

Reviews / Rezensionen

Hakki Arslan, *Juridische Hermeneutik (uṣūl al-fiqh) der hanafītischen Rechtsschule am Beispiel des uṣūl al-fiqh-Werks Mirqāt al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl von Mulla Ḥusraw (gest. 885/1480), Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Nr. 25, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2016, 289 Seiten, ISBN: 978-3-631-67355-3*

Jens Bakker*

In the Sunnite world, from at least the 7th/13th to the 13th/19th centuries, a distinct form of theology was predominant which has been termed elsewhere “classical theology of Sunnite Islam”. This kind of theology is divided into eight basic disciplines. One of these basic disciplines performs the task of deriving norms for actions from the sources of revelation that God conveyed to mankind by his Messenger Muḥammad. The name of this discipline which is called *al-fiqh* in Arabic, the principal language of classical theology, is mostly rendered as “Islamic law”. Another basic discipline, which is termed *uṣūl al-fiqh*, is closely related to the former by being defined as the science whose function consists in the study of the rules which govern the process of deriving norms for actions from the sources of revelation.¹

While Western research² has, by comparison, as Hakki Arslan, the author of the work under review³ observes, only fairly recently begun to appreciate *uṣūl al-fiqh* as a discipline in its own right (pp. 25-27), it still falls short of paying the latter the attention it rightly deserves as a key methodological science within Islamic theology (p. 25 and p. 16). Furthermore, only two of those Western scholars who have dedicated themselves to the study of this branch of Islamic theology have directed their efforts to the exploration of the later centuries of its

* Dr. Jens Bakker is a researcher in the field of Islamic studies, especially the history of thought and sciences in the Islamic world. He is a former member of the interdisciplinary postdoctoral research group at the Institute of Islamic Theology at Osnabrück University.

1 With regard to the system of classical theology, see for example Jens Bakker, “The Meaning of the Term Šarī‘ah in the Classical Theology of Sunnite Islam”, in: *Hikma* 3 (2012) 5, Freiburg i.Br. 2012, pp.187–203, here: pp.187-189, where a short overview over this system and definitions of its basic disciplines are given and further bibliographical references are provided. With regard to the definition of *uṣūl al-fiqh*, see also the work under review, pp.16–25.

2 In Arslan’s usage, “Western research” refers to publications in any European language other than Turkish. Evidently, several works in Turkish deal with later *uṣūl al-fiqh*, of which Arslan has made use.

3 This title may be translated as “Juridical Hermeneutics (*uṣūl al-fiqh*) of the Hanafī School of Law according to Mullā Khusraw’s (dec. 885/1480) Work *Mirqāt al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl*”.

development,⁴ yet, save for one article which also deals with Mullā Khusraw, nothing has been published about Ottoman *uṣūl al-fiqh*.⁵

As Arslan sets out, any exposition of *uṣūl al-fiqh* is, to a large extent, occupied with the discussion of questions pertaining to the functioning of language. Despite the obvious importance which pre-classical and classical authors⁶ attach to these topics; to date, not more than a handful of studies about this aspect of *uṣūl al-fiqh* exist and these, by far, do not cover the matter in its entirety, but just some parts of it.⁷ Therefore, Arslan chooses to provide a translation and commentary of the section on linguistic topics within “*Mirqātu l-wuṣūl*”, a highly representative standard work on *uṣūl al-fiqh* of the Ottoman period written by Muḥammad b. Farāmurz, commonly known as Mullā Khusraw (dec. 885/1480), a prolific Ottoman author of the Hanafī school who studied and worked in Anatolia and South-Eastern Europe and occupied key positions in the Ottoman state.⁸ In addition to these linguistic discussions, Arslan also offers a translation and commentary of Mullā Khusraw’s prolegomena to the science of *uṣūl al-fiqh*, which immediately precede them (pp. 87–111).

The objective of the annotated translation is to provide an exposition of the linguistic topics which are discussed in classical *uṣūl al-fiqh* by drawing on a highly representative Ottoman standard work, thereby adding to the yet scarce research on later *uṣūl al-fiqh* and intellectual history of the Islamic world, providing the first German translation of a work on this theological discipline,⁹ contributing to the development of a terminology for Islamic theology in German (p. 13, 16) and, finally, identifying the role of *uṣūl al-fiqh* as a scientific discipline (p. 12).

4 See p. 12 with fn. 6, where the author refers to the monograph of Bernard G. Weiss, *The Search for God’s Law, Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, rev. ed., Salt Lake City/Herndon 2010; see also *ibid.*, p. 27, where Arslan refers to Mohamed Mohamed Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics, Sunni Legal Theorists’ Models of Textual Communication*, reprint of the 1st ed., Richmond 2000, London/New York 2009. The latter work has been omitted in the bibliography of Arslan’s work.

5 P. 12 and p. 28, Kevin Reinhart, “*Mollā Hüsrev: Ottoman Jurist and uṣūlī*”, in: Robert Gleave et alii (ed.), *Studies in Islamic Law*, Oxford 2007, pp. 245-280.

6 Arslan prefers employing the term “postclassical” instead of “classical”, but here, in accordance with the introductory remarks to this review, the term “classical” is chosen, as does Arslan.

7 See the work under review, pp. 13-14, 27-28. Arslan characterises this aspect of *uṣūl al-fiqh* as “pertaining to linguistic hermeneutics” (*sprachhermeneutische Aspekte*, p. 13) and as “pertaining to the theory of language” (*sprachtheoretische Themen/Aspekte*, p. 13, 14) or as “linguistic aspects” (*linguistische Aspekte*, p. 27). The relevant publications are mentioned *ibid.*, pp. 26-28.

8 For an elaborate account of the life and works of Mullā Khusraw, see pp. 39-62.

9 See *ibid.*, p. 16. This claim is not entirely accurate, since a German translation of a very short text on *uṣūl al-fiqh* was published recently, the *Waraqāt* of Imām al-Ḥaramayn al-Ġuwaynī, in which Arslan himself was involved in, see: „*Übersetzung von ‘al-Waraqāt fī uṣūl al-fiqh’ des Imām al-Ḥaramayn Abū l-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik b. Abī Muḥammad ‘Abd Allāh b. Yūsuf al-Ġuwaynī, übersetzt und mit einer Einführung versehen von Hakkı Arslan und Jens Bakker*“, in: *Hikma* 5 (2014) 9, pp. 166-191.

To place the annotated translation into its closer and wider context, Arslan precedes it with a “historiographic section” (pp. 39-84), where he discusses the life and works of Mullā Khusraw, the development of *uṣūl al-fiqh* up to Mullā Khusraw and methods and structure of the latter author’s book “*Mir’ātu l-’uṣūl*”, which is a commentary on “*Mirqātu l-wuṣūl*”. For his own commentary of *Mirqātu l-wuṣūl*, Arslan, for the most part, draws on the commentary “*Mir’ātu l-uṣūl*” by Mullā Khusraw himself.¹⁰ In addition, he explores other classical texts as well as secondary sources, among them many recent Turkish publications. In the final pages of his work, Arslan provides the readers with an Arabic-German glossary of technical terms of *uṣūl al-fiqh*.

That Arslan’s work exhibits some minor formal errors and that he has not completely fulfilled the task he has imposed on himself, because he does not use his translation and commentary to identify the role of *uṣūl al-fiqh* despite rendering an accurate account of the views of other researchers on the matter (pp. 23-25), does not diminish its value, as can be seen from the following facts: As anyone who is acquainted with the subject matter well knows, and as Arslan also points out, research has, by and large, neglected the later centuries of intellectual history of the Islamic world. This must be regarded as a very regrettable shortcoming if one takes into consideration that the achievements in this episode of the history of thought rank among the most interesting in the history of mankind, as can easily be recognised if the opportunity to obtain an authentic impression is granted which Arslan’s study is able to perform in a very convenient manner.

The text is written in a lucid and fluent style. The historiographic introduction imparts interesting and vivid information about Mullā Khusraw’s life and oeuvre, *uṣūl al-fiqh* and far beyond; the annotated translation succeeds in keeping as close as possible to the original, while being precisely and coherently worded. In addition, the specialist reader is well-equipped to attest to the accuracy of the translation and commentary without having to seek out the original text, since Arslan has also provided the Arabic text of at least the “*Mirqātu l-wuṣūl*” and occasionally also from its commentary “*Mir’ātu l-uṣūl*” and other books. In his commentary, Arslan succeeds in explaining complicated issues and concepts in a systematic and intelligible manner.

Arslan’s book breaks new ground in the study of *uṣūl al-fiqh* and the intellectual history of the later period of the Islamic world. It provides the readers with an elucidation of complex concepts of this science which proves helpful in understanding classical texts not only of this discipline but also of other realms of thinking and science, since its subject, the science of *uṣūl al-fiqh*, is, as has been mentioned before, a key methodological discipline. The work forms an indispensable point of departure for any future study of *uṣūl al-fiqh* as well as being a

10 See pp. 32-34, where Arslan explains his method and the textual basis for his translation and commentary.

useful tool for everyone interested in the study of history of thought and sciences in the Islamic world in general, not only of the classical period. Furthermore, it makes for a rewarding reading experience for a wider audience wishing to gain authentic insights into the intellectual heritage of the Islamic world, for it does not presuppose specialist knowledge in the field of Islamic studies to grasp the main lines of the ideas it expounds.

Shaykh Muhammad Al-Yaqoubi, *Widerlegung von ISIS. Eine Zurückweisung seiner religiösen und ideologischen Ansprüche*, Lympia/Nikoasia: Spohr-Verlag, 2017, 174 Seiten, ISBN 978-9963-40-127-7

Bacem Dziri*

Das hier zu besprechende Buch ist die deutsche Übersetzung der englischen Kampfschrift „Refuting ISIS“ (2016) gegen den sog. „Islamischen Staat im Irak und Syrien“ (ISIS) des syrischen Gelehrten Muḥammad al-Ya‘qūbī (geb. 1382/1963). Die englische Grundlage wiederum ist die zweite und erweiterte Auflage der vom Verfasser selbst aus dem Arabischen übersetzten Originalschrift mit dem Titel „*Inqād al-umma. Fatwā mufaṣṣala fī itbāt anna Dā‘is Ḥawāriḡ wa-anna qitālahum wāḡib*“ (wörtlich: „Die Errettung der Gesamtgemeinde. Ein ausführliches Rechtsgutachten als Nachweis dafür, dass Daesh [eigentlich] Hāriḡiten sind und ihre Bekämpfung somit Pflicht ist“). Unterschiedliche Übertragungen von Buchtiteln sind bei international vermarkteten Werken nicht ungewöhnlich. Hier hängt die Abweichung wohl stark mit dem Zielpublikum zusammen, denn während nicht wenige arabische Adressaten im Feld vor der Frage stehen, wie sie sich zu dem selbstdeklarierten „Islamischen Staat“ (IS) praktisch verhalten sollen, d.h. ob sie ihn bekämpfen, in Ruhe lassen oder sich ihm anschließen wollen, fragen sich viele westliche Beobachter, inwiefern sich ihr theoretischer Anspruch tatsächlich aus dem Islam ableiten lässt.

Als einer der führenden Gelehrten des Landes musste al-Ya‘qūbī sich zu Beginn des Syrienkonflikts positionieren, und so wandte er sich als einer der ersten Gelehrten gegen das Regime. Das hatte zur Folge, dass er 2011 das Land verlassen musste. Als sich 2014 der IS durch die Ausrufung des Kalifats auf der Weltbühne erfolgreich Aufmerksamkeit verschaffte, gehörte er zu den Unterzeichnern des offenen Briefes muslimischer Gelehrter an Abū Bakr al-Baḡdādī, in dem dessen Ansprüche zurückgewiesen wurden.¹ Ein Jahr später veröffentlichte al-Ya‘qūbī während der Hochphase des IS dann das oben genannte arabische Ori-

* Bacem Dziri ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück.

1 Auf Deutsch abrufbar unter URL: <http://www.madrasah.de/lesecke/islam-allgemein/offener-brief-al-baghdadi-und-isis> (letzter Zugriff: 13.3.2018)

ginal, in dem er über die im offenen Brief getätigte Verurteilung hinausgeht und dem IS den Islam gänzlich abspricht. Er sei vielmehr „der gefährlichste Feind, dem der Islam je gegenüberstand“ (S. 19). Folglich könne man „nicht zur selben Zeit Muslim und IS-Mitglied sein“ (S. 22). Da wundert es kaum, dass der IS in seiner Propagandazeitschrift *Dabiq* 2016 zu seiner Ermordung aufrief.² Es handelt sich bei diesem Buch also um keine akademische Übung, sondern um ein Werk, in der es dem Autor um existenzielle Fragen geht.

Inhaltlich geht er eingangs bei der Problembeschreibung auf einige weitergehende Zusammenhänge ein. So führt er die ISIS-Ideologie auf eine eigentümliche Symbiose zwischen dem Ideengut radikaler Muslimbrüder wie Sayyid Qutb einerseits und dem Salafismus als fundamentalistische Reformbewegung andererseits zurück. Demgegenüber macht er das Sunnitentum geltend, für das er selber einstehe. Das ist ein Zug, den eine Reihe namhafter Gelehrter gleicher Ausrichtung – also rechtsschulorientiert, einer klassisch-theologischen Lehre folgend und dem Sufismus anhängend – während einer im Westen eher weniger beachteten Konferenz in Grosny im August 2016 dann auch vollzogen hatte.³ Für die Aushöhlung dieses über Jahrhunderte gewachsenen moderaten Traditionsgefüges macht er daneben aber auch aggressive religionsfeindliche Politiken verantwortlich (S. 11f). Die in den elf Kapiteln entfalten Auseinandersetzungen konzentrieren sich dann aber auf den IS und die Zurückweisung seiner Hauptargumente. Al-Ya‘qūbī ist gut mit dem jihadistischen Diskurs und den Einlassungen ihrer unterschiedlichen und sich zum Teil widersprechenden Wortführer vertraut (S. 161, 131f, 154, 157-61). Sein wirkmächtigstes Argument ist eben der Vergleich mit den Ḥawāriğ, jener frühislamischen Splitterbewegung, die als besonders grausam und fanatisch erinnert wird. So wird der IS als „eine moderne Version der Khawārij“ (S. 23) charakterisiert, woraus ihnen nachfolgend der Islam abgesprochen (Kapitel V) und ihre Bekämpfung obligatorisch (Kapitel VI) wird. Über die Geschichte trete sie durch ein „periodisches Wiedererscheinen“ (S. 23) hervor, so dass die im Traditionsgut vorhandenen Verurteilungen auch auf sie bezogen werden können. Der moderne *ḥākimīya*-Diskurs, weist in der Tat große Ähnlichkeiten zu dem historischen Ruf nach dem „Urteil Gottes“ auf, wie im IV. Kapitel dargelegt wird. In der Moderne ist es oftmals die Demokratie, die als „Vielgötterei“ abgeurteilt wird (S. 110ff). Bei all den verblüffenden Parallelen, die aufgeführt werden (S. 119f), müsste allerdings zwischen Vergleich und Gleichsetzung mit den Ḥawāriğ differenziert werden, gerade wenn es um die Diskussion dieser Thesen im universitären Rahmen geht, was ein ausdrücklicher Wunsch des Autors ist (S. 27).

Um die Bedeutsamkeit und Dringlichkeit dieser Gegen-Narrative vor Augen zu führen, sei an dieser Stelle der Bezug auf eine Gruppe Jugendlicher erlaubt, die

2 Vgl. „*Kill the Imāms of the West*“, in: *Dabiq* 14 (1437/2016), S. 14f.

3 Vgl. URL: <http://chechnyaconference.org/> (letzter Zugriff: 13.3.2018).

in Deutschland einen Anschlag verübten und deren Chatprotokolle wir ausgewertet haben.⁴ Zunächst einmal bestand bei der in Deutschland agierenden Gruppe die Grundlage der Radikalisierung in einem Verständnis, dass an sich einen Akt der Blasphemie darstellt, nämlich dass sie den Staat an Stelle Gottes als „ewig“ setzten und dieses Credo („Bāqiyya“) zudem zur Glaubensdoktrin erhoben.⁵ In al-Ya‘qūbīs Worten ist es der Versuch „ihre abseitigen Ansichten und die entsetzlichen Verbrechen, die sie gewohnheitsmäßig verüben, zum einem Bestandteil islamischen Glaubens [zu] erklären“ (S. 35). Damit bahnt sich diese extremistische Einstellung einen Weg, der ihre Anhänger aus dem Glauben herausführt, wie der Gelehrte gleich im ersten Kapitel aufzeigt. Das liegt daran, dass – konsequent weitergedacht – die Anhänger des IS aus eigener Sicht die einzig wahren Muslime sind (S. 63), eine Vorstellung, die sich auch bei der von uns untersuchten Gruppe binnen weniger Monate eingeschlichen und dann festgesetzt hat. Dazu gehört dann auch die oben erwähnte Gleichsetzung der Demokratie mit dem Polytheismus.⁶ Eine weitere Frage, die unsere Gruppe am Anfang ihrer Radikalisierung beschäftigt hatte, und die hier im Buch aufgegriffen wird, ist die nach den Pflichten der Bürgerschaft in westlichen Ländern.⁷ In Kapitel IX geht al-Ya‘qūbī auch auf diese Frage ein, so dass man sich letztlich wünscht, dass sie das Buch gelesen hätten. Selbst wenn durch die Lektüre nur ein einziger Täter abgehalten oder ein Opfer gerettet würde, ist es doch so, „als ob dadurch die gesamte Menschheit erhalten würde.“⁸

Fahimah Ulfat, *Die Selbstrelationierung muslimischer Kinder zu Gott. Eine empirische Studie über die Gottesbeziehungen muslimischer Kinder als reflexiver Beitrag zur Didaktik des Islamischen Religionsunterricht, Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, Band 23, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2017, 338 Seiten, ISBN 978-3-506-78613-5*

Johannes Twardella*

Die Studie von Ulfat zeugt von einem äußerst reflektierten Vorgehen: Ausführlich wird der Stand der Forschung zu Gottesvorstellungen von Kindern referiert

4 Vgl. Bacem Dziri/Michael Kiefer, „*Baqiyya im Lego-Islam*‘ – Anmerkungen zu den Whatsapp-Protokollen der *‘Ansar Al Khilafat Al Islamiyya*‘ aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive“, in: Michael Kiefer u.a., *‘Lasset uns in sha‘a Allah ein Plan machen*‘. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Islam in der Gesellschaft, Wiesbaden 2017, S. 23-57.

5 Vgl. ebd. S. 27ff.

6 Vgl. ebd. S. 47.

7 Vgl. ebd. S. 31-34.

8 Koran 5/32.

* PD Dr. habil. Johannes Twardella ist pädagogischer Mitarbeiter am Institut für Pädagogik der Sekundarstufe der Goethe-Universität Frankfurt a.M.

und werden methodische Fragen erörtert. Sodann wird das Design der eigenen Forschungen dargelegt: Ulfat hat Interviews mit 15 Kindern, die sich in der Jahrgangsstufe 4 befinden, durchgeführt. Alle Kinder stammen aus einem muslimischen Elternhaus und haben zuvor am Islamischen Religionsunterricht (entweder in der Moschee oder in der Schule) teilgenommen. Um etwas über ihre „Selbstrelationierung“ zu Gott zu erfahren, hat Ulfat sich einen besonderen Impuls ausgedacht: Die Kinder wurden zu einer Theateraufführung eingeladen. Das Stück, welches sie zu sehen bekamen, handelte davon, wie eine Person in eine Situation größter Not gerät. Diese kennzeichnete, dass sich weder die Person selbst helfen, noch dass sie darauf hoffen konnte, jemand anderes, ein anderer Mensch werde ihr helfen. War es gelungen, dass sich die Kinder gedanklich und emotional in diese Situation versetzen, wurde ihnen die Frage gestellt: Was nun? Ist Hilfe dennoch möglich? Wie und von wem? Was kann man tun? Die Erwartung war also, dass die Kinder sich mit dem Darsteller auf der Bühne identifizieren und sich spontan dazu äußern, was sie selbst, würden sie sich in seiner Situation befinden, denken und tun würden.

Die narrativen Interviews, welche Ulfat – ausgehend von dem oben grob skizzierten Erzählimpuls – mit den 15 Schüler/innen führte, wurden von ihr mit Hilfe der dokumentarischen Methode ausgewertet. Ziel war es, eine Typologie von „Selbstrelationierungen“ der Kinder zu Gott zu entwickeln und zwar unter Berücksichtigung verschiedener Dimensionen: Die erste Dimension bezeichnet Ulfat als die Dimension der „Perspektivität“. Gemeint ist damit die Art und Weise, wie sich ein Kind im Verhältnis zu der göttlichen Instanz sieht. Dies werde deutlich, so Ulfat, an dem „Modus des Sprechens mit und über Gott“ (S. 114). Die zweite Dimension wird von ihr als die der „Prinzipialität“ bezeichnet. Ulfat meint damit die Orientierung der Kinder an bestimmten Prinzipien des Handelns. Dies zeige sich am „Modus des Sprechens über Normalität“. Und die dritte Dimension wird schließlich als die der „Temporalität“ bezeichnet, die sich, so Ulfat, am „Modus des Sprechens über Zeit, Immanenz und Transzendenz“ manifestiere.

Die Auswertung der Interviews unter Berücksichtigung der drei genannten Dimensionen führt schließlich zur Bildung von drei Typen der „Selbstrelationierung muslimischer Kinder zu Gott“: Der erste Typus sei, so Ulfat, gekennzeichnet durch einen persönlichen Gottesbezug. Das Kind sehe sich als Individuum in einer persönlichen Beziehung zu seinem Gott. Diese Beziehung könne durchaus unterschiedlich gefärbt sein – positiv, negativ oder auch ambivalent. Verbunden sei sie mit einer verantwortungsethischen Haltung, also der Bereitschaft, für das eigene Handeln (sowie auch für andere Personen) Verantwortung zu übernehmen. Den zweiten Typus unterscheidet von dem ersten, dass die Beziehung, die das Kind zu der göttlichen Instanz hat, keine persönliche, sondern eine unpersönliche, von zweckrationalen Überlegungen geprägte ist. Genauer gesagt, die göttliche Instanz wird als eine gedacht, die das Handeln des Kindes wahrnimmt und sanktioniert, entweder positiv mit einer Belohnung oder negativ mit Strafen.

Dieser Gottesbezug sei verbunden mit einer Orientierung des Kindes an der Tradition bzw. an dem, was vermeintlich von ihm erwartet wird. Ulfat bezeichnet die damit einhergehende Haltung im Unterschied zu der verantwortungsethischen als eine gesinnungsethische. Für sie sei charakteristisch, dass das Kind klar unterscheide zwischen gut und böse bzw. zwischen erwünscht und unerwünscht. Der dritte Typus sei schließlich dadurch gekennzeichnet, dass gar kein Gottesbezug vorhanden ist bzw. nur eine „Gottesferne“ (S. 119). Das Kind weiß zwar von Gott, kennt die Religion des Islam (mehr oder weniger gut), doch ist diese weder für sein Denken noch für sein Handeln von Relevanz. Das bedeutet nicht, dass das Kind keine ethische Orientierung besitzt, ja, die „Gottesferne“ könne durchaus mit einer verantwortungsethischen Haltung verbunden sein. Diese ergebe sich jedoch nicht aus der „Selbstrelationierung“ des Kindes zu Gott, sondern aus bestimmten innerweltlichen sozialen Bezügen, in denen das Kind sich bewegt.

Wie ist nun dieses Ergebnis zu beurteilen und welche Konsequenzen zieht Ulfat aus ihnen im Hinblick auf den Islamischen Religionsunterricht? Trotz der sehr reflektierten und differenzierten Vorgehensweise sowie der empirischen Fundierung der Untersuchung bleiben die Ergebnisse der Studie relativ vage. Ist es nicht so, dass die genannten drei Typen auch bei Erwachsenen anzutreffen sind? Und sind sie nicht so allgemein, dass, wenn die „Selbstrelationierungen“ von Kindern, die in einer anderen religiösen Tradition aufgewachsen sind, untersucht würden, man zu ähnlichen Ergebnissen käme? Die Fokussierung auf die „Relationierungen“ und der damit einhergehende Verzicht darauf, Konstruktionen der göttlichen Instanz auch auf der inhaltlichen Ebene zu untersuchen, bedingt, dass die Ergebnisse der Untersuchung schließlich relativ unspezifisch bleiben.

Am Ende ihrer Arbeit wirft Ulfat die Frage auf, welche Konsequenzen aus den Ergebnissen für die Didaktik des Islamischen Religionsunterrichts gezogen werden können. Sie plädiert für eine narrative Didaktik, also den Zugang zur bzw. die Auseinandersetzung mit der Religion auf dem Weg über Geschichten, was bezogen auf den Unterricht in der Primarstufe und auf diejenigen in den ersten Jahrgangstufen der Sekundarstufe plausibel ist. Und sie hebt hervor, dass diese Didaktik unabhängig davon zur Anwendung kommen sollte, welche „Selbstrelationierungen“ die Schüler jeweils vorgenommen haben. Doch stellt sich die Frage, inwiefern dieses Plädoyer aus den Untersuchungen von Ulfat hervorgegangen ist. Anders gesprochen: Die narrative Didaktik ist alles andere als neu und in der Vergangenheit bereits mehrfach begründet worden. Davon, dass sie durch die Untersuchungen von Ulfat auf andere, neue Weise begründet wird, kann nicht die Rede sein. Dennoch ist gegen ihr Plädoyer letztlich nichts einzuwenden. Und es ist plausibel, wenn sie vor dem Hintergrund ihrer Untersuchungen erklärt, diese Didaktik dürfe nicht im Sinne einer Didaktik des Nürnberger Trichters verstanden werden. Vielmehr solle sie dazu dienen, Schüler in die Lage zu versetzen, ihre „Selbstrelationierungen“ zu reflektieren, durch Wissen und Argumente anzureichern und gegebenenfalls zu verändern oder zu modifizieren. Der

Unterricht hätte dann einen klaren Bezug zur „Sache“, wäre aber im Ergebnis offen.

Amena Shakir u.a., *Islamstunde 8. Religionsbuch für die Sekundarstufe I*, hg. von der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, Oldenbourg Verlag, Wien ²2015, 136 Seiten, ISBN: 978-3-7101-0727-6

Jörg Ballnus*

Die als Arbeitsbuch konzipierte Reihe „Islamstunde“ aus dem Verlagshaus Oldenbourg hat sich in Österreich als ein Standardwerk für den Islamischen Religionsunterricht entwickelt. Mehr und mehr wird diese Reihe nun auch in Deutschland von Lehrerinnen und Lehrern auf die Möglichkeit der Verwendung im eigenen Religionsunterricht hin betrachtet oder auch schon genutzt. Aus der Schulbuchreihe „Islamstunde“ soll hier das aktuelle Exemplar für die 8. Jahrgangsstufe ausgewählt und besprochen werden. Ich möchte der Frage nachgehen, ob diese neue Reihe für den Gebrauch im Islamischen Religionsunterricht geeignet ist. Weiterhin soll untersucht werden, inwieweit das Arbeitsbuch „Islamstunde 8“ kompetenzorientiert verfasst ist. Aber auch Fragen nach der Funktion der Islamstunde als „Materialspender“ sowie didaktischer Berater sollen untersucht werden.

Beim ersten Blick auf das Inhaltsverzeichnis fällt auf, dass nicht nur eine Anlehnung an die theologische Themenstruktur des Islam erkennbar wird, sondern auch die Lebenswirklichkeit der muslimischen Schüler/innen thematisch aufbereitet wird. Das Konzept der Elementarisierung ist ein wichtiges Element, welches sich im Lehrbuch wiederfindet. Besonders sind die elementaren Erfahrungen und die elementaren Zugänge zu nennen, die Lebensbedeutung und lebensgeschichtliche Zugänge der Schüler/innen ermöglichen. Interessant und daher besonders wichtig ist das Kapitel über Menschen auf der Flucht (S. 87ff.), welches aktuelle Diskurse aus der Gesellschaft aufnimmt. Weitere Themen aus der Lebenswirklichkeit sind das Verhältnis von Arbeit und Islam, der Umgang mit Suchterfahrungen, existenzielle Fragen zu Tod und Trauer aber auch die Reflexion des Islam in Europa bzw. in Österreich. Diese Angebote richten sich vor allem an die Schüler/innen, die mit heterogenen Erfahrungen und Zugängen in den Islamischen Religionsunterricht kommen. Die Islamstunde stellt sich dieser Vielfalt! Im Vergleich mit dem aktuell gültigen Kerncurriculum für den Islamischen Religionsunterricht in Niedersachsen korrelieren die aufgeführten Inhalte, wenn das Spezifikum der Doppeljahrgänge berücksichtigt wird. Letztlich ist aber

* Jörg Ballnus ist Mitarbeiter in der Postdoc Gruppe „Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück. Zugleich arbeitet er als Lehrer für Islamischen Religionsunterricht an der Michaelschule in Papenburg.

auch ein Schulbuch nur eine gut strukturierte Materialsammlung und Ergänzung des von den Lehrer/innen geplanten Unterrichts, denn der Unterricht steht und fällt mit der Vorleistung der Unterrichtsplanung.

Positiv fällt beim ersten Betrachten auf, dass es eine sinnvolle Markierung der beiden Primärtexte Koran und Hadith gibt, die sich sehr klar vom anderen Text abhebt und auch die originalsprachliche Verwendung der Koranverse ohne weitere Hilfsmittel zulässt. Eine stärkere Didaktisierung der Koranverse könnte die Adressatengruppen noch stärker in ihren Lernprozessen unterstützen, indem sie überhaupt erst Wege und Möglichkeiten zur eigenen Beschäftigung mit diesen beiden Textgattungen bietet. Hier ist jedoch zu bemerken, dass eine eigenständige Korandidaktik noch zu entwickeln ist. Grundsätzlich lassen sich aber beide verwendeten Textgattungen sehr gut als „Material“ im Unterricht verwenden, da sie immer in ein didaktisches Umfeld eingebaut sind, welches Perspektiven für eine weitergehende Beschäftigung mit diesen Texten aufzeigt.

Bezüglich der Strukturierung der Arbeitsbücher lässt sich feststellen, dass sich durch alle Arbeitsbücher eine innere Systematik und Didaktisierung erstreckt, die den Lehrkräften eine gezielte Abstimmung mit der eigenen Unterrichtsplanung ermöglicht, indem Sozialformen aber auch Sicherungsformen als Möglichkeiten in den Arbeitsbüchern angegeben werden. Zudem werden Elemente von Differenzierung innerhalb von Lerngruppen, aber auch innerhalb der verschiedenen Schulformen angeboten. Somit lässt sich bereits eine sehr gute innere Orientierung des Arbeitsbuchs an didaktischen und methodischen Erfordernissen erkennen. Hierbei spielt die „Islamstunde“ eine ihrer wesentlichen Stärken in Kombination mit der E-Book Version aus, da es hiermit für die Lehrkräfte einen zusätzlichen Materialfundus in Form von weiteren Texten, aber auch Musikstücken sowie rezitierten Teilen aus dem Koran gibt.

Schauen wir nun auf die didaktischen Qualitäten der vorliegenden Ausgabe der „Islamstunde“. Ein Beispiel soll hierbei durch das erste Kapitel (Das Fasten, S. 9 ff.) erläutert werden. An diesem Beispiel lässt sich zugleich das fünfstufige Modell der Kompetenzorientierung der Reihe erkennen. Am Beispiel des Fastens geht es in einem ersten Schritt um Präsentation und Kommunikation, was anhand von Gesprächen im Schulalltag dargestellt wird. Der Aufgabenteil greift diese Perspektiven direkt auf und setzt sie in unterschiedlichen Formen um. Der zweite Schritt bemüht sich um eine Darstellung der Durchführung, welche hier im Sinne der performativen Religionsdidaktik angebahnt wird, da es ja nicht um das eigentlich „Fasten“ im Klassenzimmer gehen kann, sondern nur um eine „performative“ Annäherung an die religiöse Sache. Reflexion erfolgt im dritten Schritt schließlich durch eine Konfrontation mit möglichen Herausforderungen (S. 11). Schülerinnen und Schüler erhalten hier die Möglichkeit, sich auszutauschen und die im zweiten Schritt erworbenen Kompetenzen zu reflektieren. Auch ein altersgemäß passendes Musikstück zum Ramadan (S. 10) unterstützt diesen Prozess. Evaluierend wird der vierte Schritt eingeleitet, der den gesamten Lernprozess innerhalb einer Einheit begleitet, um immer wieder Rückfragen auf das

bisher Erreichte zu ermöglichen. Diese Ebene dient der Sicherung. Der fünfte Schritt ist als zweites Element der Sicherung zu verstehen, indem Erlerntes auf neue Anforderungssituationen übertragen wird, was beim Fasten sehr gut im Hinblick auf interreligiöses Lernen durchgeführt wird, indem der Umgang mit dem Fasten in den benachbarten abrahamischen Religionen (S. 14) dargestellt wird. Im Querschnitt der bisher erschienenen Reihe „Islamstunde“ ist zu konstatieren, dass die Themenwahl sehr breit neben dem logischen Bezug auf die theologischen Sachebenen auch Querschnittsthemen in die Gesellschaft hinein berührt, die unbedingt Gegenstand eines zeitgemäßen Islamischen Religionsunterrichts sein müssen. Die „Islamstunde“ ist daher ein wichtiges neues Medium, das zum neuen Schulfach passt und die Aufgabe der Begleitung als Impulsgeber und Materialsammlung sehr gut erfüllt. Über diesen grundsätzlichen Ansatz eines Schul- und Arbeitsbuchs hinaus ist die „Islamstunde“ zudem ideale Ergänzung im Sinne der Anbahnung von Kompetenzen, wie es an einem repräsentativen Beispiel dargelegt worden ist.

Serdar Kurnaz, *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht. Eine Rekonstruktion der Methoden der Interpretation autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtschulen, Islam im Diskurs. Bd. 3, Frankfurter Schriften zum Islam, EB-Verlag, Berlin 2016, 510 Seiten, ISBN 978-3-86893-199-0*

Peter Spiewok*

Die Konzeption der – Inhaltsverzeichnis, Index und Bibliographie beiseitegelassen – knapp 450 Seiten schweren Arbeit zielt darauf ab, bedeutende, vorwiegend philologische und rationale Methoden der Normenderivation zu rekonstruieren und diese in ein basales Kommunikationsmodell zu gießen. Damit füllt das Werk im Rückgriff auf einschlägige klassische Referenzen der Islamischen Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*) ein dringendes Desiderat, denn die bestehende Forschungsliteratur behandelt in erster Linie die frühislamischen Wurzeln oder Einzelaspekte theologisch-juristischer Debatten.

Bereits die umfangreiche Einleitung verrät den überwiegend deskriptiven Zugang des Autors zur Thematik. Im Anschluss an einen (zu?) kurzen Abriss über die historische Entwicklung der *uṣūl-al-fiqh* werden die für die Arbeit zentralen Begriffe „*istinbāt*-Methoden“ (Methoden der Normderivation) und „*bayān*-Kommunikationsmodell“ eingeführt, die Ziele formuliert sowie die Vorgehensweise und der Forschungsstand akribisch erläutert. Dabei werden eine Reihe von arabischen Fachbegriffen, islamischen Denkschulen und theologisch-juristischen Debatten angedeutet, eine stringente Einführung in zentrale Begriffe und Denk-

* Peter Spiewok ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS) der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

schulen, die dem Leser einen Überblick über die recht komplexen Hintergründe der Diskurse ermöglichen würde, vermisst man jedoch.

In der Folge gliedert sich die Arbeit in drei Oberkapitel, in welchen zentrale *istinbāṭ*-Methoden dargestellt, das *bayān*-Modell erläutert und die beiden Konzepte kritisch bewertet werden. Im umfangreichen Oberkapitel „*istinbāṭ al-ḥukm*“ (Ableitung der einzelnen Norm oder Regelung bzw. ihre Beurteilung) stellt der Autor die überwiegend texthermeneutischen Methoden der Normenableitung anhand einer dialektischen Auseinandersetzung mit verschiedenen Positionen exponierter Vertreter der prägenden juristisch-theologischen Denkschulen (Hanafiten, Mālikiten, Šāfi‘iten, Ḥanbaliten, Zāhiriten und Mu‘taziliten) kontrastiv gegenüber. Die Kategorisierung dieser Methoden folgt ausschließlich thematischen Kriterien und ist damit nicht an klassische Schemata angelehnt (Gliederung nach Schulen, Regionen, Epochen), was dem Leser einen Einblick in die Pluralität – auch innerhalb – der Denkschulen ermöglicht.

Insbesondere bei komplexen Sachverhalten wird die Gegenüberstellung tendenziell vom Fließtext in oft umfangreiche Tabellen mit großem Textinhalt verlagert. Mit Blick auf die Leserfreundlichkeit wäre es anzudenken, dies im Fließtext erfolgen zu lassen, mit schlankeren Tabellen zur Veranschaulichung. In Bezug auf die angeführten Textbeispiele (insbesondere aus dem Koran und der Hadith) wäre zudem eine systematischere Fokussierung auf solche Beispieltex-te hilfreich gewesen, die von mehreren der in den Texten und Tabellen angeführten Vertretern zitiert wurden, so dass aus der unterschiedlichen Gewichtung und Interpretation gemeinsamer Quellentexte wertvolle Rückschlüsse über das distinktive Profil der untersuchten Schulen und Gelehrten gezogen werden können.

Thematisch beschäftigt sich der Autor im Anschluss an die Einleitung ausführlich auf mehr als 70 Seiten mit Formen der positiven und negativen Aufforderung (*amr – nahī*)¹, ihrer Semantik und ihrem normativen Status. Einen noch größeren Raum nimmt das hermeneutische Texterschließungsprinzip „das Allgemeine und das Spezielle (*al-‘āmm wa-l-ḥāṣṣ*)“ ein. Schließlich kommen weitere Instrumente der Textauslegung zur Geltung, namentlich „Konkretisierung des Unbestimmten“ (*taqyīd al-muṭlaq*), „Eindeutigkeit und Ambiguität“ (*al-wuḍūḥ wa-l-ḥafā*) sowie „textliche Implikationen“ (*dalālāt al-mafhūm*). Auf eine Analyse des in der islamischen Rechtsmethodik wirkmächtigen Konzepts der Abrogation² verzichtet der Autor aus Platzgründen.

Im zweiten, weniger umfangreichen Oberkapitel entwickelt der Autor auf der Basis klassischer theoretischer Konzepte der *uṣūl-al-fiqh* das von ihm so bezeichnete „*bayān*-Kommunikationsmodell“ eigenständig weiter. Ausgehend von der etwas lakonischen Aussage, bei den *istinbāṭ*-Methoden handle es sich um

1 Kurnaz übersetzt die beiden Begriffe wörtlicher mit „Gebieten und Verboten“.

2 Aufhebung einer textgebundenen normativen Bestimmung durch eine andere, zeitlich nachfolgende.

„ein Resultat“ des Kommunikationsmodells der *uṣūl-al-fiqh*, formuliert der Autor die These, der *bayān*-Begriff erschöpfe sich in der *uṣūl*-Literatur keineswegs in der Intention des Senders (Gott, Prophet), sondern berücksichtige durchaus die Reziprozität des Kommunikationsprozesses zwischen Sender und Empfänger. Auf dieser Grundlage lässt Kurnaz die Ansätze mehrerer bedeutender Rationaltheologen (u. a. Ibn Wahb, Ġāhiz, Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, al-Bāqillānī) zu einem Kommunikationsmodell verschmelzen, das zumindest im Ansatz dem mehrdimensionalen Kommunikationsbegriff der Moderne nahe kommt, indem es die Subjektivität und Selektivität des Verstehens, die Intentionen von Sender und Empfänger, nonverbale Mittel der Bedeutungsübertragung sowie Störungen des Kommunikationsflusses einschließt. Wie jedoch auch der Autor freimütig eingesteht, verharret dieses Modell auf dem eher linearen und starren Zeichenmodell der Vormoderne. So gilt die Kommunikation dann als gelungen, wenn der Empfänger den Inhalt versteht, den der Sender (d. h. Gott oder der Prophet) im Sinne einer objektiven Wahrheit intendiert. Während die Unschärfe der menschlichen – zumal schriftlichen – Sprache und die damit einhergehende Ambiguität und Gefahr der Missdeutung durchaus erkannt wurde und mehrere Interpretationsmöglichkeiten als göttlich legitimiert galten, existierte im Weltbild der islamischen Rationaltheologen der Vormoderne wohl noch kein multipler Wahrheitsbegriff.

Treffend stellt der Autor fest, dass das Kommunikationsmodell der *uṣūl al-fiqh* die autoritativen Texte aus ihren historischen Kommunikationskontexten herauslöst und in eine überwiegend an der Schrift orientierte Interpretation überführt. Hier hätte es sich angeboten, näher auf das Gegenmodell der Schule von Ibn Taymīya (gest. 1328) einzugehen, welches die Offenbarungstexte³ weniger durch rational-hermeneutische Textdeutung als durch das Verständnis der Erstadressaten der Offenbarung zu erschließen beansprucht.

Insgesamt handelt es sich um einen gelungenen Versuch, essentielle Instrumente der Normenderivation und damit verknüpfter Diskurse herauszuarbeiten. Dabei werden jedoch ideologische Motive, innere Widersprüche und die Konsequenzen distinktiver Zugänge für die Ableitung *konkreter* Normen nur in rudimentärer Form aufgedeckt. Die Arbeit gewährt dem Leser Einblicke in die Epistemologie der *uṣūl al-fiqh*, wonach die Schrift eine transzendente, objektive, hermeneutisch zu „enthüllende“ Wahrheit abbildet, was einen kommunikativ-kontextbezogenen Zugang auf das Offenbarungsgeschehen in den Hintergrund treten lässt. Somit werden sowohl die Leistungen als auch die Grenzen des klassischen *uṣūl*-Kommunikationsmodells aufgezeigt.

Offen bleibt nach der Lektüre des Buches die spannende Frage, welchen Beitrag die klassischen *istinbāt*-Methoden in aktuellen theologischen und normativen

3 Nach Šāfi‘īs Erkenntnismodell der „dualen Offenbarung“ ist auch die Sunna des Propheten Muḥammad (und damit die als authentisch geltende Hadithe) eine Form von Offenbarung.

Diskursen zu leisten vermögen und welche theologischen Perspektiven die Weiterentwicklung des *bayān*-Modells eröffnen könnte.

Heidrun Eichner/Matthias Perkams/Christina Schäfer (Hg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*, WBG-Verlag, Darmstadt 2013, 400 Seiten, ISBN 978-3-534-22357-2

Reza Hajatpour*

Das Handbuch zur „Islamischen Philosophie im Mittelalter“ enthält genau 400 Seiten, in denen die HerausgeberInnen die Absicht erklären, „das Denken dieser Epoche als interessanten und eigenständigen Beitrag zur globalen Philosophiegeschichte“ (S. 7) begreiflich zu machen. Darüber hinaus soll es in seinen Überblicksdarstellungen die wichtigsten Informationen, philosophischen Quellen und Textzeugnisse dieser Epoche liefern und den Leser dazu anzuregen, sich eigenständig vertiefen zu können. Somit wird dieses Handbuch sowohl für Studierende der Philosophie als auch für den interessierten gebildeten Laien durchaus von Nutzen sein. Von Bedeutung ist das Handbuch auch für die Islamisch-Religiösen Studien in Deutschland, denn es geht nicht nur auf die philosophischen Lehrmeinungen ein, sondern zeigt zudem ihre Interaktion mit den theologischen bzw. islamischen religiösen Lehren. Im ersten Teil liefern die Beiträge von Perkams, Eichner und Gutas wichtige allgemeine Überblicke über die philosophische Entwicklungsgeschichte, ihre Bedeutung für den Islam und das christlich-abendländische Mittelalter.

Perkams geht auf die Bedeutung des arabisch-islamischen Denkens in der Geschichte der Philosophie ein und beleuchtet damit den integralen Zusammenhang zwischen der Weiterentwicklung der islamischen Philosophie und ihren Spuren im europäischen Denken (S. 13). Besonders interessant ist die Darstellung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion, in welchem die gegenseitige Anerkennung trotz der gegenseitigen Kritik überwiegt (S. 15). Dennoch wird die Eigenständigkeit der Philosophie im Verhältnis zur Religion betont (S. 24). In Bezug auf die charakteristischen Züge der Philosophie im Islam kommt Perkams zu dem Schluss, dass die Philosophie im Islam eine durchgreifende Verwissenschaftlichung ihrer Methode erfuhr (S. 19).

In seinem zweiten Beitrag im ersten Teil geht Perkams auf die Anfänge der Philosophie in theologischen Diskussionen ein. Al-Kindī hebt er als Gründer der islamischen Philosophie hervor, der sich um eine Übereinstimmung der Philosophie mit der Religion bemühte. An dieser Stelle thematisiert Perkams auch des-

* Prof. Reza Hajatpour ist Professor für Islamisch-Religiöse Studien mit Systematischem Schwerpunkt am Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS) der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg.

sen Nachfolger und Gegner (S. 32ff.). Wertvoll ist vor allem die Darstellung des damals herrschenden Diskurses zwischen den Bagdader Aristotelikern und den Anhängern der Offenbarungswahrheit (S. 36ff.). Dabei beleuchtet der Autor auch die vom Aristotelismus beeinflusste geistige Atmosphäre, die die wichtigsten Diskussionen bis zu Beginn des 11. Jahrhunderts beherrschte. Zum Schluss behandelt Perkams die nachfolgenden philosophischen Aktivitäten im islamischen Westen, sprich in Andalusien (43ff.).

Eichner liefert in ihrem Beitrag zur Rezeption der avicennischen Philosophie einen umfassenden Überblick über die Bedeutung Avicennas und seine Wirkung auf das spätere Denken in der islamischen Kultur. Ihrer Meinung nach gelingt es Avicenna „überzeugende philosophische Antworten auf die relevanten und dringlichen Fragen des intellektuellen Lebens seiner Zeit zu geben“ (S. 51). Die Autorin geht kurz auf die Herausbildung der Illuminationsphilosophie sowie ihre Vertreter ein, die eine besondere Entwicklung der Philosophie in Iran darstellt.

Rémi Brague beleuchtet das Verhältnis von Philosophie und Islam. Hierfür beschreibt er die politischen und kulturellen Rahmenbedingungen der Entstehung der islamischen Religion, religiösen Schulen und Wissenschaften (S. 67ff.), geht auf die Offenbarung als Hintergrund der Philosophie ein und zeigt somit, dass die Philosophie als eine religiöse Pflicht angesehen wurde und diese ihrerseits der Religion gegenüber nicht feindlich gesinnt war (73ff.). Im Anschluss geht Brague auf die Streitpunkte bzw. gemeinsamen Probleme bezüglich der Glaubensinhalte ein und betont dabei die Zugehörigkeit der Philosophie zum Islam.

Gutas sieht in seinem bedeutsamen Beitrag zu Avicennas Erbe in Avicenna die Figur, mit dem das „goldene Zeitalter“ der Philosophie begann. Er lehnt die Ansichten, die der Philosophie im Islam mit dem Tod Averroes ein Ende setzen, kategorisch ab und zeigt, welchen besonderen Einfluss Avicennas Denken auf die späteren Jahrhunderte ausübte.

Im zweiten Teil des Handbuchs beleuchten die Autoren die Theorien der wichtigsten Philosophen im islamischen Mittelalter (S. 113-374) und legen deren Lehren ausführlich dar. Perkams behandelt die Übersetzungsaktivitäten aus dem Griechischen ins Arabische und deren historische Hintergründe, Peter Adamson leistet eine beeindruckende Darstellung des ersten Philosophen al-Kindī (S. 143-161), Rotraud Hansberger geht auf die Theologie des Aristoteles als Ursprung der philosophischen Denkströmungen der Muslime ein und Christian Schäfer behandelt in seinem Beitrag zum arabischen „Liber de causis“ die Bedeutung dieses Werkes, zu dem einflussreiche Kommentare von Denkern wie Roger Bacon, Albertus Magnus und Thomas von Aquin verfasst wurden.

Adamson stellt mit Abū Bakr ar-Rāzī einen großen Querdenker unter den islamischen Philosophen vor, dessen Ansichten für eine kritische Auseinandersetzung mit der islamischen Glaubenslehre in frühislamischer Zeit stehen. Vor allem sind seine kritische Einstellung gegenüber der aristotelischen Naturphilosophie sowie seine Denkansätze zur Ethik und Prophetie von Bedeutung (S. 199-217). Cleophea Ferrari beschäftigt sich mit al-Fārābī bzw. seinen wichtigsten philosophi-

schen Ansichten und seiner aristotelischen Prägung. Es werden aber auch Denker vorgestellt, die selten in der islamischen Geschichte der Philosophie berücksichtigt werden: Elvira Wakelnig thematisiert skizzenhaft Philosophen wie al-‘Āmirī, Miskaway, as-Siġistānī, Abū Ḥāmid al-Isfizārī und at-Tauḥidī (S. 233-252). Die Autorin zeigt hier vor allem den starken Einfluss des Neuplatonismus auf die vier Philosophen, welche die Tradition al-Kindīs weitergetragen haben.

Besonderer Wert wird auf Avicennas Philosophie gelegt: Nadja German und Heidrun Eichner beschäftigen sich ausführlich mit ihm und seinem Einfluss auf das islamische Denken. Hierbei werden die avicennische Theologie und die wichtigsten Fragestellungen der Metaphysik und Kosmologie behandelt. German hebt nicht nur die Bedeutung seiner Philosophie für die Theologie hervor, sie bringt vor allem seine Denkansätze zur Metaphysik zur Darstellung, die als eine Ontologie mit einem subtilen Gespür für die Bedeutung des Transzendentalen gelten, die „bis weit in die Neuzeit hinein das Gesicht der Metaphysik als Disziplin mitbestimmt“ (S. 272). Eichner präsentiert die Psychologie und Noetik bei Avicenna und geht auf einige entwicklungsgeschichtliche Aspekte ein.

In einem Handbuch wie diesem dürfen natürlich die Kritiker der Philosophen im Islam nicht fehlen. So beschäftigt sich Frank Griffel in einem ausführlichen Beitrag mit Abū Ḥāmid al-Ġazālī als Kritiker.

Mit Averroes, seinem Verständnis der Philosophie und seinen Hauptthemen setzt sich David Wirmer in zwei interessanten Beiträgen auseinander. Er macht dabei deutlich, dass die Philosophie des Averroes im Großen und Ganzen unter dem politischen Einfluss der Almohaden entstand, und zeigt sein religiös-politisches Reformprogramm sowie sein stark aristotelisch geprägtes Denken. Schließlich stellt Rocío Daga Portillo in einem kurzen Beitrag das Leben und Werk Ibn Khalduns und die mit ihm verbundene besondere Entwicklung der islamischen Geschichtsphilosophie vor. Der dritte Teil besteht aus einem Beitrag zur Rezeption der arabischen Philosophie im christlichen Abendland, der als Impuls für die weitere Forschung geeignet ist.

Zusammengefasst ist das Handbuch ein gelungener Beitrag zur islamischen Philosophie im Mittelalter, der wertvolle bibliographische Angaben enthält und zum Teil eine systematische Analyse der Philosophie der Muslime im Mittelalter liefert. In einigen Beiträgen wird stark auf die historischen Aspekte eingegangen, die insbesondere für Vorlesungen geeignet sind.

Vergleichsweise unterbelichtet bleiben jedoch die avicennische und post-avicennische Philosophie im 13. und 14. Jahrhundert, die vor allem von dessen Kommentatoren und Anhängern wie Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭusī oder Quṭb ad-Dīn ar-Rāzī geprägt wurden und die mystisch-illuministische Tradition, die nach Šihāb ad-Dīn Suhrawardī beispielsweise von Quṭb ad-Dīn Širāzī im islamischen Denken weitergetragen wurde. Das Handbuch zeigt jedoch die Bedeutung des islamischen Denkens für die Entwicklung christlich-abendländischer philosophischer Tradition auf.

Anja Middelbeck-Varwick, *Cum Aestimatione – Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Aschendorff Verlag, Münster 2017, 387 Seiten, ISBN 978-3-402-13169-5

Stephan Leimgruber*

Der Titel der Habilitationsschrift von Anja Middelbeck-Varwick, Juniorprofessorin für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin, trifft genau ins Schwarze. Er bezeichnet die Grundhaltung der Hochachtung der Christen gegenüber den Musliminnen und Muslimen, welche das Zweite Vatikanische Konzil (1962-65) in der Erklärung *Nostra Aetate* gewählt hatte. Dadurch wurde die frühere herabsetzende bis verachtende Einstellung korrigiert. Angesichts der heute grassierenden Feindbilder vom Islam ist es wohlthuend, dass eine wissenschaftliche Qualifikationsarbeit an diesen Impuls der Konzilsväter erinnert und diesen gewahrt wissen möchte – auch in schwierigen Zeiten des christlich-islamischen Dialogs. Deshalb erfolgt in der Einführung (S. 15-39) eine Analyse der „Magna Charta“ (*Nostra Aetate*) sowohl in Bezug auf das Verbindende zwischen Christentum und Islam (Monotheismus, Gottesbild, Jesus als Prophet, Eschatologie und Friedensauftrag), als auch in Bezug auf das Unterscheidende und Trennende (Gottessohnschaft, Trinität, Kreuz und Soteriologie).

In religionstheologischer Hinsicht hält die Autorin das Modell des gegenseitigen Inklusivismus für am sinnvollsten, obwohl jedes Modell und jedes komparative Vorgehen Grenzen habe und die Einmaligkeit einer distinkten Religion unterbewertet werden könnte. Analog zu einer „Christlichen Theologie des Judentums“ oder einer „Christlichen Israeltheologie“, wie sie David Flusser, Jakob Petuchowski und Clemens Thoma vorgeschlagen haben, entwirft die Verfasserin eine „Christliche Islamtheologie“ (S. 73) bzw. eine christliche Theologie des islamischen Glaubens.

Schwerpunkte der Untersuchung sind in Fortschreibung des Konzilstextes in Bezug auf folgende Probleme: a) der Status des Korans; b) das Jesusverständnis (die Jesulogie) im Koran und c) eine christliche Bewertung des Propheten Muhammads. Ferner werden Einzelfragen verglichen: das Gottesbild, das Gebet, Abraham-Ibrahim und „die eine Menschheitsfamilie“. Sieben zusammenfassende Thesen mit Erläuterungen beschliessen die Arbeit, die auf zahlreichen Vorarbeiten aufruht.

- a) Können Christinnen und Christen den *Koran als Offenbarungsschrift* akzeptieren? Also jenes Buch, das für Muslime das Wort Gottes ist, die unabdingbare Norm für das Leben und die Quelle ihrer Spiritualität? Für die Autorin

* Stephan Leimgruber ist Professor i.R. für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

ist der Koran für Christen zwar nicht die Offenbarung, die ja nach ihrem Verständnis mit dem Tod des letzten Apostels endet, aber der Koran enthält Wahres und Heiliges (NA 1); er adressiert auch die Christen, sodass er für sie zu einem „Lernort“ (S. 108) und einem „islamischen Gesprächsangebot“ (S. 109) werden kann. (Die zahlreichen biblischen Topoi bezeugen, dass die Bibel ja auch für die Verfasser des Korans ein Lernort und ein Gesprächsangebot war!)

- b) Ähnliches gilt für *Jesus im Koran*. Wahr ist, dass er Kranke heilte, Blinden das Augenlicht zurückgab und ein Prophet war. Doch fehlt das Kreuz mit der alles entscheidenden soteriologischen Bedeutung. Jede Gottheit oder Gottessohnschaft kompromittierte den monotheistischen Islam als „Beigesellung“ (S. 119). Zutreffend ist, dass die „Jesulogie“ im Koran für Muslime (und für Christen) eine „Chance“ darstellt, um sich persönlich mit der Bedeutung Jesu auseinanderzusetzen (S. 149). Mit gutem Recht verweist Middelbeck-Varwick auf die Konzilskonstitution „Dei Verbum“, wonach die Offenbarung „Gottes Wort im Menschenwort“ darstellt. „Offenbarung“ ist ein theologischer Reflexionsbegriff, keine biblische Kategorie, die auch auf die Verfälschungshypothese neues Licht werfen könnte. Festzuhalten ist indessen, dass die Evangelien Jesus auch als Propheten verstehen (vgl. u. a. Mk 6,4), eine Dimension, die in der christlichen Theologie durchaus Entwicklungspotenzial aufweist. Ebenso kann das Verständnis Jesu im Koran als „vorbildlicher Muslim“ (150) vielen Christen Ansporn geben für ihre eigene Glaubenspraxis.
- c) Nicht leicht ist schliesslich die *christliche Bewertung des Propheten Muhammad*. Während er für Muslime als Vorbild, als göttlicher Gesandter und Koranüberbringer unfehlbar, in seinem Dasein aber kontingenten Grenzen unterworfen war, sind die vorkonziliaren Verwerfungen des Propheten durch die Christen unrühmlich. Hans Küng verstand ihn als echten Propheten (S. 202), weil er zahllose Menschen zu Gott führte, was die Autorin aber als „zu weitreichend“ (203) qualifiziert, weil er damit auch die Anerkennung des Korans als Wort Gottes einschliesst (ebd.). Die Verfasserin kann Muhammad deshalb nicht unter die christlichen Propheten aufnehmen, weil er als nachbiblischer Prophet die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ablehnt (S. 210). Trotzdem verdient er grosse Wertschätzung! Das „Wahre und Heilige“ im Islam unterliegt für Christen dem Christuskriterium, weshalb es doch eine deutliche Distanz gibt. Aber die Religion des Islam, Muhammad und der Koran verlangen von Christen eine wertschätzende Behandlung (*cum Aestimatione*).

Von den komparativen Einzelstudien sei noch das Kapitel über *das Gebet* („Mit Gott sprechen“, S. 275-297) herausgegriffen. Das auch öffentlich problemlos vorgetragene Ritualgebet der Musliminnen und Muslime erstaunt viele Christen! Am besten kann islamisches Beten mit dem „Gedenken Gottes“ umschrieben werden. Das Gebet spiegelt die lebendige Gottesbeziehung der Muslime, die

nach der zweiten Säule schon fünfmal am Tag offiziell das Ritualgebet sprechen. Eigentlich sind gottesfürchtige Musliminnen und Muslime Nonnen und Mönchen vergleichbar, die mitten im Alltag immer wieder an Gott denken, wodurch sie Gottes Nähe und Präsenz erfahren. "Anfrage, Zweifel, Protest und Klage sind offenbar keine Kategorien des koranischen Rufens zu Gott" (285). Dies lässt sich zum einen damit begründen, dass der Koran als Wort Gottes verstanden wird und nicht als Wort der Menschen. Zum anderen ist das Gebet v.a. Lobpreis der Grösse und Barmherzigkeit Gottes, Niederwerfung und Empfang der Rechtleitung (285).

Das gehaltvolle Werk von Kollegin Middelbeck-Varwick, deren Positionen für mich gut mitvollziehbar sind, ist ein erfreulicher und kompetenter Gewinn für den aktuellen christlich-islamischen Dialog. Nicht nur ist die Literatur von christlichen Theologen über den Islam in den letzten fünfzig Jahren aufgearbeitet worden, sondern auch viel islamische Literatur. Hoffentlich spornt das tiefeschürfende Werk viele islamische Theologinnen und Theologen an, sich mit gleichem Mut mit dem Schrifttum und den Grundlagen des Christentums auseinanderzusetzen. Denn das wäre ein starkes Zeichen eines symmetrischen Dialogs zwischen den Angehörigen beider Religionen, deren Verwandtschaft doch wirklich gross ist!