

# Islamische Theologie im Kontext der Moderne

## Ideengeschichtliche Aspekte

*Yaşar Sarıkaya*

### 1. Einleitung

Die ideengeschichtliche Entwicklung des Islams lässt sich vor dem Hintergrund soziokultureller und politischer Umbrüche nachvollziehbar darstellen. Diese Ansicht geht von einem unmittelbaren Konnex zwischen geschichtlichem Geschehen und der Entwicklung von religiös-theologischen Ideen aus. Historische Umbrüche resultieren zumeist aus kontroversen Diskursen und Aushandlungen intellektueller, philosophischer und theologischer Art oder sind das Ergebnis politischer, sozialer oder kultureller Krisen und Konflikte. Es handelt sich dabei generell um langwierige Prozesse, welche sich in einem bestimmten Zeitraum, an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Gesellschaft vollziehen. Der Schlüsselbegriff dabei ist der *Kontext* (zeitlich, gesellschaftlich, soziokulturell, etc.). Daraus ergibt sich, dass

- der Islam in einem historischen Kontext entstanden ist und sich in diesem entwickelt hat,
- dieser Umstand auch die Genese des Islams als religiöses Gefüge beeinflusst hat und auch in Gegenwart und Zukunft beeinflussen wird sowie
- die ideengeschichtliche Entwicklung des Islams nicht vollständig und nachvollziehbar zu erschließen ist, wenn wir die religiösen, historischen und soziokulturellen Umbrüche und die daraus resultierenden, multiplen Herausforderungen nicht fundiert kennen und adäquat analysieren.

Ein grober Blick auf die ideengeschichtliche Entwicklung des Islams lässt zahlreiche tiefgründige, umwälzende Wendeperioden erkennen, welche die Richtung und die inhaltliche sowie äußere Gestaltung des islamisch-religiösen Denkens maßgeblich prägten und prägen.<sup>1</sup> Dies gilt besonders für die Moderne.

## 1.1. Der Begriff Moderne

Der Begriff *Moderne* transportiert ein eurozentrisches Geschichtsbewusstsein. Wie der Münsteraner Islamwissenschaftler Thomas Bauer zu Recht kritisch bemerkt, ist die Moderne im europäischen Denken „eine europäische Errungenschaft, die überwiegend als positiv und erstrebenswert betrachtet wird und die sich andere Erdteile erst mühsam erarbeiten müssen – falls sie dazu überhaupt imstande sind und nicht durch eine mit der Moderne nichtkompatible Religion daran gehindert werden.“<sup>2</sup> Kritisiert wird somit vor allem die implizite Annahme einer vermeintlichen Unfähigkeit zur Modernisierung der muslimischen Gesellschaften aufgrund ihrer Religion. Dieser fehlten laut Altbundeskanzler Helmut Schmidt „[...] für die europäische Kultur entscheidende Entwicklungen der Renaissance, der Aufklärung und der Trennung zwischen geistlicher und politischer Autorität“.<sup>3</sup> Mit dem Begriff *Moderne* ist im vorliegenden Artikel – im Gegensatz zu den soeben erwähnten Assoziationen – geographie-, kultur- und religionsübergreifend die historische Epoche etwa seit dem 19. Jahrhundert gemeint, die vor allem durch die Folgen fundamentaler kultureller, gesellschaftlicher, politischer und wissenschaftlicher Veränderungen gekennzeichnet ist und durch welche der Islam ebenso herausgefordert war (und ist) wie das Christentum. In der muslimischen Welt wird diese Epoche mit den Begriffen Erneuerung, Verwestlichung, Europäisierung, Säkularisierung etc. in Verbindung gebracht.<sup>4</sup> Gewiss wirkten sich diese historischen, sozialen und kultu-

---

<sup>1</sup> Für eine fragmentarische Darstellung der Geschichte von islamtheologischen Ideen und Konzepten siehe *Lohlker 2008*.

<sup>2</sup> *Bauer 2018*, 25.

<sup>3</sup> Zitiert nach *Bauer 2018*, 25.

<sup>4</sup> Wir haben es heute mit einem neuen Phänomen zu tun, welches unterschiedlich definiert wird. Viele verwenden dafür den Begriff *Postmoderne*, der sich beispielsweise in der Ablehnung oder kritischen Betrachtung eines universalen Wahrheitsanspruchs im Bereich philosophischer und religiöser Auffassungen und Systeme zeigt. Auf der politi-

rellen Wandlungen in profunder Weise auf das islamtheologische Denken aus. Ich befasse mich stellvertretend und fragmentarisch mit drei dieser Umbruchphasen, um zu zeigen, dass diese in einer festen Relation zu den ideengeschichtlichen Veränderungen stehen.

## 2. Die Begegnung mit europäischer Überlegenheit und Kolonialismus

Ab dem 17. Jahrhundert – und insbesondere im 19. Jahrhundert – wurde „ein islamisches Land nach dem anderen kolonisiert“<sup>5</sup>: West- und Nordafrika durch Frankreich, Ägypten und Indien durch England, der Kaukasus und Zentralasien durch das russische Zarenreich etc.; nur dem Osmanischen Reich gelang es, seine Unabhängigkeit gegen direkte oder indirekte Kolonialverwaltung zu wahren. Doch kein einziges muslimisches Land blieb von der Einflussnahme durch den Westen, in welcher Form auch immer, verschont. Warum hat die islamische Welt dieses historische Desaster erleben müssen? Wie konnte es sein, dass die Kolonialmächte in fast allen Bereichen, militärisch wie wissenschaftlich-technologisch, der muslimischen Welt überlegen waren?

Diese Fragen charakterisieren ein Phänomen, welches in den letzten zwei Jahrhunderten das islamische Denken maßgeblich prägte. Die Osmanen diagnostizierten es im späten 18. Jahrhundert als militärisches und technisches Problem, weswegen sie zunächst versuchten, das Heereswesen sowie die militärische und technische Ausbildung zu erneuern. Mit der Eröffnung von Ausbildungsstätten setzte sich diese Phase der Modernisierung nachhaltig fort. Bald setzte sich jedoch

---

schen Ebene lassen sich vermehrt Tendenzen beobachten, welche die Werte der Moderne in Frage stellen. Es handelt sich um eine neue Dimension, die der Spiegel (Ausgabe 24 vom 10.06.2018) mit dem Titel: *Das Zeitalter der Autokraten* darstellen wollte. In der Soziologie spricht man oft davon, dass die Moderne etwa seit den 1980er Jahren vorbei ist. Folgebegriffe sind die „Postmoderne“ oder (oft auch an diese anschließend) die „Spätmoderne“, die sich nicht mehr durch fortschreitende Industrialisierung auszeichnet, sondern beispielsweise durch „Risiko“ (Ulrich Beck) oder „Singularisierung“ (Andreas Reckwitz).

<sup>5</sup> *Armstrong* 2002, 148.

die Erkenntnis durch, dass die technische und militärische Erneuerung keineswegs ausreiche, um das Reich aufrecht zu erhalten. Umfangreiche Reformprogramme, etwa die sogenannten *Neuordnungen (Tanẓīmāt)* von 1839, zielten auf eine völlige Reorganisation des öffentlichen Lebens nach europäischem Muster ab, wodurch das Osmanische Reich nun der Moderne angepasst werden sollte.<sup>6</sup> Auch in Ägypten setzte Muhammad Ali (gest. 1849) – etwa zeitgleich zu den Reformen im Osmanischen Reich – zahlreiche Modernisierungsmaßnahmen zur raschen Angleichung des Landes an westliche Standards.

Einen besonders wichtigen Bereich der Modernisierung stellte das islamisch-theologische Bildungswesen dar. Viele Theologen – von Istanbul über Kairo und Kazan bis nach Indien – waren sich in dem Bestreben einig, die traditionelle Ausbildung an der Medrese durch die Aufnahme moderner Fächer sowie die Übernahme geisteswissenschaftlicher Methoden des Westens zu erneuern. Die Überzeugung, dass die traditionellen Paradigmen der klassischen islamischen Wissenschaften den inhaltlichen und methodischen Bedürfnissen der Zeit nicht mehr entsprächen, mündete in den Ruf nach Erneuerung und diesbezügliche Forderungen wurden in wissenschaftlichen Kreisen immer lauter. So gab etwa der berühmte Reformtheologe Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) einen wichtigen Anstoß für die Umgestaltung des Curriculums der Al-Azhar-Universität in Kairo. Bemühungen zur Reformierung des traditionellen islamischen Unterrichtswesens gab es auch in Indien und im Osmanischen Reich. Ziel war es insbesondere, Theologen auszubilden, die mit den geistigen und wissenschaftlichen Herausforderungen der Zeit vertraut wären und somit das Spannungsfeld zwischen Islam und der modernen Wissenschaft konstruktiv meistern könnten.<sup>7</sup>

## 2.1. Herausbildung neuer religiöser Richtungen

Parallel zu den politischen Umwandlungen jener Zeit haben sich auf religiös-ideologischer Ebene zwei Hauptrichtungen herausgebildet: 1. der wahhabitische Fundamentalismus und 2. der islamische Modernismus.

---

<sup>6</sup> Zur Modernisierung im Osmanischen Reich siehe: *Lewis* 1961; *Berkes* 1978; *Shaw* 1971.

<sup>7</sup> Zu ausführlichen Informationen vgl. *Rahman* 1984, 192; *Sarıkaya* 1997.

### 2.1.1. Der wahhabitische Fundamentalismus

Muḥammad b. ‘Abdalwahrāb (gest. 1787), der Begründer des Wahhabismus in Zentralarabien, propagierte ausgehend von der hanbalitischen Tradition ein von jeglicher Neuerung gereinigtes fundamentalistisches Verständnis des Islams. ‘Abdalwahrābs Propaganda faszinierte die arabischen Beduinen und im Bündnis mit dem arabischen Stammesführer Muḥammad b. Sa‘ūd erfuhr seine Lehre eine militante Verbreitung auf der Arabischen Halbinsel, von wo aus das Osmanische Reich zurückgedrängt wurde.<sup>8</sup> ‘Abdalwahrābs puritanisches Islamverständnis blieb zunächst eher marginal und regional verbreitet, gewann jedoch – besonders in jüngster Zeit – vermehrt an Zulauf und breitete sich im Zuge der Globalisierung aus. Der reaktionäre, ideologisch-fundamentalistische und puritanische Wahhabismus nährt und leitet heute religiös, theologisch und ideologisch die salafistischen Strömungen und Gruppierungen.<sup>9</sup> Deren Antwort auf die Frage nach den Ursachen für die muslimische Unterlegenheit ist eine Denkweise, welche ein *goldenes Zeitalter des Islams* bzw. einen *Urislam* inszeniert und idealisiert. Folglich forderten (und fordern) sie eine Rückbesinnung auf die vermeintlichen Wurzeln des Islams, brandmarkten alle Errungenschaften der menschlichen Vernunft als Häresie und versahen bestimmte Koranverse durch eine literale Lesart mit ideologisierten Sinngebungen.<sup>10</sup>

### 2.2.1. Der islamische Modernismus

Während sich die Forderungen nach einem Urislam unter den Gelehrten, Sufis und Predigern verbreiteten, bildeten sich auf intellektueller und politischer Ebene zwei divergierende Richtungen in Reaktion auf die spät-neuzeitlichen Herausforderungen, die sich vor allem aus der militärischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen sowie kulturellen Überlegenheit Europas ergaben:<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Für seine Biographie und Lehren siehe *Peskes* 1993.

<sup>9</sup> Vgl. *Ceylan/Kiefer* 2013, 83f.

<sup>10</sup> Für die Schule der Wahhabiten siehe *Bonacina* 2015. Zu anderen Reformbewegungen siehe: *Lapidus* 1988.

<sup>11</sup> Vgl. *Rahman* 1984, 138.

1. Der *partikulare selektive Modernismus*: Vertreter dieser Richtung unterschieden zwischen einem technisch-technologischen und einem geistigen Bereich. Ihrer Ansicht nach fehlten der islamischen Welt Wissen und Können nur im technisch-technologischen Bereich (z. B. Natur- und Ingenieurwissenschaften), weshalb sie sich diesbezügliche Kenntnisse der Europäer aneignen sollten. Im geistigen und religiösen Denken hingegen bräuchte man weder methodisch noch inhaltlich etwas von den geisteswissenschaftlichen und intellektuellen Errungenschaften des Westens zu übernehmen. Im Gegenteil sollte man sich gegen diese wehren, da sie im Denken der Muslime Zweifel erwecken könnten. Die konkretesten Beispiele für diese Unterscheidung, die Fazlur Rahman zu Recht als dualistisch beschreibt, sind in der osmanischen Modernisierung des 19. Jahrhunderts zu finden. Während moderne Schulen nach westlichem Muster mit einem weltlich orientierten Lehrplan eröffnet wurden, unterrichtete man religiöse Fächer, weiterhin an traditionellen Medresen.
2. Der *ganzheitliche Modernismus*: Vertreter dieser Schule, darunter Sayyid Ahmad Khan (Indien), Muḥammad ‘Abduh (Ägypten) und Namık Kemal (Türkei), sahen den wissenschaftlich-intellektuellen und technisch-technologischen Fortschritt in ein großes Ganzes eingebettet. Muslime könnten und sollten nicht nur das technisch-technologische Wissen des Westens, sondern darüber hinaus auch Modelle und Methoden westlicher Denksysteme erwerben, denn keine Art von Wissen könne schädlich sein. In der Tat hatten die Muslime zu Beginn des Mittelalters auch Naturwissenschaften und Philosophie studiert und diese vorangetrieben, doch erstarrte ihre Wissenschaft durch die geschilderten historischen Ereignisse, wohingegen die Europäer den frei gewordenen Platz füllten. Die Modernisten versuchten daher, ein vernunft- und wissenschaftskonformes Islamverständnis aus den Schriftquellen Koran und Hadith zu konzipieren.

Beide Positionen haben in unterschiedlicher Art und Weise den Verlauf der Modernisierung in den jeweiligen muslimischen Ländern beeinflusst. Deutlich wird, dass zuweilen die konservativ-partikularen und bisweilen die progressiv-ganzheitlichen Modernisten Einfluss nahmen. In der Türkei beispielsweise setzten sich die Konzeptionen der ganzheitlichen Modernisten unter Atatürk (reg. 1923–1938) durch.

### 3. Das 20. Jahrhundert: Ära der Entkolonialisierung, Nationalstaaten und Ideologien

Erinnern wir uns zunächst an einige epochale Ereignisse und Entwicklungen, die im 20. Jahrhundert stattfanden: Das Osmanische Reich, das auf dem *millet*-System (verschiedene Völker und Religionsgemeinschaften) aufgebaut war, zerfiel als Folge des Ersten Weltkrieges. Nach einem Unabhängigkeitskrieg gegen die Alliierten wurde 1923 die Republik Türkei als Nationalstaat gegründet. Weite Teile der islamischen Welt blieben jedoch noch einige Jahrzehnte unter Kolonialherrschaft. Ägypten erlangte 1922, nach Jahrzehnten unter britischer Herrschaft, seine Unabhängigkeit zurück und wurde zu einem der ersten unabhängigen Staaten in Afrika. Pakistan wurde 1947 gegründet. Viele andere muslimische Staaten erlangten ihre Unabhängigkeit erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Die neuen „unabhängigen“ Staaten wurden nach dem Nationalstaatsprinzip gegründet und folgten mithin einer „Nation Building“-Politik.<sup>12</sup> Eine grundlegende Frage war daher jene nach dem Verhältnis zwischen Islam und Nationalstaat. Welche Rolle sollte oder durfte die Religion nun in einem säkularen Nationalstaat spielen? Die moderne Türkei unter Mustafa Kemal Atatürk (gest. 1938) und İsmet İnönü (gest. 1973) beschloss, das „Niveau der modernen Zivilisation“ erreichen zu wollen und hierfür Reformen durchzuführen, die alle Bereiche des öffentlichen Lebens sukzessive nach den Prinzipien des Laizismus und der Nationalisierung bzw. Türkisierung umwandeln sollten. Der Abschaffung des Kalifats (1924) folgten die Schließung der Sufikonvente, die Abschaffung des traditionellen Schulwesens (1924), die Übernahme des Schweizer Privatrechts (1926), welches vor allem die Eiche, das Scheidungsrecht und die Gleichstellung von Mann und Frau garantiert, die Abschaffung des Islams als Staatsreligion und die Einführung des lateinischen Alphabets (1928). Die radikale Nationalisierung erreichte ihren Höhepunkt durch die hochumstrittene Türkisierung des Gebetsrufs, die aus der Sicht der Masse einen eklatanten Bruch mit der islamischen Tradition demonstrierte und mithin eine tiefe Erschütterung im kollektiven Gedächtnis der Bevölkerung auslöste. Diese Politik folgte dem Schema

---

<sup>12</sup> Für diesen Prozess im Osmanischen Reich siehe Çıkar 2001.

„von oben nach unten“<sup>13</sup>, da sie dem Volk durch die Hände der elitären Bürokraten auferlegt und mit Hilfe zahlreicher Gesetze aufgezwungen wurde.

Auch in Ägypten ist eine ähnliche Entwicklung zu beobachten. Wie oben erwähnt, hatte Muhammad Ali bereits im 19. Jahrhundert nach dem Schema *von oben nach unten* versucht, das Land und die Gesellschaft durch umfassende Reformen zu modernisieren und zu säkularisieren. Die Gründung der Muslimbruderschaft durch Hasan al-Banna (gest. 1949), die im ganzen Mittleren Osten zur Massenbewegung wurde, lässt sich u. a. auch als Reaktion auf diese Politik verstehen. Jamal Abdel Nasser (gest. 1970) unterdrückte die Muslimbruderschaft, während er sich der Ideologie des Arabismus bediente. Im Iran betrieben die Pahlawi-Monarchen ebenfalls eine radikale Säkularisierungs- und Nationalisierungspolitik, welche sich vor allem in der Entmachtung der Ulema, der Wiederbelebung der alten persischen Kultur und der Ersetzung der Scharia durch ein Zivilgesetz sowie im symbolträchtigen Verbot der traditionellen Kleidung manifestierte.

### 3.1. Identitätskrise

Der durch den Säkularisierungsprozess vom öffentlichen Leben weitgehend isolierte Islam formierte sich im Untergrund durch charismatische Gelehrte und Sufis neu. Dies führte zur Entstehung zahlreicher – teilweise mysteriöser – religiöser und politischer Gruppen, die das *authentisch-islamische* Wissen, die vermeintlich *echte* religiöse Erziehung und Bildung, letztlich die *Wahrheit* für sich beanspruchten bzw. beanspruchen. Nicht nur in der Türkei, sondern vor allem auch in der arabischen Welt wurde der Islam nachhaltig zur Rechtfertigung politischer Interessen sowie als Medium zur Ideologisierung instrumentalisiert. Mithin war das 20. Jahrhundert, wie Ali Bardakoğlu, zeitgenössischer Islamelehrter aus Istanbul, beklagt,

„geprägt vom Aufkommen und von der Konkurrenz von verschiedenen Ideologien. Muslime haben auf diese Entwicklung reagiert, indem sie den Is-

---

<sup>13</sup> Rauf Ceylan und Michael Kiefer bezeichnen diese Politik als Modernisierung von „oben nach unten“ und bringen sie mit dem Begriff Herodianismus des britischen Universalhistorikers Arnold J. Toynbee in Verbindung. Als Beispiele für diese Politik geben sie Muhammad Ali Pascha (Ägypten), Mustafa Kemal Atatürk (Türkei) sowie Reza Schah Pahlavi (Iran). Siehe *Ceylan/Kiefer* 2013, 57f.



lam als ein ideologisches und politisches System ins Feld führten, das mit den anderen Ideologien wie dem Sozialismus konkurrieren sollte. Damit wurde der Islam ein Teil der muslimischen Identitätskrise und Identitätspolitik, die vor allem vom Unterlegenheitsgefühl angesichts des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts des Westens angestoßen wurde. An die Stelle von Wissen und Vernunft traten Gefühle, Enttäuschungen und Wünsche.<sup>14</sup>

Andererseits stießen im 20. Jahrhundert die Reformideen der muslimischen Modernisten aus der vorangehenden Generation auf wachsendes Interesse unter Gelehrten, Dichtern und Intellektuellen. Diese zweite Generation des islamischen Modernismus forderte, wie ihre Vorgänger, die Erneuerung des religiösen Denkens durch die Wiederbelebung dynamischer Strukturen und Ansätze im Islam. Hierzu gehören etwa der indische Philosoph Muhammad Iqbal (gest. 1938), der pakistanische Gelehrte Fazlur Rahman (gest. 1988), dessen hermeneutische Ansätze gegenwärtig viele junge Theologinnen und Theologen inspirieren, und der österreichische Gelehrte Muhammad Asad (gest. 1992), dessen Koranübersetzung besonders im englisch- und deutschsprachigen Raum große Anerkennung findet. Es ist nicht nur die Idee der Erneuerung und Wiederbelebung des islamisch-religiösen Geistes, die sie alle vereint, sondern sie sind gleichzeitig Grenzgänger zwischen der islamischen und der westlichen Welt und mithin intellektuell geprägt von abendländischen und morgenländischen Denkrichtungen. Muhammad Iqbal beispielsweise befasste sich mit der in der ganzen islamischen Welt wahrgenommenen Stagnation des muslimischen Denkens. Einen wichtigen Grund hierfür sieht er in der Zerstörung Bagdads als Hauptzentrum der islamischen Wissenschaft und Zivilisation in der Mitte des 13. Jahrhunderts.

„Aus Angst vor einer weiteren Desintegration, die in einer solchen Periode des politischen Zerfalls nur natürlich ist, konzentrieren die konservativen Denker des Islam ihre gesamten Anstrengungen auf den einen Punkt, dem Volk ein gleichförmiges gesellschaftliches Leben zu erhalten, durch einen eifersüchtigen Ausschluß aller Erneuerungen im Gesetz der Scharia, wie sie von den frühen islamischen Gelehrten dargelegt worden waren.“<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Bardakoğlu 2017, 22.

<sup>15</sup> Iqbal 2010, 179.

Iqbal kritisiert diese Denkweise, weil sie nicht erkenne, „dass das Schicksal eines Volkes nicht so sehr von der Organisation abhängt wie von dem Wert und der Macht von Individuen.“<sup>16</sup> Ein weiterer Faktor für die geistige Stagnation sei das Wachstum des asketischen Sufismus, der unter dem Einfluss fremder Ideen und Praktiken „eine rein spekulative Seite entwickelt hat.“<sup>17</sup> Dies führte laut Iqbal dazu, dass sich viele wichtige Denker dem Sufismus anschlossen, der Passivität, Fatalismus und Weltentsagung legitimierte. In seinem programmatischen Werk *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam (The Reconstruction of Religious Thought in Islam)* zielt Iqbal darauf ab, durch eine Wiederbelebung dynamischer Ansätze und Denkanstöße im Koran zu einer islamischen Renaissance beizutragen. Als ein elementares Instrumentarium dient ihm dabei das Konzept des *ig̃tihād* (wörtl.: *sich anstrengen, bemühen*), was in der Terminologie des islamischen Rechts das gesamte geistige Engagement für eine freie und eigenständige Auslegung der islamischen Schriftquellen und somit eine eigenständige Urteilsbildung bzw. Problemlösung bezeichnet.

Die Ideen dieser Gelehrten und Intellektuellen haben in weiten Teilen der islamischen Welt Resonanz gefunden und viele Menschen der nachfolgenden muslimischen Generationen beeinflusst. Dies reichte jedoch bis heute noch nicht für eine umfassende Erneuerung des islamisch-religiösen Denkens, von dem etwa Iqbal geträumt hatte, und damit für ein vollständiges Erwachen muslimischer Gesellschaften aus der – von ihm beklagten – geistigen und kulturellen Stagnation.

## 4. Islam hier und heute: Soziale und politische Erschütterungen, theologische Herausforderungen

Werfen wir einen kurzen Blick auf die sozialen und politischen Ereignisse jüngerer Zeit seit etwa dem Jahr 2000, welche die islamische Welt und damit die islamische Theologie tief getroffen haben: der Terroranschlag auf die Twin Towers in den Vereinigten Staaten am 11. September 2001 sowie weitere Terroranschläge in Europa, die Invasion in Afghanistan und im Irak durch die Vereinigten Staaten sowie der Arabische Frühling, der im Dezember 2010 in Tunesien als Protest gegen die Regierung be-

---

<sup>16</sup> *Iqbal* 2010, 179.

<sup>17</sup> *Iqbal* 2010, 178.

gonnen hat und von dort aus in weiten Teilen der arabischen Welt zu Massenunruhen und politischen Turbulenzen führte. Diese Entwicklungen hatten weitreichende Folgen, die bis heute andauern. Hier sollen stellvertretend drei davon erwähnt werden:

1. In der westlichen Welt nahmen die Skepsis und Angst gegenüber Menschen muslimischen Glaubens nachhaltig zu, ein Phänomen, welches gegenwärtig mit dem Begriff Islamophobie bzw. Islamfeindlichkeit zum Ausdruck gebracht wird. Dabei spielt die mediale Berichterstattung, besonders seit 9/11, gewiss eine stark prägende Rolle für das westliche Islambild.<sup>18</sup> Als Reaktion auf die Gleichsetzung des Islams mit Gewalt und Terrorismus entwickelte sich auf muslimischer Seite eine defensive Rhetorik nach dem Motto „Der Islam ist die Religion des Friedens.“ Mit diesem naiven Diskurs hofft man, der Angst vor dem Islam entgegenwirken zu können. Auf der politischen Ebene gab/gibt es hingegen in vielen europäischen Ländern grundlegende/substanzielle Anstrengungen (etwa die Einführung des Islamischen Religionsunterrichts sowie die Einrichtung von Instituten und Zentren für Islamische Theologie), allen voran in Deutschland und Österreich, um den Islam in jeweilige Länder zu integrieren und eine akademische islamische Theologie zu fördern.“
2. Die Invasion Afghanistans und des Iraks durch die Vereinigten Staaten erfolgte mit der Begründung, diese Staaten würden den Terrorismus unterstützen. Das daraus resultierende Trauma führte einerseits zu politischer und gesellschaftlicher Instabilität und Chaos in weiten Teilen der islamischen Welt und begünstigte andererseits religiösen Extremismus, der den Nährboden für Gewalt und Terror lieferte.
3. Der sogenannte „Arabische Frühling“ ist spätestens 2013, insbesondere nach dem Putsch des Militärs in Ägypten, gescheitert. Während Ägypten – nach einem Jahr Demokratieerfahrung – wieder zum alten System eines autoritären Regimes zurückgekehrt ist, wurde Syrien in weiten Teilen faktisch zerstört. Der Jemen wird heute noch von Kriegsparteien

---

<sup>18</sup> Vgl. *Said* 1997. Said problematisiert in seinem Buch die Rolle der Medien: Die Medien hätten sehr selektiv bestimmt, was die Menschen im Westen über den Islam und die muslimische Welt wissen sollten und was nicht. Der Islam wird etwa als veraltet, restriktiv, extremistisch, rückständig und gefährlich dargestellt.

bombardiert; in Libyen herrscht seit der Ermordung Muammar Gaddafis 2011 bis heute Bürgerkrieg. Ein elementares Ergebnis ist das Gefühl der Enttäuschung und Niederlage, das in der islamisch-arabischen Welt tiefer erlebt wird als wahrscheinlich zu jeder anderen Zeit in der islamischen Geschichte. Vor allem der Zusammenbruch und das Chaos nach dem Arabischen Frühling scheinen Muslime, die an die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie glauben, in einen verzweiferten Rückzug getrieben zu haben. Die islamisch-arabische Welt bietet heute ein zersplittertes, zerstörtes und hilfloses Bild.

## 4.1. Gegenwärtige Herausforderungen für die islamische Theologie

Aus den erwähnten politischen Erschütterungen ergab sich eine Reihe von Herausforderungen für die islamische Theologie. Eine davon bildet die Ideologie des Neo-Salafismus, die religiösen Fanatismus bzw. Radikalismus im Namen der Religion rechtfertigt. Ein wichtiger Bereich, aus dem Fanatiker und Extremisten ihre Ideologien schöpfen und begründen, ist die Strenge religiöser Schriften und Konzepte sowie deren wortwörtliches Verständnis ohne Beachtung des jeweiligen Kontextes. Dafür liefert der bereits erwähnte, im 19. Jahrhundert entstandene Wahhabismus eine breitgefächerte Literatur, aus der auch die Ideologie des Neo-Salafismus schöpft. Hierzu gehört auch, dass zentrale Begriffe und Terminologien des Islams zu politischen Zwecken missbraucht bzw. missinterpretiert werden.<sup>19</sup> Der *Dschihad* etwa – der *ursprünglich* die persönliche Anstrengung bezeichnet, sich kognitiv und affektiv zu entfalten – wird heute als Inbegriff ideologischer Kämpfe missbraucht. Ebenfalls ist der Begriff *Scharia*, der primär den individuellen Weg zum Ursprung des Seins bezeichnet, Opfer eines legalistischen und fundamentalistischen Religionsverständnisses.

---

<sup>19</sup> Hierzu gehören Konzepte, welche Jugendliche stark bewegen, wie beispielweise der Traum von einem Leben in einem imaginierten „Islamischen Staat“ sowie Begriffe wie Kalifat, *kufr* und *Märtyrer*.

Eine weitere gegenwärtige Herausforderung an islamisch-theologisches Denken stellt der Umgang mit der Vielfalt religiöser Systeme dar, man könnte auch sagen, der Umgang mit dem Begriff Wahrheit bzw. dem Wahrheitsanspruch. Die Frage beinhaltet zwei Dimensionen: Die erste ist *innerislamisch* und betrifft das Verhältnis zwischen verschiedenen religiösen Gruppen und Konfessionen im Islam, welche jeweils die Wahrheit für sich beanspruchen. Die zweite, interreligiöse Ebene betrifft das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen.

1. *Die innerislamische Dimension:* Eine Anzahl prophetischer Überlieferungen beschränkt die Wahrheit exklusiv nur auf eine theologische Richtung. Einer besonders weit verbreiteten und im islamisch-theologischen Diskurs kontrovers diskutierten Überlieferung zufolge werden sich die Muslime nach Muhammads Lebenszeit in 73 verschiedene Gruppen spalten, wovon jedoch nur eine ins Paradies kommen wird. Auf die Frage, wer diese eine Gruppe sei, soll der Prophet geantwortet haben: „Es sind die, die mir und meinen Gefährten folgen.“<sup>20</sup> Jahrhundertlang prägte diese Art der Überlieferungen die innerislamische Debatte um die *gerettete* Gruppe. Manche theologische Schulen versuchten, sich selbst als die in diesen Überlieferungen prophezeite Gruppe darzustellen und alle anderen als Irrwege zu disqualifizieren. Berichte dieser Art können – würden sie unbedacht und unreflektiert als prophetische Tradition vermittelt – Hass und Intoleranz erzeugen. Leider werden heute im Kampf zwischen muslimischen Gruppen, besonders in islamischen Krisengebieten (Syrien, Irak, Libyen etc.), oft solche Hadithe zitiert und sogar der Krieg gegen die Gegner mit solchen Hadithen legitimiert.<sup>21</sup>
2. *Die interreligiöse Dimension:* Auch gegenüber anderen Religionen, Glaubensrichtungen und Weltanschauungen finden sich in der muslimischen Gelehrsamkeit zahlreiche Überlieferungen. Während Christen im Mittel-

---

<sup>20</sup> Ibn *Māğā*, fitan 17.

<sup>21</sup> Im Jahr 2017 hatte ich ein kurzes Gespräch mit einer Gruppe von Touristen aus den Golfstaaten in der Lobby eines Hotels in Sarajevo. Ich fragte sie, was sie vom Schiismus halten. Einer von ihnen fragte wütend, ob ich vielleicht auch selbst ein Schiit sei. Der Mann begann mit Aufregung und Wut zu beschreiben, wie bösartig die Schiiten seien, und rief aus: „Sie sind Ungläubige!“

alter den Propheten Muhammad der Lüge bezichtigten und seiner Religion Heil und Rettung absprachen, konstruierten Muslime ebenfalls ein abwertendes, ausschließendes theologisches Bild von Christen. Beispielsweise wird in einem Hadith berichtet, dass Gottes Fluch auf die Juden und Christen ergangen sei, weil sie die Gräber ihrer Propheten zu Gebetsstätten gemacht hätten.<sup>22</sup>

Aus historisch-kritischer Sicht lassen sich derartige Überlieferungen als Spiegelbild des Religionsverständnisses und Weltbildes im Mittelalter lesen. Dem bis ins 20. Jahrhundert dominanten Modell des Exklusivismus liegt die Idee zugrunde, die eigene Religion bzw. Konfession sei die einzig wahre oder heilbringende. Andere Religionen oder Konfessionen stünden außerhalb des Heilsweges und ihre Anhänger seien Abtrünnige, Heuchler oder sogar Ungläubige. Aus einer derartigen Denkweise resultiert freilich Intoleranz, Feindschaft oder Hass gegenüber anderen religiösen und weltanschaulichen Vorstellungen und Lebensweisen.

Gegenwärtig bildet das Prinzip der religiösen Toleranz und Anerkennung sowohl auf innerislamischer als auch interreligiöser Ebene eine Grundvoraussetzung für das friedliche Miteinander. Dafür bedarf es eines Bewusstseins, dass die religiöse Wahrheitsfindung ein lebenslanger Prozess ist, an dem jede und jeder teilhaben kann, und dass nur eine kontingenzbewusste Bildung der gesellschaftlichen und bildungspolitischen Realität der religiösen, kulturellen und ethnischen Differenz und Heterogenität gerecht wird. Folge dieser Haltung ist die Überzeugung, dass die eigene Religion bzw. die eigene religiöse Einstellung *eine* Möglichkeit und *einen* Weg zum Heil darstellt, sowie die Akzeptanz, dass auch die anderen Religionen in sich Wahres und Richtiges tragen und mithin verschiedene (gleichwertige) Möglichkeiten und Wege sind.<sup>23</sup> Jedoch bleiben dabei einige elementare Fragen und Problemfelder offen. Hierzu gehören in erster Linie eine exklusivistische Denkweise und Traditionen, die insbesondere im historischen Bewusstsein und kulturellen Gedächtnis im jeweils eigenen Glaubenssystem so stark verankert sind, dass sie heute noch die Angehörigen der jeweils anderen Religion oder Konfession weiterhin betreffen.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Vgl. *Muslim*, masāğid, 826.

<sup>23</sup> Vgl. *Sejdini* 2016, 15–31.

<sup>24</sup> In ihrem Buch *Gegen den Hass* kritisiert Carolin Emcke, Friedenspreisträgerin des Deutschen Buchhandels, dass heute „offen und hemmungslos gehasst“ wird, „mal mit einem Lächeln im Gesicht, mal ohne, aber allzu oft schamlos.“ (*Emcke* 2019, 14f.).

## 4.2. Migration und Genese der Islamischen Theologie im Westen

Einer der wichtigen Marksteine in der islamischen Theologie ist zweifellos die muslimische Migration nach Europa und die damit verbundenen Probleme im letzten halben Jahrhundert, die insbesondere seitens der Sozialwissenschaften bereits eingehend erforscht wurden. Fakt ist, dass das Gesicht der Gesellschaft und Schule etwa in Deutschland, wie der Theologe und Pionier des interreligiösen Lernens Stephan Leimgruber bereits vor 20 Jahren bemerkte, „farbiger“<sup>25</sup> geworden ist. Eine wichtige Farbe ist dabei der Islam. Anders als vor 60–70 Jahren, als Einheimische (z. B. in Deutschland, Österreich oder Belgien) den Islam als *fremde Religion* und lediglich aus der Ferne wahrnahmen, ist er heute die Religion von Millionen von Menschen, die in Europa leben und mithin Teil der Gesellschaft geworden sind.

Auch viele Musliminnen und Muslime finden sich in Europa in einem Kontext wieder, der anders ist als das, was sie aus ihrer Geschichte, Kultur und Tradition kennen. Aus der Begegnung mit dieser neuen Kultur und Religion ergeben sich zahlreiche neue Fragen, die mit Hilfe der etablierten religiösen Konzepte und Vorstellungen nicht adäquat zu beantworten sind. Vor dem Hintergrund dieser gesellschaftlichen Realität und religiösen Diversität stellt sich auch für Musliminnen und Muslime die Frage: Wie lässt sich angesichts dieser Vielfalt, dieses Pluralismus von Werten, Normen, Religionen und Kulturen ein friedliches Miteinander gewährleisten? Werden die althergebrachten religiösen Paradigmen, Konzepte und Traditionen den veränderten gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Voraussetzungen gerecht? Welchen theologischen Beitrag können wir für eine gemeinsame Zukunft leisten?

Einen entscheidenden Wendepunkt innerhalb der islamischen Theologie bildet gewiss die Einrichtung von Instituten und Zentren für Islamische Studien in Deutschland und Europa seit etwa zehn Jahren. Neben den Universitäten in Erlangen-Nürnberg, Münster, Osnabrück und Tübingen sowie Frankfurt und Gießen gibt es auch in Wien und Innsbruck (Österreich) und Fribourg (Schweiz) Studienangebote im Bereich Islamische Theologie und Religionspädagogik.<sup>26</sup> Das im Jahr

---

<sup>25</sup> Leimgruber 1995, 19.

<sup>26</sup> Gegenwärtig werden auch in Paderborn und Berlin Zentren für Islamische Theologie aufgebaut. Zum Aufbau der Gießener Professur für Islamische Theologie und ihre Didaktik siehe: *Sarkaya* 2014, 67f.

2011 eingerichtete *Zentrum für Islamisch-theologische Studien (Zefis)* an den Universitäten Frankfurt und Gießen etwa hat sich innerhalb kürzester Zeit zu einem wissenschaftlichen Standort von deutschlandweiter und internationaler Bedeutung entwickelt. Im Rahmen verschiedener Studienangebote werden Theologinnen und Theologen, Pädagoginnen und Pädagogen, Akademikerinnen und Akademiker islamischen Glaubens ausgebildet.

Bereits in einem Artikel, den ich 2010 veröffentlicht habe – zu jener Zeit also, als die Idee der Etablierung von islamischer Theologie an deutschen Universitäten gerade diskutiert wurde –, habe ich darauf hingewiesen, dass sich die islamische Theologie in Deutschland kritisch, reflektierend und kontextbezogen sowie interdisziplinär und im Dialog mit anderen Theologien entwickeln werde.<sup>27</sup> Halten wir uns den Aufbauprozess sowie die islamtheologischen und religionspädagogischen Forschungen der letzten zehn Jahre vor Augen, so lässt sich feststellen, dass sich die islamische Theologie wissenschaftlich und methodisch in eben diesem Sinne weiterentwickelt. Sie beschäftigt sich beispielsweise mit Fragen, die sich aus dem rechtlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Kontext des säkularen Staates ergeben.

Die Etablierung islamischer Studien an deutschen Universitäten ermöglicht einen systematischen, interreligiösen sowie interdisziplinären und nationalen, aber auch internationalen Austausch, von dem nicht nur die islamische Theologie, sondern auch die anderen beteiligten Theologien und Disziplinen profitieren können. Durch Kooperationen können theoretische, aber auch empirische Forschungsprojekte entstehen, die den Islam aus unterschiedlichen Perspektiven untersuchen. Zudem können sich neue theologische Paradigmen entwickeln, auf deren Basis sich das Verhältnis der Religionen in der Vergangenheit kritisch reflektieren und für die Zukunft neu bestimmen lässt. Dennoch steht die Islamische Theologie bzw. Religionspädagogik heute vor einer Reihe von Herausforderungen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann. Hierzu gehört etwa die Frage nach ihrer Wissenschaftlichkeit. Diese wiederum hängt von der akademisch-fachwissenschaftlichen Qualifikation der Theologinnen und Theologen ab.

---

<sup>27</sup> Vgl. Sarıkaya 2010, 32–43.



### 4.3. Gegenwärtige und zukünftige Themen- und Problemfelder

Abgesehen von den politischen Entwicklungen und theologischen Diskursen vollzieht sich auf wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Ebene ein Umbruch in Folge der Konfrontation mit den aktuellen Herausforderungen der Gegenwart. Schlagworte wie Globalisierung, Menschenrechte, Gleichheit der Geschlechter, Demokratie, Meinungs-, Gewissens- und Religionsfreiheit, Individualisierung etc. kennzeichnen die Diskurse um zentrale Werte und Normen unserer Zeit. Hieraus ergibt sich für die islamische Theologie die Notwendigkeit, evidente Antworten bzw. Lösungen auf die gegenwärtigen und zukünftigen Themen- und Problemfelder vor allem im Bereich Medizin, Ethik und Politik zu geben.

1. Im Bereich Medizin(ethik) ist das islamisch-religiöse Wissen u. a. mit dem Phänomen Sterbehilfe, Grenzscheidungen beim Lebensanfang und -ende, Organtransplantation etc. konfrontiert.
2. In den Bereichen Ethik und Recht stellen sich Fragen, die – entgegen einem tradierten Bild von der Binarität der Geschlechter – die Auseinandersetzung mit Themen wie der gleichgeschlechtlichen Ehe und der Anerkennung nonbinärer Geschlechteridentitäten erfordern.
3. Die soziale und politische Debatte fokussiert u. a. die Vereinbarkeit des Islams mit Demokratie, Menschenrechten und der Gleichstellung von Mann und Frau.

Die Reaktion von muslimischer Seite auf diese Herausforderungen und Fragen erfolgt innerhalb der verschiedenen theologischen Positionen und Konzeptionen in unterschiedlicher Weise. Auch heute konkurrieren traditionalistische Ansätze mit solchen von Modernisten. Diese Spannung bzw. der Wettkampf lassen sich am besten am Beispiel des Korans demonstrieren.

### 4.4. Koran und Moderne

Im Mittelpunkt der kontroversen Diskussionen um die Rolle der Religion des Islams in der Moderne stand beständig der Koran. Zentral war die Frage, ob und inwieweit der dem Propheten Muhammad im 7. Jahrhundert offenbarte Koran

uns – die *modernen* Menschen – anspricht. Ömer Özsoy identifiziert am Beispiel der Türkei vier Positionen:<sup>28</sup>

1. Die *konservativ-traditionalistische* Position besteht darauf, dass der Islam die letzte, vollkommene und bei Gott einzige, anerkannte Religion sei. „In seiner Endgestalt und mit seinem Inhalt sei der Koran angesichts des Endpunktes der Entwicklung der Menschheit ewig verfasst. Daher sei der koranische Wortlaut auf ewig heilsbedeutend – übergeschichtlich.“ Bei einem Widerspruch zwischen dem Korantext und der gegenwärtigen Situation „müsse man zum Koran zurückkehren, d. h., die heutigen Bedingungen wieder in eine solche Struktur bringen, in der man die koranischen Normen wörtlich anwenden kann.“<sup>29</sup>
2. Diesem Traditionalismus steht das *säkularistisch-modernistische* Verständnis entgegen. Vertreter dieser Position sehen den Koran als ein Produkt der Vergangenheit und entziehen ihm daher – zumindest in weltlichen Dingen – die Autorität, irgendeine Quelle für die Menschen der Moderne zu sein.
3. Der *eklektische Reformismus* schlägt hier einen Mittelweg zwischen der konservativ-traditionalistischen und der säkularistisch-modernistischen Position ein. „Reformisten glauben, dass es möglich ist, sich zu modernisieren und zugleich Muslim zu bleiben.“<sup>30</sup> Dieser Konformismus ist jedoch – so Özsoy – eklektisch, da er sich bemüht, sowohl der Moderne als auch dem Koran gerecht zu werden. „Die Reformisten übernehmen von den Konservativen das Dogma der Übergeschichtlichkeit des Korantextes und von den säkularen Modernisten das Dogma, dass die gegebene Situation (die Moderne) Fortschritt sei, und sehen folglich sowohl den Koran als auch die Moderne als einen Wert an.“<sup>31</sup>
4. Die *islamischen Modernisten* hingegen versuchen, die Koranverse entsprechend ihrer ursprünglichen Bedeutung zu verstehen und meinen, dass sie in ihren geschichtlichen Kontext zurückzuführen und als eine Anrede für

---

<sup>28</sup> Özsoy 2004, 8.

<sup>29</sup> Özsoy 2004, 9.

<sup>30</sup> Özsoy 2004, 9.

<sup>31</sup> Özsoy 2004, 9.

die Araber des 7. Jahrhunderts zu betrachten seien. Die Modernisten sind von ihrem Standpunkt her reformfreudig und kommen in ihrem Ansatz der westlichen historisch-kritischen Methode nahe.

## 5. Fazit

In diesem Beitrag wurde Folgendes deutlich: Historische und politische Geschehnisse stellen bedeutende Umbrüche dar, welche die ideengeschichtliche Entwicklung des Islams beeinflussen. Die Moderne zeichnet sich vor allem durch *Globalisierung, Individualisierung und Pluralismus* aus. Theologinnen und Theologen sind herausgefordert, plausible und adäquate Antworten auf gegenwarts- und kontextbezogene Fragen zu finden. Die neuen Fragen betreffen etwa sensible Themen in den Bereichen Medizin, Ethik und Politik, welche die Zukunft unserer Welt entscheidend verändern könnten.

Wie Musliminnen und Muslime auf diese neuen Herausforderungen reagieren, wird die Ideengeschichte des Islams ebenso prägen, wie es in der Vergangenheit der Fall war. Schließlich können geschichtliche, gesellschaftliche und politische Voraussetzungen nicht ohne Wirkkraft auf das weitere Geschehen und damit auf die muslimische Lebensrealität bleiben. Unweigerlich prägen sie somit auch den gelebten Glauben sowie das muslimische Selbst- und Islamverständnis.

Letztlich gilt es, diesem Einfluss der Ereignisse und Gegebenheiten ausreichend Aufmerksamkeit zu schenken sowie ideengeschichtliche Änderungen in ihrem Kontext zu verstehen und zu bewerten, anstatt den Versuch zu unternehmen, alle Geschehnisse und vorherrschenden Strömungen einzig mit der Religion bzw. den religiösen Quellen erklären zu wollen. Ebenso schützt eine gebührende Beachtung des Kontextes davor, solche Elemente zur Substanz des eigenen Glaubens zu machen, welche nicht zur göttlichen Botschaft gehören, sondern weltlich bedingt innerhalb der Menschheitsgeschichte hervorgebracht wurden.

## Literatur

Karen Armstrong, Islam. A short history, New York 2002.

Ali Bardakoğlu, İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme, İstanbul 2017.

- Thomas Bauer, Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient, München 2018.
- Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Istanbul 1978 [The development of secularism in Turkey, Montreal 1964].
- Giovanni Bonacina, The Wahhabis seen through European Eyes (1772–1830). Deists and Puritans of Islam, Boston 2015.
- Rauf Ceylan/Michael Kiefer (Hrsg.), Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Wiesbaden 2013.
- Mustafa Çıkar, Von der Osmanischen Dynastie zur türkischen Nation. Politische Gemeinschaften in osmanisch-türkischen Schulbüchern der Jahre 1876–1938, Darmstadt 2001.
- Carolin Emcke, Gegen den Hass, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>2019.
- Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Yazīd Ibn Māğā, Kitāb as-sunan, al-Qāhira: Dār al-Ḥadīṭ, 1998.
- Muhammad Iqbal, Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam, Berlin <sup>3</sup>2010.
- Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge 1988.
- Stephan Leimgruber, Interreligiöses Lernen, München 1995.
- Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, London u. a. <sup>2</sup>1961.
- Rüdiger Lohlker, Islam. Eine Ideengeschichte, Wien 2008.
- Abū l-Ḥusayn Muslim: *Ṣaḥīḥ al-Muslim* (Hrsg.), Muḥammad Fu‘ād ‘Abdulbāqī, 5 Bde, Istanbul: al-maktab al-islāmīyya, o. J.
- Ömer Özsoy, Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei. In: 29. Deutscher Orientalistentag: Barrieren – Passagen. Halle 20.–24. September 2004. [https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user\\_upload/pdf\\_archive/schmid/TFCI/Fachgespraech\\_Oezsoy/Artikel\\_\\_zsoy\\_7-05.pdf](https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/pdf_archive/schmid/TFCI/Fachgespraech_Oezsoy/Artikel__zsoy_7-05.pdf).
- Esther Peskes, Muḥammad B. ‘Abdalwahhāb (1703–92) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya, Stuttgart 1993.
- Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago u. a. 1984.
- Edward Said, Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the World, New York 1997.
- Yaşar Sarıkaya, Medreseler ve Modernleşme, İstanbul 1997.
- Yaşar Sarıkaya, Ein historischer Schritt an der JLU Gießen. Die Einführung der islamischen Theologie und ihre Didaktik, in: Gießener Universitätsblätter 47 (2014), 67f.
- Yaşar Sarıkaya, Genese eines neuen Typs islamischer Theologie in Deutschland, in: Hikma 1 (2010), 32–43.

Zekirija Sejdini, „Zwischen Gewissheit und Kontingenz. Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis von islamischer Theologie und Religionspädagogik im europäischen Kontext“, in: Zekirija Sejdini (Hrsg.): *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa*, Bielefeld 2016, 15–31.

Stanford J. Shaw, *Between Old and New. The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789–1807*, Cambridge u. a. 1971.