

---

*Simon Freise*

## **Die Hypothek des Säkularismus. Gibt es eine linke historisch-islamwissenschaftliche Perspektive auf den säkularen Diskurs?**

Seit der „Islamisierung gesellschaftlicher Probleme“ (Tuba Işık) in den 2000er Jahren ist Islam-Expertise gefragt wie nie zuvor. Dabei steht das Verhältnis „des“ Islam und „der“ Muslim\_innen zum säkularen Staat im Zentrum der Debatten, denen sich auch die Linke nicht entziehen kann. Im Gegensatz zu den Sozialwissenschaften gibt es jedoch in den Nachfolgefächern der „althehrwürdigen“ Orientalistik kaum linke Perspektiven, von marxistischen fast vollständig zu schweigen. Im Orient wie im Okzident stehen tendenziell religionskritische Bewegungen vor der Herausforderung, sich zu Projekten staatlicher Eingriffe in religiöse Angelegenheiten sowie politisch-religiöser Arrangements zu verhalten. Angesichts der (post-)kolonialistischen Durchdringung des Orients durch die europäischen Mächte und das westliche Kapital wird diese praktische Frage allerdings intellektuell überformt durch einen säkularen Diskurs, der auch die sogenannte Re-Islamisierung seit Ende der 1970er Jahre beinhaltet. Diese Ausgangslage erfordert einen Brückenschlag zwischen traditioneller Islamwissenschaft, sozialgeschichtlicher Analyse und sozialtheoretischer Reflexion. Anlässlich der (Neu-)Herausgabe von Beiträgen des Nahosthistorikers Alexander Flores (Jahrgang 1948) sollen in diesem Rezensionssessay exemplarisch Befunde zur Vormoderne und dem (Post-)Kolonialismus diskutiert werden.<sup>1</sup> Flores’

---

<sup>1</sup> Alexander Flores, *Islam und Muslime – Religion und Politik*, Münster 2023. Die Beiträge reichen thematisch von einer Säkularismus-Diskussion aus den 1980er Jahren in Ägypten über innerislamische Diskurse zu Demokratie und Menschenrechten bis zur Ambivalenz des Fortschrittsbegriffs im islamischen Orient. Dafür beschreibt Flores auch immer wieder die intellektuellen Reaktionen auf den europäischen Kolonialismus. Weitere Beiträge widmen sich der Situation der libanesischen Christ\_innen, den Möglichkeiten liberaler Koran-Auslegungen, Maxime Rodinson

Analysen werden insbesondere in der gegenwartsbezogenen sozialwissenschaftlichen deutschen Forschungsliteratur herangezogen, um die historische Grundlegung des Islams in Bezug auf säkulare politische Ordnungen zu beschreiben. Er ist Gewährsmann für einen Anti-Essentialismus, der eine Bandbreite möglicher islamisch-politischer Verhältnisbestimmungen postuliert.<sup>2</sup> Insbesondere sein Buch mit dem mächtigen Titel *Islam. Zivilisation oder Barbarei?*<sup>3</sup> hat dahingehend einige Beachtung erfahren. In der knappen Einleitung seines neuen Buches *Islam und Muslime – Religion und Politik*<sup>4</sup> benennt Flores eine methodologische Grundlinie, die nicht so selbstverständlich ist, wie man meinen könnte: Das Bekenntnis zum Islam determiniert nicht das gesamte Leben von Muslim\_innen. Flores illustriert dies *ex contrario*: „Wer behaupten wollte, die Vorstellungen und Verhaltensweisen der heutigen Christen leiteten sich unmittelbar aus der Bibel ab, setzte sich der Lächerlichkeit aus.“<sup>5</sup> Überhaupt sei von einer grundverschiedenen Essenz des Islam im Zusammenspiel von Transzendenz und Immanenz nicht auszugehen. Prädestinationslehren und Fatalismusvorstellungen (*qisma*)<sup>6</sup> seien ebenso vorhanden wie theologische Freiräume. Insofern sei

---

sowie der historischen Genese des Islamismus-Begriffs. Das Leben der Muslim\_innen im Westen ist – das ist aus dem Titel nicht ersichtlich – nur am Rande Thema der Beiträge. Das Buch greift auch keine aktuelle fachwissenschaftliche Debatte auf, sondern widmet sich in seinen eindrücklichsten Kapiteln der Darstellung von Säkularismus-Debatten im (post-)kolonialen Kontext arabischer Nationalstaaten (insbesondere Ägypten) des frühen sowie späten 20. Jahrhunderts. Diese stehen im Zentrum des vorliegenden Beitrags. Neuere Entwicklungen, zum Beispiel der arabische Frühling oder der Syrien-Krieg, werden von Flores nicht berücksichtigt.

<sup>2</sup> Oliver Hidalgo, Die ‚Säkularität‘ der Demokratie und der Islam als politisch-theologisches Problem, in: Ahmet Cavuldak u. a. (Hg.), *Demokratie und Islam: Theoretische und empirische Studien*, Wiesbaden 2014, S. 217–251, hier S. 220, 240; Stefan Kutzner, *Islamische Religiosität in Deutschland. Normen gottgefälligen Lebens*, in: Heidemarie Winkel / Kornelia Sammet (Hg.), *Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*, Wiesbaden 2017, S. 243–269, hier S. 244; Oliver Hidalgo, *Religion und Politik – Über Komplexität, Besonderheiten und Fragestellungen einer interaktiven Beziehung aus politikwissenschaftlicher Perspektive*, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 1 (2017), 1, S. 111–132, hier S. 127.

<sup>3</sup> Alexander Flores, *Islam. Zivilisation oder Barbarei?*, Berlin 2015.

<sup>4</sup> Flores, *Islam und Muslime* (wie Anm. 1).

<sup>5</sup> Ebd., S. 8.

<sup>6</sup> Im Deutschen gebräuchliche arabische Begriffe (zum Beispiel Hadith, Abbasiden, Scharia) werden in ihrer eingedeutschten Schreibweise verwendet, weniger bekannte Fachbegriffe und Namen

das Verhältnis von Gott und Menschen ähnlich spannungsgeladen und theologisch umstritten wie in anderen Religion.<sup>7</sup>

Ausgehend von den Beiträgen Flores' zur Säkularismusdebatte soll zunächst an den marxistischen Orientalisten Maxime Rodinson erinnert werden, dem Flores den abschließenden Beitrag seines neuen Buches widmet. Danach wird die Frage nach dem oft vernachlässigten sozialgeschichtlichen Kontext sozioreligiöser Entwicklungen während der sogenannten Blütezeit des Islams unter abbasidischer Herrschaft aufgeworfen und in einem nächsten Schritt exemplarisch die Säkularisierung und Säkularismusdebatte im (post-)kolonialen Ägypten am Anfang und gegen Ende des 20. Jahrhundert skizziert. Abschließend stehen methodologische Überlegungen zum Säkularen als Tertium Comparationis des historischen Vergleichs aus marxistischer Perspektive.

## Erinnerung an einen marxistischen Orientalisten

Maxime Rodinson (1915–2004) studierte als Sohn kommunistischer, jüdischer Migranten und als Arbeiterkind ohne Abitur in Paris orientalische Sprachen, Anthropologie und Soziologie, unter anderem bei Marcel Mauss. Er trat 1937 der Kommunistischen Partei Frankreichs (KPF) bei und verbrachte die Kriegsjahre als Soldat in Syrien und im Libanon. Seine Eltern wurden in Auschwitz ermordet. Nach dem Krieg arbeitete Rodinson als Bibliothekar, Sprachlehrer und dann bis zu seinem Tod als Professor an der École Pratique des Hautes Études. Nach seinem Ausschluss aus der KPF 1958 vermied Rodinson die Konversion zum Liberalismus und hielt an einer marxistischen, soziologischen Analyse des Islam fest. Dabei betonte er gegen den orientalistischen Mainstream die sozioökonomischen Faktoren bei der Genese und Entwicklung des Islam.

Rodinson ist heutzutage ein – wenn auch angesehener – Außenseiter unter den Orientalisten, der im Curriculum der Islamwissenschaften

werden in der Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) transliteriert.

<sup>7</sup> Flores, Islam und Politik (wie Anm. 1), S. 15.

kaum vorkommt. Er ist zum einen bekannt für seine Wortmeldungen und Analysen zum Nahostkonflikt. Eindrücklich sind seine Polemiken gegen die Mystifizierung des Judentums und des Islam als Gemeinschaften mit ‚wesensmäßigen Besonderheiten‘. Der Marx’sche Satz über das Judentum, das sich nicht trotz, sondern durch die Geschichte erhalten habe, ist Flores zufolge paradigmatisch für Rodinson, der immer auf die ‚Normalität‘ sozialer Gruppen pochte.<sup>8</sup>

Zum anderen sind einem breiteren Publikum von Orientalist\_innen seine materialistischen Analysen zur Geschichte des Islam ein Begriff, etwa seine Muhammad-Biographie (1961) oder das Buch *Islam et capitalisme* (1966; beide auch ins Deutsche übersetzt). Vor einigen Jahren wurde sein ursprünglich 1972 erschienenenes Buch *Marxisme et monde musulman* auf Englisch neu aufgelegt.<sup>9</sup>

Rodinson widmete sich auch dem Widerspruch zwischen dem universalistischen Anspruch der arabischen KPs und ihrem partikularen Nationalismus. Mit Lenin warnt er 1971 davor, sich für den Nationalismus ‚herzugeben‘, und sieht doch, dass dies wahrscheinlich die gewählte Option im arabischen Raum sein werde.<sup>10</sup> Rodinson kritisierte auch den Zionismus, der sich von einer defensiven Reaktion zu einem kolonialen Projekt entwickelt habe. Seine Wortmeldungen sind in den 1960er und 1970er Jahren weithin sichtbar, etwa in dem von Jean-Paul Sartre und Claude Lanzmann herausgegebenen Sonderband von *Les Temps Modernes* (1967). Seine Position legt ihm unter anderem Jean Amery als jüdischen Selbsthass aus.<sup>11</sup> Gleichzeitig verteidigt Rodinson – wo die zio-

---

<sup>8</sup> Ebd., S. 200.

<sup>9</sup> Maxime Rodinson, Mohammed, Luzern 1975; ders., Islam und Kapitalismus, Frankfurt am Main 1986; ders., Marxism and the Muslim World, London 2015.

<sup>10</sup> Flores, Islam und Politik (wie Anm. 1), S. 210.

<sup>11</sup> Jean Amery, Der ehrbare Antisemitismus, in: Die Zeit, 25. Juli 1969. Die Problematisierung seiner Kritik am Zionismus und den israelischen Regierungen in den 1960er und 1970er Jahren hat eine Vorgeschichte: 1953 veröffentlicht Rodinson einen antizionistischen Aufsatz – mit Blick auf den Slánský-Prozess zwei Jahre zuvor und im Kontext weiterer Anschuldigungen gegen eine Gruppe großteils jüdischer sowjetischer Ärzte Anfang 1953, der vorgeworfen wurde, Stalin vergiften zu wollen. Rodinson bestätigt in diesem Aufsatz, fünf Jahre vor seinem Ausschluss aus der KPF, die mit der Parteilinie konforme Annahme einer trozkistisch-titoistisch-zionistischen Verschwörung. Zu diesem Aufsatz muss er später Stellung beziehen. In einer Selbstkritik aus dem Jahr 1981

nistische Option nun einmal gezogen worden sei und sich aus dem Kolonialregime eine nationale Gemeinschaft herausgebildet habe – zeit-  
lebens die Möglichkeit einer friedlicher Koexistenz von Israelis und  
Palästinenser\_innen und später auch die Zweistaatenlösung.

Mit dem Porträt Rodinsons illustriert Flores in seinem Buch einen  
sicherlich extravaganteren, aber in seiner Struktur vielleicht auch typi-  
schen Werdegang marxistischer Intellektueller in der zweiten Hälfte des  
20. Jahrhunderts, die sich vom Stalinismus lösten, ohne sich dem immer  
stärker durchsetzenden (Neo-)Liberalismus anbieten zu wollen (oder  
zu können). Die Stärke einer marxistischen Orientalistik liegt zweifels-  
ohne in den Übersetzungsleistungen für ein Publikum, das entweder  
der orientalischen Sprachen nicht mächtig ist oder aber in der ausdif-  
ferenzierten Akademie und den hochspezialisierten Orchideenfächern  
kein materialistisches Geschichtsverständnis entwickeln konnte. Aller-  
dings leidet sie, wie Flores am Beispiel Rodinsons anmerkt, bisweilen  
an einer mangelnden Einbettung der Argumentation in die Ereignis-  
geschichte, sowie einer fehlenden politökonomischen Analyse.<sup>12</sup>

## Vormoderne Verhältnisse von Herrschaft und Religion

Die Vorstellung von der besonderen religiös-politischen Einheit im  
Islam hält sich beharrlich. Man kann weit zurückgehen in die islamische  
Geschichte, um sich mit diesem verbreiteten muslimischen (Selbst-)Bild  
auseinanderzusetzen. Während das Christentum über Jahrhunderte von  
Herrschaftsseite unterdrückt und in einer Minderheitenposition gehalten  
wurde, hatte sich der Islam in einer Gegend ohne ausgebaute staat-  
liche Infrastruktur zu etablieren und gründete bald einen eigenen Staat.  
Die frühen Bürgerkriege zeugen allerdings von einer raschen Trennung

beschreibt Rodinson die facettenreiche, abwägende wissenschaftliche Analyse als Ausweg, um der  
stalinistischen Matrix und der damit verbundenen stumpfen, manichäischen Weltansicht zu entkom-  
men. Seine z. T. ebenfalls ex-stalinistischen Kritiker kritisiert er Flores zufolge dann dafür, dass sie  
„eine ähnlich strukturierte unipolar-antikommunistische und/oder zionistische Überzeugung aus-  
getauscht haben, dass sie also keine angemessenen Lehren aus ihren Verirrungen gezogen haben“.  
Flores, Islam und Politik (wie Anm. 1), S. 212.

<sup>12</sup> Ebd., S. 214.

weltlicher und religiöser Sphären. Fortan wurden Herrschafts- und Religionsfragen getrennt behandelt.<sup>13</sup>

Die nötige Befreiheit im Zusammenspiel weltlicher und religiöser Koexistenz konnte schließlich vom 9. bis 13. Jahrhundert unter den Abbasiden durch die Etablierung der Hadith-Wissenschaft<sup>14</sup> entstehen, in deren Rahmen die Überlieferungen des Propheten Muhammads gesammelt, systematisiert und mit abgestuften Qualitätssiegeln versehen wurden:

In der Entwicklung des Rechts wie auch anderer Bereiche der islamischen Ideologie hielt man durchaus an sakraler Begründung fest und konnte das auch ohne Schaden für gesellschaftlichen Fortschritt und geistige Freiheit tun, denn man hatte die Religion flexibel gemacht, hatte Verfahren entwickelt, alle Denk- und Verhaltensweisen, die man aus pragmatischen Gründen für richtig hielt, ‚islamisch‘ zu beglaubigen – in erster Linie den *Hadith*, der wohl vor allem zu diesem Zweck geschaffen wurde.<sup>15</sup>

In dieser Zeit – darauf ist häufig hingewiesen worden – war das nicht an religiöse Grenzen gebundene Denken und Handeln in Baghdad sehr viel weiter als in Europa. Flores spricht von einer „immanenten Säkularität“,<sup>16</sup> die allerdings nicht unbedingt als solche zu erkennen war, weil sie

---

<sup>13</sup> Ebd., S. 38–39.

<sup>14</sup> Als Hadithe (ḥadīṭ, arab. für Bericht, [neue] Mitteilung, Erzählung) werden die überlieferten Aussprüche und Handlungen des Propheten Muhammads bezeichnet, die Aufschluss geben über seine Lebensweise (sunna – namensgebend für die Sunnit\_innen), die im Koran als vorbildlich für die Muslim\_innen bezeichnet wird. Die Äußerungen des Propheten u. a. zu alltäglichen Angelegenheiten werden dabei als lebensnahe Illustration der koranischen Botschaft verstanden und waren schon früh populär. Im Zuge der Kanonisierung bis zum 13. Jahrhundert entstanden verschiedene Sammlungen sowie mit dem theologischen Hadith-Kommentar und der historischen Hadith-Kritik Disziplinen, die sich systematisch mit Inhalten und Nachweisen der Authentizität anhand von Überlieferungsketten beschäftigen. Im sunnitischen Islam sind die Hadithe neben dem Koran die zweitwichtigste Quelle für das islamische Recht (fiqh). „Canonisation began as a quest for authenticity and a replacement for prophetic guidance, but, in the end, it was practical utility and the authoritative consensus (ijmā‘) of the ‘ulama‘ [Islamic scholars, S. F.] that brought it to conclusion.“ Stijn Aerts, Canon and Canonisation of ḥadīṭ, in: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, 2017, siehe [[https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/canon-and-canonisation-of-hadith-COM\\_27570](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/canon-and-canonisation-of-hadith-COM_27570)].

<sup>15</sup> Flores, *Islam und Politik* (wie Anm. 1), S. 40.

<sup>16</sup> Ebd., S. 43.

im Bewusstsein nicht mit einer ihr entgegengesetzten sakralen Sphäre konfliktierte. Wo kein säkular-sakraler Konflikt, da auch keine Herausbildung eines säkularistischen Bewusstseins. Die Koexistenz religiöser Lehren und Lebensweisen existiert seitdem *praktisch*, auch wenn theoretisch weiterhin die Einheit von Religion und Politik aus der ersten Phase des Islam hochgehalten wird.<sup>17</sup>

Die Konfliktfreiheit, die Flores mit dem Begriff der immanenten Säkularität suggeriert, muss allerdings relativiert werden. Richtig ist: Die Hadith-Wissenschaft mit ihren mannigfaltigen Quellen und verschiedenen Kompendien bietet eine breite Basis für sozioreligiöse Anpassungsleistungen im Lauf der Geschichte. Die Koexistenz von Religion und Politik selbst und die Autonomie des politischen Herrschaftsapparats gegenüber den religiösen Gelehrten ist jedoch nicht unproblematisches Resultat einer „Entwicklung“, die mithilfe ideologischer „Verfahren“ einfach so geschieht. Bereits im 8. und 9. Jahrhundert wird mit der Ablösung des umayyadischen Reiches durch die Abbasiden und durch die Erweiterung ihres Herrschaftsbereiches eine ausgedehnte Bürokratie notwendig. Deren Vordenker entwickeln mit dem *Siyāsa*-Modell (arabisch für Politik) eine Herrschafts-Praxis, die nicht auf islamische Texte zurückgreift. Dem Kalifen wird hierbei konzeptuell eine absolutistische Rolle zugeschrieben. Die Trennung von Politik und Religion trifft dabei auf Widerstände bei denen, die das Modell einer eher stärker religiös integrierten islamischen Gesellschaft hochhalten, in der die Geistlichen eine tragende Rolle spielen. Doch das Kalifat will sich zu dieser Zeit genau vom oft als „republikanisch“ charakterisierten Staatsmodell der islamischen Rechtsgelehrten lösen. Es ist nur konsequent, dass für religiöse Gelehrte die *Siyāsa* bis zum 11. Jahrhundert ein „schmutziger“ Begriff bleibt.<sup>18</sup>

Prominenter Ausdruck des Ringens um Auslegungspraktiken ist die *Mihna* (arabisch für Prüfung), die sogenannte islamische Inquisition zur

<sup>17</sup> Ebd., S. 144–145.

<sup>18</sup> Hayrettin Yücesoy, *Disenchanting the Caliphate. The Secular Discipline of Power in Abbasid Political Thought*, New York 2023.

Blütezeit des abbasidischen Reiches, welche kurz skizziert werden soll, um den Einwand gegen Flores zu begründen. Das Beispiel der *Mihna* ist auch deshalb passend, weil Flores die Hadith-Entstehungsphase selbst anführt, die eng mit ihr verknüpft ist. Die *Mihna* beschreibt eine knapp zwanzigjährige Episode im dritten Jahrhundert muslimischer Zeitrechnung (833 bis 851/2 n. Chr.). Unter vier Kalifen wurden Richter und Gelehrte einem Test unterzogen, in dem sie sich dazu bekennen sollten, dass Gott den Koran erschaffen habe und dieser nicht wie Gott selbst präexistent (unerschaffen) sei. Nonkonformisten wurde der Zugang zu den Hauptmoscheen verweigert, sie wurden eingesperrt, mit Peitschenhieben bestraft oder hingerichtet.<sup>19</sup> Insofern man einer machtsociologischen Interpretation folgt, diente hier eine spitzfindige theologische Frage den Kalifen dazu, den Zugriff auf Richter und religiöse Gelehrte zu verstärken.<sup>20</sup>

Der Kalif Al-Ma'mūn befand sich, während er die *Mihna* auslöste, im Rahmen einer Militäraktion gegen das Byzantinische Reich in Arraqqa. Die Wahl des Zeitpunktes bleibt unklar, jedoch kann angenommen werden, dass das abbasidische Reich schon seit der Amtszeit Harūn ar-Rašids durch den vierten Bürgerkrieg (*fitna*), die Hinzugewinne des byzantinischen Reiches und interne Rebellionen so unter Druck stand, dass aus der Perspektive al-Ma'mūns nur die uneingeschränkte Herrschaft und Deutungshoheit des Kalifats diesen Trend stoppen könnte.<sup>21</sup>

Al-Ma'mūn führt, den Überlieferungen des persischen Historikers aṭ-Ṭabarīs (839–923 n. Chr.) zufolge, explizit die Gruppen und Personen auf, von denen er doktrinäres Einvernehmen als Prämisse für eine Einbindung in staatliche und gesellschaftliche Positionen einfordert. Die praktische Loyalität wird somit an die Gewissensprüfung geknüpft. In der Judikative traf dies zunächst die Richter (*quḍā'a*) und Gerichts-

---

<sup>19</sup> Martin Hinds, *Mihna*, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, 2012, siehe [[https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mihna-COM\\_0732?](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mihna-COM_0732?)].

<sup>20</sup> John A. Nawas, *A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna*, in: *International Journal of Middle East Studies*, 26 (1994), 4, S. 615–629.

<sup>21</sup> John A. Nawas, *Al-Ma'mūn: miḥna and caliphate*, Nijmegen 1993, S. 59–60.



bürokraten beziehungsweise Notare (*šuhūd*), Al-Ma'mūn weitet den Test (*imtiḥān*) allerdings auf eine ganze Anzahl von administrativen Ämtern aus. Vor allem aber die Aktivitäten der Hadith-Gelehrten (arabisch: *muḥadditūn*) sind ihm ein Dorn im Auge. Durch die Sammlung, Organisierung und Klassifizierung von Hadithen und zugehörigen Überlieferungsketten (*isnād*) fand seinerzeit eine enorme Aufwertung der Sunna im Rahmen der Entwicklung des klassischen islamischen Rechts statt (*sunnat an-nabī* bezeichnet die Lebens-/Handlungsweise des Propheten Muhammads, die in den Hadithen überliefert wird). Eine empirische Studie zu den Charakteristika der von Al-Ma'mūn ausgewählten Gelehrten stärkt diesen Standpunkt. So liegt die Interpretation nahe, dass der Kalif besonders die Verlagerung rechtlicher und religiöser Autorität vom staatlichen Justizapparat hin zu Personen und Gelehrtenzirkeln befürchtete, die ihm nicht direkt unterstanden. Daraus lässt sich schließen, dass es sich bei Verhörten um „*muḥadditūn* of distinction“ gehandelt habe, um religiöse Gelehrte, die über großen Einfluss verfügten und durch deren Erniedrigung Al-Ma'mūn deutlich machen wollte, dass von nun an das „Hadith-Business“ unter seiner Zensur stand. Denn, so John A. Nawas, es waren *die* Hadith-Gelehrten, die aus al-Ma'mūns Perspektive die Autorität des Kalifats untergruben, indem sie unzählige Überlieferungen sammelten, organisierten, weitergaben und somit zu einer sozialen Ordnung erweiterten. Das große Unternehmen, die Scharia auszubauen beziehungsweise zu erneuern sowie die Entwicklung des *Iḡmā'* (arabisch für den Gelehrten-Konsensus als theologisch-juristisches Instrument) im Besonderen, der den Kalifen aller Autorität berauben würde, musste zwangsläufig als große Gefahr für das bestehende Rechtssystem gedeutet werden.<sup>22</sup>

Vom heutigen Standpunkt aus, da liegt Flores richtig, ist mit der Hadith-Wissenschaft insgesamt ein Zugewinn an Flexibilität in weltlichen Angelegenheiten zu verbinden. Diese ist allerdings gegen den zeitweiligen Widerstand des absolutistischen Kalifats, wenn man so will,

<sup>22</sup> John A. Nawas, *The Miḥna of 218 A. H./833 A. D. Revisited: An Empirical Study*, in: *Journal of the American Oriental Society*, 116 (1996), 4, S. 698–708, hier S. 705.

erkämpft worden. Man kann jedoch – anders als Flores es nahelegt – nicht nur den Hadith für einen Zugewinn an interpretatorischer Flexibilität verantwortlich machen, sondern auch seine zeitweilige Eindämmung. Der Name des Kalifen Al-Ma'mūns ist ebenso mit der „rationalistischen“ Schule der *Mu'tazila* verknüpft. Er war es auch, der das Haus der Weisheit (*bayt al-ḥikma*) eröffnete, griechische Philosophie ins Arabische übersetzen ließ und für seinen weltoffenen, intellektuellenfreundlichen Geist bekannt war.<sup>23</sup> In der historischen Situation allerdings war die mit dem Hadith verbundene Ausbildung einer neuen Kaste religiöser Autoritäten eine potentielle Gefahr für den Absolutismus des Kalifats. ‚Aufklärung‘ also hat auch im Orient mindestens zwei Seiten. Die Religion diente bereits den islamischen Herrschern der formativen Phase des Islam (7.–10. Jahrhundert) als Ressource zur Legitimierung eigener Machtansprüche.<sup>24</sup> Die Hadith-Gelehrten bauten die religiöse Innovation zu einem neuen Machtpol innerhalb des islamisch begründeten Empires aus, der dann wieder durch die *Mihna* dem Kalifat untergeordnet werden sollte. Sie blieb eine vergleichsweise begrenzte Episode und führte langfristig zu der starken Stellung der Gelehrten, die durch die Inquisition nur für kurze Zeit dem Kalifat vollständig untergeordnet werden konnten.<sup>25</sup> Die *Mihna* zeigt jedoch, wie religiöse Neuerungen „von unten“ auch während des sogenannten Goldenen Zeitalters des Islam mit der Autorität des Kalifats konfliktieren konnten. Die Analogie dieser knapp dreißigjährigen Verfolgung zur römischen Inquisition ist dennoch eine maßlose Übertreibung.

Die ideologische Konstruktion des Kalifats bleibt in der Theorie von den zeitweiligen Konflikten im Prinzip unberührt und wird vom Rechtsgelehrten al-Māwardī im 11. Jahrhundert beschrieben: Das Kalifat hebt sich trotz (oder gerade durch?) seine islamische Legitimation ab von den religiösen Autoritäten. Die Rechtsfindung ist Sache der Rechtsgelehrten, die der Herrscher (theoretisch auch gegen sich selbst) durch-

---

<sup>23</sup> Thomas Hildebrandt, *Neo-Mu'tazilismus?: Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden 2007, S. 127–128.

<sup>24</sup> William Montgomery Watt, *The formative period of Islamic thought*, Edinburgh 1973.

<sup>25</sup> Hinds, *Mihna* (wie Anm. 19).

zusetzen hat. Ihm obliegt der „Schutz der Religion“, jedoch nicht die Weiterentwicklung des islamischen Rechts. Allerdings führte die große Machtfülle des Kalifen auch zu einer opportunistischen Rechtsprechung der Gelehrten.<sup>26</sup>

Die grundsätzliche Arbeitsteilung zwischen politischer und religiöser Macht wird dann Jahrhunderte später im Übergang zur Moderne und für die Säkularismus-Debatten noch einmal relevant. Das „Fehlen“ einer Kirche im Islam erschwerte dabei die Analyse von faktischen Säkularisierungsprozessen. Die Einhegung der Religion trifft hier weder auf eine derart organisierte Gegenmacht, noch kann der moderne Staat dem Islam ein vergleichbares Refugium bieten.

Die Instanz des Zugriffs der Religion auf die menschliche Gesellschaft war hier das islamische Recht – verwaltet von spezialisiertem Personal, das aber eben über keine quasi-kirchlichen Strukturen und vor allem über keine Autonomie verfügte. Das hat faktische Säkularisierung hier keineswegs verhindert, wohl aber ihren bewussten Nachvollzug erschwert – in Europa ist der Rückzug der Religion aus der öffentlichen Sphäre durch das Bestehen der Kirchen doch erheblich erleichtert worden.<sup>27</sup>

## **Kolonialistische Säkularisierung und ägyptische Modernismus-Diskussion**

Säkularisierungsprozesse westlicher Prägung wurden in Ägypten angestoßen durch das koloniale Europa. Der immer noch verharmlosend „Expedition“ genannten (und letzten Endes gescheiterten) Invasion der französischen Armee unter Napoleon Bonaparte folgte eine imperialistische Politik der europäischen Mächte, ökonomisch und kulturell. Faktische Säkularisierung vollzog sich im Rechtssystem, in Politik und Erziehung, wenn auch „wesentlich begrenzter und weniger organisch als in Europa“.<sup>28</sup> Neben der Verstaatlichung des Bildungssystems hatten die Europäer auch den Nationalismus im Gepäck, der später antikolonial

<sup>26</sup> Flores, *Islam und Politik* (wie Anm. 1), S. 17–18.

<sup>27</sup> Ebd., S. 18.

<sup>28</sup> Ebd., S. 45.

gewendet wurde. Im 19. Jahrhundert lieferten sich Intellektuelle erste Debatten über den Säkularismus und die Rolle der Religion im öffentlichen Leben sowie über die kulturelle Moderne vor dem Hintergrund des Imperialismus.

Flores beleuchtet anhand der Kontroverse des Publizisten Farah Anṭün (1874–1922) mit dem bekannten Reformler und Großmufti Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) die ägyptische Modernismus-Diskussion zu Beginn des 20. Jahrhunderts. ‘Abduh und die islamische Reformbewegung führten einen „Zweifrontenkampf“,<sup>29</sup> in dem der Islam gegen antireligiöse Modernisten verteidigt werden sollte, allerdings ohne dabei Traditionalisten zu stärken, die die Moderne durchweg ablehnten. Anṭün wiederum, christlicher Emigrant aus dem Libanon, wendet sich gegen die islamische Reformbewegung. Seine Argumentation ist universalistisch, doch seine Zugehörigkeit zu den osmanischen Christen muss man wohl in Rechnung stellen, denn hier werden schon die Vorbehalte deutlich, die Vertreter\_innen von Minderheiten gegenüber einem öffentlich geförderten Islam auch heute noch formulieren. Flores übersetzt:

Das Prinzip des Meisters (‘Abduhs) macht die religiöse Reform zur Basis der Reform des Staats. Man muss sagen, dass die osmanischen Christen und alle Christen des Ostens von religiöser Reform in dieser Zeit nichts hören wollen – weder im Christentum noch im Islam. Und dies, weil sie seit langem realisiert haben, dass mit der Religion keine weltliche Reform bezweckt ist, denn Gott hat sie zu seiner Verehrung allein gegeben.<sup>30</sup>

Anṭün bezeichnet aber auch das Verhältnis Europas zur Religion im Kontext des Kolonialismus als problematisch, genauer: als instrumentell. Er zeichnet das Bild eines Missionars, der in der einen Hand die Bibel, in der anderen aber das Schwert hält und auf dem Rücken Waren für den orientalischen Absatzmarkt bereit hält. Gleichzeitig beschwört

---

<sup>29</sup> Ebd., S. 64.

<sup>30</sup> Ebd., S. 70.

er die Verbundenheit mit dem mehrheitlich christlichen Europa auf den Feldern der Wissenschaft und der Kultur – im Gegensatz zur Politik.<sup>31</sup>

1903 konnte Faraḥ Anṭūn noch eine offensive und gegenüber Europa sowie den muslimischen Reformern differenzierte Position einnehmen. Als zwanzig Jahre später der Azhar-Gelehrte ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq islamrechtlich für einen in religiösen Dingen neutralen, lediglich die Ausübung der Religion sichernden Staat warb, wurde ihm (und später anderen) die ‚Islamisierung des Säkularismus‘ vorgeworfen. ‚Säkularismus‘ wurde zum beliebten Kampfbegriff seiner Gegner, „zur zusammenfassenden Bezeichnung für alles, was den Autoren an der westlichen Zivilisation tadelnswert erscheint“.<sup>32</sup> Am Ende des 20. Jahrhunderts schließlich möchten die sich in der Defensive befindlichen säkularistisch argumentierenden Autoren nur noch als ‚weltliche Strömung‘ angesprochen werden.

Diese grob skizzierte Einengung des säkularen Diskurses hat ihre Ursachen. Wie der islamische Reformismus insgesamt, so ist auch der Islamismus eine Reaktion auf die koloniale Expansion und den wirtschaftlichen Abstieg des Osmanischen Reiches Ende des 19. Jahrhunderts, in dessen Folge die Kolonialmächte nach Ende des Ersten Weltkriegs große Teile der arabischen Welt besetzen und beherrschen. Die von der ‚anderen‘ Seite gedeutete Modernisierungserfahrung gilt es dabei immer zu berücksichtigen. Das 19. Jahrhundert hielt für den Orient hauptsächlich die Bewusstwerdung seiner militärischen und ökonomischen Unterlegenheit bereit – die kulturelle Überheblichkeit der Europäer\_innen gab es gratis.

Flores unterscheidet drei Aktionsformen der Islamist\_innen: integrationistische, isolationistische und revolutionäre.<sup>33</sup> Er widmet sich vor

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., S. 49.

<sup>33</sup> Ebd., S. 167. Flores knüpft hier augenscheinlich an die frühere französische Bezeichnung des *intégrisme* an, die zielgenauer die programmatische Integration von Religion, Staat und Gesellschaft erfasst. *Islamisme* bezeichnete (im französischen Diskurs) zudem bis in die 1980er Jahre die wissenschaftliche Disziplin. Einen Überblick bietet Tilman Seidensticker, *Islamism*, in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE, 2023, siehe [[https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/islamism-COM\\_32589?](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/islamism-COM_32589?)].

allem den Debattenbeiträgen der Integrationist\_innen, die versuchen, sich legal in die (post-)kolonialen Gesellschaften einzufügen, und in einen argumentativen Schlagabtausch mit Reformier\_innen und Säkularist\_innen einsteigen. Die islamische Religion konnte in diesem Zusammenhang eine verloren gegangene Größe symbolisieren. Das aus Europa importierte Denkschema von Tradition versus Moderne lähmte zudem den antikolonialen Widerstand. Flores zitiert den österreichischen Sozialisten Otto Bauer, der 1912 schreibt:

Die Volksmasse meint noch die alte soziale Verfassung ihres Landes vor den europäischen Einflüssen bewahren zu können; die Intelligenz dagegen will ihr Land europäisieren, um Europa mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Dieser Zwiespalt lähmt die nationale Abwehrbewegung. Die liberale Intelligenz, von den Volksmassen gehasst, ist machtlos. Die Volksmassen, aller politisch geschulten Führer beraubt, verschwenden an Unreichbarem ihre Kraft. Die Kluft, die beide trennt, muss überbrückt werden.<sup>34</sup>

Die Mittelposition zwischen Islamismus und Säkularismus – der muslimische Reformismus – führt zwar immer wieder zu lebendigen Debatten. Er stellt allerdings auch die eigene kulturelle Identität in den Mittelpunkt, verharrt damit – diesen Schluss zieht Flores allerdings nicht explizit – im Diskursiven und vermag kaum die materiellen Interessen der arbeitenden Bevölkerung zu formulieren. Im Rahmen der „Dialektik von Abstoßung und Anziehung“<sup>35</sup> verarbeitet der Reformismus (post-)koloniale Widersprüche, ohne sie weiterzutreiben. Was der ‚Fortschritt‘ nun sozioreligiös bedeutet, bleibt weiterhin umstritten.

Nachdem der säkulare Nationalismus seit den 1970er Jahren Niedergelagen gegen den Islamismus einstecken musste, verengte sich die Fortschrittsdiskussion auf wissenschaftlich-technische Rationalität. Das diskutierte Begriffspaar *aşāla* / *mu‘āsara* lässt sich hierbei mit Authentizität versus Modernität übersetzen.<sup>36</sup> Anfang der 1980er Jahre wird das

<sup>34</sup> Flores, Islam und Politik (wie Anm. 1), S. 186.

<sup>35</sup> Ebd., S. 189.

<sup>36</sup> Ebd., S. 193. Flores bietet nur diese Übersetzungsoption an. Alternativen für „Modernität“ wären: „Zeitgenossenschaft“ oder sogar „Zeitgeist“.

oppositionelle Islamisierungsprogramm in Ägypten stärker bekämpft. Angekündigte Zugeständnisse an die Islamist\_innen wie staatliche Projekte zur Kodifizierung der Scharia werden zurückgenommen beziehungsweise pausiert, eine neue Repressionswelle wird in Gang gesetzt. Die islamistische Bewegung wechselt die Strategie und versucht nun, legal über Parlamentsbeteiligung ihre Politik zu organisieren, womit sie bereits 1984 erste Erfolge erzielt.

Für die ägyptische Linke kristallisiert sich damit eine große Herausforderung heraus: Bleibt die Regierung Hauptfeind oder richtet man sich an der Seite der Regierung gegen die islamistische Bewegung? Die Beteiligung an regierungsgetragenen Bündnissen gegen Islamist\_innen ist für die Linke ein zweischneidiges Schwert, da die Regierung immer nur punktuell an deren Bekämpfung interessiert ist. Im Laufe des Jahrzehnts argumentieren integrationistische Autoren, zum Beispiel Muḥammad ‘Amāra, für eine arabisch-islamische Renaissance, während zum Beispiel Fu’ād Zakarīyā die Annahme der Integrationist\_innen zurückweist, das europäische Mittelalter sei für den Islam irrelevant. Flores zitiert: „Das Mittelalter ist nicht nur eine zeitlich festgelegte Epoche, sondern es ist eine Geisteshaltung.“<sup>37</sup>

Der Säkularismus trage die „Hypothek ihrer Assoziation mit westlicher Dominanz über die islamische Welt“.<sup>38</sup> Aus dieser Konstellation resultiere ein „fast notwendig polemischer Ton“,<sup>39</sup> denn seit die europäischen Mächte die Schwäche des Osmanischen Reiches zur kolonialen Expansion ausnutzten, sei das öffentliche Bewusstsein von einem Abwehrkampf geprägt. Diese Konstellation habe sich subjektiv durch das ganze 20. Jahrhundert getragen. Was sich seit Beginn modernistischer Debatten im frühen 19. Jahrhundert im Zeitverlauf ändere, sei vor allem die Gelassenheit der Diskutant\_innen, die mit der europäischen Herrschaft schwinde. Auch sozialistischen Vorstellungen von Religionsfreiheit (bzw. Freiheit von Religion) werde das Label eines Importprodukts

<sup>37</sup> Ebd., S. 51.

<sup>38</sup> Ebd., S. 85.

<sup>39</sup> Ebd.

aufgezwungen. Exemplarisch stehe dafür folgender Debattenbeitrag der Literaturkritikerin Şâfi Nâz Kâzım, die Flores dem Lager der Integrationist\_innen zuordnet:

Der Säkularismus wurde vor mehr als einem Jahrhundert auf den Boden des Islam verbracht als eine Pandorabüchse, aus der die Schlangen des Marxismus – die unter der Parole des Sozialismus auftreten – und die Skorpione des kreuzzüglerischen kolonialistischen Kapitalismus – die unter der Parole des demokratischen Liberalismus auftreten – hervorkamen.<sup>40</sup>

Die Kernargumente der Integrationist\_innen zielen auf die unterschiedliche Verfasstheit der Religionen: Mit Blick auf das Christentum in Europa halten sie (nicht zu Unrecht) fest, dass die zunehmende Verdrängung der Kirchen aus dem öffentlichen Leben diese nicht existentiell bedrohte, weil sie in sich – eben als Kirchen – eigenständig organisiert waren. Im Islam sei hingegen ein solcher Organisationsrahmen traditionell nicht gegeben. Vielmehr sei das islamische Recht prominenter Bezugsrahmen für die muslimische Religiosität. Ein Rückzug (auf Raten) in die Innerlichkeit gestalte sich dementsprechend schwierig. Im Grunde, so zitiert Flores exemplarisch Muḥammad ‘Amāra, sei Säkularisierung eine „Lösung für ein Problem [...], das wir in Wahrheit gar nicht haben“.<sup>41</sup>

Diese Analyse wird naturgemäß von Säkularist\_innen angezweifelt. Fu’ād Zakariyā zufolge deutet die Existenz von Kalifen und Sultanen auf ein doppeltes Verhältnis von Staatlichkeit und Religion hin. Sie zeugen sowohl von religiöser Autorität in weltlichen Kontexten als auch von der prinzipiellen Bereitschaft der Religion, sich mit Anordnungen und Fatwas (religiösen Rechtsgutachten) in den Dienst der Herrschenden zu stellen – und das je nach historischer Situation.<sup>42</sup> Flores gibt den Integrationist\_innen im Kern also recht bei ihrer Analyse, dass der

---

<sup>40</sup> Ebd., S. 103.

<sup>41</sup> Ebd., S. 87.

<sup>42</sup> Ebd., S. 120.



„Dominanzanspruch der Religion über das Leben“<sup>43</sup> im Christentum über die Kirchen, und im Islam über das religiös begründete Recht institutionalisiert sei. Jedoch habe sich das islamische Recht zwar „theoretisch unabhängig, de facto allerdings in großer Abhängigkeit zum Staat“<sup>44</sup> entwickelt. Im Postkolonialismus ist der arabische Nationalstaat einerseits Produkt des Säkularismus, andererseits weiterhin an religiöser Legitimität interessiert.<sup>45</sup>

Die von Islamist\_innen geforderte Geltung der Scharia ist allerdings nicht selbsterklärend. Flores beschreibt den Charakter der Scharia als eine Art Container, in den alle das hineinprojizieren, was ihnen passt. Die „Durchsetzung“ der Scharia sei „größter gemeinsamer Nenner“<sup>46</sup> der vielfältigen islamistischen Gruppen. Was dies genau bedeuten solle, sei zwar völlig umstritten, doch der „Symbolcharakter“<sup>47</sup> dieser Forderung sei stark.

Vor diesem historischen Hintergrund nimmt Flores auch Stellung zu der zeitgenössischen europäischen Kritik an liberalen Koran-Auslegungen. Er stimmt dieser insofern zu, als dass Auslegungen, die „koranische Passagen wegerklären oder abschwächend uminterpretieren wollen“,<sup>48</sup> keine gute Lösung darstellen. Zwar könne man Regelungen mithilfe der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) ändern, jedoch nicht die koranische Autorität per se infrage stellen. Flores widerspricht aber auch einer Argumentation, die sich auf die mangelnde Akzeptanz liberaler Auslegungen bei der Mehrheit der Muslim\_innen zurückzieht. Damit ignoriere man die historischen Praktiken der religiösen Auslegung, die phasenweise hohe Ambiguitätstoleranz sowie die Tatsache, dass zum Beispiel die koranischen Körperstrafen (*hudūd*) „über weite Strecken ihrer Geschichte ignoriert [wurden]“.<sup>49</sup> Reformismus ist dieser Lesart

<sup>43</sup> Ebd., S. 102.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd., S. 112.

<sup>46</sup> Ebd., S. 105.

<sup>47</sup> Ebd., S. 118.

<sup>48</sup> Ebd., S. 29.

<sup>49</sup> Ebd., S. 31.

zufolge keine elitäre oder opportunistische Strategie, sondern – aus der von Flores eingenommenen nicht-muslimischen Außenperspektive – eine verbreitete historische Praxis innerhalb vieler Religionen, wenn es darum geht, religiöse Identität mit einer zeithistorisch gewandelten Umwelt zu synchronisieren. Dies sehe man an der Kodifizierung des Rechts muslimischer Länder, das in weiten Teilen positives westliches Recht sei, mit Ausnahme vor allem im Bereich des Personenstandsrechts, bei dem die Angehörigen unterschiedlicher Religionen zum Teil ‚ihren‘ jeweiligen religiösen Gerichtsbarkeiten unterliegen.

Welchen Umgang Gemeinschaften und Gesellschaften mit ihren religiösen Quellen pflegen, liege also „an der Macht der Verhältnisse, nicht an der Macht der Ideologie“.<sup>50</sup> Flores macht als Außenstehender keinen Hehl daraus, dass er weiteren Säkularisierungsbedarf in muslimischen Ländern sieht, er sieht jedoch auch, dass es keinen Sinn ergibt, dafür den Islam als Religion oder die Muslim\_innen als religiöse Menschen verantwortlich zu machen; indem man „ihre Zugehörigkeit zum Islam selbst zum Anklagepunkt macht und sie im selben Atemzug für unfähig erklärt, eine säkularisierungskompatible, menschenfreundliche Konzeption ihrer Religion zu entwickeln“.<sup>51</sup>

Die wenigen explizit politisch relevanten Normen lassen jedoch, so betont Flores, „den Muslimen große Freiheit zur Gestaltung ihrer politischen Verhältnisse“.<sup>52</sup> Gegenüber der alten Garde von Orientalisten sind es nicht endogene Faktoren, die für die zum großen Teil autoritäre Verfasstheit des Nahen Ostens verantwortlich sind. Die Vorstellung, dass der Islam eine umfassende Gesellschaftsordnung sei, die das System der Religion sprengt, ist mit Thomas Bauer gesprochen eine ‚Islamisierung des Islams‘. Und nur weil viele Muslim\_innen diese Auffassung teilen, dass Religion und Politik nicht zu trennen seien, muss diese Auffassung – wie hier ansatzweise deutlich wurde – nicht historisch richtig sein.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Ebd., S. 34.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd., S. 147.

<sup>53</sup> Ebd., S. 157.

## (Nicht-)Orte der Säkularismuskritik

Flores' Buch bietet Anlass für eine tiefere Auseinandersetzung. Die Gegenüberstellung der okzidentalen christlichen Kirche(n) und dem orientalischen islamischen Recht als jeweiliger Ausdruck religiöser Verbindlichkeit ist aus der Sicht heutiger Leser\_innen mit Fallstricken verbunden, die es einzeln aufzudröseln gilt. Zwei Punkte seien hier zumindest erwähnt: Einerseits gibt es abseits kirchenanaloger Strukturen natürlich trotzdem verbindliche Formen sozioreligiöser Organisation im Islam, wie bei den Sufi-Orden oder den Muslimbrüdern. Andererseits bezeichnet das islamische Recht über weite Strecken der Geschichte auch kein Gesetzbuch wie das Bürgerliche Gesetzbuch in der Bundesrepublik, sondern ist beschränkter und umfassender zugleich. Doch leider ist ‚unsere‘ heutige Vorstellung von Organisiertheit, privater / öffentlicher beziehungsweise politischer / religiöser Sphären-trennung und das daran anschließende sprachliche Ausdrucksvermögen stark limitiert. Das betrifft auch die allgemein verbreitete Verhältnisbestimmung von Recht und Lebensführung, sodass insgesamt im Diskurs wenig Raum bleibt für eine Explikation der vielbeschworenen Ambiguitäten und variantenreichen Text-Praktiken. Schwer wiegt in diesem Zusammenhang Flores' fehlende Auseinandersetzung mit dem Anthropologen Talal Asad, vor allem seiner Studie *Formations of the Secular*.<sup>54</sup> In der poststrukturalistisch, postkolonial orientierten Islamforschung ist Asads Dekonstruktion der Dichotomie von Religion und Säkularismus ein wichtiger, wenn nicht der wichtigste Bezugspunkt. Für Marxist\_innen sollte die an Michel Foucault orientierte genealogische Methode nicht das Ende akademischer Geschichte sein, dennoch führt in der Islamforschung an der Auseinandersetzung mit ‚Asadian Genealogies‘<sup>55</sup> kein Weg vorbei. Im letzten Kapitel der genannten Studie untersucht Asad die Rekonfiguration des islamischen Rechts im kolonialen Ägypten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Für das Verständnis der

<sup>54</sup> Talal Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford 2003.

<sup>55</sup> Hadi Enayat, *Islam and Secularism in Post-Colonial Thought: A Cartography of Asadian Genealogies*, Cham 2017.

oben skizzierten Reformismus-Debatten ist dieser anthropologische Zugang ein Gewinn und soll hier in aller Kürze nachgezeichnet werden.

Der Zivilisationsdiskurs islamischer Denker ist verknüpft mit der Transformation des europäischen Kapitalismus seit dem 18. Jahrhundert. Die Mehrwert-Abschöpfung aus der Peripherie heraus in die europäischen Zentren rief nach einer neuen Form der Legitimierung kolonialer Ordnung, die auch das Interesse der neuen einheimischen Eliten an der globalen Arbeitsteilung ausdrücken konnte. Auf dieser Grundlage wurde auch im Orient das orientalistische Narrativ vom Goldenen Zeitalter des Islam und seinem Verfall während des Osmanischen Reiches übernommen, islamische „Klassiker“ neu gelesen und neue intellektuell-religiöse Spielräume eingefordert.<sup>56</sup> Gegen Ende des 19. Jahrhunderts zeigt sich der Entwicklungspfad Ägyptens: Zentralisierung der staatlichen Gewalt, Ausbau staatlicher Infrastruktur, Standardisierung der Verwaltung – all das vor dem Hintergrund einer sich ausweitenden Presselandschaft und einer zunehmend lesenden Bevölkerung. Ein Prozent dieser Bevölkerung ist europäisch, sie unterliegen einer eigenen Gerichtsbarkeit im Rahmen des *Mixed-Courts*-Systems. Nach der britischen Besatzung Ägyptens 1882 werden die Scharia-Gerichte einerseits in ihren Kompetenzen massiv eingeschränkt, sie verlieren die Rechtsprechung über Straf- und Wirtschaftsangelegenheiten und dürfen in der Folge nur noch Familienangelegenheiten und die der religiösen Stiftungen (Singular *waqf*, Plural *auqāf*) regeln. Andererseits werden sie so als religiöse Gerichte – von den Europäern! – in den sich modernisierenden Staat eingebunden.<sup>57</sup>

Asad sieht drei Grundlagen für die Rekonfiguration des islamischen Rechts unter kolonialen Vorzeichen: die Autorität des Nationalstaates, den „freien“ Handel sowie die moralische Autorität des Familiensystems. Im späten 19. Jahrhundert wird der Begriff der Familie *‘ā’ila* ge-

---

<sup>56</sup> Asad, *Formations of the secular* (wie Anm. 53), S. 219. Asad beruft sich hier auf Reinhard Schulze, *Mass Culture and Islamic Cultural Production in 19th Century Middle East*, in: Georg Stauth / Sami Zubaida (Hg.), *Mass Culture, Popular Culture, And Social Life In The Middle East*, Boulder, CO 1987.

<sup>57</sup> Asad, *Formations of the secular* (wie Anm. 54), S. 211.

bräuchlich und bezieht sich auf einen einzigen Haushalt. Andere soziale Formen der Reproduktion nehmen unter dem Druck des Staates und des Marktes ab. *Širka* bezeichnete zum Beispiel das Zusammenleben und -arbeiten mehrerer Brüder, gemeinsam mit ihren Frauen und Kindern. Der abnehmende Bedarf an Handarbeit und kleinen Händlern sowie die gleichzeitige Zunahme von Zwangsarbeit, Migration und Kleinfamilien im Dienste des wachsenden Militärs führten genauso zum Aufstieg der Kernfamilie wie Land- und Steuerreformen.<sup>58</sup>

Muḥammad ‘Abduh reagiert auf diese Entwicklungen, indem er in seinen programmatischen Schriften die Kernfamilie als grundlegende Einheit der Gesellschaft auffasst. Die Reform des Gerichtswesens zielt in dieser Lesart gerade nicht auf eine übernatürliche Autorität ab, die vermittelt über die Richter göttliches Recht sprechen lässt, sondern auf die Selbstdisziplinierung der Muslim\_innen. Die Scharia soll eingeübt, inkorporiert – und dafür popularisiert werden. Der Staat verlässt sich einerseits auf die Integrität der Haushalte und ihrer Individuen. Gleichzeitig haben die Scharia-Familiengerichte ‘Abduh zufolge die Aufgabe, jegliche private Beziehungen zu überwachen:

In other words, the courts are expected both to guard the privacy of the words and acts of domestic life and to work through the sentiments on which social life ultimately depends. Since the sharia code of 1897 explicitly required a public hearing of cases (something Abduh must have been aware of in his report) his emphasis on secrecy expresses the old liberal dilemma of addressing both privacy and publicity in the legal culture.<sup>59</sup>

Der „heilige“ Charakter (*qadāsa*) der Scharia wird in dieser Zeit und innerhalb des säkularen Diskurses hervorgehoben, wenn nicht gar erfunden. Die Scharia wurde zuvor meist schlicht als „islamisch“ bezeichnet.<sup>60</sup> Es wird deutlich, dass auch der reformerische Diskurs sich insofern verengt, als dass die Relektüre der Quellen vor allem auf den Koran

<sup>58</sup> Ebd., S. 231–232.

<sup>59</sup> Ebd., S. 228.

<sup>60</sup> Ebd., S. 237.

abzielt. Andere Quellen, Traditionen und theologische Methoden treten in den Hintergrund.

Asad widerspricht somit der oft geäußerten Annahme, dass Kolonialregime wenig Einfluss nahmen auf das Privat- und Familienleben der einheimischen Bevölkerung, um auf diesem Gebiet keinen Anlass für Widerstand zu bieten. Die Institutionalisierung der Scharia in Ägypten zeige, wie die privatisierte Religion das sich selbst regierende muslimische Subjekt hervorbringen sollte.<sup>61</sup> Die koloniale Situation sei durch die machtvoll durchgesetzte Unterscheidung von Moral und Recht gekennzeichnet, die ‚gelernt‘ werden sollte. Genauso kritisiert Asad die Einschätzung, dass das eingeführte Rechtssystem auf Grundlage des Napoleonischen Codes nur eine zarte Reform gewesen sei, weil Europäer\_innen und „verwestlichte“ Eliten dem Volk weitergehende Änderungen nicht zugetraut hätten. Unabhängig von der Motivation oder Rechtfertigung Einzelner käme die skizzierte Entwicklung einer Revolution gleich.<sup>62</sup> Der moderne Staat – hier dargestellt am Rechtssystem – hätte Säkularisierung nicht einfach hervorgebracht oder forciert, sondern sei selbst ihr Ausdruck („articulation“).<sup>63</sup>

A secular state is not one characterized by religious indifference, or rational ethics – or political toleration. It is a complex arrangement of legal reasoning, moral practice, and political authority. This arrangement is not the simple outcome of the struggle of secular reason against the despotism of religious authority. We do not understand the arrangements I have tried to describe if we begin with the common assumption that the essence of secularism is the protection of civil freedoms from the tyranny of religious discourse, that religious discourse seeks always to end discussion and secularism to create the conditions for its flourishing.<sup>64</sup>

Das Werk Talal Asads konfrontiert also jeglichen analytischen Blick auf Religion mit einem genealogischen Vorbehalt. Es gebe, insbesondere von einem westlichen Standpunkt aus, keinen neutralen Ort der Ausein-

---

<sup>61</sup> Ebd., S. 227–228.

<sup>62</sup> Ebd., S. 253.

<sup>63</sup> Ebd., S. 209.

<sup>64</sup> Ebd., S. 255.

andersetzung mit Religion. Der Begriff der Religion selbst beanspruche zwar weitreichende Geltung, jedoch sei er ein europäisches, postreformatorisches Produkt – während in der nicht-westlichen Welt beispielsweise der islamische *dīn* (arabisch für Glaube, aber auch Konfession / Religion / Religiosität) reflexive und körperliche Praktiken in Bezug zu sozialen Institutionen beschreibe, die mit dem Religionskonzept nicht adäquat zu erfassen seien.

Diese Konzeption ist nicht unwidersprochen geblieben. Zwar hat die Denkschule Talal Asads an den Universitäten, im Journalismus und in den sozialen Bewegungen an Einfluss gewonnen, doch die Verfechter\_innen der Säkularisierungstheorie innerhalb der Religionssoziologie antworten auf die Kritik einer unreflektierten Partikularität des westlichen Religionsbegriff. Der Einschätzung Hadi Enayats zufolge wurde Asads Theorie populär in einem Kontext, der durch den Niedergang von Marxismus und politischer Ökonomie geprägt ist. Asads Kritik mangle es an einer universalistischen Perspektive. Der Säkularismus selbst werde somit essentialisiert. Im Anschluss an Louise Cohen zeige sich hier eine *Midas-touch*-Theorie des Staates: Der regulierende Eingriff des Staates werde per se als unzulässig erachtet, anstatt danach zu fragen, wie genau, zu welchem Zweck und mit welchen Auswirkungen der Staat die Religion reguliert.<sup>65</sup>

## Säkularisierungstheorie und säkulare Kritik

Mit Sami Zubaida kann historisch vergleichend von der „Ausbettung“ der Religion aus sozialen Institutionen gesprochen werden. Auch dort, wo man – wie im Iran – eine totale religiös-politische Einheit erwarten würde, hat die Moderne nachhaltig gewirkt:

In both Europe and the Middle East, at different periods, law, education, productive property and institutions (church, monastic lands in Europe, *awqaf* in the Middle East) were disengaged from religious control and brought under the control of the state (sometimes administered by state-

<sup>65</sup> Enayat, *Islam and Secularism* (wie Anm. 54), S. 3, 91–95.

employed *'ulama*). While this differentiation was something which took place over *longue durée* and was often an impersonal and untheorized process, in the modern era, it was sometimes imposed by autocratic modernizing regimes such as Kemalist Turkey, Pahlavi Iran and Bourguibas's Tunisia. Indeed, functional differentiation has been integral to capitalist modernization even in states which have experienced enforced projects of desecularization such as the Islamic Republic of Iran in which the dis-embedding of religion from areas such as law, education and popular culture continues despite the project to Islamicize these spheres after 1979 revolution.<sup>66</sup>

Ohne die Debatte an dieser Stelle zu rekapitulieren, ist festzuhalten, dass inzwischen empirisch und historisch vergleichend nach vorkolonialen, nicht-westlichen „Quellen“ des Säkularen gesucht wird und säkulare Denker\_innen sich bemühen, ihren Standpunkt zu „de-transzendentalisieren“.<sup>67</sup> Damit ist gemeint, den teleologischen oder normativen Charakter aus den Modernisierungstheorien zu streichen (bezeichnenderweise werden Marx und Weber hier ohne Unterschied unter „teleologische Analyse“ subsumiert – ihr inhaltlich höchst differentes „Telos“ spielt keine Rolle). „In the most direct sense, secular criticism purports to unmask social historical situations where authority is assumed to emerge from elsewhere.“<sup>68</sup> Liberale Denker versuchen also eine rein immanente Konzeption des Säkularen als das „Hier und Jetzt“ einzulösen durch den Bezug auf dialogische Vernunft und demokratische Prozesse im liberalen, säkularen Staat.

## Fazit

An dieser Stelle scheiden sich also die Wege der Asad'schen Analyse, liberal-bürgerlicher Ansätze und marxistischer Wissenschaft. Es ist nämlich die Frage, ob durch die Modifikation der Säkularisierungstheorie wirklich Asads Argument im Kern widerlegt werden kann, dass der säkulare Staat die Religion konstituiert, sie gleichzeitig zum Schweigen

---

<sup>66</sup> Ebd., S. 58–59.

<sup>67</sup> Ebd., S. 9.

<sup>68</sup> Gorgouris, 2013, S. 64, zit. nach Enayat, *Islam and Secularism* (wie Anm. 54), S. 9.



und zum Reden bringt – so wie das Foucault zunächst für die Anreizung des sexuellen Diskurses herausgearbeitet hat. Die Kritiker von Asads „Anti-Liberalismus“ verfolgen selbst keine kohärente Staatskritik. Zwar wird zu Recht deutlich gemacht, dass der Rückzug des Staates aus der Daseinsvorsorge im Rahmen neoliberaler „Reformen“ (ungewollt) Räume für Desäkularisierung und religiöse Fundamentalismen eröffnet hat. In Ägypten etwa gewannen die Muslimbrüder in den 1990ern durch ihre karitativen Tätigkeiten an Popularität.<sup>69</sup> Doch das Festhalten an der Theorie funktionaler Differenzierung geht in seiner religionspolitischen Dimension einher mit einer weitgehenden Dethematisierung (oder gar Affirmation) des kapitalistischen Staates.

Das Tertium Comparationis, das oft implizit bleibende Dritte eines Vergleichs, soll in einem flexibleren Begriff des Säkularen gesucht werden. Prominent verfiht in der hiesigen Forschung Monika Wohlrab-Sahr eine empirische Ausrichtung der historisch arbeitenden Religionssoziologie. Mit der Heuristik des Säkularen sollen die Grenzziehungen von Säkularität und Religion nachgezeichnet werden – „beyond its linguistic representation in modern contexts“.<sup>70</sup> Damit ist die Herausforderung benannt, Kategorien des Vergleichs auch anhand des Materials selbst umfassend zu plausibilisieren. Für die Vormoderne sind hierfür, wie am Beispiel der Einhegung und Verfolgung von religiösen Innovatoren unter abbasidischer Herrschaft gezeigt, konfliktsoziologische Ansätze fruchtbar. Für die (post-)koloniale Moderne, die mit dem Nationalstaat eine Herrschaftsform etabliert, die der Realsozialismus nicht (und auch die Linke heutzutage nur mit Mühen) transzendieren kann, ist das Säkulare allerdings immer noch ein zweiseitiges Schwert. Die Auseinandersetzung mit der subversiven Analyse Talal Asads treibt die nun entzauberte Säkularisierungstheorie nämlich dazu, den Status Quo – wie bereits José Casanova in den 1990er Jahren – für alternativlos zu erklären:

<sup>69</sup> Ebd., S. 59–60.

<sup>70</sup> Monika Wohlrab-Sahr / Christoph Kleine, *Historicizing Secularity: A Proposal for Comparative Research from a Global Perspective*, in: *Comparative Sociology*, 20 (2021), 3, S. 287–316, hier S. 288.

Thus, while functional differentiation is clearly occurring, modernity does not entail the privatization of religion and it is possible for religion to exist in the public political space without necessarily threatening the essential components of liberal modernity.<sup>71</sup>

Eine materialistische Islamwissenschaft sollte sich deswegen weder auf die Seite der neueren säkularen Kritik noch auf die Säkularismuskritik schlagen. Das Tertium Comparationis selbst kann für den historischen Systemvergleich auf marxistischem Wege bestimmt werden. Zum einen ist eine „komplementäre Verbindung von multiperspektivischer Gesellschaftsgeschichte mit einer kritisch eingesetzten Formationsgeschichte“<sup>72</sup> möglich, bei der – grob gesagt – Marx’sche Klassenanalysen und Weber’sche Perspektivenpluralität sich gegenseitig befruchten. Der eingangs portraitierte Marxist Maxime Rodinson hat sich ausführlich und kulturvergleichend mit Webers Kapitalismusanalyse auseinandergesetzt.<sup>73</sup>

Vom Mainstream der Islamforschung trennt Rodinson jedoch nicht nur die historisch-materialistische Analyse. Er fragt darüber hinaus nach den Möglichkeiten einer Umwälzung des vorherrschenden Wirtschaftssystems in der islamischen Welt. Das Dritte des Vergleichs ist in diesem Fall also nicht Säkularität, sondern der Klassenkampf der „Enterbten“. Er diskutiert dabei auch die Rolle des Islams und zeigt sich (Anfang der 1970er Jahre) skeptisch ob der Möglichkeit eines muslimischen Sozialismus. Sein Argument: Analog zu den europäischen Christ\_innen werden die führenden Köpfe von ihren Glaubensgeschwistern aus den oberen Klassen sukzessive in das Herrschaftssystem eingebunden, wie bereits der Kampf gegen den Kolonialismus gezeigt habe.

---

<sup>71</sup> Enayat, *Islam and Secularism* (wie Anm. 54), S. 57.

<sup>72</sup> Wolfgang Küttler, *Nach dem Umbruch: Historischer Systemvergleich und marxistische Ansätze heute*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 19 (1993), 1, S. 54–68, hier S. 56.

<sup>73</sup> Rodinson, *Islam und Kapitalismus* (wie Anm. 8). Der Soziologe Bryan S. Turner wiederum veröffentlichte in den 1970er Jahren jeweils ein Buch zur Weber’schen Islam-Analyse sowie zu marxistischen Perspektiven auf „das Ende des Orientalismus“. Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, London / New York 1998; ders., *Marx and the End of Orientalism*, Oxon 1978.

Die mehr oder weniger ausbeuterischen oberen Schichten verkünden auf ihrer hektischen Suche nach einer ideologischen Garantie für ihre sozialen und materiellen Vorteile immer eindringlicher, dass sie am Islam festhalten. Je erreichbar für die ‚Priester‘ [gemeint sind hier muslimische Geistliche, S. F.] ein Ansteigen ihres Lebensstandards oder ganz einfach eine Integration in die Nation wird, desto weniger wird der Islam noch eine exklusive Lösung für die Enterbten sein.<sup>74</sup>

Neben der historisch-materialistisch informierten sozialwissenschaftlichen Analyse scheint zum anderen die Möglichkeit auf, die Dichotomie zwischen Religion und Säkularität auch ohne die Brille des (neo-)liberalen Staates zu analysieren. Für eher kulturwissenschaftliche Zwecke bietet sich daher an, den „Wärmestrom des Marxismus“ zu reaktivieren. Ernst Blochs Beschäftigung mit islamischen Denkern wird aktuell wieder in der Philosophie aufgegriffen,<sup>75</sup> doch an dieser Stelle genügt ein methodologischer Verweis auf seine „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“. Diese könnte die empirisch arbeitende westliche Religionswissenschaft dazu anregen, nicht nur an selbst erhobenen Daten die religionsfreien Sphären zu skizzieren, sondern das Material auszuwerten mit Blick auf die Zwänge der (vor-)kapitalistischen Wirtschaftsordnung und die Antizipationen ihrer Überwindung. Das Tertium Comparationis liegt dann nicht in einem – zwar flexibilisierten aber dennoch vorgegebenen – Begriff des Säkularen, sondern in der „metaphorischen Zusammenschau“, einer integrierten Analyse der disparaten, mitunter irritierenden Teile des Noch-Nicht-Seins.<sup>76</sup>

Der Gedanke, dass in den sozioreligiösen *Erzählungen* Hinweise auf die Welt zu finden seien, wie sie wirklich sei und wie sie darüber hinaus sein könnte, lässt sich Wendy Brown zufolge auch bei Marx selbst nachlesen. Religion unterscheidet sich von Ideologie dahingehend, dass sie

<sup>74</sup> Rodinson, Islam und Kapitalismus (wie Anm. 8), S. 290 f.

<sup>75</sup> Souleymane Bachir Diagne, Philosophieren im Islam, Wien 2021; Nassima Sahraoui, Dynamis: Eine materialistische Philosophie der Differenz, Bielefeld 2022.

<sup>76</sup> Achim Kessler, Vom Wärmestrom des Marxismus. Ernst Blochs Ästhetik, in: Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung, 2007), 70, siehe: [<http://zeitschrift-marxistische-erneuerung.de/article/662.vom-waermestrom-des-marxismus.html>].

über die reine Herrschaftslegitimation hinaus einer weitreichenden Entfremdung Ausdruck verleiht.

Marx's Feuerbachian understanding of the basis of religion is at war with the idea that its staying power depends on a trick of the exploiters or rests in consolation of the poor. Again, Marx embraced Feuerbach's fundamental conviction that religion is an inherent emanation of all alienated and unfree social conditions. This emanation differs in its source and sustenance from ideology, which is a cloak for power generated by power itself. By contrast, religious consciousness expresses the separation of humans from the effects of their own generative capacities and the subordination of humans by powers (whether in nature or modes of production) larger than their aggregated selves.<sup>77</sup>

Der säkulare bürgerliche Staat treibt einen Keil zwischen die menschliche Existenz und ihrer Repräsentation, er unterscheidet zwischen ‚immanenter‘ Ökonomie und einer ‚transzendenten‘ politischen Ordnung. Zwischen dem Menschen und seiner Freiheit steht Marx zufolge „der Staat der Mittler, in den er seine ganze Ungöttlichkeit, seine ganze *menschliche Unbefangenheit* verlegt“.<sup>78</sup> Der Staat bleibt also in seiner Struktur religiösen Weltdeutungen verhaftet und begrenzt somit seine politische Emanzipation von der Religion.

Eine marxistische Perspektive vermag die Erkenntnisse des antiliberalen (Asad) und des liberalen Pols (Mainstream-Religionssoziologie) zu nutzen, um den säkularen Staat selbst in seinem religiösen Charakter zu befragen. Wird erstere Strömung zu Recht für ihre Tendenz kritisiert, eine vermeintlich authentische islamische Tradition zu rekonstruieren, so zieht sich zweitens auf die Möglichkeit eines religiösen Pluralismus zurück, der das Interesse des kapitalistischen Staates an der Disziplinierung der Gläubigen außen vor lässt.<sup>79</sup>

Die Kolonialmacht Frankreich etwa brauchte für ihre Expansion nach außen im Inneren loyale Landsleute. Insbesondere in der katholischen

---

<sup>77</sup> Wendy Brown, *Is Marx (Capital) Secular?*, in: *Qui Parle*, 23 (2014), 1, S. 109–124, hier S. 114 f.

<sup>78</sup> Karl Marx / Friedrich Engels, *Zur Judenfrage*, in: *Werke*, Bd. 1, Berlin 1981, S. 347–377, hier S. 353.

<sup>79</sup> Vgl. Brown, Marx (wie Anm. 77).

Kirche machten führende Politiker einen Hort potentieller Illoyalität zur Grande Nation aus. 1882 wurde mit den (nach dem Ministerpräsidenten benannten) Ferry-Gesetzen die *Laïcité* etabliert – im Rahmen einer Reform, die die Primärausbildung kostenlos und verpflichtend machte. Während Karl Kautsky die Bildungsoffensive begrüßte und im Laizismus nur ein vorübergehendes Zugeständnis an eine starke Linke sah, hegte Paul Lafargue ganz grundsätzlich keine Sympathie für die bürgerliche Kirchenfeindlichkeit. Sie sei für das Kapital eine Ersatzreligion. Auch die Pariser Kommunarden konnten mit dieser französischen Ausprägung des Säkularismus wenig anfangen und äußerten sich nur wenig zu dem Thema. Ihr Internationalismus passte einfach nicht zur Ausbildung eines Nationalcharakters, welche durch die *Laïcité* forciert werden sollte.<sup>80</sup>

In diesem Beitrag wurde zu zeigen versucht, dass die antiessentialistische Islamwissenschaft, wie sie bei Alexander Flores zum Ausdruck kommt, erweitert werden könnte um (macht-)soziologische und anthropologische Analysen, die ihr Tertium Comparationis marxistisch bestimmen. Vorkoloniale Sphärentrennungen von religiösen und politischen Angelegenheiten sollten nicht nur einen harmonischen, ambiguitätstoleranten, authentischen Protosäkularismus für die islamische Welt rekonstruieren, sondern im Gegenteil zeigen, dass das Verhältnis von Glaube, religiöser Institution und religiöser Innovation (wie der Hadith-Wissenschaft) immer wieder mit anderen Interessen konfliktierte. Für die jüngere Sozialgeschichte ist das Misstrauen gegenüber dem Liberalismus sowie dem Sozialismus aus der (post-)kolonialen und imperialistischen Situation des 19. und 20. Jahrhunderts heraus zu verstehen. Der Intellektuellendiskurs steht nie für sich allein, sondern erfüllt die Funktion einer Legitimation oder Infragestellung der sozioökonomischen Veränderungen und der gesellschaftlichen Gruppen, die davon profitieren. Vom expliziten reformerischen Diskurs kann man zudem einen Reformismus als implizite Praktik unterscheiden, wenn man dar-

<sup>80</sup> Ian Birchall, The Wrong Kind of Secularism, in: Jacobin, 19. November 2015 [<https://jacobin.com/2015/11/charlie-hebdo-france-secular-paris-attacks-lacite>].

unter die sozioreligiösen Anpassungsleistungen versteht, die im Laufe der Zeit mehr oder weniger stillschweigend vollbracht werden, ohne dass es dafür zuvor einen intellektuellen Klärungsprozess gegeben hätte.

# DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT  
DUISBURG  
ESSEN

*Offen im Denken*

ub

universitäts  
bibliothek

Dieser Text wird via DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

**DOI:** 10.17185/duepublico/81544

**URN:** urn:nbn:de:hbz:465-20240209-064442-0



Dieses Werk kann unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0 Lizenz (CC BY-NC-ND 3.0) genutzt werden.