

Humanismus und Islam

Der Beitrag von drei Erasmuspreisträgern 2004

Erik Borgman

Der Erasmuspreis 2004

Im Jahr 2004 erkannte die Stiftung Praemium Erasmianum erstmals seit ihrer 1958 erfolgten Gründung den Erasmuspreis „drei Kulturträgern aus dem islamischen Kulturkreis“ zu, die durch „ihre offene und kritische Einstellung und ihre aufgeklärten Denkbilder von Religion und Gesellschaft“ eine gute Verbindung darstellen zum „Gedankengut von Erasmus, dem Namensgeber des Preises“¹. Die Stiftung stellte die Zuerkennung des Preises ausdrücklich in den Zusammenhang der „intellektuellen Debatte über das Verhältnis zwischen Religion und Moderne“, in welcher die Frage gestellt wird, „was die Position der Religion hinsichtlich gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse wie Entwicklung von Wissenszuwachs, Säkularisierung, Individualisierung und Demokratisierung ist“. Die Frage, „ob Religion ein Hindernis für Modernisierung darstellt“ in dem hier angedeuteten Sinn, wird nicht von vornherein mit „ja“ beantwortet, wie es seit dem 11. September 2001 immer üblicher geworden scheint. Die Stiftung plädiert dafür, sich mit dem Gedanken zu befassen, „dass Modernisierungsprozesse vielleicht nicht immer entsprechend im Westen entwickelten Modellen verlaufen“². Die drei muslimischen Intellektuellen, welche die Stiftung Praemium Erasmianum ins Rampenlicht gerückt hat, sollen in diesem Artikel den Zugang zu der innerhalb des Islams geführten Debatte über das Verhältnis zwischen Religion und Moderne und über den besonderen Beitrag der Religion zur Moderne erschließen. Die besondere Art des Humanismus, den sie repräsentieren, verdient es, in den darüber geführten Debatten gehört zu werden.

Fatema Mernissi

Die im Westen bekannteste Erasmuspreisträgerin von 2004 ist ohne Zweifel Fatema Mernissi (geboren 1940 in Fez). Diese Politologin und Soziologin, die u.a. in Rabat und Paris studiert hat und jetzt an der Mohammed V.-Universität von Rabat lehrt, wurde berühmt durch ihre autobiographischen Erzählungen über das Leben in einem Harem, in einer mehr und mehr verschwindenden Welt, in der sie noch aufgewachsen war, durch ihre Studien über die Stellung der Frau in der sich verändernden muslimischen Welt und durch ihre kritisch-feministische *relecture* des Ursprungs des Islams.³ Für Fatema Mernissi ist der Islam kein religiös und kulturell monolithisches Bauwerk, sondern ein breit ausladender Fächer von

Sichtweisen und Standpunkten, mit denen Gruppen von Menschen versuchen, die Welt zu ergründen und Zugänge zu einer sinnerfüllten Existenz zu erschließen. Bisweilen liegen die verschiedenen Auffassungen miteinander im Streit, manchmal aber stehen sie – und diese Richtung bevorzugt F. Mernissi – in all ihrer Verschiedenheit als ebensoviele Ausdrucksgestalten von Sichtweisen nahe beieinander. F. Mernissi vertritt in ihrer Forschungsarbeit und in ihrer schriftstellerischen Tätigkeit vornehmlich die Idee der starken, intellektuellen und selbstständigen Frau, die zugleich ein integrierender Bestandteil der islamischen Tradition ist. Eine derartige Frau kann nach den im Westen und Osten vorherrschenden Auffassungen nicht unangefochten bestehen, aber sie hat nach F. Mernissi in der muslimischen Welt doch immer eine hervorragende Rolle gespielt. Neben dem Koran und der *hadit*, d.h. den mündlichen Überlieferungen über Muhammad, misst F. Mernissi den vielfarbigen überlieferten Erzählungen großen Wert bei, wie sie sich z.B. in den *Erzählungen von Tausend-und-einer-Nacht* niedergeschlagen haben. Als Schriftstellerin sieht sie sich gespiegelt in deren fiktiver Erzählerin, Scheherazade. Auch die Moderatorinnen der an Zahl und gesellschaftlicher Bedeutung schnell zunehmenden arabischen Nachrichtensender repräsentieren ihrer Überzeugung nach diese mythologische Erfinderin von Abenteuer Geschichten.⁴

Dass arabische Satellitensender wie Al-Dschasira und neuerdings Al-Arabija sich in zunehmendem Maß zu 24-Stunden Nachrichtensendern entwickeln, dass es vor allem Frauen sind, die diese Informationen präsentieren, und dass die Frauen, die dies tun, „nicht jung und unsicher sind“ wie bei den Unterhaltungssendern, sondern „gerade Reife sowohl an Lebensalter als auch an emotionaler Ausgeglichenheit“ zu erkennen geben, dass sie „zerebrales Charisma und ein selbstbewusstes Auftreten“ beweisen: Gerade dies ist es, was Männer offenbar anziehend finden. Dies alles ist für F. Mernissi von großer kultureller Bedeutung. Erstens entkräftet es nach ihrer Überzeugung „das Stereotyp [...], das Islam mit Archaismus assoziiert“; und die Tatsache, dass „es in der arabischen Welt zum nationalen Sport geworden ist, von einem zum anderen Sender zu zappen“, bedeutet, dass Macht sich fortan auf Kommunikation gründen muss. Die Macht verschiebt sich „von der staatsbürokratischen Elite und den von Partikularinteressen bestimmten Lobbies der Ölförderindustrie zu den Bürgern“. Zweitens wird mit der dazu notwendigen Kommunikation ein uraltes islamisches Ideal verwirklicht: Die *Umma*, die weltweite Gemeinschaft der Gläubigen, ist nach F. Mernissi keine statische Gegebenheit, sondern eine „dynamische, durch Kommunikation vorangetriebene Gruppe“, die tendenziell die ganze Welt umfasst. Der Traum der Muslime von einer durch Debatten verbundenen planetaren Gemeinschaft, die dies impliziert, wird nach ihrer Überzeugung durch die Satellitensender „in eine virtuelle Wirklichkeit verwandelt“. Drittens – und das ist für F. Mernissi, aus ihrem Frauenstudien-Hintergrund betrachtet, gewiss nicht der geringste Durchbruch – impliziert die aktive und selbstbewusste Rolle der Moderatorinnen bei den Nachrichtensendern die „Ablehnung der archaischen Rolle des dominanten Mannes, dessen Männlichkeit zunimmt mit der Passivität der Frau“.

Die lockere und kreative Weise, in der F. Mernissi aktuelle Fragen mit kulturellen und religiösen Traditionen verbindet, tritt zutage, wenn sie auf die Bedeutung der Satellitensender in fast mystischer Sprache hinweist. So wie die Mystik des Sufismus feiert der Nachrichtensender die vielfältige Verschiedenheit dadurch, dass er diese widerspiegelt. Verschiedenheit führt zu Verwirrung, und diese erzeugt Angst, aber genau darin ist die mystische Wirkung des Satellitenfernsehens gegeben: Angst erzeugt das Verlangen, zu erkennen, was ängstlich macht, und dies mit Hilfe der gewonnenen Erkenntnis als Bereicherung seiner selbst aufzunehmen. Auf amüsante Weise kehrt F. Mernissi das weithin akzeptierte Bild der amerikanischen Kultur als einer offenen und auf die Welt orientierten und der arabischen als einer geschlossenen Kultur völlig um: Sie assoziiert Amerika mit dem ängstlichen, sich gegen Fremde wappenden und verschanzenden Verhalten des Cowboys, die arabische Kultur dagegen mit dem Verhalten von Sindbad, dem Seefahrer der *Erzählungen aus Tausend-und-einer-Nacht*, der in der Welt herumirrt, der immer mit Fremden in fremder Umgebung Handel treibt und Austausch pflegt.⁵ In einem Text, der die Mitte einhält zwischen einer Erzählung und einem Essay, erkundet F. Mernissi die Brauchbarkeit und die Grenzen dieser beiden Metaphern, folgt ihnen, wo sie erhellend sind, und sie durchbricht sie, wenn sie zu Unrecht gängige Klischees zu bestätigen drohen. Sie spürt nach den Cowboys des Geistes in der arabischen Geschichte – und lokalisiert die wichtigsten von ihnen nicht von ungefähr in Bagdad! –, untersucht auch, was in der arabischen Tradition dafür gesorgt hat, dass Sindbad in hohem Maß durch den Cowboy verdrängt wurde, und sie versucht Mittel zu finden, wie man die Ehre des Sindbad-Verhaltens in der islamischen Welt wiederherstellen könnte.

Sadik Al-Azm

Mehr noch als für F. Mernissi ist für Sadik Al-Azm (geboren 1934 in Damaskus) der Islam vornehmlich eher eine kulturelle Tradition, der er angehört, als eine Religion. Dieser zweite Erasmus-Preisträger, emeritierter Professor für moderne europäische Philosophie an der Universität Damaskus, ist ein säkularisierter und politisch links stehender Denker, der sich selbst als Muslim „aufgrund von Kultur, Erbgut und Geschichte“ betrachtet. Er ist bestrebt, diese Tradition offen und dynamisch zu machen und zu halten. In diesem Rahmen hat er Salman Rushdie verteidigt, als dieser durch eine *Fatwa* Ajatollah Chomeinis aufgrund seines Romans *Die satanischen Verse* mit dem Tod bedroht wurde.⁶

Einen Monat nach dem 11. September 2001 hat Salman Rushdie eine Kolumne geschrieben, in der er dazu aufrief, sich mit dem Gedanken vertraut zu machen, dass die Anschläge ganz gewiss mit dem Islam zu tun hätten. Rushdie plädiert daher für einen Islam als persönlichen und privatisierten Glauben und strebt dessen „Entpolitisierung“ an. Al-Azm beruft sich in einem Interview auf einen älteren Aufsatz Rushdies, in dem dieser darauf hinweist, dass es in der turbulenten Welt, in der wir leben, unmöglich sei, sich auf ein windstilles Terrain außerhalb der Politik zurückzuziehen.⁷ Darum ist es nach Überzeugung von Al-Azm unmöglich, die Religion in die Privatsphäre zu verbannen. Stattdessen

versucht er, den Islam in seinen heiligsten Texten zu retten als kostbaren Teil des eigenen kulturellen Erbes.⁸ Dabei denkt er selbst an einen vorzugsweise möglichst säkularisierten Kontext als Ausgangspunkt.

In einem polemischen Artikel wendet er sich gegen den in der aktuellen internationalen Debatte populären Gedanken, der Islam sei einer Säkularisierung nicht fähig. Zuerst widerspricht eine derartige Behauptung einfach den Tatsachen. Tatsächlich ist die Religion in islamischen Ländern wie Ägypten, Irak, Syrien, Algerien und der Türkei an den Rand des öffentlichen Lebens zurückgedrängt worden. Gerade die Tatsache, dass der Islam sich in Richtung auf „Privatisierung, Personalisierung und sogar Individualisierung“ bewegt und dadurch die Gesellschaft säkularisiert, ist nach der Überzeugung von Al-Azm der Hintergrund der gewalttätigen Reaktionen radikaler Islamisten. Sie streben eine Re-Islamisierung von Gesellschaften an, die nur noch dem Namen nach islamische Gesellschaften sind.⁹

Al-Azm fasst seine eigene Antwort auf die Frage, ob der Islam der Säkularisierung fähig sei, so zusammen: „Dogmatisch betrachtet, ist der Islam dazu nicht fähig, historisch gesehen, sehr wohl.“ Die Geschichte lässt nach seiner Überzeugung unwiderlegbar erkennen, dass der Islam nicht das dogmatisch-starre System ist, das Befürworter und Gegner dieser These derzeit in ihm zu sehen geneigt sind. Er ist vielmehr ein „lebendiger, sich dynamisch entwickelnder Glaube, der sich sehr unterschiedlichen Umgebungen und schnell sich wandelnden Umständen anpassen kann“. Religionen entwickeln sich fortwährend entlang von historischen Linien, die demjenigen, der nur ein Auge hat für ihr dogmatisches System, nicht anders als unmöglich erscheinen können. So war „der einfache, egalitäre und ungeschminkte Islam von Mekka und Medina“, dogmatisch betrachtet, unvereinbar mit dem erblichen Kalifat, das nichtsdestoweniger Jahrhunderte lang, „bis Mustafa Kemal Atatürk es kurz nach dem Ersten Weltkrieg offiziell abschaffte“, die klassische Regierungsform der arabischen und islamischen Welt bleiben sollte. Als Analogie betrachtet Al-Azm den in der katholischen Kirche um das Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils geführten Streit. Er nennt „die Bewegung von Erzbischof Marcel Lefebvre und seinen Anhängern in Europa und den Vereinigten Staaten von Amerika ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie die Kirche weiter festhält an dem puristisch dogmatischen ‚Nein‘ zu den herrschenden Paradigmen dieser Zeit“ und das Konzil mit seinen Dokumenten „ein ebenso treffendes Beispiel dafür, wie in der römisch-katholischen Kirche das historische ‚Ja‘ das klassische dogmatische ‚Nein‘ [gegenüber der Moderne] überwunden hat“.

Al-Azm ist vor allem ein Kommentator von Entwicklungen und Trends im intellektuellen Leben der muslimischen Welt. Sein eigenes Interesse richtet sich auf eine islamische Kultur, die von neuem eine Rolle auf der Weltbühne spielen kann. Darum wendet er sich gegen den religiösen Widerstand „gegen das moderne System der Wissenschaftslogik und des Verständnisses der Welt und des Handelns in ihr“, denn das läuft hinaus auf ein „Sichausliefern an die Mülltonne der Geschichte“¹⁰. Er sucht nach einer religiösen Vorstellungskraft, die zum moder-

nen Weltverständnis passt und die Demokratie und Offenheit für wissenschaftliche Einsichten fördert. Die Eigenheit des Islams und die Grenzen, die diese einer authentischen Neuinterpretation setzen, scheinen ihn nicht zu interessieren; er scheint sogar zu verkennen, dass es solche Grenzen gibt.

Der Humanismus Gottes

Für alle drei Erasmus-Preisträger von 2004 ist es evident, dass Religion Menschenwerk ist, ein Produkt der menschlichen Vorstellungskraft. Sie haben in diesem Sinn alle drei eine humanistische Vorstellung von Religion. Bei demjenigen aber, der hier noch nicht zur Sprache gekommen ist, bei Hussein Dabbagh (geboren 1945 in Teheran), der unter dem Pseudonym Abdolkarim Soroush schreibt, wird diese Vorstellung getragen von einem Glauben an das, was der flämisch-niederländische Theologe Edward Schillebeeckx bei der Entgegennahme seines Erasmuspreises 1982 den „Humanismus Gottes“ genannt hat.¹¹

Abdolkarim Soroush

In der Laudatio wurde Soroush „der Erasmus des Islams“ genannt, und es ist sicher, dass er von den drei Genannten diesem niederländischen christlichen Humanisten am nächsten steht. Soroush versucht, durch gründliches Analysieren und sorgfältiges Argumentieren sowie auf der Basis zeitgenössischer philosophischer Einsichten in Religion und Wissenschaft eine Alternative zu entwickeln: einerseits zum Säkularismus westlichen Zuschnitts und andererseits zur religiösen Diktatur, wie sie in Iran, seinem Herkunftsland, Gestalt angenommen hat. Als er in England studierte, war Soroush beteiligt an der Opposition gegen den Schah, und nach der islamischen Revolution kehrte er 1979 nach Iran zurück. 1980 wurde er Mitglied des durch Ajatollah Chomeini eingerichteten Rates für die kulturelle Revolution, schied jedoch 1982 wieder aus diesem aus und übernahm seitdem keine obrigkeitlichen Funktionen mehr. Er wurde Dozent für islamische Mystik an der Universität Teheran und Mitglied der Iranischen Akademie der Wissenschaften. Wegen zunehmender Kritik an der iranischen Geistlichkeit ver-

Der Autor

Erik P.N.M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam. Verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. 1976–1984 studierte er Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nijmegen, wo er 1990 zum Doktor der Theologie promoviert wurde mit einer Dissertation über die Bedeutung der verschiedenen Arten von Befreiungstheologie für die universitäre Theologie: *Sporen van de bevrijdende God, Kampen 1990*. 1989–2003 im Dienst der niederländischen Dominikaner Untersuchung der historischen Hintergründe und der aktuellen Bedeutung der Theologie von Edward Schillebeeckx. Die Ergebnisse der Untersuchung wurden veröffentlicht unter dem Titel: *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I: Een katholieke cultuurtheologie 1914–1965*, Baarn 1999 (auch in engl. Übersetzung: *Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History. Part I: A Catholic Theology of Culture [1914–1965]*, London/New York 2003). Weitere Angaben in Borgmans zweitem Artikel in diesem Heft. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman@hin.ru.nl.

lor er jedoch seine Funktionen und bekam es mit der Zensur und mit Bedrohungen zu tun. 1996 verließ er sein Land und lehrt seitdem an Universitäten im Westen.¹²

Soroush wendet sich gegen die Idee, Religion sei wegen der ihr inhärenten autoritären Eigenart unvereinbar mit Demokratie. Er nimmt eine ausführliche Diskussion auf mit einem Artikel, der 1994 veröffentlicht wurde, und zwar in der Zeitschrift *Kiyan*, an der er seit ihrer Gründung beteiligt ist. In diesem Artikel behauptet Hamid Paydar: „Islam und Demokratie können nicht miteinander kombiniert werden, es sei denn, der Islam würde durch und durch säkularisiert.“¹³ Dies bestreitet Soroush, und zwar nicht – was die nächstliegende Strategie wäre – dadurch, dass er darauf hinweist, in der islamischen Rechtstradition gebe es Raum für offene Diskussion und Volksbefragung und daher für demokratische Beratung, sondern indem er darauf hinweist, dass Religion vom Glauben lebt. Und Glaube ist nach seiner Überzeugung als die von jedem Menschen auf der Basis immer neuer aktueller Umstände erteilte persönliche Antwort überaus vielfältig und pluralistisch. Wer Religionen und namentlich den Islam für in sich selbst autoritär und diktatorisch hält, der identifiziert sie zu Unrecht mit ihren juristischen und politischen Traditionen. In seiner Sicht gehört aber die „fortwährende Erneuerung von Einsicht“ und die „Vielfalt von Glaubensweisen“ wesentlich zur Religion, die darum letzten Endes „tausendmal mehr“ zur Demokratie passt als der Säkularismus. Das bedeutet umgekehrt, dass die Aufrechterhaltung religiöser Gesetze an und für sich die Religion eher abtötet als sie lebendig zu erhalten und dass jedenfalls eine islamische Gesetzgebung nur dann wirklich religiös bleibt, wenn sie Ausdruck einer religiösen Gemeinschaft ist.

Ganz wie für Al-Azm ist es dabei für Soroush von großer Wichtigkeit, dass Religion nicht ausschließlich aus ihren inneren Prinzipien lebt. Sie muss lernen von der demokratischen und rationalen Haltung, wie diese in der Moderne entdeckt und entwickelt worden sind. „Die Demokratie wurzelt in der neuen Einsicht in sich selbst und die Beschränkungen des menschlichen Wissens, welche die Menschheit gewonnen hat“, und wenn dieses Denken bezüglich Menschenwürde, öffentlich wirksamer Rationalität und Beschränktheit jeden Wissens innerhalb der Religion übernommen wird, „wird eine religiöse Demokratie das Resultat sein“. Der große Unterschied zu Al-Azm besteht aber darin, dass für Soroush auch dieses Ernstnehmen nicht unmittelbar aus der Religion hervorgehender Entdeckungen letzten Endes von religiösem Belang ist. Das Suchen nach Wahrheit und Gerechtigkeit, nicht aber die Setzung von Wahrheit und Gerechtigkeit ist das Wesen der Demokratie. Dies ist nach Soroush zugleich das Wesen der Religion. Religion verbietet es den Menschen, sich als Gott aufzuführen, und dann bleibt ihm die rationale Debatte „über Gerechtigkeit, Menschenrechte und die Methode politischer Leitungstätigkeit“, die nach Soroush nicht als etwas betrachtet werden muss, das religionsintern wäre. Religion ist in der Sicht von Soroush keine Quelle gerechter Gesetze und Verhaltensregeln, wie vor allem viele Muslime meinen. Religion sorgt nach Soroush dafür, dass die Gesetze, die nach bestem Wissen Gerechtigkeit, Menschenrechte und verwaltungsmäßige Billigkeit zu si-

chern versuchen, nicht als äußere Einschränkungen der menschlichen Freiheit, sondern als sittliche Pflichten erscheinen. Die religiöse Höherwertigkeit der Demokratie erhellt nach seiner Überzeugung nicht zuletzt aus der Tatsache, dass, während Diktatur und Totalitarismus zuinnerst korrupt sind, Demokratie zuinnerst verbunden ist mit sittlichen, das Leben fördernden Prinzipien, ohne welche die Demokratie zum Untergang verurteilt wäre.

Angesichts seiner Offenheit für die Demokratie und die Moderne ist es auf den ersten Blick überraschend, dass Soroush die Philosophie als Feindin der Religion betrachtet. Seine diesbezügliche Argumentation ist kompliziert, aber es geht bei ihm namentlich um die griechische Philosophie und um die auf ihr aufbauende Tradition. Die griechische Philosophie legt die Welt fest in metaphysischen Kategorien. Dies verlieh der Welt und den Dingen ihre Autonomie gegenüber Gott, was das rationale Denken darüber ermöglichte, was aber zugleich Gottes Aufgabe zukünftig auf die Verwirklichung der zuvor festgestellten Essenzen der Dinge beschränkte. „Gott war nicht mehr der Schöpfer der Essenzen, sondern derjenige, der dafür sorgte, dass sie sich verwirklichen.“ Damit sind nach Soroush die Dinge und letzten Endes auch Gott selbst – der zu einer mechanischen Ursache unter anderen geworden ist – entzaubert und aus der Welt der Religion entfernt worden. Auf ähnliche Weise verliert auch eine als autonom aufgefasste juristische Rationalität für ihn ihre religiöse Bedeutung, und zwar auch dann, wenn sie sich in Verlängerung einer religiösen Tradition entwickelt. Sie ersetzt die gläubige Hingabe, die für Soroush das grundlegende Kennzeichen der Religion ist, durch die Unterwerfung unter einen im Namen Gottes ausgeübten Zwang. Soroush geht letztlich darauf aus, den rationalen Abwägungen von Wissenschaft, Politik, Regierungshandeln und Recht ihren Platz innerhalb des Raums des religiösen Glaubens anzuweisen, der diese Abwägungen dann im Schatten Gottes betrachtet. Es ist nicht immer deutlich erkennbar, wie er sich dies vorstellt, aber mit vielen Philosophen und Theologen im Westen ist er überzeugt, dass – in seiner Bildersprache gesagt – der Schleier, der das weltliche Denken vom religiösen trennt, das metaphysische Denken ist. Es ist sowohl für die heutige Kultur als auch für die heutige Religion lebenswichtig, diesen Schleier wegzureißen.

Soroush genießt angesichts des gängigen Bildes des Islams hohes Ansehen wegen seines nicht von falschen Rücksichten bestimmten hermeneutischen Begriffs von Religion. „Es liegt bei Gott, eine Religion zu offenbaren,“ schreibt er, „aber es liegt bei uns, sie zu begreifen und zu verwirklichen. Hier ist der Ort, an dem religiöses Wissen geboren wird, das vollkommen menschlich und allen Regeln des menschlichen Wissens unterworfen ist.“ Die überall bei islamischen Autoren so fundamentale Unterscheidung zwischen dem Beständigen, das von Gott komme, und dem Veränderlichen, das kulturell begrenzt sei, ist für ihn selbst ein Teil dieses Prozesses des Wissenserwerbs und geht diesem nicht voraus. Auf der Basis dieser Einsicht versucht er zu einem im Grunde genommen endlosen Prozess religiöser Neubelebung und Reform zu gelangen, der in seinen Augen die gesellschaftliche und politische Reform umfassen und durchdringen

muss.¹⁴ Letztendlich ist das menschliche Leben, auch das gesellschaftliche und politische Leben, in den Augen von Soroush eine religiöse Suchbewegung. Umgekehrt bedroht die Demokratie die richtig verstandene Religion nicht, sondern ist, genau genommen, ihre angemessene Basis.

Fatema Mernissi und Sadik Al-Azm geben zu erkennen, dass sich in der islamischen Welt sehr wohl eine Sicht entwickeln kann, die sich positiv einstellt zu Offenheit, Demokratie und Pluralismus. Dies ist u.a. dem zu verdanken, dass der Islam keine privatisierte Religion ist, sondern eine weit ausgespannte auch kulturelle und politische Tradition. Al-Azm betont dabei, dass in der heutigen Welt alles politische Bedeutung hat und dass es daher eine Illusion wäre, auf die Suche nach einer sturmfreien Zone reiner, nicht-politischer Religion zu gehen. Abdolkarim Soroush weist nach, dass der Einsatz für einen offenen, demokratischen Islam gerade auf religiöser Basis möglich ist. Auch im Islam hat die Idee Heimatrecht, dass Gott, der als der Erbarmer und der Barmherzige angerufen wird, ein überaus auf Menschlichkeit bedachter Gott ist, ein *Deus humanissimus*.

¹ Max Sparreboom, *Religie en moderniteit. Inleiding*, in: *Religie en moderniteit: Fatema Mernissi/Sadik Al-Azm/Abdolkarim Soroush*. Amsterdam 2004, 7-16, hier 10. Ich gründe meinen Artikel in erheblichem Ausmaß auf diese Textsammlung der drei Laureaten anlässlich der Verleihung des Erasmuspreises, die aber nur in Niederländisch veröffentlicht ist. Soweit die Texte auch in anderen Sprachen erschienen sind, verweise ich in den Anmerkungen darauf.

² Siehe im Internet unter: www.erasmusprijs.org/nl/page.cfm?paginaID-2.

³ Zum ersten Thema siehe: Fatema Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales from a Harem Girlhood*, Reading 1994. Zum zweiten Thema: dies., *The Effects of Modernization of the Male-Female Dynamics in a Muslim Society: Morocco* (Diss.), Ann Arbor 1974; später bearbeitet zu: *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Cambridge 1975, ²1987 (überarbeitete Fassung); dies., *Le Maroc raconté par ses femmes*, Rabat 1984. Zum dritten Thema: dies., *Le harem politique: Le Problème et les femmes*, Paris 1987.

⁴ Fatema Mernissi, *The Satellite, the Prince, and Scheherazade: The Rise of Women as Communicators in Digital Islam*, in: *Transnational Broadcasting Studies* 12, Spring/Summer 2004, Internet: www.tbsjournal.com/mernissi.htm.

⁵ Fatema Mernissi, *De cowboy of Sinbad? Wie zal de winnaar zijn in de globalisering?* in: *Religie en moderniteit*, aaO., 17-55; dies ist eine ausgearbeitete Fassung der Ansprache: *The Cowboy or Sinbad: Who Will Be the Globalization Winner?* Im Internet unter: www.Fundacionprincipedeasturias.org/ing/premios/galardones/galardonados/dicursos/discursu767.html.

⁶ Zu seinem Verhältnis zu Rushdie vgl. Sadik J. Al-Azm, *The Satanic Verses Post Festum*, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 20 (2000), Nr. 1-2, 44-66.

⁷ *An Interview with Sadik J. Al-Azm*, in: *Arab Studies Quarterly* 19 (1997), Nr. 3, 113-126, hier: 121; vgl. Salman Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays an Criticism 1981-1991*, London 1991, 87-101; *Outside the Whale* (1984), hier: 93-100.

⁸ *An Interview with Sadik J. Al-Azm*, aaO., 116.

⁹ Sadik Al-Azm, *Is Islam Secularizable?* Im Internet unter: www.secularislam.org/separation/isislam.htm.

¹⁰ Zitiert in. S. Wild, *Ten geleide*, in: Al-Azm, *De tragedie van de Duivel: Op weg naar een liberale islam*, Amsterdam 2004, 7-9, hier 9.

¹¹ Dankrede van Edward Schillebeeckx, in: Praemium Erasmianum MCMIXXXLL, Amsterdam 1982, 37-42, hier 41.

¹² Valla Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*, New York 1997; Mahmoud Sadri/Ahmad Sadri, *Introduction*, in: dies. (Hg.), *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Oxford 2000, ix-xix; Abdolkarim Soroush, *Intellectual Autobiography: An Interview*, in: Sadri/Sadri, *Reason, Freedom and Democracy*, aaO., 3-25.

¹³ Abdolkarim Soroush, *Tolerance and Governance: A Discourse on Religion and Democracy*, in: Sadri/Sadri, *Reason, Freedom and Democracy*, aaO., 131-155.

¹⁴ Abdolkarim Soroush, *Islamic Revival and Reform: Theological Approaches*, in: Sadri/Sadri (Hg.), *Reason, Freedom, and Democracy*, aaO., 26-38, hier 31 f.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht