

Multiple Modernities und *Multiple Islams*: Überlegungen zur transkulturellen Universalisierbarkeit der Modernisierungsthese

Amir Dziri

Einleitung

Seit dem 19. Jahrhundert ist der Verweis auf die «Moderne» zur globalen Chiffre wirtschaftlicher Prosperität und gesellschaftlichen Fortschritts geworden. In gleichem Maße jedoch, wie der Begriff der Moderne auf der einen Seite an Aufwertung erfuhr, wurde auf der anderen Seite die Vereinbarkeit von «Islam» und «Moderne» in den Öffentlichkeiten von Okzident und Orient weitgehend negiert (Schulze 2015: 9–18). Die Ausweglosigkeit, die dabei von einigen Stimmen heraufbeschworen wird, beruht weniger auf realen Beobachtungen der Inkompatibilität zweier vermeintlich geschlossener Funktionssysteme als auf der normativen Aufladung zweier bewusst sehr abstrakt gehaltener Symbolbegriffe. So werden «Islam» und «Moderne» in ihrer wechselseitigen Bezugnahme nicht bloß als deskriptive Begriffe zur Beschreibung von Sachverhalten verwendet, die sachgemäß eben als «islamisch» oder «modern» ausgewiesen werden können. Vielmehr funktionalisieren Diskursteilnehmende sie als «dichte Begriffe», in welchen deskriptiver Gehalt und normativer Anspruch verschmelzen und in Kontradiktion zueinander gesetzt werden (Schulze 2015: 15). Als Werturteile bedingen «Islam» und «Moderne» dieser Wahrnehmung zufolge den wechselseitigen Ausschluss, so zumindest die verbreitete Annahme in den Öffentlichkeiten muslimischer wie auch westlicher Gesellschaften.

Schaut man genauer hinter diese diskursive Funktionalisierung, wird schnell deutlich, dass beide Bezeichnungen inhaltlich nicht so konsistent sind, wie es die abstrakte Gegenüberstellung suggeriert: Weder «Moderne» noch «Islam» sind in sich so eindeutig bestimmbar, dass sie die Suggestion ihrer pauschalen wechselseitigen Negation rechtfertigen würden. Hinzu kommt, dass das Modernisierungstheorem, d.h. die in den 1950er-Jahren in den Sozialwissenschaften vorherrschende Annahme, die Welt steuere unweigerlich auf eine zunehmende Ablösung traditionaler Gesellschaftsformen zu, in den letzten Jahrzehnten zahlreiche kritische Überprüfungen durchlaufen hat. Dies führte zu einigen Differenzierungen oder auch Revisionen (Sass 2019). Ähnliches gilt für den Pauschalbegriff «Islam»; auch hier monieren jüngere Forschungen die Suggestion eines Einheitsbegriffs und weisen stattdessen auf die Vielfältigkeit

von Erscheinungsformen und zugrunde liegenden Konzeptionen der Definierung des Islamisch-Religiösen hin (vgl. Al-Azmeh 2009; Ahmed 2016).

An welchen Fragen arbeiten sich muslimische Reformerrinnen und Reformer in Bezug auf die Herausforderungen der Moderne ab und welche Antworten bieten sie? Wie ist der universelle Anspruch des Modernisierungstheorems im Hinblick auf muslimische Gesellschaften zu bewerten? Und ist die Rede von *Multiple Modernities* und *Multiple Islams* eine Möglichkeit, aus der kommunikativen Unüberbrückbarkeit von «Islam» «und Moderne» hervorzutreten? Diesen Fragen nachzugehen, ist Ziel der nachfolgenden Überlegungen. Dazu gehe ich in einem ersten Teil auf solche Diskussionspunkte des Modernisierungstheorems ein, die für die Frage ihrer transkulturellen Universalisierbarkeit ausschlaggebend sind. Der zweite Teil des Beitrags widmet sich einer ausgewählten Rekonstruktion muslimischer Reformdiskurse, um daran den Diskussionsstand über legitime und illegitime Modernisierung nachzuzeichnen. Der letzte Teil des Beitrags nimmt die zentrale Fragestellung schließlich wieder auf und diskutiert die herausgestellten Befunde. Der Fokus der nachfolgenden Überlegungen liegt in einem ersten Analyseschwerpunkt auf der Rekonstruktion muslimischer Konzepte im Hinblick auf die Spannung von Tradition und Reform. In einem zweiten Analyseschwerpunkt wird entlang empirischer Forschungen diskutiert, wie die ermittelten Konzepte zu Tradition und Reform sich auf konkrete Fragen der islamischen Sozialethik in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften auswirken. Dabei wird sich zeigen, so argumentiert der Beitrag, dass trotz der Feststellung allgemeiner globaler Megatrends der Modernisierung, welche auch für muslimische Gesellschaften feststellbar sind, einem universellen Anspruch von Moderne nach westlichem Modell Grenzen gesetzt sind.

Modernisierung plausibilisieren: Das schwierige Verhältnis von Beobachtung und Erklärung

Die historische Genese des Modernisierungstheorems und die wichtigsten Punkte ihrer kritischen Diskussion sind bereits vielfach konzentriert dargestellt worden und müssen hier nicht wiederholt werden.¹ Jenes Kennzeichen des Modernisierungstheorems, welches für die hier angeführte Argumentation am relevantesten ist, besteht in der Grundannahme einer notwendigen globalen Entwicklung nach einem westlichem Modell der Moderne. Um das diskursive Verhältnis der Formationen «Moderne» und «Islam» sinnvoll zu dechiffrieren, führt indessen kein Weg daran vorbei, auf einige zentrale Aussagen der Modernisierungstheorie einzugehen. Für den historischen Längsschnitt ist die durch Jeffrey Alexander verwendete Codierung von wissenschaftlichen Positio-

¹ Vgl. Pollack (2011); Norris/Inglehart (2011b). Siehe dazu auch die Einleitung zu diesem Band.

nierungen in «Modern», «Anti», «Post» und «Neo» so inhaltlich überzeugend wie didaktisch anschaulich, weshalb sich die folgende Diskussion entlang dieser Zuordnung bewegt (vgl. Alexander 1994).

Ihrer anfänglichen Konstitution in den 1950er- und 1960er-Jahren nach ging das Modernisierungstheorem davon aus, dass Modernisierung ein spezifisch in Europa einsetzender Prozess sei, der sich zwangsläufig global durchsetzen würde («Modern»). In Reaktion gerade auf den Universalisierungsanspruch des Modernisierungstheorems entwickelte sich bald eine Gegenrichtung («Anti»), die Kritik übte an herrschenden Wirtschaftsverhältnissen, die die bereits modernisierten Gesellschaften begünstigen und dadurch die Möglichkeit einer globalen wirtschaftlichen Annäherung untergraben würden. Die «Post»-Phase des Modernisierungstheorems wendet sich von der Zwangsläufigkeit eines europäischen Vorbildes der Moderne ab und spricht von der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher lokaler Kompositionen von Modernität. Shmuel Eisenstadts Begriff der «multiple modernities» (vgl. Eisenstadt 1979, 2006) wurde prägend für diese Phase der Bestimmung von Modernität. Aber auch weitere Konzepte wie Rudolph Stichwehs Verflechtungskonzept von globalen Eigenstrukturen der Moderne mit partikularen Regionalkulturen (vgl. Stichweh 2006) entspringen dem Versuch, das Deterministische am Modernisierungstheorem aufzufächern und es pluralistischer zu gestalten. Mit «Neo» kennzeichnet Alexander schließlich eine Phase der Argumentation, in der, zumeist unter Verwendung von empirischen Langzeitstudien, die nun zur Verfügung stehen, wiederum entschieden am ursprünglichen Modernisierungstheorem, d.h. an der sukzessiven Modernisierung der Welt nach europäischem Muster festgehalten wird (vgl. Berger 2006).

In systematischer Hinsicht wird das Modernisierungstheorem seit dessen Etablierung insbesondere von einer Diskussion über dessen jeweilige Kriterien begleitet: Was sind die maßgeblichen Indizien eines Modernisierungsprozesses und inwiefern lässt sich ein solcher Kriterienkatalog global legitimieren? Es ist zunächst naheliegend, dass jene Kriterien, an welchen sich ein Prozess der Modernisierung ausmachen lassen soll, je nach Perspektive stark variieren. Nichtsdestotrotz scheint mit Thomas Schmidt und Annette Pitschmann die Identifikation von vier zentralen Gegenstandsfeldern ausgesprochen nützlich: Philosophie, Wissenschaft, Politik und Wirtschaft (Winandy 2014). Für die Philosophie seien besonders die Subjektzentrierung seit René Descartes und die Möglichkeit der Vernunftklärung allgemeiner Moral seit Immanuel Kant für die Modernisierung relevant. Beide Elemente trügen zu einer Rationalisierung der Ethik bei und lösten die handelnden Subjekte von Zwängen kollektiver Kontrolle oder metaphysisch legitimierter Autorität. In der Wissenschaft definiere der Empirismus neue Kriterien der Weltdeutung: Nur das, was empirisch wiederholt nachweisbar ist, kann Wahrheitsgeltung beanspruchen. Zugleich sei sich das empirische Wissen aber seines provisorischen Charakters bewusst,

denn jede Verifikation ist nur eine Momentaufnahme, die jederzeit durch eine plausiblere Erklärung ersetzt werden könne. Im Bereich der Politik bilde die Bejahung der Konkurrenzdemokratie ein wichtiges Indiz von Modernisierung. Das System der Marktwirtschaft, das durch eine intensive Ausdifferenzierung und Rationalisierung von Werterzeugungsprozessen gekennzeichnet ist, sei ein besonders prägendes Prinzip der Moderne. Dieser stichwortartige Verweis auf zentrale Aussagen des Modernisierungstheorems muss an dieser Stelle ausreichen, um daran einen Bezug zum Diskursfeld «Islam» vornehmen zu können.

Ein elementarer Diskussionspunkt des Modernisierungstheorems, vor allem dann, wenn es in einem globalen und transkulturellen Maßstab angelegt wird, betrifft das schwer zu bestimmende Verhältnis von Beobachtung und Erklärung. Der Grundstein dieser Diskussion ist in Max Webers berühmt gewordener Formulierung angelegt, die sowohl Frage als auch Aussage zugleich darstellt: «Welche Verkettung von Umständen hat zu dem Ergebnis geführt, dass gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch [...] in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?» (zitiert nach Zapf 2006: 229). Die Frage, die im Hinblick auf den globalen Universalitätsanspruch des Modernisierungstheorems relevant ist, besteht nicht darin, den Okzident als Ursprungsort eines globalen Veränderungs- und Entwicklungsprozesses zu identifizieren, sondern in der Art und Weise, wie die «Verkettung von Umständen» erklärt wird, die dann zum Auftreten von Modernisierung begünstigenden «Kulturerscheinungen» geführt haben. Die dahinter liegende Prämisse, um deren Transparenz es hier geht, besteht darin anzunehmen, dass gewisse kulturelle Eigenschaften das Erscheinungsbild einer Gesamtgesellschaft wirkungsvoll zu prägen in der Lage sind. Webers Diagnose ist hinlänglich bekannt: Die protestantische Ethik begünstigte einen Rationalisierungs- und Differenzierungsprozess, der ausschlaggebend dafür war, das hervorzubringen, was sich späterhin als kapitalistische Marktwirtschaft etablieren sollte und zu einem zentralen Merkmal von Modernisierung wurde.

Webers Prämisse ist deshalb von weitreichender Bedeutung, weil sie Veränderungsprozesse in Politik und Wirtschaft nicht durch politische und wirtschaftliche Faktoren erklärt, sondern anhand von Kulturfundamenten, die mittelfristig in der gesellschaftlichen Gesamterscheinung durchschlagen würden. Gerade aber diese Rückführung von sozialen Wirklichkeiten auf kulturelle Prädispositionen ist wissenschaftsmethodisch umstritten und von einigen Risiken umgeben. In seiner Diskussion des amerikanischen und deutschen Konservatismus der Nachkriegszeit hat Jürgen Habermas darauf hingewiesen, dass einige Stimmen (Habermas nennt die Kulturtheorien etwa von Peter Steinfels und Daniel Bell) politische und wirtschaftliche Fehlentwicklungen reflexartig auf Missstände in Kultur und Bildung zurückführen (Habermas 2006: 33). Hier haben wir es sozusagen mit einer Umkehrung der Weber'schen Erklärungsrichtung

zu tun: Die kulturelle Disposition ist nach Habermas nicht Ursache für einen zivilisatorischen Erfolgsmoment, vielmehr ist die mutmaßliche zivilisatorische Fehlentwicklung Ergebnis eines allgemeinen Kultur- und Bildungsmissstandes.

Dieser Begründungszusammenhang von Wirklichkeit und Ursächlichkeit, darauf allein will ich hier hinweisen, wirkt ein Stück weit beliebig und bleibt immer einer gewissen Subjektivität verhaftet. Mit gleicher Plausibilität ließe sich eine genau umgekehrte Begründungsrichtung anführen, laut welcher Implementierungen auf politisch-institutioneller Ebene nachhaltige Auswirkungen auf das Denken und Handeln der Mitglieder einer Gesellschaft, also auf ihre Kultur besitzen.

Gerade im Hinblick auf den Universalisierungsanspruch des Modernisierungstheorems wird dieses schwierige Verhältnis von Beobachtung und Erklärung relevant. Die empirische Diagnostik hat in den letzten Jahrzehnten sicherlich dazu beigetragen, das Modernisierungstheorem von einer subjektiven hin zu einer objektiveren Aussagenposition zu verschieben. Nichtsdestotrotz schleichen sich immer wieder mehr oder wenig erkennbare normative Unterlegungen in die wissenschaftliche, insbesondere jedoch in die allgemeine öffentliche Diskussion ein. Zu beobachten ist dies, wenn der wirtschaftliche Aufschwung der sogenannten asiatischen Tiger-Staaten durch einen asiatischen Wertekanon erklärt wird: hohe Disziplinfähigkeit, Vorrang kollektiver Ziele vor individueller Erfüllung, Vorrang wirtschaftlicher Entwicklung vor Demokratie und Freiheit (Zapf 2006: 233) – die Identifizierung kultureller Dispositionen ist sozusagen rückwirkende Erklärung der positiven oder negativen Konjunkturdaten. Diese kulturellen Dispositionen führen Beobachter wahlweise als Erfolgsgaranten oder Ursachen des Misserfolgs an. Die Benennungen der kulturellen Merkmale anderer Volkswirtschaften sind dabei auffallend häufig² Spiegelungen eigener Wertprimare: Die individuelle Erfüllung, die Betonung von Freiheit, der Verweis auf den kreativen und innovativen Genius.

Gerade mit Blick auf die «Islamische Welt» und die Erklärung ihres zivilisatorischen Niedergangs ab dem 19. Jahrhunderts bemühen einige Autorinnen und Autoren mittels einer paradigmatischen Gegenüberstellung von «Moderne» und «Tradition» den angeblichen Begründungszusammenhang von kultureller Disposition und Sozialwirklichkeit und arbeiten sich vor allem an der Religionsgeschichte des Islams ab, insofern sie diesen als dominante Triebkraft muslimischer Zivilisation definieren (vgl. Kuran 2013). Die These von der «Schließung des Tores des *ijtihād*»³ wird etwa zum Kulminationspunkt, an dem die geistige Lähmung der islamischen Religionsgelehrsamkeit stattge-

² Diese Aussage beruht auf einer aktuellen persönlichen Wahrnehmung, zu welcher mir allerdings keine wissenschaftlichen Untersuchungen vorliegen oder bekannt sind.

³ Nagel (1988: 9–18); in Widerlegung dazu Hallaq (1984). Der Begriff *ijtihād* meint eine theologische Reflexion, die nicht unmittelbar auf einen Textgrund zurückgeführt wird, sondern auf einer breiteren rationalen Überlegung gründet.

funden und von wo an das Fehlen kreativer und offener Geisteshaltung den allmählichen Niedergang der islamischen Zivilisation den Weg geebnet haben soll. Die Niedergangsthese ist so zu einem selbstwirksamen Erklärungsmodell geworden, das mit dem Beginn der Moderne die Rückständigkeit der «Islamischen Welt» erklären soll (vgl. Brentjes 2020).

Um es deutlich zu machen: Es geht an dieser Stelle nicht um eine Diskussion der Gültigkeit des Modernisierungstheorems; es geht einzig darum, einen wirkmächtigen Begründungsmechanismus sichtbar zu machen, der Risiken der Beliebigkeit und des interkulturellen Triumphalismus in sich birgt (vgl. Daston/Brentjes 2016). Dieses Risiko ist beidseitig zu verstehen. So ist etwa in arabisch-muslimischen Staaten die Tendenz festzustellen, Religion zu nutzen, um verlorengegangene zivilisatorische Größe und damit einhergehende Überlegenheit zu beschwören (vgl. at-Ṭayyib 2014: 41–46); eine solche Haltung ist vom gleichen Impetus beseelt wie ein triumphalistisch funktionalisierter Modernisierungsbegriff.⁴

Muslimische Reformgeschichte in Anbetracht des Modernisierungstheorems

Die Umbrüche, die sich im 19. und 20. Jahrhundert in weiten Teilen mehrheitlich oder partiell muslimischer Gesellschaften weltweit ereignet haben, sind immens und ihr Nachhall noch nicht abgeschlossen (Schulze 2003: 27–54). Der weitgehend feststellbare Mangel an politischer Stabilität, moderate Wohlstandsraten und das Fehlen breit angelegter Gesellschaftskonsense lassen darauf schließen, dass zahlreiche muslimische Gesellschaften sich inmitten von Prozessen der Transformation befinden, deren Ausgang nach wie vor ungewiss ist. Diese Prozesse spiegeln sich intellektuell in einer veritablen islamischen Krisen- und Reformliteratur, die seit dem 19. Jahrhundert entstanden ist und eine Masse an publizistischen Erzeugnissen produziert. Nach dem ersten monumentalen Bruch der islamischen Welt im Zuge der Expansion des mongolischen Weltreiches im 13. und 14. Jahrhundert (Black 2004: 141–144; Krawietz/Kokoschka 2013: 1–25) lässt sich der Bedeutungsrückgang der islamischen Welt im 19. und 20. Jahrhundert mit einiger Berechtigung als zweiter großer zivilisatorischer Bruch bezeichnen. Es verwundert insofern nicht, wenn muslimische Reformen in der aktuellen ideologischen Bewältigung heutiger Krisensituation auf dieselben Protagonisten zurückgreifen, die im historischen Umfeld jenes ersten zivilisatorischen Bruchs der islamischen Welt zitiert worden sind. Die Rede ist hier von der aktuellen Konjunktur traditionalistischer und politischer

⁴ Wielandt (2005). Ähnliches findet sich bei südasiatistischen Reformern im 19. und frühen 20. Jahrhundert, siehe dazu die Beiträge von Frank Neubert und Martin Baumann in diesem Band.

Denker wie Taqī ad-Dīn Aḥmad ibn Taymiyya (gest. 1328), dessen Fokussierung auf die Stärke arabisch-islamischer Zivilisation sich im 14. Jahrhundert genauso wie heute großer Resonanz erfreut (Hoover 2018; Black 2004: 158–163).

Der überwiegende Teil der islamischen Reformliteratur ist allerdings nicht der Haltung einer geistigen Renitenz, sondern einer Haltung der intellektuellen Synthese verpflichtet. «Das Beste aus beiden Welten» – so könnte man die Perspektive muslimischer Reformerrinnen und Reformer beschreiben, die in zahlreichen Reformwerken und Positionspapieren zur Geltung kommt und die darauf gründet, Aspekte muslimischer Tradition und einer als fortschrittlich bewerteten westlichen Welt zu vereinen. Reiseberichte muslimischer Geistlicher, die im Laufe des 19. Jahrhunderts europäische Städte besuchten, zeugen teils von einer Faszination, teils von einer Ehrfurcht gegenüber den Errungenschaften westlich-europäischer Zivilisation. Im Anschluss an seine Reise nach Frankreich formuliert der marokkanische Gelehrte Muḥammad as-Saffār (gest. 1881): «Im Vergleich zur Schwäche des Islam... wie selbstbewusst sie sind, wie beeindruckend ihre Einsatzbereitschaft, wie kompetent sie in Staatsangelegenheiten sind, wie fest ihre Gesetze, wie fähig im Krieg».⁵ Eine erste Ära weitgehend um Synthese bemühter muslimischer Reformer brachte demnach Namen wie Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) und Rašīd Riḍā (gest. 1935) in Ägypten, Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (gest. 1897) als muslimischen Kosmopoliten oder Sayyid Ahmed Khan (gest. 1898) in Indien hervor. Bis heute setzen sich diese Reformbestrebungen seitens muslimischer Intellektueller weiter fort, gerade in Auseinandersetzung mit der globalen Moderne. Fazlur Rahman (gest. 1988), Amina Wadud (geb. 1952) Seyyed Hossein Nasr (geb. 1933), Shirin Ebadi (geb. 1947), Abdolkarim Soroush (geb. 1945) und zahlreiche weitere gehören zu den aktuellen Vertreterinnen und Vertretern eines solchen fortgesetzten muslimischen Reformdiskurses.

In der islamischen Krisen- und Reformliteratur der Moderne etabliert sich damit eine gewisse Zwei-Phasen-Einteilung, die weniger generationell als entlang der jeweiligen geografischen Beheimatung und Ausbildung der Akteurinnen und Akteure messbar wird. Für Reformintellektuelle wie den marokkanischen Philosophen Mohammed Abed al Jabri (gest. 2010) ist der Entschluss, dezidiert aus einer arabisch-muslimischen Positionalität heraus zu sprechen und zu denken, eine sehr bewusste Entscheidung, die er zum Gegenstand seiner öffentlichen und intellektuellen Aussagen macht (Al-Jabri 2009). So ergibt sich eine inhaltlich deutlich vernehmbare Trennungslinie zwischen Akteurinnen und Akteuren, die vollständig in muslimischen Gesellschaften sozialisiert sind und sich bewusst dort positionieren, und solchen, die mehrfache Sozialisierungen erfahren und zumindest partiell in mehrheitlich nicht-muslimischen

⁵ Zitiert nach Robinson (2010: 12); deutsche Übersetzung von A. D.

Gesellschaften leben. Für Akteure wie Muḥammad ‘Abduh bestand kein Zweifel daran, dass seine intellektuellen Anstrengungen der Wiederbelebung der muslimisch-ägyptischen Gesellschaft galten und dass das kulturelle Erbe des ägyptischen Islams einen nicht verhandelbaren Bestandteil dieser Reformen bilden müsse. Aus dieser Haltung heraus etablieren sich Reformmodelle, die Modernisierung überwiegend als eine technische Errungenschaft verstehen, kaum jedoch als eine philosophische oder geisteswissenschaftliche. Die ägyptische Gesellschaft, dies wird vor allem bei Rašīd Riḍā deutlich, soll sich auf dem Gebiet der Technik und Wirtschaft der Errungenschaften der Moderne bedienen. Was allerdings die Ethik, Moral und Philosophie betrifft, verfolgt Riḍā wie viele seiner Zeitgenossen eine Kontinuität des vormodernen muslimisch-kulturellen Erbes. Der pakistanisch-amerikanische Reformler Fazlur Rahman dagegen vertritt ein anderes Verständnis der Vereinbarkeit von Religion und Lebenswirklichkeit der Menschen. Rahman zufolge schließt ein unter den Bedingungen der Moderne aktualisiertes Verständnis der islamischen Botschaft explizit Reformen im Sozialbereich mit ein (Rahman 2009: 175–191).

Um das Potenzial des geistigen Erbes der arabisch-muslimischen Kultur und die Frage danach, ob diese in der Lage sei, den arabisch-muslimischen Gesellschaften einen Weg des zivilisatorischen Wohlstandes zu eröffnen, gibt es also eine bereits langanhaltende Diskussion. Sie entzündet sich bis in die jüngste Gegenwart in regelmäßigen Abständen und fand einen intensiveren Ausdruck in der sogenannten «Traditionsfrage» (*qaḍīyyat at-turāt*), wie sie maßgeblich der ägyptische Religionsphilosoph Ḥasan Ḥanafī (gest. 2021) in seinem erstmals 1980 erschienenen Werk «Tradition und Erneuerung» (*at-turāt wa-t-tağdīd*) aufwarf. Ḥanafī hat in seinem Werk genau an jenem vorherrschenden Konsens gerüttelt, dass eine muslimische Applikation der Moderne sich zwar im Bereich technischer und infrastruktureller, nicht jedoch in sozial-ethischer Dimension abspielen dürfe, und die Eignung des arabisch-muslimischen Erbes für einen Weg der Modernisierung – zwar nicht ganz in Abrede, aber zumindest deutlicher als bisher – öffentlich infrage gestellt.

Arabische Intellektuelle, sowohl muslimischer als auch christlicher Herkunft, reagierten vehement auf Ḥanafīs Entwurf (Ḥattar 1986; Ismā‘īl 2005). Befürworter seiner These lobten den neuen gedanklichen Freiheitsraum, der es erlaube, überkommene Traditionen offener in Frage stellen und schließlich als unbrauchbar abschütteln zu können. Seine Gegner hingegen warfen ihm die Selbstauflösung arabisch-muslimischer Identität und Kultur vor und verurteilten seinen Vorstoß aufs Schärfste.⁶ Noch bis in die jüngere Gegenwart schlägt Ḥasan Ḥanafīs These in der arabischen Öffentlichkeit hohe Wellen und veranlasst zu prominenter Reaktion. So sah sich das Oberhaupt der ägyptischen

⁶ Vgl. die scharfe Kritik von Ṣādiq al-‘Az̄m in «Selbstkritik nach der Niederlage» (1968) und «Kritik am religiösen Denken» (1969) sowie von Ğurġ Ṭarābīšī in «Die Zerstörung der Tradition im zeitgenössischen arabischen Denken» (1993).

Al-Azhar-Universität, Scheich Aḥmad aṭ-Ṭayyib, in expliziter Abgrenzung zu Ḥanafī, noch 2014 genötigt, eine Verteidigung der islamischen Geistes-tradition mit dem Titel «Tradition und Erneuerung. Anfragen und Widerlegungen» (*at-turāṭ wa-t-tağdīd. munāqasāt wa-rudūd*) herauszugeben.

Die Gegenüberstellung von muslimischen Intellektuellen aus der vor allem arabisch-muslimischen Welt und solchen, die in westlichen Gesellschaften aufgewachsen sind, macht sich auch in den Positionen zur Bedeutung der Scharia, des islamischen Normensystems, bemerkbar. Hier stehen sich repräsentativ die Haltungen des ägyptischen Rechtsgelehrten Yūsuf al-Qaraḍāwī (gest. 2022) und des ägyptisch-amerikanischen Juristen und muslimischen Reformers Khaled Abou El Fadl (geb. 1963) gegenüber. Qaraḍāwī, der über eine enorme populäre Reichweite verfügte und neben Publikationen regelmäßig mediale Kanäle wie Fernsehen und Soziale Medien nutzte, gilt als wichtigste Figur eines modernen Neo-Islamismus, der die Bedeutsamkeit der arabisch-islamischen Zivilisation auf Grundlage konservativer Wertvorstellungen wiederherstellen will (Gräf 2006).

Khaled Abou El Fadl vertritt diesbezüglich eine andere Position. In zahlreichen Werken moniert er die ideologische Auslegung islamischer Normen, die besonders zu Lasten muslimischer Frauen gehe, und spricht sich grundsätzlich gegen eine seiner Auffassung nach weitverbreitete autoritäre Instrumentalisierung der Religion aus (Krawietz 2006; vgl. auch Abou El Fadl 2002). An der Gegenüberstellung der Positionen von Qaraḍāwī und Abou El Fadl wird demnach besonders die Frage virulent, inwiefern eine Modernisierung in muslimischen Gesellschaften auch mit einer Übernahme solcher Kennzeichen verbunden ist, die ich im ersten Teil dieses Beitrags als philosophische Prämissen der Modernisierung benannt habe, d.h. die Frage nach der rationalen Herleitung von Ethik und Moral jenseits des Verweises auf eine metaphysische und religiöse Autorität oder die Frage nach der Subjektzentrierung der Moderne, und somit der Abwendung von einem theozentrischen hin zu einem androzentrischen Weltbild (Khorchide 2019).

Im Hinblick auf den ersten Analyseschwerpunkt, d.h. das Verhältnis von Tradition und Reform, lässt sich summarisch innerhalb des muslimischen Moderne-Diskurses eine immanente Verhandlung von Haltungen der Kontinuität gegenüber Haltungen des Abbruchs wahrnehmen. Das Verständnis von Moderne als Zäsur, wie es bereits mehrfach für die westliche Welt als grundlegend beobachtet wurde, bleibt für weite Teile der islamischen Welt eine offene, vielleicht sogar tendenziell eher abzulehnende Frage. Selbst jene muslimischen Stimmen, die weitreichend progressive Positionen einnehmen, berufen sich dezidiert auf die Normativität des Vergangenen und des Bewährten. Gerade für den religiösen Sektor und die mit Erhalt des Islams betrauten muslimischen Gelehrten spielt der Anspruch von Kontinuität ein ausschlaggebendes Merkmal ihrer Autorität und Glaubwürdigkeit (Zaman 2002: 3–4). Ein substantialisti-

ches Traditionsverständnis, dessen Aufgabe darin gesehen wird, die Stiftung religiöser Offenbarung treuhänderisch von Generation zu Generation weiterzutragen, verstärkt dieses Verständnis. Zwar kennt der muslimische Reformdiskurs im Begriff des *wāqī'* (Wirklichkeit) eine mächtige Referenz für die Berücksichtigung fortschreitender Lebenswirklichkeiten der Menschen, wie zum Beispiel programmatisch stark gemacht durch den bereits erwähnten Ḥasan Ḥanafī (1992: 16). Die Frühzeit des Islams gilt gemeinhin allerdings vielen Vertretern islamischer Gelehrsamkeit nach wie vor als Ideal der religiösen und gesellschaftlichen Lebensführung, und so gewinnt Reform ihre eigentliche Bedeutung als Korrektur bzw. Anpassung (*iṣlāḥ*) aktuell degenerierter muslimischer Lebensverhältnisse eben an diese Idealzeit.

Innermuslimische Disparität als Ausdruck der Moderne

Die kritische Diskussion des Modernisierungstheorems der letzten Jahrzehnte hat offengelegt, dass Modernisierung zwar ein Prozess ist, der globale Konvergenz herstellt und sich anhand bestimmter Kennzeichen darstellen lässt, dass dieser Prozess allerdings in unterschiedlichen Weltregionen unterschiedliche Erscheinungsformen annehmen kann bzw. sogar annehmen muss. Versteht man das Modernisierungstheorem also als grundsätzlichen Entwicklungs- und Angleichungsprozess von unterschiedlichen Gesellschaften, dann lässt sich wissenschaftlich stichhaltig nachweisen: Die Weltgesellschaft entwickelt sich empirisch betrachtet nicht divergent, sondern konvergent (Berger 2006: 212–217).

Dieser Befund gilt in seiner Tendenz auch für muslimische Gesellschaften. Alphabetisierungsquoten, Bruttoinlandsprodukt und Lebenserwartung steigen überdurchschnittlich im Vergleich zu den Indizes weitgehend modernisierter Staaten, sodass sich hier eine sukzessive Annäherung festmachen lässt (Zapf 2006: 231). Pippa Norris hat darüber hinaus aufgezeigt, dass sich dieser Befund auch für den spezifischen Bereich der Politik nachweisen lässt. Befragungen in muslimischen Gesellschaften zeigen, dass im Vergleich zu anderen Staaten ein ähnlicher Anteil der Bevölkerung eine breite politische Partizipation wünscht und demokratische Grundwerte begrüßt (Norris/Inglehart 2011a: 145–152). Norris stellt in ihrer Untersuchung allerdings gleichzeitig fest, dass muslimische Staaten im Vergleich zu westlichen Staaten vor allem im Sozialbereich, d.h. in Fragen von Genderngerechtigkeit und sexueller Liberalisierung, traditionelle Wertvorstellungen pflegen. Norris nennt als Indikatoren dieses Befundes u.a. die überdurchschnittliche Ablehnung von Scheidung, Homosexualität oder Abtreibung in Befragungen von muslimischen Ländern (Norris/Inglehart 2011a: 154). In gewissen Kategorien lässt sich zudem eine hohe Diskrepanz innerhalb muslimischer Gesellschaften nachweisen. Arabisch-muslimische Gesellschaften weisen im Vergleich zu Staaten mit einer längeren parlamentarischen Tradition

wie die Türkei oder Bangladesch beispielsweise höhere Zustimmungsraten zu autoritärer Führung auf (Norris/Inglehart 2011a: 148). In einer jüngeren Publikation von Inglehart werden die Befunde aus den gemeinsamen Studien mit Norris aus dem Jahr 2011 grundsätzlich bestätigt bzw. ausdifferenziert. So weist Inglehart auf den Umstand hin, dass die konventionelle Korrelation von Wohlstand und Säkularisierung für einige muslimische Gesellschaften überdacht werden müsse, da deren Wohlstand vielfach nicht auf für die Modernisierung wichtige Prozesse wie Industrialisierung und funktionaler Differenzierung beruhten, sondern auf vorhandenen Erdressourcen (Inglehart 2021: 32–36).

Mit Blick auf den zweiten Analyseschwerpunkt, sprich das Verhältnis von muslimischen Reformkonzepten und -verständnissen zu konkreten gesellschaftlichen Transformationsprozessen, machen solche Befunde deutlich, dass Modernisierung in muslimischen Gesellschaften in mehrfacher Weise als disparater Prozess zu betrachten ist. Die mit Thomas Schmidt und Annette Pitschmann festgelegten Kriterienbereiche, also Philosophie, Wissenschaft, Politik und Wirtschaft, schneiden im Vergleich verschiedener muslimischer Gesellschaften demnach unterschiedlich ab. Aber auch zwischen den Bereichen selbst bestehen große Diskrepanzen zwischen den ermittelten Werten. Gewisse muslimische Gesellschaften scheinen Merkmale, von denen sie fürchten, sie wirkten sich schädlich auf ihre Sozialstruktur und kulturellen Wertvorstellungen aus, stärker abzulehnen als andere Gesellschaften. Dieser Umstand führt dazu, dass wirtschaftliche Prosperität und ein gewisses Einräumen politischer Grundrechte in einigen muslimischen Gesellschaften durchaus einherzugehen vermag mit wertkonservativen Sozialordnungen und autoritär-patrimonialer Regierungsform.

Ferner beurteilen die Menschen in vielen muslimischen Gesellschaften die Rolle von Religion bisweilen grundsätzlich anders als in bereits stark modernisierten Staaten. Norris stellt dazu in ihren Untersuchungen fest, dass muslimische Gesellschaften religiöser Autorität eher eine grundsätzlich positive Wirkung zubilligen und eher bereit sind, öffentliche Funktionen an religiöse Autoritäten zu vergeben (Norris/Inglehart 2011a: 148). Inwiefern Modernisierung in muslimischen Gesellschaften indessen zwangsläufig einhergeht mit einer Säkularisierung der Gesellschaft, ob nun verstanden als allgemeiner Bedeutungsrückgang von Religion, als Loslösung von institutionalisierter Religion oder als zunehmende Ablehnung von Glaubensinhalten⁷, lässt sich meiner Auffassung nach gerade im Hinblick auf einen Anspruch globaler Gültigkeit des Modernisierungstheorems bislang kaum nachhaltig belegen.

Die bereits vorgestellte Differenzierung innerhalb der muslimischen Reformdiskurse zwischen solchen Akteurinnen und Akteuren, die in der herkömmlichen islamischen Welt beheimatet sind, und solchen, die in europäischen

⁷ Den Zusammenhang von Säkularisierung und einer Abnahme von dominanten Formen des religiösen Glaubens vertritt besonders Detlef Pollack (2011: 31–33).

Gesellschaften und Nordamerika beheimatet sind, scheint sich jedoch deutlich auf die Frage auszuwirken, inwiefern sich islamische Identität mit philosophischen Prämissen von Modernisierung zusammendenken lässt. Muslimische Reformerrinnen und Reformer in den stark funktional ausdifferenzierten Gesellschaften Europas und Nordamerikas akzeptieren philosophische und wissenschaftliche Merkmale von Modernisierung eher, als Intellektuelle in altislamischen Gesellschaften dies tun. Zwei prominente Beispiele sind die Vereinbarkeit von islamischer Religiosität mit Säkularität und demokratischen Prinzipien (Sejdini 2020; Abou El Fadl 2015) oder die Revision islamischer Positionen im Hinblick auf eine höhere Komptabilität mit Aspekten der Gendergerechtigkeit (Wadud 2018; Barlas 2002). Gerade diese Beispiele zeigen, dass es mit Blick auf das Verhältnis von Islam und Moderne nicht um eine paradigmatische Gegenüberstellung gehen kann. Es geht vielmehr um die Feststellung einer Simultanität von globalen Megatrends einerseits und regionalen Interpretationen andererseits; einer global wirkenden Moderne, die muslimische Gesellschaften ebenso ergreift, genauso wie regionale muslimische Adaptionen von Modernität, die sich stärker oder schwächer mit spezifischen Modellen westlicher Moderne decken können. Ausschlaggebend ist dann jedenfalls nicht primär die religiöse Herkunft, sondern der soziokulturelle und gesellschaftliche Bedingungsrahmen.

Genauso wie das Modernisierungstheorem sich auf die Möglichkeit unterschiedlicher regionaler und kultureller Ausdrücke von Modernität einlassen muss, sind Vertreterinnen und Vertreter islamischer Autorität dann gezwungen, sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, dass «Islam» nicht das exklusive Primat einer bestimmten Sozialordnung bedeuten kann. Damit wird zugleich deutlich, in welchen Momenten sowohl das Modernisierungstheorem als auch die Islam-Auslegung zu Mitteln eines Herrschaftsanspruches und damit einer seriösen Diskussion entzogen werden (vgl. Bassiouni 2020).

Die Rede von *multiplen Modernitäten* und *multiplen Islamen* kommt vor diesem Hintergrund nicht an der Tatsache vorbei, dass beide Sachverhalte von Merkmalen geprägt sind, die sich positivistisch und damit auch in einer gewissen Form essentialisierend über sie aussagen lassen. Die Erschließung empirischer Wirklichkeiten verweist allerdings gleichzeitig darauf, dass «Moderne» und «Islam» als Einheitsbegriffe im Grunde genommen nur als hypothetische Abstracta fungieren können und gerade dadurch ihrer normativen Aufladungen verlustig gehen müssen. Die festzustellende Relationalität und Relativität von Einheitsbegriffen wie «Moderne» und «Islam» widerspricht insofern den Erwartungen von Klarheit, wie gerade die normativen Verwendungen beider Begriffe sie suggerieren. Dieser Umstand setzt sowohl muslimische Modernisten als auch Traditionalisten unter einen Begründungszwang, oder wie Fazlur Rahman im Hinblick auf die Entwicklungserwartung an muslimische Gesellschaften fragt: «What shall we progress from and what shall we

progress with, and, indeed, where to shall we progress?» (Rahman 2009: 70). Der bloße Verweis auf «Moderne» und «Islam» schafft demnach womöglich eine vorkritische und provisorische Folgebereitschaft, aber er kann keine nachhaltige intellektuelle Befriedigung bieten, eben weil die damit beschriebenen Wirklichkeiten in sich bereits zu disparat sind und aus den bloßen Verweisen keine eigentlichen ethischen Orientierungen hervorgehen.

Literatur

- Abou El Fadl, Khaled (2002): *The authoritative and authoritarian in Islamic discourses. A contemporary case study*, Alexandria, VA: Al-Saadawi.
- Abou El Fadl, Khaled (2015): *Islam and the challenge of democracy. A <Boston Review> book*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ahmed, Shahab (2016): *What is Islam? The importance of being Islamic*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Al-Azmeh, Aziz (2009): *Islams and modernities*, London: Verso.
- Alexander, Jeffrey C. (1994): «Modern, anti, post, and neo: How social theories have tried to understand the <New World> of <Our Time>», in: *Zeitschrift für Soziologie*, 23, Nr. 3, S. 165–197.
- Al-Jabri, Mohammed Abid (2009): *Kritik der arabischen Vernunft* [Orig.: *naqd al-'aql al-'arabi*] Einleitung von Reginald Grünenberg und Sonja Hegasy, Berlin: Perlen-Verlag.
- al-'Azm, Šādiq Ġalāl (1968): *an-naqd ad-dātī ba'd al-hazīma* [Selbstkritik nach der Niederlage], Beirut: Dār aṭ-ṭibā'a wa-n-našr.
- al-'Azm, Šādiq Ġalāl (1969): *naqd al-fikr ad-dīnī* [Kritik am religiösen Denken], Beirut: Dār aṭ-ṭibā'a wa-n-našr.
- Barlas, Asma (2002): «*Believing women*» in *Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*, Austin, TX: University of Texas Press.
- Bassiouni, M. (2020): «Säkularismus als Herrschaftsdiskurs: Europäische und islamische Perspektiven», in: Christian Ströbele, Mohammad Gharaibeh, Klaus Hock, Muna Tatarı (Hg.), *Säkular und religiös. Herausforderungen für islamische und christliche Theologie*, Regensburg: Pustet, S. 40–67.
- Berger, Johannes (2006): «Die Einheit der Moderne», in: Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 201–225.
- Black, Anthony (2004): *The history of Islamic political thought. From the Prophet to the present*, Karachi, New York: Oxford University Press.
- Brentjes, Sonja (2020): «Alternativen zur Niedergangsthese in der Wissenschaftsgeschichte islamisch geprägter Gesellschaften», in: Merdan Güneş, Bacem Dziri (Hg.), *Niedergangsthesen auf dem Prüfstand = Narratives of decline revisited*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 249–275.

- Daston, Lorraine / Brentjes, Sonja (2016): «Science as a weapon of cultural competition: Interview with Lorraine Daston, director, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin», in: Sonja Brentjes, Taner Edis, Lutz Richter-Bernburg (Hg.), *1001 distortions. How (not) to narrate history of science, medicine, and technology in non-Western cultures*, Würzburg: Ergon, S. 19–23.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1979): *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2006): «Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung», in: Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 37–62.
- Gräf, Bettina (2006): «Yūsuf al-Qaraḏāwī: Das Erlaubte und das Verbotene im Islam», in: Katajun Amirpur, Ludwig Ammann (Hg.), *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg i.Br.: Herder, S. 109–117.
- Habermas, Jürgen (2006): *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hallaq, Wael B. (1984): «Was the gate of ijtihad closed?», in: *International Journal of Middle East Studies*, 16, Nr. 1, S. 3–41.
- Ḥanafī, Ḥasan (1992): *at-turāt wa-t-tağḏīd. mawqifunā min at-turāt al-qadīm* [Tradition und Erneuerung. Unser Verhältnis zum kulturellen Erbe], Beirut: al-Muʿassasa al-ḡāmiʿiyya li-d-dirāsāt wa-n-našr wa-t-tawzīʿ.
- Ḥattar, Nāhid (1986): *at-turāt, al-ḡarb, at-tawra. baḥṭ ḥawla l-aṣāla wa-l-muʿāšara fī fikr Ḥasan Ḥanafī* [Tradition, Westen und Revolution: Untersuchung zum Begriff der Authentizität und Modernität im Denken von Ḥasan Ḥanafī], Amman: Kitābukum, Ṣuqayr wa-ʿUkšah li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr wa-t-tawzīʿ.
- Hoover, Jon (2018): «Reconciling Ibn Taymiyya’s legitimisation of violence with his vision of universal salvation», in: Robert Gleave, István Kristó Nagy (Hg.), *Violence in Islamic thought from the Mongols to European imperialism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 1–10.
- Inglehart, Ronald F. (2021): *Religion’s sudden decline. What’s causing it, and what comes next?* New York, Oxford: Oxford University Press.
- Ismāʿīl, Maḥmūd (2005): *at-turāt wa-qaḏāyā l-ʿaṣr* [Die Tradition und die Fragen der Zeit], Kairo: Ruʿya li-n-našr wa-t-tawzīʿ.
- Khorchide, Mouhanad (2019): «Gottesbilder und Macht – Eine islamische Perspektive», in: Christian Ströbele, Tobias Specker, Amir Dziri, Muna Tatari (Hg.), *Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet, S. 135–143.
- Krawietz, Birgit (2006): «Khaled Abou El Fadl: Mit der Scharia gegen den Puritanismus», in: Katajun Amirpur, Ludwig Ammann (Hg.), *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg i.Br.: Herder, S. 118–126.
- Krawietz, Birgit / Kokoschka, Alina (2013): «Appropriation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya. Challenging expectations of ingenuity», in: Birgit Krawietz, Georges Tamer (Hg.), *Islamic theology, philosophy and law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Berlin, Boston, MA: de Gruyter, S. 1–33.

- Kuran, Timur (2013): *The long divergence. How Islamic law held back the Middle East*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Nagel, Tilman (1988): *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, München: Beck.
- Norris, Pippa / Inglehart, Ronald (2011a): «Religion and politics in the Muslim world», in: Pippa Norris, Ronald Inglehart (Hg.), *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, S. 133–156.
- Norris, Pippa / Inglehart, Ronald (2011b): «The secularization debate», in: Pippa Norris, Ronald Inglehart (Hg.), *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, S. 3–32.
- Pollack, Detlef (2011): «Historische Analyse statt Ideologiekritik: Eine historisch-kritische Diskussion der Gültigkeit der Säkularisierungstheorie», in: *Geschichte und Gesellschaft*, 37, Nr. 4, S. 482–522.
- Rahman, Fazlur (2009): *Islamic methodology in history*, Islamabad: Islamic Research Institute.
- Robinson, Francis (2010): «Introduction», in: Francis Robinson (Hg.), *The Islamic world in the age of Western dominance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–28.
- Sass, Hartmut von (2019): «Von Deutungsmächten wunderbar verborgen: Habermas, Taylor und die Metakritik der Säkularisierungstheorie», in: Irene Dingel, Christiane Tietz (Hg.), *Säkularisierung und Religion. Europäische Wechselwirkungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 11–38.
- Schulze, Reinhard (2003): *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München: Beck.
- Schulze, Reinhard (2015): *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel: Schwabe.
- Sejdini, Zekirija (2020): «Säkular und religiös – Herausforderungen für die islamische Theologie», in: Christian Ströbele, Mohammad Gharaibeh, Klaus Hock, Muna Tattari (Hg.), *Säkular und religiös. Herausforderungen für islamische und christliche Theologie*, Regensburg: Pustet, S. 90–98.
- Stichweh, Rudolf (2006): «Strukturbildung in der Weltgesellschaft – Die Eigenstrukturen der Weltgesellschaft und die Regionalkulturen der Welt», in: Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 239–258.
- Ṭarābiṣī, Ğürġ (1993): *maḍbaḥat at-turāt fī t-taqāfa al-‘arabiyya al-mu‘āšira* [Die Zerstörung der Tradition im zeitgenössischen arabischen Denken], Bayrūt: Dār as-sāqī.
- aṭ-Ṭayyib, Aḥmad (2014): *at-turāt wa-t-tağdīd. munāqaṣāt wa-rudūd* [Tradition und Erneuerung. Anfragen und Widerlegungen], Kairo: al-Azhar.
- Wadud, Amina (2018): *Inside the gender Jihad. Women’s reform in Islam*, Oxford: Oneworld.
- Wielandt, Rotraud (2005): «Islam und kulturelle Selbstbehauptung», in: Werner Ende, Udo Steinbach, Michael Ursinus (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 5., aktualisierte und erw. Aufl., München: Beck, S. 768–776.

- Winandy, Julien (2014): «III.7. Moderne», in: Thomas M. Schmidt, Annette Pitschmann (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 217a–224a.
- Zaman, Muhammad Qasim (2002): *The ulama in contemporary Islam: Custodians of change*, Princeton, NJ, Oxford: Princeton University Press.
- Zapf, Wolfgang (2006): «Modernisierungstheorie – und die nicht-westliche Welt», in: Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 227–235.