

Ali Merad

Die moderne muslimische Reformbewegung

Der Begriff Reform (arabisch *Islāh*¹) hat seine Wurzeln in den ersten Quellen des Islams. Als individuelle oder kollektive Bemühung, die darauf abzielt, einerseits den Islam wesentlich durch Bezug auf die koranische Offenbarung und die Tradition des Propheten zu definieren, und andererseits es so einzurichten, daß das Leben der Muslime sowohl in persönlicher wie in sozialer Hinsicht mit den Normen und Werten ihrer Religion übereinstimmt, erscheint die *orthodoxe Reformbewegung* als eine in der religiösen und kulturellen Geschichte der muslimischen Welt ständig vorhandene Gegebenheit. In dieser historisch-kulturellen Kontinuität stellt die moderne muslimische Reformbewegung ein Moment außergewöhnlicher Fruchtbarkeit dar.

Historisches

Nachdem die muslimische Welt eine Phase von Klassizismus und lehrmäßiger Stabilisierung (im dogmatischen und theologischen Bereich so gut wie hinsichtlich des ethischen und juristischen Systems) erreicht und ein *gewisses* soziales und moralisches Gleichgewicht verwirklicht hatte, war sie während fast eines halben Jahrtausends der Bereich einer nur sehr langsamen Entwicklung. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts bestätigte der Islam von neuem, und zwar auf Anstoß der waghâbitischen Bewegung (nach dem arabischen Reformers Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb benannt), die Dynamik seiner Gegenwart.

Aber der waghâbitische Elan allein wäre wahrscheinlich nicht in stand gewesen, die muslimische Welt mit der Vielfalt ihrer ethnisch-kulturellen Teile in der Tiefe in Bewegung zu setzen. Erst im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts nahm die Entwicklung des Islams eine entscheidende Wende, unter dem Eindruck nämlich einer zweifachen Geistesströmung, wobei die eine von intellektuellem Charakter, von rein profaner Inspiration war, während die andere religiös geprägt war und ihre wesentlichen Prinzipien aus den *zwei Quellen* schöpfte, das heißt aus der koranischen Offenbarung und der Tradition des Propheten.

Die erste dieser Strömungen, bekannt unter dem Namen arabische kulturelle Renaissance (oder *Nabda*), hatte das Erwachen des arabischen Orients vor

dem Einfall der europäischen Zivilisation und des europäischen Denkens markiert. Die zweite, die uns hier besonders interessiert, übersetzte die Bewußtseinsbildung der muslimischen Eliten vor den Realitäten der Neuzeit.

Allgemeine Kennzeichen der modernen muslimischen Reformbewegung

In ihren grundlegenden Optionen läßt sich die moderne Reformbewegung von der waghâbitischen Tendenz anregen, die darauf abzielte, den Glauben, die Praxis und die Ethik des Islams in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen und die ausschließliche Autorität Gottes (im Koran) und des Propheten (in der authentischen Tradition) in allen für die «Religion» bedeutsamen Bereichen verkündete.

Parallel zur Verbreitung des waghâbitischen Ideals mußte der muslimische Orient zunehmend die westliche Zivilisation und Kultur entdecken, durch direkte Kontakte mit Europa und durch die Vermittlung von ägyptischen und syrisch-libanesischen Eliten. Die arabisch-muslimische Welt konnte sich so ihres Rückstands auf den Gebieten der Naturwissenschaften, der Technik sowie der sozial-ökonomischen und politischen Organisation bewußt werden.

Daher wurde auch die Frage des *Rückstands der muslimischen Völker* eines der Hauptthemen der historisch-soziologischen Reflexion der reformerischen Autoren in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Zahlreiche Essayisten bemühten sich, eine ständige Kritik der moralischen und politischen Situation der muslimischen Welt anzubringen und ein Verzeichnis der «Übel» aufzustellen, unter denen die muslimische Gemeinschaft damals litt. Nach solchen Autoren erforderte die Hebung der muslimischen Völker die Entwicklung der Bildung und die Verbreitung des modernen Wissens, aber auch und vor allem die Anstrengung einer Rückkehr zu den Quellen in der authentischen Tradition des Islams.

Die reformerische Propaganda zugunsten der sozialen und kulturellen Entwicklung der muslimischen Völker griff auf Leitbilder zurück wie Fortschritt, Erneuerung, Modernismus, für die die arabisch-muslimische Meinung bereits sensibilisiert war. Solche Begriffe gehörten denn auch zum fundamentalen Wortschatz der progressistischen Literatur, die von der arabischen Renaissance der Mitte des 19. Jahrhunderts herkam. Aber solche Begriffe (Fortschritt, Modernität usw.) mit einem rein weltlichen Klang hatte das muslimische Denken des 19. Jahrhunderts noch nicht vollkommen assimiliert. Auch drehte sich die Predigt der Reformers mit Vorliebe um den Ausdruck «*Islāh*» (Re-

form, Reformation), der für sie den zweifachen Vorteil hatte, zum koranischen Wortschatz zu gehören und in der ethisch-sozialen Terminologie der klassischen arabisch-muslimischen Kultur an guter Stelle zu erscheinen.

In der reformerischen Literatur und Presse (namentlich in der wichtigen ägyptischen Zeitschrift *al-Manâr*, 1898 gegründet) wurde der Begriff «*Islâh*» in seinen verschiedenen Bedeutungen unermüdlich zur Geltung gebracht: «Reform der Seelen» und moralische Wiedergeburt, Reform der religiösen Institutionen (wie die Orden mystischer Berufung und die marabutischen Bruderschaften), Reorganisation des Rechtssystems, Instandsetzung der Moscheen und der dazugehörigen Güter, Erneuerung der geistlichen Bedersamkeit, Reform der Programme und pädagogischen Methoden an den Universitäten und den muslimischen Hochschulen, Modernisierung der Verwaltung und Umgestaltung des Militärwesens usw. Die extreme Verschiedenheit der Anwendungsbereiche der *Islâh* verrät eine Art Strategie der Reformbewegung, die auf eine umfassende Reform des muslimischen Reiches abzielte.

Die günstigen Kräfte

Die Appelle der Reformen konnten bei den arabischen und muslimischen Eliten zu Ende des 19. Jahrhunderts eine gewisse Gunst finden. Dank der persönlichen Strahlkraft gewisser Führer wie Djamâl al-Dîn al-Afghânî und Muḥammad 'Abduh und der Bemühungen ihrer jeweiligen Schüler wurde die Idee der *Islâh* endgültig in das moderne muslimische Denken integriert.

Daher konnte kein Gebildeter in der arabisch-muslimischen Welt dem reformerischen Phänomen gegenüber mehr gleichgültig bleiben. Im Bereich der Literatur verbanden zahlreiche Schriftsteller und Dichter, darunter die den weltlichen Grundsätzen am meisten verbundenen, ihre Stimmen mit jenen der Reformen. Für sie bedeutete die *Islâh* einen Anstoß zur Erneuerung und zum Fortschritt und gleichsam das Versprechen einer besseren Zukunft für die arabische Nation. Ihre grundlegende Bestimmung (als religiöse Reform und moralische Wiedergeburt) wurde aber verwischt. Die *Islâh* nahm allmählich die Gestalt eines wirklichen Mythos an, an den sich alle anschlossen, die für die soziale Emanzipation und die politische Befreiung ihres Volkes kämpften. So ist auch der Widerhall der *Islâh* im nichtmuslimischen arabischen Milieu bemerkbar, bei den christlichen Literaten wie bei dem Syro-Ägypter Adîb Ishâq (1856-1885) und bei dem Ägypter Salâma Mûsâ (1888-1958).

Die bedingte Aufnahmebereitschaft der arabischen (mehr oder weniger von westlicher Kultur erfüllten) intellektuellen Milieus wurde ein entscheidender Faktor für die Verbreitung des Reformideals. Die modernen Reformer fanden Anhänger und Verbündete unter Publizisten und Literaten, was den Konservatismus der «alten Turbane», der Verteidiger der klerikalen und universitären Tradition, ebenso erbitterte wie die Apathie der Volksmassen und die Unbeweglichkeit des politischen und administrativen Apparates. Die progressistische Jugend des Orients und des Maghrebs ihrerseits wurde natürlich zu einer Annäherung an die Reformer geführt, die für sie die Partei der Bewegung darstellte und die angesichts der ausländischen Herrschaften für ihre Völker das Recht auf Fortschritt, auf Kultur und auf die nationale Würde beanspruchten.

Es muß noch beigefügt werden, daß die Reformbewegung ebenfalls aus einem günstigen Vorurteil von seiten der aufgeklärten *sunnitischen* (oder «orthodoxen») Milieus Nutzen zog. Diese waren durch die mehr oder weniger langfristigen Aussichten einer Entislamisierung der muslimischen Gesellschaft beunruhigt und angesichts der Dynamik des christlichen Apostolates in islamischem Gebiet glücklich, eine tief in der Tradition verankerte und fest der Verteidigung des Glaubens verpflichtete Bewegung entstehen zu sehen.

Die Gegenkräfte

Trotz des Interesses, das die *islâh* unter der modernistischen Jugend und den aufgeklärten Sunniten wecken konnte, begegnete sie Einwänden politischer, sozialer und religiöser Art. a) Seit ihrem Erscheinen wurde die *Islâh* infolge ihrer politischen und kulturellen Ausrichtung als eine den Mächten gegenüber verdächtige Bewegung betrachtet. b) Ihre Stellungnahmen in sozialen Fragen brachten ihr die Feindschaft der herrschenden Klassen und der großen mit der bestehenden Ordnung verbundenen Stände ein. c) Durch ihre Kriegserklärungen an die «tadelnswerten Neuerungen», die Übertreibungen, die Volksbräuche, die «zum vorislamischen Heidentum passen», und durch ihre rigorose Theologie des Unitarismus kam die *Islâh* dazu, Unruhe in den konformistischen Milieus zu säen und das Mißtrauen der einfachen Leute auf sich zu ziehen. Weil der *Umma* ein einziges und höchstes Lehramt fehlt und weil sie nicht den Anspruch erheben konnte, eine reformierende Kirche zu sein, setzten sich die *Salafiyya* lange dem Vorwurf aus, Neuerer und Zerstörer der heiligen orthodoxen Tradition zu sein. Sie mußten unablässig dafür kämpfen, daß die Lauterkeit ihrer Absichten und der – nach ihnen – aus-

gesprochen koranische Charakter ihres Reformwerkes anerkannt wurden.

Grundprinzipien der modernen muslimischen Reformbewegung

In ihrem Prinzip ist die Reformbewegung der *Salafiyya* eine Tendenz von religiöser Eingebung. Von Anfang an stellten die Reformer die Überzeugung unter Beweis, daß für sie die dringendste Aufgabe darin bestehe, die Bewußtseinsbildung der muslimischen Gemeinschaft zu beschleunigen.

In dieser Perspektive war die Hauptsorge der ersten reformerischen Autoren, ihre Religionsgenossen davon zu überzeugen, daß die sittliche und soziale Hebung der *Umma* von der Wiedergeburt des Islams abhängt; diese Wiedergeburt mußte sich durch eine *Rückkehr zu den Quellen* verwirklichen. Der ständige Bezug zu den *Quellen* (oder genauer zu den *Zwei Quellen*) ist eines der überraschendsten Kennzeichen der orthodoxen Reformbewegung der *Salafiyya*. In der reformerischen Lehre wird der Grundsatz des «Zurück zu den Quellen» durch Argumente kanonischer und historischer Art gerechtfertigt.

1. *Das Argument kanonischer Art* ist der koranischen Offenbarung entnommen. Der Koran erklärt: – Der Islam ist vollständig enthalten in der Schrift (V, 3; VI, 38).

– Die Unterweisung des Propheten – von Gott inspiriert (LIII, 3-4) – ist die natürliche Vervollständigung des geoffenbarten Werkes.

– Die Religion kann nur von Gott und von Seinem Gesandten (IV, 59) empfangen werden. Dementsprechend müssen sich die Muslime an das halten, was der Gesandte Gottes tatsächlich an Geboten und Verboten überliefert hat (LIX, 7).

Infolgedessen bestand für die Reformer die islamische Treue wesentlich in der Treue zu den *Zwei Quellen*, die die koranische Offenbarung und die Tradition des Propheten (arabisch: *Sunna*) sind.

2. *Das Argument historischer Art*. Es handelt sich um eine Art Postulat, dessen Formulierung einem der vier bedeutendsten frühen Lehrer des Islams zugeschrieben wird, dem *imâm* Mâlik (795 gestorben): «Der Erfolg dieser Gemeinschaft wird in ihrer Nachkommenschaft nur möglich sein dank dessen, was an ihren Anfängen den Erfolg gebracht hat.» Also, erklärte man, was objektiv den historischen Erfolg der Araber begründet, ist der authentisch überlieferte und voll angenommene Islam, das heißt der Koran und die *Sunna*.

Wenn also die Muslime den historischen Erfolg erleben wollen, müssen sie sich bemühen, in der moder-

nen muslimischen Gemeinschaft die Glaubenswerte und die allgemeinen Lehren des Islams in ihrer reinen Authentizität wieder zu aktualisieren.

Worin diese Authentizität bestehe, kann als Frage gestellt werden. Darauf ist die reformerische Antwort klar und einfach: der Islam ist als Ganzes im Koran und in der *Sunna* enthalten, denen man – als erhellende Quelle und nicht als kanonische Gegebenheit – mit Recht die Tradition der *Salaf* beifügt, dieser äußerst repräsentativen Gestalten der frühen islamischen Gemeinschaft.

A. Der koranische Bezug

Der Koran ist die erste kanonische Quelle im Islam. Das ist die «Grundlegung der Religion». Besser noch, er bildet die Religion in ihrer Fülle. Mit der koranischen Offenbarung ist die islamische Religion zu ihrer Erfüllung gekommen (V, 4). Unter «Religion», präzisiert Rasîd Ridâ (in der Linie der *Salaf*), ist folgendes zu verstehen: «die Glaubensinhalte, die Vorschriften juridischer und moralischer Art».

Als Quelle der islamischen Religion schlechthin enthält der Koran überdies, in der Form typischer Hinweise, das Wesentliche dessen, was dem historischen Leben der *Umma* dienlich ist. In einer Paraphrase zum Vers XVII, 13 des Korans folgert der algerische Reformator Ibn Bâdis: «Alles, was die Diener Gottes brauchen, um in den beiden Welten die Glückseligkeit zu erlangen, das heißt: wahren Glauben, dauerhafte moralische Tugenden, gerechte Gesetze, großmütige Gesinnung, all das ist im Koran klar dargelegt.» (Was die politische Organisation der muslimischen Gesellschaft und ihre Verwaltung betrifft, gibt der Koran nur allgemeine Richtlinien an und überläßt den legitimen Verantwortlichen der Gemeinschaft die Sorge, darüber den Umständen entsprechend und zum besten der höheren Interessen der Muslime zu entscheiden.)

Weil der Koran die höchste Autorität im Islam ist, erhält das Problem seines Verständnisses (also das der Exegese) eine wesentliche Bedeutung, zumal die Art des Offenbarungsverständnisses die Art, daraus Handlungsvorschriften abzuleiten, bedingt. So befassen sich denn auch die Hauptwerke der großen reformerischen Autoren des Orients und des Maghrebs mit der Lehre vom Korankommentar.

B. Die Sunna

In der reformerischen Lehre muß die *Sunna* (oder Tradition des Propheten) als zweite kanonische Quelle neben die geoffenbarte Quelle gestellt werden. Unter

«*Sunna*» darf man nur die Texte verstehen, deren Authentizität genau festgestellt ist. Diese Kategorie prophetischer Traditionen, zahlenmäßig relativ beschränkt, bezieht sich hauptsächlich auf die Glaubenssätze und Kultakte. Außerhalb dieser beschreibenden Traditionen des Hauptkultes dürfte der Rest der unzweifelhaften Traditionen (mit moralischem Inhalt zum Beispiel) «die Anzahl von Zehn nicht überschreiten» (nach Rashīd Riḍā).

Unter Berücksichtigung ihrer äußerst begrenzenden Konzeption der *Sunna* hielten die Reformen denn auch dafür, daß der Islam als Religion wesentlich auf den koranischen Text hinausläuft. So neigt die reformerische Lehre der *Salafiyya* denn auch dazu, die koranische Quelle – die sicher ist – zuungunsten der Tradition des Propheten, wie sie in der klassischen Dogmatik überliefert ist, zu bevorzugen.

Jedenfalls kann für die modernen Reformen der Islam nicht auf die Glaubensinhalte und die kanonischen Verpflichtungen zurückgeführt werden. Der Islam ist gleichzeitig ein System sozialer und politischer Organisation, ein Gesamt von moralischen Werten, ein kulturelles Modell. Im Bereich der menschlichen Beziehungen, die sich in einem sozio-politischen, nicht durch Bestimmungen der Schrift bestimmten Rahmen abspielen, sind die *Sunna* und die Tradition der *Salaf* erhellend und wegleitend; sie müssen von den Muslimen gar als ein ausgezeichnete Bezug sowohl hinsichtlich des sittlichen Lebens wie hinsichtlich des Handelns betrachtet werden.

Folglich schreiben die modernen Reformen außer den *Zwei Quellen* (Koran und *Sunna*) der Tradition der *Salaf* einen hohen Wert zu, die sie als für die Tradition des Propheten höchst repräsentativ halten.

C. Die Tradition der *Salaf*

Der Begriff «*salaf*» bezeichnet eine historische und kulturelle Wirklichkeit; er schließt zunächst eine Idee von Frühersein ein: im klassischen arabischen Gebrauch wird die Idee von Autorität und von Beispielhaftigkeit ganz natürlich jener von Frühersein beigelegt. Genauer: die *Salaf* sind die «tugendhaften Alten», die «vornehmen Vorfahren», deren Frömmigkeit, Heiligkeit des Lebens und religiöses Wissen eine Klasse von Menschen bildet, die als Modelle und Führer angenommen zu werden würdig sind.

Die moralische Autorität der *Salaf* rechtfertigt sich einerseits durch ihre hervorragenden menschlichen Qualitäten und andererseits durch ihre historische Erfahrung – im Kontakt mit dem Propheten für die einen, im Kontakt mit dessen Gefährten oder dessen unmittelbaren Nachfolgern für die anderen. Unter den zahl-

losen unmittelbaren Zeugen des frühen Islams sind die *Salaf* die beispielhaften Zeugen. Sie haben dem Islam seine lebendige, dem prophetischen Modell notwendigerweise treue und folglich den durch die Offenbarung und die *Sunna* festgehaltenen idealen Normen sehr nahe Gestalt gegeben.

Vom chronologischen Gesichtspunkt aus kann die Mitte des III. Jahrhunderts der Hedschra (Mitte des 9. Jahrhunderts n. Chr.) als *terminus ad quem* dieser Klasse von Menschen, die von den modernen Reformen als die höchsten Repräsentanten der frühen muslimischen Gemeinschaft betrachtet werden, angenommen werden. Im reformerischen Sprachgebrauch werden die *Salaf* zuweilen im Gegensatz zu den *Khalaf* genannt, den «späteren Generationen», von denen her die ursprüngliche Botschaft des Islams verdunkelt wurde, sogar entstellt durch die Neuerungen, das Wuchern von Sekten, den Fanatismus der Schulen, die Herrschsucht der Regierenden, den durch gewisse politisch-religiöse Institutionen am Leben erhaltenen Aberglauben.

Diese idealistische Konzeption der *Salaf* schließt keineswegs ein, daß die reformerischen Autoren sich vom ganzen kulturellen Strom abgeschnitten hätten, der den Körper der *Umma* im Laufe der Jahrhunderte ohne Unterbruch angeregt hat. So weigern sich die Reformen nicht, außerhalb des Zeitalters der *Salaf* den Beitrag gewisser großer Lehrer in Betracht zu ziehen, die von den Schulen, den Parteien und den Staaten *unabhängig* waren und die, dem Beispiel der *Salaf* entsprechend, von jedem Sektierertum und jedem Systemdenken frei waren. Das war der Fall etwa bei Ghazālī (gestorben 1111) oder Ibn Taymiyya (gestorben 1328).

In der Linie solcher Erneuerer des Islams und treuer Überlieferer des Denkens der *Salaf* steht auch Muḥammad 'Abduh (1949-1905). Für die Anhänger der modernen muslimischen Reformbewegung ist dieser ehemalige Großmufti von Ägypten der Meister schlechthin; und er eröffnete denn auch wirklich die islamische Erneuerung an der Schwelle des 20. Jahrhunderts.

Situation der reformerischen Strömung in der heutigen muslimischen Welt

Nahe am Ende eines Jahrhunderts an Entwicklung kann man den Weg, den die Reformbewegung der *Salafiyya* durchlaufen hat, abschätzen, indem man drei große Momente unterscheidet:

1. *Die Jahre von 1880 bis 1905*: das ist die heroische Phase der Reformbewegung, im Verlauf derer Persönlichkeiten von internationalem Ansehen wie Djamāl

al-Dîn al-Afghânî (1839-1897), Muḥammad 'Abduh (1849-1905) und der Syrer 'Abd al-Raḥmân al-Kawâkibî (1854-1902) die wesentlichen Grundlagen einer umfassenden islamischen Reform gelegt haben. Im Verlauf dieser Periode hatte die Tätigkeit dieser drei Reformers als ursprüngliche Absicht die sittliche und soziale Hebung der muslimischen Gemeinschaft, die kaum aus der mittelalterlichen Atmosphäre herausgekommen war.

Die den muslimischen Völkern vermittelten Anregungen soziokultureller und politischer Art dieser drei Meister sind deutlich markanter als ihre Beiträge rein dogmatischer oder lehrhafter Art. Besonders zu erwähnen ist aber das Werk *Risâlat al-Tawḥîd* von Muḥammad 'Abduh². Diese «Epistel» ist wie ein vereinfachtes Formelbuch, das die Grundlinien des islamischen Dogmas und der islamischen Theologie darstellt.

Die schriftliche und mündliche Propaganda der reformerischen Autoren im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts und bis zum Vorabend des Ersten Weltkrieges trug zur Sensibilisierung der muslimischen Gemeinschaft für die Begriffe von Entwicklung, Fortschritt und schöpferischer Anstrengung (*idjtihâd*) geistiger Art und im Bereich der Tätigkeit bei. Das kulturelle Klima der Epoche war derart, daß es dem muslimischen Denken solche Begriffe aufdrängte: die Bezüge auf den Modernismus und den Szientismus waren daher vorherrschend. Solche Begriffe jedoch in die islamische Kultur zu integrieren war schwierig. Die einen, als neu und von ausländischem Wesen empfunden, waren verdächtig; die anderen, im muslimischen Milieu bereits bekannt, wurden dennoch mit Zurückhaltung aufgenommen: die rationale Reflexion, die schöpferische Forschung wurden als Schritte empfunden, die eine Bresche in das traditionelle Gebäude des Islams brechen konnten.

In dieser Hinsicht spielten die Reformers eine Vermittlerrolle zwischen dem orthodoxen muslimischen Denken und dem Geist der neuen Welt, und es gelang ihnen, den richtungweisenden Konzepten der modernen Kultur die im Hinblick auf die *Umma* notwendige Legitimität zu verleihen.

In ihrer ersten Form konnte die moderne reformerische Strömung das Erwachen des arabisch-muslimischen Bewußtseins vor der gegenwärtigen Welt beschleunigen. Überdies trug sie weitgehend dazu bei, im muslimischen Milieu kulturelle Erwartungen und Fragen zu wecken, mit denen sich die folgende Generation bald konfrontiert sah.

2. Die zweite Phase (grosso modo 1905 bis 1950) ist jene der Schaffung des Lehrsystems. Der persönliche Beitrag des Syro-Ägypters Rashîd Riḍâ (1865-1935)

und des Algeriers 'Abd al-'Hamîd b. Bâdîs (1889-1940) war dabei wesentlich. Das Beispiel dieser zwei starken Persönlichkeiten regte viele orientalische und maghrebische muslimische Autoren an, deren Beiträge, Essays und Artikel das reformerische Denken bereicherten und die Positionen der *Salafiyya* im zeitgenössischen Islam festigten.

Trotz seiner unleugbaren Fruchtbarkeit brachte das Reformwerk im Verlauf dieses halben Jahrhunderts nicht für alle sozialen Schichten der Gemeinschaft voll befriedigende Antworten. Die soziale und politische wie auch theologisch-moralische Lehre der *Salafiyya* schien mehr den Erwartungen der sich in den städtischen Zentren bildenden Mittelschicht zu entsprechen: eine allgemein aufgeklärte Klasse, die oft eine hinreichende moderne Kultur mit einem Minimum an islamischer Kultur verband (durch die Vermittlung des Französischen oder des Englischen) und darauf bedacht war, ihre Treue zu einer gewissen Form von islamischer Tradition zu markieren und gleichzeitig ihren Willen, sich einer gewissen Modernität zu öffnen.

Die Ideale dieser in der Reformbewegung gewonnenen sozialen Klasse drückten sich in Begriffen wie Gleichgewicht und rechter Mitte aus, die beide mit dem koranischen Ideal selbst gleichgesetzt wurden (vgl. *Koran* II, 143). In religiösen Dingen bemühte sie sich um «vernünftige» Positionen und schloß den volkstümlichen Traditionalismus (als Zeichen von Unwissenheit oder rückschrittlichem Geist betrachtet) wie auch den intransigenten Integrismus (in gewissen muslimischen Brüdern repräsentiert) oder den als Übertreibung der Anhänger einer vollständigen Säkularisierung der muslimischen Gemeinschaft beurteilten Modernismus aus. So erwies sich die orthodoxe Reformbewegung der *Salafiyya* als von einer recht breiten Öffentlichkeit gesichert, die um Ordnung und kluge Entwicklung bemüht war, die die moralische Autorität der religiösen Führer achtete und davon überzeugt war, daß die Gemeinschaft Führer benötigte, um sie auf dem Weg einer mit dem Glauben und den Grundwerten des Islams vereinbaren Modernität zu führen.

Diese anscheinend harmonische Entwicklung der reformerischen Strömung erlitt dann die Rückschläge der politischen Umwälzungen und der sozio-kulturellen Veränderungen, die sich in der arabisch-muslimischen Welt nach dem Zweiten Weltkrieg abspielten.

3. Von den 50er Jahren bis heute. Die Nachkriegszeit markiert eine tiefe Neuprägung der religiösen Physiognomie der arabisch-muslimischen Welt. Wichtige quantitative und qualitative Veränderungen zogen die reformerische Öffentlichkeit in Mitleidenschaft.

a) Die orthodoxe Reformbewegung hatte nicht mehr die Persönlichkeiten von großem Weitblick, die sie repräsentieren konnten, während sich jene der *Muslimischen Brüder* (zum Beispiel) durch ihre politische Dynamik und ihre zahlreichen und wichtigen lehrmäßigen Beiträge der Aufmerksamkeit der Gemeinschaft aufdrängte.

b) Die Reformbewegung verlor die soziale Grundlage, die in der Zwischenkriegszeit ihre Stärke ausmachte: jene, die die mittlere Tendenz einhielten (in der Linie von Rashid Riḍā), erschienen alsogleich als die Erben und Erhalter einer schon als «traditionell» eingestuften sittlichen und sozialen Ordnung.

c) Der historische Erfolg der Reformbewegung (in Ägypten, Tunesien, Algerien usw.) trug paradoxerweise zu ihrer Zersplitterung und Auflösung bei. Durch die Macht angezogen gaben viele Missionare der islamischen Reform ihren früheren Eifer auf und fanden sich wohl oder übel mit einem klugen Opportunismus ab oder flüchteten sich ins Schweigen. Durch den Sachzwang dazu gebracht, die «offizielle» Religion mit ihren Strukturen und ihrer Lehre zu versehen, wurden sie ihrerseits ein Apparat des Konformismus. Unter solchen Bedingungen wurde die Verteidigung der islamischen Authentizität durch Männer wieder aufgenommen, die sich jedem Kompromiß mit den für ungerecht oder illegitim gehaltenen Regimes widersetzen.

d) Die junge muslimische Generation, immer weniger in einen strikt arabischen (oder iranischen usw.) Monolinguisimus eingesperrt, fand zur Entdeckung einer neuen Sicht der sozialen Wirklichkeiten und der Sitten in der Welt; neue Philosophien; neue mehr oder weniger revolutionäre Ideologien (Antikolonialismus, Antiimperialismus, arabische Einheit und Sozialismus usw.). Diese verschiedenen Faktoren brachten die junge Generation dazu, an der Kraft der Reformbewegung und ihrer großen Grundsätze, die für die vorherige Generation als für den Geist befriedigend und für den Glauben beruhigend erscheinen konnten, zu zweifeln.

e) In den arabischen und muslimischen Ländern, die unabhängig wurden oder deren traditionelle Monarchien durch republikanische Regierungen verdrängt wurden, drängte die Machtergreifung durch die Volkskräfte die alten politischen und religiösen Kader und damit auch die Repräsentanten der alten reformerischen Generation in den Hintergrund. Daher konnten die religiösen Führer, konservative wie reformerische, nur schwerlich so wie in der Vergangenheit eine Menschenklasse bilden, die in der Formulierung ihrer Lehren (zum Beispiel im Bereich der politischen Ethik) im Namen eines idealen Islams autonom waren oder

von der Ideologie der Herrschenden oder ihren Weisungen absehen konnten.

f) In den arabisch-muslimischen Gesellschaften, die in einem Prozeß politischer Befreiung und sozio-ökonomischen Wandels begriffen sind, hat die Bewegung der *Salafiyya* ihren Charakter als reformerische und progressive Strömung verloren. Ihre Lehrmeinungen im sozioökonomischen Bereich erschienen als zu zurückhaltend und unbeständig; ihre Appelle, den Koran als bevorzugte Inspirationsquelle der Muslime ständig zu meditieren, hatten ein nur schwaches Echo unter den Jungen, denen die gegenwärtigen Staaten vorrangige (und in gewisser Beziehung zwingende) Empfehlungen vorstellen in der Form von Erklärungen, Plänen und Programmen.

g) Die Tradition der *Salaf*, die die Reformer in einem erhebenden Licht darstellen, weckte wenig Begeisterung bei den Jungen, für die zunächst die konkrete Wirklichkeit mit ihren sozialen Problemen zählte, ihren materiellen Schwierigkeiten, den gemeinschaftlichen Aufgaben, die sie stellt, den Bedürfnissen, die sie schafft, den Vergnügungsmöglichkeiten, die sie bietet. Im Streben nach der «zweifachen Glückseligkeit» (in dieser und in der anderen Welt) bevorzugten die Jungen nach der reformerischen Ethik die Suche nach dem unmittelbaren Glück – entsprechend den ästhetischen und sittlichen Erwartungen ihrer Generation.

Alle diese Hinweise zeigen wohl, daß weder der Wertmaßstab noch die Problematik der orthodoxen Reformbewegung mit jenen der kommenden Generation im Einklang zu stehen scheinen. Diese neigt denn auch allgemein dazu, die Ziele ökonomischer, wirtschaftlicher und kultureller Art gegenüber den Interessen ethischer oder spiritueller Art zu bevorzugen. Sie beruft sich gerne auf die Prinzipien des Liberalismus und Laizismus, die die politischen Verhältnisse und die menschlichen Beziehungen in der muslimischen Gemeinschaft leiten müßten. Wenn sie die Religion anruft, und nötigenfalls das reformerische Ideal, dann oft als sekundären Faktor in der politischen Strategie des Regimes, namentlich um die bürgerliche Erziehung der Massen zu verstärken und in gewisser Hinsicht die nationale Zusammengehörigkeit zu sakralisieren. Die Reformbewegung wird also in gewissen Fällen angerufen, um die offizielle Ideologie zu unterstützen, und nicht, weil sie religiöse Werte darstellt oder wegen ihrer Bezüge zur islamischen Authentizität.

Dieses Gesamt von Phänomenen, die die Entwicklung der muslimischen Welt seit einigen Jahrzehnten begleiten, weist den bemerkenswerten Rückschritt der Reformbewegung als *Grundbewegung* in der muslimischen Gesellschaft nach, und zwar zugunsten der Politik, die auf dem Wege ist, das bewegende Element

auf allen Ebenen des nationalen Lebens zu werden. Tatsächlich bildet in unseren Tagen die Politik den entscheidenden Teil der Aktualität, die durch alle Kommunikationsmittel und Propagandatechniken weit verbreitet wird; sie nimmt die öffentliche Meinung in Anspruch und konzentriert sie auf die Taten und Gesten der Regierenden; sie hängt das Leben der Völker an den «historischen» Ansprüchen der nationalen Führer, dieser Halbgötter der Neuzeit, auf. Nur Realitäten mit Entscheidungsfähigkeit, der Staat und die Partei, maßen sich den Primat an im Leben der *Umma*, der sie soziale und kulturelle Anregungen geben. Zuweilen beanspruchen diese Mächte gar, stark durch die ihrem freien Ermessen überlassene Gewalt, jedem einzelnen seine Pflichten und seinen Glauben vorzuschreiben. Dann hört die Religion aber auf, die erste Realität im muslimischen Leben zu sein, und sie wird zugleich ihrer traditionellen Funktion als Trägerin von Symbolen und Kompendium des nationalen Bewußtseins beraubt.

In einem solchen sozio-kulturellen und politischen Kontext verliert die Stimme der Reformier unzweifelhaft von ihrer Kraft und Wirksamkeit. Die reformerische Öffentlichkeit selbst entwickelt sich schließlich im Sinne der modernistischen und laizistischen Tendenzen oder folgt dem Beispiel der reformerischen Strömungen mit einer Konzeption ihrer Aufgabe in der Neuzeit, die von jener der *Salafiyya* sehr verschieden ist.

Diese zwei Tendenzen erscheinen als logisches Ergebnis der zwei Denkrichtungen, die die Geschichte der Reformbewegung vom Ende des 19. und seit Beginn des 20. Jahrhunderts prägen, nämlich: einerseits eine liberale Strömung, die eine umfassende Anpas-

sung des muslimischen Lebens an die moderne Welt befürwortete, und andererseits eine streng orthodoxe Strömung, die vom Willen beseelt war, die Integrität der ursprünglichen Botschaft des Islams in der modernen Welt um jeden Preis zu bewahren und die islamischen Werte in ihrer urtümlichen Ganzheit wiederherzustellen.

Auch wenn sich die orthodoxe muslimische Reformbewegung heute nicht mehr als religiöse Bewegung und kulturelle Strömung mit der Kraft, der Geschlossenheit und der Einstimmigkeit, die sie in der Zwischenkriegszeit charakterisierten, darstellt, entwickelt sie sich unter verschiedenen Formen weiter, wobei die einen mehr oder weniger stürmisch, die anderen eher zurückhaltend sind. Ob man die liberale Reformbewegung der muslimischen Intellektuellen betrachtet, die für ihre Gemeinschaft die Toleranz und die Freiheit des Geistes fordern, die Emanzipation der Völker durch die Bildung verkünden und ihre optimistische Sicht der menschlichen Entwicklung auf den Triumph der Vernunft und der Wissenschaft gründen; oder die kämpferische Reformbewegung der *Muslimischen Brüder* mit ihrer Mystik der ständigen Nachahmung des Mohammedschen Modells und ihrem Willen, den Islam in der Welt wirklich gegenwärtig zu machen; oder die idealistische Reformbewegung der «linken» Jugend, beseelt von einem Anspruch nach sozialer Gerechtigkeit und politischer Moral – jede dieser Strömungen des Denkens stellt eine der fundamentalen Optionen der Reformbewegung dar und spiegelt auf eine gewisse Weise die Spannung wider zwischen den Kräften der Treue, wenn nicht der Rückwärtsge wandtheit, und den Kräften der Anpassung an die Realität der Neuzeit.

ALI MERAD

1930 in Laghouat, Algerien, geboren. Agrégé de l'Université, Dr. phil., Professor an der Universität Jean-Moulin (Lyon III), Direktor des Institutes für arabische und islamische Studien an ebendieser Universität. Forschungsgebiete: Ideengeschichte des modernen Islams und zeitgenössische Koranexege. Seit vielen Jahren am islamisch-christlichen Dialog beteiligt: Regelmäßige Lehrtätigkeit am Päpstlichen Institut für arabische Studien in Rom und am Universitätsinstitut für Ökumenische Studien von Bossey bei Genf. Teilnahme an verschiedenen islamisch-christlichen Begegnungen, vor allem in Westberlin (Evangelische Akademie), Broummana (Libanon), Tunis, Löwen und in den Abteien Sénanque und En-Calcat. Hauptsächliche Veröffentlichungen: *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940* (Mouton, Paris – Den Haag 1967); *Ibn Bādīs, Commentateur du Coran* (Geuthner, Paris 1971); *Art. Işlāh (Réforme, réformisme): L'Encyclopédie de l'Islam, Bd. IV* (1973) 146-170; *Charles de Foucauld au regard de l'Islam* (Chalet, Paris-Lyon 1975).

¹ In diesem Beitrag werden Ausdrücke, die in der Islamologie gebräuchlich sind, verwendet; sie werden hier deshalb kurz definiert: *Işlāh* (Reform, Reformation): Bezeichnung der orthodoxen reformerischen Strömung im modernen Islam.

Salaf (Alte, Vorfahren): eine zur Bezeichnung der großen Zeugen des frühen Islams (grosso modo von 622 bis 855) vorbehaltene Benennung.

Salafiyya: Tendenz, die die Treue zum Geist der *Salaf* verkündigt. Dieser Ausdruck dient zur Bezeichnung der orthodoxen Reformier der modernen Zeit.

Summa: die Tradition des Propheten Mohammed.

Umma: die universale islamische Gemeinschaft.

² Von B. Michel und Moustapha Abdel Razik unter dem Titel «Exposé de la Religion Musulmane» französisch herausgegeben (P. Geuthner, Paris 1925).