

Geert Hendrich

ARABISCH- ISLAMISCHE PHILOSOPHIE

Geschichte und
Gegenwart

2., aktualisierte Auflage

campusSTUDIUM

Arabisch-islamische Philosophie

Campus Studium

Geert Hendrich promovierte über arabisch-islamische Philosophie in der Moderne. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der TU Darmstadt.

© Campus Verlag GmbH

Geert Hendrich

Arabisch-islamische Philosophie

Geschichte und Gegenwart

2., aktualisierte Auflage

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-593-39402-2

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Copyright © 2011 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln
Satz: Marion Jordan, Frankfurt am Main
Druck und Bindung: Beltz Druckpartner, Hemsbach
Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).
Printed in Germany

www.studium.campus.de

© Campus Verlag GmbH

Inhalt

Einleitung.....	7
1 Die Anfänge der arabisch-islamischen Philosophie	13
2 Die Kultur der klassischen Epoche und das Zeitalter der Übersetzungen	25
3 Der Beginn der systematischen Philosophie im Islam: al-Kindi und ar-Razi.....	35
3.1 al-Kindi und das Denken des Neoplatonismus	36
3.2 ar-Razi und der philosophische Skeptizismus.....	46
4 Die großen Neoplatoniker des Ostens: al-Farabi und Ibn Sina	55
4.1 al-Farabi.....	57
4.2 Ibn Sina (Avicenna)	69
5 Philosophische Kritik der Philosophie: al-Ghazali und seine Nachfolger.....	78
6 Die Philosophie im arabischen Spanien (al-Andalus)	87
6.1 Ibn Badjdja und Ibn Tufayl.....	89
6.2 Ibn Ruschd (Averroes).....	96

7	Gewandelte Kontexte: Religionsgelehrte und Mystiker	108
8	Wissenschaften, Philosophie und ihr Einfluss auf das europäische Mittelalter	117
9	Der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit.....	127
	9.1 Ibn Khalduns Geschichtsphilosophie	129
	9.2 Neuplatonische und illuministische Traditionslinien.....	135
10	Philosophie in der Moderne.....	138
	10.1 Moderne als Krise und Aufbruch	138
	10.2 Diskurslinien in der Gegenwart.....	142
	Glossar	159
	Zeittafel	161
	Literatur.....	165
	Personenregister	172

Einleitung

Das Erstaunlichste an der arabischen Philosophie ist für die Europäer immer noch, dass es sie gibt, spottete ein Journalist, als 1998 überall in Europa und der arabischen Welt Averroes-Kongresse und -Gedenkfeiern stattfanden. Für eine kleine Minderheit von Islamwissenschaftlern, Mediävisten und Philosophiehistorikern war Averroes, der 800 Jahre zuvor gestorbene arabische Denker, kein Unbekannter. Aber das journalistische Fazit traf den Kern einer allgemeinen Wahrnehmung: Philosophie gehört nicht zum anerkannten Fundus der arabisch-islamischen Kultur. Der palästinensische Literaturwissenschaftler Edward Saïd bemerkte einmal ironisch, dass »Harun al-Raschid, Sindbad, Alladin, Scheherazade und Saladin mehr oder weniger die vollständige Liste arabischer Personen [ausmachen], die moderne gebildete Europäer kennen.« (Saïd 1981, 13) Zum Bild vom märchenhaften und geheimnisvollen »Orient« trat seit dem Mittelalter das vom fanatischen und gewaltbereiten Islam. Dieses religiöse Feindbild ging im 19. und 20. Jahrhundert fast nahtlos in das vom »rückständigen« und »unaufgeklärten« Islam über. Dahinter verbirgt sich ein Grundproblem in der Wahrnehmung von Kultur, nämlich ihren Mitgliedern einen unwandelbaren Charakter und ein »Wesen« zuzuschreiben, das sie auf eine ganz bestimmte Seinsweise festlegt. »Ausgegangen wird von einer Anzahl naturgegebener wesentlicher Eigenschaften, die den unveränderlichen oder nur oberflächlich veränderbaren *homo islamicus* ausmachen«, schreibt der Philosoph Aziz al-Azmeh, und dieser Essentialismus verdankt sich vor allem »der Umkehrung der drei Hauptbestimmungen, die das bürgerlich-kapitalistische Zeitalter für sich selbst in Anspruch nimmt: Vernunft, Freiheit und Vervollkommnungsfähigkeit« (al-Azmeh 1996, 200). Übrig bleibt eine Kultur namens »Islam«, die nicht nur mit »unserer« Moderne inkompatibel ist,

sondern nicht einmal über eine wahre Geschichte verfügt. Denn alles in ihr reduziert sich auf die quasi genetisch vorgegebenen Denk- und Handlungsmöglichkeiten des *homo islamicus*: Das Fehlen einer arabischen Aufklärung, eines islamischen Descartes oder arabischen Kant resultiert nicht aus einer spezifischen Geschichte, sondern wird als Ausdruck einer kulturellen Disposition der Subjekte gedeutet, in der Philosophie als Vernunftwissenschaft keinen Ort hat.

Betrachtet man den Islam als eine der Weltreligionen in seiner Entwicklung bis zur Gegenwart näher, so erweist sich bald seine Heterogenität. Weder in Theologie noch in der gelebten Religiosität der Alltagswelt kennzeichnete ihn je die Einheitlichkeit, die die westliche Wahrnehmung ihm zuschreibt und die islamistische Selbstbeschreibungen gerne hätten. Zumal man sehr schnell auf ein weiteres Problem des Begriffes »Islam« stößt: Er bezeichnet eben nicht nur eine Religion, sondern analog zu »Europa« oder dem »Westen« eine Kultur. Als Kulturbegriff umfasst er die vielfältigen Erscheinungen von Kultur, ihre Geschichte mit allen politischen, sozialen und ökonomischen Kontexten, und dies auch noch in seiner lokalen Vielfältigkeit. So kann die Bezeichnung als »islamische« oder »arabisch-islamische« Kultur nur als Chiffre begriffen werden für den Reichtum, aber auch für die Widersprüchlichkeit einer gelebten und lebendigen Kultur. Das gilt auch für die Philosophie in ihr.

Die europäischen Wissenschaften haben die Philosophie im Islam lange Zeit als Teil einer von der Religion des Islam und ihrer spezifischen Kultur geprägten Besonderheit betrachtet und nicht als Teil einer universalen Geschichte des philosophischen Denkens. Selbst heute findet dies seinen Ausdruck in der seltenen Behandlung der arabisch-islamischen Philosophie im akademischen Lehrbetrieb und der mangelnden Präsenz der philosophischen Klassiker des Islam in den Bibliotheken. Zumal die wissenschaftlichen Disziplinen eifersüchtig ihre spezifischen Kompetenzen betonen und dadurch die dringend erforderliche interdisziplinäre Arbeit erschweren. Erst in den letzten Jahren findet die arabisch-islamische Geistes- und Wissenschaftsgeschichte mehr Beachtung, vor allem in Zusammenhang mit der kritischen Sichtung und Erforschung der europäischen Selbstwahrnehmung und der Genese der Moderne. Dies schlägt sich in einer Zunahme wissenschaftlicher Fachpublikationen und einer

Reihe von Neuübersetzungen philosophischer Klassiker nieder. Defizitär bleibt immer noch die Wahrnehmung des Beitrags der arabisch-islamischen Philosophie zum philosophischen Gesamtdiskurs.

In der gesellschaftlichen Wahrnehmung fehlt ein verbreitetes Bewusstsein von den gemeinsamen Wurzeln und den vielfältigen Beziehungen zwischen der arabisch-islamischen und der europäischen Kultur. Nicht zu Unrecht kann man vom Islam als dem **»verdrängten dritten Erbe« der Europäer** neben dem griechisch-antiken und dem jüdisch-christlichen sprechen. Hatte das europäische Selbstbewusstsein diese Nähe schon immer geleugnet, steht heute die gefährliche Rhetorik vom »Kampf der Kulturen« (Huntington) im Vordergrund, die mit ihren irrationalen Feindbildern und ihrer verengten Weltsicht gerade die »Werte« von Aufklärung und Vernunft verleugnet, auf die sie sich so gerne beruft. Daran scheint auch die revolutionäre Demokratiebewegung von 2011 wenig zu ändern, die zum Zeitpunkt der Überarbeitung dieses Buches ihren Anfang nahm und deren Auswirkung und Bedeutung auf die arabisch-islamischen Länder enorm sein wird. Europa, »gelähmt und fehlgeleitet durch eine Islamphobie« (so der Soziologe Ulrich Beck) und gefangen in kurzfristigen ökonomischen und geostrategischen Interessen, unterschätzt dabei, dass sich durch die Ereignisse auch die Rolle verändern wird, die die arabisch-islamischen Länder innerhalb einer globalen Moderne spielen werden und wie bedeutsam gerade deshalb der Dialog über eine **gemeinsam geteilte Moderne** ist.

Das Anliegen dieses Buches ist es deshalb, in einen Aspekt des gemeinsamen Erbes als Teil einer gemeinsamen Gegenwart einzuführen: die arabisch-islamische Philosophie. Die Darstellung ist weitgehend chronologisch, ergänzt und erläutert durch die Behandlung historischer und kultureller Kontexte. So beginnt das Buch mit zwei Entstehungsbedingungen, die zum Verständnis der arabisch-islamischen Philosophie besonders wichtig sind (Kapitel 1): die Kontinuität der antiken Traditionen, in denen die »islamische« Kultur von ihren Anfängen an steht, und die Besonderheiten der neuen Weltreligion des Islam. Hier sind vor allem Anfänge und Entwicklung der islamischen Theologie in ihren Auswirkungen auf die Philosophie wichtig. Für die spätere Blüte der arabisch-islamischen Philosophie und für ihre Wirkung auf die europäische Kultur ebenso wichtig war die um-

fassende Übersetzung der antiken Autoren (Kapitel 2). Mit dem neunten Jahrhundert beginnt eine eigenständige, systematische Philosophie im Islam (Kapitel 3). Prägend für sie war der Einfluss des Neoplatonismus, der in diesem Kapitel erläutert wird. Er beeinflusste bereits den ersten der großen arabisch-islamischen Denker, al-Kindi, während der Arzt und Philosoph ar-Razi sich eher am antiken Atomismus orientierte und als Religionskritiker hervortrat. Den ersten Philosophen folgten die auch im mittelalterlichen Europa berühmten Denker des Neoplatonismus (Kapitel 4): Al-Farabi, dessen Staatsutopie von der »Musterstadt« eine ethisch-politische Synthese von rationaler Philosophie und geoffenbartem Glauben versucht, und Ibn Sina (Avicenna), der Ähnliches in der Metaphysik anstrebte. Dies forderte Kritiker heraus, die auf dem Primat des Religiösen vor der Philosophie beharrten (Kapitel 5). Als ihr wichtigster Vertreter kann al-Ghazali gelten, der zugleich selbst als kreativer Denker hervortrat, etwa hinsichtlich der Behandlung des Kausalitätsproblems.

Auch die Philosophie des arabischen Spaniens brachte bedeutende Vertreter hervor (Kapitel 6): Ibn Badjdja und Ibn Tufayl mit seinem philosophischen Entwicklungsroman, dessen Wirkung bis in europäische Aufklärung reicht. Der berühmteste Vertreter aber war zweifellos Ibn Ruschd (Averroes). Seine eher der aristotelischen Tradition als dem Neoplatonismus zugewandte Philosophie vertrat die Superiorität der Vernunft gegenüber dem Glauben. Sein eindrucksvolles philosophisches System beeinflusste das europäische Denken vor allem im Mittelalter maßgeblich. Dagegen blieb er innerhalb der arabisch-islamischen Welt bis zur Moderne nahezu unbeachtet. Dafür waren nicht zuletzt gewandelte gesellschaftliche Kontexte (Kapitel 7) verantwortlich, die sowohl zu einer Stärkung orthodoxer Theologie als auch zum Aufblühen mystischer Strömungen im Islam führten. Beides schwächte den Einfluss und die Qualität der Philosophie. Zur gleichen Zeit erreichte der Einfluss der arabisch-islamischen Kultur auf Europa (Kapitel 8) seinen Höhepunkt. Zwischen dem 8. und 14. Jahrhundert war die arabisch-islamische Kultur der europäischen hinsichtlich ihrer Wissenskultur, ihrer technologischen und zivilisatorischen Standards weit überlegen und stieß in Europa entsprechende Entwicklungen an, die schnell an Eigendynamik gewannen. Dagegen fehlen der islamischen Philosophie zwischen dem 14. und dem 19.

Jahrhundert (Kapitel 9) die großen Namen, auch wenn mit Ibn Khaldun und Mulla Sadra zumindest zwei Vertreter herausragen.

In der Neuzeit kehrt sich das Verhältnis zwischen Europa und islamischer Welt um: Die europäische »Moderne« wird zur Weltkultur. Alle anderen Kulturen sind seitdem gezwungen, sich mit der Hegemonie des »Westens« in ihren vielfältigen Erscheinungsformen auseinander zu setzen. Die Frage nach der Entwicklung, den Fehlern und Chancen der Moderne bestimmt die Gegenwartsdebatten (Kapitel 10), und insofern teilt auch die aktuelle Philosophie in der arabisch-islamischen Welt erneut Themen und Thesen mit der westlichen. Neben der gemeinsamen Geschichte gibt es also auch eine gemeinsame Gegenwart, die eher durch die Rede von den angeblich unüberwindbaren kulturellen Unterschieden geleugnet wird als durch die Spezifik von Wahrnehmungen und Werturteilen. Die gemeinsame Geschichte Europas und der arabisch-islamischen Welt zeigt ja gerade, wie auch aus gemeinsamen Wurzeln eigenständige Entwicklungen entstehen können. Die Gegenwartsphilosophie der arabisch-islamischen Welt wird im Westen leider kaum wahrgenommen. Dabei können gerade ihre Beiträge als **Teil eines universalen Diskurses über die Moderne**, die wir alle teilen, begriffen werden. Eine längst fällige Auseinandersetzung mit der außereuropäischen Philosophie erleichtert nämlich nicht nur das Begreifen ihrer spezifischen Fragestellungen und die Pluralität ihrer Positionen, sondern auch einen kritischen Rekurs auf die Selbstwahrnehmungen der »westlichen« Philosophie und Gesellschaft.

Das vorliegende Buch möchte in die »klassische« wie die moderne Philosophie der arabisch-islamischen Kultur einführen. Es ist deshalb um Allgemeinverständlichkeit bemüht und nimmt dafür zwei Nachteile in Kauf: Angesichts einer gigantischen Stofffülle müssen Namen ungenannt, Details unbehandelt bleiben, und manches kann nur kurz und knapp besprochen werden. Außerdem folgt die **Schreibweise arabischer Begriffe und Eigennamen** nicht der üblichen Transkription der Arabistik, sondern ist zugunsten der Aussprache lesefreundlich angepasst. Trotzdem muss auf einige Besonderheiten der Aussprache hingewiesen werden: Das »th« in arabischen Wörtern ist wie ein englisches »th« zu sprechen. Die Buchstabenfolge »gh« entspricht einem weichen, nicht gerollten Zäpfchen-r. Das Auftauchen eines Apostroph (') zu Beginn oder in einem Wort zeigt einen Stimmabsatz wie bei einer Silbentrennung an und kann zudem vereinfachend für den in europäischen Sprachen völlig unbekanntem arabischen Buchstaben »ain« stehen, einem »Kehlpresslaut«. Es sei außerdem noch darauf hingewiesen, dass

der arabische Artikel »al-« sich manchmal den nachfolgenden Buchstaben in der Aussprache anpasst, also zum Beispiel zu einem »asch-« oder »at-« wird (»ar-Razi« statt »al-Razi«).

1 Die Anfänge der arabisch-islamischen Philosophie

Von einer Philosophie im engeren Sinne können wir in der islamischen Kultur seit dem 9. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung¹ sprechen. Doch das bedeutet nur, dass aus dieser Zeit die ersten Texte vorliegen, die einen eindeutig philosophischen Inhalt haben und ein entsprechendes Erkenntnisinteresse ihrer Autoren vermuten lassen. Aber Philosophie ist weder real- noch geistesgeschichtlich ein isoliertes Ereignis, sondern vollzieht sich immer in Traditionen und Kontexten. Die arabisch-islamische Philosophie steht dabei in zwei Beziehungsfeldern, die für ihr Verständnis wichtig sind: ihre Einbettung in einen Kulturraum, in dem die Traditionslinien der Antike nie völlig abgebrochen waren, und ihre Formierung unter den Bedingungen der neu entstandenen Weltreligion des Islam und der arabisch-islamischen Reiche, aus denen sich die neue »islamische« Kultur entwickelte.

Nordafrika und der gesamte Vordere Orient einschließlich Persiens verband in der Antike, bei aller Unterschiedlichkeit im Detail, die Zugehörigkeit zur hellenistischen Kultur. Dazu gehörten Kulturtraditionen, Religion und Riten, Handelsbeziehungen und vor allem das Griechische als Sprache der Gebildeten und Eliten, einschließlich der literarischen, wissenschaftlichen und philosophischen Traditionen. An der Kultur des Hellenismus waren zahlreiche Völkerschaften beteiligt und bereicherten sie um ihre jeweils eigenen Elemente oder transformierten diese wiederum unter griechisch-hellenistischem Einfluss. Zurecht hat man in diesem Zusammenhang von einer »Fu-

1 Im Folgenden richten sich alle Zeitangaben nach der »christlichen« Zeitrechnung. Die islamische, Hidjra (Auszug) genannt, beginnt 622 n. Chr. mit dem Auszug Muhammads aus Mekka. Da die Hidjra aber dem Mondkalender folgt, ist eine Umrechnung schwierig und verwirrend.

sion der Kulturen« gesprochen, zu der auch die arabischen Völkernschaften gehörten. Die Umwandlung der lokalen yemenitischen Gottheiten in griechisch-hellenistische legen davon ebenso Zeugnis ab wie die beeindruckende hellenistische Architektur, die wir in den großen Ruinenstädten wie Petra (Jordanien) oder Tadmur/Palmyra (Syrien), die jeweils eine arabische Bevölkerung hatten, bewundern können. Die allmähliche Auflösung der römischen Zentralgewalt am Ende der Antike bedeutete nun keineswegs, dass diese Traditionen und Verbindungen abbrachen. Die hellenistische Kultur existierte unter den Byzantinern und den persischen Sasaniden, die um das römische Erbe erbittert stritten, weiter. Geändert hatten sich aber die politischen, sozialen und religiösen Bindungskräfte. Die Kämpfe um politische Vorherrschaft, das Wegbrechen traditioneller Handelsverbindungen zum Mittelmeerraum und völkerwanderungsähnliche Bewegungen im gesamten Vorderen Orient und Nordafrikas destabilisierten die nachantiken Gesellschaften und erzeugten das Gefühl einer umfassenden Krise. Das Fehlen politischer Legitimation der Herrschenden, soziale Desintegration und sich auflösende kulturelle Identitäten bildeten die Grundlage für die Aufnahmebereitschaft für neue Heilsbotschaften.

Die Krise der sozialen und politischen Wirklichkeit nach der Antike spiegelte sich durchaus in der Vielfältigkeit der religiösen Kulte. Neben dem antiken Pantheon standen Stammesgottheiten, alte Religionen wie das Judentum und neue wie das Christentum in seinen vielfältigen Erscheinungsformen und Sekten. Mit der Verkündung des Islam durch den Propheten Muhammad (ca. 570–632) trat eine neue Religion auf.² Der Islam richtete sich als eine spezifische Offenbarung ursprünglich an die Araber, breitete sich im Gefolge der arabischen Eroberungen aber rasch über den gesamten ehemals hellenistischen Kulturraum südlich des Mittelmeeres aus. Weil der Islam als neue Religion überhaupt erst Dogmatik und Theologie entwickeln musste, gelangten vielfältige inhaltliche und systematische Einflüsse der vorgefundenen Kulturen und Religionen in den Islam. Außerdem bestand die Notwendigkeit, die Religion der Araber in eine univer-

2 Entstehung, Entwicklung und zentrale Glaubensinhalte des Islam können im Zusammenhang dieses Buches nicht erläutert werden. Aus der Fülle der Literatur zu diesem Thema sei verwiesen auf Endreß 1991 und Hourani 1991.

selle Botschaft zu transformieren. Und noch eine weitere Schwierigkeit ergab sich aus den Entstehungsbedingungen: Als charismatischer Führer von Stämmen der arabischen Halbinsel war Muhammad nicht nur der Prophet einer Religion, sondern auch der politische Führer der neuen Glaubensgemeinschaft, der Umma.

Die Umma, die Gemeinschaft der Gläubigen, kann als ein »zweiseitiges Wesen« (Bernard Lewis) begriffen werden: Sie war eine religiöse und eine politische Gemeinschaft. Für alle Nachfolger des Propheten Muhammad galt, dass die Legitimation politischer Herrschaft an die religiöse Botschaft des Islam geknüpft war, sodass niemand die Führung der Umma übernehmen konnte, ohne sie als religiöse Einheit, eben als »Gemeinschaft der Gläubigen« zu verstehen und – zumindest dem Anspruch nach – als solche zu führen. Wer »Chalifa« (Nachfolger) des Propheten als Führer der Umma sein wollte, berief sich auf die religiöse Botschaft und den Gotteswillen als Legitimationsgeber.

Zugleich aber waren die realen gesellschaftlichen Widersprüche, zum Beispiel zwischen den reichen Kaufleuten Mekkas und den armen Beduinen oder zwischen unterschiedlichen Volksgruppen im neu entstehenden islamischen Weltreich, durch die bloße Deklaration der Umma nicht beseitigt. Es entbrannte ein erbitterter Streit darüber, welche Weise des Regierens mit der Botschaft des Islam vereinbar sei, wie also Herrschaft überhaupt »islamisch« legitimiert werden sollte. Diese politischen und sozialen Auseinandersetzungen fanden ihre Spiegelung in den theologischen Debatten der Zeit.

Ein weiteres Problem der jungen Religion lag in ihrer spezifischen Form als »Buchreligion«. Während das Christentum sich nicht nur auf Offenbarungstexte bezog, sondern durch das Entstehen der Kirche eine Mittlerinstanz zwischen den Gläubigen und ihrem Gott aufwies, fehlt eine solche Institution im Islam. Für die Christen lag die Interpretation der göttlichen Botschaft also in den Händen einer Autorität, die überdies auch nur von dieser gelesen werden konnte (zumindest weitgehend). Die Muslime waren jeweils als einzelne Gläubige darauf verwiesen, die Botschaft ihres Gottes zu verstehen (was, nebenbei, die Alphabetisierung beschleunigte). Ein weiterer Unterschied war die historisch-gesellschaftliche Ausgangslage. Während das Christentum seinen Siegeszug im römischen Reich, also in einem halbwegs festgefügtten Rechtssystem begann, entstand der

Islam in einer Stammeskultur, die über kein kodifiziertes Recht und kaum institutionalisiertes Rechtswesen verfügte. So wird verständlich, dass der Koran als »Heiliges Buch« eben auch praktische und **rechtliche Regelungen** beinhaltet. Diese wiederum bezogen sich aber auf die gesellschaftliche Realität der Zeit des Propheten Muhammad; je mehr diese zur Geschichte wurde und die gesellschaftlichen Kontexte und Probleme sich änderten, um so weniger konkret und handlungsanleitend wurden Regeln und Vorschriften des Korans. Die Reaktion der muslimischen Gemeinde darauf war die Bereitschaft, auf der Grundlage der heiligen Texte (Koran und Hadithe) durch Analogieschluss (arab. »qiyas«) und Übereinstimmung (arab. »idjma'«) zu praktischen Lösungen zu kommen. Diese sich auf die Offenbarung stützende islamische Rechtspraxis wird als »Scharia« bezeichnet (arabisch für »Weg zur Quelle«) und ist in der westlichen Wahrnehmung ganz besonders negativ besetzt und angstausslösend. Tatsächlich existierte niemals ein kodifiziertes islamisches Recht namens »Scharia«, sondern vielmehr eine vielfältige, sich stetig verändernde Rechtspraxis, die in unterschiedlichen Rechtsschulen ihre praktische Relevanz erfuhr. Diese Verfahrensweise blieb bis weit ins 19. Jahrhundert erhalten. Dagegen ist der Verlust der »**traditionellen Ambiguitätstoleranz**« vor allem ein Modernisierungsphänomen, wie der Islamwissenschaftler Thomas Bauer herausgearbeitet hat (vgl. Bauer 2010). Wenn heute in der islamischen Welt die »Wiedereinführung der Scharia« als politische Forderung erhoben wird, dann heißt das im Sinne eines traditionellen Islam eigentlich wenig mehr als die Forderung nach einer offenen und freien Debatte über Rechtsnormen, die sich ethisch am Offenbarungstext orientiert. Tatsächlich meinen die islamistischen Forderungen gerade dies aber nicht: Ihnen geht es um einen »modernen« Rechtsbegriff, der sich formal an die Vorbildern eines einheitlichen, kodifizierten Rechts nach westlichem Vorbild hält, aber inhaltlich in eine »Durchreglementierung des Alltags« mündet, deren Rigorismus »gar nicht im Koran angelegt ist« (Abu Zaid 2008, 180). Dahinter stehen Phänomene der Moderne: Die »neue Unübersichtlichkeit« (Habermas) der modernen Lebenswelt, die bei vielen das Bedürfnis nach festen und übersichtlichen Regeln weckt; der Zwang, in einer immer stärker selbst verantworteten Normativität moralische wie lebenspraktische Entscheidungen treffen zu müssen,