nicht durch und der Exminister wird umgebracht.⁵⁶ Daraufhin kommt es zur Verhaftung von mehreren hundert Mitgliedern der ShukrĪ-Gruppe, darunter die gesamte Führung. Im Rahmen eines Schnellverfahrens werden 5 Todesurteile verhängt und vollstreckt. SHUKRĪ ist einer der Hingerichteten.⁵⁷

Was wie ein Mißerfolg aussieht, erweist sich jedoch nur als eine Phase im Gärungsprozeß des modernen Ägyptens. Zunächst einmal hat es SHUKRĪ in den Augen der „Fundamentalisten“ geschafft, den Staat durch das Aussprechen der Todesurteile zu zwingen, sein wahres Gesicht zu zeigen, seine – in den Augen der Fundamentalisten – heidnisch-teuflische Natur zu entblößen. Ferner geht die Sache der Muslimbrüder in anderen Gruppen und Kleinstgruppen unter anderem Namen weiter. Eine der nächsten Etappen wird die Ermordung von SADAT sein (6. Okt. 1981), ausgeführt von Lieutenant KHĀLID AL-ISLAMBULĪ von der Untergrundgruppe „al-djihād“.⁵⁸ Es überrascht nicht mehr zu hören, was KHĀLIDS Worte nach vollbrachter Tat waren: „Ich bin Khālīd al-Islambulī, ich habe Pharao getötet und habe keine Angst vor dem Tod!“⁵⁹

Die hier vorgelegten, notwendigerweise ausschnittshaften Daten⁶⁰ können in vielfacher Weise interpretiert werden. So fällt auf, daß sich der „Fundamentalismus“ zunächst und zu allererst an bzw. gegen die Muslime selbst richtet. Es sind muslimische Führer und Gesellschaftssysteme in „islamischen“ Ländern, die attackiert werden und dann erst, gewissermaßen in abgeleiteter Form, der „amerikanische Satan“ oder der „Westen“ allgemein. Ferner wäre auf die gesamtpolitische und gesellschaftliche Lage hinzuweisen, in der die Muslimbrüder operieren: die typische Situation der (offiziell) postkolonialen Phase der „dritten Welt“ mit ihren Konsequenzen: Armut, Überbevölkerung, Arbeitslosigkeit, Intellektuellenproletariat, Verlust der Identität etc. Wir können die an allen Fronten entstehenden Frustrationen – in Ägypten nicht zuletzt auch noch Israel und dem Zionismus gegenüber – wohl kaum unterbewerten.⁶¹

Um so bemerkenswerter ist, daß all diesen Fragen gegenüber die „fundamentalistische Lösung“ Züge eines eigenen, will heißen authentisch-islamischen Weges trägt, also jenes Kunststück eines sog. „Dritten Weges“ fertig zu bringen scheint, von dem es kaum irgendwo eine überzeugende Realisierung gibt.⁶² Zumindest formal ist das angebotene Modell nichts anderes als der Koran selbst. Wir brauchen hier nicht auf die Frage einzugehen, ob man mit dem Koran in der Hand Staat, Gesellschaft und Wirtschaft regieren oder organisieren kann, vielmehr genügt es, auf die von den „Fundamentalisten“ bewirkte Freisetzung von Energie und gesellschaftlichem Potenzial hinzuweisen, die zunächst nicht anders denn als „revolutionär“ qualifiziert werden kann. Zu unterstreichen ist ferner im Rahmen unserer Untersuchung die Tatsache, daß dies methodisch durch ein ganz bestimmtes hermeneutisches Vorgehen ermöglicht wurde: nämlich ein Synchronisierungsverfahren mit der Epoche des Propheten, allerdings unter *Ignorierung* des geschichtlichen Abstands. Dadurch wird die Illusion erzeugt, es handle sich beim Existenzkampf des modernen Ägypten rein um einen Kampf der Werte vor dem Hintergrund gleichbleibender historischer Bedingungen. Dabei ist es doch die *Geschichte*, die die Werte überhaupt erst in die Krise gestürzt hat, und zwar die koranischen wie die traditionellen Werte ganz allgemein.

Der „Fundamentalismus“ erkennt, daß es ein hohles Verfahren der offiziellen Politik der Ulamas ist, nachträglich islamisch abzusegnen, was ganz und gar außerkoranischen Ursprungs ist, sei es nun ein Produkt des Sozialismus oder des Industriekapitalismus. Deswegen will er nicht rechtfertigen, sondern abschaffen. Ferner wehrt er sich in diesem Zusammenhang gegen das Schließen der „Tore der Interpretation“, jedoch nur um sie seinerseits mit einem „neuen“, will heißen dem in ungeschichtlicher Weise übernommenen *alten* stammesartigen, theokratischen Modell zu verriegeln. Gelänge es ihm erst einmal, die Macht zu ergreifen, so wäre das Ergebnis zwangsläufig eine Diktatur. Was „revolutionär“ anfinge, würde „reaktionär“ enden. Denn das Sich-außerhalb-der-Geschichte-Stellen, die bewußte Ignorierung der diachronischen Distanz bei der Rezeption des Hl. Textes, ist eine Verweigerung der Pluralität, die ein natürliches Produkt jeder geschichtlichen Entwicklung ist.

Die Synchronisierung unter Absehung von der geschichtlichen Distanz, eine Hermeneutik des Buchstabens also, hat auf den ersten Blick immer den

Nimbus des besonders Frommen an sich. Hier scheint kompromißlos, ja geradezu „plastisch-greifbar“, ernst gemacht zu werden mit der Herrschaft Gottes,⁶³ während eine Interpretation dem Geiste nach den Gläubigen darüber im Unklaren zu lassen scheint, was überhaupt zu tun sei. Hier liegt mit Sicherheit ein Grund für die Attraktivität des „fundamentalistischen“ Modells. Daß aber jede Gleichzeitigkeit unter Auslassung der Geschichte gewaltsam und damit eine Täuschung ist, wird, obwohl es auf der Hand liegt, übersehen – es ginge ja auch sonst der Sekurisierungseffekt verloren. Es darf nicht zu Tage treten, daß auch der „Fundamentalist“ auswählt, interpretiert, verkürzt, überzieht etc., kurz, ein geschichtliches Wesen ist. Es gibt schlichtweg keine Befolgung einer Regel sine glossa.

Daß der „fundamentalistische“ Weg nicht der einzige ist, den der gegenwärtige Islam beschreitet, soll nun an einigen Aspekten des Islam in Indonesien erläutert werden.

3. Indonesien: Vom Islamstaat zur islamischen Gesellschaft

Der Islam in Indonesien hatte schon immer sein eigenes Gesicht oder genauer – angesichts der Verschiedenheit und Vielfalt der Stämme und Kulturen des Inselreiches – seine eigenen Gesichter.⁶⁴ Daß der „Fundamentalismus“ eines davon war (bzw. ist), überrascht daher nicht. Als ernstzunehmende Extremistengruppierungen erschienen zu Beginn der siebziger Jahre das „Komando Jihad“ in Ost- und Zentral-Java und die Bewegung „Unabhängiges Aceh“ (Gerakan Aceh Merdeka), die natürlich nicht unbemerkt blieben von Armee und islamischen Rechtsexperten (Ulamas). Die Armee beschäftigte sich in Form von Seminar und Weißbuch mit dem Thema Islam und Gesellschaft⁶⁵ und baute den Kontakt zu Muslimpersönlichkeiten aus. Sie versuchte aber Favorisierungen in Richtung Islam (oder einer Volksgruppe) zu vermeiden – was sich u. a. in der Besetzung von Spitzenpositionen ausdrückt – wohl wissend, daß sie gemäß ihrer eigenen Konstitution Garant der Einheit des Vielvölker- und Vielreligionenstaates Indonesien ist. Ohne sie, so der Autor des *Tempo*-Artikels vom 27. Okt. 1984, fiel Indonesien auseinander, würde zu einem zweiten Libanon, „wo alles drunter und drüber geht“.⁶⁶ Dies gilt um so mehr nach den Unruhen von Tanjung Priok (Sept. 1984), die die Armee jedoch lieber religiös-neutral interpretiert.⁶⁷ Ob dem im einzelnen so ist, braucht hier nicht näher untersucht zu werden. Wichtiger jedoch ist eine andere Feststellung, nämlich daß man wohl nicht in der Annahme fehl geht, die Mehrheit der indonesischen Muslime sei nicht bereit, für „islamische“ Ziele zur Waffe zu greifen. Mehr noch: Diese Ziele selbst sind in den letzten Jahren neu definiert worden. Das zeigt sich in spektakulärer Weise in der Übernahme, August 1984, der Pancasila als Leitlinie auch durch die Islampartei PPP, die von da an auch auf das Symbol der Ka'ba in ihrem Wappen verzichtet.⁶⁸

Die Pancasila ist das aus 5 Prinzipien bestehende Staatsdokument Indonesiens, dessen erster Grundsatz das „Prinzip des alleinigen Gottes“ (Ketuhanan Yang Maha Esa) betrifft. Von den „Vätern der Republik“, besonders den Nationalisten unter ihnen wie SUKARNO, war es gedacht als ein Prinzip, das

alle (zumindest „großen“) auf dem Boden Indonesiens vorkommenden Religionen versöhnen sollte. Von manchen Muslimkreisen jedoch wurde es – wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Bekenntnis des Einen Gottes – als Einstieg in die Errichtung eines Islamstaates (negara Islam) angesehen. Als sich dies jedoch als Illusion erwies und es sich vielmehr zeigte, daß das Prinzip auch gegen die Idee eines Islamstaates verwandt werden konnte, setzten sich die muslimischen Parteien von ihm ab. Dies wiederum veranlaßte SUKARNO, nach den für die Muslime erfolglos verlaufenen Wahl von 1955, die Pancasila zwangsweise durchzusetzen. Nur noch Parteien, die schriftlich ihre Zustimmung zur Pancasila gaben, wurden zugelassen.

Inzwischen hat sich, seit der Einführung des „Ordo Baru“, der „Neuen Ordnung“, nach der Machtübernahme durch SUHARTO, September 1965, die Parteienlandschaft Indonesiens radikal verändert. Die letzten Wahlen in Indonesien (23. April 1987) ergaben einen massiven Sieg für die Regierungsparteien (Golkar = Golongan Karya; 299 Sitze = 73,17 Prozent), dritter wurde die Demokratische Partei Indonesiens (PDI), der auch die christlichen Parteien angehören (40 Sitze = 10,87 Prozent) und die PPP zweiter. Sie kam auf nur 61 Sitze (15,97 Prozent) im Parlament und verlor 33 im Vergleich zu den Wahlen 5 Jahre zuvor.⁶⁹

Doch nicht nur das Schicksal der PPP ist für unser Thema erwähnenswert. Gleichermassen interessant ist der Gang der NU, der „Erweckungs-/Erneuerungspartei“ der Ulamas (Nahdatul Ulama) durch die indonesische Geschichte.⁷⁰ 1926 als sozio-kulturelle, religiöse, nicht parteipolitische Organisation gegründet, stieg die NU zu Beginn der Unabhängigkeit in die Politik ein, zunächst im Verbund mit der Masjumi,⁷¹ dann seit 1952 unter eigener Flagge bis zur Fusion mit der PPP. Im Jahre 1984 jedoch löst die NU ihre Bindungen mit der PPP, verwandelt sich wieder zurück in das, was sie anfangs war, nämlich eine religiös-kulturelle Organisation, und stellt ihren Mitglieder frei, sich für die Partei ihrer Wahl zu entscheiden.

Was steckt nun, wenn wir mal von allen partei- und machtpolitischen Intrigen absehen, die sicherlich auch ihre Rolle gespielt haben (und noch spielen), eigentlich hinter dem Rückzug der NU von der unmittelbaren parteipolitischen Szene, hinter dem Aufgeben der Ka'ba als Parteisymbol und Anerkennung der Pancasila im Falle der PPP? Und in wieweit ist das für unsere Fragestellung nach der hermeneutischen Strategie relevant? Hier kann uns eine Analyse der Meinungen bekannter Muslimpersönlichkeiten zum Thema der vierundachtziger „Wende“, deren Folgen bis heute noch nicht erschöpft sind, weiterhelfen.⁷²

Das damalige (und seit 1987 wieder im Amt bestätigte) Religionsminister MUNAWIR SJADZALI sieht in den zur Debatte stehenden Vorgängen keine Depolitisierung des Islam, legt jedoch auch die alte politische „Zauberformel“ wieder neu auf, nach der die Pancasila nur die islamische Staatsethik neu formuliere,⁷³ während ein bedeutender geistlicher Leiter darauf hinweist, die Umwandlung der PPP könnte auch zur Folge haben, daß sie wählbar für Katholiken oder überhaupt Mitglieder der PDI sei. Im übrigen sei aber die Situation in Indonesien für eine derartige Öffnung noch nicht reif.⁷⁴

Daß die Öffnung der PPP keine Depolitisierung bedeute, wird auch mit aller Deutlichkeit von ABURRAHMAN WAHID, Exekutiv-Vorsitzender der NU, herausgestrichen. Ihm geht es vor allem darum, daß das islamische Konzept, die islamische (politisch-kulturelle) „Aspiration“ (aspirasi Islam) nicht in den Untergrund abgedrängt wird.⁷⁵ Wie Hefe, so könnte man sagen, habe der Islam im Pancasila-Kontext zu wirken.⁷⁶ Auf keinen Fall könne man den Islam aus der Politik entlassen, Politik und Islam seien unzertrennbar.⁷⁷

Was vor allen Dingen not tue, so die Meinung weiterer von *Tempo* Befragter, sei das Finden einer neuen Identität für die PPP, die dem Pancasila-Geist gemäß weder materialistisch noch säkular, sondern „spirituell-materiell“ zu sein habe und eine möglichst große Menschenmasse anziehen müßte; das wiederum ginge am besten mit einem Thema wie „Gerechtigkeit“.⁷⁸ In diesem Sinne schlägt z. B. auch NURCHOLISH MADJID, das Wahlergebnis von 1987 in Händen, vor, die PPP könne die Rolle der deutschen Sozialdemokratie übernehmen, die, obwohl schon hundertjährig, von der Macht zwar ausgeschlossen sei, dennoch die Rolle einer inspiratorischen Kraft spiele.⁷⁹ Allgemeine Themen wie Gerechtigkeit, Kriminalität, Korruption etc., die nicht nur für Muslime, sondern auch für Christen, Buddhisten u. a. interessant seien, ins Strategieprogramm aufzunehmen, legt auch SALIM SAID den Muslimpolitikern ans Herz.⁸⁰

In dieser breiten Perspektive ist es auch nicht verwunderlich, wenn der Rückzug der NU aus der direkten Parteipolitik positiv gewürdigt wird. LUKMAN HARUN, von der 1912 in Mitteljava durch K. H. AHMAD DAHLAN ins Leben gerufenen Reformbewegung Muhammadiyah, meint z. B., in ihrer neuen Form könne die NU sogar wesentlich erfolgreicher sein denn als politische Partei – als solche sei sie nämlich gescheitert.⁸¹ MAHRUS IRSYAM, Dozent für Sozial- und Politikwissenschaften an der „Universitas Indonesia“ rühmt die große Elastizität der NU, die sie auf diese Art mal wieder beweise, als die Stärke der Ulamas.⁸² Vor der NU läge allerdings die Herausforderung einer durchgreifenden Modernisierung und Anpassung, auch in der Methode der Breitenwirkung und Durchführung konkreter Projekte, an das technische Zeitalter und seine Bedürfnisse. Eine Stärke der NU sei es schon immer gewesen, nicht „buchstäblich“, rein legalistisch an Koran und Prophetentradition festzuhalten,⁸³ sondern über die (so können wir hinzufügen „geschichtliche“) Vermittlung der großen Rechtslehrer der Vergangenheit. Nur eine (bewußte) Inzitation zum Unglauben setze der Akzeptanz eines politischen Systems die Grenze.⁸⁴

In dieselbe Richtung weist auch der Versuch MUHAMMAD DAWAN RAHARDJO, des Direktors des Instituts für Forschung, Entwicklung und Erziehung in Wirtschaft und Gesellschaft (LP3ES), die Geschichte der NU zu deuten. Er unterstreicht den Opportunismus der Ulamas, dessen sie sich wohl selber nicht bewußt seien,⁸⁵ ja sie seien in ihrer Praxis sogar eher „säkularistisch“ (als „fundamentalistisch“), weil sie eine deutliche Trennung zwischen Religion und nicht-religiösen, bzw. staatlichen Problemen machten.⁸⁶ Im Gegensatz zur Muhammadiyah hat die NU kein, wenn man so will, grundsätzliches ideologisches Konzept im modernen Sinn. Sie geht, nach RAHARDJO, an die Probleme in Staat und Gesellschaft von Fall zu Fall heran – was nicht

unbedingt vom klassischen islamischen Recht geregelt ist, steht der Improvisation frei – und würde selbst eine Monarchie akzeptieren.⁸⁷

Der Pesantren⁸⁸ – Leiter K. H. TOHIR WIDJAYA, Ex-NULER und jetzt Golkar-Mitglied schließlich schätzt die Entparteilichung der NU, weil sich so die Ulamas wieder mehr ihrer Hauptaufgabe zuwenden könnten: in ihren täglichen Pflichten den Propheten Muḥammad nachzuahmen.⁸⁹

Aufschlußreich zum Verständnis der Entwicklung des Islam in Indonesien in jüngster Zeit – und damit auch für unsere spezielle Fragestellung – ist weiterhin das Ergebnis einer von *Tempo* durchgeführten Befragung zum Thema Islam und Politik bzw. Staat, nämlich ob der Islam ein konkretes Staatskonzept besitze.⁹⁰ Hier ist besonders die Bemerkung HARUN NASUTIONS, des ehemaligen Rektors des Islaminstitutes (IAIN) in Jakarta interessant, der Koran und die Prophetentradition kümmere sich nur um die Basisprobleme, gewissermaßen die staatlichen Rahmenbedingungen, und nicht um die detaillierte Ausführung der Staatsgeschäfte. Zu diesem koranischen und durch die Tradition abgesicherten Rahmen gehören für NASUTION Gerechtigkeit, Demokratie, die Gleichberechtigung aller vor dem Gesetz und Toleranz. Für uns mag das zwar wie ein Hineinlesen von modernen Werten in den Koran aussehen, es führt NASUTION aber zu der Feststellung, die Lehre des Islam sei äußerst flexibel.⁹¹ NASUTION führt dann weiter aus, islamisches Recht brauche zwar den Druck oder die Durchsetzungskraft der Regierung zu seiner Verwirklichung, die auf die Pancasila gegründete Republik Indonesien stehe jedoch in Einklang mit der Epoche der (ersten vier) „rechtgeleiteten“ Kalifen. Im übrigen gebe es kein Land, in dem islamisches Recht total verwirklicht sei. Klingt auch NASUTIONS Argumentation in vielen Punkten eher „klassisch“, so ist doch seine abschließende Frage von Bedeutung, nämlich in wieweit ein vor 1000 Jahren konzipiertes Recht für heute noch taue: „Das muß ins Auge gefaßt werden.“⁹² Und als Beispiel gibt er die Ehegesetzgebung an, die an der Emanzipationsfrage nicht mehr vorbeigehen könne.⁹³ In alten Zeiten, so argumentiert er, hätten Frauen oft keine Erziehung genossen. Das sei heute aber nicht mehr wahr, ja Frauen würden häufig sogar mehr verdienen als Männer! Hält man dies zusammen mit der Feststellung, daß islamisches Recht äußerst flexibel sei, so sieht man deutlich, wie hier an der Geschichte nicht vorbeigedacht wird, wie ein Tor geöffnet wird, den Koran nicht „wörtlich“, sondern von der Geschichte her zu verstehen.

Ein führender Kopf der Muhammadiyah, H. DJARNAWI HADIKUSUMA, geht noch weiter. Er behauptet klipp und klar: „Im Islam gibt es keinen Islamstaat, noch ein Konzept für einen solchen!“⁹⁴ Was wir wirklich vorfinden, sind nur verschiedene Interpretationsversuche der Ulamas.⁹⁵ Man gehe daran, in Staaten mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung die Regierung zu zwingen, islamisches Recht durchzuführen. Islamisches Recht sei jedoch nicht Regierungssache, sondern dessen Schicksal entscheide sich auf der Ebene sozialer Organisationen, der Führer der Gesellschaft, der Lehrer etc. Mit anderen Worten: nicht die Regierung, sondern die Gesellschaft muß islamisiert werden, durch Erziehung, durch soziale Aktivitäten.⁹⁶

Der bekannte, schon zitierte Muslimtheoretiker NURCHOLISH MADJID, der in Chicago promoviert hat, argumentiert ähnlich: „Heutzutage halten immer mehr Menschen an der Idee einer islamischen Gesellschaft (Moslem society) und nicht an einem islamischen Staat (Moslem state oder Islamic state) fest.“⁹⁷ Der Nachdruck werde daher nicht mehr auf Fragen des Staatswesens als solches, sondern auf gesellschaftliche Probleme gelegt.⁹⁸ Der Ausdruck Islamstaat (negara Islam) selbst sei eine pakistanische Erfindung; vorher habe die Geschichte des Islam so etwas nicht gekannt. Ja, der Prophet selbst habe nicht einmal klargemacht, daß sein Werk etwas mit einem Staat zu tun habe.⁹⁹ Das ganze Staatsproblem sei kein integraler Bestandteil des Islam. Der Staat habe zwar Werkzeugcharakter mit Blick auf die Festigung der Lehre des Islam. Auf eine bestimmte Staatsform wird jedoch nicht verwiesen. Vielmehr stehe die ganze Palette von Parteien, Organisationen, Moscheen, Lehranstalten zur Verfügung. Jedenfalls habe der Prophet, so N. MADJID, Mekka nicht verlassen, weil er dort keinen bestimmten Staat habe errichten können, sondern weil er die Religion nicht habe einpflanzen können. Und Medina sei kein Islamstaat (negara Islam) gewesen. Der Islam sei zwar nicht theorienlos in Sachen Staat, aber seine Staatsidee sei nicht exklusiv islamisch, sondern könne auch für Nicht-Muslime attraktiv sein. Die Strategie der Zukunft für die hier zur Debatte stehende Frage liege jedenfalls nicht in einem rein „politischen“ Agieren im engen Sinn, sondern in kulturellem Handeln, von dem die Politik nur ein Teil sei. Man solle politisch nicht erzwingen, was kulturell langsam reifen könne.¹⁰⁰ Alles in allem könnte man, wenn man so will, diesen ganzen Prozeß eine Depolitisierung des Islam nennen oder aber, hintergründigerweise auch: eine Politisierung, die im Grunde nur raffinierter, „gekonnter“ ist.¹⁰¹

Die Auffassungen N. MADJIDS zum Problem Islamstaat sind interessanterweise nicht sehr verschieden von denen des schon genannten Exekutiv-Vorsitzenden der NU, ABDURRAHMAN WAHID. Auch für Wahid ist der Islam keinem bestimmten Staatswesen verpflichtet, sondern der Gesellschaft, der Gemeinschaft als solcher.¹⁰² Was der Islam allerdings besitzt – im Hinblick auf jedwede Staatsform – ist der Auftrag zur Gerechtigkeit.¹⁰³ Der Führer eines Staates müßte, vom Islam her gesehen, jedoch gerecht sein.¹⁰⁴

Der Auftrag zur Gerechtigkeit wird auch von dem schon erwähnten K. H. ACHMAD SIDDIQ, dem zur Zeit der Befragung durch *Tempo* gerade frisch gewählten Präsidenten der NU, geteilt. SIDDIQ legt auch Wert auf den Hinweis, daß sich die NU schon am 22. Okt. 1945 gegen Gewalt oder Hl. Krieg als Methode zur Durchsetzung ihrer Ziele entschieden habe.¹⁰⁵ Allerdings ist für den Präsidenten der NU Indonesien zwar kein Islamstaat (negara Islam) – einen Staat aufzubauen, sei nie Auftrag des Islam gewesen –, aber eine Muslimnation (negara Muslim), und zwar wegen der historischen Tatsache, daß Indonesien ehemals von den Muslims unterworfen worden war.¹⁰⁶ Die so geschaffenen Machtverhältnisse (und der daraus resultierende rechtliche Zustand) seien zwar von der holländischen Kolonialmacht unterbrochen worden, dennoch bleibe aber – nach Rechtsauffassung der Ulama – Indonesien eine Muslimnation (negara Muslim).

Die Subtilität des Etikettenspiels ist für die Ulama wichtig. Sie verschafft Handlungsspielraum. Opportunismus, feines Gespür für die wirklichen Machtverhältnisse – wie dem auch sei, gesucht wird der Ulama der Zukunft, für den die Fragen nach Staatsform, „politique politicienne“, das „pakistanische“ Problem eines nominellen Islamstaates usw. nicht mehr zentral sind. Zentral ist jetzt und für die Zukunft die wirklich effektive, reale Präsenz des Islam auf der Ebene der konkreten Gesellschaft. Der Ulama der Zukunft ist nicht mehr nur der, der in den klassischen Fragen der Religion bewandert ist, sondern der weiß, wie man „organisiert“. ¹⁰⁷ So wurde das Konzept des Ulama „plus“ geboren. ¹⁰⁸ Der Ulama „plus“ ist Spezialist in Fragen der Wirtschaft, Soziologie, Psychologie etc., kurz all der wichtigen Bereiche des modernen Lebens, für die das klassische Recht (fiqh) gar nicht geschaffen worden war und die eine neue Epistemologie und eine neue Praxis fordern.

Soweit unser Überblick über gewisse Tendenzen im gegenwärtigen Islam Indonesiens. Es versteht sich von selbst, daß es falsch wäre, aus diesem notwendigerweise unvollständig gebliebenen Abriß von Meinungen eine Einmütigkeit des gesamten Islam im Land der Pancasila herauszulesen. Aber die Verschiebung der Problemlage, nämlich weg von der die diversen „Fundamentalismen“ so sehr beschäftigenden Frage nach dem formalen oder nominellen Islamstaat hin zur Inangriffnahme der realen gesellschaftlichen Probleme, zur „islamischen Gesellschaft“ wie es heißt, scheint uns doch ein deutliches Resultat unserer Analyse zu sein. Die Strategie der friedlichen, die Konkurrenz akzeptierenden Durchdringung der Gesellschaft mit islamischen Ideen verdient m. E. durchaus den Namen einer „geistigen Revolution“, denn der Islam steht damit vergleichsweise in einer ähnlichen Situation wie die christdemokratischen Parteien, denen es um die Durchsetzung des christlichen Anspruchs (sofern er noch aufrecht erhalten wird) in einer pluralistischen Gesellschaft geht.

Daß heute Teile des Islam diese Ausgangslage überhaupt als Operationsrahmen akzeptieren, ist sicherlich auch der Armee bzw. der nationalen, nicht an eine bestimmte Religion gebundenen Ideologie des Gründungsaktes Indonesiens selbst (pancasila), zu verdanken. Wird nicht der Weg der Revolte eingeschlagen, bleibt nur die Akkomodation.

Doch so hoch man auch das feine, durch eine lange geschichtliche Tradition erworbene politische Gespür der Ulamas einerseits und den Druck des Staates bzw. Armee (z. B. in Sachen PPP) andererseits ¹⁰⁹ in diesem Umbruchprozeß veranschlagt, er wird nur dann nicht zu einem Trauma für den Islam werden, wenn er mit einer entsprechenden theologischen, und das will auch heißen: hermeneutischen, Neubesinnung einhergeht. Darauf weist auch der *Tempo*-Beitrag zum Islamstaat in seiner Einleitung mit aller wünschenswerten Klarheit hin. Er setzt sich nämlich genau mit dem von uns angesprochenen Kernproblem der Hermeneutik auseinander, eben der Synchronisierung, und die ist nun mal grundsätzlich möglich – wenn auch nur der Intention nach – mit oder ohne „Geschichte“, dem Geist oder dem Buchstaben nach: „Muß der Muslim das ganze koranische Gesetzeswerk übernehmen, mit anderen Worten: all das, was vom Propheten und seinen

Gefährten praktiziert wurde, oder (kann er hierzu) Alternativen wählen...?“¹¹⁰

Läßt man aber die Frage nach Alternativen zu, akzeptiert man die Geschichte, und zwar nicht nur als eventuellen Lieferanten von Optionen,¹¹¹ sondern als das hermeneutische Problem überhaupt; man akzeptiert dann, daß es keinen Stillstand, kein künstliches Einfrieren weder von Situationen, aus denen heraus interpretiert wird, noch von Texten, die interpretiert werden, geben kann, kurz: man akzeptiert mit Geschichte auch deren grundsätzliche Offenheit. Und so kommt der *Tempo*-Artikel auch zu dem, für manche Ohren unter gewissen Gesichtspunkten vielleicht recht kühnen Schluß, die Frage nach Alternativen stelle sich aus dem Bewußtsein heraus, daß aus dem Blickwinkel des Islam die Geschichte nicht abgeschlossen sei, nicht stagniere.¹¹²

Der *Tempo*-Beitrag wird sogar noch deutlicher. Nachdem er anerkannt hat, daß zu dieser Frage die Meinungen der führenden Muslimpersönlichkeiten durchaus auseinandergehen, formuliert er das Problem noch einmal so: Gott bietet den Glauben der ganzen Menschheit, hier den Muslimen, an. Wird aber die Offenbarung so vor ihre Augen gelegt, dann bringen die Menschen in die Anstrengung, den Willen Gottes zu verstehen, ihre konkrete geschichtliche Situation mit ein.¹¹³ Wenn dem aber so ist, dann hat das für die „Gretchenfrage“ (topik „anker“) eines Islamstaates, nämlich die berühmte Anwendung des Straf- und Kriminalrechts, eine ganz klare Folge: dieses Recht verliert seine islamische Legitimation!¹¹⁴ Vielleicht erschrocken von seiner eigenen Kühnheit, fragt dann aber der Beitrag: „Wie weit jedoch kann man in diesem Interpretationsprozeß (penafsiran) gehen?“¹¹⁵ Man ist jedenfalls in eine ganz andere Richtung gegangen als die ägyptischen Muslimbrüder.

SUMMARY

The article deals with hermeneutic strategies in modern Islam. The art of hermeneutics is seen as the effort of the interpreter to synchronize his/her existence with the level of the text. The arising problem is, how to deal with diachronical, i. e. historical distance with regard to the text-event. „Fundamentalists“ as exemplified by the Egyptian Muslim-Brothers (al-ikhwān al-muslimūn) have the tendency to ignore the diachronical distance, to pretend to be able to live the Coranic events, as if they were actions of today, for example the *hidjra* from Mekka to Medīna. In the same vein they declare the present situation in Egypt to be equal to the *djahiliyya*, the pre-islamic heathendom. – On the other hand thinkers like MOHAMMED ARKOUN born in Algeria and some tendencies in modern Indonesian Islam try to integrate the diachronical distance into their hermeneutic efforts. In this way M. ARKOUN fights against an Islam functioning as a legitimization of violence in politics and some Indonesian Muslims reject the Pakistani-model of an Islamic state in favor of an Islamic society where Islamic ideas have to be realized in a peaceful way.

¹ ST. DIETZSCH (Hg., Komm.), F. W. J. Schelling, *Schriften 1804–1812, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), 135, in: *Texte zur Philosophie – und Religionsgeschichte*, Berlin 1982, 131–207.

² In: M. LÜDERS, *Für eine Kritik der islamischen Vernunft. Ein Gespräch mit Mohammed Arkoun*, in: *Die Zeit*, Nr. 29, 10. Juli 1987, 32.

³ Cf. *ibid.*, 32.

⁴ *Ibid.*, 32.

⁵ Cf. *Revivalism and Social Transformation in Islamic History*, 179/80, in: *The Muslim World* 76 (1986), 168–180. Mit andern Worten: „... efforts are being made to bring social (and political) institutions into line with the new affirmations and expectations (*ibid.*, 180).“

⁶ Cf. u. a. B. TIBI, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt/M. 1985, 204ff.

⁷ Das herausstechendste Beispiel für klerikale Macht ist natürlich der Iran, wobei es wohl nicht übertrieben ist zu behaupten, daß die iranische Revolution etwa soviel mit dem Islam zu tun hat wie PINOCHET mit dem Christentum. Cf. zu diesem Thema u. a. K. GREUSSING (Redakt.), *Religion und Politik im Iran; mardom nameh – Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients* (Hg. v. Berliner Instit. f. vergl. Sozialforschung) Frankfurt/M. 1981. Abzuwarten bleibt, was aus der iranischen Revolution nach dem Friedensschluß zwischen dem Irak und Iran wird. Daß man beim Imām Khomeiny keineswegs vor Überraschungen sicher ist, zeigt u. a. der instruktive Beitrag von A. SALAMATIAN, *L'Imam Khomeiny se retourne contre les conservateurs*, in: *Le Monde Diplomatique*, 14. 6. 1988, 14–15, der beschreibt, wie sich der Ayatollāh gegen die Spitzen des Klerus der „Realpolitik“ zuzuwenden scheint.

⁸ M. LÜDERS (Anm. 2), 32.

⁹ *Ibid.*, 32.

¹⁰ *Ibid.* 32; cf. Anm. 4.

¹¹ S. zu diesem Problem auch TH. MOOREN, „Kein Zwang in der Religion!“ *Zum Verständnis von Sure 2, 256 mit einem Beispiel aus einem indonesischen Korankommentar*, bes. 120, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 72 (1988) 118–136. Zum Problem der Verbalinspiration s. u. a. ders.: *Einige Hinweise zum apologetischen Schrifttum des Islam in Indonesien*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 66 (1982) 163–182. – Eine klassische Formulierung der Verbalinspiration lautet: der Koran ist Offenbarung Gottes sowohl dem Wortlaut, der Ausdrucksweise, als auch der Bedeutung nach (anna-ʾl-kurʾān al-fāṭuhu wa-ʾl ma-ʾānihi bi-wahyīn min Allāh). Dies gilt nicht für die Tradition (sunna), deren Wortlaut „nur“ auf den Propheten zurückgeht (s. A. AMIN, *Fad̲j̲r- ʾl-Islām*, Bd. I, Kairo 1933, 274; nach: E. TAPIÉRO, *Le Dogme et les Rites de l'Islam. Par les textes*, Paris 1971, 37; franz. Übstzg. der arabischen Texte durch M. BORRMANS, *Le Dogme* ..., Rom, PISAI, s. d., Sect. IV, 1).

¹² Wichtig ist der Vorgang der Traditionsbildung überhaupt (Konflikt Gewohnheitsrecht/Lokalrecht – Koran; Absicherung extrakoranischer Rechtspraktiken durch Rückgriff auf den Propheten) im Zeichen der – von der „ratio theologica“ vorgegebenen – Theorie der göttlich inspirierten Gesetzgebungstätigkeit des Propheten und die Rolle, die MUḤAMMAD IBN IDRIS AL-SHĀFIʿI (geb. 767) in diesem Prozeß spielte. S. hierzu bes. N. J. COULSON, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964 (Paperback 1978), 53–62. – Zum Ganzen s. ferner: J. SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964; ders.: *Islamic Law*, 392–403, in: J. SCHACHT, C. E. BOSWORTH (Hg.), *The Legacy of Islam*, Oxford 1974; J. BURTON, *The Collection of the Qurʾān*, Cambridge, London, New York, Melbourne 1977; F. M. PAREJA u. a., *Islamologie*, Beirut 1957–1963, 622–690; E. TAPIÉRO (Anm. 11), 25–57 = M. BORRMANS (Anm. 11), sect. IV–V; H. GÄTJE, *Koran und*

Koranexegese, Zürich 1971 (engl.: *The Qurʾān and its Exegesis. Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*, London, Henley 1976); J. WANSBROUGH, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London 1977; A. K. S. LAMBTON, ISLAMIC POLITICAL THOUGHT, 404–424, in: J. SCHACHT, C. E. BOSWORTH (Hg.), *The Legacy of Islam*, Oxford 1974; H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la Religion Musulmane*, Paris 1965; I. GOLDZIEHER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, Paris 1973 u. ders.: *Etudes sur la tradition Islamique*, Paris 1952.

¹³ Hierzu, bes. auch im Zusammenhang mit der Abrogationspraxis von Suren (an-nâsikh wa-l mansûkh), s. J. BURTON (Anm. 12) 3, 46ff, 72ff, 239ff; f. auch K. RUDOLPH, *Neue Wege der Qoranforschung?*, Sp. 11–19, in: Theologische Literaturzeitung 105 (1980), Sp. 1–19; F. M. PAREJA (Anm. 12) 614.

¹⁴ „... il y était contraint car le progrès de la civilisation (at-takaddumu fi-l madanyyati) créait chaque jour de nouvelles situations qui requéraient la consultation juridique des jurisconsultes... Cependant les jurisconsultes différaient de manière variable selon la mesure où ils utilisent le Ra'y et s'appuyaient sur lui. Il y en avait qui en restreignaient l'importance, d'autres qui la grandissaient, d'autres enfin qui s'en tenaient à un juste milieu... C'est là l'un des plus importants fondements qui mirent la dissension entre les imâms au sujet de l'œuvre législative.“ (A. AMIN, *Duḥâ-l-Islâm*, Bd. II, Kairo 1934–36, 154, in: E. TAPIÉRO [Anm. 11] 45 = M. BORRMANS [Anm. 11], sect. IV, 4).

¹⁵ N. J. COULSON (Anm. 12) 75.

¹⁶ Zur Verdeutlichung sei aus vielen Beispielen hier eins aus der Literatur des Islams in Indonesien genannt. So behauptet K. BURHANUDIN WAHID KEY in seinem Buch *Konsepsi kebudayaan manusia dalam Islam* (Kulturkonzept des Menschen im Islam), Jakarta 1978, 12, der moderne Rationalismus stelle „nicht nur das eigentliche Wachs unseres Zeitalters dar, sondern ganz besonders ist er die Seele der islamischen Lehre selbst“. Mit Bezugnahme u. a. auf Sure 15, 21 u. 25, 29 sieht er die Evolutionslehre schon im Koran entwickelt (zur Argumentation s. ibid., 21–30) und ebenso, mit Bezugnahme auf Sure 2, 30–39; 7, 11–25; 20, 115–127 die Psychologie S. FREUDS (cf. ibid., 41–64). Er schreibt ausdrücklich: „Freud hat wirklich recht, denn seine Ansicht stellt nur die völlige Anerkennung einer Wahrheit dar, die schon dreizehn Jahrhunderte vor ihm im Koran dargestellt wurde (ibid., 58).“ – Das alles mag wirklich K. B. W. KEYS persönliche Überzeugung sein, sieht aber, „objektiv“ betrachtet, wie ein Hineinlesen in den Koran aus. (Zu K. B. W. KEY und anderen „apologetischen“ Autoren s. auch unsere Arbeit: *Einige Hinweise...* [Anm. 11] 163–182) – Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf neuzeitliche Reformer und Korankommentatoren wie die Ägypter MUḤAMMAD ʿABDUH († 1905), RASHID RIḌĀ († 1935) u. a.; cf. auch R. CASPAR, *Cours de Théologie Musulmane*, Rom (IPEA), 1968, 63–67; J. JOMIER, *Le Commentaire Coranique du Mânâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris 1954; E. S. SABANEH, *Muhammad b. ʿAbdallâh „Le Prophète“: portraits contemporains, Egypte 1930–1950. Jalons pour une histoire de la pensée islamique moderne*, Paris, Rom 1981; H. SROUR, *Die Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Gamâladdîn „Al Afghânî“ als Beitrag zur Reform der islamischen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Freiburg 1977; KH. S. AL-HUSRY, *Three Reformers. A Study in Modern Arab Political Thought*, Beirut 1966. – Das hier angesprochene Problem ähnelt in erstaunlicher Weise demjenigen der chinesischen Reformer der Neuzeit in Hinblick auf die Aneignung/Beibehaltung chinesischen Erbes im allgemeinen, bzw. der Rezeption der Schriften des Konfuzius im besonderen. So fragte die chin-wen-Schule („modern text school“): „How can we make ourselves believe that Confucius said what we accept on other authority?“, während TS'AI YÜAN-P'EI'S (1867–1940) Position darin bestand „that value is universal and, therefore, a fortiori, Chinese. If the Chinese only

„select the best“, they are true to themselves.“ (Cf. J. R. LEVENSON, „History“ and „Value“: *the tensions of intellectual choice in modern China*, 167, 174, in: A. F. WRIGHT (Hg.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago 1953 (Midway reprint 1976), 146–194.

¹⁷ Cf. hierzu auch N. J. COULSON (Anm. 12); 182–225, bes. das Problem, koranisches Eherecht und koranische Eheauffassung (bzw. Recht und Eheauffassung der muslimischen Tradition) mit der Neuzeit in Einklang zu bringen. So bemerkt COULSON u. a. (ibid., 221/22): „The restriction of polygamy and repudiation, for example, is obviously aimed at the ultimate goal of equality between the sexes. Within the structure of traditional Shari‘a law, however, these institutions appear as derivative rights of the husband stemming from the root concept of marriage as a contract of sale wherein the husband purchases the right of sexual union by payment of the dower. If the law, therefore, is to endorse, logically and satisfactorily, any system of real equality between husband and wife, it is at least arguable that this basic traditional concept, epitomised by the payment of the dower, must be completely eradicated.“

¹⁸ Cf. auch die Zurückweisung des Richteramtes durch Jesus in Lk 12,14: „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbteiler über euch eingesetzt?“

¹⁹ Das heißt nicht, daß christliche Praxis dies immer bewußt reflektiert hat oder gar die sich daraus ergebenden Chancen genutzt hat. Im Gegenteil, wie in gewissen Ausprägungen des Islam, so wurde auch im Christentum Geschichte, trotz einer langen Tradition in Geschichtstheologie, zuweilen als Gefahr gesehen, bes. mit Blick auf emanzipatorische Entwicklungen, die sich in der Geschichte Bahn zu brechen suchten. Ferner, selbst wenn man sagt, das Christentum habe seit der „Neuzeit“ eigentlich mehr re-agiert als agiert, so ist es m. E. trotzdem nützlich darauf hinzuweisen, daß es vom Kern seiner Botschaft her, eine Konfrontation mit der Geschichte eigentlich nicht zu scheuen bräuchte, ja auf Geschichte hin, d. h. auf ein immer tieferes geschichtliches Begreifen seiner selbst und seiner Botschaft angelegt ist. – Der entscheidende Unterschied zum Islam ist, was Geschichte angeht, wohl letztlich der, daß das Christentum wesentlich heilsgeschichtlich denkt, plus Einbeziehung des eschatologischen Horizontes, der Islam jedoch theologisch die Heilsgeschichte auf das monotheistische Urdatum eingefroren hat. Die Propheten bringen die Heilsgeschichte nicht vorwärts, sondern wiederholen immer nur dasselbe: die Lehre von dem Einen Gott. – Cf. hierzu TH. MOOREN, *Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit*, 28,29, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 64 (1980) 10–32; ders., *Der Islam in theologischer, anthropologischer und philosophischer Sicht*, 301, in: *Franziskanische Studien* 68 (1986), 295–319.

²⁰ *Die kulturgeschichtliche Bedingtheit theologisch-ethischer Normen*, 132, in: H. TRÜMPY (Hg.), *Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, Darmstadt 1973, 115–132.

²¹ Cf. auch F. BURGER, *Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie – Hintergrund einer moraltheologischen Auseinandersetzung*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1984, bes. 17/8, 51–53. Man kann den hier angesprochenen Unterschied auch mit der Terminologie TILICHs umreißen, nämlich als die Spannung zwischen Heteronomie und Theonomie. Cf. P. TILICH, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, 103ff, 175ff, 184; ders., *Le christianisme et les religions, précédé des réflexions autobiographiques*, Paris 1968, 21 (engl.: *Autobiographical Reflections*, New York 1952, u. *Christianity and the Encounter of the World Religions* = Bampton Lectures 1961).

²² M. LÜDERS (Anm. 2), 32; cf. Anm. 2.

²³ S. hierzu R. CASPAR, *Cours de Mystique Musulmane*, Rom (Institut Pontifical d’Etudes Arabes) 1971, 10, 11, 41, 88, 90 etc.

²⁴ Wenn wir sagen „von Haus aus“, so soll das gerade nicht heißen, dem Islam sei eine solche Art der Hermeneutik verschlossen. Als prophetischer Gesetzesreligion ist sie ihm allerdings, so können wir vielleicht sagen, nicht unbedingt mit in die Wiege gelegt.

„Von Haus aus“ heißt auf der anderen Seite aber auch, daß im Christentum, trotz der gegenteiligen Ausgangslage, eine „Hermeneutik des Buchstabens“ de facto als Lösung des hermeneutischen Konflikts durchaus Realität war (und noch ist). (Hier treten eben voll die nicht-theologischen Faktoren auf den Plan.)

²⁵ M. LÜDERS (Anm. 2), 32; s. auch *ibid.*, 32: „Es gibt keine metaphysische Substanz im Innern des Islam, die die Modernisierung verhindert, wie manche Leute im Westen gern glauben.“

²⁶ S. hierzu auch: M. TALBI, *Islam et Occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes*, in: *Islamochristiana* 7 (1981) 57–77; A. CHARFI, *La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes*, in: *Islamochristiana* 8 (1982) 57–67.

²⁷ Total abwesend ist die Integration der Diachronie nie (s. o. 213 u. Anm. 14). Ihre Abwesenheit ist sogar im Fall der zweiten Lösung ja nur eine behauptete, bewußt intendierte. Sie wurde aber durch eine zumindest formale Übereinstimmung von Gesetz und Leben im Kontext einer *civitas islamica*, der *civitas christiana* ähnlich, geglättet. Zum Problem wurde die geschichtliche Vermittlung der Offenbarung eigentlich erst durch die westliche Kritik. Dies nimmt ARKOUN ernst und daher seine Radikalität. So meint er: „Es gab auch in den islamischen Ländern Ansätze zur Herausbildung einer Handelsbourgeoisie, doch der europäische Kolonialismus hat diese Entwicklung durchbrochen. Und das Fehlen einer solchen Klasse, die infolge ihrer ökologischen Dynamik die Säkularisierung erzwingt, erklärt, warum es in den islamischen Ländern keine vergleichbaren Kräfte gibt, die Entsprechendes einfordern können ... Nietzsche konnte in Deutschland reden, wie er geredet hat, weil er sich auf eine lange Tradition pilosophischer Kultur berufen konnte. Nietzsche kam nach Kant ... nach der Aufklärung und der Französischen Revolution. Ereignisse, die die intellektuelle Landschaft im Westen völlig verändert haben. Diese Ereignisse haben in der Geschichte des Islam niemals stattgefunden. Niemals ... Ich habe kürzlich ein Buch mit dem Titel: ‚Für eine Kritik der islamischen Vernunft‘ geschrieben. Diesen Titel könnte ich im Arabischen nicht verwenden. Denn die arabische Sprache kennt – linguistisch gesprochen – den philosophischen Gehalt des Wortes ‚Kritik‘ nicht.“ (M. LÜDERS [Anm. 2] 32)

²⁸ S. zum Folgenden die ausgezeichnete Studie G. KEPELS, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris 1984.

²⁹ Zur Chronologie s. G. KEPEL (Anm. 28), 23–45.

³⁰ Zur eingehenden Besprechung der „Zeichen“ s. *ibid.*, 45–60. Arabischer Text der „Zeichen“: Dâr al-Shurûk, Beirut, Kairo 1980. Eine Liste von 20 weiteren Werken QUTBS findet sich in G. KEPEL (Anm. 28), 68/69.

³¹ Cf. KEPEL (Anm. 28), 43. QUTB soll später dazu gesagt haben (*ibid.*, 43): „Ich bin 1951 geboren.“

³² Cf. *ibid.*, 46–49; Auch arab. Text, Dâr al-Shurûk, 98; in der Übersetzg. KEPELS (Anm. 28), 49: „Est jahilite toute société qui n'est pas musulmane ... de facto, toute société où l'on adore un autre objet que Dieu et Lui seul ... Ainsi, il nous faut ranger dans cette catégorie l'ensemble des sociétés qui existent de nos jours sur terre!“

³³ Cf. hierzu G. KEPEL (Anm. 28), 60–62, bes. 61; s. ferner: ʿA ALLÂH IMÂM, ʿAbd al-Nâsir wa-l Iḫwân al-Muslimûn, Kairo 1980.

³⁴ S. hierzu G. KEPEL (Anm. 27), 62, der mit Bezug auf MUḤAMMAD ʿABD AL-LATÎF AL-SIBKÎs Position feststellt, daß sie „... exclut toute possible ‚récupération‘ de la pensée de Qutb par le pouvoir, à la différence de ce qui sera le lot d'autres courants du mouvement islamiste. Il confère également à *Signes de pistes* le statut prestigieux d'ouvrage dangereux pour le regime en place.“

³⁵ Im einzelnen s. *ibid.*, 74/5, 183–206.

³⁶ Cf. *ibid.*, 47, 54–58, 74/5.

³⁷ Zu SHUKRİS Lebensweg s. *ibid.*, 73–77.

³⁸ Cf. *ibid.*, 74: „On peut regrouper celles-ci [die verschiedenen ‚fundamentalistischen‘ Fraktionen] en deux courants principaux qui divergent sur la compréhension du terme qutbien mufasala, ou uzla (séparation, retrait): pour une première tendance le retrait de la société n’est qu’abstraction spirituelle; pour la seconde, il est séparation totale.“ – SHUKRİ gehörte zu dieser zweiten Tendenz, „qui prône la mufasala kamila, c’est à dire la séparation totale avec la société (*ibid.*, 75).“ Am Rande der offiziellen Gesellschaft soll dann die wahre Muslimgesellschaft entstehen „qui excommunie la jahilyya sans se dissimuler (*ibid.*, 75)“. (Cf. auch *ibid.*, 78)

³⁹ Zum Namen der Gruppe s. *ibid.*, Anm. 1, 70 u. 77.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 76/7 und *ibid.*, 77: „... le groupe n’a vécu que très temporairement dans des grottes: les disciples habitaient ensemble dans les logements meublés situés dans les quartiers périphériques et misérables du Caire et d’autres villes.“

⁴¹ Als es zum offenen Konflikt zwischen SHUKRİS Gruppe und rivalisierenden Splittergruppen und den staatlichen Organen kommt. Hierzu KEPEL: „Du 4. juillet au 1er decembre 1977, la presse égyptienne ... offrait quotidiennement à la réprobation de ses lecteurs des portraits de jeunes gens barbus, accusés d’appartenir à un groupe de guerrilleros terroristes ... (*ibid.*, 70). (Cf. auch *ibid.*, 77)

⁴² Cf. *ibid.*, 77: „Mais surtout les médias égyptiens s’emparent de l’affaire et dépeignent la Société des Musulmas [SHUKRİS Gruppe] sous les traits d’une bande de guerilleros fanatiques, de criminels. Ils la surnomment al takfir wa-l hijra, car elle pratique l’excommunication de ses concitoyens ... et fait retraite dans les montagnes (hijra).“ Zur Tatsache der „Exkommunikation“ s. auch *ibid.*, 75 und oben, Anm. 38).

⁴³ „Nulle part la presse égyptienne en rendent compte de l’affaire [de SHUKRİ] n’a mentionné même son [SHUKRİS Gruppe] véritable nom, la Société des Musulmans (*ibid.*, 77).“

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 76: „Il semble que le groupe soit perçu à l’époque [Anfang 1973] comme une secte d’illuminés qui veulent fuir le monde en s’exilant au Yemen, et dont le tort principal est d’entraîner des jeunes filles qui quittent le foyer familial pour aller vivre avec les adeptes.“

⁴⁵ Nämlich: „... débauche sans frein dont Chukri serait le coryphée (*ibid.*, 87).“

⁴⁶ S. hierzu *ibid.*, 86–90. SHUKRİ scheint sich ferner das Recht vorbehalten zu haben, zu bestimmen, wer wen heiratet: „Il semble, autant que l’on puisse le savoir, que Chukri ait choisi lui-même les partenaires des uns et des autres (*ibid.*, 87).“ Und (*ibid.*, 90): „Mais c’est également un mariage arrangé, décidé par lui [SHUKRİ], imposé aux deux partenaires.“ – Jedoch konnte sich auch SHUKRİ nicht den ökonomischen Notwendigkeiten entziehen: „l’essentiel des ressources du groupe provenait des mandats envoyés d’Arabie, du Koweït ou d’ailleurs, par les adeptes auxquels Chukri donnait l’ordre d’émigrer à tour de rôle (*ibid.*, 88).“ So kam es, daß manche junge Braut ihren Ehemann zunächst nur per Fotografie kannte (cf. *ibid.*, 87), bzw. junge, in die ökonomische Emigration gehende Männer erst nach der Rückkehr nach Ägypten heiraten konnten: „Et à son retour au pays, l’adepte, semble-t-il, avait droit à une femme (*ibid.*, 89).“

⁴⁷ SHUKRİ geht allerdings über die etablierte Tradition weit hinaus, wenn er auch der Frau ein Scheidungsrecht aus Gründen der Verschiedenheit der Religionszugehörigkeit einräumt: cf. *ibid.*, 87.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 79, 83–85. Nach KEPEL (*ibid.*, 78) beziehen sich die hier wiedergegebenen Programmpunkte zusammen mit anderen Äußerungen SHUKRİS auf drei Sitzungen, die hinter verschlossenen Türen am 6., 7. und 8. Nov. 1977 vor dem Militärgerichtshof für Staatssicherheit stattfanden.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, 78.

- ⁵⁰ Cf. *ibid.*, 79. Für SHUKRIS Äußerungen zum idjtihad s. das oben in Anm. 48 angegebene Verfahren vor dem Militärgerichtshof für Staatssicherheit.
- ⁵¹ Cf. *ibid.*, 77, 93.
- ⁵² Cf. *ibid.*, 77: „Or, quitter le groupe, c'est être, aux yeux de son chef, un apostat qui quitte l'islam et donc est passible de la mort.“
- ⁵³ Cf. *ibid.*, 77. SHUKRI war auf den offenen Konflikt mit dem Staat nicht vorbereitet. Vielmehr operierte er noch aus der „Phase der Schwäche“ heraus, d. h. er verstand sein Tun in dieser Hinsicht im Lichte der mekkanischen Phase des Propheten, vor der Hidjra, als dieser noch zu schwach war, um offen und siegreich gegen die Kuraysh-anzutreten. (s. auch *ibid.*, Anm. 2, 74 u. 94)
- ⁵⁴ Cf. oben, Anm. 41; cf. G. KEPEL (Anm. 28), 77, 94.
- ⁵⁵ Cf. *ibid.*, 95.
- ⁵⁶ Die Leiche des Exministers wird am 7. Juli gefunden: *ibid.*, 96.
- ⁵⁷ Im einzelnen s. *ibid.*, 77 u. 94–100.
- ⁵⁸ Hierzu s. *ibid.*, 183–206.
- ⁵⁹ S. *ibid.*, 184.
- ⁶⁰ Für weitere Informationen s. die Bibliographie *ibid.*, 231–233.
- ⁶¹ Zur Verdeutlichung s. auch die Statistiken über Herkunft, Beruf und wohnortliche Verteilung (in Groß-Kairo) der vor Gericht beschuldigten Mitglieder der al-djihad-Gruppe: *ibid.*, 207–209.
- ⁶² Zum „Dritten Weg“ in Israel und der Frage der kibbutzim s. z. B. J. NAUGHTON, *Adin Steinsaltz's 25-Year Quest to Translate the Talmud*, D2, col. 5/6 in: *The Washington Post*, 27. April 1988, D1–D3. Allgemein s. auch: H. SCHÖPFER, *Gibt es für Lateinamerika einen „Dritten Weg?“ Bemerkungen zur gesellschaftspolitischen Grundsatzdiskussion in der lateinamerikanischen Theologie*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 65 (1981) 40–50; s. jetzt auch: M. PAIKADA, *Characteristics of an Indian Liberation Theology as an Authentic Christian Theology. A Study Based on the Analysis of the Indian Situation and the Documents of the CBCI and the FABC*, Inaugural Dissertation in Theologie, Münster 1988.
- ⁶³ Cf. hierzu auch G. KEPEL (Anm. 28), 50.
- ⁶⁴ Zur Geschichte des Islam in Indonesien s. TH. MOOREN, *Beobachtungen zum Islam in Indonesien*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 66 (1982) 35–57.
- ⁶⁵ In einem Text kommt sie zum Schluß, daß sich Koran und Prophetentradition gemäß der Islam loyal zur Regierung verhält: „Pada dasarnya, Alquran dan Hadis mengajarkan sikap loyal umat Islam kepada pemerintah.“ (*Tempo*, 27. Okt. 1984, 16: *Mencoba Melawan Yuwaswisu*, 12–16.)
- ⁶⁶ „Bila ABRI pecah karena perbedaan suku dan agama, akibatnya bisa dilihat seperti yang terjadi di Libanon: Indonesia yang porak peranda.“ (*ibid.*, 16.)
- ⁶⁷ Cf. *ibid.*, 16; N. MADJID, *Islam dan Sempalan Ekstrem*, 15, in: *Tempo*, 27. Okt. 1984, 14–15. S. auch N. MADJIDS Meinung (*ibid.*, 15), wonach der „Fundamentalismus“ in Indonesien weniger ein ideologisches als ein sozial-psychologisches Phänomen sei, nämlich das Frustrationsgefühl, nicht mit dem Westen Schritt halten zu können, wobei paradoxerweise dieses Gefühl am stärksten bei denen entwickelt ist, die westliche Kultur genossen haben: „Ironisnya, perasaan ini memperoleh ekspresi terkuat justru di kalangan orang Islam yang mulai ikut serta dalam kebudayaan Barat, dalam arti tertidik secara Barat.“ Wäre die Mehrheit Indonesiens katholisch, so N. MADJID weiter (*ibid.*, 15), so würde man von katholischem Extremismus sprechen. (Vgl. Sprengstoffattentate südtiroler Separatisten, die mit „Gott mit uns!“ signiert sind!) – Zur Zeit der Drucklegung dieses Artikels hat sich (Anfang Februar 89) ein ähnlich gearteter „fundamentalistischer“ Aufstand – unter Verwendung von Giftpfeilen – in Lampung,

Südsumatra, ereignet (s.u.a. *Kompas* vom 18. 2. 89, I, VIII; *Tempo* vom 18. 2. 89, 14–25). Die gegen die Pancasila rebellierende Gruppe nannte sich *Komando Mujahidin Fisabilah*.

⁶⁸ 1973 kam es durch Regierungsdruck zur Fusion von 4 Islamparteien, NU, MI, PSII und Perti, zur PPP: Partai Persatuan Pembangunan. – Hierzu und zum Folgenden s. *Cerita Ricuh Berkepanjangan*, in: *Tempo*, 25. August 1984, 18; *Jangan Tinggalkan Partai*, in: *Tempo*, 15. Dez. 1984, 17/18; *Robohnya Dinding Politik Islam*, in: *Tempo*, 29. Dez. 1984, 12–16. Zur Geschichte der Pancasila in Indonesien s. auch TH. MOOREN (Anm. 34), 47–49; ders., PENGANTAR AGAMA ISLAM II. SEJARAH AGAMA ISLAM DI INDONESIA, Parapat 1982 (Manuskript Sekolah Tinggi Filsafat), 42–47.

⁶⁹ Cf. hierzu auch: *Tempo*, 2. Mai 1987, 22–28 (Laporan Utama); *Ujung Perjalanan Partai Islam*, in: *Tempo*, 9. Mai 1987, 24–25; M. DJAMILY, *Mengenal Kabinet Pembangunan V*, Jakarta 1988 (P. T. Kreasi Jaya Utama), 50.

⁷⁰ S. u. a. TH. MOOREN (Anm. 34), 40, 46 u. (Anm. 38), 33/4; *Jangan Tinggalkan Partai* (= Anm. 38), 17/8; *Selama Al-Barzanji masih dibaca Orang . . .*, in: *Tempo*, 15. Dez. 1984, 16/7; *Perjalanan Aspirasi*, in: *Tempo*, 9. Mai 1987, 24/5.

⁷¹ Diese von den Japanern ins Leben gerufene Konsultativversammlung der indonesischen Muslime wurde am 7. 11. 45 als politische Partei reorganisiert.

⁷² S. hierzu *Robohnya . . .* (= Anm. 38), 12–16; *Selama . . .* (= Anm. 40), 16/17; *Ini Partai, Bukan Komplotan*, in: *Tempo*, 25. August 1984, 14–16.

⁷³ Cf. *Robohnya . . .* (= Anm. 38), 13.

⁷⁴ Meinung des ostjawanischen Pesantrenleiters und späteren Präsidenten der NU, K. H. ACHMAD SIDDIQ: „Dalam pandangan saya, masyarakat Indonesia belum siap untuk itu.“ (*Ini Partai . . .* [Anm. 42] 14)

⁷⁵ „ . . . agar tak menjadi kelompok underground (ibid., 14).“

⁷⁶ „Aspirasi Islam diserap dalam aspirasi Pancasila (ibid., 14).“

⁷⁷ Cf. auch A. WAHID in: *Robohnya . . .* (= Anm. 38), 12; „Islam adalah agama yang legal formalistis, hingga tak bisa dipisahkan dengan politik.“

⁷⁸ Cf. *Ini Partai . . .* (= Anm. 42), 15/6.

⁷⁹ Cf. *Ujung . . .* (= Anm. 39), 25.

⁸⁰ *S. Zaman Kesadaran Program*, in: *Tempo*, 9. Mai 1987, 26.

⁸¹ „ . . . kini NU lebih bisa berhasil, karena dalam politik gagal (*Selama . . .* [Anm. 40] 16).“

⁸² „ . . . adalah potensi utama NU (ibid., 16).“

⁸³ „ . . . tidak berlangsung berpegang secara legalistis pada Quran dan Hadis (ibid., 16).“

⁸⁴ „ . . . batasnya, asal tidak mengarah ke arah kekufuran (ibid., 16).“

⁸⁵ „ . . . yang oleh orang NU sendiri tidak dirasakan sebagai sikap opportunistis (ibid., 16).“

⁸⁶ „NU memisahkan antara masalah agama dan bukan agama atau duniawi (ibid., 16).“

⁸⁷ Cf. ibid., 16.

⁸⁸ Pesantren: religiöses Zentrum, wo zusammen gelebt und studiert wird.

⁸⁹ „ . . . bisa meniru Nabi Muhammad dalam melaksanakan tugas sehari-hari (ibid., 17).“

⁹⁰ In der Ausgabe vom 29. Dez. 1984, 16–19, unter dem Titel: *Islam Punya Konsep Kenegaraan?*

⁹¹ „Ajaran Islam itu sangat flexibel (ibid., 19).“

⁹² Ibid., 19.

⁹³ „ . . . mesti disesuaikan dengan emansipasi (ibid., 19).“

⁹⁴ Ibid., 19.

⁹⁵ „Yang ada . . . hanya penafsiran dari beberapa ulama (ibid., 19).“

⁹⁶ „Yang diislamkan itu masyarakat, melalui dakwah pendidikan, serta amal sosial (ibid., 19).“

⁹⁷ Ibid., 17.

- ⁹⁸ „... lebih menekankan kepada soal-soal kemasyarakatan (ibid., 17).“
- ⁹⁹ „... tak secara tegas merumuskan bahwa yang ia bentuk itu sebuah negara (ibid., 17).“
- ¹⁰⁰ „Apa kita ini akan memaksakan segi politik itu atau membiarkannya tumbuh dengan wajar (ibid., 17/8).“
- ¹⁰¹ „Diakuinya (= N. M.), keadaan ini bisa disebut depolitisasi Islam, atau politisasi yang lebih sophisticated (*Robohnya*... [Anm. 38] 14).“
- ¹⁰² „Yang ada hanya kemasyarakatan dan komunitas (*Islam Punya*... [Anm. 60] 18).“
- ¹⁰³ „Jadi, apa sebenarnya tujuan bernegara bagi Islam? Hanya untuk menegakkan keadilan (ibid., 18).“
- ¹⁰⁴ „... harus memiliki sifat adil (ibid., 18).“
- ¹⁰⁵ Cf. ibid., 16.
- ¹⁰⁶ „Setiap wilayah atau tempat yang pernah dikuasai oleh orang Islam, nama negara atau wilayah itu tetap Muslim dan tidak berubah selamanya (ibid., 17).“
- ¹⁰⁷ So A. WAHID in *Robohnya*... (Anm. 38), 14.
- ¹⁰⁸ S. hierzu die detaillierte Analyse in der Tageszeitung *Kompas* vom 14. Jan. 1987.
- ¹⁰⁹ Bzw., in letzter Analyse, der Druck der u. a. auch durch die Kolonialzeit aufgezungen Auseinandersetzung mit westlichem Ideengut überhaupt.
- ¹¹⁰ „Haruskan orang Islam mengambil oper semua bentuk Islam dalam Quran, alias yang dipraktekan Nabi dan para sahabat, ataukah memilih berbagai alternatif...? (*Islam punya*... [Anm. 60] 17).“
- ¹¹¹ „... alternatif dalam sejarah kaum Muslimin (ibid., 17).“
- ¹¹² „... dengan keyakinan bahwa sejarah, dalam pandangan Islam, sebenarnya tidak mandek (ibid., 17).“
- ¹¹³ „Masalahnya ialah ini: bila Tuhan memberi kepercayaan kepada manusia (Muslim, di sini) ... meski dengan tetap meletakkan Wahyu di depan mata, dan mengikutsertakan sejarah masanya sendiri dalam mencoba memahami kemauan Tuhan itu (ibid., 17).“
- ¹¹⁴ „... dengan yang resminya bukan dari Islam (ibid., 17).“
- ¹¹⁵ Ibid., 17.