



universität
wien

DIPLOMARBEIT

TITEL

DER ISLAM IN DER MODERNE

MOHAMMED ARKOUN - „ZUR KRITIK DER ISLAMISCHEN
VERNUNFT“

Verfasser

AMINE BERREZZOUG

Zur Erlangung des akademischen Grades
Magister der Philosophie (Mag. Phil.)
an der Fakultät für Philosophie
der Universität Wien

Wien, im Januar 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ. - Prof. Dr. Franz - Martin Wimmer

Als aus dem Maghreb und Andalusien die Luft der Zivilisation العمران entwichen war, und dies zur gleichen Zeit mit Verarmung des Wissens geschah, standen die alten Werke der rationalen Wissenschaften nicht jedem zur Verfügung. Diese Werke befanden sich entweder bei einzelnen anonymen Menschen oder unter Überwachung und Zensur der sunnitischen Ulama [...] Werke und Methoden der althergebrachten Wissenschaften der Griechen und Araber wurden in diesen Zeiten so vernachlässigt, als ob es sie niemals gegeben hätte.

Ibn Khaldun 1965: 1090,
übersetzt von AB

Der Mensch ist ein Rätsel für den Menschen.

Abu hayan a-Tauhidi

Während jedoch subjektiv Tradition zerrüttet ist oder ideologisch verdorben, hat objektiv die Geschichte weiter Macht über alles, was ist und worin sie einsickerte.

Theodor W. Adorno

Meinen Eltern gewidmet

Verzeichnis der Abkürzungen

1. Schriften von Mohammed Arkoun

- AB: Amine Berrezzoug
- HA: L' humanisme arabe au IV^e/X^e siècle, Miskawayh, Philosophe et Historien.
- HI: Humanisme et islam. Combats et propositions.
- PCRI: Pour une critique de la raison islamique.
- IRS: Islam to reform or to subvert?
- IAR: Der Islam - Annäherung an eine Religion
- PA: La pensée arabe.
- EPI: Essais sur la pensée islamique.
- KDSM*: „Der Koran ist ein Diskurs, dessen Struktur mythisch ist“.
Franz.: „Le coran est un discours de structure mythique“.

2. Das Werk von Ursula Günther

- MA: Mohammed Arkoun: Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft.

Legende

Averroismus:	als Averroismus bezeichnet man eine auf Ibn Rushd zurückgehende philosophische Richtung des Spätmittelalters
Mu'tazila:	eine rationalistisch ausgerichtete Schule innerhalb der islamischen Theologie, sie war im 8. bis 9. Jh. n. Chr. einflussreich
Hadith:	Überlieferung von Praktiken und Aussprüchen des Propheten des Islams
Ilm:	religiöses Wissen
Kalam:	islamische Theologie
Shari'a:	„islamisch religiöses Gesetz“
Umma:	die ideale islamische Gemeinschaft
al-Hikma:	die philosophische Weisheit
Orientalist:	westlicher Forscher über den Orient
Maschreq:	islamischer Orient
Maghreb:	islamischer Okzident
Fiqh:	Jurisprudenz; Fakih (Pl. Fukaha) ist die Person, die die islamische Jurisprudenz praktiziert
Ijtihad:	bedeutet das Wort Anstrengung, konventionell versteht man darunter die innovative Auslegung und Gesetzgebung des Juristen
Falsafa:	arabisch-islamische Philosophie, Failasuf (Sg.), Falasifa (Pl.) dem Philosophen dieser Richtung
Sunniten	(Sg. Sunnit): Volk der Tradition des Propheten des Islams

Zentrale Anmerkungen:

I. ZUR GESCHLECHTLICHKEIT:

Mit der in dieser gesamten Arbeit vorliegenden Schreibweise von Personen in der grammatikalisch männlichen Ausdrucksweise sind auch jegliche Personen weiblichen Geschlechts impliziert. Diese Schreibweise wird aufgrund einer vereinfachten Lesart verwendet. Damit unterliegt diese Diplomarbeit den gesetzlichen Gender-Bestimmungen nach europäischem Recht.

II. TRANSLITERATION

Schreibweisen von arabischen Begriffen und Namen werden nicht der Transliteration, wie sie in der Arabistik üblicherweise vorzufinden ist, treu sein. Das in arabischen Wörtern ausgesprochene „th“ entspricht in meiner Arbeit dem englischen „th“. Der arabische Buchstabe „gh“ wird wie ein weiches, nicht gerolltes Zäpfchen-R ausgesprochen. Ein Apostroph (') entspricht einem „Kehlpresslaut“. „al“ passt sich in arabischer Sprache an den nachfolgenden Buchstaben an, d. h. das „l“ wird in manchen Fällen trotz seiner Erscheinung nicht ausgesprochen: Zum Beispiel „a(l)-rahim“. Anders als bei dem Wort „al-Ghazali“, bei dem das „l“ ausgesprochen werden muss.

Außerdem können Begriffe wie „*islamische Vernunft*“ und „*arabische Vernunft*“ beim Lesen zu eventuellen Irritationen führen, da diese im Arabischen und im Französischen als kompakte Begrifflichkeiten auftauchen, hingegen in der deutschen Sprache so nicht ihre Verwendung haben und dennoch als Wort-für-Wort-Übersetzung hier wiedergegeben werden.

Inhaltsverzeichnis

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN	5
LEGENDE	6
ZENTRALE ANMERKUNGEN:	7
I. ZUR GESCHLECHTLICHKEIT:	7
II. TRANSLITERATION	7
VORWORT	12
A) DIE VERNUNFT IM ISLAM	16
B) MOTIVATION	16
C) DER ISLAM IN DER MODERNE	17
1. EINLEITUNG	21
1.1. GESCHICHTLICHE PRÄMISSEN	34
1.2. DAS PROBLEM DER VERMITTLUNG UND ÜBERSETZUNG	37
1.3. DAS DILEMA DER ZEITGENÖSSISCHEN ISLAMFORSCHUNG	41
1.4. GIBT ES EINEN UNVERÄNDERBAREN ISLAM?	42
1.5. GLIEDERUNG UND FRAGESTELLUNGEN DER KAPITEL	45
1.6. GRUNDINTENTIONEN DIESER UNTERSUCHUNG	50
I. KAPITEL	51
1. ISLAM UND AUFKLÄRUNG	52
1.1. DIE EINWIRKUNG DER SÄKULARISIERUNG AUF DIE ISLAMISCHE KULTUR	58
1.1.1. ZUM BEGRIFF DER 'ALMANIYA	58
1.1.2. DER ISLAM UND DIE SÄKULARISIERUNG	58
1.1.3. MAX WEBERS ANSICHT ZUR SÄKULARISIERUNG	63

1.1.4. DAS VERSTÄNDNIS DER SÄKULARISIERUNG BEI MOHAMMED ABED AL-JABRI, HASAN HANAFI UND IMARA	66
1.1.5. DIE VERNUNFT DER „HEIßEN“ RELIGION VERSUS DIE VERNUNFT DER „KÜHLEN“ RELIGION	69
1.1.6. DER ERFOLG DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE IN DER ARABISCHEN WELT	71
2. PRINZIPIEN DER NEUEN ISLAMFORSCHUNG	73
2.1. DER BEGRIFF DER OFFENBARUNG	75
2.2. KRITIK – EINE GROßE VERANTWORTUNG	76
2.3. ANACHRONISMUS IN DER MUSLIMISCHEN GELEHRTHEIT	77
2.4. KULTURELLE KRÄNKUNG ALS RELIGIÖSE WAHRNEHMUNG	78
2.5. EUROZENTRISMUS UND DIE ARABISCHE KULTUR	80
2.6. DIE FUNKTION DER ARABISCH ISLAMISCHEN KULTUR	83
2.7. MUTTERSPRACHLICHE TEXTE UNTER REZEPTIONSGESCHICHTLICHER BEOBACHTUNG	84
2.8. DIE UNGLEICHHEIT ZWISCHEN MAX WEBER UND MOHAMMED ARKOUN	86
2.9. DIE VERNUNFTKRISE DES GEGENWÄRTIGEN ISLAMISCHEN DENKENS	88
2.10. DIE ROLLE DER FALSAFA IM ISLAM	89
2.11. DER HUMANISMUS VON MISKAWAYH (932-1030 N. CHR.)	91
II. KAPITEL	96
1. ZUR KRITIK DER „ISLAMISCHEN VERNUNFT“	97
1.1. WAS BEDEUTET „ISLAMISCHE VERNUNFT“?	98
1.1. GRÜNDE ZUR KRITIK DER ISLAMISCHEN VERNUNFT	104
1.2.1. DIE „KLASSISCHE ISLAMISCHE VERNUNFT“	105
1.2.2. DIE FUNDAMENTE DER AUTORITÄT IM ISLAM	108
1.2.3. SPRACHE, WAHRHEIT UND RECHT	108
1.2.4. AL-SHAFI'I (767-820 N. CHR.) ALS ERSTER SYSTEMATIKER DER „ISLAMISCHEN VERNUNFT“?	112
1.2. „ISLAMISCHE VERNUNFT“ IN IHREM KULTURELLEN UND HISTORISCHEN KONTEXT	116
1.3. „DIE KORANISCHE UND ISLAMISCHE WIRKLICHKEIT“	117
1.4. DAS UNGEDACHTE UND DAS UNDENKBARE	118
1.5. DIE LOGOSPHERE IN DER ISLAMISCHEN KULTUR	120
1.6. NEUE ERKENNTNISSE ZUR „ISLAMISCHEN VERNUNFT“	122
III. KAPITEL	124

<u>1. KRITIK DER „ARABISCHEN VERNUNFT“</u>	125
1.1. EXKURS: DIE FALASIFA – NACHAHMER ODER ERNEUERER?	129
1.2. AL-JABRIS UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN PHILOSOPHIE DES MAGHREBS UND DES MASCHREQS	130
1.3. AL-FARABI, IBN SINA: ZWISCHEN IDEOLOGIE UND WISSENSCHAFT	132
1.4. DIE FRUCHTBARE VERNUNFT (AL-‘AQL) DES „ISLAMISCHEN OKZIDENTS“	136
1.4.1. IBN HAZM: DER ZAHIRISMUS	137
1.4.2. IBN RUSHD: „DIE NEUGESTALTUNG DES VERHÄLTNISSES DER RELIGION ZUR PHILOSOPHIE“	140
1.5. DIE UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN „ISLAMISCHER“ VERNUNFT UND „ARABISCHER“ VERNUNFT	141
1.6. FAZIT	142
<u>IV. KAPITEL:</u>	144
<u>DIE MODERNITÄT DES ISLAMISCHEN</u>	144
<u>1. EIN KOMMENTAR ZUM „KDSM“</u>	145
1.1. DER KORAN	145
1.2. DISKURS	150
1.3. DIE VERBINDUNG VON „STRUKTUR“ UND „MYTHISCH“	151
2. KONTINUITÄT VERSUS DISKONTINUITÄT	152
2.1. KLASSISCHE ISLAMWISSENSCHAFT	153
2.2. ANGEWANDTE ISLAMWISSENSCHAFT	155
2.3. ORIENTALISCHE FORSCHUNG	157
2.4. „ZEITGENÖSSISCHER ISLAM UND „MODERNITÄT“ UNTER DER LUPE	158
2.5. DIE KRISE DES ISLAMISCHEN DENKENS	158
<u>V. KAPITEL</u>	162
<u>TURATH - DAS KULTURELL ARABISCH-ISLAMISCHES ERBE</u>	162
1. DIE SINNHAFTHIT KEIT DER ISLAMISCHEN TRADITION	163
1.1. AL-JABRIS AUFFASSUNG DER ARABISCHEN TRADITION	165
1.2. DER AKTUELLE ARABISCH - ZEITGENÖSSISCHE PHILOSOPHISCHE DISKURS	167
1.3. DIE NOTWENDIGKEIT EINER AUFDECKUNG DER SCHARI’A	169

1.4. DER ISLAM UND DIE NEUEN WISSENSCHAFTEN	170
1.5. DIE ROLLE DER PHILOSOPHISCHEN TRADITION IM ISLAM	172
1.6. KONTINUITÄT ODER DISKONTINUITÄT?	173
1.7. ABSCHLIEßENDE BETRACHTUNGEN	174
ZUSAMMENFASSUNG	176
<u>GLOSSAR <i>RAISONNÉ</i></u>	<u>179</u>
<u>7. LITERATURVERZEICHNIS</u>	<u>183</u>
<u>PRIMÄRLITERATUR</u>	<u>183</u>
SEKUNDÄRLITERATUR	185
<u>ABSTRACT</u>	<u>191</u>

Vorwort

Die Vernunft befindet sich im islamischen Kulturkreis in einer Krise². Dieser Umstand ist Ausgangspunkt dieses philosophischen Unterfangens. Die hier vorgelegte Abhandlung will einen Versuch unternehmen, die *Stimmen der Vernunft* im religiösen und philosophischen Umfeld des sowohl traditionellen als auch zeitgenössischen Islam nicht nur deskriptiv, viel mehr speziell unter kritisch-philosophischen Aspekten zu betrachten.

Warum kritisch-philosophisch? Grund dafür ist, dass sich die Vernunft im Islam der Gegenwart, wie man leicht in Medien und Diskussionen beobachten kann, in einer intellektuellen und *zivilisatorischen* Krise befindet. Dies ist aus moderner Sichtweise zu bemerken hinsichtlich der immer öfter zu beobachtenden Verankerung dieser Vernunft in Dogmatismus, Fundamentalismus und Terrorismus. Diese Krise sollte aus diesen Gründen nicht aus neutraler Sicht beschrieben, sondern mit Verantwortung thematisiert werden. Das eigene kulturelle Erbe wird in diesem Fall ein Thema der modernen Kritik sein. Damit wird erhofft, eine Versöhnung und Harmonie des islamischen Denkens mit der modernen Welt, aus dem Anfang des 21. Jahrhundert, zu erreichen.

Dazu werde ich mich mit einigen bekannten Namen der herkömmlichen und zeitgenössischen islamischen Kultur und Philosophie (*Falsafa*) auseinandersetzen, mit der Sorge und dem Ziel, die Probleme und die Gründe erkenntnistheoretischer, weltanschaulicher und ideologischer Natur verstehen zu können, die hinter der Krise der Vernunft im Islam stecken, um zu sehen, inwiefern sich die Vernunft, bislang, nicht in Freiheit, Wissenschaftlichkeit, Autonomie und Dogmenlosigkeit entfalten konnte und kann.

Doch die Vernunft in der Geschichte des Islam war nicht immer in einer dogmatischen Sphäre verankert. Sie war nicht stets in einer absolut religiösen Denkform verhaftet. Auch der Glaube hat in dieser vielfältigen Kultur ver-

¹ Grob übersetzt bedeutet es „Wissen ist Handeln“. Konkretisierend gesagt lässt sich also das Wissen erst nach seinem Handeln beurteilen. Das Wissen allein ist nicht gültig.

² Mit der Vernunft, die, meines Erachtens, momentan im arabisch-islamischen Raum in einer Krise ist, meine ich eine Vernunft, die das Vermögen zum wissenschaftlichen Denken sein sollte. Sie ist deshalb in einer Krise, weil sie in diesem Kontext bedauerlicherweise als Vermögen zum ideologischen, apologetischen und mystifizierenden Denken gebraucht wird und damit kein Denken wissenschaftlicher Art sichtbar ist. (Dazu, Kapitel I, II. VI).

schiedene Formen, Eigenschaften und Sensibilitäten verkörpert. Die Vernunft hat im Islam ebenso wie im Westen Transformationen und Entwicklungen in positiven wie in negativen Richtungen erfahren. Manche dieser Transformationen dieser Vernunft waren tragisch, wie uns das Ereignis des Verbots des *mutazilitischen Rationalismus* im 13. Jahrhundert durch den Kalif *al-Kader* zeigt. Dabei ging es um *humanistische* Tendenzen wie der arabische *Humanismus*³ (*adab*) des 10. Jahrhunderts zeigt.

Dass die heutige Lage der Vernunft im islamischen Kulturraum, meines Erachtens, in einer Krise ist, liegt auf der Hand. Und zwar nicht nur seit dem apokalyptischen Geschehen des 11. Septembers 2001, sondern auch zuvor. Dieser Sachverhalt liegt aber nicht an einem unveränderbaren Wesen dieser Religion, die von Haus aus die Entstehung eines toleranten bzw. autonomen Denkens und Verhaltens im „islamischen Terrain“ nicht zulässt, wie viele Islamwissenschaftler behaupten⁴. Dies ist ein unwissenschaftlich substantialistisches Urteil, das in vielen essentialistischen Schriften über den Islam im Westen wie im Osten vertreten ist. Die vorurteilhafte Behauptung, nach welcher das Denken und das Verhalten der Muslime ihre Widerspiegelung bzw. Korrelation in den Texten des Korans und des *Hadiths* finden, erweist sich als essentialistisch, unsoziologisch und ahistorisch. Eine kausale Verbindung zwischen den Glaubensvorstellungen und dem Verhalten eines Menschen gibt es nicht. Eine bestimmte Prägung könnte es zwischen den beiden Dingen vielleicht geben, aber keineswegs eine mechanische Kausalität.

Behalten wir zunächst einmal im Auge, dass man im „islamischen Kulturkreis“, seit dem 13. Jahrhundert, d. h. seit „*mihnatu al-mu'tazila*“ (die Krise der *Mu'tazila*), keine Theologie mehr praktiziert hat, verstehen wir, weshalb das zeitgenössische „islamische Denken“ sich in einem kulturell gravierenden Dilemma befindet. Ein Dilemma, das aus seiner stetigen Schöpfung von unzeitgemäßen, mit dem Zeitgeist der Moderne, inkompatiblen religiösen Vorstellungen der Vergangenheit resultiert. Deshalb kann sein Diskurs, der bis heute in dogmatischen Weltvorstellungen eingebettet ist, theoretisch den religiösen Terrorismus nicht bekämpfen und entideologisieren. Ohne eine moderne und zeitgemäße islamische Theologie bleibt das kulturelle Umfeld im gegenwärtigen Islam von fundamentalistischen Diskursen besetzt, die offensichtlich kein freies bzw. demokratisches Denken gebären können. Wie man hier sieht, geht die Theorie mit der Praxis Hand in Hand.

³ Zum Begriff des *arabischen Humanismus* der Hauptthema von Arkouns Dissertation war: Arkoun: 1970/ 1982.

⁴ Als Beispiel dafür vertritt der Orientalist Tilman Nagel die These, dass der Islam vom Haus aus unveränderlich ist (Siehe dazu, Einführung).

Nichts in der Kultur der Menschheit liegt jenseits der Beeinflussung durch Historizität. Ideen, Normen, Vorstellungen, Institutionen der menschlichen Spezies sind in der Historizität geborgen. Der Islam und die Muslime bilden in diesem Sinne keine Ausnahme, wie die islamische Orthodoxie und die „westlichen“ Medien oft behaupten. Diese Behauptungen kennzeichnen den essentialistisch klassischen Orientalismus und seine zeitgenössischen Verfechter oder Menschen, die einen solchen Diskurs führen möchten.

Der zeitgenössische orthodoxe Islam, wie wir anhand von *Mohammed Imaras* Buch „*Die islamische Scharia und die westliche Säkularisierung*“ (Imara 2003 und Kapitel I) sehen werden, interessiert sich nicht für eine moderne Veränderung oder methodologische Erweiterung seiner Denkart. Er beharrt bis heute darauf, in einem ketzerischen mittelalterlichen mentalen Umfeld, das keine Reflexion oder Kritik duldet, zu bleiben. Das moderne Denken lehnt er vehement ab. Das moderne Denken ist aber nichts anderes als Kritik und Aufklärung, wie die Philosophie Kants zeigt (Dazu Lübke 1992).

Die Aufgabe einer philosophisch aufbauenden Kritik des „islamischen Denkens“ ist gegenwärtig umso erforderlicher denn je, da die Probleme kultureller, gesellschaftlicher und politischer Natur in die islamischen Gesellschaften der Gegenwart versetzt sind. Deshalb sehen manche modernen zeitgenössischen Denker das Bedürfnis darin, sich gegen die weit verbreiteten zeitgenössischen islamistischen Versuche, die Vernunft im Islam zu diskreditieren, wie der syrische Philosoph *Burhan Ghalioun* sagt, zu engagieren (Siehe Ghalioun 2004). Die „Zerstörung der Vernunft“ (*ighthiyal al-’aql*) geschieht, wenn dogmatische Mächte ihre kognitiven Operationen, intellektuelle Entfaltung und ethischen Urteile jenseits eines „dogmatischen Teufelskreises“ nicht erlauben (Ghalioun 2004).

Die *islamische Kultur* war nicht stetig in eine „dogmatische Geschlossenheit“ eingebettet. In der islamischen Tradition gibt es sehr wohl „aufklärerische“ Anschlusspunkte, worauf die zeitgenössischen modernen Muslime aufbauen können. Ich schließe mich daher, programmatisch, nicht weltanschaulich, an die philosophische Tradition *Ibn Rushds* an, der in seinem philosophischen Werk „*tahafut at-tahafut*“ („*Die Widerlegung der Widerlegung*“) die philosophische Vernunft im Islam vor ihren zerstörerisch irrationalen Feinden retten wollte, vor den Feinden der *Falsafa-hikma* (*fukaha*, Al-Gazalis *destruktio philosophorum*, etc.).

Ibn Rushds philosophisch *aufklärerischer* Versuch hat keine Kontinuität im islamischen Terrain erlebt, weil man, meines Erachtens, einer solchen Kontinuität zwei Faktoren entgegensetzen kann: Erstens die Dominanz - in Ibn Rushds Zeit und später - der antiphilosophischen Strömungen seitens der

Fuqaha und mancher politischen Herrscher, zweitens die des Fehlens von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die für die Entstehung des freien Denkens und der Aufnahme von fremden Kulturen, nötig sind.

Allerdings kennen und erleben deshalb die wenigen aufgeklärten zeitgenössischen Erben der „islamischen Kultur“ die gesellschaftlichen wie existenziellen negativen Konsequenzen des Scheiterns des „rationalen Averroismus“ (*al'aqlaniya a-rushdiyya*). Viele von ihnen wollen im Ausland leben und denken, wo Meinungsfreiheit und Freiheit des Denkens gewährleistet sind, um ein „sachliches“ Wissen über ihre eigene Kultur zu etablieren. Während andere aus Angst vor den Fundamentalisten sprachlos bleiben wollen, repräsentieren andere aus opportunistischen Gründen die islamistischen Auffassungen, anstatt die irrationalen und dogmatischen Elemente, Relikte, trivialen mentalen Voreingenommenheiten der islamischen Tradition und die falschen Kenntnisse des zeitgenössischen islamistischen Diskurses philosophisch zu dekonstruieren und ihren ideologischen und mythologisierenden Charakter unter Kritik zu stellen.

Meine Kritik richtet sich in einem anderen Schritt gegen die meistens unter dem Orientalismus und den „westlichen“ Medien weit verbreitete Haupttendenz den Islam zu essentialisieren oder zu islamisieren (Siehe Aziz Al-Azmeh 1996).

a) DIE VERNUNFT IM ISLAM

Hier beschränke ich mich auf die erkenntnistheoretische Thematisierung der Vernunft des „islamischen Kulturkreises“, d. h. auf die Vernunftkonzeptionen des traditionellen und zeitgenössischen Islams (*Kalam, Falsafa, Fikr, Fiqh*). Im Übrigen möchte ich noch darauf hinweisen, dass die Vernunft, wie sie in der Geschichte der Philosophie konzipiert wurde, kein Untersuchungsthema dieser Arbeit ist, was dennoch nicht heißt, dass Ergebnisse dieses spezifischen Unterfangens den kulturellen europäischen Kontext nicht betreffen. Denn die Vernunft, die sich im heutigen Islam von der heteronomen Funktion der Religion nicht trennen will, ist in ihrem *heißen* Charakter der Vernunft der europäisch vormodernen Zeiten ähnlich (Dazu Kapitel I).

Es handelt sich in diesem philosophischen Unterfangen um eine, angeregt durch Mohammed Arkoun (1928-2010) und M. A. Al-Jabri (1936-2010), kritisch-reflexive Darstellung der Vernunft des „islamischen Kontextes“. Diese Vernunft wird nach diesen Autoren in ihrer geschichtlichen und epistemischen Genese, kognitiven Form, Entwicklung, methodischen Chimäre, ihren Geltungsansprüchen und defizitären Annahmen beobachtet, diagnostiziert und unter philosophische Kritik gestellt. Die zwei Disziplinen, die diese Aufgaben haben, nennen sich „die angewandte Islamwissenschaft“ (Kapitel IV) und „das epistemologische Verfahren“ (Kapitel III). Die erste kommt von Arkoun, die zweite von Al-Jabri.

b) MOTIVATION

Zwei Gründe inspiriert dieses vorliegende schriftstellerische Werk: ein existenzieller und ein intellektueller Grund. Der existenzielle Grund hat mit meiner Erziehung, Bildung und der Sozialisierung unter vielen nicht immer in Harmonie und Verständigung existierenden Kulturen (berberische, arabische und französische) zu tun. Diese gespannte, kulturell vielfältige, existenzielle Lage macht aus mir eine Person, die sich von jeder Art von kultureller oder gesellschaftlicher Geschlossenheit (z. B. Nationalismus oder Rassismus) und Mangel an Weitblick (Selbstverherrlichung, falscher Stolz, extreme Identifikation, Vorurteile) distanziert. Ich habe für mich aus diesem existenziellen Grund den intellektuellen Status eines Querdenkers unter Kulturen gewählt.

Der intellektuelle Grund begann mit meiner Begegnung mit Büchern „rationaler“ Natur. Es gibt auch einen religiös geprägten und bekenntnishaften Zugang zu der eigenen Religion. *Den „rationalen“ oder „vernünftigen“ Zugang*

zu der eigenen Religion und Kultur sieht man z. B. im Werke Ibn Rushds⁵. Vor der Absolvierung meines Bakkalaureats in Marokko (Anfang der Neunzigerjahre) erfuhr ich ein kleines Buch von Mohammed Arkoun wie ein inneres Erdbeben (Arkoun 1991). Es zeigte mir damals in aller Klarheit, dass die kulturelle Form, in der wir in der islamischen Welt reflexionslos lebten, nichts anderes als eine „dogmatische Geschlossenheit“ war. Meine Neugier brachte mich dann dazu, zu suchen, ob es mehr als diese „dogmatische Geschlossenheit“ im Islam gibt. An der philosophischen Fakultät von Rabat entdeckte ich anhand von Vorlesungen über das „islamische Denken“ (*al-fikr al-islami*), dass der Islam in seiner Vollständigkeit eine außerordentlich große kulturelle Vielfalt besitzt. Ich begann seitdem Bücher zu lesen, die sich mit den Gründen der Dogmatisierung der Vernunft im Islam beschäftigen. Schwer beeindruckt haben mich damals die Vorlesungen des marokkanischen Philosophen Prof. Sghir, der die Werke des *Mu'taziliten Al-kadi abd al-jabbar* erschlossen hat. Damals habe ich deutlich erfahren, dass eine bestimmte „Rationalität“ im mu'tazilitischen Denken verankert ist, die gänzlich dem zeitgenössischen „islamischen Denken“ fehlt.

c) DER ISLAM IN DER MODERNE

Mit dem Islam meine ich einerseits eine Religion, die wie die anderen monotheistischen Religionen Transzendenz schaffen will. In ihrer theologisch anfänglichen Entwicklung und Bildung trug die Religion des Islam wie das Judentum und Christentum einen exklusiven Charakter, d. h. sie hielt sich gegen alle anderen Religionen für die wahre Religion.

Der Islam als Kultur bedeutet andererseits eine theologische, literarische und philosophische Kultur, die im Gegensatz zu dem auf sie gegenwärtig seitens der Islamisten verhängten verzerrten und feindlichen Bild eine kulturelle Vielfalt gehabt hat. In dieser Arbeit nenne ich diese die „islamische Kultur“ oder das „islamische Denken“. Innerhalb dieser Kultur oder dieses Denkens gab es unterschiedliche theologische Schulen, Sprachwissenschaftler und Philosophen. Phänomene wie Konkurrenz zwischen Ideologien, politische und weltanschauliche Konflikte, die Kultur der philosophischen Debatte (*thaqafatu al-*

⁵ „Was die Tatsache angeht, dass das Religionsgesetz zum Nachdenken über die existierenden Dinge durch die Vernunft aufruft und deren vernunftgemäße Erkenntnis einfordert, so wird dies aus mehreren Versen im Buch des erhabenen und segensvollen Gottes deutlich, so z. B. in der Gottesaufforderung: „Denkt darüber nach, ihr, die ihr Einsicht habt (Q 59: 2)“ (Ibn Rushd 2010: 10).

munathara) und Veränderungen der Vernunftauffassungen hat die „islamische“ Kultur gekannt.

Deshalb ist es legitim von einer Geschichte der Vernunft im Islam zu sprechen. Dass das zeitgenössische *islamistische Denken* die *philosophische* oder *rationale* Vernunft nicht kennt oder ignoriert, hat nichts mit der Religion zu tun, sondern wie wir sehen werden, mit den kulturellen, politischen und ideologischen Entwicklungen innerhalb der islamischen Geschichte. Es steht also fest, dass das „islamische Denken“ die Vernunft, oder sagen wir den rationalen Zugang zu den Phänomenen seit dem 13. Jahrhundert, verlassen hat, nämlich seit der ideologischen und politischen Verdrängung der *Mu'tazila*. Der gerühmte Versuch *Ibn Rushds* die Vernunft im Islam zu rehabilitieren war eine individuelle Stimme in einem gesellschaftlich philosophiefindlichen Kontext.

Die Muslime sind Menschen. Sie sind nicht in einer ewig unveränderbaren und auf nichts reduzierbaren Eigenart verhaftet. Die Religion des Islam ist kein substantialistisches Gebilde, das sich in der Geschichte nicht verändern lässt oder transformiert werden kann. Der Islam ist kein ewiger Gegenstand, der sich von nichts Terrestrischem beeinflussen lässt, wie die Mehrheit der Muslime, Orientalisten und die europäischen Medien gleichermaßen glauben. Dies ist eine idealistische und ahistorische Sicht der Dinge, die vermutet, dass sich ein idealer Islam aus den grundlegenden heiligen Texten (Koran und *Hadith*) herausgestalten kann. Wir sollten, im Gegensatz dazu, verstehen, dass sowohl der Islam der Vergangenheit als auch der Gegenwart, ein Produkt der historischen Praxis der Menschen ist. Deshalb ist er veränderbar, also historisch. Dies gilt für das Christentum und das Judentum und alle anderen Religionen der Welt auch. Der ideale Islam als vergangene oder zukünftige Praxis ist also eine Illusion.

Schließlich meine ich mit dem „modernen Denken“ in diesem Unterfangen das Denken, das aus dem Verlassen der religiösen und substantialistisch metaphysischen Denkform (Der Monotheismus und das Erbe der klassisch platonischen Metaphysik) resultierte. Wir befinden uns als modern denkende Menschen – egal, aus welcher Kultur wir stammen - also in einer kognitiv selbstkritischen und „relativistisch“ epistemologischen Denksphäre. Wir verlassen damit das Zeitalter der vollkommenen Gewissheiten. Als Folge dieser Transformationen wollen wir in einer autonomen Lebensform leben. Jede Religion darf nicht mehr eine vollkommene gesellschaftspolitische und weltanschauliche Strukturierung des menschlichen Lebens ausüben, wie sie es in vergangenen Zeiten betrieben hat. Diese heteronome Rolle hat sie in der Vergangenheit gehabt, sie darf sie aber im Zeitalter der Autonomie nicht mehr haben. Der

orthodoxe Islam will und kämpft noch heute für Heteronomie. Deshalb muss er dem modernen autonomen Denken begegnen, er muss seine eigene *Subversion* erleben (Arkoun 2006), die ihn aus seiner „dogmatischen Geschlossenheit“ entfesseln kann und muss.

Die Moderne ist außerdem eine überzeitliche philosophische Haltung, die nicht einem einzigen bestimmten kulturellen Kontext angehört. In Griechenland verkörperte beispielsweise Aristoteles *erkenntnistheoretische Vorsicht* (Aubenque 1963) in der Forschung der Weltphänomene eine moderne philosophische Haltung. Immanuel Kants „*Kritik der reinen Vernunft*“ war in diesem Sinne auch modern. Auch Friedrich Nietzsches genealogisch schreiende Kritik der Moral kennzeichnete im 19. Jahrhundert ein radikal modernes Moment. In der arabischen Kultur kann man die philosophisch moderne Haltung bei dem *humanistischen* Enzyklopädisten *Abu-hayan A-Tauhidi* sehen, der im 10. Jahrhundert in seinen Werken einen *Humanismus* und eine „*erkenntnistheoretische Vorsicht*“ vertreten hat (Siehe Arkoun 1990: 263-265)

Diese vorgelegte Arbeit will für ein philosophisches Konstrukt gehalten werden. Denn die untersuchte Sache ist die Vernunft. Da aber die Vernunft im Islam der Vergangenheit wie der Gegenwart noch heute auch in ein mittelalterliches mentales Umfeld (*L'espace mentale médiéval*) eingebettet ist, erweist sich gegenwärtig eine dogmenbefreiende, aufbauende nicht destruktiv nihilistische Kritik der „islamischen Vernunft“ als eine unentbehrliche Aufgabe.

Danksagung

Herrn **Prof. Franz-Martin Wimmer** und Frau **Mag.^a Sandra Bechtold** bin ich zu Dank verpflichtet. Herrn Prof. Wimmer für die Betreuung und wichtige philosophische Anregungen im Diplomandenseminar. Frau Mag.^a Bechtold für die Lesekorrektur und die Diskussion.

1. Einleitung

Wie kann man die *kulturelle Rückständigkeit*¹ der arabisch-islamischen Welt *geisteswissenschaftlich* erklären? Was führte nach einer langen zivilisatorischen Suprematie in eine *kulturelle Armut*²? Wie wird eine pointierte Diagnostik der „*Krankheit des Islams*“ (Meddeb 2007) erstellt? Ist es, wie man heutzutage oft sagt, das Problem des *Klassizismus* oder *Dogmatismus*³, das hinter dem Niedergang der großen kulturellen Zivilisation der vergangenen arabischen Welt steht oder folgen wir eher *Ibn Khaldûns*⁴ „kulturwissenschaft-

¹ Das Konzept der *kulturellen Rückständigkeit* hat seit seiner ersten Verwendung, durch die Männer der „Nahda“, viele Bedeutungen und Konnotationen beinhaltet: **a)** Die Idee einer *kulturellen Rückständigkeit* (= *a-takhalluf al-fikri*) trat im *arabischen Denken in der Zeit der „Nahda“* (*arabische Neuzeit des 19. Jahrhunderts*) zum ersten Mal auf, als kulturell dramatische Selbstbeschreibung, und zwar, als es den kulturellen Schock aufgrund der zivilisatorischen und wissenschaftlichen Überlegenheit des „Okzidents“ erfuhr: Der Begriff der „*kulturellen Rückständigkeit*“ entstand hier also in Bezug auf einen anderen wissenschaftlich, militärisch und gesellschaftlich überlegenen Okzident. **b)** Seit den Achtzigerjahren des 20. Jahrhunderts nimmt der Begriff *der kulturellen Rückständigkeit* in der Islamforschung maghrebinischer sowie orientalischer Herkunft, einen zusätzlichen Bezug: Nämlich auf das fruchtbare philosophische und mittelalterliche arabische Zeitalter. Dieser Islamforschung zufolge gab es in der Geschichte des Islam einmal ein philosophisch *humanistisches* Zeitalter (*‘asr al-ansana*), z. B. das 10. Jahrhundert und in einer anderen Periode eine *kulturelle Dekadenz* (*‘asr al-inhitat athaqafi*), z. B. das 19. Jahrhundert. M. Arkoun will, wie wir sehen werden (Kapitel II), in dieser Epoche eine Entstehung oder Durchsetzung der „dogmatischen Geschlossenheit“ (*la clôture dogmatique*), die auch heute hartnäckig existiert, sehen und unter Kritik stellen. Der marokkanische Philosoph M. A. Al-Jabri will hier eine Krise sehen, die durch Herrschaft des Irrationalismus (*ala ‘aqlaniya*) im islamischen Terrain, entstanden ist (Kap. III). **c)** *Kulturelle Rückständigkeit* bezeichnet schließlich den Fall des unerforschten kulturellen Kontexts des Islam, also nicht die Kultur des „Islam“ an sich ist rückständig, sondern eher der Fall ihres wissenschaftlichen Unerforschtseins.

² Das Hauptmerkmal einer *kulturellen Armut* in einer Gesellschaft resultiert z. B. aus der Diskreditierung der Philosophie; die Philosophie als Trägerin des kritischen Sinnes. Dies ist der Fall in den meisten arabisch-islamischen Ländern der Gegenwart. Auch das Fehlen des Geschichtsbewusstseins unter muslimischen Schülern, „Gebildeten“ und Politikern zeigt, wie erforderlich eine Modernisierung von Bildungssystemen in islamischen Gesellschaften ist. In einer solchen krisenhaften Situation erweisen sich die Historisierung der islamischen Kultur und die Kritik der eigenen Tradition (*naqd a-turath*) als ein Muss.

³ Nach Arkouns Auffassung ist das Denken in der *arabischen Welt* in einer „dogmatischen Geschlossenheit“ (*La clôture dogmatique*) gefangen. Damit ist eine „*Gesamtheit der Glaubensartikel, Darstellungen, Postulate, Themen, die es möglich machen, dass ein System von Grundsätzen des Glaubens und damit des Nichtglaubens vor subversiven inneren wie äußeren Eingriffen sicher ist*“ (Günther: MA: 266) gemeint.

⁴ In seinem in Französisch erschienenen Werk über *Ibn Khaldun*, der Mann und Theoretiker der Zivilisation stellt der marokkanische Autor *Abdesselam Cheddadi* die Frage über die Natur der „*neuen Wissenschaft*“ (*une science nouvelle*: S. 191) die in seinem Buch „*Die Muqad-*

licher“ Diagnostik über die Ursachen von Entstehung und Niedergang von Zivilisationen der Menschheit? Wodurch wird ein *Neubeginn* auf der Bühne der *Moderne* und Kreativität verhindert? Wie kann es zu einer neuen Blüte in der arabischen Kultur kommen? Warum sind alle „kulturellen Programme“ seit der vermeintlichen „arabischen Renaissance“ *Nahda*⁵ gescheitert? Liegt *kulturelle Rückständigkeit* (*a-takhalluf al-fikri*) an einer, bis in unsere Zeit vorherrschenden, Funktionsweise der nach Mohammed Arkoun unter Kritik gestellten „islamischen Vernunft“ (*al-'aql al-islami*) bzw. Al-Jabris kritisierte „arabische Vernunft“ (*al 'aql al-'arabi*) vor? Mangelt es in der arabischen Modernisierungsdebatte an einer herausragenden Wissenschaftlichkeit in Entwicklungsfragen und Modernisierungstendenzen, wie sie es in Europa gibt? Wie soll man das „islamische Denken“ erneuern, erforschen?⁶ Wie wird *Säkularisierung* im Islam möglich? Wie ist kulturelle *Modernisierung* im „islamischen Kontext“ denkbar? Und welche Rolle sollte man der Philosophie in diesem kulturellen Kontext einräumen? Dies sind Fragen, die den Modernediskurs über den Islam auch beschäftigen.

Zur Beantwortung der Frage, ob die kulturellen und gesellschaftlichen Probleme der arabisch-islamischen Welt durch die Umsetzung von *Säkularisierung* oder *Laizismus* (*laïcité*) gelöst werden können oder ob andere Wege für diesen Zweck ausgewählt werden müssen, liegen im Modernediskurs über den Islam,

dima“ entwickelte. Zweifellos wollte sich, *Cheddadi* zufolge, die von *Ibn Khaldun* elaborierte „neue Wissenschaft“ im Kontext ihrer Epoche von keinen sozialen Interessen beeinflussen lassen. Sie duldet keine politischen oder ideologischen Imperative, und sie kam schließlich keineswegs aus einem rein wissenschaftlichen Bedürfnis heraus. *Ibn Khaldun* brachte mit seiner „neuen Wissenschaft“ einen Diskurs, der alle anderen vorherigen Diskurse subsumieren wollte, hervor. Dies war seine Intention, auch als er wusste, dass das zu einer für ihn prekären Begegnung mit der Orthodoxie seiner Zeit führen könnte. Basiert diese neue Wissenschaft auf dem aristotelischen Modell? In Wirklichkeit führt eine aufmerksame Untersuchung des Buches der „*Muqaddima*“ zu der Feststellung von zwei eher fast widersprüchlichen und konträren Tendenzen: Die erste Tendenz präsentiert einen erneuerten und revolutionierenden Aspekt, der in keinem Augenblick zögerte, sich von in seiner Zeit und seinen Augen überlieferten veralteten und unbrauchbaren politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Ideen, zu distanzieren. Seine kritische, authentische und rationale Haltung fasziniert uns gegenwärtig. Die zweite Tendenz ist natürlich in seinem Werk weniger sichtbar, aber tiefgründig konservativ: Sie besteht in der Verteidigung der bestehenden Ordnung, nämlich die der religiösen Ordnung. Religion ist nach *Ibn Khaldun* das einzige Fundament von Ordnung. Der heutige Historiker betrachtet *Ibn Khaldun* als das Produkt seiner Zeit, d. h. in einer Epoche, in der manche nicht außerhalb der Orthodoxie und Orthopraxie denken konnten. Dennoch besteht die Originalität *Ibn Khalduns* in seinem rationalen Versuch, kraft seiner „Wissenschaft der Zivilisation“, die Grenzen der Haltung, die in der Religion den Schlüssel alles Seienden sieht, zu zeigen. (Vgl. *Cheddadi*: 192)

⁵ Das Wort *Nahda*, das ursprünglich „Aufschwung“, „Aufstehen“ bedeutet und die Epoche der „arabischen Renaissance“ bezeichnet, wird von ihrem Stifter als Reform gesehen, die eine Rückkehr zu den Ursprüngen und Wurzeln präsentiert, d. h. zur Reinform der Religion auf der Grundlage des Korans und des *Hadiths*. (Vgl. Ende/Steinbach: 90).

⁶ „*Comment étudier la pensée islamique?*“ (PCRI: 8-38)

wie wir z. B. anhand M. Arkoun und M. A. Al-Jabri sehen werden, einige Vorschläge vor.

Es ist interessant, zu beobachten, was an Neuem aus einem Gebrauch bzw. einer Projektion eines methodisch modernen Werkzeugs, auf die islamische bis heute qualitativ schwach unerforschte Kultur, herauskommt. Interessant ist es außerdem, zu sehen, welche Wirkung so eine Übertragung auf die eigene „islamisch“ geprägte Kultur, Weltanschauung und Lebensform haben könnte. Man dürfte in diesem Fall nicht auf eine schnelle gesellschaftliche Resonanz einer modernen Erforschung einer traditionellen Kultur warten, um eine solche Herangehensweise anerkennend zu beurteilen. Die *guten Ideen* finden nicht immer eine sofortige gesellschaftliche Resonanz. Auch Immanuel Kants geschichtliche und gesellschaftliche Lebensperiode war keine völlig aufgeklärte Phase, sondern ist sie im Prozess der Aufklärung gewesen (Todorov 2007: 5).

Die Geschichte, Denkformen und Begriffe verändern sich stetig. Aus diesen Veränderungsphasen entstehen, obschon in unbewusster Form, neue Lebensformen und Identitäten. Das Geschichtsbewusstsein, dessen Urteile sich jenseits des mentalen Umfelds des religiösen Mittelalters manifestieren, schafft, wie wir aus der modernen Geschichtsschreibung lernen können, ein *sachliches* Wissen über die Geschichte des Menschen. Ihre historisch sachliche Objektivierung bzw. Vergegenständlichung der Vergangenheit schafft eine Aufklärung über die vergangenen Ereignisse und über die heutige kulturelle und existenzielle Welt. Deshalb unterscheidet sich die „demokratische“ Kultur der Aufklärung deutlich von den dogmatischen statischen und exklusiven Betrachtungsweisen der vergangenen häresiographischen Denkvorstellungen. Das gerühmte arabische Buch „*al-milal wa nihal*“ von *A-Shahrastani* (*Das Buch der Religionen und Sekten*) zeichnet uns in diesem Zusammenhang ein Bild einer religiös-sektiererischen sowie ideologisch zerrissenen „*Umma*“ (islamisch ideale Gemeinschaft), eine „*Umma*“ die historisch niemals in der Vergangenheit existiert hat, gegenwärtig eine Illusion widerspiegelt und angesichts der Zukunft die Rolle einer Utopie spielt.

Das Geschichtsbewusstsein sieht die Vorläufigkeit der geschichtlichen Phänomene. In einer historischen Forschung verfährt es objektiv „relativierend“. Man darf beispielsweise in der modernen historischen Forschung als *Sunnit* sein *Sunnitentum* nicht privilegieren gegen andere konkurrierende kulturelle und religiöse Strömungen und zur gleichen Zeit sich selbst als Verfechter eines modernen Geschichtsbewusstseins halten. Dies ist keine redlich wissenschaftliche moderne Haltung. Das moderne Geschichtsbewusstsein untersucht die Vergangenheit sachlich und unparteiisch. Es erkennt außerdem Metamorphosen, Transformationen und Veränderungen im Leben der Kulturen im Gegen-

satz zum zeitgenössischen „*islamischen Bewusstsein*“⁷, das sich auch heute an eine Vorstellung hängt, die stetig, ähnlich wie der mittelalterliche *Intellekt*, die Vernunft mit dem Himmel in Verbindung bringt. Als Anhänger des Geschichtsbewusstseins dürfen wir den Islam nicht mehr als ein geschichtlich und phänomenologisch nicht transformierbares bzw. unveränderbares Gebilde darstellen. Dies ist eine unannehmbare ahistorische Darstellung einer keineswegs adynamischen bzw. monolithischen Kultur wie die des Islams.

Die *arabisch-islamische Kultur* hat mit der Kultur Europas zwei gemeinsame Dinge: Den Monotheismus und die griechische Philosophie. Diese sollten meines Erachtens als kulturelle Basis eines fruchtbaren Gesprächs zwischen den beiden Seiten gelten, anstatt reziproke theologische wie ideologische Exklusion zu produzieren. Ein fruchtbares Gespräch ist bedauerlicherweise bis zum heutigen Tag nicht zustande gekommen. Was die islamische Welt und Europa nicht gemeinsam haben, was meiner Überzeugung nach hinter der meistens schwierigen Kommunikation zwischen den beiden Welten steckt, hängt mit der Kultur der Aufklärung (franz. *les lumières*) zusammen: Denn Tatsache ist, dass der Islam zwar den Monotheismus und die griechische Philosophie kennt, aber er hat keine Aufklärung⁸ erfahren⁹.

Das Fehlen der Erfahrung der Aufklärung im Islam ist die Ursache für das gegenwärtige Fehlen an kommunikativer „gemeinsamer Sprache“ zwischen dem Islam und dem „Okzident“¹⁰. Die „*historische Ungleichheit*“ (*a tafaout atarikhi*) zwischen dem Islam und dem „Okzident“ war seit der arabischen Neuzeit (*nahda*) ein gewichtiges Thema geworden: „*Warum lebt Europa im Fortschritt, während Muslime in Rückständigkeit leben?*“. Dies war die dramatische Hauptfrage bzw. die sprachlich verfasste psychologische Reaktion der

⁷ Siehe zum Begriff des „*islamischen Bewusstseins*“ die Beschreibung und Kritik von Mohammed Arkoun an einen seiner Vertreter, der ägyptische Schriftsteller *A. Aljundi* (PCRI: 105-110).

⁸ Gegen diese Konstatierung könnte jemand vielleicht einwenden, dass der Islam schon den dunklen Schatten bzw. die katastrophalen Nachteile der Aufklärung kennt, d. h. die absolut universalistische, hegemoniale und koloniale Vernunft, sodass er sich mit Recht von der Aufklärung distanzieren muss. Dieser Einwand ignoriert aber die wissenschaftlichen und politisch demokratischen Errungenschaften der Aufklärung, die der Islam der Gegenwart nicht ignorieren darf.

⁹ Wie darf beispielsweise die zeitgenössische Türkei ein Mitglied der Europäischen Union sein, wenn sie bis heute ihre Religion noch nicht kritisch historisierend erforscht hat, wenn die Mehrheit ihrer Bewohner sich weit entfernt vom modernen Denken befindet? Die Moderne verkörpert in diesem Sinne einen epistemischen Status der die Religion in ihrer *heißen* Funktion nicht annimmt (Siehe dazu Kapitel I).

¹⁰ Nach Arkoun kennt das zeitgenössische „*islamische Denken*“ zwei kulturelle Brüche; den ersten mit dem klassischen kulturell vielfältigen Islam. Den zweiten Bruch erfährt es mit dem gegenwärtigen modernen Denken Europas: „[...] *les décalages connus en Occident entre tradition et modernité sont aggravées ici par deux ruptures historiques non encore comblées: rupture de l’Islam dit moderne par rapport à l’Islam classique; rupture du monde musulman par rapport à l’Europe depuis le XVI^e siècle*“ (PCRI: 111).

Männer der „*Nahda*“ (*rijalatu an-nahda*) auf die Frage der *historischen Ungleichheit*, über welche sie sich ihre Köpfe zerbrochen haben. Ihr Denken darüber blieb aber religiös geformt.

Man kann das apokalyptische Geschehen des 11. Septembers 2001 selbstverständlich kognitiv bzw. theoretisch retrospektiv bekämpfen. Denn Attentäter dieses spektakulären Geschehens haben eine bestimmte Lesart des koranischen Textes vertreten, um ihre Tat zu rechtfertigen¹¹. Dabei haben sie offensichtlich die Geschichtlichkeit des koranischen Textes ignoriert. Aufklärerische Kenntnisse der Geschichtsphilosophie, Sprachphilosophie, Historizität, Hermeneutik, Ideologiekrit, etc. liefern dem modernen Forscher universale Denkmodelle, deren Umsetzung sich für das Studium seiner eigenen Kultur als unentbehrlich erweisen. Dies geschieht in niveauvoller Kontinuität im Abendland. Im Gegensatz dazu befindet sich der gegenwärtige Islam jenseits des oben erwähnten modernen Denkens und Forschens. Das *islamische Denken* – außer bei sehr wenigen Denkern - liegt außerhalb der modernen Wissenschaften und Kenntnisse und deren politischer und gesellschaftlicher Applikationen.

Obwohl das *islamische Denken* keine Aufklärung produziert hat, denn sie ist ein europäisches Produkt, darf es aufgrund ihrer Universalisierbarkeit von ihr lernen. Dies sollte nicht im Sinne einer blinden Nachahmung gewährleistet sein, sondern dies muss mit der Berücksichtigung der Sonderart der eigenen Kultur gemacht werden. Dass man in einer modernen Welt lebt, in welcher moderne Kenntnisse und Begriffe gedacht und praktiziert werden, heißt dennoch nicht, dass eine Rückkehr der modern aufgeklärten Menschen in die Barbarei nicht mehr möglich wäre. Die Moderne ist in diesem Sinne keine teleologisch lineare Bewegung. Aus diesem Grund sollten die Ideen der Aufklärung nicht in Vergessenheit geraten. Sie sollten immer das Thema einer neuen Revision bleiben. Die Postmoderne vertritt im Gegensatz dazu die Idee einer Überholung oder Trivialisierung der Aufklärungsideen. Diese Haltung ist unannehmbar, denn ein reflexiver und kritischer Bezug auf die kulturellen Phänomene der Aufklärung soll immer, im „Westen“ wie im „Osten“, stattfinden, um die Vorteile ihrer Kultur und wissenschaftlichen Erkenntnisse zu gewinnen und um ihre nachgewiesenen Nachteile ideologischer und weltanschaulicher Natur zu vermeiden. Die Aufklärung ist in diesem Sinne ein kontinuierlicher selbst beobachtender Prozess.

¹¹ Dagegen kann man natürlich einwenden, dass es nicht belegbar ist, dass Attentäter dieses katastrophalen Ereignisses Islamisten waren.

Der aus dem Maghreb stammende Philosoph und „Denker-Forscher“¹² Mohammed Arkoun will mit seinem philosophischen Werk neue wissenschaftliche Antworten, die für ihn keineswegs umfassend und endgültig sind, auf diese heiklen Fragen liefern. Das zeitgenössische islamische Denken muss nach Arkoun radikal erneuert werden¹³. Anders gesagt: Es muss revolutioniert werden (Arkoun 2006). Sein großer wissenschaftlicher Versuch, seit den Siebzigerjahren Antworten auf die vorher gestellten Fragen zu finden, ist trotz seiner Radikalität ein neuer Beginn; ein Unterfangen, das offenbar Bemühung und Anstrengung eines einzelnen Wissenschaftlers übersteigt. Arkoun ist einer von wenigen Denkern des Maghrebs, die zwei Kulturen gleichermaßen fundiert kennen, nämlich die der arabisch-islamischen Tradition und die der europäischen Kultur. Man kann ihn für einen Grenzgänger zwischen Orient und Okzident halten. Sein Denken drückt einen kulturellen Kosmopolitismus aus.

Ein Kosmopolitismus, der, anstatt ihm Kommunikationschancen mit westlichen und muslimischen Kollegen zu erleichtern, ihn dagegen, so erzählt Arkoun von sich, in die Isolation schickt! Die Rolle eines Grenzgängers zwischen Kulturen macht aus ihm einen Brücken schlagenden Philosophen und Kulturwissenschaftler, und zwar geschieht dies trotz des Fehlens an Anerkennung seitens seiner arabischen wie europäischen universitären Kollegen:

„Im Okzident wird man gegen seinen Willen mit der Identität muslimisch kategorisiert, und zwar so, wie diese in den letzten 30 Jahren von den Medien geschaffen wurde. Auf muslimischer Seite sind die Intellektuellen es sich schuldig, diese Zugehörigkeit zu betonen, ohne allzu kritisch über die ideologischen Folgen nachzudenken, die jeglicher Identitätsanspruch nach sich zieht. Es ist so schwierig, eine gelungene Kommunikation mit zwei Arten von Publikum zu etablieren, dessen Wahrnehmungen und Forderungen

¹² Er betrachtet sich selbst als „*penseur-chercheur*“.

¹³ In der arabischen Vergangenheit führten das Eindringen des Aristotelismus, Platonismus, Agnostizismus, Judentums, Christentums und anderer kultureller Strömungen zu einer Entstehung eines kulturellen Amalgams, das bis heute, im *Orient* wie im *Okzident*, niemals vollständig erforscht wurde. Versuche einer diesbezüglich wirkungsgeschichtlichen wie systematischen Untersuchung sind so gering, dass es in diesem Fall berechtigt wäre, von einem Amalgam zu reden. Vergleicht man die Leistung mancher europäischen Wissenschaftler bezüglich der Forschung von ihren alten Texten mit der manche arabische Schriftstellern, begegnet man einem quantitativ wie qualitativ großen Unterschied. Manche werden nun einwenden, dass das, was die Araber nicht vollbringen, der Orientalismus sehr wohl machen konnte. Diese Feststellung ist in geringem Maße berechtigt. Denn Orientalismus betreibt meistens philologische Arbeit, die zwar sehr wichtig ist. Er hat sich aber bis heute, für andere fruchtbare methodische Disziplinen der zeitgenössischen Geisteswissenschaften nicht interessiert. Er hat sich außerdem für das gesellschaftliche, ökonomische und politische Schicksal der arabisch-islamischen Welt nie interessiert. Dem westlichen Leser, gerade in kolonialen Zeiten, pauschale Informationen über die arabisch-islamische Welt zu liefern, standen im vordergründigen Interesse des Orientalismus alten Stils.

einander so stark widersprechen, dass man am Ende beide verliert.“¹⁴

Stellen wir ihm gewöhnliche Fragen über die Welt des Islams, erhalten wir von ihm ungewöhnliche Antworten¹⁵. Ungewöhnlich sind sie deshalb, weil er interpretativ wie methodologisch sein Denken an vielen Denktraditionen aus dem *Osten* wie aus dem *Westen* orientiert. Die Art seiner Problemstellung erfordert die Mitarbeit des Lesers, nämlich eine Bemühung um die Benützung der Fachterminologie mehrerer Geisteswissenschaften, mit der viele muslimische wie westliche Leser nicht vertraut sind. Seine von Dekonstruktivismus geprägte Haltung verhilft ihm dazu, die kollektiven Weltvorstellungen der arabisch-islamischen sowie der westlichen Welt zu dekonstruieren.

Der Begriff des *Imaginären* ist für Arkoun einer der Schlüsselbegriffe seines Denkens, mit dem man verstehen kann, wie sich in Kulturen gegenseitige Vorurteile, Missverständnisse und Stereotypen bilden. Vielmehr repräsentiert das *Imaginäre* einer Person, einer Gemeinschaft oder einer Nation die Ansammlung von Bildern, die sich eine Kultur von sich selbst oder einer anderen Kultur macht. In vergangenen Zeiten handelte es sich dabei um Epik, Poesie und religiösen Diskurs, heute vor allem um die Medien und an zweiter Stelle um die Schulen und Universitäten. Daher hat jedes Individuum und jede Gesellschaft natürlich ein ihm oder ihr eigenes *Imaginäres*, das untrennbar mit der jeweiligen Sprache verbunden ist. Es gibt demzufolge ein französisches, englisches und deutsches Imaginäres hinsichtlich des Islams, genau wie es ein algerisches, ägyptisches, iranisches und indisches Imaginäres vom Westen gibt“. (IAR: 18)

Nicht nur eine rational wahrnehmbare Realität bedarf unseres philosophischen Interesses, auch das Vermögen der Imagination soll anhand seiner eigenen Funktion und besonderen Gestalt in aller Klarheit erfasst werden. Viele Islamwissenschaftler behaupten, sie können kraft rationaler Herangehensweisen ein objektives Wissen über den Islam produzieren. (Im Kapitel IV werde ich anhand einer Thematisierung des Gottesbegriffes des Korans zeigen, dass eine ausschließlich philologisch rationalistische Bestimmung des koranischen

¹⁴Zitiert in (MA: 35)

¹⁵ Siehe (Arkoun: IAR). Dieses Buch ist ein Informations- und Diskussionsbuch, in dem Arkoun auf gewöhnliche Fragen über den Islam ungewöhnliche Antworten gibt. Seine ungewöhnlichen Antworten werden bezüglich der folgenden gewöhnlichen Themen präsentiert: Die Vorstellungen vom Islam, vom Islam und den Muslimen, Kirche und Staat, Säkularismus, Nationalismus, Offenbarung, der Koran, Exegese, Mohammad, die *Hadithe*, Tradition, die ideale Gemeinschaft und die Frage der Toleranz, die Frau im Islam, Dogmen, die Macht des Priestertums, Autorität, Judentum, Christentum und heidnische Welt, das griechische Erbe, Islam, Wissenschaft und Philosophie, Sufismus, Menschenrechte, Ethik und Politik und die Kultur des Mittelmeers: Annäherung zwischen dem „Islam“ und dem „Westen“.

Gottesbegriffes nicht intellektuell fruchtbar wäre, wenn sie den Faktor des *Imaginären*, der den koranischen bzw. den islamischen Gottesbegriff von Haus aus prägt, nicht berücksichtigt).

Die monotheistisch religiöse *Offenbarung* wurde nach Arkoun bis zur heutigen Zeit kein einziges Mal unter historischen und anthropologischen Bedingungen in ihren manifestierenden ursprünglichen Sprachen, Hebräisch, Aramäisch und Arabisch, untersucht:

„Ich möchte jedoch folgendes hervorheben: Sowohl das katholische als auch das protestantische Christentum haben bei der Konstruktion einer jüdisch-christlichen Version ihrer Heilsgeschichte das Alte Testament in einer Weise den Evangelien untergeordnet, dass die Juden gegen die Auflösung ihrer talmudischen und prophetischen Tradition protestierten; was die Muslime betrifft, blieben sie von dieser theologischen Tradition schon deshalb ausgeschlossen, weil der Islam dem Christentum chronologisch gesehen folgt, und weil Jesus Christus der höchste Ausdruck des Wortes Gottes ist.“
(IAR: 21)

Die dezidierte moderne Haltung M. Arkouns will dem zeitgenössischen islamischen Denken radikale Fragen stellen und neue Denkhorizonte eröffnen, im Gegensatz zu den überschwänglichen Sinnentwürfen des vergangenen, aber gegenwärtig noch existierenden *religiösen Denkens*. Die Aufgabe einer „Kritik der islamischen Vernunft“ (Arkoun: 1984), die intellektuelle Interdisziplinarität in Anspruch nimmt, präsentiert philosophische und wissenschaftliche Erklärungen für das kulturelle Problem, eröffnet neue von Dogmen befreiende Denkmöglichkeiten aus der Geschichtsphilosophie, Geschichtswissenschaft, Sprachphilosophie und Religionsanthropologie und verwendet neue philosophische Methoden aus dem Dekonstruktivismus und der Diskursanalyse¹⁶. Drei kritische Eigenschaften bzw. Programme kennzeichnen im Werke „HI“ das kritische Anliegen Arkouns: Überschreitung (*transgresser*), Entfernung (*déplasser*) und Überwindung (*dépasser*):

„L'idée principale ici est que l'historien moderne doit abattre les cloisons entre les disciplines, restituer les modes de pensée et de catégorisations répandus dans les passés étudiés tout en fournissant les conceptualisations nécessaires pour les **déplacer** vers notre espace d'intelligibilité et ainsi **dépasser** leur outillage men-

¹⁶ Die Diskursanalyse gebraucht das Konzept des *Epistems* (Siehe Legende) um das islamische Denken geistesgeschichtlich und weltanschaulich zu situieren. „Damit wird die entsprechende historische Dialektik wiedergespiegelt, ohne jedoch in eine inhaltliche Bewertung zu münden“: Siehe dazu (Günther 2004) und (Arkoun PCRI: 66, 305)

tal obsolete ou artificiellement prorogé dans les discours religieux, la mythoidéologie nationaliste et les simplifications de la transmissions scolaire. En d'autres termes les applications d'une histoire critique réflexive qui ferait contrepoids aux manipulations à grande échelle de *l'islam dans sa première grandeur* – titre pertinent d'un ouvrage novateur de Maurice Lombard – n'ont jamais retenu l'attention des historiens historicistes d'un monde demeuré exotique et étranger.“ (HI: 87).

Die von Arkoun gebrauchten kulturellen und methodischen Phänomene werden zuerst in ihrem Entstehungskontext, d. h. im „Okzident“ als Investigationsmittel verwendet, um seine eigenen Probleme zu bewältigen (Dazu, Arkoun: 1984: 10). Es handelt sich um eine im „Okzident“ neu entstandene wissenschaftliche Konfiguration, die sich, wie Arkoun sagt, von den Postulaten der kulturellen Konfiguration des klassischen Zeitalters des „Okzidents“¹⁷ distanziert. Anhand dieser neuen philosophischen und intellektuellen Konfiguration, deren Übertragung auf die Kultur des Islam im Kapitel II ausführlicher erläutert wird, will Arkoun nicht nur neue Antworten auf die Frage der „Rückständigkeit“ der arabischen Kultur und Tradition finden, vielmehr möchte er den Diskurs über den Islam erneuern, rationalisieren¹⁸ und neue kritische Fragen sowohl an die „islamische Vernunft“ als auch an die „westliche Moderne“ stellen. Fragen, die mitunter provokant sind, aber auf aufgeklärte Perspektiven zielen. Provokant sind sie, denn sie wollen die Sphäre des Undenkbaren bzw. des Ungedachten im „islamischen Kontext“ untersuchen. Arkoun sagt dazu Folgendes:

¹⁷ „*La configuration culturelle de l'âge classique en occident*“. M. Foucault spricht in seinem Werk „Die Ordnung der Dinge“ von einem Epistem der europäischen Klassik, der von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts den kulturellen Horizont prägte. Es geht in erster Linie um die Möglichkeit eines Wissens, das auf der Grundlage der sogenannten Ähnlichkeit der Dinge (*la ressemblance*) entstanden ist: „*Ich wollte aufzeigen, wie Gesellschaften mit Ähnlichkeit zwischen den Dingen umgehen und wie die Unterschiede zwischen den Dingen beherrscht, zu Netzen angeordnet und durch rationale Schemata erfasst werden können. Die Geschichte des Wahnsinns (Histoire de la folie) ist eine Geschichte des Unterschieds, les mots et les choses die Geschichte der Ähnlichkeit, der Gleichheit, der Identität*“ (Foucault 2009: 644).

¹⁸ „Rationalistische“ Erneuerungsversuche des „*Fiqhs*“ gab es tatsächlich im mittelalterlichen Islam, und zwar von zwei Autoren. Der erste Erneuerungsentwurf lag unter dem Terminus technicus *Fiqh al Maqasid* von *Al-imam a-schatibi* vor, damit ist ein „*Fiqh*“ gemeint, die Gesetze beschließt, die die Interessen der handelnden Muslime berücksichtigt und nicht den koranischen „Klartext“. Der Andalusier *al-Imam a-Schatibi* war sogar überzeugt, dass es im Koran Anweisungen gibt, die nur Beduinen ansprechen und keineswegs sesshafte Menschen. Der zweite Erneuerungsversuch, der weder im Westen noch in der islamischen Welt Aufmerksamkeit findet, kommt überraschenderweise von dem Autor des Buches „Die Widerlegung der Widerlegung“. Ibn Rushd schrieb ein Buch mit dem Titel „*Bidayat Al-mujtahid wa nihayat al-Muktasid*“ und wollte damit eine „rationalistische“ Grundlegung der islamischen Jurisprudenz anführen.

„Es gibt keine originär arabische Theorie, die die wesentlichen Probleme des islamischen Denkens und der Offenbarung aufgreift. Es sollte sie aber geben, um nicht den fundamentalistischen Strömungen das Feld zu überlassen. Das ist ein philosophisches Problem. Man muss die philosophische Forschung bemühen, und ich versuche dies zu tun“ (MA: 40).

Es sind übrigens nicht nur seine Fragen, sondern auch viele seiner Konstatierungen und Urteile, die sich als provokant erweisen¹⁹. Denn viele „muslimische“ Leser dulden seine kritischen kognitiven Erneuerungen nicht. Sie dulden außerdem keine enttabuisierenden bzw. desmystifizierenden Denkformen. Moderne intellektuelle bzw. kognitive Prädispositionen fehlen der Mehrheit der „muslimischen“ Leser. Ebenso spielt die psychologische Barriere eine große Rolle bei vielen Muslimen, um das moderne Denken aufzunehmen.

Die intellektuell provokante Haltung Arkouns gegenüber den „muslimischen“ Lesern darf keineswegs für eine Verachtung gehalten werden, denn Arkoun hält sich selbst für einen Akteur des „islamischen Denkens“. Provokant ist in diesem Sinne nur das, was für die Provozierten aufgrund ihrer Bildung, Sozialisation und Weltanschauung unbekannt bzw. unerwünscht ist. Arkoun will mit seiner provokanten Haltung dem „muslimischen“ Leser neue, für ihn sinnvolle und äußerst fruchtbare Denkhorizonte und Erkenntnisse zeigen und wünscht sich noch dazu eine Teilnahme der „muslimischen“ Forscher an den heutigen teilweise weltweit verbreiteten Wissenschaften. Er sieht, dass in Europa, besonders seit 1950, die effizienten und am meisten faszinierenden Wissenschaften und Denkart entstanden sind, die man unbedingt im kulturellen „islamischen Kontext“ übernehmen sollte: die modernen Geschichtswissenschaften, Hermeneutik, Sprachphilosophie, Religionswissenschaften und Anthropologie.

Mit dem „islamischen Kontext“ wird in diesem Zusammenhang der kulturelle und gesellschaftliche Rahmen gezeigt, in dem der kritische Intellektuelle „muslimischer“ Herkunft seine Solidarität zeigen sollte, da er in diesem „islamisch“ geprägten Umfeld geboren und aufgewachsen ist. In diesem „islamischen Kontext“ bekommt der Intellektuelle „muslimischer“ Herkunft seine Sprache, und aus ihrem kollektiven Gedankengut erhält er Erinnerungselemente, die offensichtlich sowohl realitätsbezogene Informationen als auch

¹⁹Als Beispiel dafür hat sein Satz: „*Der Koran ist ein Diskurs, dessen Struktur mythisch ist*“ (*Le coran est un discours de structure mythique*), den ich ausführlich behandeln werde (siehe Kapitel IV), bei vielen Lesern der islamischen Welt Empörung verursacht, denn sie verwechselten das Wort Mythos mit Aberglauben (*Khurafa*). Begriffe wie Diskurs, Mythos oder Struktur bleiben auf islamischem Terrain im Bereich des Udenkbaren. Siehe dazu (Arkoun 1998: 10).

imaginäre Inhalte besitzen. Keine Kultur oder Identität kann sich jenseits des *Imaginären* konstituieren.

Welche intellektuelle Aufgabe soll aber der Denker, der aus einem „islamischen Kontext“ kommt, beschreiten? Das Wort „intellektuell“ darf nach Arkoun selbstverständlich nicht mit der Bezeichnung „Muslim“ in Verbindung gebracht werden, denn der kritische Intellektuelle kann nicht akzeptieren, „muslimisch“ genannt zu werden: „*En tant qu'intellectuell conscient des apports de la modernité par rapport à la gestion des solidarités traditionnelles, il soumet aux impératifs de la critique tout ce qu'il a pu recevoir et le rendre solidaire de ses „origines“*“ (Arkoun 2005: 137). Intellektuell gedacht sollte im islamischen Kulturkreis außerdem ein Denken entstehen, das für eine Wissenschaftsfreiheit aus religiös motivierter Weltbildkontrolle plädiert.

Arkoun will in seiner historisch philosophischen Untersuchung, im Gegensatz zu den selektiven bzw. exklusiven Untersuchungen des zeitgenössischen arabischen Denkens, die „*islamische exhaustive Tradition*“ wiederfinden und wieder konstituieren kraft eines historisch archäologischen Werkzeugs, das im Verlauf dieser Tradition nach abgetriebenen, verdrängten und diskreditierten Bestandteilen sucht und dabei nicht allein auf Affirmationen eines Staates oder eine offizielle Religion Bezug nimmt.²⁰

Die islamisch exhaustive Tradition (*la tradition islamique exhaustive*: (Arkoun 1984: 46) muss einem *wissenschaftlichen Diskurs* unterliegen, der trotz des abendländlichen Kontextes seiner Entstehung eine modernisierende Rolle (*'amil tahdithi*) für die Kultur des Islam spielt. Mit der *Modernisierung* des Islams ist nach Arkoun eine *Verwissenschaftlichung* des Diskurses über den Islam gemeint. Diese *Verwissenschaftlichung* bedeutet offensichtlich eine distanzierte bzw. „unilaterale“ Konstatierung, denn sie impliziert, dass es andere Diskurse über den Islam gäbe, die nach Arkoun, dem jetzigen wissenschaftlichen Zeitgeist unwissenschaftlich, apologetisch und archaisch erscheinen würden. Erkenntnistheoretisch sollten diese alten Diskurse über den Islam als Produkte der Vergangenheit betrachtet werden. Sie trugen ihre gesellschaftlichen und ideologischen Implikationen mit sich, die in der heutigen Zeit unwiederholbar sind. Sie dürfen gegenwärtig keine Geltungsansprüche mehr er-

²⁰ (Dazu PCRI: 132). Die westlichen Medien und viele fremden Beobachter liefern meistens kein wirkliches und sachliches Wissen über die religiös *heißen* Gesellschaften des Islam. Meistens hört man über sie, sie sind durch und durch religiöse Länder. Diese Gesellschaften zeigen in Wirklichkeit nicht ihre wahre Situation. In Wirklichkeit erleben diese Gesellschaften eine technische Modernisierung, eine Säkularisierung anderer Art, eine Erosion ihrer Religion, eine Transformation ihrer alten Werte, eine Metamorphose ihrer Lebensformen, ein „psychologisches Erdbeben“, etc. Diese modernen Expansionsphänomene dringen in diese traditionellen Gesellschaften ein und erzeugen negative sowie positive Konsequenzen.

heben. Sie sollten im arkounischen kritischen Vokabular überschritten, überholt und entfernt werden²¹.

Damit der Leser den immer noch bestehenden alten Diskurs über den Islam kennenlernt, werde ich ein paar Beispiele darstellen, die zeigen werden, warum sich ein Paradigmenwechsel im kulturellen „islamischen Kontext“ als erforderlich erweist. Ich demonstriere, warum man heutzutage im „islamischen Kontext“ kulturelle Phänomene wie Religion und Religiöses, Mythos und Historizität, Imaginäres und Rationalität sowie Ideologie und Säkularisierung und vieles mehr, die im europäischen Diskurs der Moderne Platz finden, auch in den „islamischen Kontext“ hineinbringen muss.

Für Arkoun ist der *wissenschaftliche Diskurs* für den heutigen Islam so wichtig, da man ohne ihn in einer kulturell und politisch prekären Welt landen würde: Hat das Fehlen an freien Geistern und Intellektuellen im „islamischen Kontext“ nicht ein freies Terrain für fundamentalistische Strömungen hinterlassen? Hätte der *wissenschaftliche Diskurs* über den *Islam* in diesem „islamischen Kontext“ mehr gesellschaftliches Interesse bekommen, hätte der Fundamentalismus dort weniger gesellschaftliche Resonanz erfahren? Was genau aber ein *wissenschaftlicher Diskurs* für Arkoun ist, lässt sich erst verstehen, wenn man sieht, was in seinen Augen unwissenschaftlich (das zeitgenössische islamische Denken, der Fundamentalismus) und was wenig wissenschaftlich (der Diskurs der Orientalisten alten Stils, Arabisten, Islamwissenschaftler) erscheint. Dies wird im Kapitel II erläutert werden).

Die heutige *Wissenschaft* ist neuartig, ohne dass das bedeutet, dass alles Alt-hergebrachte unwissenschaftlich war: *Al Kindi, Ibn Sina, al Farabi, Miskawayh, A-Tawhidi, Ibn Rushd* und andere Philosophen und Wissenschaftler des Islam waren, berücksichtigt man den epistemischen Horizont ihrer Epoche, *Wissenschaftler* ihrer Zeit. Sie haben alle „*al-Hikma*“ übernommen. Arkoun schrieb seine Dissertation über den mittelalterlichen Humanismus eines Miskawayh (Siehe HA 1982), um zu zeigen, dass es humanistische Ansätze (*na-z'aahtu al-ansana*) im Mittelalter gab, worauf man heutzutage im „islamischen Kontext“ aufbauen kann.

Nun lässt sich die folgende Frage stellen: Welche Rolle sollte ein Intellektueller spielen, der sich einem „islamischen Kontext“ zugehörig fühlt und aus Verantwortung gegenüber ihm heraus seine Probleme diagnostizieren und verstehen möchte, in einem Globalisierungszeitalter, das kulturell, politisch und ökonomisch beispiellos umfassenden Änderungen und radikalen Einflüsse auf alle Menschen des Globus mit sich bringt?

²¹ „*Transgresser, Déplacer, Dépasser*“: Siehe dazu Arkoun: HI: 77 und Kap. I dieser Arbeit.

Mohammeds Arkouns Fragestellungen und philosophischen Positionen lassen sich besser verstehen, wenn wir den gesellschaftlichen und intellektuellen Kontext ihrer Entstehung kennen, d. h. wenn wir über sein Werk hinaus auf andere arabische Autoren verweisen, die dieselben Probleme aus anderen Gesichtswinkeln behandeln. In diesem Zusammenhang präsentieren auch die „Islamwissenschaft“ oder der Orientalismus²² eine „wissenschaftliche“ Referenz (*almarji'iyā al-'ilmiya*), die nicht ignoriert oder nivelliert werden darf. Die Islamwissenschaft erweist sich nach Arkoun dennoch als wissenschaftlich ungenügend bzw. unbefriedigend. Deshalb will Arkoun sie unter Kritik stellen: Eine aufbauende und fruchtbare Kritik des Orientalismus (*klassische Islamwissenschaft*) durch von ihm erzeugte *angewandte Islamwissenschaft* (Dazu Kap. IV) ist insofern wichtig für die Kultur des Islam, weil sie sich zum ersten Mal für alle geisteswissenschaftlichen Fächer und Methoden der Moderne öffnet. Da wird zum ersten Mal versucht, die Kultur des Islam mit allen Mit-

²² Nicht der „Klassizismus“ ist für den deutschen Orientalisten Tilman Nagel Ursache des Kulturverfalls und der Rückständigkeit des gegenwärtigen Islam, sondern der Islam selbst: *„Hiermit aber sind wir auf den Islam selber zurückverwiesen; die Kräfte und Möglichkeiten seiner Entwicklung trägt er in sich, und die Art und Weise, mit der er sich z. B. des antiken Erbes bemächtigt hat, liegt in seinen Wesenszügen beschlossen und mag diese dem Scharfsichtigen enthüllen. Überspitzt gesagt: Der Islam ist nicht deshalb in Stagnation geraten, weil sein „Klassizismus“ mangelhaft oder falsch war, so dass beispielsweise der Sinn der antiken Tragödie nicht erfasst wurde; richtig ist vielmehr, dass diese seinem Wesen vollkommen fremd war und folglich außerhalb seines Gesichtskreises blieb und überhaupt nicht rezipiert werden konnte. Schauen wir also auf den Islam selber, wenn wir seinen Aufstieg und Niedergang verstehen wollen!“* (Tilman Nagel 1988: 11-12). Dies ist, meines Erachtens, ein großes Beispiel, das uns zeigt, wie die bis heute herrschende Epistemologie des Orientalismus funktioniert: Ihr Konzept fragt nach dem Wesen, nach dem Allgemeinen, Unveränderlichen des Menschseins in der Geschichte, nach homo islamicus, anstatt historisch-anthropologisch nach den vielseitigen kulturell-sozialen Bedingtheiten im Wandel der Zeiten, nach Besonderheit und Eigensinnigkeit menschlichen Handelns, die ein geschlossenes und einheitliches Menschenbild ausschließen. Den Islam für Substanz zu halten zeigt uns, dass Tilman Nagel sich offenbar nicht aus dem Postulat befreien kann, das besagt, dass Ideen statische Konstante sind, und dass ihre Signifikanten transhistorisch sind. Und das zeigt auch, dass die seit den Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts neu entstandene interdisziplinäre Geschichtsschreibung einer französischen Annales-Schule, die die Disziplin der Geschichte der klassischen Ideen ersetzen sollte, den alten Geist des Orientalismus nicht berührt hat. (Arkoun: PCRI: 8) Vermeiden wir diese geistige Haltung, die nach Wesenszügen einer Kultur sucht, erreichen wir ein Verständnis des Islam in seiner Einbettung in einer linguistischen, politischen und sozialen Sphäre, und nur damit werden ihm Historizität und Veränderungsmöglichkeiten zugesprochen. Dass das Mittelalter substanzial dachte, wissen wir bereits seit der epistemologischen Arbeit von Michel Foucault. Übrigens kennzeichnet Essenzialismus nicht nur den klassischen Islam (wie etwa beim „*kitab amīl al-wa nihal*“ von a-Schahrastani), sondern auch die klassischen theologischen Systeme des Christentums, Judentums und Platonismus (Siehe Edward Booth 1983)

²² Nach Arkouns Ansicht ist das Denken in der arabischen Welt, auch heute, in einer *dogmatischen Geschlossenheit* (La clôture dogmatique) gefangen. Damit ist eine „*Gesamtheit der Glaubensartikel, Darstellungen, Postulate, Themen, die es möglich machen, dass ein System von Grundsätzen des Glaubens und damit des Nichtglaubens vor subversiven inneren wie äußeren Eingriffen sicher ist*“ gemeint (Arkoun 2001: 426-427 und Günther 2005: 266).

teln der *wissenschaftlichen Moderne* zu erforschen. Deshalb lautet der Haupttitel dieser Arbeit „Der Islam in der Moderne“.

Grundsätzlich zeigt uns Arkouns Vorgehensweise, wie man am besten als „historisierender Denker“ die islamische Überlieferung anhand moderner Methoden überdenken könnte. Dies geht über den theoretischen Rahmen hinaus, denn damit will Arkoun die Probleme der Vergangenheit und der Gegenwart diagnostizieren um ihre gegenwärtigen Konsequenzen bewältigen zu können. Mit Al-Jabris Kritik der „*arabischen Vernunft*“ (*naqd al 'aql al-'arabi*) wäre es möglich, zu fragen, welche Rolle die islamische Philosophie in der Gegenwart spielen kann, und warum eine epistemologische Kritik am arabischen Denken im Vergleich zu anderen Herangehensweisen, die für ihn gescheitert sind, am besten und effizientesten die Probleme des arabischen Denkens diagnostiziert. Das philosophische Werk Al-Jabris verwendet die Methoden der modernen Epistemologie für das Studium des „arabischen Denkens (Dazu Kapitel III).

1.1. Geschichtliche Prämissen

Die von *Ibn Khaldun* genannten arabischen „rationalen Wissenschaften“ der islamisch-klassischen Periode waren mit den philosophischen Untersuchungen eng verbunden; Mathematik, Medizin, Astronomie, Alchemie, Meteorologie, Geographie und Naturwissenschaften waren unabhängige Fächer. D. h. sie thematisierten ihre Gegenstände, ohne dazu verpflichtet zu sein, ihre autonomen wissenschaftlichen Entdeckungen mit irgendeiner theologischen Position in Harmonie zu bringen. Es wurden in diesem kulturellen Kontext Disziplinen aufgeworfen, die ausschließlich nach dem Prinzip der direkten Beobachtung der weltlichen Phänomene (*'iyân*) verfahren. Das Prinzip *'iyân* operierte, ohne die von *Usulis* (Fundamentalisten) festgestellten Grenzen des „wissenschaftlichen“ Schaffens zu respektieren. Die religiöse Vernunft der *Usulis* (*al-'aql al Usuli*) konnte keinen negativen Einfluss auf die genannte arabische Wissenschaft ausüben. Daraus lassen sich zwei Fragen ableiten: Gab es einen positiven Einfluss der freien und experimentellen Vernunft der arabischen Wissenschaft auf die religiöse Vernunft der *Usulis*? Und bis zu welchem Punkt können wir die These vertreten, die besagt, dass die im Islam entwickelte religiöse Vernunft die arabisch mittelalterliche wissenschaftliche Untersuchung limitiert und unterdrückt hat?

„On se gardera bien de fournir une réponse à ces deux questions. Il est sûr que les grammairiens, les médecins, les mathématiciens, les astronomes, les alchimistes, etc. ont poussé aussi loin que le permettaient les moyens matériels et les connaissances de leur temps, le développement de leurs disciplines respectives. Il n’y a pas eu de procès intenté par le pouvoir religieux à un «scientifique» qui ne touchait pas aux obligations canoniques et aux fondements de la foi; mais il est non moins vrais que la raison positive a connu des limitations et un abaissement lorsque la raison religieuse a connu elle-même a commencé à perdre le dynamisme prospectif des siècles de formation et de production de modèles devenus classiques. Autrement dit, il importe de considérer le destin global de la raison en climat islamique, au lieu d’opposer les deux modes d’affirmation de cette raison en dehors de conditionnements sociologiques, politiques, économiques et culturels.“ (PCRI: 21)

Martin Luthers Reform, so Arkoun (PCRI: 8), war auf der Seite einer freien Vernunft gegen die doktrinäre Herrschaft der katholischen Kirche. *Der freie überprüfende Geist (Le libre examen de la raison, Ebenda: 8)* nach Luther operiert dennoch, ohne den ontologischen Rahmen der Offenbarung zu verlassen. In der europäischen Renaissance beobachtet man eine Vernunft, die sich völlig von der Theologie trennte. Diese Trennung war ein Vorteil für die Theologie selbst, weil sie dadurch eine innere Kohärenz finden konnte. Es entstand, wie Arkoun sagt, eine Spezialisierung des Blickes der Vernunft „*spécialisation du regard de la raison*“ (Ebenda: 10), die hinter der Entstehung der bis heute genannten exakten Wissenschaften, die für die technologische Produktion der Gegenwart zuständig sind, steht.

Seit dem 18. Jahrhundert integriert die arabisch-islamische Welt zum großen Teil, vor allem seit der Dekolonisation, in Schulsystemen und Universitäten die neuen Lehrmodelle, die nach dem „*l’éclatement de la raison*“ (Ebenda: 9) im abendländischen Kontext zur Geltung kamen. Aber auch in dieser kulturellen und didaktischen Atmosphäre, die nach der ersten äußerst fruchtbaren Öffnung der klassisch mittelalterlichen Araber für die alten Kulturen der gesamten Regionen der Welt²³ eine neue Öffnung für die in Europa entstandene

²³ Das arabische *goldene Zeitalter* bezeichnet einen kulturellen Rahmen, in dem die arabische Kultur mit Toleranz, positiver Neugier und großem Interesse Fremdkulturen aufgenommen hat. Es bezeichnet einen kulturellen Status, in dem Denker in *Freiheit* ihre Werke entworfen haben. Als Beispiel dafür gilt unter Anderem die kulturelle arabische Welt unter der buyidischen Herrschaft des 10. Jahrhunderts, in der eine außerordentlich fruchtbare Begegnung mit dem philosophischen Erbe Griechenlands und der Kultur Persiens und Indiens stattgefunden hat. Dabei handelt es sich nach Arkoun um ein humanistisches Zeitalter (Dazu Arkoun: 1982/2005). Der Kenner der Texte dieser Periode wird überrascht, wenn er sieht, wie philo-

nen Wissenschaften und bürokratischen, ökonomischen und politischen Organisationsformen schafft, erfährt Philosophie eine Diskriminierung seitens der Universitäten, der Literatur und islamischen Theologie. Philosophie wiederum toleriert das Integrieren dieser Fächer in ihre eigene Welt auch nicht (Ebenda: 9).

Die islamische Theologie verkörpert und reproduziert denselben dogmatischen Ansatz der „islamischen“ Vernunft, die „*Usulis*“ (Fundamentalisten des klassischen Islams) hervorgebracht haben. In der Vergangenheit führte der Fundamentalist *Ibn Qutayba* des 9. Jahrhunderts einen Kreuzzug gegen die *Falsafa*, die immer im Islam den Anspruch erhoben hat, die religiösen Wissenschaften (*al-'Ulum a-diniya*) zwar als islamisch spezielle Wissenschaften, aber nicht als die einzig legitimierte Wissenschaften zu betrachten. Die *Falsafa* wollte also nicht die Bezeichnung einer Häresie tragen. *Ibn Qutaybas* Versuch einer Destruktion der Philosophie hat die Debatte um die Legitimation und Weiterbetreiben der *Falsafa* trotzdem nicht beendet. *Ibn Rushds* philosophisch fundierte Intervention zeigt, dass es der *Falsafa* trotz Versuchen ihrer Zerstörung nicht an Verteidigern fehlte.

Niemals wurden diese Themen, Arkoun zufolge, und zwar seit dem Problem der Beziehung im „islamischen Kontext“ zwischen den religiösen Wissenschaften und den rationalen Wissenschaften (*al-'ulum a- diniya/ al- 'ulum aqliya*) in einer wirklich kritisch intellektuellen Dimension untersucht. Arkoun lässt sich in diesem Zusammenhang von Michel Foucaults Vokabular beeinflussen und proklamiert, dass niemals im islamischen Terrain ein veränderndes Verhältnis von Gedachtem und Ungedachtem, Denkbarem und Undenkbarem, in jeder Periode, in jedem Werk und in jeder Gesellschaft untersucht worden ist (PCRI: 9). Soziologisch gesehen hat man im Islam ebenso niemals die gesellschaftlichen Rollen von *'ulama-fukaha* (Gelehrten der islamischen Jurisprudenz) und Intellektuellen, die beide die bessere Machtposition besitzen wollen und oft gegeneinander gekämpft haben, analysiert. Und historisch betrachtet, mangelt es an Untersuchungen, die zeigen würden, welche politischen, sozialen und ökonomischen Faktoren bzw. Konjunkturen zu einem offenen Humanismus des 10. Jahrhunderts und welche zu der nach dem 11. Jahrhundert unnachgiebigen Orthodoxie geführt haben.

Es handelt sich, nach Arkoun, um ein großes Untersuchungsprogramm

sophische Dialoge dieser Zeit zwischen Philosophen aussahen. Denn Dialoge fanden zwischen arabischen Wissenschaftlern jüdischer, christlicher und muslimischer Herkunft statt, ohne dass man diese Herkunft berücksichtigte. D. h. Wissenschaft war für diese *Falasifa* etwas von der religiösen Herkunft Unabhängiges. Das Adjektiv „muslimisch“, mit dem man, besonders in unserer Gegenwart, manche Denker abstempelt ist, war in diesem kulturellen Kontext nicht üblich.

„de mise en perspective sociologique, anthropologique et philosophique de toutes les productions culturelles –y compris, bien sûr celles de l’adab – que je m’efforce de cerner et de mettre à exécution: c’est proprement le programme visant non plus l’inventaire à la manière de C. Brockelmann ou de F. Sezkin, mais un Critique- au sens des conditions de validité- de toutes les connaissances produites par la raison dans le cadre à la métaphasique, institutionnel, politique imposé par ce que j’ai appelé le fait coranique et le fait islamique» (PCRI: 9).

1.2. Das Problem der Vermittlung und Übersetzung

Arkouns Schreibweise erschwert vielen Interessierten den Zugang. Ohne ein profundes Wissen über die *exhaustive islamische Kultur* und ein herausragendes Kennen von fruchtbaren repräsentativen Geisteswissenschaften und deren logischer und argumentativer Struktur der Gegenwart ist ein gutes Verständnis seines Denkens kaum möglich. Beliebigen Subtilitäten begegnen wir nicht nur im heutigen europäischen Denken, wir begegnen ihnen auch in den alten Werken der Antike und des arabischen Mittelalters. Deshalb leidet Arkoun darunter, dass es im gegenwärtigen Islam keine Philosophen gibt, die vom Niveau her *Al-Kindi*, *Ibn Sina*, *Al-Farabi* oder *Ibn Rushd* ähneln. Eine einzige Grundthese gibt es bei Arkoun nicht. In seinem Werk stößt man auf viele Thesen; dennoch spürt man eine gewichtige Absicht in allem, was er schreibt: die des kämpferischen Erneuerungswillens bzw. der Revolutionierung des „islamischen Denkens“. Arkoun wiederholt sich oft. Redundanzen versteht er allerdings nicht als überflüssig, sondern er glaubt, dass sie mehr zum Überdenken bekannter Themen anregen. Wie Rudolf Bultmanns Programm einer „*Entmythologisierung des Christentums*“ (Bultmann/Jaspers 1954) will auch Arkoun etwas Ähnliches mit dem Islam machen. Dennoch bleibt der Mythos für Arkoun, im Gegensatz zu Rudolf Bultmann, ein anthropologisches Phänomen, dessen „Existenz“ für das Verständnis des Funktionierens des menschlichen religiösen Bewusstseins unentbehrlich ist.

Dass Mohammed Arkoun übrigens über die islamische Kultur fast immer auf Französisch und Englisch schreibt, mag vielleicht bei manchen Lesern den Eindruck erwecken, er zielte ausschließlich auf eine europäische Leserschaft anstatt auf einen muslimischen Leserkreis, der sich ja in Wirklichkeit durch seine geisteswissenschaftlichen Untersuchungen betroffen fühlen sollte. Man

könnte sogar zu Unrecht glauben, dass die Themen und Probleme, die er behandelt, grundsätzlich Muslime betreffen und nicht Europäer oder andere außerhalb des „islamischen Kontextes“ lebende Menschen.

Selbstverständlich will aber Arkoun mit seinem Denken vor allem Muslime ansprechen. Auch hier unterscheidet sich Arkoun von seinen westlichen arabistischen Kollegen, die in ihren Büchern dem westlichen Leser nur Informationen über den Islam liefern und weiter nichts, als ob es im Westen keine Muslime gäbe, die vielleicht mehr kritische Aufklärung über ihre Religion erhalten wollen und in westlichen Bildungssystemen rationale islamische Theologie und moderne hermeneutische Mittel der Textinterpretationen kennenlernen wollen oder müssen. Vielmehr will Arkoun, dass sich die Orientalisten kritisch und verantwortlich gegenüber dem Islam einmischen, sich methodologisch für alle fruchtbaren Wissenschaften öffnen und diese auf die Kultur des Islams anwenden (Arkoun 2000). Arkoun fühlt sich persönlich aufgrund von Rückständigkeit und Stagnation seiner Kultur betroffen und will dagegen mit Aufklärungsarbeit ankämpfen (Ebenda: 98).

Er nimmt in seiner Arbeit also die beiden Leserkreise ins Visier. Er weiß natürlich, dass die heutigen Geisteswissenschaften in westlichen Sprachen produziert sind und dass das mehr als eine doppelte vermittlungsbezogene Aufgabe eines „fremden“ Wissenschaftlers hervorruft, der zwei „unterschiedliche Welten“ oder vielleicht mehr als zwei Welten mit seinem Wissen über den Islam informieren will! ²⁴ D. h. er möchte zum einen diesen Wissenschaften zuerst in ihren europäischen Ursprungssprachen begegnen und sie studieren, zum anderen sie durch eigene Denkinitsiativen bereichern und drittens sie ins Arabische übersetzen. Diese Aufgabe könnte zwar seitens eines einzelnen Forschers angestrebt werden, in der Praxis aber wäre dies nicht machbar, denn eine Zusammenarbeit von Schriftstellern und Übersetzern ist in diesem Fall erforderlich. Deshalb kümmerte sich im Falle Arkouns Werk der arabisch syrische Denker *Haschim Saleh* um die Übersetzung seiner Werke ins Arabische.

Eine weitere interessante Frage ist, inwieweit Übersetzungen der europäischen philosophischen Werke ins Arabische für eine arabische Leserschaft akzeptabel sind? Aus meiner Erfahrung heraus kann ich sagen, dass solche Übersetzungen meistens ins Leere gehen. Es ist nicht so, dass die arabische Sprache, wie manche vermuten würden, Konnotationen oder semantische Inhalte der europäischen Philosophie nicht aufnehmen bzw. wiedergeben könne. Die Begründung dafür ist von Haus aus eine absolut fremde Sprache oder weil sie

²⁴ Es gibt tatsächlich viele Auffassungen von Islam: Der Islam Arabiens, der Islam Indonesiens, der Islam des Iran etc. Diese Unterschiede kann man verstehen, wenn man die unterschiedlichen vorislamischen Kulturen dieser Länder kennt. Der Islam hat sich mit verschiedenen alten Traditionen verschmolzen.

für manchen Europäer ein Vakuum einer weltanschaulich völlig fremden Kultur sei. Diese Behauptung würde ein Kenner der semantischen Entwicklung der arabischen Sprache nicht vertreten. Sachverständiger der alten arabischen und der wenigen neuen philosophischen Werke der Gegenwart würden diese Behauptung gleichermaßen zurückweisen.

Zur Beantwortung der Frage, warum Übersetzungen aus den lebendigen Sprachen im arabisch-muslimischen Kulturraum auf wenig Interesse der Leser stößt, muss man meines Erachtens die Ursachen und Erklärungen im Soziologischen, Psychologischen und im Niveau des Wissens suchen und nicht ständig im Weltanschaulichen. In der Kultur des Islam gab es nicht nur geschlossene exklusive Weltanschauungen, sondern auch, wie ich anhand Arkouns Werk zeigen werde, ein *humanistisches* Denken²⁵. Wie klar Übersetzungen für den arabischen Leser sind, wie intellektuell bereit er ist, dürfen als Fragen nicht unberücksichtigt bleiben. Es liegt auf der Hand, dass diese Übersetzungen, auch wenn sie qualitätsmäßig zuverlässig sind, für einen im religiösen Denken großgewordenen Leser, von vorneherein zu fremd, unverständlich oder gar merkwürdig angesehen werden.²⁶

Haschim Salehs Übersetzungsarbeit des Werkes von Arkoun aus dem Französischen und Englischen ins Arabische hätte ja keine arabische Leserschaft für sich gewonnen, hätte er es nicht stetig mit Kommentaren begleitet. Kommentare von Hauptwerken setzen aber ein breites Wissen über den kulturellen und philosophischen Background, den methodologischen Einfluss eines Werkes und Fremdsprachen voraus. Das Beispiel Martin Heideggers in „Sein und Zeit“ (Heidegger 2006) zeigt, dass vieles von Aristoteles der mittelalterlichen und modernen Philosophie für das Verständnis seines Werkes vorausgesetzt wird. Der Vergleich von „Sein und Zeit“ mit der Vermittlungsproblematik in der islamischen Welt ist dennoch zum geringen Teil nur zutreffend, denn in der westlichen Welt wurden die Sprachen seit der Renaissance säkularisiert, indes in der islamischen Welt nicht. Deshalb wirken die aus den westlichen Sprachen ins Arabische übersetzten wissenschaftlichen Bücher auf den muslimischen Leser wie eine Kränkung. Schon die Form bzw. die artikulierte profane Sprache des wissenschaftlichen Diskurses kränkt einen muslimischen Leser, sodass er sein Augenmerk nicht mehr auf dessen Inhalt legt, den man ja sowieso nicht ohne gute Übersetzungen und Kommentare dieses Diskurses verstehen und annehmen könnte. Wie kommen wir also aus diesem Dilemma heraus? Arkoun und sein Übersetzer haben seit dem Anfang der Achtziger-

²⁵ Ein *arabischer Humanismus (adab)*, der dem *Epistēm* des religiösen Mittelalters entspricht, aber keineswegs dem modernen Humanismus (Siehe dazu Kap: I).

²⁶ Arkouns „angewandte Islamwissenschaft“ will Muslime ändern und nicht nur im Reich der Theorie bleiben. Das erklärt uns, warum Arkoun sich als Kämpfer versteht (Arkoun 2005).

jahre, seit dem Beginn der Übersetzungs- und Kommentrarbeit, ein Ziel vor Augen, nämlich eine breite muslimische Leserschaft zu bilden, die eine säkularisierte Sprache und deren Inhalt übernimmt, die, wie Arkoun immer zu sagen pflegt, die islamische Kultur aus ihrer dogmatischen Geschlossenheit befreit und eine Sprache verwendet, die auf Verständigung und Frieden mit anderen Völkern der Welt zielt.

Ich fasse nun meine Gedanken darüber in drei Punkten zusammen, was uns in der „arabisch-islamischen Kultur“ Übersetzungsarbeit und dadurch Verständigung und Kommunikation mit dem „Westen“ erleichtert.

1. Übersetzung soll zuerst einmal als eine moralische Angelegenheit angesehen werden: D. h. wenn sich ein arabischer Übersetzer seiner Übersetzungskompetenz nicht sicher ist, dann ist es rücksichtsvoller von ihm, in Bezug auf seine eigene und fremde Kultur, keine Übersetzungen anzufangen, da es unmoralisch, unredlich wäre, wenn er trotz Unsicherheit und Inkompetenz zu übersetzen anfinge. Mit unzuverlässigen Übersetzungen könnte man einer Gruppe von Lesern falsche Botschaften oder Signifikante über den „Fremden“ vermitteln, man könnte sogar eine ganze Kultur damit verfälschen und jede beliebige Verständigung mit dem „Fremden“ erschweren, indem man damit ein reziprok exklusives Imaginäres verstärkt. Verständigung basiert auf Klarheit von Sätzen, guten Intentionen und idealerweise auf „gemeinsamer Sprache“.

Ich denke, dass der künftige wissenschaftliche Fortschritt der Araber Hand in Hand mit erfolgreichen Übersetzungen von westlichen wissenschaftlichen Werken in islamische Sprachen gehen wird. Die moderne Zukunft des arabischen Denkens hängt in diesem Sinne mit der Qualität von Übersetzungen aus den westlichen lebendigen Sprachen – Sprachen der gegenwärtigen Wissenschaften -. zusammen. Um das zu erklären, verweise ich auf die herausragende große Rolle der arabischen Übersetzer des mittelalterlichen Islams für die Entstehung einer arabisch-islamischen Kultur und Zivilisation.

2. Übersetzung und Innovation sollen Hand in Hand gehen. Insofern darf die arabische Sprache fremde Vokabeln bei der Übersetzung aus Fremdsprachen übernehmen. D. h. Fremdwörter dürfen durchaus in die arabische Sprache eingebürgert werden²⁷. Damit vermeidet der Übersetzer die heikle Tätigkeit, nach einer adäquaten Übersetzung eines Wortes oder Begriffes zu suchen. Fremdwörter lassen sich zum Vorteil der „eigenen Kultur“ arabisieren. Diese

²⁷ Die Einbürgerung von Fremdwörtern ist keine Sache unserer Gegenwart. Die arabische Philosophie des Mittelalters verwendete philosophische Begriffe wie „*Mitafisiqa*“, „*Huyoula*“, „*Falsafa*“, etc. Dass sie diese Wörter in ihren phonetischen Charakter aufgenommen und arabisiert hat, bedeutet nicht, dass sie das getan hat, weil sie in ihrem sprachlichen Wortschatz keine adäquaten Übersetzungen dieser fremden Vokabel fand, sondern es war klar, dass Fremdwörter die eigene Sprache bereichern, es wurde als ein Zusatz betrachtet.

Möglichkeit der Übersetzung beschützt die ursprünglichen Konnotationen und gilt als Bereicherung der eigenen Sprache. Um das zu erklären, gebe ich folgendes Beispiel: Manche arabischen Übersetzer setzten das Wort „empirisch“ mit „*imbriqi*“, das für mich kein ursprünglich arabisches Wort ist, aber eine durchaus erfolgreiche und bemerkenswerte Übersetzung ist, denn sie behält den ursprünglichen Sinn des Wortes bei. Dasselbe gilt für das Wort Genealogie, das man mit *Jinyalolja* wiedergibt. Die klassischen Texte der arabischen Philosophie enthielten arabisierte Wörter griechischen Ursprungs. Als Beispiel dafür der arabisierte Begriff „*Huyoula*“, den fast alle arabischen Philosophen des klassischen Islams verwendeten und der dem Begriff des griechischen „*Hyle*“ entspricht. Dies gilt auch für viele andere griechische Begriffe, die die klassischen Übersetzer in die arabische Sprache eingebürgert haben.

Wenn die Toleranz der Übersetzung bei den Klassikern der arabischen Philosophie von der sinnhaften Wiedergabe des Übersetzten bis zum einfachen Vokabel-Transport oder zur Einbürgerung des ausgesprochenen fremden Wortes reicht, was hindert uns gegenwärtig, so etwas Ähnliches zu praktizieren? Diese Frage ist insofern wichtig, als wir wissen, dass die klassische arabische Philosophie ohne ein philosophisches Instrumentarium, das sie der griechischen Philosophie verdankt, keine kulturelle Blüte erfahren hätte können.

3. Im gegenwärtigen Stadium der geisteswissenschaftlichen Übersetzung aus den lebendigen Sprachen ins Arabische wäre es behutsamer, dass der Leser dieser übersetzten Bücher diese stetig mit den Ursprungswerken verwendet. Das setzt sicherlich das Können von Fremdsprachen voraus. Anhänger der lebendigen Sprachen müssen meistens nicht oder unbedingt parallel Bücher und ihre Übersetzungen lesen, weil sie oft über zuverlässige Übersetzungen verfügen. Es könnte vielleicht in der arabisch-islamischen Welt ein Tag kommen, an dem ein Konsens über die Übersetzung von Begriffen kommt, so dass man bei der Lektüre von Werken keinen sofortigen Bedarf an einem Vergleich zwischen Originalen und übersetzten Büchern hat.

1.3. Das Dilema der zeitgenössischen Islamforschung

Wenn es sich um das Studium und die Erforschung des Christentums oder des Judentums handelt, lässt man im „Westen“ oft für diesen Dienst alle fruchtbaren Methoden der modernen Geisteswissenschaften mobilisieren, gebrauchen oder instrumentalisieren (Geschichtswissenschaft, Hermeneutik, moderne Exegese, Sprachanalyse, Psychoanalyse, Religionsanthropologie, Re-

ligionsphänomenologie, etc.). Es darf in einem solchen gewichtigen Unterfangen an keinen modernsten Werkzeugen aus den Geisteswissenschaften fehlen. Für das Studium des Islam und seine Kultur kommt im Gegensatz dazu, bedauerlicherweise, in den meisten „westlichen“ Bildungsinstituten und Fakultäten der Arabistik und Orientalistik ein ähnlicher Fall nicht vor. Man lässt in diesen methodisch konservativen Räumen bis heute keine neueren Forschungen entstehen, die jenseits des „eiskalten“ philologischen, eurozentrischen und positivistischen Verfahrens, das aus den „antireligiösen“ oder atheistisch methodologischen Geistesströmungen des „westlichen“ 19. Jahrhunderts stammt, entstehen.

Wir bleiben also in einer solchen methodisch verzerrten Lage der Tatsache blind oder wir erkennen damit nicht, dass das zeitgenössische *islamische Bewusstsein* bislang keinen kognitiven Sprung erfahren hat, anhand dessen es eine „rationale Lebensführung“, wie Max Weber sagte, praktizieren kann (Dazu Schluchter 1987). Wir müssen in diesem Zusammenhang wissen, dass das *islamische Bewusstsein* auch heute in einem mittelalterlich anmutendem mentalen Umfeld lebt, das manche Europäer durch ihre vielen religiösen Reformen und harten ideologischen Kämpfe und Kriege gegen die christlichen Orthodoxen und religiösen Lebensformen verlassen haben. Dieser Umstand ist deshalb nicht außer Acht zu lassen, weil Europäer nicht vergessen dürfen, dass sie in einer christlich dogmatischen Lebensform waren²⁸, wenn sie adäquat verstehen wollen, was im islamischen Kontext gegenwärtig geschieht.

1.4. Gibt es einen unveränderbaren Islam?

Die Vernunft war im Islam - wie wir in Kapitel I und III sehen werden - nicht stetig dogmatisch und muss gegenwärtig ihre Freiheit zurückgewinnen. Wie wir die Vernunft im Islam aus ihren dogmatischen Fesseln befreien, wird klar werden, wenn wir uns mit der arkounischen „angewandten Islamwissenschaft“ befassen. Diese erhebt den Anspruch, zum ersten Mal, für den Vorteil des „islamischen Denkens“, neue Denkräume, Problemlösungen, epistemische Alternativen, etc. inauguriert zu haben.

²⁸ Damit meine ich, um Missverständnisse auszuräumen, die Christen des Mittelalters, d. h. die Menschen der vormodernen Zeit. Damit sage ich außerdem, dass sich das Christentum der Kreuzzüge, der Hexenverbrennung und der Antiwissenschaft von dem Christentum der demokratischen und aufgeklärten Gesellschaften radikal unterscheidet. Es gibt also einen großen Unterschied zwischen dem verzerrten und menschenfeindlichen Christentum der vormodernen Zeiten und dem aufgeklärten, demokratischen und menschenfreundlichen Christentum der modernen Zeiten.

Die kritische Haltung sollte, meines Erachtens, aus dem Geist eines *Abschiedskünstlers*, nicht aber aus einem alles herkömmlichen destruktiven Kopfes stammen. Aus einer nihilistischen Destruktion des kulturellen Erbes können wir nicht eine „bessere“ Zukunft aufbauen. Wenn wir nicht wissen, wie unsere Vorfahren gedacht und gelebt haben, riskieren wir damit, glaube ich, in der Gegenwart Barbaren zu sein. Denn, wie können wir kulturelle und moralische Unterscheidungen machen, ohne ein kulturelles Erbe, das uns Vor- sowie Nachteile hinterlässt im Gedangengut zu haben. Ein Wohin ohne ein Woher ist meines Erachtens blind. Arkoun und Al-Jabri studierten die tradierten Texte des Islams, insofern handelt es sich bei ihnen um kein Überspringen der alten Tradition. Wie könnte es ein solches Überspringen geben, wenn wir, im islamischen Kontext, bis heute in dieser alten Tradition leben und denken?!²⁹ Die Kritik der Tradition erweist sich aus diesen Gründen als unverzichtbar.

Das zeitgenössische *islamische Denken*³⁰ hat aber nicht die intellektuelle Fähigkeit, die ihm hilft, in der modernen Welt für sich selbst nützliche Unterscheidungen zu machen. Es sieht wie die gegenwärtige okzidentale Welt wissenschaftlich, bürokratisch, gesellschaftlich und ökonomisch funktioniert und denkt dabei an einen „reinen Islam“, der ihm seine Überlegenheit wieder liefern konnte. Es gibt dennoch Konsens unter Muslimen über die zivilisatorische Überlegenheit des Okzidents über den Islam. Nicht nur die wenigen Freigeister des Islams, auch verhärtete Fundamentalisten glauben daran. Während der islamische Fundamentalismus die Idee vertritt und verbreitet, dass der Okzident ein hegemoniales, unmoralisches und atheistisches Gebilde ist, zeigt uns der Orientalismus alten Stils, dass man den Islam vom Islamismus nicht trennen darf (Siehe meinen Verweis auf Tilman Nagels Essentialismus in meiner Einführung). Es handelt sich also um zwei reziproke *imaginäre* Vorstellungen, die einer philosophischen Dekonstruktion unterstellt werden müssen.

Es gibt immer - wie es hier schon erwähnt wurde - Veränderungen in den Denkart der Menschen, ebenso in den gesellschaftlichen, ökonomischen und geistigen Lebensformen aller Menschen. Fernand Braudel hat in diesem Sinne gezeigt, dass Beobachtungen innerhalb einer „*Longue durée*“ zeigen, wie langsam und prozessual Entwicklungen, Metamorphosen und Transformationen der Denkart und gesellschaftlichen Lebensformen sind (Braudel 2008). Dies

²⁹Kulturwissenschaftler und Anthropologen sprechen in diesem Sinne von den *lebendigen Traditionen* (*les traditions vivantes*).

³⁰ Mit dem zeitgenössisch islamischen Denken meine ich, in dieser Arbeit, das islamistische Denken.

ist nun das pointierte und treffende Urteil eines herausragenden Historikers des 20. Jahrhunderts über Kulturen. Was sagt nun der Orientalismus dazu?

Der Orientalismus essentialistischer Art und seine zeitgenössischen Verfechter halten merkwürdigerweise das zeitgenössische islamische Denken für ein Denken, das unfähig ist, eine Historisierung seiner kulturellen Quellen zu verwirklichen. Derselbe Orientalismus praktiziert ein anderes Mal eine essentialistische Lesart über den Islam, die ihn auf die gleiche Weise wie der Fundamentalismus für einen Träger eines unveränderbaren Wesens hält. Nach einer essentialistischen Lesart des Islam bleibt aber der Islam in Ewigkeit wie er ist. Oder besser gesagt, er bleibt so, wie ihn der essentialistische Blick macht und ihn sehen will. Später verbreitet sich unter gebildeten Menschen Europas die unwissenschaftliche und vorurteilhafte Idee, dass der Islam unveränderlich ist! Noch schlimmer ist dabei, dass man diese Idee für eine Evidenz, die nicht korrekturbedürftig ist, hält.

Was will dieser paradoxe Sachverhalt in Wirklichkeit zeigen? Er will offenbar, ebenso wie der konservative Diskurs der Islamisten über den Islam, dieselben Kategorien, Relikte, überholten Kenntnisse, trivialen Ideen und unzeitgemäßen Beschreibungen der islamisch mittelalterlichen Theologie und Kultur reflexionslos und kritiklos darstellen. Diese Präsentation des Orientalismus der Kultur des Islams reproduziert dieselben Ideen eines „konservativen Islams“, aber sie macht es in einer sprachlich und ausdrücklich *modern* angekleideten Form. Es handelt sich dabei, präziser gesagt, um eine Nachahmung eines dekontextualisierten, bis heute unreflektierten und in seiner Vollständigkeit schwach erforschten Islam in *moderner* angekleideter Sprache.

Damit sich das islamische Denken aus der „dogmatischen geschlossenheit“ befreien kann, ist es notwendig wie Arkoun sagt, dass dieser moderne Denker eine dekonstruktivistisch-konstruktivistische Lesart des zeitgenössischen „islamischen“ Diskurses ausübt. Damit werden die folgenden von Arkoun beschriebenen trivialen und pathologischen Elemente aus der Welt geschafft:

„[I]l faut défaire les amalgames intolérables, les simplifications abusives, les cristallisations affectives, les revendications arbitraires, les obsessions névrotiques qui nourrissent la fausse conscience utilisée, cependant, comme la prise de conscience par les masses d’une mission historique à réaliser; il faut dans le même temps, réinsérer dans l’espace ainsi libéré les données positives d’un réexamen critique de toute la tradition islamique à la lumière des conquêtes les plus récentes de la connaissance scientifique“ (Arkoun PCRI: 111).

Es müssen außerdem die vielen aus dem Koran stammenden theologischen, islamisch rechtlichen (*fiqh*) und moralischen Konstruktionen anhand der modernen Methoden der Ideologiekritik untersucht werden. Mit dem Gebrauch der hermeneutischen Methode haben wir einen fruchtbaren interpretativen Zugang zu historischen Phänomenen, unabhängig davon, zu welchem „besonderen“ oder „eigenartigen“ kulturellen Kontext sie gehören. Die Lehre des Verstehens bereichert sich und gewinnt selbst einen breiteren Horizont, indem sie in „sonderartigen“ kulturellen Kontexten tätig wird.

Bei der Kritik des islamischen Denkens handelt es sich um eine im Französischen, nicht im deutschsprachigen Raum, entstandene beispiellose Herangehensweise und interdisziplinäre Untersuchungsart. Im deutschsprachigen Raum wurde bis heute über die Kultur des Islam eine herausragende philologische Arbeit seitens des Orientalismus geleistet. Philologie alleine befriedigt aber nicht den Kritiker des islamischen Denkens. Das philologische Verfahren alleine reicht, nach Arkoun, für das Studium der islamischen Kultur nicht aus. Es darf also nicht so sein, als ob es jenseits der Philologie keine anderen fruchtbaren geisteswissenschaftlichen Methoden und Disziplinen, die man auf die Kultur des Islams anwenden könne, gäbe. Diese Lage soll geändert werden, indem wir ein philosophisch-kritisches Paradigma im Diskurs über den Islam schaffen, und wenn es Anfänge dieser Diskursart bereits gibt, wie die von Mohammed Arkoun und M. A. Al-Jabri, die bereichern und erweitern.

Es handelt sich hier aber keineswegs um eine Diskreditierung des philologischen Verfahrens, sondern um eine methodische Erweiterung, die sich als komplementär zum philologischen Verfahren versteht. Dieses Vorhaben, d. h. das Projekt einer „Kritik des islamischen Denkens“ und „arabischen Denkens“, liegt, so will ich zuerst vorausschicken, in einer Entwicklungsphase, in einem Anfang auch bei seinen ersten Urhebern, M. Arkoun und M. A. Al-Jabri. Es liegt also auf der Hand, dass Themen und intellektuelle Ergebnisse dieser beiden Denker und Forscher zu neuen zukünftigen Forschungsfeldern führen und neue Fragestellungen und philosophische Probleme aufwerfen.

1.5. Gliederung und Fragestellungen der Kapitel

Im **ersten Kapitel** werde ich das kulturelle Verhältnis des islamischen Denkens zur Aufklärung thematisieren. Dieses Denken, das seine eigene Aufklärung nicht erfahren hat, muss heute aus dem europäisch aufklärerischen Gedankengut lernen, wie es in der intellektuellen und philosophischen Welt zeit-

gemäß teilnehmen kann. Seine Modernisierung kann sich in diesem Sinne nur aus einer Anwendung der Methoden der Text-, Ideologie- und Gesellschaftskritik entfalten. Auch eine Historisierung seiner eigenen kulturellen Quellen und Religion muss es ausüben. Aus seinem Lernen von der europäischen Aufklärung und den zeitgenössisch modernen Geisteswissenschaften muss nicht seine kulturelle *Sonderart* verloren gehen. Aus einem „vorsichtigen Universalismus“ heraus kann eine fruchtbare Anwendung der modernen Methoden der Geisteswissenschaften auf die Kultur des Islam eine Interkulturalität produzieren, die eine Doppelfunktion mit sich nimmt: Eine methodische Erweiterung und eine intellektuelle Bereicherung des *Selbst* und des *Anderen*. Arkouns moderne Prinzipien der Islamforschung werden für diesen Zweck dargestellt. Eine Beschreibung der philosophischen Prämissen bzw. Prinzipien der neuen arkounischen Islamforschung ist absolut notwendig, weil sie zeigt, dass das zeitgenössische *islamische Denken* nicht mehr in seiner erkenntnistheoretischen mittelalterlichen Form verankert bleiben darf. Es darf sich auch nicht so verhalten, als ob es in der wissenschaftlichen Welt, besonders seit der wissenschaftlich okzidentalen Aufklärung, keine neuen wissenschaftlichen Errungenschaften gäbe. Diese ereigneten sich zwar außerhalb der islamischen Welt, brachten nach Arkoun aber dennoch universal geltende neue wissenschaftliche Maßstäbe und Errungenschaften mit sich. Die seit dem Zeitalter der Aufklärung entstehenden neuen Wissenschaften haben das Weltbild und Menschenbild revolutioniert und stellen seit ihrer Entstehung eine wissenschaftlich universale Referenz dar. Arkoun glaubt, dass die islamische Welt die Aufklärung nicht erlebt hat, deshalb steht sie gegenwärtig in kultureller und politischer Stagnation.

In diesem Kapitel handelt es sich außerdem, unter Anderem, um eine Auseinandersetzung mit der Philosophie *Miskawayhs* (HA 1982). Der Grund dafür ist die Idee, dass *Miskawayhs* Werk eine intellektuelle und philosophische Quelle verkörpert, die in Vergessenheit geraten ist und die gegenwärtig, aufgrund des herrschenden Dogmatismus, unbedingt thematisiert werden muss. Der *Humanismus Miskawayhs* und der Philosophen seiner Zeit ist die These, die Mohammed Arkouns in seiner Dissertationsarbeit der Siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts verteidigt hat. Mit seiner Untersuchung über den „*arabischen Humanismus*“ des 10. Jahrhunderts verweist Arkoun auf ein neben der europäischen Aufklärung anderes Aufbauelement für ein gegenwärtiges modernes Denken im Islam. Die *humanistischen Kriterien* sind, trotz ihrer Unterschiede also Arkouns zufolge, nicht nur im europäischen Kontext zu finden, sondern auch im vergangenen „islamischen Terrain“, nämlich im kulturellen Kontext des „*Adabs*“ (der „*Humanismus*“ des 10. Jahrhunderts).

In der Auseinandersetzung mit der „angewandten Islamwissenschaft“ Mohammed Arkouns (*L'islamologie appliquée*), das Thema des **zweiten Kapitels**, werde ich das Konzept der „islamischen Vernunft“, das im Mittelpunkt seines Werks „*pour une critique de la raison islamique*: 1984) liegt, beschreiben und analysieren. Ich befasse mich daher mit dem Sinn dieses Konzeptes unter Berücksichtigung des historischen und epistemischen Kontextes seiner Entstehung.

Bei Arkoun handelt es sich, im Vergangenheitsbezug, um eine Kritik der Vernunft der „*'ulum usul a-Fiqh*“ und „*'ulum usul a-din*“ (Wissenschaften der islamischen Jurisprudenz und der islamischen Theologie). Im Gegenwartsbezug geht es bei ihm um eine philosophische Kritik der unwissenschaftlichen und polemischen, apologetischen und reaktionären, ideologischen und mythologisierten Aspekte eines zeitgenössischen und öffentlich stark verbreiteten und dogmatisch verhärteten *islamischen Diskurses*. Mit der Kritik der „islamischen Vernunft“ zielt Arkoun auf eine kognitive Subversion des islamischen Denkens ab, die natürlich, so erhofft sich dieser Kritiker der „islamischen Vernunft“, zu einer Modernisierung des Islams führen muss. Die „islamische Vernunft“ ist ebenso wie die christlich mittelalterliche Vernunft wissentlich obsolet geworden, deshalb erweist sich nach Arkoun eine Überholung (*dépasser*) als notwendig. Die bislang benutzten „trivialen“ mentalen Werkzeuge sollen nicht mehr gebraucht werden, denn nur so kann das Ziel eines modernen Umfeldes von Intelligibilität (*espace d'intelligibilité*: HI: 87) kreiert werden und somit ein modernes Licht auf die kulturellen und gesellschaftlichen Herausforderungen der islamischen Gesellschaften fallen.

Im **dritten Kapitel** handelt es sich um Al-Jabris „*Kritik der arabischen Vernunft*“. Al-Jabri demonstriert grundsätzlich ein Unterfangen epistemologischer und philosophischer Natur, mit welcher er die gesamte überlieferte arabische Kultur, die er in drei epistemische Instanzen klassifiziert, nämlich in *bajan*, *'irfan* und *burhan* (*Indikation, Illumination, Demonstration*) beschreibt und unter Kritik stellt. Diese kulturellen Instanzen oder Episteme will Al-Jabri epistemologisch kritisch untersuchen, indem er die in ihnen verankerten epistemischen Kriterien zuerst herauskristallisiert, um dann zum Urteil kommen zu können, ob sie Träger von Rationalität (*'aqlaniya*) oder Irrationalität (*ala-'aqlaniya*) sind. Mit manchen „irrationalen“ *Falasifa* des arabischen Mittelalters, will Al-Jabri, wie wir sehen werden, eine Rechenschaft epistemologischer Natur ablegen. Mit anderen *Falasifa*, die für ihn einen bestimmten fruchtbaren Rationalismus präsentierten (*Ibn Rushd* z. B.), will Al-Jabri Aufbauelemente einer zukünftigen Philosophie bilden, die Schluss mit den gegenwärtigen Konsequenzen der tradierten „abwesenden Vernunft“ machen will.

Ich lege im **vierten Kapitel** dieses philosophischen Unterfangens einen philosophischen Kommentar des von Arkoun geschriebenen Satzes: „*Der Koran ist ein Diskurs, dessen Struktur mythisch ist*“³¹ vor. Dieser Satz fasst meines Erachtens das Denken Mohammed Arkouns zusammen. Er stellt einen denkerischen Paradigmenwechsel im zeitgenössischen islamischen Denken dar. Ein adäquates Verständnis dieses Satzes kann nicht erlangt werden, wenn man dem Denkhorizont des *klassischen Islams* oder des Orientalismus verhaftet bleibt. Viel mehr appelliert er, um ihn zu verstehen, an die Verwendung bzw. Intervention vieler Geisteswissenschaften wie Religionsphilosophie, Sprachphilosophie, Geschichtsphilosophie, Ontologie, etc.

Es handelt sich übrigens in diesem Kapitel um folgende Konzepte der Kritik des islamischen Denkens, die die Idee des **Islams in der Moderne** sinnvoll macht: *Kritik*, *koranische* und *islamische Wirklichkeit*, das *Undenkbare* und das *Ungedachte*, das *Imaginäre*. Ursprung dieser Themen ist der „westliche Diskurs der Moderne“. Kontinuitäts- und Diskontinuitätsfragen sind primär ein Thema der Methodologie, deshalb werde ich mich mit den drei methodisch und perspektivisch unterschiedlichen Arten der „Islamforschung“ auseinandersetzen: die *klassische*, die *angewandte Islamwissenschaft* und die orientalische Forschung.

Meine Auseinandersetzung mit diesen Themen und deren unterschiedlichen methodischen Herangehensweisen erfolgt nicht ohne eine bestimmte Absicht, die nach einer intellektuellen und methodologischen Position sucht, die wissenschaftlich befriedigender und problemlösender als alle anderen Positionen wäre. Sich philosophisch-methodologisch zu positionieren ist ein kritischer Akt par excellence. Ich werde in diesem Sinne versuchen, zu zeigen, wie die angewandte Islamwissenschaft methodisch operationalisiert und was sie von anderen „islamwissenschaftlichen“ Disziplinen unterscheidet. Dabei stellt sich die Frage über die Rolle der philosophischen Dimension in der Islamforschung, denn der philosophische Blick kann die Krise der „islamischen Vernunft“ am besten diagnostizieren.

Traditionalisierung oder *Modernisierung*? Was wollen wir? Wollen wir in der arabischen Welt in Lebensformen und Weltbildern der Vergangenheit oder in einer zeitgemäßen modernen Welt leben? Vor allem, wie sollen wir in diesem besonderen kulturellen Kontext denken?³² Und warum sollen wir im *Kampf*

³¹ „KDSMI“ werde ich als Vekürzung dieses Satzes gebrauchen.

³² In so einem kulturell gesellschaftlich *heißen* Kontext (Siehe dazu Kap. I) ist es am adäquatesten, ein im hegelianischen Sinne „*konkretes Denken*“ zu bevorzugen. „*Konkret*“ ist, nach G. W. F. Hegel, ein Denken, das nicht „*zufällig rätsonierend*“ ist. Hegel sah diese Haltung bei I. Kant und glaubte, dass sie aus der Aufklärung resultierte. Siehe dazu den Text von Hegel über I. Kant in Joachim Kopper/ Rudolf Malter: 97.

der Modernisierung in einem kulturell und gesellschaftlich *miserablen Kontext* die philosophische Dimension der Dinge hervorrufen? Das sind Fragen, die das **fünfte Kapitel** beschäftigen. Dabei handelt es sich um Folgendes: Wie sollte man in der modernen Zeit die islamische Überlieferung (*Turath*) verstehen? Warum ist eine philosophische und soziologische Aufdeckung der Scharia heutzutage erforderlich? Welche Rolle hat die klassische *Falsafa*?

Auch die Anfang der Neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts entzündete Debatte zwischen Al-Jabri und Hasan Hanafi über die Theorie und Praxis der *Säkularisierung* zeigt, dass diese westliche ideengeschichtliche Kategorie im Islam einen Platz findet. Es handelte sich dabei um eine Kontroverse zwischen diesen beiden Philosophen. Während Al-Jabri die These vertritt, dass der Islam die Säkularisierung aufgrund seiner spezifisch kulturellen und historischen Entwicklung nicht braucht, die anders als die christlich-europäische gelaufen ist, und stattdessen für eine Demokratisierung des Islams plädiert, verteidigt der Philosoph Hasan Hanafi die Idee, dass der Islam selbstverständlich eine Säkularisierung im Sinne einer Trennung der Politik von Religion braucht. Die Debatte läuft hier zwischen partikularistischer und universalistischer Sicht.

Ich werde in diesem Kapitel auch zeigen, wie das zeitgenössische „islamische Bewusstsein“ das Phänomen der Säkularisierung begreift. Ich befasse mich daher kritisch-philosophisch mit dem Buch des islamistischen Schriftstellers Mohammed Imara „*Die islamische Scharia und die westliche Säkularisierung*“. Dies ist das Buch, das zeigt, wie eine „heiße Religion“ funktioniert. Eine „heiße Religion“, die nur die moderne Kritik und Lebensform überschreiten, überholen und entfernen können.

Wir³³ müssen uns gegenwärtig in der arabischen Welt für ein bestimmtes zivilisatorisches Programm (*al-badail al-hadari*) entscheiden, das uns mit unserer fruchtbaren kulturellen Überlieferung und mit der modernen Welt in Harmonie bringt.

³³ Das Personalpronomen „Wir“ wird in meiner Arbeit zwei Bedeutungen repräsentieren: „Wir“ bezeichnet einmal den „islamischen Kontext“; eine Einschränkung, Lokalisierung einer Denkart, eine spezifische Weltanschauung, eine eigene Kultur, etc., die eine wissenschaftliche Vergegenständlichung ermöglicht. Mit einem zweiten „Wir“ erhoffe ich mir, ein gemeinsames Denken von Lesern außerhalb der eigenen Kultur zu gewinnen. Wenn wir zum Beispiel von einem Weltethos sprechen, dann ist mit dem „wir“ hier die ganze Menschheit gemeint.

1.6. Grundintentionen dieser Untersuchung

Die *Modernisierung* des arabischen Denkens (*tahdithu al-alfikri al-arabi*), welche weder durch die Reform, die in eine mittelalterlich religiöse Form bzw. in eine vormoderne *Episteme* eingebettet ist (das Denkmodell der arabischen Neuzeit), noch durch eine blinde Übernahme des modernen wissenschaftlichen Denkens des Okzidents stattfinden kann, muss anders in Erscheinung treten. Die Modernisierung des islamischen Denkens kann sich nur aus einer dekonstruktivistisch-konstruktivistischen Lesart der islamischen Überlieferung, aus der Anwendung der modernen geisteswissenschaftlichen Methoden im Studium ihrer repräsentativen Texte, aus der Historisierung ihrer eigenen kulturellen Quellen und aus der Abkehr von der heteronomen Funktion der Religion herauskristallisieren. Es kann keine Moderne im heutigen Islam geben ohne, wie ich anhand Arkoun und Al-Jabri zeigen werde, die ideologischen Annahmen, mystifizierenden Weltanschauungen, Scheinantinomien, die dogmatische Geschlossenheit und ahistorische Urteile des zeitgenössischen islamischen Diskurses unter moderne Kritik zu stellen. Es kann außerdem deshalb keine Verständigung mit dem europäisch zeitgenössischen modernen Denken geben, ohne eine moderne und aufbauende Kritik der „islamischen Vernunft“ (Arkoun 1984) und der „abwesenden Vernunft“ (Al-Jabri 1984) zu äußern³⁴.

³⁴ Zum Verständnis der „islamischen Vernunft“ und der „abwesenden Vernunft“ verweise ich hier auf Kapitel II und III.

I. KAPITEL

ISLAM UND AUFKLÄRUNG

1. Islam und Aufklärung

Das Denken der Aufklärung oder der Moderne¹ ist trotz der europäisch kulturellen Sonderart seines Erscheinens in vielen Kulturen außerhalb Europas in verschiedenen Formen eingedrungen. Sein Eindringen in die kulturelle arabische Sphäre hatte am Anfang, nämlich im kolonialistischen Zeitalter, einen brutalen Charakter. Es wurde seitens der *'Ulama* (die religiösen Gelehrten) als ein kulturell aggressiver Akt gegen ihre Religionsauffassung (die Orthodoxie) empfunden. Dennoch gab es Versuche von manchen von ihnen, aufgrund des europäischen Einflusses, die *islamische* Überlieferung zu reformieren.

Die Aufklärung und ihre humanistische Züge, den der Kolonialismus im 19. Jahrhundert repräsentierte, könnte man retrospektiv betrachtet für einen abstrakten Humanismus halten. In diesem Zeitalter wollten die arabischen Gesellschaften dennoch nicht mehr außerhalb der ökonomischen und kulturellen Errungenschaften des europäischen Nachbarn bleiben. Denn der koloniale Faktor verstärkte den Druck auf das arabische Denken und forderte ihn wissenschaftlich, ökonomisch und politisch heraus. Das Bedürfnis zu einem neuen Denken bzw. zu einer Kultur- und Religionsreform drückte sich in diesem kulturell und politisch spannenden Umfeld aus. Die Bewegung der Reform im Islam resultiert nicht ausschließlich aus inneren Bedürfnissen, sondern viel mehr aus äußerem Einfluss. Das zeigt, dass die Köpfe im Islam bis zu dieser Zeit in einer „dogmatischen Geschlossenheit“ eingebettet waren. Nicht nur die Reform findet ihre Auslöser durch das „Fremde“, sondern auch das goldene Zeitalter des Islams erfolgte aus fruchtbarer Konfrontation der muslimischen Gelehrten und *Falasifa* mit dem alten philosophischen Erbe Griechenlands.

¹ Der Begriff der Moderne (*modernité*) bezeichnet einen im Okzident ereigneten Schnitt zwischen einer mittelalterlichen Intelligibilität, die in Dogmatismus, Aberglauben, imaginären Konstruktionen gelebt hat und einer modernen Intelligibilität, die durch eine *humanistische* Explosion der Renaissance, die Protestationen der Reform, später verstärkt durch die kopernikanische Revolution, die Wissenschaft von Galilei, der Cartesianische Cogito, die positive Wissenschaft, das Auftauchen der Säkularisierung etc. bekannt ist (Vgl. Arkoun, PA: 95). Arkoun verweist im selben Text auf F. Braudels beeindruckende Erklärung der Entwicklung der okzidentalen Modernität: Die Modernität entwickelte sich nach diesem französischen Historiker „*dans les cadres exclusifs de la civilisation occidentale*“ (Ebenda)

In der *arabischen Neuzeit (Nahda)* entstand bei den muslimischen Denkern, wie Arkoun sagt, „*les nouvelles conditions d'exercice de la pensée arabe*“ (PA: 92). Manche Reformisten sahen, dass in ihrem Kulturkreis zwar eine Religion und eine große Tradition vorhanden sind, die aber dennoch in einem durch den Okzident beeinflussten neuen zivilisatorischen Kontext nicht mehr in ihren herkömmlichen Funktionen weiter operieren dürfen. Zwei Schlüsselkonzepte kennzeichnen nach Arkoun „*l'unité épistémique*“ (Ebenda) diese historische Periode des arabischen Denkens: *Nahda (arabische Neuzeit)* und *Thaura (Revolution)*. Sie verweisen nach Arkoun auf eine „*Ideologie des Kampfes*“ (*l'idéologie du combat*) und keineswegs auf ein nach dem Sinn suchendes spekulatives Denken. Sie bedecken außerdem zwei komplementäre Aufgaben: Einerseits knüpfen sie an das goldene Zeitalter des Islams und der klassischen Kultur an, andererseits wehren sie sich gegen militärische, diplomatische, ökonomische und kulturelle Aspekte des Okzidents.

„De la Nahda à la Thaura, ces deux objectifs deviennent plus pressants; mais surtout les méthodes pour les atteindre changent sur un point: on passe, notamment dans les pays gagnés aux méthodes socialistes, de l'action «révolutionnaire» contre l'impérialisme occidentale et les archaïsmes locaux.“ (Ebenda)

Die Phänomene von Gewalt und abstraktem Humanismus charakterisierten die „Moderne“, der das arabische Denken der Neuzeit begegnete:

„C'est d'abord sous les formes de la violence et de l'humanisme abstrait (cf. La «fausse conscience» dénoncée par les critiques occidentaux) que la pensée arabe découvre une «modernité» forgée en dehors d'elle et, partiellement, à ses dépens“ (Ebenda).

Die Rezeption der kognitiv wie militärisch „*brutalen Moderne*“ hat zwar in der arabischen Neuzeit im 19. Jahrhundert zu vielen regressiv traditionalistischen Reaktionen geführt, es gab dennoch seitens einiger arabischer Denker eine freiwillige Aufnahme des *modernen Denkens*. Denn sie sahen, dass das Denken, die Wissenschaft und die gesellschaftlichen Formationen des Aufklärungszeitalters für den „*rückständigen Islam*“ eine unentbehrliche Referenz bilden.

Taha Husseins² philologisch-positivistische Lesart der islamischen Kultur und Literatur war Anfang des 20. Jahrhunderts in einem islamischen Kontext entstanden, der weltanschaulich und wissenschaftlich-methodologisch keineswegs

² Taha Hussein (1889-1973) ist einer der liberalen einflussreichsten arabischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts.

prädisponiert war, um eine philologisch „modernistische“ Herangehensweise aufzunehmen. Das „islamische Bewusstsein“ war aber in dieser Zeit noch in einem kulturell heteronomen Umfeld eingebettet. Die intellektuelle Intervention Taha Husseins war deshalb für das „islamische Bewusstsein“ schockierend, weil sie eine weltanschaulich kalte und methodologisch positivistische Lesart der Tradition mit einem Bewusstsein konfrontiert, das in ein religiös imaginäres Umfeld eingestiegen war. Dabei handelte es sich also um eine unproduktive Begegnung von zwei geistig konträren Tätigkeiten.

Das *islamische Bewusstsein* kann man nach Arkoun in sieben Punkten zusammenfassen. Ursula Günther hat es folgendermaßen wiedergegeben:

- „1. Es gibt ein islamisches Wesen und eine islamische Geistesdynamik, einen immer gültigen Rahmen des Denkens, der objektiv ist.
2. Dieses unteilbare Wesen ist Religion und profane Welt, Geist und Materie, Stabilität und Bewegung, etc., d. h. es vereint in sich die Gegensätze.
3. Es ist unberührbar, transhistorisch und anderen religiösen Lehren überlegen. Folgende Axiome gelten: Es gibt einen Schöpfergott; er wandte sich auf Arabisch durch den Mittler Mohammad an die Menschen; sein Wort ist im Koran niedergelegt; es enthält alles über das Leben, den Menschen, etc.; es ist die letzte Wahrheit; der Mensch muss diese Wahrheit erforschen, um sie auszudrücken und zu leben; die Zeit der Offenbarung entspricht dem Beginn eines neuen Zeitalters, auf die sich alle nachfolgenden Generationen beziehen müssen, um das Wesen des Islam zu erfassen.
4. Niederlagen und Schwächen muslimischer Gemeinschaften sind auf einen Bruch mit dem islamischen Wesen zurückzuführen und nicht etwa auf eine Schwäche des Wesens selbst.
5. Der Kolonialismus profitierte von einem langen Bruch muslimischer Gemeinschaften mit dem islamischen Wesen.
6. Das goldene Zeitalter ist der Beweis des schöpferischen und revolutionären Wertes dieses Wesens.
7. Das islamische Denken unterscheidet sich vom materialistischen westlichen Denken und dem abstrakt spirituellen östlichen Denken durch einen komplementären Ansatz, im Sinne einer Synthese, die die Gegensätze in sich vereint.“ (MA: 74)

Die „angewandte Islamwissenschaft“ erhebt den Anspruch den verzerrten Blick der islamischen Orthodoxie aus der Welt zu schaffen, indem sie die Tradition mit all ihren kulturellen Bestandteilen berücksichtigt und ernsthaft

untersucht. Kraft der von Arkoun inaugurierten wissenschaftlichen Disziplin der „angewandten Islamwissenschaft“ werden zum ersten Mal in der Geschichte der Islamforschung die materiellen und ideellen sowie die konkreten und die imaginären Bestandteile der islamischen Kultur und Religion umfassend und gerechterweise behandelt. Mit dieser neuen Disziplin will sein Stifter Mohammed Arkoun das Phänomen des Religiösen, das als ein Hauptbestandteil des „islamischen Bewusstseins“ gilt, nicht mehr wissenschaftlich diskreditieren, sondern es religionsanthropologisch untersuchen. Das Religiöse erweist sich in diesem Sinne als ein anthropologisches Phänomen, das in keiner Kultur fehlt. Es kommt vor allem nach Arkoun darauf an, den ideologischen Charakter einer religiösen Wahrnehmung in einer „entsakralisierten, säkularisierten Welt und in ebensolchem Raum“ aufzuzeigen.

Das denkerische Verhältnis der „angewandten Islamwissenschaft“ zum *Imaginären* ist einerseits kritisch, wie der folgende Text Arkouns zeigt:

„Wenn man bedenkt, dass Raum und Zeit für alle Menschen die Koordinaten jeglicher Wahrnehmung eines Erkenntnisgegenstandes darstellen, kann man den Einfluss der theologischen Systeme auf alle Deutungsmuster ermessen, die für die Gesellschaften des Buchs³ relevant sind, in denen das geoffenbarte, heilige Buch alle anderen Bücher, die ein für die jeweilige kulturelle „Tradition“ konstitutives Wissen enthalten, hervorgebracht hat. Wir haben diesen Wahrnehmungszusammenhang noch nicht hinter uns gelassen, und das, was ich oben über die Geschichtsbücher und historischen Fakultäten gesagt habe, zeigt, wie die Deutungsrahmen in einer entsakralisierten, säkularisierten Welt aus Raum und Zeit in ideologischer Form die von den Religionen etablierten vorherrschenden Unterscheidungen weiterführen.“ (IAR: 27-28).

Andererseits trägt der Begriff des Imaginären einen faszinierenden Charakter. Das Imaginäre entspricht in dieser Hinsicht dem Wunderbaren:

„Innerhalb ihres theologischen Raumes und ihrer theologischen Zeit haben die muslimischen Geographen der klassischen Epoche auch „profane“ Zusammenhänge von Völkern und Kulturen außerhalb des muslimischen Bereichs beschrieben und weitergegeben. Das Interesse an dieser umfangreichen geographischen Literatur zeigt, wie das Wunderbare, also das Imaginäre in die Wahrnehmung und Definition des anderen eingeht. Die Beschreibung der Bildgestaltung des anderen als psychokultureller Prozess, der an

³ = Juden, Christen und Muslime.

die jeweilige typische Geschichte und den Verständnisrahmen gebunden ist, ist eine faszinierende neue Richtung in der Geschichtswissenschaft.“ (Ebenda: 28)

Sowohl M. Arkoun als auch M. A. Al-Jabri beziehen sich mit Vorsicht und verschiedenartig einerseits auf die philosophische und wissenschaftliche Kultur der Aufklärung. Und sie bauen andererseits auf zwei kulturelle Elemente der islamischen Überlieferung und des modernen Denkens: Auf das *rationale* Element (al-aqlaniya) im Falle Al-Jabris und auf das *humanistische* Element (*al-ansana, adab, die Aufklärung*) im Falle Arkouns. Die beiden Autoren begehen hinsichtlich der islamischen Tradition eine Selektionsarbeit, d. h. sie suchen in dieser Tradition nach kulturellen Elementen, die der „islamische Kontext“ gegenwärtig braucht und weisen andere zurück, die sich als trivial erweisen. Arkoun weist den Dogmatismus der islamischen Tradition zurück. Al-Jabri ihren *Irrationalismus*.

Die Tatsache, dass Aufklärungsideen und ihre technischen Errungenschaften und Produkte nicht in ihrem okzidentalischen Entstehungsrahmen geblieben sind, sondern in fremde kulturelle und lebensweltliche Verhältnisse eindringen, lässt sich in vielen arabischen Schriften der Fünfzigerjahre des 20. Jahrhunderts bemerken.⁴ Was aus diesem kulturellen und materialistischen Eindringen in den kulturell islamischen Kontext herauskam, und welche Auswirkung es auf die Gegenwart der islamischen Kultur hat, ist bis heute nicht in aller Wissenschaftlichkeit untersucht worden. Man ist diesbezüglich bedauerlicherweise auf die ungenaue Darstellung der Medien angewiesen und nicht auf die nüchternen Beobachtungen der Sozialwissenschaften, die in den meisten islamischen Ländern nicht erlaubt sind (Vgl. PA: 28).

Die Aufklärung brachte fruchtbare Denkmodelle und Wissenschaften mit sich, die in vielerlei Hinsicht universale Geltung besitzen.⁵ Die wissenschaftliche Relevanz und der Einfluss der Kultur der Aufklärung für die Entstehung eines modernen arabischen Denkens seit dem 19. Jahrhundert lässt sich im 20. Jahrhundert und auch gegenwärtig unter modernen Denkern der arabischen Welt nicht bestreiten. Das Eindringen der Kultur der Moderne in den islamischen Kontext geschah aber nicht ohne Widerstand und Diskreditierung sowie Trivialisierung und Dämonisierung. Weiters wurden Modernisierungstenden-

⁴ Liberalismus und Modernismus des ägyptischen Schriftstellers Taha Hussein (1889-1973) zeigen das.

⁵ Aus den Lehren der Aufklärung heraus gab es in der arabischen Neuzeit Stimmen gegen Aberglauben und andere für Demokratisierung und Wissenschaft.

zen seitens der religiös fundamentalistischen Strömungen abgelehnt.⁶ Das Eindringen der Moderne in die islamische Welt geschah außerdem nicht ohne negative Auswirkungen: z. B. kulturelle Entwurzelung, semantisches Chaos, Entstehung des islamischen Fundamentalismus⁷, u. w.

Es trat nach der „*Nahda*“ plötzlich ein „*Modernediskurs*“ über den Islam in ein dogmatisch geschlossenes Umfeld ein und versuchte, aus den Aufklärungs-ideen und praktischen Errungenschaften der modernen Welt heraus, moderne kulturelle und gesellschaftliche Verhältnisse zu schaffen. Das islamische Denken, das, vor seiner Berührung mit den Ideen der Aufklärung, in eine dogmatische, ketzerische und mythologische Ideenwelt eingebettet war,⁸ musste seitdem für einige arabische moderne Denker (*al-hadathiyoun*) ein neues Denkeperiment und eine gesellschaftlich neue Organisationsform ausüben. Aber das, was von manchen Kritikern für ein gescheitertes Denkeperiment oder gesellschaftliches Programm gehalten wurde und sie zu einem vergangenen Islam zurückbrachte, gilt für andere als ein Lernprozess. Denn sofortige Veränderungen gibt es in kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnissen nicht: Die Männer der *Nahda* (*rijalat an-nahda*), arabische *Liberalisten* (*al-libiraliyoun al-arab*), arabische *Marxisten* (*al-marksiyoun al-arab*) und Kritiker der *islamischen* bzw. *arabischen Vernunft* trugen verschiedene Denkart und Ideologien.

⁶ Die Mehrheit der religiös gebildeten Bürger der arabischen Gesellschaften war in diesen Zeiten intellektuell unvorbereitet, um eine Akzeptanz von diesen modernen Strömungen zu zeigen.

⁷ Was bedeutet die islamische Revolution in Wirklichkeit? Es handelt sich bei der islamischen Revolution um eine „aggressive“ Reaktion einer äußerst großen Bevölkerung (arme Bauern und gesellschaftlich marginalisierte und weltanschaulich entfremdete Beduinen) auf das politische, ökonomische und gesellschaftliche Scheitern von Regierungen der nachkolonialen Zeit. Diese große Bevölkerung, bestehend aus armen Bauern und analphabetischen Beduinen, reagierte auf Prozesse der kulturellen, traditionellen und psychischen Entwurzelung. Ihre Umsiedlung in die Städte und ihr Wohnen in armen und chaotisch organisierten Quartieren und Siedlungen zeigt, dass es sich für sie um eine Umweltkatastrophe und eine äußerst schmerzhaft Destabilisierung ihrer Sprachzeichen, alten Werte und Lebensformen handelt. Ähnliches hat Europa in den Anfängen der Industrialisierung erlebt (Auslöser von Karl Marxs Kritik des Kapitalismus). Es gibt natürlich auch andere Faktoren, die die islamische Revolution erklären (Siehe dazu Arkoun: 1998: 157).

⁸ Der Kolonialismus hat genau diese kulturell und gesellschaftlich miserable Lage nach seinem Eindringen in diese Länder beobachtet. Von „rationalen“ oder „humanistischen“ Tendenzen der arabisch-islamischen Tradition sah er keine Spur, als er in diese ökonomischen und politisch schwachen Länder zum ersten Mal eindrang. Die Version des Islams, die der koloniale Orientalist in dieser Zeit kennenlernte, war nach ihm die einer rückständigen Religion.

1.1. Die Einwirkung der Säkularisierung auf die islamische Kultur

1.1.1. Zum Begriff der 'almaniya

In der islamischen Welt verwendet man den Begriff „'almaniya“ für eine nicht unbedingt adäquate arabische Wiedergabe des Begriffes Säkularisierung. Etymologisch gesehen stammt „'almaniya“ aus „'alam“ (Welt). Der Begriff „'almaniya“ wurde am Anfang des 20. Jahrhunderts unter Eliten und intellektuellen Arabern verwendet. Verbreitet wurde er aber erst in den letzten vierzig Jahren und zwar im Sinne eines kulturellen und politischen Begriffes.

In welcher Relation „'almaniya“ und Religion zueinander stehen, sollte, denke ich, niemals aufhören, philosophisch, intellektuell und interdisziplinär untersucht zu werden. Bis jetzt handelt es sich aber allzu oft um eine apologetische Gegenüberstellung der beiden Begriffe. D. h. entweder will man die Welt aus der Religion heraus erschließen oder sie mit der unabhängigen und rationalen Vernunft verstehen. In so einer apologetischen Atmosphäre wird ein objektives und nüchternes Verständnis dieser beiden Begriffe nicht möglich.

1.1.2. Der Islam und die Säkularisierung

Die Frage, ob der Prozess der Säkularisierung sich, so wie er sich im Okzident entwickelt hat, ein spezifisch abendländisches Phänomen ist oder nicht, scheint leicht zu beantworten: Säkularisierung ist zweifellos ein modernes okzidentales Phänomen. Sie spiegelt deshalb aufgrund ihrer okzidentalen spezifischen Form ein originelles, gesellschaftlich juristisches und ideengeschichtliches Produkt Europas wider (Dazu, Hermann Lübke: 2003). Dies heißt dennoch nicht, dass jede Säkularisierungsform bzw. jede profane Tendenz ausschließlich in Europa entstehen könnte und ansonsten nirgendwo. Das Denken und die Geschichte des kulturellen und politischen Islams enthalten beispielsweise kulturelle, politische und philosophische Präfigurationen, die zu einem säkularen Zeitalter hätten führen können. (Als Beispiel sei an den profanen Charakter des arabischen *Humanismus* im 10. Jahrhundert erinnert). Kulturell profane Entwicklungen und ihre gesellschaftliche Umsetzung wurden aber durch die verschiedenen Strömungen der „islamischen Orthodoxie“ und gesellschaftliche bzw. politische Faktoren verhindert oder blockiert.

Das zahlreiche flächendeckende Erscheinen der Säkularisierung in Europa beschreibt in Wirklichkeit das Verhältnis einer bestimmten Körperschaft zur institutionalisierten Religion. Die Säkularisierung hängt, wie Marcel Gauchet zeigt, mit dem Wesen des Christentums zusammen (Gauchet 1985). Für ihn ist das Christentum die „*Religion der Abkehr von der Religion*“ (*le christianisme c'est la religion de la sortie de la religion*)⁹. Dennoch impliziere die christliche Religion aber doch nicht automatisch, und im Gegensatz zu allen anderen vermeintlich „säkularisierungsuntauglichen“ Religionen der Welt, Säkularisierung (Siehe unten meine Dekonstruktion der Vorstellung T. Nagels eines unmöglichen „säkularisierten Islams“). Säkularisierungsprozesse gab es sehr wohl in anderen kulturellen Kontexten. Im Mittelalter hatten sie aber aufgrund der religiös herrschenden *Episteme* keinen expansiv verbreitenden und radikal umfassenden Charakter, ähnlich wie in der Epoche des europäischen 19. Jahrhunderts. Einem bestimmten kulturellen *profanen Charakter* können wir z. B. im Kontext des arabischen „*Adabs*“ begegnen (Siehe unten), etwa bei *Miskawayh*, dessen Werk einen bestimmten *Humanismus* und eine *Profanität* vertreten hat¹⁰. Diese unterscheiden sich zweifellos von den *profanen* und *humanistischen* Charakteren der „Säkularisierung“ wie sie besonders in Europa entstanden ist, d. h. von der *Säkularisierung* die ich bereits als ein europäisch spezifisches Phänomen¹¹ definiert habe.

Die drei Instanzen „*Din*“, „*Dawla*“, „*Dunya*“ (= Glaube, Staat, Leben), die im mittelalterlichen Islam oft gedacht und praktiziert worden sind, weisen darauf hin, dass eine bestimmte, kontextbezogene Art von der Säkularisierung oder der Trennung von Religion und Politik, im „Islam“, nicht unüblich war. Da wurde das Profane oft in Betracht gezogen und umarmt; *A-Tauhidi*

⁹ Hier beziehe ich mich auf die Säkularisierungsauffassung vom Marcel Gauchet (*le désenchantement du monde*. Gallimard: 1985) und sein Werk: *la religion dans la démocratie*, Gallimard: 1998. Zusammenfassend versteht Marcel Gauchet die Säkularisierung als den Prozess der „*sortie de la religion*“, wobei die europäische Abkehr von der Religion keineswegs das Ende des Glaubens bzw. des Religiösen bedeutet. Der Prozess der „*sortie de la religion*“ bedeutet präziser gesagt, dass die Religion als Heteronomie, in der zeitgenössischen modernen Welt, keine strukturell umfassende Funktion mehr hat. Im Zeitalter der Autonomie verliert die Religion ihre heteronome Macht, die sie im Mittelalter hatte. Trotz des kulturellen und philosophischen Unterschieds zwischen dem islamischen und christlichen Mittelalter war die Religion auf beiden Seiten der kulturell gesellschaftlich strukturierende Faktor. Im Gegensatz zum Christentum will der Islam auch heute die heteronome Funktion beibehalten.

¹⁰ *Abu Hayan A-Tauhidi* Satz: „*der Mensch ist ein Problem für den Menschen*“ zeigt, dass es im 10. Jahrhundert eine intellektuelle Tendenz gab, die nicht mit dem Wissenszustand über den Menschen zufrieden war. Der Mensch muss, nach *Abu Hayan A-Tauhidi* Satz, immer neu definiert werden.

¹¹ Überall wo Säkularisierung entsteht lässt sie sich von den kulturellen und politischen Charakteren ihrer Entstehungskontexte und Orte einfärben: D. h. französische Säkularisierung ist von der deutschen zu unterscheiden. Die amerikanische „Säkularisierung“ ist ebenso im Vergleich anders. In der österreichischen *Säkularisierung* ist Blasphemie gesetzlich strafbar, hingegen in der französischen „*Laïcité*“ nicht.

wusste z. B. dass Religion nicht selten Demagogen und Heuchlern als Werkzeug dient¹². Deshalb erweist sich die von der Mehrheit der Orientalisten und Islamisten vertretene These, der zufolge der Islam grundsätzlich zwischen Religion und Politik nicht trennt, als nicht überzeugend.

Die Säkularisierung ist in ihrer europäischen Form kein Phänomen, das seit ihrem Erscheinen einen globalen Geltungsanspruch suchte. Es war offenbar für sie nicht von Anfang an das Ziel, die ganze Welt zu kolonisieren¹³. Sie korreliert mit keinem globalen Geschichtssinn, was also bedeutet, wie ich vorher erwähnt habe, dass sie in ihrem Erscheinen keine Notwendigkeit war. Deskriptiv gesagt handelt es sich bei der Säkularisierung um eine europäische „*Abkehr von der Religion*“ (*la sortie de la religion*) (Gauchet: 1985).

Der Prozess der „*Abkehr von der Religion*“ richtet sich nicht gegen das religiöse Leben und den Glauben; er hat nicht als Ziel eine Destruktion der Transzendenz und des Glaubens wie das zeitgenössisch „islamische Imaginäre“ glaubt. Mit diesem modernen Prozess ist Glauben im Westen nicht verboten geworden (Siehe dazu unten meine Kritik an das Verständnis der Säkularisierung des ägyptischen Schriftstellers Mohammed Imara). Mit der „*Abkehr von der Religion*“ will der Europäer sich von der politischen und gesellschaftlichen strukturierenden Rolle der Religion, wie es im christlichen Mittelalter war, verabschieden.

Was einmal ein spezifisches und begrenztes europäisches Phänomen war und noch heute im Prozess ist, erleben wir in den „islamischen Gesellschaften“ seit dem 19. Jahrhundert als ein expansives Phänomen. In der Tat berührt die Säkularisierung die „islamischen Gesellschaften“. Sie ergreift sie in einer bestimmten Form, die ich in den folgenden Punkten bzw. Thesen erläutern möchte:

a) Islamische Gesellschaften lernten und lernen das moderne Denken und die Philosophie, die den materiellen, gesellschaftlichen Transformationen und technischen Produkten zugrunde liegen, nicht kennen¹⁴: Es gab und gibt im zeitgenössischen noch „mittelalterlich“ geprägten kulturellem Umfeld der is-

¹² *Abu Hayan A-Tauhidi* war unzufrieden mit manchen Diskursen seiner Zeit, die sich religiös zeigten, aber in Wirklichkeit opportunistisch waren.

¹³ Manche Islamisten vertreten die Idee, dass das *säkulare Leben* Europas vorprogrammiert wurde, um das Christentum und den Islam zu entmachten. Eine Meinung, die historisch gesehen falsch ist.

¹⁴ Manche Muslime lernen sie zwar kennen, aber sie wollen sie aufgrund des in ihnen zugrundeliegenden Materialismus oder Atheismus nicht anerkennen. Eine solche paradoxe Haltung gehört zur psychologischen Dimension.

lamischen Gesellschaften¹⁵ kein säkulares Denken und Aufnehmen von säkula-rem Gedankengut. Was in diesem unmodernen kulturellen und gesellschaftli-chen Umfeld heutzutage geschieht ist ausschließlich eine Expansion von mate-riellen Produkten der Säkularisierung, d. h. technologischen Produkte¹⁶, Bü-rokeratie, Organisationsformen und politische sowie wirtschaftliche Arbeitswei-sen. Diese *Produkte der Säkularisierung* (Marcel Gauchet redet von „*les pro-duits de la sortie de la religion*“) sind von ihrer in Europa kulturell grundlie-genden Form nicht zu trennen. Den technologischen Produkten liegt aber un-vermeidlich eine moderne Rationalität zugrunde¹⁷.

Die Besonderheit dieser aus dem *Abschied bzw. der Abkehr aus der Religion* entstandenen technologischen Güter liegt daran, dass sie Hand in Hand mit der “rationalen“ Denkart abläuft. Die Sachwerte verkörpern ein rationales Weltbild. Die Mehrheit der Muslime importieren diese Güter, lehnen aber zur gleichen Zeit den Geist, der sie produziert hat, ab.

b) Das Eindringen der Produkte der Säkularisierung in die islamischen Ge-sellschaften erweist sich als einen unausweichlichen Prozess: Nicht überzeu-gend ist die These, die besagt, dass es sich seit den Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts in vielen und besonders in islamischen Gesellschaften um eine „*Rückkehr der Religion*“ handelt. Eine Rückkehr in die Religion gibt es in diesen Regionen nicht. Vielmehr gibt es dort einen Überschuss an Religion und Religiosität¹⁸. Empirisch gesehen handelt es sich in diesen Gesellschaften, im Gegensatz dazu, um einen weiteren tiefgreifenden Einfluss der Säkularisie-rung. Anders gesagt, es geht dort um den Einfluss der kulturellen *Säkularisie-rung* durch ihre Produkte.

Das Beispiel des Irans zeigt uns nicht, dass es sich dort um eine „*Rückkehr der Religion*“ handelt und dass damit nach einer profanen oder entzauberten Monarchie eines Schahs wieder Verzauberung herrscht. Den Iran sollte man aber nicht von außen beobachten, sondern von innen. Die Sozialwissenschaf-ten, die einen wissenschaftlichen Zugang zu den sozialen Phänomenen haben, sind im Iran und in den meisten „islamischen Ländern“ verboten. In den is-lamischen Gesellschaften und im Iran - wenn auch unter der politischen

¹⁵ „*La pensée arabo-islamique s’est développée jusqu’au XIXème siècle à l’intérieur des limites conceptuelles fixées par le coran et le cadre socio-économique qui ont relativement peu varié*» (EPI 1984: 16)

¹⁶ Fundamentalisten verwenden technologische Produkte der Säkularisierung gegen ihre „Un-gläubigen“ und die des Westens.

¹⁷ Wenn wir ein modernes technologisches Produkt kaufen, kaufen wir nicht nur ein materiel-les Objekt, sondern zur gleichen Zeit seinen verkörperten „Atheismus“ mit.

¹⁸ Aber auch in Europa funktioniert die *Rückkehr zur Religion* nicht als eine Rückkehr der heteronomen Funktion der Religion, wie die des Mittelalters, in die heutige moderne Welt, sondern als eine Rückkehr zu neuen Formen von Religiosität.

Macht der religiösen Mullahs - läuft tatsächlich ein Prozess der Säkularisierung; der Iran und die meisten islamischen Gesellschaften fühlen sich gezwungen, ihre politischen und sozialen Organisationsformen zu erneuern - nach dem Muster des Okzidents, und sie können sogar nicht ohne die Verwendung der Produkte des europäischen Phänomens, das „*Abschied von der Religion*“ als sinnhaft-logisch erachtet, existieren. (Gauchet 1985)

Die islamischen Gesellschaften können noch heute keine Demokratie im modernen Sinne des Wortes praktizieren, denn jene ist ein Produkt der „*sortie de la religion*“. Während Religion von Haus aus die Organisation von Heteronomie ist, steht die Demokratie für die Praxis von Autonomie. In einer demokratischen Welt regiert nicht die Religion oder eine übersinnliche Macht die Menschen, sondern die Menschen sich selbst; sie definieren also die Organisationsform ihrer gemeinsamen Welt, denn nur so sind sie autonome Individuen.

Die Frage, warum eine Begegnung bzw. Auseinandersetzung mit der Säkularisierung bzw. mit dem modernen Denken im islamischen Kontext als unvermeidbar und nicht als umsonst gilt, lässt sich feststellen bzw. vertreten, wenn man sieht, dass man sich seit der *arabischen Neuzeit* Versuchen hingab, die arabischen Staaten politisch, gesellschaftlich und kulturell „modern“ zu konstruieren. Eine moderne Konstruktion, die ohne ein *modernes säkulares Denken* nicht möglich ist. Seit der „*Nahda*“ gab es seitens der arabischen Regierenden Versuche, ein modernes Denken in ihre Länder zu importieren; in Länder, deren kulturelle, soziale, politische und ökonomische Strukturen archaisch geblieben sind. Säkularisierung löst in diesem Zusammenhang nicht nur Probleme theoretischer Natur, sondern sie gilt als praxisorientierte Kategorie. Einige zahlreichen arabischen Beispiele der philosophischen und geisteswissenschaftlichen Thematisierung der Säkularisierung zeigen, dass sie - aufgrund des besonderen kulturellen Hintergrunds ihrer Entstehung“ - nicht ausschließlich nur im okzidentalen Kontext thematisiert und überhaupt gedacht werden könne.

Trotz ihres kulturell spezifischen Kontextes kann man das *säkulare Denken* als eine wichtige menschliche Errungenschaft sehen. Es ist, nach Arkouns Auffassung, eine philosophische und geistige Haltung eines Menschen, der um die Wahrheit zu finden, kämpft. Sie hat es nach Arkoun außerdem mit zwei Herausforderungen zu tun:

I. Wie können wir Realität adäquat beschreiben? D. h. wie können Anhänger verschiedener Kulturen trotz Differenzen ein Wissen erlangen, das von allen erkennenden Subjekten angenommen wird? Hierin liegt die Aufgabe und Ver-

antwortung vieler Köpfe des Westens sowie des Ostens. Gewiss handelt es sich hierbei um eine stets offene und unabgeschlossene Aufgabe. Diese ist ein unvollendeter Lernprozess, der nicht voraussetzungslos abläuft. Denn er verlangt, dass man in Untersuchungen seine kulturelle, historische und religiöse Herkunft außer Acht lässt. Das ist ein wichtiger Punkt, der uns zeigt, dass Säkularisierung sich nicht nur in der juristischen Trennung von Politischem und Sakralem vollzieht, vielmehr sie gerade eine Sache von Erkenntnis und Wissenschaft ist.

II. Wie sollen wir einem *fremden* Leser wissenschaftliche Erkenntnisse vermitteln ohne seine Freiheit bzw. Handlungsfähigkeit zu stören? Dies ist eine Frage, die uns zeigt, welche didaktischen und bildenden Aufgaben der Lehrer bzw. Wissenschaftler übernehmen muss (Arkoun: 1996).

1.1.3. Max Webers Ansicht zur Säkularisierung

Max Webers berühmte These ist: Der Prozess der Säkularisierung ist eine dem Okzident eigentümliche Entwicklung. Die kulturellen Wurzeln dieser Entwicklung finden wir, immer nach einer stark verarbeiteten religionssoziologischen These Max Webers, im antiken Judentum und Protestantismus. Der säkulare Geist des Kapitalismus wäre ohne diese Wurzeln nicht möglich. Eine unter vielen europäischen Denkern fast unumstrittene These, wonach der Prozess der Rationalität und Rationalisierung die säkulare Lebensform hervorgebracht hat. Dieser Prozess lieferte, so lässt es sich verstehen, also dem Okzident allein eine säkulare Lebensform, die wir sonst nirgendwo finden.

Wenn Max Webers Theorie der Säkularisierung ein spezifisch okzidentaler Gegenstand ist, wie können wir also von einem Prozess der Säkularisierung in der islamischen Welt sprechen? Dürfen wir Begriffe wie Rationalität, Rationalisierung, Entzauberung der Welt für die Interpretation von kulturellen, politischen und ökonomischen Phänomenen im islamischen Kontext verwenden?

Eine Antwort auf diese Fragen kann nicht ohne die Erwähnung von historischen Ereignissen geschehen. Die türkische Erfahrung der Säkularisierung lehrt uns, warum ihre mechanische Verwendung in einem traditionellen Land wie der damaligen Türkei unangemessen ist. In der heutigen Türkei handelt es um eine *Rache der Wirklichkeit*. Die Metapher der *Rache der türkischen Wirklichkeit* bedarf einer Erklärung: Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges entschied sich Atatürk für eine Einsetzung eines säkularen Staates in der damaligen Türkei. Er wollte aus einer *kranken* kriegsverlorenen und *mittelalterlich* religiösen Türkei ein modernes Land *à la française* machen. Das Säkularisierungsmuster, das er umsetzen wollte, war eine Säkularisierung oder eine *Laïcité à la française*, eine *Laïcité* kämpferischer und positivistischer Art. Ata-

türk begann also sein Veränderungsverfahren mit radikal harten Maßnahmen wie die Eliminierung der Monarchie, die eine Art islamische Legitimität, aus dem osmanischen Reich stammend, beibehalten wollte. Diese Tat war natürlich ein Schock für die damalige islamische *Umma*“. Er baute die türkische Republik und wechselte die arabische Schrift in die lateinische. Er sah aber nicht, dass er damit die ganze semantische Welt und weltanschauliche Sphäre der Türken verwandelt und gekränkt hatte; er löste das religiöse Ministerium auf und verlangte von den Türken, dass sie den „europäischen statt den alten türkischen Anzug“ tragen.

Atatürks Veränderungsprozesse waren also unüberlegt und oberflächlich, denn sie etablierten sich ohne entsprechende kulturelle und intellektuelle Prädispositionen. Deshalb fanden sie und sie finden auch heute bei einer Mehrheit der türkischen Bevölkerung keine Resonanz und Akzeptanz. Arkoun beschreibt zwei verschiedenen Meinungen über die säkulare Türkei folgendermaßen:

„Die Türkei und Atatürk (Mustafa Kamal, 1988-1938) verdienen eine ausführliche Analyse, weil der Westen die Türkei aufgrund ihres ungewöhnlichen Vorstoßes gegenüber dem westlichen Wert des Säkularismus oft wohlwollend betrachtet. Vom Rest der muslimischen Welt dagegen glaubt man, er habe nichts von der Bewegung der Zivilisation verstanden und sei gegenüber dem Fortschritt der Ideen und Institutionen verschlossen geblieben.“ (IAR: 51)

„*Kann es einen säkularisierten Islam geben?*“ (Nagel 2008). So lautet der Titel eines Artikels des deutschen Orientalisten Tilman Nagel. Schon diese Art des Fragens zeigt uns, dass es einen „*säkularisierten Islam*“ nicht geben kann. Interessanter wäre die Frage, ob es überhaupt eine säkularisierte Religion geben kann. Lesen wir zunächst einmal den folgenden Text Nagels:

„Der Säkularismus wurde in der islamischen Welt in der Regel nicht einfach abgelehnt; er wurde vielmehr in einer charakteristischen Weise, die auf die koranische Heilslehre zurückgreift, umgedeutet und aufgelöst. Dies sei kurz an einigen Schlüsselbegriffen der westlichen politischen Zivilisation verdeutlicht, deren Grundlage das Konzept des autonomen Menschen ist, der seine Würde in sich selber trägt. So ist es im modernen religiös-politischen Schrifttum des Islam nahezu ein Gemeinplatz, dass die Freiheit des Individuums sich allein im Islam verwirkliche; denn Islam meine, dass der Einzelne sich zu seinem Schöpfer wende und sich damit aller Bindungen an diesseitige, wie wir gehört haben, scheinbar Mächte entledige. Ebenso garantiere allein die islamische Gesellschaft die Gleichheit ihrer Glieder, nämlich weil sie alle in einem gleichen,

unmittelbaren Verhältnis zu ihrem Schöpfer stehen und keinerlei das Heil vermittelnde Personen oder Instanzen, d.h. Priester oder Kirchen, bekannt seien. Deshalb wäre es widersinnig, die Religionsfreiheit auf die Möglichkeit des Austritts aus der islamischen Glaubensgemeinschaft auszudehnen, denn die Solidarität der Muslime darf es nicht dulden, dass einer der ihren in eine Gesellschaft von Unfreien und Ungleichen gerate. Desweiteren sei jedes demokratische System eine Despotie, solange von Wahlen unabhängige Fachleute nicht überprüfen könnten, ob alle Entscheidungen der Scharia entsprächen; nur sofern dies der Fall sei, könne man sagen, dass Gott die ihm allein vorbehaltene Bestimmungsmacht überlassen bleibe. Die Autonomie des Menschen nach westlichem Muster fordern, heißt in dieser Sicht, ihm den Blick auf Gott, den alles Schaffenden und Lenkenden, zu verstellen und ihn damit sich selber zu entfremden; nur im Islam sei eine solche verhängnisvolle Entfremdung aufgehoben. – Säkularisierung meint die Herauslösung der gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten aus einem religiösen Begründungszusammenhang; die in der Neuzeit auf diese Weise gewonnenen Schlüsselbegriffe der modernen westlichen politischen Zivilisation werden in ihrer islamischen Auslegung wiederum in einem religiösen Begründungszusammenhang verankert und dadurch ihres eigentlichen Sinnes beraubt“ (Nagel: 2008: 17).

Dieser Text zeigt uns, welches Islamverständnis Tilman Nagel hat: Nicht der Fundamentalismus und der Islamismus sind nach Tilman Nagel mit dem Säkularismus inkompatibel, sondern der Islam selbst, der Islam als Wesen oder als solcher hält, Tilman Nagels zufolge, den Säkularismus in den islamischen Ländern für nicht möglich. Der Islam manifestiert sich nach dieser essentialistischen Auffassung als ein übermächtiges Subjekt, das allein über das menschliche Dasein entscheidet und in unserem Zusammenhang über kulturelle, gesellschaftliche und politische Entscheidungen der sozialen Akteure im islamischen Terrain.

Nach dem nagelschen Islamverständnis werden die muslimischen sozialen Akteure handlungsunfähig, wenn es um die Trennung der Religion von Politik geht. Das kann nicht funktionieren, denn nicht sie selbst, sondern der Islam fabriziert ihr Leben. Der Islam erweist sich hier als eine Matrix, die hinter jeder muslimischen Handlung steht. Eine Verletzung der Regeln der Soziologie und der Geschichtlichkeit lassen sich nach der Auffassung Nagels in der Sichtweise der Dinge offensichtlich bemerken.

In einem anderen Buch (Nagel 2010: 290) sagt er, dass die Muslime eine Historisierung der eigenen Religion ausüben müssen, wenn sie in der heutigen Moderne ankommen wollen. Es stellt sich nun die Frage, warum und wozu will Tilman Nagel eine Historisierung des Islams, wenn er ihn bereits für den gigantischsten und unveränderbaren Faktor im Leben der Muslime hält?! Mit der Historisierung der eigenen Kultur sollte man idealerweise zu einem Wissen der Vergangenheit gelangen, dass das Licht auf ihre Relativität und Kontextbezogenheit wirft und damit die Möglichkeit schafft, eine selbstständige und moderne Lesart der heiligen Texte zu ermöglichen. Wenn man aber den Islam grundsätzlich, wie wir aus Nagels Buch (Ebenda) herauslesen können, als den Schlüssel betrachtet, der alle Türen öffnen kann, so ist dies von Vorteil für eine essenzialistische bzw. fundamentalistische Sichtweise der Dinge.

Tilman Nagel verwendet die Wörter wie Islam, islamische Gesellschaften, islamische Welt in essentialistischer Art, d. h. anstatt von den soziologischen, anthropologischen, politischen und ökonomischen Faktoren, die hinter der Krise oder Blüte einer Kultur oder Religion stehen, zu reden, beziehen sich diese ausschließlich auf den Islam. Dieser ist für ihn nicht ein Faktor unter anderen Faktoren, sondern der einzige Faktor. Im Fazit handelt es sich dabei um einen muslimischen Menschen, der sich kulturell gesellschaftlich und weltanschaulich nicht verändern kann, also ein Homo islamicus. Und auch die Geistes- und Humanwissenschaften, wie Hermeneutik, Geschichtswissenschaft, Ideologiekritik und Religionsanthropologie, worauf Tilman Nagel keinen Bezug nimmt, helfen dabei - nach einer solchen Auffassung - einer Modernisierung der Kultur des Islams nicht. Im Gegensatz dazu sieht Arkoun anhand seiner „angewandten Islamwissenschaft“, dass gerade diese Disziplinen für eine Modernisierung des Islams notwendig sind (Thema des Kapitels II).

1.1.4. Das Verständnis der Säkularisierung bei Mohammed Abed Al-Jabri, Hasan Hanafi und Imara

In einem Brief an Al-Jabri schreibt Hasan Hanafi, dass das Wort „*al-'Almaniya*“ kein ursprünglich arabisches Wort ist. Seiner Überzeugung nach braucht der Islam keine westliche Säkularisierung (Hanafi/ al-Jabri 1990: 39). Man hat dennoch nach ihm den Begriff „*al-'Almaniya*“ entwickelt, in der arabischen Sprache eingebürgert und ihm die Bedeutung von westlichem „*Secularism*“ zugewiesen (Ebenda). Mehr als seine Funktion der Trennung zwischen der Kirche und Staates ist „*Secularism*“ ein Teil des täglichen Lebens der europäischen Zivilisation. Der europäische Staat besitzt keine offizi-

elle Religion, sie sollte in diesem Sinne weltanschaulich neutral sein. Das alles betrifft Hanafis Überzeugung zu Europa.

Aber nachdem sich die Konzepte der europäischen Kultur unter den Arabern verbreitet haben, dass sie innerhalb dieser Konzepte bzw. unter ihrem Einfluss begonnen haben zu denken, und für ihre Rechte mit liberalen und säkularen Sprachen zu kämpfen begonnen haben, begann sich die arabische Welt zu modernisieren und „fortschrittlicher“ zu werden. Warum dies? Weil Hasan Hanafi überzeugt ist, dass es für die gesamte Menschheit nur eine einzige „Fortschrittsform“ gibt (*a-taqaddum wahid*). Das „Gesetz der Geschichte“ (*qanun a-tarikh wahid*) gilt für Hanafi für alle Menschen als das einzig gültige Gesetz (Ebenda). Aus diesem Grund müssen wir nach ihm die liberalen und säkularen Konzepte verteidigen und uns an sie halten. (Ebenda: 40)

Nachdem Hasan Hanafi übrigens die fünf Urteilskräfte der Shari'a (*al-wajib, al-mandub, al-muharram, al-makrouh, al-mubah*) aufgezählt hat und sie als die Widerspiegelung der existierenden verschiedenen „Stufen des natürlichen Handelns des Menschen“ (*mustawayat al-fi'l al-insani a-tabi'i*) betrachtet, gelangt er zu einer merkwürdigen These, die besagt, dass der Islam von Haus aus eine säkulare Religion ist. Der Islam, Hasan Hanafi zufolge, braucht keine aus dem Okzident zusätzlich kommende Säkularisierung. Der Grund für Hanafi, weshalb der gegenwärtige Islam in eine Unterentwicklungsphase verfallen ist, erklärt sich ausschließlich durch den Vergleich mit dem „Anderen“ (*al-akhar, der Westen*) und nicht durch das Fehlen an Säkularismus. Anders gesagt hat die Unterentwicklung des Islams im Vergleich zum Westen den Islam zu einer Form des Priestertums (*kahanut*), der religiösen Herrschaft, des Ritus und der Strafmittel geführt, was zornige Muslime dazu brachte, die westliche Säkularisierung (*al-'almaniya al-gharbiya*) zu übernehmen. Diesbezüglich schreibt Hasan Hanafi: „Der Fehler ist unser Fehler und nicht des anderen, anstatt selber neuen Dinge zu schaffen, ahmen wir die anderen nach“ (Ebenda: 39-40).

Al-Jabri antwortet in seinem Brief an Hasan Hanafi mit einem Text, dessen Titel lautet: „Der Islam ist keine Kirche, die wir vom Staat trennen müssen“ (*al-islam laysa kanisatan kay nafsiluhu 'ani daula*). Die Rede von der Säkularisierung in der arabischen Welt wäre Al-Jabris zufolge eine Irreführung, denn sie repräsentiert bestimmte Bedürfnisse anhand von fremden Bedeutungen, die bereits diesen Bedürfnissen nicht entsprechen: Das Bedürfnis nach einer Demokratie, die die Rechte der Minderheiten beschützt und das Bedürfnis nach einer politisch rationalen Praxis (*al-mumarasa al-'aqlaniya l-siyasa*), sind sehr wohl in der arabischen Welt vernünftige und sachliche Bedürfnisse. Aber diese zweifellos guten Notwendigkeiten verlieren sicherlich ihre „Legiti-

mität“ (*a-shar'iyā*) und „Vernünftigkeit“ (*ma'kūliyatāha*), wenn man sie unter dem konfusen Symbol (*shi'ar*) der Säkularisierung (*Al-'almaniya*) verstehen will. Aus diesem Grund sollten die Araber, Al-Jabris Meinung nach, das Symbol der Säkularisierung (*shi'ar Al-'almaniya*) aus dem Lexikon des arabischen Denkens entfernen und es durch die Symbole der Demokratie und Rationalität (*a-dimuqratiya wa- al-'aqlaniya*) ersetzen (Ebenda: 40).

Mohammad Imaras Buch „*die islamische Shari'a und die westliche Säkularisierung*“ (Imara 2003) fängt mit einem Urteil an, das eine Entgegensetzung der „*islamischen Shar'a*“ mit der westlichen Säkularisierung zeigt. Die „*islamische Shari'a*“ ist nach Imara deshalb das Gegenteil von der westlichen Säkularisierung, weil sie ein göttliches Mittel ist, das die Sozietät in allen ihren Lebensbereichen regiert. Mit den Lebensbereichen meint Imara diesseitige sowie jenseitige Bereiche. Die westliche Säkularisierung funktioniert nach der festen Überzeugung Imaras folgendermaßen: Sie trennt zwischen Himmel und Erde. Sie sieht die Welt, die Menschen, das soziale und menschliche Leben außerhalb der göttlichen Regierung (*a-tadbir al-ilahi*), mit der Begründung, dass die Welt unabhängig ist und dass der Mensch der Herr dieses Universums ist. Der Mensch, der ausschließlich seine Vernunft, seine Erfahrungen im Leben und der Selbstregierung verwendet, handelt bedauerlicherweise ohne Rücksicht auf das Jenseits (Vgl. Imara 2003: 5-8).

Die drei oben dargestellten Positionen zeigen alle verschiedenartig, dass diese Autoren dem Phänomen der „Säkularisierung“ skeptisch gegenüberstehen. Die Position von Imara trägt anders als Al-Jabris und Hanafis Positionen einen gegen den Westen exklusiven, unreflektierten und sogar feindlichen Charakter. Sowohl Al-Jabri als auch Hasan Hanafi verstehen den Begriff der Säkularisierung nicht in einer Art, die ihn in der arabisch-islamischen Kultur der Gegenwart nützlich macht. Das Phänomen der Säkularisierung hat selbstverständlich westliche Bedeutungszusammenhänge, trotzdem beinhaltet es bestimmte kulturelle und gesellschaftliche Funktionen, die sich im heutigen Zustand der islamischen Welt als äußerst notwendig erweisen; z. B. die Trennung der Religion von der Politik. Al-Jabris Behauptung, der Islam braucht keine Säkularisierung, sondern Demokratie, lässt sich politisch-philosophisch und geisteswissenschaftlich nicht vertreten, denn Al-Jabri verkennet offenbar die Herkunft der modernen Demokratie selbst. Die europäische Demokratie konnte aber nur in einer kulturellen und gesellschaftlichen Umgebung entstehen, die mit der heteronomen Funktion der Religion Schluss machte. Die Säkularisierung setzt in diesem Sinne die Demokratie voraus und umgekehrt. Und sowohl „Säkularisierung“ als auch Demokratie können nur in einer autonomen Lebensform entstehen. Die Autonomie und Demokratie verzichten auf die politische Intervention der übersinnlichen Mächte.

Der Islam hat zwar keine Kirche, wie Al-Jabri sagt, aber er hat sicherlich seine Mullahs und seine politisch religiösen Kontrolleure, die gegenwärtig alle an der politischen Macht sind. Die Form der religiösen Macht ist hier verschieden, aber die Funktion ist dieselbe. Die Mehrheit der muslimischen „Bürger“ könnte ein gigantisches islamistisches Kollektiv bilden, das im Falle einer sofortigen Demokratisierung auch explodieren wird können¹⁹. Deshalb bildet der Westen eine Allianz mit den despotischen Regierungen der islamischen Welt. Ich würde in diesem Zusammenhang, und anders als Al-Jabri, primär für Bildung, Aufklärung und Autonomie in der islamischen Welt plädieren.

Hasan Hanafis Berufung, und zwar jenseits jeder Form der Säkularisierung, auf „*die Stufen des natürlichen Handelns des Menschen*“, die, wie er glaubt, in der islamischen Jurisprudenz (*Shari'a*) verankert sind und eine Art „islamische Säkularisierung“ repräsentiert, zeigt, dass er das religiös mittelalterliche Umfeld der Entstehung der *Shari'a* epistemologisch nicht verlassen kann oder will. Diskontinuität kommt für ihn in diesem Sinne nicht in Frage.

Wie man leicht sehen kann, handelt es sich bei all diesen oben dargestellten Autoren, bezüglich des Phänomens der Säkularisierung (*Al-'almaniya*) um Kategorienfehler, Anachronismen und Missverständnisse. Anstatt dass sie die kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Vorteile der Säkularisierung bejahen, versuchen sie im Gegensatz dazu sie als fremdartig und überflüssig darzustellen.

1.1.5. Die Vernunft der „heißen“ Religion versus die Vernunft der „kühlen“ Religion

„Die modernen Gesellschaften des Westens hatten Gott abgeschafft oder ihn schlichtweg vergessen. Plötzlich ist er wieder da. Der Kulturkonflikt mit dem Islam schafft eine neue Religionsdebatte: es begegnen sich >kalte< und >heiße< Kulturen.“ (Safranski 2009: 72)

Nicht nur in vergangenen, sondern auch in den gegenwärtigen pluralistisch-demokratischen Gesellschaften werden Dämonen (Ebenda: 73) gebraucht,

¹⁹ Das Beispiel des heutigen Iraks zeigt uns, dass Demokratisierung nicht anhand von Panzern und kriegerischer Invasion entstehen kann. Auch der „religiöse“ Bürgerkrieg in diesem Land demonstriert uns, dass die meisten Iraker die alten sektiererischen Ideen und Ideologien nicht verlassen konnten, sondern verdrängt haben. Als sie dann „Demokratie“ erfuhren, explodierten sie.

aber zum Unterschied zu manchen „islamischen Gesellschaften“ dürfen diese Dämonen in Europa nicht in Tyrannen verwandeln, denn „*die pluralistisch-demokratische ist gegen diese Gefahr einstweilen noch ganz gut abgesichert. Auch die religiösen Wahrheiten haben inzwischen Bescheidenheit und die Kränkung ertragen gelernt, dass sie auf offenem Markte als bloße Meinungen oder Gesinnungen gehandelt werden*“ (Ebenda). Die Vernunft der >kühlen< Religion der pluralistisch-demokratischen Gesellschaften liegt in einem Zeitalter eines „*säkularisierten Polytheismus*“ (Ebenda). „*Das offizielle Christentum ist in der Regel von einem >heißen< zu einem >kalten< Religionsprojekt geworden*“ (Ebenda). Rüdiger Safranski versteht unter einer *heißen* Religion, eine Religion die „*auf eine Erlösung von dieser Welt setzt. Sie ist von dieser Welt, erklärt aber von sich selbst, dass sie nicht von dieser Welt ist. Für die heiße Religion bedeutet In-der-Welt-Sein nichts anders als In-der-falschen-Veranstaltung-Sein. Darum ist das Herzstück einer heißen Religion: Erlösung von der Welt. Das Christentum war über lange Zeit eine solche >heiße< Religion*“ (Ebenda).

Wie das mittelalterliche Christentum ist der Islam heute eine *heiße* Religion. Wie gelangt man aus der religiös *heißen* Phase des Islams heraus? Wie gelangt man zu einem *kalten* Projekt der zivilen Religion? Wie kommt man zu einer Abkühlung der islamischen Religion?

„Die >kalte< Religion kommt ohne ernsthafte Transzendenz aus. Sie ist immanent gerichtet, pragmatisch, karitativ, rhetorisch. Die Glaubenswelt ist so weit psychologisiert und soziologisiert, dass daraus ein Gemisch wird aus Sozialethik, institutionellem Machtdenken, Psychotherapie, Meditationstechnik, Museumsdienst, Kulturmanagement, Sozialarbeit, Hoffnungen auf der Erlösung haben sich, wo es sie noch gibt, von der äußeren auf die innere Bühne verlagert.“ (Ebenda)

Die Abkühlung der Religion geschieht nicht, nach Rüdiger Safranski ohne ihre „Verinnerlichung“, „Psychologisierung“ und „Therapeutisierung“ (Ebenda: 75). Das alles hängt aber mit „dem Tiefenereignis der Trennung der Wertsphären (Max Weber) zusammen“ (Ebenda). Die *heiße* Religion wie der islamische Fundamentalismus zeigen viel Heteronomie; der Islam, als heteronomes Phänomen gesehen, will aus der Sicht des Fundamentalismus die ganze Lebenswelt erfassen und transformieren. Religion ist schlechthin Heteronomie nach Marcel Gauchets Auffassung; die Religion als solche lehnt den Eintritt in die Geschichte ab; sie richtet sich von Haus aus gegen die geschichtliche Bewegung (Gauchet 1985: 45). Indem Religion Einheit und Kohärenz, die

man an ihr nicht bezweifeln darf, schafft, erzeugt sie den institutionalisierten Sinn der Kontinuität und der garantierten Resistenz (Ebenda).

Die Historisierung des Islams bedeutet also nichts anderes als seine heteronome Funktion aus der Welt zu schaffen. Die Autonomie des muslimischen Menschen unterscheidet sich in diesem Sinne nicht von der Autonomie des christlichen oder jüdischen Menschen. Autonomie ist eine kulturelle, juristische und politische Konstruktion des „westlichen“ Menschen; aber auch andere Menschen jenseits des Westens können sie konstruieren. Mohammed Arkoun's „Kritik der islamischen Vernunft“ will nicht nur die Kultur des Islams, sondern den Koran selbst historisieren, um zu einem Geisteszustand zu gelangen, der die Bewegung der Geschichte und die Veränderbarkeit des Wissens und Glaubens anerkennt.

1.1.6. Der Erfolg der griechischen Philosophie in der arabischen Welt

Weshalb das griechische Denken im Mittelalter im Iran und Irak Erfolg hatte, lässt sich nach Arkoun im Folgenden erklären:

„Der Erfolg des griechischen Denkens im Iran und Irak, später auch in Andalusien, erklärt sich aus der sehr weit zurückreichenden Verwurzelung dieses Denkens im Orient, die bis auf die Zeit der Eroberungen Alexander des Großen und teilweise auch auf den Einfluss der Kirchenväter seit dem 3. Jahrhundert zurückgeht. Das Syrische, das vor dem Arabischen die Sprache der dortigen Zivilisation war, diente als erste Zielsprache der Übersetzung aus dem Griechischen; die Übersetzer, die meistens Christen waren, übersetzten die großen Werke später aus dem Syrischen und/oder dem Griechischen ins Arabische. Die große Zeit der Übersetzungen fällt in die Herrschaftsperiode des bedeutenden Kalifen al-Mamun (813-833), der in Bagdad das berühmte Haus der Weisheit (dar al-hikma) gründete. So können wir einen langen Weg des griechischen Einflusses von Athen nach Bagdad, Rayy und Cordoba verfolgen, der in der chronologischen Reihenfolge auch durch Alexandria, Antiochia, Edessa und Jundi Shapur im Iran führt.“ (IAR: 145).

Mit der Aufnahme von europäischen Aufklärungsideen wie Autonomie, Subjektivität, Profanität, u. v. m. in das islamische Denken stammt es also nicht

aus einer völlig fremden Welt. Dagegen spricht die Tatsache, dass es im klassischen Islam die sogenannte *Adab* oder die arabischsprachige literarisch-wissenschaftlich-philosophisch-humanistische Strömung gab, die, falls das islamische Denken sie aktualisiert, intellektuelle Prädispositionen bilden, die eine gegenwärtige Aufnahme des zeitgenössischen modernen Denkens erleichtert (Siehe dazu unten meine Erläuterung über den „Humanismus“ des Philosophen *Miskawayh* und die intellektuelle Generation seiner Zeit, d. h. des 10. Jahrhunderts). Die kulturelle Strömung des *Adabs* verkörperte eine Art „Humanismus“, der dem europäischen Humanismus der Neuzeit in einigen seiner theoretischen und praktischen Aspekte ähnelt. Wie stark sich die Kultur der europäischen Neuzeit von der arabischen *Adab* und der Philosophie Ibn Rushds beeinflussen ließ, ist nicht einfach zu messen. Dass es einen solchen Einfluss in Wirklichkeit nicht gab, daran glauben nicht viele.

Auf dem *arabischen Humanismus* des 10. Jahrhunderts, der *aufklärerische Elemente* enthält, könnte man gegenwärtig für die Bildung einer neuen arabischen Moderne aufbauen. Mohammed Arkoun verfährt nicht anachronistisch, indem er von einem „mittelalterlichen *arabischen Humanismus*“ (*Arkoun: HA*) spricht. Damit will er natürlich zeigen, dass man auf eine fruchtbare philosophische Überlieferung nicht verzichten könne, auch wenn man grundsätzlich aus Wissenschaften und Methoden *anderer* (der Europäer) speist. Es handelt sich also um wenige Treffpunkte und Gemeinsamkeiten zwischen dem arabischen Humanismus und dem europäischen und nicht um absolut adäquate Ähnlichkeiten.

Wir können nun nach den Ursachen suchen, weshalb Vertreter der Moderne der arabischen islamischen Welt für die europäische Aufklärung Interesse zeigten. Welche Aspekte der europäischen Aufklärung sind für deren kulturellen Probleme und gesellschaftlichen Bedürfnisse am relevantesten? Für welche Eigenschaften der Aufklärung hat sich das „moderne“ arabische Denken interessiert?

Die Aufklärung²⁰ wollte zusammenfassend betrachtet mit Bezug auf die arabischen Bedürfnisse drei bestehende Elemente durch drei andere neue ersetzen: Unwissenheit durch Wissen, Aberglauben durch Wissenschaft und Fanatismus durch demokratische Diskussion. Manche moderne arabische Denker sehen in diesen Substitutionselementen eine universale Geltung, und beanspruchen sie für sich. Neuzeitliche Errungenschaften werden seit der Bewegung der *Nahda*

²⁰ Die Aufklärung ist ein spezifisch europäisches Phänomen, aber d. h. nicht, dass ihre Entstehung in Europa notwendig war, sodass man sagen könnte, entweder entsteht Aufklärung in Europa oder nirgendwo. Aufklärung hätte auch außerhalb Europas entstehen können, falls soziale, ökonomische, politische und intellektuelle Voraussetzungen vorhanden wären, die für ihre kontingente Entstehung in Europa verantwortlich waren.

(*harkat a-nahda*) unter vielen als unumstritten angesehen. Aber auch da gibt es Kritikpunkte. Es gibt in Diskursen der Aufklärung und in der modernen Philosophie Denkmodelle und philosophische Beiträge, die durch Ethnozentrismus gekennzeichnet sind.

2. Prinzipien der neuen Islamforschung

Im lateinischen Okzident handelt es sich, seit der Renaissance, um eine bis heute kontinuierliche Bemühung der Wissenschaften, die menschliche Intelligenz aus dem Einfluss von religiös offenbarten Gegebenheiten (*donné révélé*, EPI, 13) zu befreien. Das geschieht mit dem Ziel, einen Aufbau von positivem Wissen zu ermöglichen. Dennoch, während es den exakten Wissenschaften in der Explikation der objektiven Realität nicht an Erfolg mangelte, wurden Theologie und Literatur in dieser positivistischen Atmosphäre diskreditiert, mit der Begründung, sie seien Produkte des subjektiven Wissens (*connaissance subjective*, EPI: 13). Für den Szientismus des 19. Jahrhunderts ist Religion keine Inhaberin oder Quelle von indiskutablen Wahrheiten, wie sie es im religiösen Mittelalter war. Diese Wahrheiten sind für ihn ab jetzt eine Sache der Wissenschaft.

Jenseits des Arabismus, der im szientistischen Kontext des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts entstanden ist, handelt es sich um die folgenden Prinzipien, die nach Arkoun wichtig sind, um Religion, Denken und Wissenschaften, wie sie im mittelalterlichen Denken entwickelt worden sind, darzustellen.

a) Das intellektuelle Universum des mittelalterlichen Menschen ist durch Manifestation in allen Existenzformen von einem lebendigen Gott (*Dieu vivant*), Erschaffer der Welt und Machthaber (*puissant*) geprägt. Der epistemologische Horizont (*l'horizon épistémologique*: EPI: 14) schwankt in diesem religiösen Kontext, je nach der historischen Situation, zwischen verzerrten und klar erkennbaren Formen. D. h. das Mittelalter konnte keinen radikalen epistemologischen Sprung beginnen. Mittelalterliche Experten des Judentums und des Christentums sowie des Islams lasen ihre heiligen Bücher in jeder Einzelheit unterschiedslos als Wort Gottes. Dabei stießen sie auf Differenzen und Widersprüche, die wir durch Historisierung beleuchten und erklären können. (Flasch, Kurt: 16)

b) Intelligibilität in Wissenschaft und Denken des Mittelalters kann sich in einem sakral geprägten Zeitraum entfalten, indem eine Vermessung prekär, nicht perfekt oder parzelliert sein kann, denn „*aucune science ne peut se dé-*

velopper sans un contact plus au moins étroit et déterminant avec l'écriture sainte et avec les cultures antiques“ (EPI: 14). Experten des Korans wie der Bibel sahen in ihren heiligen Büchern zeitlose Wahrheit und erklärten die Unebenheiten „logisch“, d.h. nach den Regeln der spätantiken Dialektik. Da sie voraussetzten, die Heilige Schrift enthalte alle Wahrheit, legten sie hinein, was sie brauchten und bedienten sich dabei wiederum spätantiker Auslegungskünste. Dadurch wurde der einfache Ausgangspunkt vielfach überlagert (Vgl. Flasch: 2001: 16).

c) In diesem Kontext - Arkoun nennt ihn einen mentalen Kontext (*contexte mental*: EPI: 14) - nimmt das Denken Signifikanten einer „intellektuellen Träumerei“²¹ an, die den mittelalterlichen Geist auf ein kontemplatives Level hebt, bis er an „essenzielle Wahrheiten“ (*Haqaiq al-umur*) herankommt. Dieser Prozess geht Hand in Hand mit dem Streben des mittelalterlichen Denkers nach ewigem Leben (*désir d'éternité*). Daher wäre es nach Arkoun falsch, „mittelalterliche Wissenschaft“ als Wegbereiterin unserer naturherrschenden modernen Wissenschaft zu betrachten. Denn „mittelalterliche Wissenschaft“ wollte nicht Naturherrschaft oder praktische Zwecke, sondern immanente Harmonie in Bezug auf Schöpfungsgedanken erlangen.

d) Die Idee des Fortschritts, die aus einer a posteriori Konstruktion der Wissenschaftsgeschichte resultiert, darf keineswegs dem mittelalterlichen Denken zugesprochen werden. Dass es Aspekte von Rationalität, wissenschaftlicher Beobachtung und Experimentieren in der Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaft gibt, ist nachweisbar, aber diese Dinge dürfen nicht von ihrem mentalen Kontext getrennt werden, denn nur in ihm fanden sie ihre gesellschaftliche Funktion und kulturelle Tragweite. Insofern zeigt eine schnelle Assimilierung der vorher genannten Aspekte mit modernen Angaben nur die „Grenzen“, „Unwissenschaftlichkeit“ und das „Scheitern“ der mittelalterlichen Intelligenz.

Will man eine positive Rolle der Religion in der Erzeugung und Entwicklung des spekulativen und wissenschaftlichen Denkens annehmen, ist es aber zuvor notwendig, zu wissen, welche religiösen und sektenbezogenen Konflikte die *Umma* kannte. Historisch gesehen waren alle diese Konflikte religiös legitimiert. Im islamischen Kontext sah jede Sekte (Siehe *al-milal wa nihal* von *Aschahrastani*) oder religiöse Gruppierung (*al-madhahib adiniya*) in ihrer Religion den wahren Glauben (*din al-haq*), was zur Exklusion von Bekennern an-

²¹ Auf Französisch «*une rêverie intectuelle*» (EPI: 14). Dabei handelt es sich nach Arkoun um eine organisierte und logische Träumerei, die auch fähig ist, ein menschliches Handeln zu beeinflussen. Um das zu verstehen, verweist Arkoun auf das Werk von Gaston Bachelard. (Ebenda)

derer Konfessionen innerhalb der *Umma* führt. Daher erweist sich eine Kritik der islamischen Tradition als notwendig: „*Die Kritik der erschöpfenden islamischen Tradition wirft auch die Frage der Sekten (Firaq) und der geschichtlichen Betrachtung des Ketzertums (kutub al-milal wal-nihal) und damit zugleich die der Orthodoxie auf.*“ (IAR: 93)

2.1. Der Begriff der Offenbarung

Arkouns Hinterfragen nach dem kognitiven Status der Offenbarung zielt einerseits auf eine Historisierung ihres Inhalts und wirft andererseits ein Licht auf innerhalb der islamischen Kultur entstandene *ungedachte* und *undenkbare* Bereiche aufgrund des Fehlens an kritischem Denken bei den muslimischen Autoren.

“From my earliest to most recent publications on Islam, I have consistently sought to raise the question of the cognitive status of what Muslim theologians, exegetes, historians and jurists have long thought of as revelation, a concept which they have taken, without further question, as a given. In thus resting their elaborate formulations on a notion which itself remains immune to the operations of critical reason, Muslim authors were responsible for creating a tradition which, though rich and intricate on its own terms, depended for its very potency on a vast terrain of the unthought and the unthinkable.” (Arkoun IRS: 10)

Der zeitgenössische Islam sollte sich von dem epistemisch geprägten Status, der sich mit der Schriftgläubigkeit bzw. Buchstabengehorsamkeit des klassischen Islams identifiziert, distanzieren. Er sollte sich, anders gesagt, aus dessen ideologischer Autorität und axiomatischen Proklamationen befreien. Dies kann man nach Arkoun erreichen, wenn man eine intellektuelle Geste besitzt, die eine radikale Kritik der Vernunft in all ihren Produktionen, Methodologien und ihrer epistemologischen Haltung betreibt:

„Contemporary Islam, heir to this tradition, further reinforced by the ideological strains resulting from their experience of modern history, resorted to the strategy of sanctifying classical, textual definitions of Islam, turning these effectively into the ultimate bedrock of legitimacy and authority for its own axioms and proclamations. It was this whole enterprise that I have consistently attempted to deconstruct, so as to push back the boundaries of what

is intellectually possible to envisage in this area, and thereby to open new avenues of thought and investigation, not only for the Islamic tradition of thought, but most significantly for all other religious legacies and for the Western modern secularised Enlightenment. This means that my ambition is to embrace in the same intellectual gesture a radical critique of reason in all its productions, methodologies and epistemological postures” (Ebenda).

Arkouns Verständnis der Offenbarung setzt sich radikal von den dogmatisch traditionellen Auffassungen dieses Phänomens ab. Sein Offenbarungsverständnis erinnert uns einerseits an den Begriff des „*erschaffenen Korans*“ der *Mutaziliten*, die eine bestimmte „*Rationalität*“ und Geschichtlichkeit im mittelalterlich islamischen Denken vertreten haben. Es hebt damit andererseits koranisch „*freie Interpretationsmöglichkeiten*“ hervor. (Dazu MA: 84)

„Offenbarung ist keine normative Rede, die vom Himmel fiel, um die Menschen dazu zu zwingen, auf ewig dieselben Rituale von Gehorsam und Handlung zu wiederholen; es ist ein Angebot, der Existenz Sinn zu verleihen, das revidiert und im Rahmen des aus freien Stücken geschlossen Bundes zwischen Gott und Mensch interpretiert werden kann. (Siehe die Verse im Koran, die andere außer Kraft setzen und außer Kraft gesetzt wurden)“ (Arkoun in MA: 84).

2.2. Kritik – eine große Verantwortung

Arkouns Denken ist Kritik. Das Substantiv „Kritik“ ist mannigfaltig. Von zwei kritischen Haltungen oder Bedeutungen könnte in diesem Zusammenhang die Rede sein: Die kritische Haltung im Fall des Islams bedeutet zuerst, wie wir gesehen haben, die Aufnahme der europäischen Wissenschaften, die ihre positive Effektivität und problembewältigende Rolle in Europa gezeigt haben. Anhand dieser Wissenschaften könnte das aktuelle islamische Denken zum ersten Mal zwischen den Imperativen des ideologischen Kampfes und der Notwendigkeit einer Verwendung der europäischen Wissenschaften des Okzidents unterscheiden. Angesichts der heutigen „tragischen“ Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Okzident ist das heutige islamische Denken unfähig, so eine Unterscheidung zu vollziehen. Deshalb ist es erwünscht, dass Islamforscher, ob Muslime oder Nicht-Muslime, aus einem Verantwortungsgefühl heraus eine kritische Haltung gegenüber dem Islam zeigen sollen: „*Il est vraisemblable que la récapitulation critique souhaitée sera, pendant*

longtemps, la préoccupation de quelques chercheurs isolés, musulmans et non musulmans convertis à l'idée d'une quête solidaire du sens à travers toutes les expériences culturelles de l'homme." (EPI, S. 10).

Dieselbe kritische Haltung bedeutet außerdem die Entscheidung und die Fähigkeit für ein kritisches Denken, das sich die positiven und lebendigen Elemente der Tradition aneignet und sich sowohl gegen die verhärteten Orthodoxien der Vergangenheit und Gegenwart als auch gegen Entfremdungsfaktoren der Moderne immunisiert. Die aktuelle Tendenz des islamischen Diskurses konfrontiert auf feindliche Weise das sogenannte goldene Zeitalter der arabischen Tradition mit der materialistischen Moderne oder eine archaische und rückständige Tradition mit der technokratischen Moderne.

Zur kritischen Haltung Arkouns kommt noch seine Rehabilitierung des arabischen *Humanismus (Adab)* des 10. Jahrhunderts. Ich werde in diesem Sinne zeigen, wie Arkoun moderne Kritik des islamischen Denkens anbringt, wie er versucht, einerseits *humanistische* Ansätze der vergangenen arabischen Kultur zu rehabilitieren und wie er andererseits stetig in seinen Büchern verschiedene kognitive und methodologische Mittel der Kultur der Moderne in der Erklärung der Probleme des Islams einsetzt. Dabei ist seine Hauptintention eine Einbettung des islamischen Denkens in die Historizität, um es aus der Starrheit zu befreien. Dies wird im zweiten Kapitel dargestellt werden.

2.3. Anachronismus in der muslimischen Gelehrtheit

Es lässt sich in der islamischen Welt eine unzeitgemäße Denkart von manchen muslimischen „Wissenschaftlern“ ersten Ranges, im Besonderen jener, die aus spezifischen Fächern der exakten Wissenschaften sind, beobachten, die überzeugt sind, dass jede wissenschaftliche Erkenntnis und neue naturwissenschaftliche Errungenschaft im Koran eine Rechtfertigung findet. Dieser Auffassung zufolge bringen die okzidentalen Forscher niemals Neues in die Welt, denn alles Wissenschaftliche findet sich a priori im Koran. Es gibt nach ihnen nichts Neues außerhalb des Korans.

Arkoun sieht, dass manche dieser oben genannten muslimischen „Wissenschaftler“ dem Anachronismus ausgesetzt sind, als sie eine „Versöhnung“ zwischen der höchst raffinierten Praxis der modernen Vernunft und einer völlig inkohärenten islamischen Vernunft koordinieren wollen (PCRI: S. 22). Dieser Fall zeigt, wie erforderlich eine Entstehung einer neuen Untersuchung ist, die das Licht auf die gegenseitigen Einflüsse (*les rapports d'influences*) von posi-

tiver Vernunft und religiöser Vernunft wirft. Nämlich eine psychologisch wie philosophisch orientierte Untersuchung.

Den Begriff „*al-'aql*“ (Vernunft) gibt es in seiner ursprünglich philosophischen Bedeutung im Koran nicht. Mohammed Arkoun reagierte in seinem historisch kritischen Unterfangen gegen eine lange Geschichte von Projektionen, die behaupteten, dass die Vernunftkonzeption im Koran der aristotelischen Bestimmung der Vernunft entspricht (Arkoun: 1996: 213).

2.4. Kulturelle Kränkung als religiöse Wahrnehmung

Aufklärungsideen sind für viele dogmatisch indoktrinierte Menschen ein psychologisches Problem. Veränderung fällt nicht leicht und kommt meistens auch nicht ohne Opfer aus. Dafür bezahlen Individuen oder auch Völker einen hohen psychologischen Preis. Wer vermag sein Selbstbild zu verändern, ohne ein Risiko einzugehen, seine erste Vergesellschaftung zu erniedrigen oder seine Heimatsleute zu verfeinden? Wer verzichtet gerne auf seine Dogmen bzw. Mythen, mit denen er seit der Kindheit lebt? Wie viele Muslime sehen heute in anderen Lebensformen ihre Chance, sich aus ihrer „dogmatischen Geschlossenheit“ zu befreien? Ein Verzicht auf kränkende Denkart und Weltbilder ist dennoch unvermeidbar.

Zwei Faktoren kränken Muslime seit der europäischen Neuzeit. Kränkungen, die eine Mehrheit der Muslime zur Ablehnung der kulturellen Moderne führt. Der erste epistemische Faktor ist die historisch-kritische Lesart des Korans: Der Koran ist für die Mehrheit der Muslime das Wort Gottes (*kalamu allah*), eine fundamentalistische Auffassung, die durch ein muslimisches Kollektiv absorbiert wird; dies findet Legitimation bei vielen Koraninterpreten der arabisch-islamischen Vergangenheit: *Tabari* (839-923 n. Chr.), einer der größten Koranexegeten des Islams interpretiert den Koran auf die folgende Art und Weise: Allah sagt im Koran X, und dessen Bedeutung ist Folgendes. D. h. *Tabari* setzt in seiner Interpretation des Korans sein für ihn sicheres Verständnis des Korans und zur gleichen Zeit die Präsenz Gottes voraus. Diese Art bzw. Methode der Koraninterpretation ist gegenwärtig die herrschende und ideologisch die maßgeblichste. *Tabari* und die Mehrheit der orthodoxen Interpreten des Korans des klassischen Islams hatten nie Zweifel an der Göttlichkeit der koranischen Schrift. Die *Mu'tazila* wollten es aber anders wahrnehmen; sie beharrte darauf, die religiöse Schrift des Korans zu behandeln, genau wie man es mit den nicht-religiösen Schriften macht. Der *Mu'tazila* zufolge bedarf der Koran einer *rationalen* Interpretation. Diese behandelt einen Koran, der ja auch wie nicht-religiöse Bücher aus Sprachelementen be-

steht, d. h. aus Wörtern, Sätzen, Grammatik, Bedeutung, u.a. Eine Materialität, die nicht ohne Intervention der menschlichen Vernunft verstanden, erschlossen und interpretiert werden kann. Diese zeigt übrigens auch, dass es sich um eine Schaffung des Korans bei *Mu'tazila* handelte.²² Die Vernunft besitzt bei den *Mutaziliten* Vorrang in der Interpretation des Korans (*al-'aql qabla a-naql*), im Gegensatz zu den schriftgläubigen Lesern der damaligen und heutigen Zeit, die glauben, man könne den Koran verwenden, ohne ihn vorher interpretiert zu haben. Die *Mutaziliten* waren Anhänger der „Vernunft“, aber d.h. nicht, dass diese alles Seiende definieren kann; der koranische Gottesbegriff war für sie vor allem alles andere als definierbar bzw. beschreibbar.²³

Die *Mu'tazila* haben keinen Einfluss auf die heutigen Koraninterpreten. Sie haben, könnte man sagen, eine Entideologisierung des Korans und Hadiths angestrebt und dadurch die Schriftgläubigen oder die Verfechter der Buchstabengehorsamkeit ihrer Zeit gekränkt und verkörperten eine Kampfzone gegen die *Jabriya*.²⁴ Kulturelle Kränkung ist also kein ausschließlich modernes Phänomen. Warum fühlt sich die Mehrheit der Muslime von der historisch-kritischen Lesart des Korans attackiert? Eine psychologische Kränkung ist die historisch-kritische Lesart des Korans für viele Muslime schon deshalb, weil sie in ihrer Herangehensweise eine agnostische Sprache verwendet, die der religiös semiotischen Sprachdimension des Korans völlig fremd ist. Diese agnostische Sprache ist überall im Okzident die Sprache, mit der man in wissenschaftlichen Schriften argumentiert. (Dazu Gauchet 2007: 252). Argumentationssprachen der modernen Gegenwart befinden sich weltanschaulich und metasprachlich seit der europäischen Neuzeit unter dem Einfluss der modernen Naturwissenschaften.

Der Koran, und das gilt auch für die anderen heiligen Bücher, wurde nach Arkoun nie untersucht als ein Text, dessen religiös unvergleichbare semiotische Dimension eine Erfindung einer religiösen Semiotik voraussetzen sollte. Nur eine solche Semiotik könnte die „einzigartige“ semiotisch sprachliche Dimension bestimmen. Wie wichtig und erforderlich eine solche erwartete Erfin-

²² Manche *Mutaziliten* begründeten die Idee des geschaffenen Korans mit dem Koran selbst: In Sure 43, Vers. 2 heißt es: „Wir haben ihn zu einem arabischen Koran gemacht“.

²³ Der Begriff Gott hat im Islam in diesem Sinne auch eine Geschichte, d. h. er wurde im Laufe der Geschichte unterschiedlich begriffen und erschlossen. Fundamentalisten und Orientalisten, die behaupten, dass man *Allah* endgültig definieren kann, erzeugen in Wirklichkeit eine imaginäre Beschreibung. Man kann außerdem diese Einseitigkeit als exklusiv betrachten, denn das Verständnis von Gott ist geschichtlich also veränderbar.

²⁴ Die islamisch religiöse Sekte, die behauptete, dass das menschliche Handeln prädestiniert ist. Menschen haben in diesem Sinne keinen freien Willen, denn Gott ist der Erschaffer von allen Dingen der Welt. Im Gegensatz dazu vertrat die andere islamisch religiöse Sekte, die „*Qadariya*“ die Überzeugung, dass der Mensch einen freien Willen besitzt.

dung ist, zeigt uns zuerst die berühmte Kontroverse des 19. Jahrhunderts zwischen *E. Renan* und *J. A. Al-Afghani*. Der erste vertrat den weitverbreiteten positivistischen Charakter der europäischen Kultur des 19. Jahrhunderts, der zweite im Gegensatz dazu die im „islamischen Terrain“ weitverbreiteten religiösen und mythischen Vorstellungen. Der Dialog zwischen diesen Männern repräsentiert zwei völlig verschiedene Argumentationswelten.

Für den Positivisten E. Renan spiegelt der Islam ein zivilisatorisch zurückgebliebenes Umfeld wider, während für J. A. Al-Afghani der Westen in Wirklichkeit ein Träger von „islamischen Werten“ ist, die es in der „islamischen Welt“ seiner Zeit nicht mehr aufgrund von politischer Despotie und der Beendigung des „*Ijtihad*“ gab.

Der „*Ijtihad*“ bedeutet für den Fundamentalisten eine direkte Zuwendung zu den Fundamenten des Islams „*um auf diese Weise Gottes Gebote so zuverlässig wie möglich zu ermitteln, nämlich so, wie sie durch ihn seinem Propheten Mohammad offenbart worden waren.*“ (Ende/Steinbach: 1996: 92).

Texte von J. A. Al-Afghani und seiner Generation über die Kultur des Islams zeigen eine nicht-agnostische Argumentationsweise, also eine nicht säkularisierte Art des Denkens und Schreibens. Das hing damit zusammen, dass sie aus Koranschulen stammen und nicht aus säkularen Schulsystemen.

Der zweite psychologische Kränkungsfaktor ist, wie der deutsche Philosoph Habermas pointiert sah, das Gefühl der Erniedrigung vieler Muslime, die eine Moderne ablehnen, die Trennung von Religion und Staat verkörpert (Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, 2001, S. 11). Für sie darf es keine Trennung zwischen Sakralem und Profanem geben.

2.5. Eurozentrismus und die arabische Kultur

Die Kritik des Eurozentrismus stammt von manchen Denkern Europas und wurde dann von anderen nicht europäischen Denkern vertreten. Sie ist aber ursprünglich eine europäische interne Beobachtung samt Vorwurf. Die Kritik des Eurozentrismus gilt als interne Kritik an einer europäischen Philosophie, deren exklusives Bewusstsein sich von der Überlegenheit ihrer Tradition, Denkart und Weltanschauung nicht kritisieren lässt. Wenn die europäische Philosophie aufhört, ihre normativen Maßstäbe, eigenen Werte und Ideenwelt als universal und absolut zu halten, sie im Gegensatz dazu *tout simplement* als regional betrachtet, wird entweder ein europäisch *selbstrelativierendes Philosophieren* entstehen oder es wird bloß eine *kosmopolitische Philosophie* geben.

Besteht nun diese Möglichkeit in der Zukunft oder ist es schon heute erforderlich, ein retrospektiv bereinigendes Verfahren mancher europäischer Philosophien aus ihren eurozentrischen Eigenschaften auszuüben. Dies ist aber ein heikles Vorhaben. Denn wie erreichen wir einen solchen Zustand, ohne das „Wesen“ bzw. den „systematischen Inhalt“ mancher europäischer Philosophien zu zerstören? Und ohne ihre Sonderart und Identität aufzulösen? Sind es nicht diese eurozentrischen Philosophien, die das arabische Denken seit dem 19. Jahrhundert aus seinem religiösen dogmatismus bewegten?

Das *arabisch moderne* Denken ist zwar kein Freund des politisch hegemonialen Kolonialismus, wie manche Islamisten glauben, dennoch sieht es, welche kulturellen und zivilisatorischen Konsequenzen im „islamischen“ Kulturkreis nach seiner Berührung mit der zivilisatorisch kulturellen und bürokratisch organisatorischen Lebensform der „Aggressoren“ entstanden.

Dass aber der europäische Philosoph in seiner eigenen Philosophie einen Exklusivitätsanspruch sieht, ist eine andere Sache. Die Kritik des eurozentrischen Denkens ist, von der apriorischen Haltung her, ähnlich wie eine Kritik des Arabismus und Islamismus, denn alle diese Phänomene beinhalten exklusive Mechanismen.

Unter dem Eurozentrismus oder „Exklusivitätsanspruch okzidentaler Philosophie“ (Wimmer 2004: 54) leidet die Geschichte der Philosophie selbst. „*Das betrifft den Umgang mit der Geschichte von Philosophie ebenso wie jenen mit inhaltlichen Fragen*“ (Ebenda). Das gibt meines Erachtens Folgendes zu verstehen: Für das Projekt einer interkulturellen Philosophie will man nicht eine europäische Philosophie, die nur den Charakter einer bescheidenen Philosophie trägt, wenn sie aufhört, den Anspruch zu erheben, der weltweit philosophische überlegene Mittelpunkt zu sein. Oder eine Philosophie unter diversen Philosophien. Ideal ist es in diesem Zusammenhang nicht nur, dass europäische Philosophie ihre Normen, Werte und Begrifflichkeiten in der heutigen Zeit für universal hält und zugibt, dass es andere philosophische Formen gibt, die anders sind als sie. Infolgedessen sollte sie vielmehr, Franz Martin Wimmer zufolge, eine bestimmte Aufgabe ausüben, die einen angemessenen Umgang mit dem Exklusivitätsanspruch okzidentaler Philosophie hervorruft (Vgl. Ebenda).

Eduard Saids Kritik des eurozentrischen und *machtanhaftenden Charakters* des Orientalismus (Eduard 2009) will uns überzeugen, dass das Wissen des Orientalismus ausschließlich Machtverhältnisse und hegemoniale Interessen des Okzidents vertreten hat. Dies läuft so, als ob es in diesem Wissen nur ideologisches und machtanhaftendes, ansonsten nichts Objektives, Wissen-

schaftliches und Redliches gäbe. Dass Eduard Saids Kritik des Orientalismus aus der radikalen Machttheorie von Michel Foucault kritiklos speist, kann man nicht übersehen. Er will auch à la Foucaults Werk „*ordre du discours*“ den Orientalismus als Träger von Macht und hegemonialen Interessen betrachten. Eduard Saids Kritik des Orientalismus mag zum Teil der Wahrheit gerecht werden, besonders da er das Licht auf okzidentale Tendenzen der Macht und Hegemonie warf, die der Orientalismus mit sich trug und dadurch Kolonialismus legitimierte bzw. sein Eindringen in die fremden Länder erleichterte oder auch vorbereitete. Dennoch übersieht er in seiner Kritik des Orientalismus, dass dieser in einigen seiner Teile ethnozentrischer, machtbesessener und hegemonialer war. Der Orientalismus hatte dennoch nicht nur ausschließlich diese Eigenschaften verkörpert, sondern er hat auch ein Wissen, eine Wissenschaft und eine positive Lebensform beinhaltet, die die Kolonisierten und die islamische Welt insgesamt, besonders seitens der religiösen Gelehrten, als kulturelle Kolonisation (*ghazw fikri*) wie auch seitens der Mehrheit der Muslime als einen kulturellen Schock erfahren und empfunden.

Dieser zeigte manchen, in welcher kulturellen Misere und in welchen sozialen Missständen sie waren, im Gegensatz zum gesellschaftlich und geistig fortschrittlichen Zustand der westlichen Kolonisatoren. Anders formuliert, der Orientalismus mag in vielen Seiten seines Inhalts eurozentrisch und hegemonial sein. Tatsache ist dennoch, dass die erste fruchtbare Begegnung der islamischen Welt mit der Moderne dem Kontakt mit dem eurozentrischen Orientalismus zu verdanken ist. Und dieser führte bei vielen muslimischen Denkern zur Reflexion über die Ursachen der wirtschaftlichen Unterentwicklung, kulturellen Stagnation und Despotie der eigenen Länder führte.

Neu in diesem Nachdenken war beispielsweise die Tatsache, dass manche nachdenkenden muslimischen Gelehrten begonnen haben, von ihren „Aggressoren“ zu lernen, wie Wissenschaft am besten zu betreiben, Bürokratie und Organisation des Staates am effizientesten zu gestalten und wie das soziale Leben demokratisch zu führen ist. Manche Denker der *Nahda* (arabische Neuzeit) wollten die okzidentalen Werte im vergangenen Islam wiederfinden oder die jetzigen okzidentalen Werte islamisieren. Die Bewegung der *Nahda* (*harakat a-nahda*) war ein Produkt der Begegnung mit dem überlegenen Westen. Das Denken ihrer Männer war meistens emotional, polemisch und apologetisch. Ihre Werke zeigten niemals ein objektives Verständnis der modernen Welt, denn sie sind in einer physischen Dimension und religiösen Semantik verhaftet geblieben. Das Denken, das „*moderne Zeichen*“ gebraucht, ist im „islamischen Kulturkreis“ auch heute eine Seltenheit. Im 20. Jahrhundert kannte das islamische Terrain marxistische und liberalistische Ansätze, die geglaubt haben, sie hätten die kulturelle Bewegung der *Nahda* intellektuell

und methodologisch überholt. Eine stärkere Präsenz präsentierte in diesem Jahrhundert, und dies ist bedauerlicherweise auch gegenwärtig so, die islamistischen Strömungen.

Im Gegensatz zu allen oben genannten Strömungen handelt es sich bei Arko-un und Al-Jabri um eine wissenschaftlich sachliche Lesart und Kritik der islamischen Tradition. Die Probleme des islamischen Denkens müssen anders, als es die Orientalisten, Marxisten, Liberalisten und Fundamentalisten durchführen, behandelt werden. Der Substitutionsanspruch dieser beiden Denker will also Folgendes darstellen: Er will den meistverbreiteten ideologischen, polemischen und apologetischen Diskurs über die Kultur des Islams durch ein philosophisches und epistemologisches Denken ersetzen.

2.6. Die Funktion der arabisch islamischen Kultur

Die arabische Philosophie (*Falsafa-Hikma*), die hinter einer kulturellen Blüte stand, verdankt ihre Existenz in der arabischen Welt einer solchen intellektuell fruchtbaren Begegnung mit der griechischen *Hukama* (Die Weisen aus Griechenland). Auch resultiert *Falsafa-Hikma* aus einer spannenden Konfrontation der islamisch religiösen Vernunft mit dem griechischen Logos. In der arabisch-islamischen Kultur galt diese Spannung als Auslöser von konkreten *humanistischen* Tendenzen und kultureller Blüte, wie ich anhand der Philosophie von *Miskawayh* (932-1030 n. Chr.) zeigen werde. Gegenwärtig ist es für den Intellektuellen eine erforderliche Aufgabe, zu fragen, woher die islamische Welt kulturell ihren Ursprung hat. Bei seinem Urteil über seine kulturelle Herkunft soll er sein gesamtes kulturelles Erbe berücksichtigen. Anders ausgedrückt, er soll die „*exhaustive islamische Kultur*“ kennenlernen und wissenschaftlich unparteiisch untersuchen.²⁵ Denn erst dann kann er sich gegenüber seinem kulturellen Erbe *selektiv* verhalten: D. h. humanistische Ansätze seiner eigenen Tradition wiederbeleben, fruchtbar machen und rehabilitieren und alles in ihr dogmatische, archaische und antihumanistische ablehnen.

Die Risiken und die Gefahren, die aus einer Vernachlässigung bzw. Ignorierung einer solchen Arbeit entstehen könnten, sind nicht mehr zu verkennen oder zu verharmlosen. Manche wissen es seit dem apokalyptischen Geschehen des 11. Septembers 2001. Andere wussten es vorher. Man darf sich in der gegenwärtigen islamischen Welt nicht mehr ausschließlich auf dogmatische und

²⁵ Gegenwärtig interessieren sich *Schiiten*, mit Sicherheit, ausschließlich für ihre eigene Tradition und *Sunniten* ebenso für ihr eigenes *Sunnitentum*. Keine der beiden Sekten will meines Erachtens von der anderen etwas wissen. Dabei bleibt der Begriff der Orthodoxie im Bereich des *Ungedachten* und *Undenkbaren*.

fundamentalistische Quellen berufen. Der Kampf gegen den Terrorismus und Islamismus ist nicht nur ein Kampf zwischen dem autonomen „zivilisierten“ und freien Okzident und einem „terroristischen“ Islam. Er ist vielmehr ein Kampf der aufgeklärten Muslime selber gegen Fundamentalisten. Es gibt in den arabischen Ländern tatsächlich einen Kampf philosophischer Natur, wie ich zeigen werde, zwischen Anhängern eines „*Rationalismus*“ à la Ibn Rushd und Anhängern einer „*Anti-Philosophie*“ à la Ghazali.

In muslimischen Gesellschaften begann seit der Neuzeit, ca. seit der Expansion der Produkte der okzidentalen Säkularisierung, eine kulturelle Erosion der Religion des Islams begann. Phänomene wie kulturelle Entwurzelung, moderner Fundamentalismus, Profanisierung, weltanschauliche Entfremdung etc. gehen mit der Modernisierung und Säkularisierung dieser Gesellschaften Hand in Hand. Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse werden dieselben kulturellen Wirkungen in diesen „muslimischen“ Gesellschaften erzeugen, die der Okzident des Aufklärungszeitalters gekannt hat. Wir lernen aus den europäischen Sozialwissenschaften, dass nicht nur der Islam als einzige Religion gegen die Erosion einer anthropozentrischen Modernisierungs- und Säkularisierungsarbeit kämpft, sondern auch der Katholizismus. In einem vormoderne n Zustand des Denkens erweist sich eine Kritik der „islamischen Vernunft“ als unverzichtbar. Denn dadurch würde man zu einer geistigen Lage gelangen, die in der „islamischen Welt“ ein Denken ermöglicht, das jenseits von Apologetik, Polemik und reaktionären Entwürfen operiert. Ein Denken, das das zeitgenössische islamische Denken aus seiner *dogmatischen Geschlossenheit* (= *la cloture dogmatique*) befreit und fruchtbare und bereichernde Denkansätze der Moderne positiv aufnimmt.

2.7. Muttersprachliche Texte unter rezeptionsgeschichtlicher Beobachtung

Nun stellt sich die Frage: Wie fremd sind für uns Texte, die wir in unserer Muttersprache lesen, und von denen wir behaupten, sie besser zu verstehen als alle Ausländer oder jene, die unsere Muttersprache erlernt haben? Für uns kann unsere Muttersprache gar nicht fremd sein, denn sie lebt in unserer Ideenwelt und steuert unser Handeln. Sie fängt erst an, fremd zu sein, wenn wir ihre Ideenwelt in eine andere Sprache transportieren und wenn wir sie herausfordern, eine andere und für sie fremde Semantik wiederherzustellen, eine neue Konnotation aufzunehmen und neue Ideen und Begriffe „adäquat“ zu übersetzen. Fremdheit ist hier ein positives und fruchtbares Element.

Machen wir aus unserer Muttersprache und Kultur eine fremde Sprache und Kultur, entsteht vor unseren Augen eine reiche Sprache, eine geistreiche und prägnante Kultur. Ein kurzer Blick auf den Text von *al-Farabi* über „*Al-jam`bayna Al-hakimayn*“ kann zeigen, was ich damit meine: *al-Farabis* darstellende und reflektierte Übersetzungsarbeit in diesem Werk hat aus dem fremden ein eigenes geistreiches Werk gemacht. Dass manche Fundamentalisten seiner Zeit sein Denken aufgrund von gefährlicher Fremdheit ablehnten, zeigt uns, dass der, der ausschließlich in seiner Sprache leben und denken will, nicht gegen Fremdenhass, Vorurteilen und Diskriminierung immunisiert ist. Der Versuch, auch in Fremdsprachen bzw. fremden Bildern und Analogien zu denken und nicht nur in der eigenen Sprache, ist von Vorteil.

In den europäischen Sprachen werden, wenn über den Islam gesprochen wird, Themen wie *Fundamentalismus*, *Djihadismus*, *Kopftuch*, *Scharia*, die *dogmatischen Lehren* des Korans etc. am häufigsten erwähnt. Solche Themen interessieren Schriftsteller und die Öffentlichkeit mehr als alle anderen für mich persönlich eher relevanten und fruchtbaren Themen. Denn nicht oft interessiert sich jemand für das Verhältnis des Islams zur Moderne oder für den *arabischen Humanismus* des 10. Jahrhunderts (Siehe in dieser Arbeit meinen Beitrag über den humanistischen Philosophen und Historiker *Miskawayh*).

Es mangelt in der arabischen Sprache und unter arabischen Intellektuellen und Philosophen seit dem Anfang der Achtzigerjahre des 20. Jahrhunderts nicht an modernen Diskursen über den Islam und neuartigen selbstkritischen Versuchen. Sie bilden dadurch eine Gegenfront zu den essentialistischen Stimmen, ob sie nun von europäischen Orientalisten oder Islamisten kommen.²⁶ Beide beharren darauf, dass der Islam der Moderne inkompatibel sei.

Zum Begriff des Islams möchte ich mich nun geschichtsanalytisch äußern. Manche werden sich vielleicht fragen, was hat eine Religion, deren Stifter ein „bewaffneter“ Prophet mit Namen Mohammed ist, mit der Moderne zu tun? Es gibt dennoch, wie ich anhand von Arkoun und Al-Jabri zeigen werde (Kap. II-III), einen „Modernediskurs“ über den Islam, genauso wie es einen fundamentalistischen Diskurs über den Islam gibt.

Meine Arbeit über M. Arkoun ist im deutschsprachigen Raum kein Präzedenzfall. Denn die deutsche Islamwissenschaftlerin Ursula Günther legte vor mir eine herausragende wissenschaftlich fundierte Dissertation über den Modernediskurs im Islam anhand M. Arkouns Arbeit vor (Siehe Günther 2004).

²⁶ Orientalisten alten Stils und Islamisten verfahren essentialistisch. Deshalb ist es richtig, zu sagen, dass es sich bei den beiden um eine epistemische Komplizenschaft handelt. Beide zeigen außerdem Desinteresse für nicht essentialistische Ansätze der Islamforschung, die zum Beispiel die *angewandte Islamwissenschaft* mit sich bringt.

Sie hat eine in der deutschen Sprache einzigartige ausführliche Arbeit über den aus dem Maghreb stammenden Kritiker des islamischen Denkens vorgelegt. Ihr Werk über Arkoun schafft also in diesem Sinne einen Präzedenzfall.²⁷ Arkouns Werk, das den Begriff einer *angewandten Islamwissenschaft* erklärt, vermag in Europa und auch im islamischen Terrain bis heute keine Schule zu bilden und wird oft von vielen *Fachleuten* die Islamwissenschaft betreiben, marginalisiert und ignoriert. Es sind essentialistische und fundamentalistische Bücher, die am meisten Echo finden. Dies ist der Grund, warum Arkouns Werk unter den am Modernediskurs im Islam interessierten Lesern der europäischen Öffentlichkeit fast unbekannt ist. In der arabischen Welt bleibt seine kritische Stimme bis heute, außer von wenigen Fachleuten und wissenschaftlich neugierigen und enthusiastischen jungen arabischen Wissenschaftlern, ungehört.

2.8. Die Ungleichheit zwischen Max Weber und Mohammed Arkoun

Das arkounische kritische Paradigma des islamischen Denkens will, wie es Max Weber für seinen Kulturkreis macht, eine „Klärung des Diagnoseproblems“ erstellen, die die „verlorenen“ Möglichkeiten des vorherigen oder auch zeitgenössischen Diskurses über den Islam nachweisen, d.h. das, was wir beispielsweise in unserem eigenen Kulturkreis nicht haben können, aber doch brauchen, könnten wir aus einem anderen Kulturkreis nehmen und verwenden. Arkoun spricht außerdem vom *Ungedachten* und *Undenkbaren* im zeitgenössischen „islamischen Diskurs“, um zu zeigen, dass Geistesblockierungen im Islam sowohl einen epistemologischen als auch politischen Grund haben.

Eine Differenz zwischen Arkoun und Weber gibt es auch. Denn Max Weber sieht, anders als Arkoun, die „verlorenen Möglichkeiten“ in den anderen Kulturkreisen wie Hinduismus, Buddhismus, Islam, o.Ä. (Dazu Schluchter, Wolfgang (Hg.): 1987: 18-20) und nicht in seinem rationalen Okzident, der für ihn, mit Bezug auf Rationalismus, den Höhepunkt der Zivilisation erreicht hat. Arkoun sieht im Gegensatz dazu die „verlorenen“ Möglichkeiten in seinem eigenen Kulturkreis und glaubt fest daran, dass das Lernen aus wissen-

²⁷ Trotz der hochgradigen Qualität seiner Islamforschung und der Verwendung der europäischen Sprachen für die Vermittlung seiner Ideen wird Arkoun von seinen arabistischen Kollegen nicht ernstgenommen. Er gilt als marginaler Denker. Ursula Günther ist eine der wenigen Personen in Europa, wenn nicht die einzige, die die „angewandte Islamwissenschaft“ à la Arkoun öffentlich vertritt.

schaftlichen „okzidental“ Quellen die Probleme des Islams effizienter untersuchen und diagnostizieren kann.

Ähnlich wie Max Weber spricht Arkoun stetig über das, was im „islamischen Denken“ nicht verwirklicht oder realisiert wurde: Historisierung, Entideologisierung, Entsakralisierung und Entmythologisierung. Anhand der „angewandten Islamwissenschaft“ (*L'islamologie appliquée*) will Arkoun all diese Dinge verwirklichen. Arkoun spricht außerdem von einer „historischen Ungleichheit“, die zwischen dem Okzident und dem Islam liegt. Dies zeigt offenbar, dass die gegenwärtigen Probleme des Islams dem Okzident in Wahrheit nicht fremd sind. Denn der Okzident ist nicht immer Okzident gewesen und der Islam ist auch nicht immer der Islam gewesen. Die beiden Seiten entfliehen nicht den Prägungen der Geschichtlichkeit. Sie sind nicht statisch, sondern historisch.

Aber im Gegensatz zu Max Weber findet man bei Arkoun kein Streben nach einer Klärung von „Identifikationsproblemen“, d.h. die islamische Kultur ist für ihn keine „radikale Sonderart“, sodass man glaubt, dass diese ausgelöscht wird, wenn man auf sie Methoden der „westlichen Kultur“ anwendet. Vielmehr sollen wir nach ihm den Islam als Objekt wissenschaftlicher und genealogischer Vergegenständlichung erfassen, was also seine Nähe zu Friedrich Nietzsche nachweist. Das weist darauf hin, dass das zeitgenössische islamische Denken die Erfahrungen des Okzidents mit dem Christentum kennenlernen muss, um seine eigenen Probleme mit dem Islam bewältigen zu können. Den Islam will Arkoun daher als Ausprägung der Religion erforschen. Das Judentum und das Christentum sind in diesem Sinne auch Ausprägungen der Religion. Den Koran vergegenständlicht er so, vergleichbar wie der Naturwissenschaftler seine Naturphänomene. Hinter diesen Haltungen liegt selbstverständlich eine bestimmte Auffassung der Intellektualität. Arkoun sieht Ähnlichkeiten in den Weltkulturen: Orthodoxie gibt es in allen Religionen, Differenzen auch, sie sind für ihn aber Produkte der historischen Ungleichheit.

Arkoun und Al-Jabri glauben fest, die „Wurzeln des Übels“, d.h. die Ursachen der kulturellen arabischen-islamischen „Rückständigkeit“ effizient diagnostiziert zu haben. Diese resultiert, Arkoun zufolge, aus dem Fehlen des Geschichtsbewusstseins im vergangenen und zeitgenössischen „islamischen Denken“; die Macht der Orthodoxie lässt nach ihm außerdem kein freies und wissenschaftliches Denken im „islamischen Terrain“ entfalten. Deshalb ist es ihm noch notwendig, die Entstehung einer neuen Disziplin (angewandte Islamwissenschaft), die die kognitiven Bedingungen und epistemischen Apriori, die dem „islamischen Denken“ unterliegen, unter Kritik zu stellen. Al-Jabris Werk zeigt den negativen Einfluss der irrationalen Weltanschauungen, die

das „arabische Denken“ der Gegenwart vom Gedankengut des Mittelalters geerbt hat. Dieser negative Einfluss fand Al-Jabri zufolge im mittelalterlichen *irrationalistischen* Denken des „Islams“ statt. Al-Jabri sieht, dass die *Falasifa* des Orients (*Maschreq*) (Ibn Sina, Al-Farabi, Al-Gazali etc.) Verbreiter des *Irrationalismus* sind. Im Gegensatz dazu sind die arabischen Philosophen (*Falasifa*) des islamischen Okzidents (*Maghreb*) Vertreter des Rationalismus. Diese beiden Sichtweisen der maghrebiniischen Autoren werden in Kapitel II und III ausführlicher dargestellt und analysiert.

2.9. Die Vernunftkrise des gegenwärtigen islamischen Denkens

Es handelt sich in diesem Kontext um eine Vernunftkrise „zivilisatorischer“ Art, denn die islamische Welt kann bis heute die zivilisatorischen Errungenschaften der Moderne nicht widerspruchsfrei praktizieren; sie will zwar die Produkte der Moderne, Autos, Flugzeuge, Computer, u.v.m. besitzen, aber das moderne Denken, Rationalität, Autonomie, Profanität, etc., das sie erzeugte, lehnt sie ab. Die in meinem Vorwort präsentierte Konstatierung, die „islamische Vernunft“ ist in einer Krise, bedeutet, präziser gesagt, dass sie sich nicht zu einer Vernunft entwickelt hat, die die Phänomene wie Reflexivität, Profanität und Selbstkritik verkörpern hätte können. Die Probleme, die daraus entstanden sind, so lässt sich im „islamischen Kontext“ beobachten, sind nicht nur kognitiver Natur, vielmehr sind sie gesellschaftlicher und politischer Natur (Thema des Kapitels VI).

Blicken wir zurück auf die große islamische Tradition, so überrascht es uns, dass es im 10. Jahrhundert n. Chr. eine arabisch-islamische *humanistische* Strömung (*naz'atu al-ansana*) gab, die den Zusammenhang von Philosophie und Religion als nicht selbstverständlich genommen hat. Es ist deshalb für das zeitgenössische „islamische Denken“ erforderlich, nach positiven Elementen der eigenen Vergangenheit zu suchen, die für ein modernes arabisches Denken als Basis gelten, worauf gegenwärtig aufgebaut wird. Diese positiven und fruchtbaren Elemente der Tradition dürfen nicht gefunden werden, damit wir eine vergangene Epoche glorifizieren und verherrlichen, sondern sie sollten uns zum Aufbau einer besseren Zukunft verhelfen. Dabei begleiten sie uns, sie haben allerdings nichts vorzuschreiben.

Wünschenswert wäre das Entstehen eines kognitiven Verfahrens unter „muslimischen“ bzw. anderen Wissenschaftlern, das auf eine ernsthafte Weise die Probleme der „islamischen Vernunft“ diagnostiziert und neue Herangehensweisen in der Islamforschung schafft. Mohammed Arkoun's kognitives Verfah-

ren der Islamforschung speist - wie wir in Kapitel II sehen werden - aus den neuen Methoden der modernen Geistes- und Humanwissenschaften.

Philosophisch-kritisch wird die Vernunft des „islamischen Kontextes“ nach Arkoun untersucht. D.h. in einem ersten Schritt werden die Vernunft der „*'ilm usul a-din*“ (klassisch-islamische Theologie) und des „*'ilm usul al-Fiqh*“ (klassisch-islamische Jurisprudenz), die am meisten geprägten Disziplinen des klassischen Islams, phänomenologisch dargestellt und kritisch thematisiert. In einem zweiten Schritt wird die Vernunft der *Falasifa* des Islams thematisiert und philosophisch-kritisch behandelt. Dies werde ich anhand des Werks „Kritik der arabischen Vernunft“ des Philosophen M. A. Al-Jabri thematisieren (Kapitel III).

Um die Bekämpfung des Essentialismus und Substanzialismus, die die Studien seitens der Orientalisten essentialistischer Art und der islamischen Fundamentalisten über den Islam gegenwärtig prägen, in Angriff zu nehmen, plädiert Arkoun für den Gebrauch folgender Wissenschaftsgebiete: Philosophie, Epistemologie, Religionskomparatistik, Geschichtswissenschaft, Religionsphänomenologie, Religionsanthropologie, Hermeneutik und Linguistik, etc. Nur mit ihrer Anwendung kann das „islamische Denken“ erforscht werden und sich gleichzeitig erneuern. Die Orientalistik lehnt bis heute einen solchen fruchtbaren Gebrauch ab, für sie ist mehr als die Verwendung der Philologie für das Studium des Islams keine Notwendigkeit. Der Fundamentalismus weist jede intellektuelle Haltung, die aus einem Geschichtsbewusstsein kommt, zurück. Der von Mohammed Arkoun fabrizierte Terminus *technikus*, der gegen diese zwei Fronten vehement kämpft, trägt den Titel „angewandte Islamwissenschaft“ (*l'islamologie appliquée*). Damit ist eine neue Disziplin gemeint, die den fruchtbaren Gehalt der „klassischen Islamwissenschaft“ übernimmt und angesichts anderer moderner Methoden erweitert.

2.10. Die Rolle der Falsafa im Islam

Die Philosophie im Islam wollte nicht ausschließlich Abstraktion sein. Sie wurde, wie wir mit M. A. Al-Jabiri sehen werden, als ideologische Waffe verwendet und als spekulatives Instrument gegen irrationale Tendenzen und politischen und gesellschaftlichen Dissens ihrer Zeit gebraucht: Der *Failasouf* (*Der Philosoph*) Al-Farabi wusste z.B., dass Platons philosophische Richtung sich inhaltlich von der des Aristoteles unterscheidet. Dennoch vertrat er in seinem Buch „*aljam'u bayna al-Hakiemayn*“ (Die Einheit der Weisen: Platon und Aristoteles) die These, dass sich seine Zeitgenossen, die behaupteten, aus oberflächlicher Sichtweise und ohne zu wissen, welches Ziel die beiden Philo-

sophen verfolgt haben, die Philosophie von Platon sei anders als die von Aristoteles, irren. Nach Al-Farabi stammt die Vermutung einer Unterscheidung zwischen den beiden Weisen (*al-hakiemayn*) aus einer oberflächlichen Beobachtung der Differenz zwischen den beiden Weisen. Die Träger dieser Vermutung haben sich, al-Farabi zufolge, geirrt, weil sie keinen Versuch unternommen haben, zwischen den beiden Weisen Harmonie zu schaffen oder eine Brücke zu schlagen. Haben die beiden Weisen, *Al-Farabi* zufolge, trotz Unterschiedlichkeit nicht die Vervollkommnung des Menschen als gemeinsames Ziel verfolgt? Al-Jabri sieht in der „alfarabischen“ Absicht der Harmonisierung zwischen Aristoteles und Platon einen ideologischen Charakter. Es handelt sich für ihn um eine Haltung, die die Philosophie für politische Zwecke instrumentalisiert. Al-Farabis Einheitsphilosophie wollte in seiner Zeit einen gesellschaftlich ungesunden Streit vermeiden, einen Streit, der die Einheit der damaligen muslimischen Gemeinschaft gefährdete.²⁸ Diese Einheit war insofern wichtig, als die muslimische Gemeinschaft von außen bedroht war. Sie garantierte für Al-Farabi das Bestehen einer starken Gemeinschaft. Hinter der Absicht einer Harmonisierung von Platons und Aristoteles Philosophien tendierte Al-Farabi also, wenn auch indirekt, zu einem im islamischen Terrain politischen und gesellschaftlichen Konsens, der die islamische Gemeinschaft gegen fremde Gefahren immunisieren konnte. Die *Falsafa* trägt in diesem Sinne ideologische, gesellschaftliche und politische Funktionen.

Das Verschwinden der *Falsafa* im Islam darf nicht mehr als bloßes Aufhören von philosophischer Spekulation oder Meditation im Islam betrachtet werden. Wir dürfen die *Falsafa* nicht mehr für luxuriöse philosophische Kontemplation halten. Bejahen wir diesen Vorschlag, werden wir Teilnehmer einer *angewandten Islamwissenschaft* sein, die in Vergangenheit und Gegenwart nach den kulturellen, soziologischen, politischen und ökonomischen Ursachen der Diskreditierung der *Falsafa* sucht. Ich will damit nicht sagen, dass wir gegenwärtig alles über die Ursache des Verschwindens der *Falsafa* im Islam wissen, weil wir über eine angewandte Islamwissenschaft verfügen. Soweit sind wir nicht. Wir sind aber sehr wohl anhand dieser interdisziplinären Wissenschaft in einem intellektuellen Zustand gelandet, in dem wir jenseits von eurozentrischen, essentialistischen, metaphysisch substantialistischen, kulturalistischen, positivistischen und antisemitisch rassistischen Ausgangspunkten eine Islamforschung betreiben können.

²⁸ „In der Zeit von Al-Farabi war das neue Interesse an der Authentizität und Unverfälschtheit des Islams eine neue Reaktion auf die anhaltende politische und soziale Krise des Kalifenstaates. Der Kalif war zur Marionette von Militärführern und Adelsgeschlechtern geworden und hatte damit seinen Anspruch auf die Führung der islamischen Gemeinschaft als Bewahrer des reinen Glaubens in den Augen der Muslime weitgehend verloren.“ (Geert, Hendrich 2005: 62)

2.11. Der Humanismus von Miskawayh (932-1030 n. Chr.)

Die moderne Vernunft unterscheidet sich von der mittelalterlich klassischen Vernunft, die dogmatische Aussagen bevorzugte (Siehe HA: 195). Aber auch im Mittelalter kannten die *Falsafa* und die christliche Scholastik eine *intellektuelle* fruchtbare Spannung. Diese resultierte, in beiden Fällen, aus der Begegnung eines profanen Intellektualismus (Aristotelismus) mit dem *Wort Gottes* (Vgl. Ebenda). In diesem Fall ist es nach Arkoun sehr wichtig, zu wissen „*jusqu'à quel point il a assumé dans toute sa rigueur, l'attitude intellectuelle du „premier sage“ et dans quelle mesure, il en a atténué ou modifié les effets en accueillant, d'autre part, cette «hénologie plotinienne...qui est déjà elle-même tout à la fois une ratioanalisation de la mythologie hellénique et une mystification affective du rationalisme platonico-aristotélécien? »* (Ebenda).

Folgend möchte ich zusammenfassend *Miskawayhs* Philosophie, anhand M. Arkoun (Siehe dazu Ebenda: 195-223), in ihren drei Aspekten darstellen: a) nach deren Methodik. b) nach ihrem Bezug auf die kulturelle Strömung des *Adabs* und c) nach ihrer wissenschaftlichen Neugier.

Arkouns Verständnis der Methode als „*direction définissable et régulièrement suivie par l'esprit*“ stammt aus Lalandes Wörterbuch der Philosophie (Lalande 2010). *Miskawayhs* Methode hängt natürlich mit der in seiner Zeit verbreiteten Wissensorganisation des *Adabs* (*la littérature d'adab*) zusammen. *Miskawayhs* Werk identifizierte sich in einer minuziösen Art mit der von Aristoteles entwickelten Methode:

„Le but de ce traité, écrit Aristote dans les Topiques, est de trouver une méthode qui nous mette en mesure de tirer des conclusions sur tout problème proposé, en partant d'opinion admises et quand, à notre tour, nous soutenons une discussion, de ne jamais nous contredire.“ (HA: 196)

Miskawayhs Methodologie übernimmt in großer Präzision den aristotelischen logischen Konzeptualismus (Siehe dazu: Ebenda). Denn für Aristoteles sowie für *Miskawayh* sind die Operationen des Definierens, der logischen Demonstrationen und Klassifizierungen wichtige und unentbehrliche Prozeduren aller erklärenden Wissenschaften (Vgl. Ebenda: 197). Im Gegensatz zu *Miskawayh* setzt sich *A-Tauhidi*²⁹ von der technischen Methodologie und Terminologie

²⁹ A-Tauhidi (920-1923) war ein arabischer Literat und Philosoph und Gesprächspartner von Miskawayh.

der „*Al-Mutahaqqiqun*“³⁰ ab. Er distanziert sich außerdem von diesen unwisenden Theologen, „*les juristconsules*“ und „*les philosophes égarés*“, weil er „*parle, lui, en initié éprouvant du dedans l'efficacité de son art*“ (Ebenda). *A-Tauhidis* Werk ist also jenes eines Rhetorikers und nicht das eines Logikers.³¹

Das Definieren hat nach *Miskawayh* nicht als Aufgabe, ein „*Nomen durch ein anderes zu ersetzen*“: Er spricht in diesem Zusammenhang von „*Fusul*“ (philosophische Details) was außerdem gleichbedeutend mit „*spezifisch essenzielle Differenzen*“ ist (Ebenda). Diese konstituieren eine Gattung, indem man sie im Prozess des Definierens von anderen Gattungen unterscheidet. Aber jede Sache, die weder Gattung noch „*différences constituanes*“ besitzt, kann nur eine deskriptive Definition (*Rasm*) bekommen (Ebenda). Der „*Rasm*“ beruht auf „*Khawass*“ (Sonderartigkeiten), die mit den oben genannten „*spezifisch essenziellen Differenzen*“ verwandt sind. Dass *Miskawayh* von „*Fusul*“, „*rasm*“ (*wieso klein?*) und „*Khawass*“ in philosophischer Erklärung und Definition des Seienden spricht, zeigt uns, wie seine Wissenschaftsauffassung war: „*C'est pourquoi nous définissons la science comme la peception des êtres en tant qu'êtres.*“ (Ebenda: 197).

Lateinische philosophische und wissenschaftliche Tradition ist nicht die einzige, in deren Texten Aufsätze niedergeschrieben werden in Form von Einleitung, Entwicklung und Konklusion. Diese Form zeigt, wie eine schriftliche Struktur diskursiv, methodisch und disziplinar sein soll, damit sie für ihre Leser als überzeugend erscheint. Gegenwärtig spricht man von der geeigneten Form der wissenschaftlichen Arbeit, die die Akzeptanz des wissenschaftlichen Beobachters bekommen könnte. *Miskawayh* berücksichtigt im kulturellen Rahmen seiner Zeit, in seinen Schriften die „*wissenschaftliche*“ und „*disziplinierte*“ Form des Erfassens von Werken:

„Il connaît parfaitement les règles et les effets sur l'âme de l'harmonie des sons et des rythmes que visent le saj`et la poésie. Mais le jeu verbal, même réussi, nuit à la densité et à la rigueur de la pensée. Dans le débat toujours renaissant sur les mérites respectifs de la poésie et de la prose, la tendance rationalisante du siècle fait prévaloir la supériorité de la prose. À condition, toutefois, qu'elle soit «dépouillée et précise, qu'elle évite la difficulté et tout ce qui nécessiterait interprétation et résumé.“ (Ebenda: 213)

³⁰ = «Les chercheurs méticuleux de la vérité» (HA: 197)

³¹ Hätte *A-Tauhidis* nicht vor Friedrich Nietzsche gelebt, könnten wir sagen, er lernte von jenem, dass Philosophie eben auch ohne logische Demonstration möglich ist.

Ein weiteres Beispiel für diesen „wissenschaftlich“ disziplinierten Geist: Den logisch disziplinierten Charakter des Werks *Miskawayhs* könnten wir aus seinem Werk „*Tahdib al-Akhlaq*“ (sein Werk über Ethik) herauslesen. Auf Seite 12 dieses Buches sagt er uns Folgendes:

„Zuerst müssen wir, in diesem Werk, einiges vorausschicken³², und dies bevor wir unsere philosophische Untersuchung über Ethik und die Werte der Seele beginnen. Vor allem wollen wir unseren Leser für einige theoretische Dinge vorbereiten, damit er auf keine Schwierigkeiten des Verständnisses stößt. Wir wollen natürlich, dass er versteht, was wir sagen wollen.“ (Ebenda: 214, übersetzt aus dem Französischen von AB).

Zum einleitenden didaktischen und praktischen Charakter des Werks „*Tahdib al-Akhlaq*“ (ethische Abhandlungen) von *Miskawayh* kann Folgendes zitiert werden:

„Es sind die Krankheiten der Seele...Worüber wir im Folgenden sprechen werden. Wir werden nicht vergessen, über praktische Maßnahmen, die man verwenden muss, um diese Krankheiten zu heilen, zu sprechen. Zuerst müssen wir aber einige Dinge definieren, damit meine ich die Gattungen definieren, die in meinem Werk umfassend besprochen werden.“ (Ebenda: 214, übersetzt von AB).

Zum moralischen Verhalten des *Failasufs* (*la conduite du Philosophe*) wird hier genannt, dass die Frage, ob eine „islamische Ethik“ sich von der koranischen Lehre oder von der philosophischen Tradition inspirieren lässt, sich als trivial erweist, wenn wir schon vorher wissen, dass das ideale ethische Handeln für die Muslime nichts anderes als eine absolute Zusammensetzung von Praxis und Wissen (*l-'ilmu bil-'amal*) ist (Vgl. Ebenda: 221). Der *Failasuf* (Der Philosoph) bezieht sich in diesem religiös kulturellen Rahmen, wenn er spekuliert bzw. theoretisiert, auf das religiös geprägte rechte Handeln.

Miskawayh vertrat, nach Arkoun, eine strikte praktische Einstellung, die einer Art religiöser Praxis (*une certaine pratique de la religion*) ähnelt. Die theoretische Lehre galt für *Miskawayh* als eine theoretische Beobachtungskategorie von praktischen Taten. Eine Definition des moralischen Verhaltens anhand dieses arabischen Philosophen Philosophen könnte man nach Arkoun durch

³² Einleitung gilt als Vorbereitungstext für den Leser über ein Werk, oder besser noch, über das zukünftig Kommende eines Werkes. Denn, wo soll man anfangen, ein Buch zu lesen, das keine Einleitung hat? Einleitung stellt Fragestellung, Programmatik und Arbeitskern eines Buches dar.

die folgenden Erfordernisse verdeutlichen. Erstens muss man Bescheid wissen über die fundamentalen Antinomien, die es zwischen unserer menschlichen Natur und dem Zustand des Wissens gibt. Zweitens hört man nicht auf, auszuwählen zwischen einer jenseitigen Berufung und einem diesseitigen Schicksal. Drittens gilt für den Menschen das Streben nach göttlicher Perfektion. Viertens suchen Menschen nach sich selbst anhand persönlicher Mittel (Dazu, Ebenda).

«En d'autre termes, pour les falasifa c'est toute une ontologie et une anthropologie qui se trouvent engagées dans ces quatre impératifs.» (Ebenda)

Arkoun sieht im Denken von Miskawayh das Merkmal einer „sagesse-prudence“³³ die sich im Werke von Aristoteles beobachten lässt (Ebenda). Wir sind hier weit entfernt von der Psychologie eines Gläubigen, der kritiklos und ohne Vorsicht dem Willen Gottes gehorcht.

Ausgangspunkt von jedem Wissen ist Staunen. Davon war *Miskawayh* überzeugt. Die Philosophie stammt für ihn wie für seinen indirekten Lehrer Aristoteles aus dem „*Staunen durch den Fall, dass die Dinge so sind, wie sie sind*“. Staunen hat für *Miskawayh* außerdem mit der Perplexität des Menschen gegenüber Dingen und Phänomenen dieser Welt, deren Ursachen für ihn unbekannt sind, zu tun:

„C'est une perplexité qui s'empare de l'homme quand il ignore la cause. Les choses inconnues (al-majhulat) sont d'autant plus nombreuses et l'étonnement est, corrélativement, d'autant plus fort que la connaissance des causes des êtres est plus réduite. Inversement, les choses ignorées sont d'autant moins nombreuses et l'étonnement est d'autant moins fort que la connaissance des causes des êtres est plus étendue. C'est pourquoi, certains ont dit: toute chose est sujet d'étonnement; d'autres ont soutenu: il n'ya à s'étonner de rien“ (HA: 216).

Der Inhalt der *Wissenschaft* ist für *Miskawayh*, wie für die meisten *Falasifa* weder etwas, das man „*neu sucht*“, noch ist er etwas, das man „*wiederfindet*“, und noch etwas, das man „*nicht finden kann*“. Wissenschaft ist in diesem Sinne bereits perfekt konstituiert: „*Il suffit de bien comprendre et de totaliser les solutions élaborées par les anciens pour embrasser les causes de tous les êtres et de tous les phénomènes dans une vue synoptique. L'homme devenu un «Dieu mortel» (ilah baschari) n'a plus à s'étonner de rien.*“ (Ebenda).

³³ „sagesse-prudence“ (Dazu Aubenque 1963: 222).

Es handelt sich also nach *Miskawayh* um eine Auffassung der Philosophie, deren Aufgabe eine wiederholende Affirmation von bereits etablierten Wahrheiten ist, die man in vollständig definitiven Werken der Griechen finden kann, und nicht ein Suchen nach unbekanntem Dingen. Neugier ist in diesem Sinne keine Übersetzung von einer geistigen Operation, die die Phänomene der Welt unabhängig von diktierenden Konzeptionen beschreibt, untersucht und erforscht. Sie ist in diesem Sinne sehr wohl auch kein Produkt einer eigenen originellen Erfahrung des Geistes in seiner Konfrontation mit den Dingen dieser Welt.

Es gibt Gewissheit nach *Miskawayh*. Auf Gewissheit (*al-yaqin*) zu kommen, hat aber, nach ihm, mit dem wissenschaftlichen Level bzw. intellektuellen Niveau des Betrachters zu tun. Denn man darf nicht, nach *Miskawayh*, daran glauben, dass der Terminus „*Gewissheit*“ ein allgemeines Wissen oder eine bloße Überzeugung (*Iqna`*) beschreibt. Der Rang der Gewissheit ist der höchste in der Wissenschaft. Und nachdem Wissenschaft Gewissheiten erzeugt, gibt es dann über das erlangte Wissen des Philosophen keinen Zweifel mehr.

II. KAPITEL

KRITIK ZUR ISLAMISCHEN VERNUNFT

1. Zur Kritik der „islamischen Vernunft“

In diesem Kapitel befaße ich mich mit drei Hauptthemen, die, denke ich, die Grundgedanken sind, die Mohammed Arkouns Werk über die „Kritik der islamischen Vernunft“¹ charakterisieren. Zunächst ein Mal werde ich zuerst seine Definition der „islamischen Vernunft“² erläutern sowie die Stellung der philosophischen Vernunft in seinem Denken. Es wird vor allem gefragt, welche kulturellen oder gesellschaftlichen Gründe hinter einer solchen Kritik liegen. Dabei wird der intellektuelle Kontext der Entstehung seines Hauptwerkes „*Pour une critique de la raison islamique: 1984*“ im Auge behalten werden. Denn Autoren schreiben nicht unzusammenhängend, sie schreiben im-

¹ In seinen Vorlesungen begann Mohammed Arkoun an der Sorbonne, am Ende der Siebzigerjahre und Anfang der Achtzigerjahre des 20. Jahrhunderts, über die zwei islamischen Disziplinen „*Usul al-din*“ und „*Usul al-fiqh*“ kritisch nachzudenken. Das Projekt einer Kritik der „islamischen Vernunft“ müsste für Arkoun mit Bezug auf diese Disziplinen in Angriff genommen werden: „*C'est en effet dans ces deux disciplines fortement articulées l'une à l'autre, la seconde dépendant de la validité des axiomes, des postulats, des définitions, des constructions doctrinales de la première, que se délimite le plus nettement le champ intellectuel et les procédures propres à la raison mise au service de ce que les musulmans, comme l'ensemble des «peuples des livres» (ahl-al-kitab), appellent le donné révélé (al-tanzil-al-alwahy).*“ (Siehe Arkoun 1997)

² Wie haben die „*Falasifa*“ des vergangenen Islams die Vernunft konzipiert? Von verschiedenen Synonymen der „Vernunft“ redeten die „*Falasifa* des Islams“: „*al-'aql*“ wird in Prophetenworten als „praktische Vernunft“ verstanden. Nicht die theoretische Vernunft ist damit gemeint, wie der apologetische und anachronistische islamistische Diskurs der Gegenwart glaubt. Al-Kindi verstand unter dem Begriff „*al-'aql*“ den Intellekt und bevorzugte ein Philosophieren, das sich anhand von Platon und Aristoteles verwirklicht. Den Intellekt, „einen den Menschen transzendierenden, universalen, Ersten Intellekt, den er als die Gesamtheit der reinen Formen, die <Gattungsartigkeit der Dinge> definiert“. Al-Kindi verwendet für das diskursive Denken den Begriff „*al-fikr*“. Für Al-Farabi bedeutete der Begriff „*al-fikr*“ die Denkkraft. Ibn Sina sprach von „*al-mufakkira*“ und meinte damit „der innere Sinn der Denkkraft, die kognitive Kraft“. Dies sind manche Informationen, die wir aus Joachim Ritters „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ (Band 11: U-V, 2001, S. 774-775) über den „Vernunftbegriff im Islam“ erfahren können. Wir werden im Kap. III über eine andere Dimension der Falsafa Neues erfahren, nämlich über die Einflüsse und Ursprünge der Falsafa des „Orient“, die nach Al-Jabri das „islamische Denken“ zu einer „Vernunftkrise“ (*azmatu al-'aql*) geführt haben, die an der Seite der philosophischen bzw. logischen Vernunft die „kämpferische“ Reaktion Ibn Rushds ausgelöst hat. Dies ist eine These, die man nicht diskussionslos vertreten kann. Denn man weiß, dass es auch Ibn Rushds energischer und vehementer Versuch einer Rehabilitierung und Verteidigung der philosophischen Vernunft im „Islam“, nach Al-Ghazalis „tödlichem Schlag“ gegen die Vernunft, nicht geschafft hat, eine kontinuierliche philosophische Tradition im „islamischen Terrain“ zu garantieren. Die Falsafa hat nach Ibn Rushds Tod im „islamischen Terrain“ keine Resonanz mehr erfahren. Dies darf die Verfechter des Philosophen Ibn Rushd im zeitgenössischen „islamischen Kontext“ nicht zur Resignation führen. Der Kampf für die Philosophie darf im Islam nicht aufhören.

mer in einem Kontext. Hierbei handelt es sich um den intellektuellen, philosophischen und sozialwissenschaftlichen Kontext Europas und insbesondere Frankreichs der Siebziger- und Achtzigerjahre des 20. Jahrhunderts. In einem anderen Schritt wird versucht, ein genaues Verständnis der „islamischen Vernunft“ in ihrer Verankerung sowohl im vergangenen als auch im gegenwärtigen kulturellen und historischen Rahmen zu erlangen.

1.1. Was bedeutet „islamische Vernunft“?

„Die erste Schöpfung, die Gott erschaffen hat, ist der Intellekt. Nach seinem Erschaffen sagte Gott ihm: „Kraft dir bejahe ich und lehne ich ab.“³

Diesen von M. Arkoun bekannten, aus dem „mittelalterlichen“ Islam kommenden, „*Hadith*“ zitiert er, um zu zeigen, dass sich nach ihm das Glauben an einen göttlichen Ursprung der Vernunft bzw. des Intellekts manifestierte, das, ähnlich wie im mittelalterlichen Judentum und Christentum, eine ontologische Verwurzelung von jeder Denkopration garantierte⁴. Das Glauben an eine Offenbarung „*éclaire et guide la raison humaine qui, livrée à elle-même, ne peut qu'errer*“ (PCRI: 65).

Es handelt sich offensichtlich in diesem religiös eingepprägten Kontext um eine transzendentalisierte Vernunft; eine Vernunft, die aufgrund ihrer Einbettung in eine religiöse Lebensform, den semantischen Determinationen des *Wort Gottes* unterstellt werden musste (Vgl. Ebenda). In seinem Werk „*Lectures du coran: 1991*“ beschreibt Arkoun die „islamische Vernunft“ folgendermaßen:

„Wir verstehen darunter eine minuziöse und mit Eifer verfolgte Strategie der Kontrolle der Historizität mittels semantischer, gesetzgebender und empirischer Modelle, die auf die Perfektion von Anbeginn ihrer ersten Verkörperung in der Geschichte der Ge-

³ Arkoun vergisst hier nicht, auf den emanatistischen Charakter dieses *Hadiths* zu verweisen (Siehe PCRI: 65).

⁴ Auch Immanuel Kant blieb in seiner ersten kritischen Schrift, seiner Inaugural-Dissertation „*De mundi sensibilis atque intellegibilis forma et principiis*“ einer solchen göttlichen Ontologisierung der Vernunft treu. Er wollte, in dieser ersten kritischen Schrift, zwar Verstand und Vernunft – gegen Leibniz-Sinnlichkeit, als „*eigenständige Erkenntnisquellen*“ auffassen. „*Die Einheit von Verstand und Vernunft wird jedoch noch nicht der Einheit des Selbstbewusstseins, sondern einem allumfassenden göttlichen Wesen zugesprochen*“. Erst in der „Kritik der reinen Vernunft“ versteht er die „*reine spekulative Vernunft als eine für sich bestehende Einheit*.“ (Vgl. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel: 2001: 819-820)

meinschaft hinauslaufen, und die in einer göttlichen Sprache niedergelegt wurden, die, wie die Orthodoxie lehren soll, „unnachahmbar“ (mu'jiz), also unantastbar ist.“ (MA: 286)

Aufgrund der Intervention des Korans oder des *Wort Gottes* in das Denken und Handeln der heidnischen Araber konnte damals eine neue kulturelle, gesellschaftliche und ideologische Praxis bei den damaligen sozialen Akteuren entstehen, die eine „*Strategie der Kontrolle der Historizität*“ gegen den vom Koran theologisch und moralisch verurteilten Geschichtsverlauf und die abgelehnte Lebensform (*al-jahiliya*⁵ im koranischen Vokabular) bildeten. Die Bezeichnung „islamische Vernunft“ verweist in diesem Sinne auf eine Verpflanzung bzw. Durchsetzung einer neuen „islamisch“ theologischen Semantik in einem ursprünglich heidnischen Umfeld. Dieses Ereignis haben manche arabischen Heiden, Juden und Christen als eine semantische und religiöse Erschütterung und Exklusion erfahren. Mit der „islamischen Wirklichkeit“, d.h. mit der Entstehung der normativen Vernunft der islamischen Rechtsgelehrten, war die Vernunft einer anderen Situation ausgesetzt, die den gegenwärtigen Dekonstruktivisten dazu führt, die Vernunft der muslimischen Gelehrten in ihrer epistemologischen und sozio-kulturellen Verankerung zu erfassen. Denn das Geschichtsbewusstsein erlaubt es nicht, dass die Vernunft der Orthodoxie die maßgebendste aller Vernunftarten ist. „*Von Interesse sind in diesem Zusammenhang auch Geschichtskonstrukte, Spielarten der Legitimierung, Axiome und praktische Konsequenzen für das Verhalten der Gesellschaftsmitglieder.*“ (MA: 197)

Die „*islamische Vernunft*“⁶ ist ein religiös „gesetzgebendes“ Modell, und sie hängt außerdem mit empirischen Orientierungen von handelnden Muslimen zusammen. Sie ist, nach Arkoun, eine domestizierende, religiös operierende und systembildende Vernunft der arabisch-islamischen Disziplinen: „*Usul al-din* und *Usul al-fiqh*“ (= *Fundamente der islamischen Theologie und des islamischen Rechts*).

⁵ Der Koran nennt es „*al-jahiliya*“. Aus der Sicht der modernen Historiker gilt dieses Wort als eine polemische, denunzierte und religiös exklusive Beschreibung der Araber der vorislamischen Zeit. Aus der Sicht der islamischen Theologie läßt dieses Wort die arabischen Polytheisten zum religiösen Heil ein.

⁶ *Al-Ghazali*s Auffassung der Vernunft wollte eine religiöse Vernunft, d. h. den Heiligen Text selbst mit der unabhängigen Vernunft, d. h. der Vernunft der Philosophie, zusammenführen. Dazu sagte Al Ghazali Folgendes: «*La raison ne peut se passer de l'enseignement ex auditu, comme l'enseignement ex auditu ne peut se passer de la raison. Celui qui pousse à accepter la soumission aveugle à l'enseignement donné et à écarter complètement la raison est un irréfléchi ; celui qui se contente exclusivement de la raison et se passe des lumières du Coran et de la Sunna est victime de l'illusion* (Al Ghazali, *Ihyâ'*, III, 15)» (Arkoun 1997: 1)

Der Satz „*Naqd Usul a-Din wa Usul al fiqh*“ (=Kritik der Fundamente der islamisch theologischen und rechtlichen Vernunft) bezieht sich auf eine „Kritik der „islamischen Vernunft“. Dabei handelt es sich, analytisch gesagt, um eine „islamisch“ geprägte Vernunft, die ein „islamisches Denken“ bzw. ein „islamisches Bewusstsein“ prägt. Die zwei genannten Disziplinen hängen stark miteinander zusammen, die „*Usul al-fiqh*“ hängt von den Geltungsansprüchen der Axiome, Postulate, Definitionen und doktrinären Konstruktionen der „*Usul a-Din*“ ab. Die „islamische Vernunft“ ist, in diesem Sinne, eine Vernunft, die der islamischen Offenbarung (*al-tanzil* bzw. *al-wahy*) dient. Sie operiert nicht außerhalb des Offenbartens. Der Koran spricht in diesem Zusammenhang von *ahl al-kitab*, von den „Völkern des Buches“, die auch das Phänomen der Offenbarung erlebt haben. Es liegt auf der Hand, dass es ähnliche Funktionsweisen der Vernunft in den drei „*Völkern des Buches*“ (Judentum, Christentum, Islam) gibt.

„La revendication d’une raison éternelle et en harmonie préétablie avec un enseignement révélé, a toujours été présente non seulement dans les différentes écoles de pensée en islam, mais aussi également en judaïsme et en christianisme. La foi dans le donné révélé conforte, éclaire et guide la raison humaine qui, livrée à elle-même, ne peut qu’errer. La croyance en une origine divine de l’intellect qui garantit l’enracinement ontologique des opérations de la raison, a été généralisé, en islam, par ce fameux hadith inspiré par le courant de pensée émanatiste: «la première créature que dieu ait créée fut l’intellect; il dit alors: par toi, j’acorde et par toi, je refuse“. (Arkoun 1997)

Über Kritik an der islamischen Vernunft sagt Mohammed Arkoun Folgendes:

„Unter Kritik der Vernunft verstehe ich in der Tat eine peinlich genaue Untersuchung der Bedingungen, unter denen in verschiedenen Bereichen geistiger Aktivitäten erstellte kognitive Systeme ihre Gültigkeit erhielten. Wenn man jedes Mal den Typus der praktizierten Ethik definiert, sowie die seitens der Vernunft angestrebte Perspektive, die Vorgehensweise von Forschung, Ausdruck und Vermittlung von Sinn, Unabhängigkeitsbestrebungen angesichts politischen, ökonomischen oder sozialen Drucks, Zwänge der gemeinsamen Sprache und Kultur, natürliche Erfordernisse, dann lässt man die lineare und abstrakte Ideengeschichte hinter sich, gleichzeitig verortet man jede Epoche und Kultur intellektuell und stärkt die Vernunft in ihrer Suche nach immer effektiverer Klar-

heit, Genauigkeit und Wirksamkeit. (Arkoun, *Reflexion sur la notion de la „raison islamique: 127“* (Günther MA: 80).

In diesem Text lässt sich eine Anspielung oder auch philosophische Orientierung auf Kants „Kritik der reinen Vernunft“ leicht bemerken. Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu wissen, wie die geistigen Aktivitäten unter der *islamischen Wirklichkeit* epistemisch funktionierten. Ein Vergleich dieser mittelalterlich denkerischen Systeme mit dem zeitgenössischen islamischen Denken zeigt, dass es sich in einem paradoxalen Fall befindet: Auf der einen Seite plädiert es für eine Bewahrung der eigenen Tradition und dafür, das moderne Denken abzulehnen, auf der anderen Seite akzeptiert es die materiellen Produkte und bürokratischen Organisationsformen der „westlichen“ Moderne.

Freilich will Arkoun keine neue Exegese oder Auslegung des Korans und Hadiths erzeugen, wie es im klassischen Islam unter der „*Fukaha*“ (Siehe Legende) und Experten der koranischen Exegese der Fall war, sondern er will formale Geltungsansprüche und epistemische Bedingungen von geistig interpretativen Aktivitäten der islamischen Gelehrten untersuchen. Die primäre Frage ist, wie kamen sie zu ihren Interpretationen und ihrem Verständnis, und nicht, was meint für sie der heilige Text?

Aber nicht ausschließlich an Kants „Kritik der reinen Vernunft“ orientiert sich Arkouns Projekt einer „Kritik der *islamischen Vernunft*“, vielmehr, wie wir sehen werden, will er sich an anderen Bereichen der modernen Geisteswissenschaften orientieren⁷. Wie Kant will Arkoun auch eine dramatische Vernunftlage im „islamischen Denken“ sehen. Arkoun ist überzeugt, dass eine Kritik der *islamischen Vernunft*, in einem vorsichtigen Anschluss an Kant⁸ möglich ist. Man könnte in diesem Zusammenhang die Kritik an der „*islamischen Vernunft*“ bzw. am *islamischen Denken* als eine Frucht einer positiven Orientierung an Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und nicht einer Assimilierung betrachten⁹.

⁷ Zum Beispiel moderne Sprachwissenschaften für eine moderne Lesart des Korans, Soziologie für das Studium der Gesellschaft und Anthropologie für ein wissenschaftliches Verständnis des Menschen.

⁸ Mohammed Arkoun schreibt den folgenden Satz, der sein Interesse für eine, à la Kant, formelle und kritische Deskription der islamischen Vernunft zeigt: „*On a beaucoup écrit sur la description formelle de cette raison, sur ses productions et son évolution; mais il n'existe pas encore d'analyse déconstructive et de critique épistémologique de ses principes, de ses procédures, de ses catégories, de sa thématique, de l'impensé découlant des limites imposées dans chaque orthodoxie à l'espace du pensable «vrais»* (Arkoun: 1997: 3).

⁹ Sind wir Menschen, trotz der Verschiedenheit unserer kulturellen Kontexte in vielen Sachen, der Nachahmung verpflichtet? Ist Nachahmung ein Impuls für weitere neue Erfindungen oder ein Zeichen von eigener Unfähigkeit, neue Sachen zu erfinden? René Girards These von Mimesis besagt, dass es nichts in der Gegenwart gibt, das nicht durch Nachahmung (Mimesis) entsteht. Menschen ahmen einander nach, und zwar in vielen Dingen; z.B. in der

Nicht ein Mangel an Originalität, Selbstständigkeit oder Reichtum der eigenen Kultur - die islamische Kultur in dieser Arbeit - dürfte für eine solche Aufnahme oder Übernahme von anderen, spezifischen oder kontextbezogenen Denkart angesehen werden¹⁰. Mit dem Versuch, die eigene Kultur durch Methoden eines anderen kulturellen Kontextes zu erforschen, will der „vorsichtige Universalist“ - hier das Beispiel Arkoun mit seiner „*Kritik der islamischen Vernunft*“ - nicht Besonderheit, Kontextbezogenheit, Identität und Pluralität der beiden Kulturen entkräften, sondern die für ihn fruchtbaren universalen Denkart, Methoden und Lebensformen benutzen.

Gegen den Verdacht eines Fehlens an Originalität im eigenen Denken, wenn man den „Geist“ oder Methoden „fremder“ kultureller Kontexte aufnimmt und gebraucht, zeigt uns das „vorsichtig universalistische“ Denkmodell Arkouns, dass damit das Ziel, den Bereich des *Unbedachten* und *Undenkbaren* in der eigenen zeitgenössischen verschlossenen Kultur auf den intellektuellen Tisch zu bringen. Das *Ungedachte* und das *Undenkbare*¹¹ müssen im gegenwärtigen „islamisch“ kulturellen Umfeld zu Diskussionen führen. Eine fruchtbare angestrebte Offenheit war ein Charakteristikum der „*Falāsifa*“ des klassischen Islams. Eine Aufnahme der Denkart und Methodik „anderer“ darf ja keineswegs eine blinde Aufnahme sein. Dies können wir Arkoun auch keineswegs unterstellen.

Die Bezeichnung „*islamische Vernunft*“ trägt nach Arkoun keinen essentialistischen Charakter. Durch Kritik der „*islamischen Vernunft*“ will er offenbar das Adjektiv „islamisch“, das man im „islamischen Kontext“ der Vernunft anhängt, problematisieren. Denn die Vernunft muss in diesem Sinne, wenn auch im „islamischen Kontext“, in einer dogmenfreien philosophischen Welt operieren. Die Vernunft wäre idealerweise unparteiisch. Sie sollte eine freie bzw. emanzipierte Rolle, und zwar jenseits von dogmatischer Geschlossenheit, verkörpern. Anders ausgedrückt will Arkoun die Vernunft als philosophische

Wissenschaft (Lernen wir in Schulen prinzipiell nicht dasselbe?). Halten die heutigen Neurologen unser Gehirn nicht für eine fast perfekte nachahmende Maschine? (Siehe Girard, R.: 1978: 16-17)

¹⁰ An Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft“ haben sich vor Arkoun viele Philosophen orientiert: „Nicht nur der Deutsche Idealismus und später der Neukantianismus orientieren sich an diesem Werk, sondern auch der Idealismus Kritiker Arthur Schopenhauer und Kritiker des Neukantianismus Martin Heidegger. Ähnliches gilt für die Logik und Mathematiktheorie Freges, die sich immerhin die gesamte analytische Philosophie erobert hat, ähnliches gilt für Mauthners Sprachkritik, die niemand Geringeren als Ludwig Wittgenstein beeinflusst, für den Wiener Kreis und für Karl Popper. Für Theodor W. Adorno (z.B. 1959) spielt Kants Vernunftkritik kaum eine geringere Rolle als Hegels Dialektik.“ (Siehe Höffe, Ottfried: 2003: 14).

¹¹ Das Beispiel „*Kopftuch*“ wird, in einem kulturell dogmatischen Umfeld, ausschließlich als religiöses Thema behandelt und gedacht werden. Dass man dem Kopftuch eine tiefenpsychologische Betrachtungsweise unterstellt, ist in jenem Umfeld undenkbar.

Vernunft behandeln; sie gehört dem Reich des Profanen und nicht des Sakralen. Die Bezeichnung „islamisch“ ist, anders gesagt, keine essentialistische Beschreibung der Vernunft des islamischen Kontextes, sondern eine Art strategische Beschreibung einer Vernunft, die sich stetig auf die Religion des Islams beruft. Gemeint ist damit, wie wir sehen werden, ein großer Teil der islamischen Tradition und des gegenwärtigen Fundamentalismus. Die Vernunft darf in diesem Zusammenhang im „islamischen Kontext“ nicht mehr als „islamisch“ betrachtet werden, so wie sie gegenwärtig im „christlichen Kontext“ nicht mehr als christlich betrachtet wird. Das phänomenologisch-kritische Unternehmen, will, wie wir zeigen werden, eine Aufdeckungsarbeit leisten.

Eine Kritik der „*islamischen Vernunft*“ ist vor allem nicht gegen die Religion des Islams gerichtet, sondern gegen eine Vernunft, die aufhört, philosophisch zu sein, indem sie den Stempel des religiösen Adjektivs „islamisch“ trägt. Mit einem Wort, Arkouns „Kritik der islamischen Vernunft“ will die Vernunft, die der menschlichen Gattung gehört, entislamisieren.

„J’ai tenté de répondre aux objections proprement philosophiques suscitées par le qualificatif islamique accolé à la raison qui vise ou devrait viser en tous contextes, à faire prévaloir la relation critique pour dépasser tous les types d’enfermements dans les limites autres que celles qu’impose à chaque époque dans chaque culture l’état des connaissances disponible“ (Arkoun 1997: 1).

Dem Projekt einer „*Kritik der islamischen Vernunft*“ unterliegen eine philosophisch dekonstruktivistisch-konstruktivistische und eine genealogisch historische Lesart der islamisch repräsentativen Texte. Die Vernunft ist eine Vernunft der philosophischen Welt; sie verkörpert eine reflexive, kritische und analytische Dimension, die Wahrnehmung und Urteile der Vernunft aus den Zwängen dogmatischer Systeme befreien will. Wie Arkoun den Begriff Kultur versteht, ist deshalb wichtig, da es uns erklärt, warum er eine „*Kritik der islamischen Vernunft*“ für sein Lebenswerk hält. Er begreift Kultur als „*dynamisches historisches Phänomen, das Einflüssen anderer Kulturen, der Umwelt, der Natur, etc. unterliegt*“ (siehe MA: 72). Die Vernunft ist nicht ohne die Betrachtung seiner gesellschaftlichen Zusammenhänge zu denken, sie erhält einen inhaltlichen Rahmen durch Prägung eines kulturell gesellschaftlichen Umfeldes, hinter dem bestimmte Weltbilder, Rationalitäten, Irrationalitäten, Mythen und Wahrnehmungen stehen.

„Man wird sich daran erinnern, dass die Adjektive westlich und islamisch im Zusammenhang mit Vernunft sich auf besondere Rati-

onalitäten beziehen, die sich konstruieren und denen es gelingt, sich mehr oder weniger dauerhaft unter wechselnden linguistischen, sozialen, kulturellen, historischen, anthropologischen Bedingungen durchzusetzen (Arkoun 1998, *Du dialogue inter-religieux*: 106). (MA: 72).

Nach Arkoun gibt es drei Spielarten von Vernunft: religiöse Vernunft, wissenschaftliche (teletechnische) Vernunft und philosophische Vernunft (MA 2004: 72) „Wenn eine dieser Formen von Vernunft durch politischen, ökonomischen und sozialen Druck die Entfaltung der freien Kritik einschränkt, indem sie kognitive Grenzen zieht und einen Alleinanspruch vertritt, spricht er von hegemonialer Vernunft“ (Ebenda: 72). Wobei es sich, Ursula Günthers zufolge, dabei nicht um eine vierte Vernunft handelt, deren Name „hegemoniale Vernunft“ wäre, sondern um eine Spezifizierung (Ebenda). So könnte man die „orthodoxe Vernunft“ auch für eine „Spezifizierung“ halten, denn „[A]uch das Phänomen der Orthodoxie lässt sich im Zusammenhang mit Vernunft beobachten, weil sich in der Regel eine Form als die „wahre“ durchsetzt, sich als überlegen betrachtet und andere Formen von Vernunft marginalisiert.“ (Ebenda).

1.1. Gründe zur Kritik der islamischen Vernunft

Es gibt, Arkoun zufolge, viele Schriften, die in deskriptiver Art die Form der „islamischen Vernunft“ behandelt bzw. beschrieben haben, aber keine dekonstruktivistisch-konstruktivistische Analyse und epistemologische Kritik derer Prinzipien, Kategorien, Themen und „*de l'impensé découlant de son organisation typique du pensable.*“ (PCRI: 66) Zwei Gründe werden in diesem Zusammenhang dargestellt:

Erstens ist es aus dem Blickwinkel der „*Histoire générale de la pensée*“, Arkoun zufolge, erforderlich, der Islamforschung die neuen Methodologien und Problematiken der modernen Geisteswissenschaften näherzubringen¹², um sich gegen Unzulänglichkeiten und die Gefahr der linearen und abstrakten Ideengeschichte zu immunisieren:

„[...] il est urgent d'appliquer à l'étude de l'islam comme religion et de la tradition de pensée qu'il a nourrie, les méthodologies et les problématiques nouvelles (= élargissement historiques, linguis-

¹² „Élargissement historiques, linguistiques, sémiotiques, anthropologique, philosophique; recherche des conditions sociales de production et de reproduction des raisons“ (PCRI:66).

tique, sémiotiques, anthropologiques, philosophiques; recherche des conditions sociales de production et de reproduction des raisons. “ (Arkoun 1997: 3-4)

Mit der Mobilisierung und Verwendung dieser neuen Methoden, Problematiken und modernen Geisteswissenschaften will sich Arkoun von den „*insuffisances*“ und essentialistischen und substantialistischen Voreingenommenheiten der linearen und abstrakten Ideengeschichte verabschieden (Vgl. Arkoun 1997: 4):

„On doit cependant faire place à la persistance des idées comme représentations ou croyances reçues dans la pensée ou la raison cesse d’être critique; ce qui est arrivé dans la pensée islamique scolastique. “ (Ebenda)

Zweitens beruft sich der aktuelle politisierte Islam auf eine aus der legitimierten Funktion der islamisch klassischen Vernunftordnung, und so muss man sich über die religiöse, philosophische und historische Geltung dieser Berufung hinterfragen. Drei Fragen lassen sich in diesem Sinne stellen:

- a) Welchen epistemologischen Status besitzt „*die klassische islamische Vernunft*“ (*la raison islamique classique*)?“
- b) Gibt es zwischen dieser „*klassisch islamischen Vernunft*“ und der „*zeitgenössischen islamischen Vernunftordnung*“¹³ eine verständliche historische Kontinuität oder eine Diskontinuität „*de fait voilée par une série de projections culturelles sur le passé*“?
- c) Was sagt das aktuelle *islamische Denken* über die Historizität der Vernunft im Allgemeinen und die der *islamischen Vernunft* im Besonderen? (PCRI: 66).

1.2.1. Die „klassische islamische Vernunft“

Eine Beschreibung oder Situierung der „*klassischen islamischen Vernunft*“ hängt damit zusammen, ob sie eine vollendete Form, einen konstituierten

¹³ Arkoun schreibt: „*l’ordre des raisons invoqué dans les discours islamiques contemporains*“. Unverkennbar ist hier der Einfluss Michel Foucaults auf Arkoun. In seinem Werk „*Die Ordnung der Dinge*“ wollte M. Foucault zeigen, dass es „*l’ordre des raisons*“ gibt. Jede Epoche besitzt ihre eigene Vernunftordnung oder ihr eigenes *Epistem*. Grundsätzlich wollte Foucault in diesem Werk nachweisen, dass es eine epistemische Diskontinuität im Denken gibt.

Inhalt und eine Funktion erreicht hat, nach welchen wir sie beschreiben können. Oder ob das nicht der Fall ist, was zu einer Unmöglichkeit ihrer Beschreibung führt. Arkoun fragt sich in diesem Fall, ob wir eine „*famille d'esprits*“, eine Schule oder eine bestimmte Disziplin privilegieren müssen, damit wir ein theoretisches sowie praktisches Konzept von „*Risalat al Shafi'i*“ (767-820 n.Chr.) durchsetzen können (Vgl. Ebenda). Wir haben, Arkoun zufolge, einige Möglichkeiten, wodurch wir das Konzept der „*klassischen islamischen Vernunft*“ (*la notion de la raison islamique classique*) situieren können: Entweder wir rekonstruieren erstens ihre Genese seit dem Koran bis zum 10. Jahrhundert n. Chr. oder wir beobachten zweitens die verschiedenen in islamischen Schulen dargestellten Konzeptionen des „*al-'aql*“ (*Vernunft*), um uns dann entscheiden zu können, welche Konzeption des „*al-'aql*“ am besten die Bedeutung von *islamisch* verkörpert (Vgl. ebenda). Die letzte dritte Möglichkeit diese Vernunft zu situieren besteht darin, dass man versucht aus einem beschränkten, chronologisch rückwärts und vorwärts ausgedehnten und räumlich verschiedenem soziokulturellen Milieu heraus, die darin beheimateten repräsentativen Texte einheitlich zu beschreiben.

„Partir d'un corpus restreint et rayonner, chronologiquement vers l'avant et l'après, spatialement vers les divers milieux socioculturels“ (Ebenda: 67).

Die erste Möglichkeit verkörpert eine lineare Geschichtsschreibung. Die zweite würde die Denksysteme, deren Funktionen und Bedeutungen normalerweise gekannt werden sollen, ignorieren. Aber die dritte setzt sich durch, denn wir verfügen über ein Werk, das seit seiner Entstehung im Islam weltanschauliche und interpretative Maßstäbe setzt und eine immense Verbreitung und Bekanntheit seit dem neunten Jahrhundert n. Chr. erfuhr, sodass wir es als den Repräsentanten einer „*klassischen islamischen Vernunft*“ schlechthin betrachten dürfen. Es handelt sich also um die *Risalat al Shafi'i*.

„*Risalat al Shafi'i*“ (=Botschaft oder Brief von *al Shafi'i*) wurde in einer Zeit geschrieben, in der islamische Schulen in einem theologischen Streit waren (Siehe dazu, Ebenda: 67). Der „*Risalat al Shafi'i*“ fehlt eben die didaktische Sorge um Klassifikation und „*wissenschaftliche Artikulation*“, die im Islam ab dem 10. Jahrhundert n. Chr. durch den Einfluss des Aristotelismus ausgeübt wurde. Die „*Risalat al Shafi'i*“ ist eine typische schriftliche Gattung, in der *al Shafi'i* auf reale und fiktive Fragen antwortete.

Im *zeitgenössischen islamischen Diskurs* handelt es sich um eine schriftliche Tendenz, die von der Art des Schreibens her, *al Shafi'i's* Schrift- und Denkart ähnelt: „*on continue, comme les auditeurs de celui-ci, à retenir les formes*

manifesteés par une écriture (raisonnements, démonstrations, réfutations, définitions, énoncés juridiques, etc.) (Ebenda).

Dass der *zeitgenössische islamische Diskurs* das Schreib- und Denkmodell von *al Shafi'i* nicht didaktisch und wissenschaftlich überholen will, zeigt uns, dass er die epistemologischen Prinzipien, die dem Diskurs von „*Risalat al Shafi'i*“ unterliegen, außer Acht ließ. Wirft man einen Blick auf das Inhaltsverzeichnis von „*Risalat al Shafi'i*“, sieht man, dass es von Problemen seiner Zeit handelt, nämlich von Problemen der Fundamente der Autorität im Islam, *Shari'a*, Probleme der politischen Legitimation, etc. In allen diesen Punkten will *al Shafi'i* die Menschen seiner Zeit als von Gott erschaffene Menschen betrachten, und weil das so ist, sind sie einer Heilsgeschichte zugehörig: Man denkt und handelt dem zufolge, um das Heil Gottes zu erreichen. Koran und Hadith sollte man in dieser Weltanschauung und Lebensform als absolute Quellen und erste Instanzen von politischer Legitimation betrachten: „*pouvoir politique du calife et de ses déléges, pouvoir judiciaire du qadi, pouvoir intellectuel du 'alim. L'Autorité même des textes sacrés, même lorsqu'ils sont explicitement législatifs, déborde toujours la norme juridique par la référence à l'Absolut de Dieu*“ (Ebenda).

Al Shafi'i ignorierte in seiner „*Risalat*“ den *freien Geist* und aus dem Aristotelismus heraus didaktische und selbstständige Vernunft. Der moderne Denker darf sehr wohl hinterfragen, weshalb das arabisch mittelalterlich religiöse Denken den Aristotelismus, der ja für das Mittelalter eine Wissenschaft verkörperte, nicht berücksichtigte. Was eine solche Kritik an *al Shafi'i* legitim macht, ist der Fall, dass andere Denker und „*al 'Ulama*“ des Islams seiner Zeit und auch später den Aristotelismus und eine bestimmte Rationalität aufgenommen haben (*Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd, etc.*). In einer heterogenen Kultur wie die des arabischen Mittelalters könnte man natürlich nach den, wie wir bei Mohammed Abed Al-Jabri sehen werden, kulturellen Ursachen der Krise der *arabischen Vernunft*¹⁴ fragen. Indem man kulturell dogmatische Strömungen, Ideologien, religiöse und sektiererische Schulen (*al-milal wa-nihal*), exklusive Systeme, Autoritarismus, etc. der islamischen Vergangenheit unter Kritik stellt, erlaubt man nicht jede Instrumentalisierung der alten kulturellen Elemente seitens der gegenwärtigen politischen und kulturellen Mächte für ideologisch aktuelle Zwecke.

¹⁴ Für M. A. Al-Jabri haben, unter anderen, Al-Farabi, Ibn Sina und al-Ghazali die *arabische Vernunft* in eine Krise geführt, indem sie aus Gnostizismus speisten und dadurch Irrationalität im Islam verbreiteten anstatt dem wahren Aristotelismus treu zu sein. Dagegen wandte sich Ibn Rushd, der den *wahren Aristotelismus* im Islam wiederherstellen wollte. Dies wird das Untersuchungsthema des dritten Kapitels.

Epistemische Postulate des islamischen Denkens *à la Shafi'i* und seine gegenwärtigen Verfechter werde ich, anhand des Werkes Arkouns, im Folgenden in drei Elementen darstellen und kritisch analysieren:

- a) Die Fundamente der Autorität im Islam
- b) Sprache, Wahrheit und Recht
- c) Historiographische Diskurse und theologischer Diskurs

1.2.2. Die Fundamente der Autorität im Islam

Diese stammen im Islam aus vier Instanzen:

1. aus religiöser Autorität
2. aus dem Koran und seinen expliziten Normen, die die Autorität Gottes widerspiegeln und aus den Prinzipien der Auslegung
3. aus der Sunna und der Autorität des Propheten
4. aus dem *Ijma*¹⁵. Dieser resultiert aus dem *Ijtihad*¹⁶ und seinen vielen Modalitäten: *Qiyas*, *Istihsan* und *Ikhtilaf*¹⁷.

Diese Fundamente (= *al-Usul*), die ihre formelle Verankerung in der Risalat *al Shafi'i* sehen können, zeigen uns offensichtlich, dass es sich hier um die Präsenz einer Vernunft handelt, die in einem strikt orientierten und eingepägten Rahmen operiert. Denn diese Vernunft darf also nicht außerhalb des Korans und des *Hadiths* verfahren. Ein präzises Verständnis der Verfahrensweise, Inhalte, Horizonte und Prozeduren der Vernunft der Risalat *al Shafi'i* können wir erst erlangen, wenn wir sehen, wie Sprache, Wahrheit und Recht in ihr funktionieren.

1.2.3. Sprache, Wahrheit und Recht

Nach dem Model des *Al Shafi'is* vorher genannten Werks der „*usul al-Fiqhs*“ werden die *Fukaha* in ihren nachahmenden Abhandlungen mit einer minuziö-

¹⁵ = Der Konsens der islamischen Gemeinschaft.

¹⁶ Etymologisch bedeutet das Wort *Ijtihad* Anstrengung. Terminologisch bedeutet es die Operation oder das Verfahren der Rechtsfindung der islamischen Jurisprudenz. Mit dem *Ijtihad* will man im Islam zwar eine blinde Nachahmung des Vorfahren vermeiden. Dennoch bleibt der *Ijtihad* für den modernen Denker einem mittelalterlich religiösen *Epistem* verfangen.

¹⁷ *Qiyas* = Analogie, *Istihsan* = das Beste der Argumente wählen, *Ikhtilaf* = Divergenz.

sen linguistischen Einführung beginnen, aber ihr Verfahren blieb methodologisch anders als der *Kalam* (=spekulative Theologie), der stetig unter dem Einfluss des Aristotelismus mit kritischen Herangehensweisen an *'ilm* beginnt:

„C'est que le juriste travaille sur un corpus limité aux versets et aux hadiths à contenu législatif; pour parvenir à des énoncés dépourvus de toute ambiguïté, il doit commencer par soumettre les textes-sources à une analyse philologique et rhétorique très minutieuse. Il ne se désintéresse pas pour autant des problèmes généraux de l'exégèse; il continue de partager avec le théologien le souci d'affirmer la transcendance et la cohérence du donné révélé. C'est ce qui fera écrire plus tard à Al-Amidi (m. 631- 1233) que la science du droit repose sur trois bases: la théologie spéculative, la langue arabe et les qualifications légales (al-ahkam ach-char'iya) (PCRI: 69).

Al Shafi'i's linguistische Einführung interessierte sich also nicht für ein linguistisch komparatives Unterfangen. Sie ignoriert offensichtlich die rhetorischen und semantischen Probleme, die aus einer Vermischung der arabischen Sprache mit Fremdsprachen resultiert war. Es handelt sich in diesem Fall um das Ignorieren des großen Einflusses des „*Lisan al 'ajam*“ (= Sprache der Nicht-Araber) für die Entstehung einer komplexen „islamischen“ Kultur. *Al Shafi'i* betonte stattdessen die Überlegenheit, die Authentizität und *Unnachahmbarkeit* (*I'jaz*) der arabischen Sprache. *Al Shafi'i* verfügt außerdem nicht über Argumente und technische Vokabulare, die nach ihm von Spezialisten der Sprache gebraucht werden, um ein Wissen über den Ursprung von Sprache und der Sprache des *I'jaz* zu erlangen (Vgl. Ebenda).

„Son exposé n'en est que plus intéressant car il permet de saisir certaines idées-force constitutives de la conviction islamique, mais que les auteurs rattachent à la raison. L'analyse critique doit s'attacher à montrer que ce passage de la conviction à la raison est typique de tout exercice de la pensée soumise aux impératifs de la foi. On transfère des propositions indémonstrables. Des êtres mentaux sans nécessité au domaine des réalités objectivables, démontrables, vérifiables à l'aide des règles communes à tous les usagers de la raison pratique» (Ebenda).

Mit den oben von Arkoun gebrauchten Begriffen und Ausdrücken wie „*islamische Überzeugung*“, „*kritische Analyse*“, „*die mentalen Elemente*“ und „*réalités objectivables, démontrables, vérifiables*“ will er, dass diese bereits im

philosophischen Diskurs der „okzidentalen Moderne“ aktive Begriffswelt und rationale Wahrnehmungsart der Dinge auch für das Studium und die Kritik der islamischen Tradition zu verwenden sind.¹⁸

Damit legt Arkoun seine eigene philosophische Position dar, die natürlich impliziert, dass es gegenwärtig nicht mehr zeitgemäß ist, in einer Weltanschauung Reflexions- und Kritiklos zu leben. Das impliziert wiederum, dass ein kritisches Projekt dieser Art nicht ohne die begrifflichen Instrumente und die Denkart, die im modernen Okzident vorzufinden sind, funktionieren würde. Außerdem meint es, dass die Art der Kritik, die das Christentum erfahren hat, auch für den Islam anwendbar wäre. Ein Islam, der sich gegenwärtig durch eine von ihm unbeabsichtigte Modernisierung erschüttert fühlt und ihre Konsequenzen nicht wahrnehmen will.¹⁹

Zeitgemäßheit ist in diesem Sinne eine intellektuelle Haltung, die nicht ohne Kritik der herkömmlichen Tradition zu gewinnen ist²⁰. Sie ermöglicht außerdem die Entstehung eines modernen Denkens, das jenseits von Ideologisierungstendenzen, Apologetik und Polemik operiert.

Ein von Arkoun bestimmter aufgenommener Universalismus ist in diesem intellektuellen und methodologischen Unterfangen nicht zu verleugnen. Er will dennoch, wie er in einem Interview mit seinem arabischen Übersetzer

¹⁸ Begriffe wie *Rationalität*, *Ideologie*, *Entmythologisierung*, *Historizität*, „*le problème de Dieu*“, *Säkularisierung*, *Demokratie*, *Kritik der Vernunft*, *Kritik der Werte*, *Logos*, *Mythos*, *der Tod Gottes*, *Individualisierung*, etc. sind ausschließlich in Texten eines Modernediskurses über den Islam zu finden. Sie repräsentieren eine moderne kritische Sprache, die die unkritischen Parolen der vormodernen Texte, z. B. die des klassischen islamischen Nomens fehlt, als unzeitgemäß betrachten. Vergeblich suchen wir nach diesen modernen Begriffen in islamistischen oder orientalistischen Texten. Deshalb erweist sich eine Verwendung dieser neuen modernen Begriffe für die Beschreibung, das Verständnis und die Kritik von religiös „heißen“ Gesellschaften als höchst fruchtbar.

¹⁹ Genauer gesprochen sind es die Konsequenzen des „Todes Gottes“, so würde es auch in diesem „islamischen Kontext“ Friedrich Nietzsche sagen. Diese Beobachtung ist meines Erachtens sehr pointiert dargelegt, sie wurde von Nietzsche in einem modernen „christlichen Kontext“ erstellt, der die Klarheit der Dinge absichtlich übersehen wollte, in einem Kontext der Heuchelei, moralischen Sklaverei und Verdeckung der Wirklichkeit. Auch im „islamischen Kontext“ beobachtet man dieselben Phänomene, die das Genie Nietzsche in seinem eigenen Kontext als erster sah, und viele im „islamischen Kontext“ leiden darunter, wie auch er selber darunter litt. Die Gottlosigkeit und die Gnadenlosigkeit herrschen in den „modernen Zeiten“ immer dort, wo es gesellschaftlich und weltanschaulich Gott gibt. So verstehe ich Nietzsches schreienden Spruch „*Gott ist tot*“.

²⁰ Da Zeitgemäßheit ein dynamischer Prozess ist, was etwa bedeutet, dass man, um zeitgemäß zu bleiben, stetig einen kritischen Bezug zu seiner Tradition haben sollte. Ob dieser kritische Bezug auf die Vergangenheit nie aufhören darf oder irgendwann sein Ende kennt, lässt sich erkennen, wenn man weiß, welche kulturellen Elemente der Vergangenheit gegenwärtig als zerstörerisch oder einfach als unbrauchbar erscheinen. Unser Verhältnis zur Vergangenheit ist zwar eine Tatsache, aber keine unwiderstehliche Tatsache, denn wir sind nicht Sklaven oder Klone unserer Vorfahren, wir können mit ihnen aber auch nicht absolut brechen. Wohl können wir aber mit ihnen in kritischer *Kontinuität* leben.

Hashim Saleh sagt, einen *vorsichtigen Universalismus* betreiben (Arkoun: 1990: 227-303). Dies verstehen wir am besten, wenn wir nach Arkouns Auffassung der Moderne suchen und schließlich finden.

Die Moderne hat für Arkoun zwei Gesichter: Das erste ist ein positives, fruchtbares und zivilisatorisches Gesicht, das zweite ist ein hegemoniales, negatives und katastrophales. Selbstverständlich sollten wir im „*islamischen Terrain*“ aus dem ersten Gesicht des Okzidents lernen und nicht aus dem zweiten. Eine solche Selektion würde uns gegen die Wirkungen eines unwillkommenen hegemonialen und kolonialen Universalismus immunisieren. Die philosophische Diskussion über die Vernunft ist vor allem im Okzident selbst alles andere als vollendet²¹. Wenn man nun gegen Arkoun einwendet und sagt, es sind gerade in diesem ersten Gesicht des Okzidents „eurozentrische“ und für die Kultur des Islam fremde Elemente enthalten, wird es von Arkoun, so ist meine Vermutung, keine Akzeptanz dieses Urteils geben. Denn wenn man von vornherein bestimmte kulturelle Konzepte außer Acht lässt oder für irrelevant und unwissenschaftlich hält, wird keine fruchtbare Kommunikation über sie entstehen können. Dies würde für Arkoun Folgendes heißen: Dieser Einwand widerspiegelt eine implizit *intellektuelle Exklusion* maßstäblicher Art. Er würde eher etwas gegen Essenzialismus bzw. Substantialismus mancher okzidentaler und islamistischer Schriften einwenden, und nicht gegen einen, für seine Forschungs- und Denkart, irrelevanten, nicht nennenswerten und vielleicht nicht existierenden Eurozentrismus. Die Geschichtsschreibung hat in Europa wichtige methodologische Veränderungen erlebt, sodass man Ideen nicht mehr als „*constitances stables, transhistoriques de significations*“ (PCRI: 8) betrachten darf.

Solche Ideen, die es im vergangenen biblischen, koranischen und platonischen Rahmen der theologischen Systeme und klassischen Metaphysik²² gegeben hat, lassen sich gegenwärtig von vielen Geisteswissenschaftlern nicht mehr vertreten. Arkoun richtet also seine Kritik an Essentialismus und Substantialismus und keineswegs an einen Eurozentrismus, den er in seinem Werk kaum erwähnt.

²¹ Nicht nur Philosophen wollen die Vernunft erschließen, sondern, seit kurzer Zeit, auch manche Hirnforscher. Siehe z.B. die These vom Hirnforscher Gerhard Roth, der bezweifelt, dass es eine Vernunft *wie Descartes* es gedacht hat, gäbe, d.h., eine Vernunft, die im Kopf liegt und die Operation des Denkens in aller Freiheit steuert. Die Vernunft des freien Subjekts ist nach Roth eine Illusion geworden (Dazu Roth 2009).

²² „*Cette rencontre a rendu possible l'amalgame chez les arabo-musulmans, de Plotin et d'Aristote dans la célèbre Théologie dites d'Aristote, ou cette synthèse de Farabi entre „les conceptions des deux sages“ (al jam' bayna al.Hakimayn). Les théologies et les philosophies développées au Moyen Age dans toute l'aire gréco-sémitique, ont largement renforcé et diffusé cette représentation des idées comme des êtres séparés, subsistant par la seule force que leur confère l'intellect, fondées sur et fondant une ontologie transcendante.*“ (PCRI: 8).

1.2.4. Al-Shafi'i (767-820 n. Chr.) als erster Systematiker der „islamischen Vernunft“?

Ist *al-Shafi'i* der erste Systematiker der *islamischen Vernunft*? Ist er tatsächlich der Erzeuger des islamisch fundamentalistischen *Way of Life*? Solche Fragen führen uns zu einer Begegnung mit dem Werk „*Risala al-Shafi'i*“. Damit wir also das Wesen der ersten, für das nachkommende islamische Denken vorbildlichen und musterhaften *islamischen Vernunft* kennenlernen, werden wir uns auf eine von Arkoun dargestellte Zusammenfassung²³ der religiösen Botschaft *al-Shafi'is* (= das Werk *der Risala*) stützen. Diese vorgelegte Zusammenfassung wird, aus der „*Risala*“ herauskommend, in zehn rigorosen Glaubensentwürfen dargestellt:

1. „*al hamdu lillah*“... *Al-Shafi'is* erstes Wort versichert den Menschen, dass Gott den Propheten gelehrt hat, ihnen zu sagen, mit dem Zweck es auch auszuleben, dass sie in einer ursprünglich ontologischen Relation zu Gott sind und leben und das Nichts in der Welt außerhalb dieser ontologisch göttlichen Relation ist: Alles Seiende, die Welt und die Geschichte sind ineinander verwoben.
2. Gott schickte den Propheten des Islams in einer Zeit, in der zwei Gruppen von Menschen gelebt haben: Es gab die *Besitzer des heiligen Buches* (*ahlu-alkitab, les peuples du livre*): (Mohammed Arkoun: PCRI: S. 70), dessen ursprünglich von Gott fixierter Status von ihnen modifiziert wurde. Ihre Modifizierung des ursprünglich wahren Wort Gottes trug für die Menschheit, dem Koran zufolge, den Charakter der eigenen geäußerten Lügen. Zweitens existierten die Heiden (*al-Kuffahr*), die mit ihren Händen Holz, Steine und Bilder dressiert, für schön gehalten und dann verehrt haben, anstatt Gott zu verehren und ihm ihr Gesicht zuzuwenden.
3. Bevor Gott die Heiden rettete, indem er ihnen Mohammad schickte, waren sie in ihrem Leben Frevler und führten Gott zum Zorn. In ihrem Tod sind sie, wie Gott sagt, der Hölle ausgeliefert.
4. Als die Rebellion der Menschen gegen Gott kein Ende erlebte, ließ er seinen Willen (*qada'*) geschehen, wie er es in der vorhergegangenen Zeit getan hat. Er ließ wieder seine bevorzugte Religion, den Islam, manifestieren.
5. Um seine Offenbarung unter den Menschen zu verbreiten, wählte Gott Mohammad „*la plus éminente des créatures, qui réunit toutes les qualités*

²³ Siehe die von Arkoun dargestellten Zusammenfassung der zehn Glaubensentwürfe des „*al-Shafi'is Risala*“ (PCRI: 70).

agrées pour la vie religieuse et profane“ (PCRI: 70). Gott hat zuerst die Familie Mohammads und seine Heimatsleute für die Verkündigung des Islams ausgewählt, dann trug seine Offenbarung einen universalen Charakter.

6. Gott hat außerdem seiner Schöpfung die Offenbarung geschickt, um sie aus dem Unglauben (*kufr*) ins Licht des Glaubens hinüberzubringen und sie dann über Gebote und Verbote zu prüfen. Die Menschen sollen laut der Offenbarung einen Kult und das, was sie sagen, praktizieren.

7. Die im Buch niedergelegte Offenbarung manifestiert seine Allmacht und ein klares Zeichen für seine Existenz. Derjenige, der das Buch kennt, kann dieses Zeichen nicht verkennen, und wer es nicht kennt, kennt es bloß nicht, weil es ihm Einsicht fehlt.

8. Der Mensch, der die religiös fixierten bevorzugten Werte Gottes aus dem Koran herausliest, und sie in seinem Sagen und Handeln benutzt, der ist für Gott der erfolgreichste, den man sogar aufgrund seines Verdienstes als religiösen Gelehrten (*imam fi din*) betrachten könnte.

9. Nur die Intelligenz Gottes, die in sein Buch eingebettet ist und die Tradition seines Propheten führen uns in einen Zustand, in dem wir Gott gegenüber dankbar sein können, dem Gott, der uns zu Mitgliedern der besten religiösen Gemeinschaft macht.

10. Die Gläubigen werden in jeder Situation ihre Indikation im Koran finden, dieser zeigt ihnen den rechten Weg.

Das Interesse für diese Vorschläge, die stetig eine Rechtfertigung im Koran suchen und die offenbar keineswegs aus einem selbstständigen Geist stammen, strukturiert immer noch das kollektive Imaginäre der Muslime. Eine ähnliche Strukturierung der Menschen lässt sich auch im christlichen Mittelalter bemerken:

„l'intérêt de ces propositions qui sont toutes „prouvées,, par des versets coraniques, est qu'elles n'expriment pas le point de vue isolé d'un auteur, ni même l'esprit d'une culture enfermée dans un cadre spatio-temporel révolu; non seulement elles continuent de structurer l'imaginaire collectifs des musulmans d'aujourd'hui, mais on retrouve l'équivalent de chacune d'elles dans les énoncés dogmatiques juifs et chrétiens: il suffit de remplacer Mohammad par Moïse ou Jésus, le Coran par la Thora ou les Évangiles. On peut donc parler d'une raison théologique qui a été et demeure à l'œuvre dans les sociétés“ (PCRI: 70-71).

Aus einer Vernunft eine unausweichliche Kohärenz zu machen, hängt offenbar mit einer bestimmten Geschichtswahrnehmung zusammen, nach welcher es eine Art „Ereignis - Erscheinung“ (*évènement - avènement*) gibt, die die Geschichte in zwei Bereiche teilt, ein Vorher und ein Nachher. Wohl anhand einer solchen Kohärenz wollte man dem menschlichen Geist Sicherheit und der Seele Frieden (*sukun an-nafs*) zuwenden und noch vielmehr, wie uns Arkoun im Folgenden zeigt:

„A partir d'un événement-avènement qui partage l'histoire en un avant et un après, la raison s'attache à construire une cohérence contraignante pour l'esprit, apaisante pour l'âme (*sukun an-nafs*), nourrissante pour le cœur; elle produit ainsi le 'ilm, à la fois connaissance, ou adhésion immédiate du cœur à des vérités irréfragables et science, ou ensemble de procédures techniques pour inférer à partir des textes, les règles pratiques de la conduite. La participation de la raison-intelligence ('aql), de l'âme et du cœur, dans la production, la transmission, l'application du 'ilm, suppose l'imbrication de l'imaginaire et du rationnel, le psychologique, de la conscience historique, de la perception symbolique et de l'analyse philologique...C'est ce que négligent ou oublient de montrer bien des histoires modernes de la pensée religieuse: à force de transcrire les seules spéculations conceptuelles des traités philosophico-théologiques, on pulvérise l'unité vivante de l'homme et de la culture dans la société du livre“ (Ebenda: 71)

Al-Shafi'i bestätigt diese Beobachtungen, als er meint, dass alle Wege und Mittel der Menschen zum Heil im Koran vorgegeben sind. Die Aufgabe der Vernunft besteht nur darin, ihn adäquat zu lesen, um sie herauszufinden. Damit wir, *al-Shafi'i*s Auffassung nach, diesen Stand erreichen, müssen wir zuerst ein „*theoretisches Hindernis*“ vermeiden: Der Koran ist in arabischer Sprache offenbart worden. Dieses Urteil wurde dennoch von den Nicht-Arabern (= *al'ajam*) nicht angenommen, die sahen, dass der Koran Wörter aus Fremdsprachen enthält. Er ist für sie keineswegs rein Arabisch. *Al-Shafi'i*s Reaktion darauf, d.h. auf die, die seiner Meinung nach über keine überzeugenden Beweise verfügen und noch dazu eine Gegenmeinung nicht tolerieren, lautet wie folgt:

„Also, zu manchen, die glauben, dass der Koran fremde Wörter und nicht ausschließlich reine arabische Sprache enthält, und zugleich meinen sie, dieses Urteil sollten auch die anderen vertreten, sagen wir nun Folgendes: Der Koran enthält verschiedene Wörter, die teilweise manchen Arabern selbst unbekannt sind [...]. Gewiss

ist, dass die arabische Sprache, im Vergleich zu allen Sprachen der Welt, die einzige ist, die über reiche Wörter verfügt. Wir kennen keinen Mann, der, wie der Prophet, den koranischen Wortschatz vollständig kennt. Obwohl es nicht an Leuten fehlt, die die Sprachgeheimnisse des Korans aufschlüsseln könnten²⁴[...]. Wenn wir nun die folgende Frage bekommen: Welcher Beweis zeigt uns, dass der Koran rein Arabisch ist? Meine Antwort liegt im Folgenden vor. Der Beweis liegt im Koran selbst, denn Gott sagt: Wir versandten an ein Volk nur einen Propheten, der sich in seiner eigenen Sprache ausdrückte“ (Der Koran: XIV, 4)...Wenn man nun dagegen einwendet und sagt, die Propheten der vorislamischen Zeit, wurden nur zu ihren eigenen Völkern geschickt, Mohammad wurde aber, im Vergleich dazu, zu allen Menschen von Gott geschickt, sage ich also dagegen Folgendes: Entweder bekam Mohammad die Botschaft Gottes in der Sprache seines Volkes, was von den Nicht-Arabern dann erforderte, die Sprache des Korans zu lernen. Oder Gott könnte ihn in einer vergangenen Zeit den Menschen geschickt haben, in der Sprache seines Volkes, was auch die Menschen dieser Zeit zum Lernen dieser Sprache auffordern sollte. Die beiden Fälle führen zum selben Schluss: Ein Prophet drückt sich in der Sprache seines Volkes aus. Dazu sage ich noch Folgendes: Aufgrund der Unterschiede zwischen den Sprachen der Welt erweist sich das Erlernen einer Fremdsprache – die des Propheten – als unvermeidlich. Ihre Überlegenheit muss aus diesem Grund anerkannt sein. Aber das Volk, das so eine sprachlich anerkannte Überlegenheit besitzt, könnte nur jenes sein, das die Sprache der Propheten spricht. Es ist nicht erlaubt – obwohl Gott es am besten weiß – dass Völker, deren Sprache die des Propheten ist, eine Fremdsprache übernehmen²⁵. Im Gegensatz dazu müssen alle Sprachen der Welt der Sprache des Propheten folgen, und alle Anhänger der vorislamischen Religionen müssen der Religion des Propheten folgen...Es ist also für jeden Muslimen erforderlich, sich anzustrengen, um Arabisch zu lernen. Dies muss man unternehmen, bis man in arabischer Sprache predigen kann. Das heißt Folgendes zu manifestieren: Es gibt keinen Gott außer Gott und Mo-

²⁴ Hier meint *Al-Shafi'i* damit, meines Erachtens, die Gelehrten (*'ulama*). Das andere entsprechende arabische Wort dafür ist „*al-khassa*“ (= die Eliten in unserer modernen Sprache) im Gegensatz zu *al-'amma* (= die ungebildete Masse).

²⁵ Damit ist gemeint, dass Berber und Spanier sich weder auf ihre eigene Sprache und ihre kulturelle Tradition oder Religion, noch auf ihre dynastische Erfahrung, die effizienter ist als die, die sich im Nahen Osten durchsetzte, berufen durften. Ibn Khaldun sieht in diesem Zusammenhang, dass der Besiegte dem Besieger folgt (Vgl.: PCRI: S. 313).

hammad ist sein Prophet, das Buch Gottes rezitieren, „takbir“ (= den Satz: „Gott ist mächtig“ aussprechen), „tasbih“ (= Gott müsse glorifiziert werden) und „tachahud“ (= Glaubensbekenntnis äußern).“ (Ebenda: 71. Übersetzt aus dem Französischen von AB)

1.2. „Islamische Vernunft“ in ihrem kulturellen und historischen Kontext

„*Islamische Vernunft*“ ist, wie oben ausführlich aufgezeigt wurde, eine Vernunft, die religiös strukturiert ist. Sie hängt von den tradierten religiösen Texten (*naql*) ab. Ihr historisch kultureller Raum ist, im Denken von Arkoun, die *koranische* und *islamische Wirklichkeit*. Aus welchem kulturellen Anlass und methodologischen Einfluss diese Unterscheidung kommt, und welche neue Bedeutung damit dem modernen Denken über den Islam zukommt, wird im Weiteren erläutert werden.

Die Absicht Arkouns hinter einer solchen Unterscheidung ist mehr als nur eine akademische Verwissenschaftlichung des Diskurses über den Islam. Vielmehr will seine Unterscheidung ein freies Denken im islamischen Terrain und überall kreieren und es gegen jede Ideologisierung und Dogmatisierung schützen. Diesbezüglich muss jede Aussage, jedes Urteil, jede Interpretation, jedes Verständnis und jeder moralische Schluss, welche oder welchen man über den Koran oder den Islam darlegt, von den historischen und anthropologischen Wissenschaften überprüft sein. D. h., die Geschichtlichkeit des Korans und Islams ist eine Voraussetzung jedes modernen Denkens. Geschichtlichkeit spricht für geschichtliche Veränderungen und Zeitabstände, die wiederum Geschichtlichkeit wahrnehmbar machen.

Die Gegner dieses intellektuellen Schlusses - Fundamentalismus und Orientalismus essentialistischer Art - würden diese Unterscheidung ablehnen, mit dem Argument, dass es nur einen einzigen idealen Islam gibt, einen Islam, der gegenüber jeder Veränderung resistent bleibt. Ein Islam der vom Koran nicht zu trennen ist. Wäre man von der Geschichtlichkeit der historischen Phänomene überzeugt, müsse man dann zwischen der *koranischen Wirklichkeit*, die ein spezifisch historisches Entstehungsmoment kennzeichnet, und der *islamischen Wirklichkeit*, die zeitlich andere historische, epistemische und soziale Erfahrungen widerspiegelt, überzeugt sein.

1.3. „Die koranische und islamische Wirklichkeit“

In seinem Werk „*La pensée arabe*“ (1975) erschienen zum ersten Mal die Konzepte der „*koranischen*“ und „*islamischen Wirklichkeit*“. Es handelte sich bei Arkoun damals um eine fruchtbare Nachahmung von den Konzepten der *biblischen* bzw. *Evangeliumswirklichkeit* (*fait biblique* bzw. *fait évangélique*) (Ursula Günther: MA: S. 84). Arkoun will anhand diesen Analyse Kategorien zunächst ein Mal eine Unterscheidung epistemischer, geschichtlicher, semantischer linguistischer Natur schaffen: Die Mündlichkeitsform eines anwesenden bzw. bereits beginnenden koranischen Diskurses schafft eine einzigartige existenzielle, semantische und geschichtliche Lage. In seiner Mündlichkeitsform hatte der Koran gesellschaftliche und linguistisch aktuelle Konnotation. Die „*koranische Wirklichkeit*“ drückt in diesem Sinne bestimmte unwiederholbare religiöse, soziale und linguistische Erfahrungen aus. Die *koranische Wirklichkeit* ist nach Arkoun eine „*historische Äußerung eines mündlichen Diskurses, die zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten soziokulturellen Milieu erfolgte*“ (MA: 85).

Die koranische Wirklichkeit als anwesende und lebendige Erfahrung thematisiert Arkoun folgendermaßen:

„Der Apell Gottes an das menschliche Bewusstsein, der in einer Sprache und anhand bestimmter wirtschaftlicher, sozialer, ethischer und politischer Erfahrungen auf der arabischen Halbinsel im 7. Jh. erfolgte, um auf die existenziellen Bedingungen eines Glaubens an den einen Gott aufmerksam zu machen. Das entspricht dem religiösen Diskurs zu Lebzeiten des Propheten Mohammad und impliziert, dass dieser Diskurs beendet und daher auch nicht mehr zugänglich ist (EPI: 311, PA: 7-20). Die koranische Wirklichkeit gilt als ein wesentlicher Faktor für die Entstehung des Denkbaren, Udenkbaren und Ungedachten.“ (Günther MA: 269)

Die *islamische Wirklichkeit* resultiert aus der Interpretation der Offenbarung. Der Koran ist in seiner ursprünglich mündlichen Form ein semantisch offener Diskurs, eine sinngemäß prägnante Äußerung, aber mit der aus seiner schriftlich fixierten Form Entstehung des theologischen Diskurses handelt es sich, wie Ursula Günther sagt, um eine „Entwicklung von der *koranischen Wirklichkeit* und dem damit verbundenen prophetischen Diskurs zur *islamischen Wirklichkeit*, d. h. zum Islam als Religion. Es entspricht dem historischen Prozess des Entstehens einer neuen Religion, der von sozialen, politischen und

kulturellen Akteuren getragen und vorangetrieben wurde“ (Vgl. Günther: MA: 85).

Phänomene der interpretativ willkürlichen Verbreitung der koranischen Inhalte und Ideologisierungen im Rahmen von Orthodoxien lassen sich wie folgt darstellen:

„Der theologische Diskurs, der die Offenbarung interpretiert und entsprechende theologische Apriori entwickelte und durchsetzte. Die konkrete historische Projektion erfolgte innerhalb der arabischen Sprache und Offenbarung. Sie übernahm im Lauf der Geschichte den Sinn und die Tragweite der koranischen Wirklichkeit und verbreitete diese willkürlich oder ideologisch, z. T. durch historische Notwendigkeiten, z. T. unter dem Druck verschiedener Denkströmungen. Den Sieg trug schließlich die sogenannte Orthodoxie davon, die dafür sorgte, dass andere Strömungen in den Hintergrund gedrängt oder als Heterodoxie verdammt wurden (EPI: 311-312, PA: 7-20, CRI: 310). Die islamische Wirklichkeit drückt sich durch spezielle semiotische Praktiken wie Ritual, Recht, Ethik, Institutionen, Produktionsweisen, etc. aus, die alle einen realen oder postulierten Bezug zur Text gewordenen Offenbarung haben (Mohammed Arkoun: CRI: 134)“ (MA: 268-269).

1.4. Das Ungedachte und das Undenkbare

Mit den Begriffen des *Ungedachten* und des *Undenkbaren* will Arkoun darauf hinweisen, dass es im zeitgenössischen islamischen Denken Bereiche gibt, die genauer untersucht werden müssen. Denn bis jetzt wurden nur Bereiche gedacht, die institutionell bzw. gesellschaftlich „erlaubt“ sind. Beobachtet man tradierte Ideen und Denkweisen, sieht man, dass es in ihnen Bereiche gibt, die ungedacht und auch undenkbar waren. Dass man aber in zeitgenössischen islamischen Diskursen beharrlich alles *Ungedachte* und *Undenkbare* nicht kennen und untersuchen will, zeigt uns, „warum das islamische Denken den Herausforderungen der intellektuellen Moderne nicht gewachsen ist“ (Ursula Günther: 96).

Die Konzepte des *Ungedachten* (*pensé*) und *Undenkbaren* (*pensable*) lassen sich bei Arkoun folgendermaßen thematisieren:

“Although I often refer to the dialectic, creative tension between the thought and the unthought, the thinkable and the unthinka-

ble, I feel there is still a need to explain this terminology which has always been unusual and remains so in current parlance and even in philosophical discourse. The question arises as to why there is such a focus on the achievements of reason, on the critical control of the rationalities it elaborates within the spatial limits assigned to the thinkable. What does a tradition of thought allow us to think in a particular period of its evolution, concerning a particular subject, within a particular domain of human existence? When we speak today about the modes of communication required by political correctness, we are clearly referring to limits imposed by political and social pressures on the innovative and critical faculties of reason. A number of ideas, values, explanations, horizons of meaning, artistic creations, initiatives, institutions and ways of life are thereby discarded, rejected, ignored or doomed to failure by the long-term historical evolution called tradition or 'living tradition' according to dogmatic theological definitions. Voices are silenced, creative talents are neglected, marginalized or obliged to reproduce orthodox frameworks of expression, established forms of aesthetics, currently received rules of judgement, evaluation, communication, transmission, teaching, relating to others ... When social, economic, and political conditions change and new possibilities for creative thought and action open up, a struggle begins between the defenders of the living sacred and sacralising tradition and the supporters of reformist or revolutionary change. This dialectic tension is at work, with differing intensity, in all societies, from the most conservative and traditional to our democratic, dynamic, 'free' societies. We know how horizons and themes of discourse change depending on whether a leftist or rightist majority accedes to power; not only are some laws changed, but the philosophical rationale underlying the creation of law shifts to a different thinkable." (IRS: 18-19.

Ursula Günther sieht, dass die Konzepte des *Ungedachten* und *Undenkbaren* in Verbindung mit den Phänomenen der *koranischen* und islamischen *Wirklichkeit* stehen. Deshalb handelt es sich bei diesen Konzepten nach ihr um historische und keine philosophischen Konzepte. Ursula Günther schildert, aus ihrer Lektüre des Werks Arkoun heraus, die historische Entwicklung von der *koranischen Wirklichkeit* über die schriftliche Fixierung der Offenbarung als Textcorpus, was zur Entstehung eines neuen „*Imaginaires*“ in drei Instanzen führte:

1. „Offenbarung, d. h. koranische Wirklichkeit bzw. koranischer Diskurs (610-632)
2. Sammlung und Kanonisierung des *Mushafs* (632-936), d. h. offizielles geschlossenes Corpus und Beginn der islamischen Wirklichkeit bzw. des islamischen Diskurses
3. Die Zeit der Orthodoxie (936 bis heute), d. h. die Formierung eines neuen Imaginären innerhalb der muslimischen Gemeinschaft und die Herausbildung des Denkbaren, Ungedachten und Undenkbaren sowie der islamischen Vernunft“(MA 2004: 96).

1.5. Die Logosphäre in der islamischen Kultur

Wollen wir eine Weltanschauung eines Volkes, einer Kultur oder einer Zivilisation kennenlernen, müssen wir sie in deren Sprache suchen. Die Sprache ist in diesem Sinne als Trägerin eines kollektiven Gedächtnisses und einer kollektiven Sinneswelt zu betrachten. Sprache ist außerdem eine Sache, die uns zeigt, wie *Mentalität* und *Aktivitäten des Denkens* eines Menschen bzw. eines Kollektivs funktionieren. In Bezug auf Sprachanalyse will man aber nicht nur den Inhalt einer Weltanschauung und einer Kultur kennenlernen, sondern vielmehr, was diese verdrängt, diskreditiert, ablehnt und aus ihrem Denkhorizont ausschließt:

“A logosphere is the linguistic mental space shared by all those who use the same language with which to articulate their thoughts, their representations, their collective memory, and their knowledge according to the fundamental principles and values claimed as a unifying Weltanschauung. I use this concept to introduce the important dimension of the linguistic constraints of each language on the activities of thought. When a language such as Arabic or English is currently used by different peoples, with different cultural backgrounds, it becomes a common logosphere which will affect the configuration of the faculties of the human mind and, consequently, will contribute to the creation of frontiers between the thinkable and the unthinkable, the thought and the unthought. This is evident in the case of the Arab philosophers who introduced the Greek philosophical thinkable into the Arabic language, thereby creating friction with the religious thinkable defended by the traditionalist builders of Islamic orthodoxies. Similarly, the concept of the logosphere assists in the understanding of

how Islamic values taught in Arabic to Indonesian, Bangladeshi or Tajik peoples, for example, share the same unthinkable about religion with the rest of the world's Muslims. The impact of the unthinkable and the unthought is immediately identifiable in the discourse articulated in a given language; language is the authentic memory of what thought has achieved, or failed to achieve, in each logosphere." (IRS 2006: 19-21).

In seiner philosophischen Abhandlung "*Logocentrisme et verité religieuse dans la pensée islamique*" (EPI: 164-172) versucht Arkoun zu zeigen, welche Rolle der Logos im arabischen Denken des Mittelalters gespielt hat und welches Verhältnis er zur religiösen Wahrheit hat. Das Wort *Logos* entsprach dem arabischen Wort *Nutq* (oder sagen wir, so wollen es die *Falasifa* haben). „*Nutq*“ bedeutet etymologisch das artikulierte oder das ausgesprochene Wort. Dass man also für *Logos* das Wort „*Nutq*“ verwendet, ist in Wirklichkeit kein Zufall. Denn das ausgesprochene oder artikulierte gilt in der arabischen Sprache von Haus aus als etwas Intelligibles oder Vernünftiges. Eine Bestätigung dieses Sachverhaltes finden wir in der Übersetzung des Begriffes „Logik“ mit dem Wort „*Mantiq*“, das auch offenbar auf eine Verbindung zwischen Vernunft und artikulierte Wort verweist (vgl. EPI: 168). Denn „*logique, ou domaine du discours raisonné et par natiq (être) parlant raisonnable*“ (Ebenda).

Mit Aristoteles hört der Logos auf, prophetisch zu sein. Der Logos endet außerdem auch, ein Produkt der menschlichen Kunst und der kommerziellen Mittel unter Männern zu sein (die Tendenz der Sophisten). Mit Aristoteles ist der Logos außerdem ein dialektischer Diskurs geworden. Damit erwies er sich als eine höchste Form des professoralen Diskurses²⁶. Der professorale Diskurs konnte zwar kraft seinem rigiden Konzeptualismus triumphieren, konnte aber nichts gegen die Macht des *Wort Gottes*, die überall und mit aller Kraft eine Antwort auf die Fragen der *Mysterien des Ursprungs* liefert, durchsetzen (EPI: 187).

„Le fait majeur pour notre propos, c'est que face au discours professoral triomphant sous l'aspect d'un conceptualisme rigide (les dix catégories d'Aristote et les cinq voix de Propyrie ont servi à classer toutes les réalités, y compris Dieu) et d'une dialectique formelle, la parole de Dieu faisait resurgir partout et avec force les mystères de l'origine, de la fonction, de la finalité du Logos plénier“ (Ebenda).

²⁶ Arkoun bezieht sich hier auf die Arbeit von P. Aubenque über Aristoteles (Vgl. EPI: 187).

Nach der Begegnung des *Logos* mit dem *Wort Gottes* gab es Schriften, die diese zwei Tendenzen in Harmonie brachten, aber es gab diesbezüglich auch polemische und apologetische Ansätze, wie Al-Ghazalis Wiederlegung der Philosophie und später die starke Intervention Ibn Rushds für das Interesse des Logos.

1.6. Neue Erkenntnisse zur „islamischen Vernunft“

Es handelt sich grundsätzlich bei der „*Kritik der islamischen Vernunft*“ von Arkoun um eine kritische Revidierung der Gesamtheit der kulturell islamischen Überlieferung. Arkoun behandelt in diesem gigantischen Unterfangen vier Perioden:

1. Die Periode der Entstehung des Korans (*koranische Wirklichkeit*) und die Anfänge des islamischen Denkens (*islamische Wirklichkeit*).
2. Die Periode des islamisch klassischen Zeitalters, d. h. das Zeitalter der rationalen, wissenschaftlichen und zivilisatorischen Blüte (als Beispiel dafür Miskawayh und die *Falasifa* und Wissenschaftler seiner Zeit im 10. Jahrhundert n. Chr.) (Siehe Kapitel I in meiner Arbeit).
3. Das Zeitalter der islamischen Scholastik oder anders gesagt, das Zeitalter des islamisch kulturellen Konservatismus und der kulturellen Dekadenz.
4. Die Periode der *Nahda* des 19. Jahrhunderts, die aber epistemisch auch das 20. Jahrhundert bis 1950 geprägt hat (Vgl. Arkoun: 2000: 283).

„*Islamische Vernunft*“ wurde Arkouns zufolge aus den drei ersten Perioden herausgebildet. Wenn wir die Anfänge der Entstehung der „islamischen Vernunft“ nicht kennen und untersuchen, können wir nach Arkoun die Aktualität des islamischen Denkens und Lebens nicht verstehen (Vgl. Ebenda).

Die Kritik der „islamischen Vernunft“ als philosophisch modernes Unterfangen öffnet das „islamische Denken“ zum ersten Mal für wissenschaftliche, theologische und philosophische Errungenschaften, die im Okzident stattgefunden haben. Das islamische Denken, das die Erfahrung der Kritik und Dekonstruktion erlebt hat, darf nicht mehr eine Ideologisierung bzw. Mythologisierung seiner Quellen ausüben. Das islamische Denken, das seine Geschichtlichkeit erkennt, darf nicht mehr die moralischen bzw. religiösen Werte verabsolutieren.

Im orthodoxen Islam ist die Vernunft in den ethischen Untersuchungen und juristischen Elaborationen seitens der Muslime als eine menschlich unabhängige Instanz völlig ausgeschlossen; sie muss sich auch heute den interpretatorischen Aufforderungen der „heiligen Texte“ unterwerfen. Auch die Moral beruht in diesem Kontext nicht, wie in der griechischen Philosophie, auf einer durch autonome Vernunft definierten Ontologie. Aufgrund seines militanten Charakters lässt der zeitgenössische islamische Diskurs keinen Platz mehr für eine ethische Reflexion und interessiert sich weder für epistemologische Themen noch generell für die Menschenrechte aus einer autonomen Sichtweise (Vgl. PCRI: 38).

„L'enjeu, on le voit, est la philosophie de la personne humaine. Pour rendre celle-ci possible dans la pensée islamique actuelle, il ne faut pas seulement réactualiser l'effort mu'tazilite pour conquérir un certain territoire propre à la raison; plus fondamentalement, aujourd'hui, il est nécessaire de dénoncer la solidarité active entre les formes de pouvoir qui se sont imposés dans les sociétés musulmanes et toute la théologie du serf-arbitre développée pendant des siècles, dans les sociétés du Livre. Le combat pour l'émancipation de la personne humaine hors des servitudes qu'elle se fabrique, est inséparablement intellectuel et politique.“ (Ebenda: 3)

III. KAPITEL

AL-JABRIS KRITIK DER „ARABISCHEN VERNUNFT“

1. Kritik der „arabischen Vernunft“

Ich stelle zunächst einmal paraphrasierend Al-Jabris Meinung über die problematische Lage des alten und zeitgenössischen Denkens mit Bezug auf die arabisch-islamische Tradition (*turath*) (Siehe dazu Al-Jabri 1984: 35-37), dar:

Al-Jabri will in Anlehnung an Piaget den Begriff des *kognitiven Unbewussten* (*l'inconscient cognitif*) für das Studium der islamischen Tradition „*turath*“ in ihrem Verhältnis zur Gegenwart fruchtbar machen: Das arabisch *unbewusste Wissen* ist eine Sammlung von Konzepten, Vorstellungen und mentalen Bewegungen, die die Weltanschauungsart des denkenden arabischen Menschen definiert. Mit letzterem ist der gemeint, der zur arabischen Kultur gehört. Mit dieser Weltanschauungsart will Al-Jabri darauf hinweisen, auf welche Art er Kosmos, Menschheit, Gesellschaft und Geschichte betrachtet und interpretiert. In diesem Sinne ist die Kultur der Araber in Vergangenheit und Gegenwart nichts anderes als der Inhalt seiner Weltanschauung. Dies ist das Hauptthema des 1984 auf Arabisch erschienenen Buches, das bis heute noch in keine europäische Sprache übersetzt wurde, das den Titel „*Die Genese des arabischen Denkens (takouin al-'aql al-'arabi)*“ trägt.¹

Al-Jabris Herangehensweise in seiner Kritik behandelt die arabische Kultur nicht ideengeschichtlich, sondern epistemologisch. Der Träger einer Kultur, Religion oder Weltanschauung denkt und handelt unbewusst. Er verfügt über ein „*kognitives Bewusstsein*“, das natürlich, ohne dass er es weiß, seine Denkart, sein Moral-, Welt- und Selbstverständnis und seine Art, Fremde und Fremdes zu sehen, prägt.² (Al-Jabri 1984: 42)

Al-Jabris philosophisches Forschungsprogramm einer *Kritik der arabischen Vernunft*³ will, in Anlehnung an das kantische Erbe, ein *arabisches Denken* kritisieren, dessen Wissensproduktion „*die Grenzen seiner legitimen Ansprüche überschritten und sich in eine Kultur der ‚schlechten Universalismen‘ verwandelt hat*“ (Al-Jabri: 2009: 11). Anders als M. Arkoun, der seine For-

¹ Dies ist der erste Band des Al-Jabris Projektes: einer „*Kritik der arabischen Vernunft*“ (Al-Jabri: 1984).

² Al-Jabri glaubt: Mit der Verwendung des Begriffes „*L'inconscient cognitif*“ „distanzieren wir uns von essentialistischen Vorstellungen, die besagen, dass es unveränderbare Ideen und Mentalitäten gibt, die an eine spezifische Rasse gebunden sind. „*L'inconscient cognitif*“ gilt in einem kritischen und analytischen Verfahren als Konzept der Analyse, Beobachtung eines erkennenden Subjektes.

³ Die ursprünglich arabische Version von M. A. Al-Jabris ins Deutsche übersetzten Buches (*Kritik der arabischen Vernunft*: 2009) lautet: „*nahnu wa turath*“ (= Wir Araber und unsere Tradition).

schung und Konzentration dem arabisch humanistischen 10. Jahrhundert schenkt, knüpft Al-Jabri an das 12. Jahrhundert an, das eine - durch die Philosophie von Ibn Ruschd - Art arabische „Aufklärung“ bzw. *Rationalität* (*'aqlaniya*) verkörpert. Anders als Arkoun, der in seinem Projekt der „Kritik der islamischen Vernunft“ eine Mehrzahl an geisteswissenschaftlichen Methoden und philosophischen Ansätzen benutzt, begnügt sich Al-Jabri in seinem „kritischen Projekt“ mit der epistemologischen Methodik. Schließlich, anders als Arkoun, der die Bezeichnung „islamische Vernunft“ gebraucht und unter Kritik stellt, benutzt Al-Jabri in seiner Kritik die Bezeichnung „arabische Vernunft“. Die Erklärung dieses Unterschieds wird mich und alle Leser in diesem Kapitel beschäftigen.

Al-Jabris einseitige Auffassung bezüglich der Entwicklung und der Natur des „arabischen Denkens“ fängt mit Charakterisierungen und Unterscheidungen geographischer und epistemologischer Art an. Seine gerühmte und umstrittenste These lautet folgendermaßen: Die Differenz zwischen dem „islamischen Orient“ und dem „islamischen Okzident“ (*Al-maschreq al-islami* und *Al-maghreb al-islami*) ist nicht nur eine geographische, sondern auch eine epistemologische. Ihm zufolge war der „islamische Okzident“ ein Träger von *Rationalität und positivem Denken*. Im Gegensatz dazu handelt es sich bei dem „islamischen Orient“ um unerwünschte irrationale und mystische Tendenzen, die aus gnostischen Strömungen speisten. Diese produzierten bedauerlicherweise eine „abwesende Vernunft“ (*al-'aql al-mustaqil*), die im Gegensatz zur Vernunft der *Falasifa* des „islamischen Okzidents“ einen Irrationalismus (*al-'aaqlaniya*) vertraten.

In Al-Jabris Einleitung seines Buches, dessen deutsche Übersetzung den Titel *Kritik der arabischen Vernunft* trägt, spricht er programmatisch von einem spezifischen Weg der *arabischen Moderne*, nämlich „über ein Neudenken unserer Tradition (*turath*)“ (Siehe Al-Jabri 2009: 55). Er meint damit, oder besser gesagt, er will damit einen innerarabischen Diskurs produzieren, der die kulturelle Identität der arabischen Welt berücksichtigt und deren Originalität und Sonderart vor Augen hält. Zuerst wandte sich Al-Jabri, nach dem Debatte von 1967, gegen die Ablehnung mancher arabischer Intellektuellen zur Tradition, mit der Absicht, die arabischen Geister von den Anforderungen der Moderne abzulenken (Al-Jabri: 2009: 55). Das „triviale“ Interesse der arabischen Denker für die Tradition dürfte also nicht auf Kosten eines Interesses für die Moderne gehen. Um das zu erklären, wirft Al-Jabri das Licht auf andere aus der Tradition entstandene Probleme, die ihm zufolge berücksichtigt werden müssen:

„Wir hingegen denken, dass diese Perspektive nicht hinreichend die besonderen Probleme berücksichtigt, die sich der arabischen Kultur stellen. Was diese Kultur seit der `Epoche der Kodifizierung` ('asr al-tadwin⁴) bis heute unterscheidet, ist die Tatsache, dass sich ihre innere Dynamik nicht in der Produktion von neuen Diskursen äußert, sondern in der Reproduktion des Alten. Seit dem 7. Jahrhundert der Hedschra (13. Jahrhundert n. Chr.; Anm. d. Hrsg.) wurde diese Tätigkeit der Reproduktion ausgesetzt, um einen Zustand der Trägheit, des Rückzugs und der Wiederholung Platz zu machen. Seither hat sich in der arabisch-islamischen Kultur das herausgebildet, was wir ein „Verständnis der Tradition, das in der Tradition eingeschlossen ist“ genannt haben und das noch heute dominiert. Unter diesen Umständen bestünde die Moderne eher darin, dieses Verständnis der Tradition, das in der Tradition eingeschlossen ist, zu überwinden, um ein modernes Verständnis und eine aktuelle Sichtweise der Tradition zu entwickeln. Moderne bedeutet also weder, die Tradition abzulehnen noch mit der Vergangenheit zu brechen, sondern vielmehr die Art, in der wir uns zur Tradition verhalten, auf ein Niveau anzuheben, das wir „Zeitgenossenschaft“ nennen, und das unserer Absicht nach darin bestehen muss, den Lauf des Fortschritts, der sich auf globaler Ebene vollzieht, einzuholen. Gewiss muss die Moderne die Grundlagen ihrer Thesen innerhalb ihres eigenen Diskurses, dem der Zeitgenossenschaft, finden und nicht als ein „Fundamentalismus“, der sich an inspirative Quellen und Grundlagen klammert. Leider ist die Moderne im zeitgenössischen arabischen Denken noch nicht soweit. Sie bleibt darauf reduziert, sich in der Konzeption ihrer Thesen an der europäischen Moderne zu orientieren, der sie die Begründungen und „Fundamente“ ihres Diskurses entnimmt“ (Al-Jabri: 2009: 55-56).

Al-Jabris Untersuchung der arabischen Philosophie und Kultur ist eine epistemologische Untersuchung, d. h. er beschäftigt sich mit der Art und Weise,

⁴'asr al-tadwin (=die Epoche der Kodifizierung) beginnt nach Al-Jabris Schätzung 143 nach der Hedschra und er bedeutet die kulturelle und weltanschauliche Referenz des „arabischen Denkens“ überhaupt. In dieser Epoche wurde das *arabische Bewusstsein*, das auch heute den Blick des arabischen Denkers über Vorher und Nachher prägt, erzeugt. In dieser Epoche wurden die „spezifisch“ kulturellen und normativen Maßstäbe des „arabischen Denkens“ produziert. Das Zeitalter der kulturellen Reproduktion ('asr al-ijtīrar athaqafi) hängt ausschließlich mit dieser Epoche zusammen.

wie in der arabischen Kultur Wissen produziert wurde.⁵ Wie Arkoun greift Al-Jabri auch auf das analytische Konzept der Episteme zurück, um die Denkform der „*arabischen Vernunft*“ epistemologisch zu erschließen. Ebenso wie die Herausgeber von Al-Jabris Buch „*Kritik der arabischen Vernunft*“ bin ich auch der Überzeugung, dass der Begriff Episteme bei Al-Jabri anders konnotiert ist als etwa bei Michel Foucault oder anderen Philosophen:

„Abweichend von Foucault möchte Al-Jabri allerdings nicht jede Epoche von einer einzigen Episteme beherrscht sehen, so wie das Spätmittelalter und die Renaissance nach Foucault etwa von der Episteme der Ähnlichkeit bestimmt war, sondern die Koexistenz von mehreren Epistemem zur selben Zeit beschreiben. Im Unterschied zu Foucault hält er die Episteme auch nicht für unzugänglich und innerhalb ihrer Epoche unveränderbar wie Adam Smiths berühmte „unsichtbare Hand“, Hegels „List der Vernunft“ oder eine Luhmannsche Systemtheorie, die hinter den Kulissen das gesamte Kulturgesehen alternativlos arrangiert, sondern er ist überzeugt, dass man epistemische Defizite und Konflikte philosophisch aufdecken und politisch verändern kann“ (Al-Jabri: 2009: 12).

„*bayan*“, „*'irfan*“, und „*burhan*“ (*Indikation, Illumination* und *Demonstration*) sind nach Al-Jabri die drei kulturellen Komponenten der arabischen Kultur. Sie sind nach ihm die drei *Episteme*, die das *arabische Denken* in seiner Gesamtheit umfassen. Diese drei epistemischen Systeme (*al-anthima al-mar'ifiya*) lagen aber nicht weit entfernt voneinander, wie friedlich getrennte Inseln. Sondern sie waren in stetigem Konflikt und stetiger Konkurrenz. Das arabische Denken besteht also aus diesen drei oft in Konflikt geratenen Denkelementen:

- a) „**Bayan**“ ist „das innerhalb des Islam Denkbare“ (*al-ma'qoul al-'aqli*), „die hermeneutische, textbezogene Episteme der Rechtswissenschaft, Grammatik und Theologie“. (Ebenda, S. 12)
- b) „**'irfan**“ ist dagegen das Mystische, Alchemistische und „nicht rational Denkbare“ (*al-lahma'qoul a-'aqli*). (Ebenda)
- c) „**Burhan**“ ist ein Epistem des „rational Denkbaren“, der *Mathematik, Logik und Metaphysik* (im Sinne der aristotelischen Beweislehren und allgemeinen Spekulationen, die in der Systematik nach der Physik und den Natur-

⁵ Nicht das populäre Wissen, sondern das Wissen des Gelehrten (*a-thaqafa Al-'alima*) will Al-Jabri epistemologisch untersuchen.

lehren kommen), deren europäisches Pendant die Aufklärung und die naturwissenschaftliche geprägte Moderne ausgelöst hat“ (Siehe, Ebenda)

Was aber versteht Al-Jabri unter Kritik?

„Philosophische Kritik bedeutet bei Kant die Bestimmung der Grenzen des legitimen Vernunftgebrauchs bei der Erzeugung von naturwissenschaftlichem, moralischem und theologischem Wissen mit universellem Anspruch. Al-Jabri will in Anlehnung an dieses Verfahren zeigen, wie das arabische Denken mit seiner spezifischen Wissensproduktion die Grenzen seiner legitimen Ansprüche überschritten und sich in eine Kultur der „schlechten Universalismen“ verwandelt hat“ (Ebenda, S. 11)

Mit einer Kultur der „schlechten Universalismen“ ist das geistige Verfahren der „arabischen Vernunft“ gemeint, das ein Wissen produziert, das basierend auf den Grundlagen des islamischen Rechtssystems und aus analogisch abgeleiteten Verallgemeinerungen, eine Universalisierung nicht leisten können, bestehe. (Vgl., Ebenda)

1.1. Exkurs: die Falasifa – Nachahmer oder Erneuerer?

Beim Ergebnis dieser Frage handelt es sich um zwei gegnerische Thesen: Die eine besagt, dass die *Falsafa* eine Nachahmung oder Reproduktion der griechischen Philosophie sei. Die zweite These besagt, dass es der *Falsafa* trotz der äußeren Einflüsse nicht an reflexiv eigenständiger Originalität fehlt. Al-Jabri spricht diesbezüglich vom immer abhängigen Zustand der Philosophie im Islam von der äußeren Philosophie; sie war von der Philosophie Griechenlands abhängig, und heute ist sie von der Philosophie Europas abhängig:

“Ich könnte nun fast konstatieren, dass die Bewegung der arabischen Kultur immer abhängig war, und sie ist bis heute eine abhängige Bewegung geblieben. Sie kennt keine unabhängige Änderung. Deshalb sage ich, dass ihre Zeit eine statische und keine dynamische ist, und zwar trotz allen Bewegungen und Erdbeben, die sie kannte“ (Al-Jabri: 1984: 42, übersetzt von AB).

Um diese These zu verstärken, stellt Al-Jabri die folgenden Fragen, um zu zeigen, dass die arabische „kulturelle Zeit“ (*azaman t-thakafi*) eine statische und keine in Bewegung und Dynamik eingebettete „kulturelle Zeit“

ist⁶: „Wurde die arabische Grammatik nicht in ihrer Gesamtheit bei Sibawayh geboren? „Kannte die islamische Jurisprudenz nicht ihre Vollendung bei Al-Shafi'i, wurde die islamische Geschichtsschreibung nicht fast vollendet bei Ibn Ishaq und Al-Waqidi dargestellt?“ (M. A. Al-Jabri, *die Genese der arabischen Vernunft*, S. 42).

Die Tatsache, dass es in der islamischen Geschichte keine Epochenschwelle⁷ gibt, die die Existenz von kulturellen und wissenschaftlichen Konjunkturen und weltbildlichen Zäsuren rechtfertigt, führt Al-Jabri zu dem Urteil, dass es sich in der arabischen Welt um eine „zerrissene Geschichte (*al-zaman al mumazaq*) handelt, die zu einem „gefährlichen“ Zustand führt, nämlich zu einem „geistigen“ Zustand, in dem das Geschichtsbewusstsein fehlt. Was heißt das in Wirklichkeit? D. h. nach Al-Jabri, dass die Bewegung der arabischen Vernunft eine Bewegung des Raumes und nicht der Zeit ist. Diesem Sachverhalt zufolge kann das arabische Bewusstsein die Zeit niemals unabhängig vom Raum wahrnehmen; die Zeit ist anwesend und statisch und wenn ein Teil von ihr dem arabischen Bewusstsein fehlen oder in Vergessenheit geraten würde, dann heißt das nichts anderes als das Fehlen oder die Vergessenheit eines räumlichen Teiles. (Vgl. Ebenda).

Aus einem kulturellen Amalgam bzw. zusammengesetzten Ideologien, Ideen, alten Kenntnissen und Denkart, die seit der Zeit der *Ommejaden* existieren, speist auch der arabische Denker der Gegenwart und benutzt sie, als ob sie neu wären. Er lebt außerdem ideologisch gesehen auch heute in den Kämpfen der Vergangenheit (Vgl. Ebenda).

1.2. Al-Jabris Unterscheidung zwischen Philosophie des Maghrebs und des Maschreqs

In seiner neuen Einführung seiner sechsten erschienenen Auflage des Buches „*nahnu wa-turath. qiraa mu'asira fi-turathina al-falsafi*“ (=“*Wir⁸ und die Tradition. Zeitgenössische Untersuchungen unserer philosophischen Überlieferung*“)

⁶ Die arabische Kultur hat deshalb keine Epochenschwellen erfahren, wie sie der Okzident gekannt hat. Auch die sogenannte „*Nahda*“ (arabische Neuzeit) ist in Wirklichkeit keine radikale Bewegung wie die der europäischen Neuzeit.

⁷ Man redet zwar von der Epoche der vorislamischen Zeit, der Epoche der islamischen Zeit und der Epoche der „*Nahda*“. Eine solche Trennung ist Al-Jabri zufolge pauschal, denn das arabische Bewusstsein erfährt sie nicht als eine wirkliche Trennung zwischen verschiedenen Weltanschauungen und Lebensformen, sondern als eine Gleichzeitigkeit; die drei „kulturellen Inseln“ sind im arabischen Bewusstsein gleichzeitig verwoben (Vgl. Al-Jabri: 1984: 44-45).

⁸ Mit „Wir“ meint Al-Jabri in diesem Werk die Araber.

runge⁹), antwortete Al-Jabri auf seine Kritiker, die behaupteten, er sei mit seiner Unterscheidung bzw. Trennung zwischen der Philosophie des *Maschreqs* und der Philosophie des *Maghrebs* ein chauvinistischer Autor geworden. Er sei außerdem mit dieser „Diskreditierung“ der orientalischen Philosophie ein Schriftsteller geworden, der seine philosophische Herkunft (hier ist die des *Maghrebs*, wo Al-Jabri geboren und aufgewachsen ist, gemeint) für die bessere hält. D. h. *rationaler*, *aufklärerischer* und *objektiver* und aus all diesen Gründen *besser* als die des *Maschreqsb* (Dazu Tarabishi 2000). Diese Kritikpunkte hält Al-Jabri für unhaltbar aus den folgenden Gründen:

Es gibt nach Al-Jabri eine Trennung aus epistemologischen Gründen zwischen der Philosophie des *Maghrebs* und der Philosophie des *Maschreqs*. Diese Trennung ist eine epistemologische (*coupure épistémologique/al-qati'a al-*ipistimuloujiya* oder al-qati'a al-marifiya*) (Siehe Al-Jabri: 1993: 8) und methodische, aber keineswegs eine ideologische: Die epistemologische Unterscheidung zwischen Ibn Rushd und Ibn Sina vollzog sich, Al-Jabri zufolge, vor allem mitten in der arabisch-islamischen Kultur. Deshalb will „*la coupure épistémologique*“ zwischen diesen beiden philosophischen „Kontinenten“ keine neue philosophische Identität jenseits der arabischen Welt stiften.

Ibn Rushd unterscheidet sich epistemologisch von Ibn Sina, indem er einen anderen methodischen und kognitiven Apparat (*al-jihaz-alma'rifi*), der dem aristotelischen authentisch logischen Werkzeug treu war, gebraucht hat.

Die arabisch-islamische Philosophie, immer Al-Jabri zufolge, erfuhr im Maghreb und in Andalusien tatsächlich einen neuen Beginn (*bidaya jadida*) (Ebenda), deren erster Träger *Ibn Baja* war. Dieser war der erste Philosoph, dessen Werk „*une coupure épistémologique*“ mit der orientalischen Philosophie vollzogen wurde. *Ibn Bajas* Werk wollte nicht mehr den stetig im arabischen Orient angestrebten Zustand einer Durchsetzung der Idee einer Harmonie zwischen Religion und Philosophie. Die Denkrichtung der Philosophie des *Maschreqs* (= Philosophie des arabischen Orients) war „*lahutiyyat al-*ipisteme**“; d.h., sie war einem theologischen Episteme verfangen. Anders als dieser verkörperte die Philosophie des *Maghrebs*, beginnend mit Ibn Baja, einen wissenschaftlichen Episteme und eine profane Denkart (*'ilmiyatu al-*ipistimi* und 'ilmaniyatu al-ittijah*) (Vgl. Ebenda: 9).

Aus den oben gezeichneten Thesen lässt sich nun die folgende Frage stellen: Was fand Al-Jabri in den Werken der Philosophen des *Maschreqs* (*Al-farabi*, *Ibn Sina*, *Al-Gazhali* ect.) und in den Werken der Philosophen des *Maghrebs* und Andalusiens (*Ibn Baja*, *Ibn Hazm*, *Ibn Tufail*, *Ibn Rushd* etc.) um daraus

⁹ Mit arabisch philosophischer Überlieferung meint er die *Falsafa*: Ihre Vertreter sind Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd, Ibn Hazm etc.

zu schließen, dass die ersten zu den zweiten, epistemologisch gesehen, unterschiedlich sind, und dass wir gegenwärtig, falls wir Araber einen Schritt nach vorne machen wollen bzw. fortschrittlich sein wollten, auf die Werke der zweiten angewiesen sind, falls wir einen Beginn haben wollten? Handelt es sich hier nicht doch um eine Diskriminierung gegenüber der arabisch orientalischen *Falsafa*? Handelt es sich hier nicht außerdem um einen versteckten „*kulturellen Rassismus*“? Bevor wir aber über Al-Jabris Sichtweise positiv oder negativ urteilen können, befassen wir uns zuerst mit seiner Interpretationsart bzw. Lesart der arabisch-islamischen Philosophie.

1.3. Al-Farabi, Ibn Sina: Zwischen Ideologie und Wissenschaft

1) Al-Farabi

„*Das Projekt einer neuen Untersuchung der politischen und religiösen Philosophie*“ von Al-Farabi, so lautet der Titel des Aufsatzes bzw. der Untersuchung Al-Jabris über diesen Philosophen, dessen geistreiches Philosophieren seine Epoche philosophisch prägte. Al-Jabri zufolge ist das zeitgenössische *arabische Denken* nicht so brillant wie die Philosophie des *Al-Farabis*. Ihm fehlt derselbe *geistige Horizont* und *scharfe Sinn*, den Al-Farabis Werk innehatte. Dieser lernte bis zu seiner Zeit die arabisch-islamische herkömmliche Kultur und die der alten Zivilisationen bestens kennen.

Will man Al-Farabis Werk präziser verstehen, muss man die grundsätzliche Problematik seines Werks kennen. Nämlich seinen Versuch, eine *philosophische Synthese* zu bilden. Diese will, kurz gesagt, ein philosophisches Unternehmen bilden, das Metaphysik, Religion, Politik und Gesellschaftsordnung (*al-Ijtima'*) zusammensetzen. Al-Farabi führte in seinem Werk griechische Philosophie und arabische Kultur zusammen. Hinter seinem philosophischen Werk einer Vereinheitlichung von Aristoteles und Platon (*al-jam'u bayna al-hakimayni*) steckt das Ziel einer Vereinheitlichung des arabischen Denkens:

„Die Einheit des Denkens wiederherstellen wird bedeuten, den mutazilitischen rationalistischen, segmentaristisch-atomistischen Diskurs zu überwinden, der dabei versagt hatte, Vernunft und Überlieferung miteinander zu versöhnen, indem man den Diskurs der „universellen Vernunft“ übernimmt, wonach Religion und Philosophie sich lediglich durch ihre Ausdrucksmittel voneinander un-

terscheiden: Erstere greift auf dialektische und rhetorische Verfahren zurück, letztere dagegen auf die Methode des Beweises. Deshalb kann ihr Gegensatz zurückgeführt werden, indem man „das, was die Religion sagt, als Allegorie dessen, was die Philosophie sagt“ betrachtet“ (Al-Jabri 2009: 131-132).

Al-Farabi will außerdem mit einer Einheit des arabischen Denkens eine Einheit der Gesellschaft herstellen:¹⁰

„Die Einheit der Gesellschaft wiederherzustellen wird bedeuten, die sozialen Verhältnisse auf dem Modell der Harmonie und der pyramidalen Hierarchie zu gründen, die im Universum herrschen. Wenn man die politische und religiöse Philosophie Al-Farabis in dieser Perspektive liest, entdeckt man einen Denker, der sich entschieden von dem Bild unterscheidet, das gewöhnlich die Geschichtshandbücher von ihm liefern. Al-Farabi war nicht der isolierte, von der Welt abgeschnittene Mann, der im Schatten der Bäume in einem Garten in der Umgebung von Damaskus meditierte, sondern ein um die Probleme der Gesellschaft, in der er lebte, bekümmertes Mensch, der die Sorgen seiner Zeitgenossen teilte, und keineswegs verzweifelt noch betrübt und auch nicht lebensmüde war. Ein an den Fortschritt und an die Lösung der Probleme durch die Vernunft glaubender Optimist. Dieser Glaube war es, der seinen Traum vom „tugendhaften Reich“ nährte, einem Reich der Vernunft, der Harmonie, der Brüderlichkeit und der Gerechtigkeit, in das er alle Wissenschaften seiner Zeit, und insbesondere die rationalen Wissenschaften, einbezieht“ (Al-Jabri: 2009: 132).

Es liegt also auf der Hand, dass das Denken von Al-Farabi in Wirklichkeit ein ideologisches Projekt war, das Philosophie und Wissenschaften für einen einzigen Zweck instrumentalisierte. *„Es war zwar das Projekt eines Idealisten, vielleicht sogar eines Träumers. Aber es war auch ein militanter rationalistischer Diskurs, so sehr, dass man sich durchaus zu Recht fragen kann, ob Al-Farabi nicht im Mittelalter der Rousseau der Araber war“* (Ebenda). Die Phi-

¹⁰ Deshalb macht Al-Farabi in seinem Werk *„Die tugendhafte Stadt“* (*al-madina al-fahdila*) aus dem Chef einer Gesellschaft eine äußerst wichtige Person. Für Al-Farabi ist der Chef der Gesellschaft für die Menschen so wichtig wie die ersten Prinzipien für die Seienden. Wir sehen hier deutlich, dass Al-Farabi ein Streben nach einer zentralistischen Regierung zeigt, in der die Vernunft regiert, eine Vernunft die alle Schlüsselpositionen der Regierung besaß, um die arabische Gesellschaft kulturell, politisch und gesellschaftlich zu vereinheitlichen (Vgl. Al-Jabri: 1993: 80).

losophie Al-Farabis trägt in diesem Sinne einen starken gesellschaftlichen Charakter.

In einem anderen Werk bezeichnet Al-Jabri Al-Farabi als den „arabischen Aristoteles“ und dies nicht, weil er die aristotelische Logik in die islamische Welt gebracht hat und sie vor allem in aller Präzision und Adäquatheit erfasst hat, sondern weil er mit der Hilfe der Logik das in seiner Zeit herrschende kulturelle Chaos beenden wollte. (Vgl. M. A. Al-Jabri, *Die Genese des arabischen Vernunft*, 1984, S. 242).

2) Ibn Sinas *orientalische Philosophie*

Ibn Sinas Werk verkörpert, Al-Jabri zufolge, zwei unterschiedliche und sogar noch widersprüchliche Gesichtspunkte:¹¹ Einerseits ein quantitativ außerordentlich umfangreiches, schönes und klar geschriebenes Werk, das viele Regale ausfüllte. Andererseits verkörpert es eine geistige Tendenz, die die Anfänge einer kulturellen Stagnation und Dekadenz der arabisch islamischen Kultur eröffnete. Diese „schlechte“ geistige Tendenz beinhaltet Elemente des Gnostizismus;¹² eine Denkströmung des „anderen Lebens“ und nicht die des Diesseitigen, wie Al-Jabri sagt. *Orientalische Philosophie (al-falsafa al-maschriqiya)* ist nicht nur, Al-Jabri zufolge, ein irrationaler Diskurs, vielmehr will sie einen ideologischen Aspekt ausüben, nämlich, zur Überraschung des Lesers, eine Durchsetzung und Verbreitung von einer nationalen (persischen) Philosophie der Finsternis. Dies verkörpert nach *Al-Jabri* das „andere Gesicht“ von Ibn Sina:

„Dieses andere Gesicht des „großen Meisters“ taucht in seiner „orientalischen Philosophie“ auf, die er als „die von keiner Unreinheit befleckte Wahrheit“ betrachtet. Man muss bei Avicenna diesen gnostischen Aspekt, der ein Denken der Finsternis fördert, zur Kenntnis nehmen, um das falsche Bild zu korrigieren, das wir uns von ihm gemacht haben, und uns daran gewöhnen, unsere Vergangenheit im Lichte objektiver Tatsachen zu lesen statt unter dem

¹¹ In der metaphorischen Beschreibung von Al-Jabri lautet das so: Ibn Sina hatte „zwei Gesichter“: (Siehe Al-Jabri: 2009: 8)

¹² In seinem Buch „*binyatu al-'aqli al-'arabi*“ (= Die Struktur des arabischen Denkens (1990): Der zweite Band seines Projektes einer *Kritik der arabischen Vernunft*, das er 1984 mit dem Werk „*takwin al-'aql al-'arabi*“ (= *Die Genese des arabischen Denkens*) eröffnete, zeigt Al-Jabri, was er mit Gnostizismus meint. Es ist ein Wissen, das aus einer großen Menge von religiösen Strömungen, die die folgende Grundidee vertreten, besteht: Das einzige authentische Wissen von Gott und religiösen Angelegenheiten kommt aus einer Verstärkung des seelischen Lebens und Benützung eines weisen Verhaltens heraus. Diese verleihen einem Menschen Kräfte, die dem Bereich des Willens gehören und nicht dem des Denkens. Das heißt, dadurch wird der Wille eines Menschen stärker und nicht das Denken. Gnosis (*al-Irfan*) gilt also als Instrument des Willens und nicht des Denkens. Man könnte sogar sagen, dass der Wille im Gnostizismus (*al-ghunosiyah*) die Vernunft (*al-'aql*) ersetzt (vgl. Al-Jabri: 1990: 241).

Druck unserer gegenwärtigen *Desiderata*. Man darf sich nicht fürchten, diesem dunklen Aspekt des Denkens Avicennas ins Auge zu sehen, der dem anderen Aspekt widerspricht, jenem, der sich in seinem großen Werk *Al-Shifa* widerspiegelt. Unsere Tradition steht nicht allein mit derartigen Widersprüchen. Auch heute noch, am Vorabend des 21. Jahrhunderts, sind sie sowohl in der arabischen Welt als auch anderswo gängige Münze. Dennoch kann man sagen, dass Avicenna, selbst in seiner orientalischen Philosophie, jener Philosophie des „Anderen Lebens“ (in dieser Welt und im Jenseits) ein in den Konflikten seiner Zeit engagierter Mann war, jemand, der für seine Sache kämpfte. Denn diese Philosophie, die er „orientalische“ nannte, und die unbestritten einen irrationalen Diskurs darstellte, war auch ein ideologischer Diskurs, der sich im Lichte seiner späteren Fortsetzungen betrachtet als Projekt einer nationalen (persischen) Philosophie erwies. Worauf es uns ankommt, das ist nicht der Diskurs an sich, noch seine Motivationen, sondern seine Folgen: Durch seine orientalische Philosophie hat Avicenna einer spiritualistischen und gnostischen Strömung die Weihe gegeben, deren Wirkung entscheidend wurde für die Regressionsbewegung und durch die das arabische Denken sich von einem offenen Rationalismus – angeführt von den Mutaziliten, dann von Al-Kindi, und auf seinem Höhepunkt von *Al-Farabi* – zu einem verderblichen, das Denken der Finsternis fördernden Irrationalismus zurückentwickelte, den Denker wie Al-Ghazali, Suhrawardi von Aleppo und andere in den verschiedensten Kreisen verbreiteten und popularisierten“ (Al-Jabri 2009: 134-136).

Dies ist ein Bild, das uns ein enttäuschendes Bild über Avicenna präsentiert. Dabei handelt es sich um einen Denker, der ein „*Denken der Finsternis*“ fördert bzw. einen Denker, der aufgrund seiner Schöpfung aus gnostischen Quellen zur Entstehung der „abwesenden Vernunft“ (*al-'aql al-mustaqil*) im Islam beigetragen hat. Diese These wäre selbstverständlich überflüssig oder sogar falsch, wenn man nicht annimmt, dass die epistemische Trilogie Al-Jabris (Indikation (*bayan*), Illumination (*'irfan*) und Demonstration (*burhan*) als ein Werkzeug gebraucht wird, um eine kognitive Einordnung und Ideologisierung von Denkarten und philosophischen Schulen zu instrumentalisieren. Es mag zwar sein, dass Avicennas Werk einen illuminativen Charakter trägt, aber man kann das nicht auf sein ganzes Werk übertragen.

Auch Al-Jabris These, die besagt, dass aus „*indikationeller*“ oder „*illuminativer*“ Herkunft, zum Nachteil des „*arabischen Denkens*“ eine *abwesende* bzw.

normativ unbrauchbare Vernunft herausgekommen ist, und was aus *demonstrativen* oder *logischen* Quellen stammt, ein fruchtbares und zeitgemäßes Denken erzeugt, erweist sich als nicht überzeugend. Denn wir können dagegen einwenden, indem wir Al-Jabris Definition der fruchtbaren Vernunft problematisieren und unter Kritik stellen: Ist die fruchtbare Vernunft ausschließlich die logische oder demonstrative Vernunft? Muss man die unbekanntes Sphäre des Logos wie „*bayan*“ und „*'irfan*“ diskriminieren um eine „bessere“ Vernunft zu bekommen? Sind diese zwei von Al-Jabri exkludierten Elemente der arabischen Kultur nicht besonders wichtig, um eine geistreiche und nicht verzerrte Bestimmung der Vernunft zu verwirklichen? Braucht unsere Vernunftdefinition in Wirklichkeit nicht mehr Horizonte um pointierter als die vorherige zu sein? Diese Fragen könnten Al-Jabri dazu führen seine einseitige Vernunftauffassung zu ändern.

1.4. Die fruchtbare Vernunft (al-'aql) des „islamischen Okzidents“

Al-Jabri zufolge lernte die Kultur des Islams die authentische aristotelische Logik in einer späteren Zeit kennen. D. h. zuerst lernte sie den Neuplatonismus, Neuphythagoreismus und Gnostizismus, dann in einer späteren Zeit, nach einem Jahrhundert zeitlicher Distanz, Aristoteles kennen. Dies entspricht für Al-Jabri auch der Konstatierung Al-Shahrastanis¹³.

Al-Jabri sieht außerdem, dass die Aufforderung des Abassiden-Kalifen Al-Mamun für die Übersetzung der philosophisch griechischen Werke als ein Instrument gegen Gnostizismus und die „*schiiitische Illumination*“ (*al-'irfan aschi'i*), die politisch kämpferisch waren, gebraucht wurde. Aristoteles galt also in einer solchen heißen ideologischen und politischen konkurrierenden Situation als eine kognitive Waffe gegen die „*abwesende Vernunft*“ (*al-'aql almustaqil*¹⁴) und seine manichäischen und schiiitischen Thesen. Die Waffe gegen diese Strömungen der politischen Gegner des *Al-Mamun* ist nichts anderes als die „*universale Vernunft*“ (*al-'aql al-qauni*), d. h. sein historischer Feind. Der Gnostizismus kämpfte gegen die Politik und Religion des Islam,

¹³ Al-Shahrastani (1086-1153) ein einflussreicher Religionshistoriker aus Persien.

¹⁴ Auch *Abu Hamid Al-Ghazali* (1058-1111) erweist sich, Al-Jabri zufolge, als ein Anhänger der „*abwesenden Vernunft*“ (*al-'aql al-mustaqil*) im Islam; sein „*Sufismus*“ enthält die religiös gnostische Philosophie in allen ihren Thesen. Al-Jabri zufolge speiste *Al-Ghazali* aus Ibn Sinas Gnostizismus und von den Sufis wie *al-Bastami*, *al-Junaid*, *al-Hallaj* und *al-Ghazali* hat in diesem Sinne, Al-Jabri zufolge, seinen Beitrag geleistet, um die arabische Vernunft in die Krise (Dekadenz, „*inhibitat*“) zu schicken (Vgl. Al-Jabri:1984: 286).

was den damaligen offiziellen Islam dazu führte, die Hilfe der griechischen Philosophie anzufordern. Der Logos als Waffe gegen Irrationalität.

Al-Kındis philosophisches Werk liegt nicht oberhalb dieser religiösen und politischen Kämpfe. Er war in seinem Kampf ein Verfechter des „Staates der Vernunft“ (*daulat al-'aql*). Seine aus dem Aristotelischen Werk herauskommenden philosophischen Zusammenfassungen und interpretativen Skripten lieferten zum ersten Mal den damaligen arabischen Lesern rationale Anschauungen über den Kosmos in einer Art, die Religion respektiert, aber vehement gegen den Manichäismus und Schiitismus gekämpft hat. Seine Lehre über Naturwissenschaften zeigt, dass Erkenntnisse, wie bei Aristoteles, aus sinnlichen Dingen resultieren und dann ein Gegenstand der Vernunft werden oder von einem konkreten (*al-muschakhass*) zu einem abstrakten (*al-mujarrad*) Ding werden. (Vgl. Al-Jabri, Die Genese der arabischen Vernunft: 1984, S. 237).

1.4.1. Ibn Hazm: Der Zahirismus

Der Zahirismus von *Ibn Hazm* (*thahiriyatu Ibn Hazm*) verkörpert nach Al-Jabri das ideologische Projekt der Ommejaden-Herrschaft. Ibn Hazm „geht aus einer globalen Vision des Dogmas und des Gesetzes hervor, die von der Logik, den physikalischen Wissenschaften und der Philosophie inspiriert ist“ (Al-Jabri: 2009: 157).

„Man kann der Bedeutung von *Ibn Hazm* nur gerecht werden, wenn man sein Schaffen mit dem der herrschenden juristischen, dogmatischen und philosophischen Strömungen seiner Zeit in der Gesamtheit der islamischen Welt vergleicht. Man kann den innovativen Beitrag von Ibn Hazm, das, was seinen Zairismus- unter dem doppelten konstruktiven und dekonstruktiven Aspekt - zu einem Schlüsselmoment in der Geschichte des islamischen Denkens macht, nur verstehen, wenn man die epistemologische Grundlage, auf der er beruht, berücksichtigt. Anders gesagt wird man sich dazu verurteilen, in der von Ibn Hazm formulierten ideologischen Kritik gegen die juristischen und theologischen Schulen lediglich eine einfache ideologische Gelegenheitskritik zu sehen, solange man nicht die epistemologische Grundlage berücksichtigt, von der sie ausgeht. Denn in der Tat richtet sich die Kritik von Ibn Hazm nicht so sehr gegen Meinungen und Thesen selbst, trotz ihres polemischen Charakters, sondern gegen die Grundlagen und Prinzipien, aus denen diese hervorgehen.“ (Ebenda: 156-157).

Ibn Hazm stellt nach Al-Jabri die drei Prinzipien, auf denen die „*indikationelle Sichtweise der orientalischen Denker beruht*“ (Ebenda: 157), unter Kritik. Er widerlegt das Prinzip der Diskontinuität, das ursprünglich die *Mutaziliten* beschäftigte, wonach „alle Dinge der Welt aus homogenen und voneinander unabhängigen Atomen zusammengesetzt sind, zwischen denen es Leere gibt“. Für Ibn Hazm erweist sich die atomistische These und deren Idee von Diskontinuität als falsch, denn „die Substanz sei nichts anderes als der Körper“ und „dass die Leere keine Existenz hat“: „Es gibt keine Leere in der Welt, die ein massiver Globus ohne Zwischenräume ist“ (Ebenda: 157).

Ibn Hazm widerlegt das zweite „*indikationelle*“ Prinzip der Kontingenzgrundprinzipien¹⁵ „aus der sich die Negation der individuellen Naturen und der Kausalität ergibt“, denn ihm zufolge ist diese eine „falsche Lehre“.

Als Drittes liegt das „*indikationelle*“ Prinzip der Analogie unter Ibn Hazms Kritik. Dabei handelt es sich um die Wirkung zwischen Grund (*asl*) und Einzelfall (*far'*) und zwischen Bekanntem und Unbekanntem im Verfahren der Rechtswissenschaft, der Grammatik und der dialektischen Theologen (Al-Jabri: 2009: 159). Nach Ibn Hazm ist „*Analogie zwischen Elementen verschiedener Ensemble, ungleicher Natur, unmöglich*“ (Ebenda: 160).

„Die Rechtsgelehrten stellen Analogien auf zwischen Begriffen unterschiedlicher Art und richten sich nach deren einfacher zufälliger Affinität (*shabah*), wobei diese einfache Affinität nicht genügt, um zwei Dingen denselben Status (*hukm*) zu gewähren. Denn wäre es so, würden schließlich alle Dinge denselben Status erhalten, da es keine Sache gibt, die nicht irgendeine Affinität mit einer anderen hätte. Die willkürliche Wahl eines Affinitätspunktes zwischen zwei Dingen, den die Rechtsgelehrten als „Motiv“ (*'illa*) der Analogiebildung betrachten, ist nichts als eine Vermutung. Man kann nicht nach Vermutungen Recht sprechen, denn das Gesetz muss aus kategorischen Entscheidungen bestehen, die nur auf dem Text selbst beruhen können. Was den Analogieschluss (*qiyas*) der Theologen betrifft, ist er nicht weniger nichtig, denn die Natur des Bekannten (die Welt des Menschen) ist eine *andere* als die des Unbekannten

¹⁵ Das Prinzip der Kontingenz der „*indikationellen*“ Lehre des „*orientalischen Denkens*“ lautet nach Al-Jabri folgendermaßen: „*Da jedes Ding aus dem göttlichen Willen und der göttlichen Macht hervorgeht, und da diese unbegrenzt sind, räumt die „Vernunft“ als möglich ein, dass Gott entgegengesetzte und widersprüchliche Dinge miteinander vereint, dass er zum Beispiel Feuer mit Baumwolle vereint, ohne dass ein Brennen erzeugt wird, oder den gewichtigen Stein mit der Leere, ohne dass ein Fall geschieht, oder auch die visuelle Wahrnehmung mit der Blindheit, wie uns der mutazilitische Doktor Abu A-Hudhayl Al-Allaf versichert, und nach ihm die Ashariten, die aus dem „Bruch der Gewohnheit“ (*kharq al-'irfan ada*) und der Negation der Kausalität eines ihrer Grundprinzipien machten*“ (Al-Jabri: 2009: 158).

(die göttliche Welt), und man kann keine Analogie zwischen ihnen herstellen. Diese beiden Welten sind einander entgegengesetzt: die Welt des Menschen ist unvollkommen und korrupt während die göttliche Welt reine Vollkommenheit und Dauer ist“ (Ebenda: 160-161).

Klar ist also, dass Ibn Hazms Kritik der oben gezeigten Prinzipien der islamischen Rechtsschulen und theologisch dogmatischen Strömungen des „*indikationellen Denkens*“ nicht ausschließlich eine Kritik kognitiver bzw. theoretischer Natur ist. Viel mehr handelte es sich um eine Kritik am „*abbasidischen kulturellen und ideologischen Unternehmen*“, die sich auf die oben gezeigten Prinzipien stützte (Ebenda: 161).

Der Zahirismus von Ibn Hazm will nicht das „Feld der Vernunft“ verzerren, sondern eine „rationale kritische Haltung“ etablieren: Zwischen dem interpretierenden Text und der Vernunft des Lesers liegt eine Vorsicht kritischer und epistemologischer Natur. Dabei handelt es sich um eine „konkrete“ Verbundenheit zwischen dem Text und der Äußerung oder Aussage des Auslegers über ihn: „Der Rest, alles, was sich dem Zugriff des Textes entzieht, ist unbegrenzt, fällt unter die Freiheit des Menschen, ist seiner Vernunft und seiner freien Wahl überlassen“ (Ebenda: 168).

1.4.2. Ibn Rushd: „Die Neugestaltung des Verhältnisses der Religion zur Philosophie“

Die Philosophie Ibn Rushds unterscheidet sich von der Philosophie Ibn Sinas und von der der orientalischen Denker, indem sie eine, Al-Jabris“ zufolge, eine im Gegensatz zur „rhetorischen“ und „dialektischen“ Methodik der *Orientalisten* eine „demonstrative“ oder, wie Al-Jabri sie nennen mag, eine „*axiomatische Methode*“ gebraucht hat:

„Wir verstehen somit besser, was unser Philosoph unter der „demonstrativen Methode“ versteht, die er jedes Mal lobt, wenn er die Methoden der orientalischen Denker kritisiert. Es handelt sich nicht um irgendeinen deduktiven Schluss, sondern um eine hypothetisch-deduktive Methode, die bewusst angewandt wird und klar definiert ist, und die man heute axiomatische Methode nennen würde. Nach Averroes ist jede andere Methode lediglich „dialektisch“ oder „rhetorisch“. Die von Avicenna und den Theologen benutzte Argumentation ist keine andere als die der dialektischen Methode der griechischen Sophisten. Diese axiomatische Sicht dehnt sich auf alle Gebiete aus, die Averroes in seinen Schriften behandelt“ (Ebenda: 176-177).

Die „*demonstrative Methode*“ benutzt Ibn Rushd nicht ausschließlich in seinen spekulativen Werke (z. B. in seinem Werk „*fasl al-maqal*“), viel mehr gebraucht er sie in seinen Werken, in denen er Aristoteles kommentiert, damit er sich von Avicenna methodologisch absetzen kann:

„Mit der gleichen Methode kommentiert unser Philosoph die Werke des Aristoteles; nicht als eine Ansammlung voneinander getrennter Themen, sondern als kohärentes System. Er las Aristoteles durch Aristoteles, d. h. er bezog sich auf die Gesamtheit der Auffassungen des Aristoteles, auf die Grundlagen seiner Philosophie, und verglich diese Auffassungen untereinander. Er verglich auch die verschiedenen arabischen Übersetzungen miteinander. Das erlaubte ihm, die Philosophie des *Magister primus* von den Entstellungen und Interpretationen früherer Kommentatoren, insbesondere Avicenna, zu befreien“ (Ebenda: 178).

1.5. Die Unterscheidung zwischen „islamischer“ Vernunft und „arabischer“ Vernunft

Al-Jabri will nach Arkoun eine Tendenz erzeugen, die einen Teil der islamischen Tradition ideologisch konsumiert; d. h. Al-Jabri will die Vorteile des islamischen Zeitalters (das goldene Zeitalter) aufzeigen um die heutigen Araber zu überzeugen, dass sie in der Vergangenheit eine philosophisch blühende Kultur gehabt haben, worauf sie gegenwärtig aufbauen könnten, um der europäischen Moderne zu begegnen. Es kommt aber nicht darauf an, so lautet der Einwand Arkouns gegen diese Ansicht, die Tradition ideologisch zu konsumieren oder eine Vergangenheit zu glorifizieren, sondern es ist wichtig, die eigene Tradition als einen Anfangspunkt aufzunehmen, um den heutigen wissenschaftlichen und modernen Stand der Zivilisation zu erreichen. Denn die vergangene islamische Tradition bleibt trotz ihrer Blüte und Großartigkeit einem mittelalterlich epistemischen Klima verhaftet. Diese Tradition gilt also nicht als die Lösung, sondern als das Instrument, das man entwickeln und überholen kann, um in der modernen Welt zu landen. (Vgl. M. Arkoun, *qadaya fi naqd al-'aql a-dini: 1998*)

Der Begriff der „islamischen Vernunft“ ist, nach Arkoun, gesellschaftlich „konkreter“ als die „arabische Vernunft“; wir begegnen der „*islamischen Vernunft*“ täglich, im Gegensatz zur „*arabischen Vernunft*“. Wir können deshalb die „*islamische Vernunft*“ in den Texten und Köpfen situieren und sie kritisch historisch untersuchen. Al-Jabris Gebrauch der „*arabischen Vernunft*“ hat außerdem einen persönlich präventiven Charakter.¹⁶ Die „arabische Vernunft“ ist in Wirklichkeit eine religiöse Vernunft, die gegenwärtig unter historisch philosophische Kritik gestellt werden muss. Die Kritik der in der islamischen Welt bis heute verankerten mittelalterlichen Theologie erweist sich als die große befreiende Aufgabe des modernen intellektuellen Kritikers. (Vgl. *ebenda*)

¹⁶ Man muss diesbezüglich aber eine Unterscheidung machen, denn schreiben in Frankreich ist nicht wie schreiben in einem islamischen Land. Denn der Schriftsteller ist ja ein Mensch, der in seinem Schreiben sein kulturelles, politisches Umfeld berücksichtigt und die religiösen Sensibilitäten seiner Umgebung nicht verletzen will. Auch Martin Heidegger in den Zwanziger- und Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts schrieb sperrig und unverständlich, um Interpretationen seines Werks zu erschweren und dadurch keine Probleme mit dem Nationalsozialismus zu bekommen (Dominique Janicaud: 2001). Diese Haltung nennt man Selbstzensur.

1.6. Fazit

„ein neuer Anfang...doch?“

Ausgangspunkt des Al-Jabri-Projektes der „*Kritik der arabischen Vernunft*“ ist die Idee der Einbettung des „*arabischen Denkens*“, seit der „Epoche der Kodifizierung“ (*'asr al-tadwin*) und auch zuvor und heute, in eine einzige zeitliche Sphäre. Dieses Denken kennt deshalb, Al-Jabris zufolge keine epochal radikal weltanschaulichen Unterschiede bzw. Brüche. Das „arabische Denken“ bewegt sich nach Al-Jabri in drei verschiedenen „epistemischen Systemen“ (*Indikation, Illumination* und *Demonstration*). Von daher kann es einen idealen Zustand nicht erreichen, indem es einen radikalen Schnitt oder neue Relationen zwischen den genannten Elementen etabliert. Das Ziel, einen „neuen Anfang“ zu begehen, der einen Schnitt zwischen *Vorher* und *Nachher* vollziehen könne, erweist sich für den Kritiker des „arabischen Denkens“ als unentbehrlich (Al-Jabri: 1984: 296).

Das Phänomen der Überschneidung der „*kulturellen Epochen*“ (*al 'usur athaqafiya*) im „*arabischen Denken*“ zeigt, dass es sich bei ihm schließlich und trotz Bewegungen und Konflikten seiner drei oben gezeigten *epistemischen Systeme* (*alanudhumu al-ma'rifiyatu*) um „eine beweglich einzige arabische kulturelle Zeit“ (Ebenda) handelt.

In seinem ins Deutsche übersetzte Werk „*Kritik der arabischen Vernunft, naqd al-'aql-al-'arabi. Die Einführung: 2009*“, zeigt Al-Jabri in der Schlussfolgerung, dass es ihn mehr als nur eine Suche nach einer adäquaten Methode, „um unser Verhältnis zur Tradition zu bestimmen“, bekümmert, vielmehr interessiert er sich für die Ebene der „*theoretischen Praxis*“ oder, wie er sagt, für die Ebene des *Aneignens*. Die heutige Aufgabe der intellektuellen Araber hängt in diesem Sinne mit der „Natur des Aneignens der Tradition“ zusammen.

Das „*Aneignen*“ Al-Jabris, mit dem *was überlebt*¹⁷, erinnert uns an Darwins Evolutionstheorie. Für Al-Jabri ist es das Averroistische, *was überlebt* aufgrund seiner Zeitgemäßheit (Vgl. Ebenda, 223) und aufgrund seiner Diskreditierung der „orientalischen Philosophie, die die „abwesende Vernunft“ im Islam verpflanzt hat. Das Averroistische ist außerdem, für Al-Jabri, *was überlebt*, denn „Averroes hat nicht nur mit dem avicennischen und gnostischen

¹⁷ „Was wir uns in unserer heutigen intellektuellen Aktivität aneignen können, ist nicht die Tradition als Totalität, sondern die Tradition als das, was überlebt. Fragen wir uns also: Was überlebt von der arabisch-islamischen Philosophie?“ (Al-Jabri: 2009: 218)

Geist gebrochen. Er hat auch mit der Art und Weise gebrochen, in der das theoretische-theologische und philosophische-Denken das Problem des Verhältnisses Religion und Philosophie behandelt hatte. Er hat die Methode der Theologen einer Versöhnung zwischen Vernunft und Überlieferung abgelehnt, ebenso wie er die der Philosophen ablehnte, die ein Aufgehen der Religion in der Philosophie und umgekehrt suchten“ (Ebenda: 224).

IV. KAPITEL:

DIE MODERNITÄT DES ISLAMIS

1. Ein Kommentar zum „KDSM“

„Der Koran ist ein Diskurs, dessen Struktur mythisch ist.“¹

1.1. DER KORAN

Ein neues Verständnis des Phänomens des Korans geschieht nicht, ohne ein geschichtliches, sprachwissenschaftliches und anthropologisches Licht auf das Thema der mündlichen und schriftlichen Überlieferung zu werfen. Wissen und Klarheit schaffen über die geschichtliche Entstehung des Buches (*Mushaf*), das zuerst eine mündliche Form hatte und dann in einer späteren Zeit zum Koran, den wir heute mit unseren Händen berühren, aufblättern und tragen können, geworden ist, sollten in diesem Zusammenhang vorwiegend interdisziplinäre Islamforscher erzeugen.

„Die Betrachtung der „Heiligen Schriften“ aus dieser historischen, soziologischen und anthropologischen Perspektive bedeutet offensichtlich eine Herausforderung aller sakralisierenden und transzendentalisierenden Interpretationen, wie sie vom traditionellen theologischen Diskurs produziert werden. Die bewusste Entmystifizierung und Entmythologisierung des Phänomens des Buches/der Bücher ist heute unvermeidlich, umso mehr, als viele Gesellschaften den Prozess selbst, schon seit Jahrhunderten durchlaufen, ohne ihn zu bewältigen“ (M. Arkoun: IAR, Palmyra, 1999, S. 77).

Es ist in diesem Sinne unentbehrlich den semantischen Gegensatz kennenzulernen, den wir zwischen Gesellschaften mit Schrift und Gesellschaften ohne Schrift sehen können. Wir können in diesem Fall beobachten, wie die beiden Gesellschaften mit dem Sinn und „mit dem Gebrauch von Bedeutungen umgegangen sind“ (IAE: S. 74, 1999). Der Übergang des Phänomens des Korans als Rezitation zum Koran als Niederschrift, d. h. zu einer anderen Funktionsweise der Sprache (IAE: S. 75, 1999), gab den neuen Staaten des Islams die Möglichkeit, die koranische Niederschrift als Legitimationsinstanz ihrer Politik zu verwenden.

Man hat im Namen von theologischen Positionen politische Taten legitimiert, die im Widerspruch zu vielen klaren Koranversen stehen. Die gesellschaftlich

¹ „Le coran est un discours de structure mythique“ (Arkoun: 1998: 10)

gescheiterte theologische These der *Mutaziliten* des erschaffenen Korans wird durch den Erfolg der bis heute herrschenden Position eines Korans als Wort Gottes ersetzt. Der niedergeschriebene Koran hat oft, wie wir historisch wissen, die Rolle einer Legitimationsinstanz gespielt. Legitimation von politischen Handlungen durch ideologische Interpretationen des Korans geschah, obwohl dieser von einem „himmlischen Buch“ spricht, das das ganze Wissen Gottes innehat.

Der deutsche Arabist Rüdiger Lohlker thematisiert den Koran folgendermaßen:

„Zentrales Thema im gesamten Koran ist, dies steht außer Zweifel, Gott, arab. (allah). Der allmächtige, allerbarmende Gott hat die Welt zum Nutzen seiner Geschöpfe erschaffen, hat diesen Geschöpfen Botschaften gesandt, mit denen er sie auf den Pfad leitet, der ihnen angemessen ist und der formuliert ist in einem Gesetz, nach dem sie leben sollten und das im Islam seine Vollendung findet. Er wird das Ende der Welt bringen, wenn es ihm gefällt, und dann alle Geschöpfe nach ihren Taten richten. In der Sure 20,5ff. heißt es: „Ihm gehört, was in den Himmeln und was auf Erden, und was zwischen ihnen und unter dem feuchten Grund. Und ob du deine Stimme erhebst, siehe, er kennt das Geheime und Verborgenste. Allah, es gibt keinen Gott außer ihm. Er hat die schönsten Namen[...]. Diese Transzendenz Gottes, der einer ist, der nicht zeugt und nicht gezeugt ward (Sure 112), widerspricht deutlich die Gottessohnschaft Jesu, ein Problem, von dem wir ja schon gehört haben“ (Lohlker: 2008: 31-32).

Rüdiger Lohlker sucht offenbar ein „*zentrales Thema*“ des „*gesamten Korans*“ und übersieht damit, dass der Koran einen Text darstellt, dessen „*Struktur mythisch*“ ist. Der mythische Charakter des koranischen Diskurses erschwert jede unilaterale oder zentralisierende Deutung seiner Wörter. Die einseitige Auslegung eines Buches wie des Korans, dessen semantischer Inhalt außerordentlich prägnant ist, hat ideologische Auswirkungen wie wir in der Islamgeschichte sehen können. Sie verhindert außerdem jede Erneuerung der Theologie.

Eine einheitliche Deutung oder Bestimmung des koranischen Gottesbegriffes soll in diesem Sinne vermieden werden, weil sie weit von einer erschöpfenden Thematisierung des gesamten Netzwerks von höchst komplexen Beziehungen innerhalb des koranischen Vokabulars entfernt ist, das sich zwar oft wiederholt, aber ständig durch die Schaffung von Metaphern, Symbolen und Mythen bereichert wird. Eine, wie Arkoun sagt, „*praktische und existenziell bedeutsame Lektüre des Korans [...] liefert uns ergiebige dokumentarisches Material für eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseins, das seine Kraft*

aus einem Text bezieht und dafür beständig von ihm bearbeitet wird“ (Arkoun: IAR: 81).

Semiologisch und religionsphilosophisch dürfen wir, anders als R. Lohlkers philologische Thematisierung und Beschreibung des koranischen Gottes, kein festlegendes Vorverständnis von Gott nach traditionellen Mustern haben. Und auch ein Vergleich, der für ihn aufgrund eines „*Widerspruches*“ als Problem betrachtet werden muss, d. h., den Unterschied zwischen dem „*islamischen Gott, der nicht zeugt und der Gottessohnschaft Jesu*“ zu thematisieren, erweist sich als eine pauschale Objektivation von verschiedenen Glaubensbekenntnissen, die ja wohl zuerst von Beginn an auf einem emotional stark geprägten Feld liegen.

Mit seiner Thematisierung des Korans und seinem Vergleich übernimmt R. Lohlker ein Verständnis des islamischen Gottes eines „*traditionellen religiösen Imaginären*“. Bei ihm handelt es sich offenbar um treue Beschreibungen von anderen Beschreibungen² oder besser gesagt, um eine naive oder unkritische Übernahme von einer alten Beschreibung des islamischen Gottes, die sich, wie die Kenner der Entwicklung des „*kalams*“ wissen, innerhalb des islamischen Denkens keineswegs durchsetzen konnte. Anders gesagt, wenn man nun behauptet, dass es eine endgültige wahre Beschreibung des koranischen Gottes gibt, ignoriert man die verschiedenen konkurrierenden Gottbeschreibungen der islamischen Theologie (*Kalam*).

Der Koran selber erlaubt keine unilaterale Beschreibung seiner Inhalte. Deshalb die Rede des Korans von 99 Namen des Gottes. Der Koran bedarf sicherlich einer *neuen religiösen Semiotik*³, die seine tief greifende Verankerung in mythischer Sphäre berücksichtigt, indem sie seine mythische Sinneswelt mit adäquaten religiösen semiotischen Mitteln interpretiert. In diesem Zusammenhang plädiert Arkoun für die Entstehung einer religiösen Semiotik, die uns am besten zeigen kann, wie die „*heiligen Texte*“ am adäquatesten zu lesen sind. Der Koran als Text der späteren Antike steht seit seinem Beginn aufgrund seiner „*mythischen Struktur*“ hinter der Entstehung von unterschiedlichen Interpretationen und verschiedenen juristischen Schulen. Wie

² Auf diese Art verfährt der Orientalismus essentialistischer Art am häufigsten, d. h. er importiert in seine eigenen Sprache die Ideenwelt des „Orient“ und behauptet dann, dass diese Ideenwelt die Identität des „Anderen“ repräsentiert. Diese „anderen“ sind für den orientalistischen Blick wie sie sind und können nicht anders sein.

³ Eine neue religiöse Semiotik, die es nirgends gibt könnte nach Arkoun die eigenen semiotischen Aspekte der religiösen Sprache aufzeigen. Die religiöse Sprache der heiligen Texte unterscheidet sich semiotisch von allen anderen sprachlichen Genres. Um dies zu erklären zeigt Arkoun die Rolle des „Wunderbaren“ (*le merveilleux*) im Koran. Der religiöse Diskurs der heiligen Texte ist in diesem Sinne noch nicht in seiner semiotischen Einzigartigkeit untersucht.

interpretieren wir einen Text „*mythischer Struktur*“? Auf diese Frage komme ich in diesem Kommentar, wenn ich den Begriff „*mythisch*“ behandle, zurück.

Thomas Rentschs philosophisch fruchtbare und intellektuell wegweisende Thematisierung der Religions- und Gottesthematik erweist sich, auch den Islam betreffend, als relevant. Seine philosophisch dargestellte „*Ebenenendifferenzierung*“ lautet folgendermaßen.

„Um zu einer ersten Ebenendifferenzierung zu gelangen, können wir ganz grob unterscheiden: *erstens* die Ebene der Alltagspraxis und der religiösen (oder areligiösen) Praxis in Bezug auf Gott (oder Götter), in Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus oder Hinduismus, *zweitens* die Ebene der theologischen Reflexion, Sinnexplikation und Dogmatisierung dieser Praxis z. B. in der jüdischen, christlichen oder islamischen Theologie, *drittens* die Ebene der wissenschaftlichen Untersuchung dieser Praxis z.B. in der Religionswissenschaft, der Religionssoziologie, der Religionsethnologie oder in psychologischen Untersuchungen, *viertens* die Ebene der philosophischen Reflexion, Analyse und Kritik der Religionen und des Religiösen im Allgemeinen, die Religionsphilosophie im weiteren Sinne, *fünftens* die Ebene der philosophischen Theologie und ihrer Kritik im engeren Sinne“ (Rentsch: 2005: 2).

Mit der Darstellung und philosophischen Praxis dieser fünf Ebenen will Thomas Rentsch manche Diskurse über die Gottesthematik der Moderne methodisch und philosophisch überholen. Anders als die „modernen“ Positionen, die die „religiösen Vorstellungen und „*Glauben an Gott als angstgeborene Illusionen*“ sehen (Sigmund Freud), den „Tod Gottes“ verkündeten Friedrich Nietzsche oder Martin Heideggers „*Fazit seines Denkens*“ „*Nur noch ein Gott kann uns retten*“, könnte man die Gottesthematik auf eine anspruchsvolle Weise thematisieren, denn es genügt nicht philosophisch „sich auf die eine oder andere Seite zu schlagen, nach einer Intuition eine Meinung zu haben und so Position zu beziehen. Es geht vielmehr darum, und der religionsphilosophischen und philosophisch-theologischen Reflexion die skizzierten Spannungen, Unvereinbarkeiten und Widersprüche an der Basis der Unübersichtlichkeit zu verorten, sie zu präzisieren und zu klären, wie es zu ihnen kommt“ (Ebenda) .

Deshalb sollen wir um zu einem besseren und positiven Verständnis der „Gottesthematik“ zu gelangen die überlieferten Auffassungen, Theorien, Projektionen unter Kritik stellen. Kritik ist in diesem Zusammenhang wichtiger und

grundlegender als die plane Explikation eines positiven Verständnisses“ (Vgl, Ebenda: 3)

„Es sind die Missverständnisse, die Irrtümer, die Kategorienfehler, die Antinomien, die Paralogismen, die Amphibolien und Paradoxien, die wir erkennen müssen, um zu einem sinnvollen Verständnis vorzustoßen. Und diese tiefgreifenden Missverständnisse gibt es gerade auch im Bereich des Religions- und des Gottesverständnisses auf allen Ebenen. Auf der Ebene der Praxis gibt es sie in Form der Verehrung von illusionären Phantasieprodukten, selbstgeschaffenen Götzen, in Form esoterischer Bewegungen, in denen sich durchaus auch anspruchsvolle Formen des Sinnverlangens artikulieren, als Spielereien oder auch als gefährliche, pathologische und kriminelle Formen kultischen Handelns (Satanismus), als bornierte Sektenfrömmigkeit, aber auch als unaufgeklärte Ignoranz gegenüber religiösen Sinntraditionen und ihrer nicht wegzudenkenden Bedeutung für die Entstehung und Entwicklung der menschlichen Kultur; es gibt sie als Fanatismus und Menschenverachtung und Berufung auf Gott ebenso wie als religiösen Analphabetismus.“ (Ebenda)

Der gegenwärtige Islam liegt nicht jenseits mancher von Thomas Rentsch oben gezeigten negativen Eigenschaften, die aus einem schlechten Religions- und Gottesverständnis resultieren. Der arabisch-islamische Humanismus des 10. Jahrhunderts, den Arkoun in seinem Werk über Miskawayh präsentiert hat, hat erkenntnistheoretisch mit den heutigen islamistisch fundamentalistischen Diskursen nichts zu tun. Die Berufung auf Gott im kulturell gegenwärtigen Kontext des Islam trägt einen gefährlich ideologischen Charakter, weil es da keine moderne islamische Theologie gibt, die die Religion des Islam aus ihre Manipulierung, Politisierung und Ideologisierung seitens der sozialen Akteure immunisieren kann.

Das Wissen, was Nicht-Muslime über den Islam sagen und erleben, mag eine überraschende Information für Muslime sein, aber diese Information nicht zu historisieren und historisch-anthropologisch zu thematisieren, macht aus ihr eine überzeitliche Information. Gab es nicht in der facettenreichen Kultur des Islam unterschiedliche und oft konkurrierende Gottesbeschreibungen? Spricht der Koran nicht selber von einem „*himmlischen Buch*“ (*al-lauh al-mahfoudh*), das das ganze Wissen Gottes beinhaltet, sodass sich der Koran nur als kleiner Teil des Wissens Gottes darstellt und ihm keineswegs ähneln könne?

Kaum findet man einen Orientalisten, der den Gottesbegriff anhand der islamischen Erfahrung geschichtlich- und religionsphilosophisch oder religionsanthropologisch erschließt. Eine differenzierte Gottesbeschreibung eines *Sufis* innerhalb des Islams und in Bezug auf den Koran wird oft nicht als repräsentativ für ein islamisches Verständnis des Gottesbegriffes gehalten. Phänomene wie Gott, Mythos, das Wunderbare, Transzendenz den „Tod Gottes“ sollten in einem modernen Diskurs über den Islam, auch Platz finden.

1.2. DISKURS

Über den koranischen Diskurs werde ich einige aus dem Einfluss der historischen Wissenschaften ausgelöste Hypothesen folgendermaßen vorausschicken:

- Der Koran ist eine für alle Menschen vorgeschlagene Summe von virtuellen Signifikanten. D. h. er ist bereit, diverse doktrinäre Entwicklungen zu prägen. Diese sind unterschiedlich aufgrund von unterschiedlichen historischen Situationen, in denen sie produziert sind.
- Im Stadium von virtuellen Signifikanten verweist der Koran auf eine transhistorische Religion oder wenn wir wollen, auf eine Transzendenz. Im Stadium von aktualisierten Signifikanten handelt es sich um die Denkopoperationen der theologischen, juristischen, philosophischen, politischen, ideologischen oder ethischen islamischen Gelehrten. Der Koran wird als Mythologie und Ideologie betrachtet, weniger als transzendentes Buch.
- Der Koran ist für verschiedene Interpretationen so offen, dass keine Interpretation ihn vollkommen auslegen kann. Er lässt sich nicht orthodox erschließen. Die „muslimischen“ Schulen, die ihn interpretierten, waren nicht mehr als ideologische Bewegungen, die, um Hegemonie zu erlangen, eine konkurrierende soziale Gruppe gegen eine andere unterstützten.
- Der koranische Text kann auf keine Ideologie reduziert werden, weil er auf endliche Situationen (*Les situations-limites*, CRI: 132) wie das Sein, die Liebe, das Leben, den Tod, u. a. fokussiert.
- Die Totalität der sogenannten islamischen Schulen bildet die heutzutage genannte islamisch exhaustive Tradition.
- Jede besondere Tradition, ob schiitische, sunnitische oder kharigitische funktionierte als exklusives kulturelles System, damit sie ihre Hegemonie gegenüber den anderen durchsetzen.

- Die Rekonstitution der islamisch exhaustiven Tradition bildet einen *asketischen Augenblick* „*étape ascétique*“. Mit dieser Rekonstruktion wird sich jede besondere Tradition von den eigenen politisch-religiösen Postulaten trennen müssen. Damit wird außerdem jede militante Ideologie diskreditiert, die auf arbiträre und unerklärbare Art als die „wahre Religion“ gehalten wurde.
- In unserer Gegenwart gibt es keine spirituelle Autorität, keine „sachlichen“ Kriterien und kein privilegiertes Werk, die exakt den Islam beschreiben. Das bedeutet, die theologischen Probleme der Vergangenheit sollen also neu behandelt und untersucht werden, und zwar mit den methodischen Mitteln der gegenwärtigen Wissenschaften. Arkoun spricht in diesem Zusammenhang von „*fonction des mutations épistémique en cours*“ (Siehe. Mohammed Arkoun, PCRI: 133)
- Dem Streit zwischen „islamischen“ Schulen und Sekten (*Madhahib, Tawāif*) muss eine neue kritische Analyse unterstellt werden. Der *Hadith* war, aufgrund von linguistischen, literarischen, theologischen und historischen Gründen, ein Gegenstand, den die Ommeyyaden und Abbasiden selektiv und willkürlich eingesetzt haben. Es wäre eine kritische Untersuchung über die Konstitution des vermeintlich authentischen Corpus wert. Dieselbe Untersuchung wäre interessant über die Konstitution des koranischen Corpus.

1.3. Die Verbindung von „Struktur“ und „mythisch“

Den Koran als Struktur will Arkoun anhand der Methoden und Problematiken der modernen Linguistik und Semiotik analysieren. Mit der linguistischen Analytik und der Dekonstruktion des religiösen Diskurses verlässt man den dogmatisch klassischen Rahmen der koranischen Interpretation. Mit der linguistischen und dekonstruktiven Analysis will er außerdem nicht den religiösen Diskurs adäquat erschließen oder richtig auslegen, sondern die sprachlichen, linguistischen und semantischen Eigenschaften des „*prophetischen Diskurses*“ (*le discours prophétique*) aufzeigen. Dieser Begriff verweist nicht auf theologisch hermeneutische oder Bestimmungen des religiösen Diskurses, sondern eher auf seine linguistische Struktur.

Der Begriff „mythisch“ führt für Arkoun nicht sinngemäß zum Aberglauben oder Magie. Arkoun spricht von der großen Rolle des „Wunderbaren“ (*al-ajīb al-mudhisch*) (*le merveilleux*) (Siehe Arkoun: 1990: 187-243), in der Fabrikation des koranischen Diskurses und des religiösen Bewusstseins in allen Religionen der Welt. Der Mythos ist in diesem Zusammenhang kein Thema, das

abwertet oder durch den Logos bekämpft werden muss. Der Mythos besitzt eine imaginäre strukturierte Kraft, die keiner Gesellschaft oder Gruppe fehlt.

„Das moderne Denken rehabilitiert die psychologischen und kulturellen Funktionen des Mythos und entwickelt eine globale Erkenntnisstrategie, die davon ausgeht, dass das Rationale und das Imaginäre sich in beständiger Wechselwirkung miteinander befinden und so unsere individuelle und geschichtliche Existenz hervorbringen. Wir müssen den dualistischen Erkenntnisrahmen verlassen, in dem Vernunft und Einbildungskraft, die Geschichte dem Mythos, das Wahre dem Falschen, das Gute dem Bösen, die Vernunft dem Glauben gegenübergestellt wird, und statt dessen zu einer pluralistischen, wandelbaren, offenen Rationalität übergehen, die all die psychologischen Vorgänge erfassen kann, die der Koran dem Herzen zugeordnet hat und die die heutige Anthropologie unter dem Namen des „Imaginären“ wiedereinzuführen versucht.“
(IAR: 34)

Der Koran kann aufgrund seiner mythischen Struktur die Welt geschichtlich nicht beobachten. Anders gesagt, man kann in der Moderne die Geschichte der Welt und des Menschen auf das göttliche Handeln nicht zurückführen. Der Mythos baut imaginäre Realitäten auf, die jenseits von rationalen Beweisen liegen. „*Die mythische Erzählung ist der kulturellen Situation der sozialen Gruppe verpflichtet, in der sie entwickelt wurde*“ (Günther: 2004: 270). Die geschichtliche Vernunft operiert mit dem *Logos*. Aber im Gegensatz zur griechischen Philosophie, die den Mythos als etwas, das nicht existiert betrachtete, will die moderne kulturelle Anthropologie dem Begriff des Mythos eine geistige Dimension zusprechen. Denn alle menschlichen Gesellschaften, die alten wie die modernen, haben Mythen, sie erhalten sie aus einer Vergangenheit oder sie erzeugen sie in der Gegenwart.

2. Kontinuität versus Diskontinuität

In seinem Buch „*Essais sur la pensée islamique*“, (1984, S. 9) kritisiert Arkoun die Solidarität der klassischen Islamwissenschaft mit den Postulaten des klassischen Episteme, aber er erklärt uns dabei nicht, was wir unter dem neuen erwünschten Episteme oder der neuen kulturellen Konfiguration verstehen können. Er setzt vermutlich voraus, dass Verfechter seines Denkens die These einer „epistemischen Diskontinuität“ in der Kulturgeschichte der Menschheit

annehmen müssen, um den gegenwärtig überflüssigen Rahmen des klassischen Denkens zu überwinden. Arkouns philosophisches Unterfangen war in den Siebziger- und Achtzigerjahren des 20. Jahrhunderts stark von archäologischen und epistemologischen Untersuchungen Foucaults beeinflusst⁴. Michel Foucault hat anhand einer Zeichentheorie⁵ eine „Diskontinuität“ in der Geschichte des Wissens gesehen. Arkoun übernahm diese Sichtweise.

Das Denken Arkouns hat meiner Meinung nach seit den Siebzigerjahren bis heute nichts an Aktualität und philosophischem Gewicht verloren. Ich würde dieses Unterfangen als „*philosophische Werkstatt*“ bezeichnen, die einen neuen Beginn der Islamforschung proklamiert. Arkoun spricht von einer von ihm inaugurierten „islamologie appliquée“ (Bastide 1971), einer „angewandten Islamologie“. Um das zu verstehen, bedarf es einer Explikation, und zwar weshalb nach Arkoun die angewandte Islamologie die sogenannte klassische Islamologie (klassischer Orientalismus) methodologisch überholen will, ohne sie zu diskreditieren, denn eine angewandte Islamologie will nicht die positiv anerkannten „wissenschaftlichen“ Errungenschaften der westlichen klassischen Islamwissenschaft ignorieren.

2.1. Klassische Islamwissenschaft

Auf der klassischen Islamwissenschaft basiert das okzidentale Wissen über den Islam. Sie ist, genauer gesagt, ein westlich rationaler Diskurs über den Islam. Wie der Naturwissenschaftler die Objekte der Natur von außen untersucht, weiß der klassische Islamwissenschaftler, dass er sich auch außerhalb seines Untersuchungsobjekts befindet. Das könnte augenblicklich aber einen

⁴ Ab Anfang der Neunzigerjahre, in der „*heißen Phase*“ der philosophischen Konfrontation der modernen mit postmodernen Philosophen, vertrat Arkoun eine Moderne, die aus ihren Fehlern lernt, eine Moderne, die sich stetig im Lernprozess befindet. Arkoun erkennt wie Habermas (1985), dass das Projekt der Moderne ein unvollendetes Projekt ist und verteidigt wie Jürgen Habermas die positiven wissenschaftlichen und philosophischen Errungenschaften des Zeitalters der europäischen Aufklärung.

⁵ Das Verhältnis von Zeichen und Dingen ändert sich im Übergang zur Klassik. Aspekte und Konsequenzen dieser Änderung können wir wie folgt darstellen: Die Repräsentation (Franz. *la ressemblance*) war die Klassik auf die Frage nach der Verbindung zwischen Zeichen und Bedeutung. Mit der Repräsentation erfährt der Zusammenhang von Sprache und Welt eine Veränderung. „*Ich wollte aufzeigen, wie Gesellschaften mit Ähnlichkeiten zwischen den Dingen umgehen und wie die Unterschiede zwischen den Dingen beherrscht, zu Netzen angeordnet und durch rationale Schemata erfasst werden können. Die Histoire de la folie ist die Geschichte des Unterschieds, les Mots et les Choses die Geschichte der Ähnlichkeit, der Gleichheit, der Identität.*“ (Foucault: 1954-1969: 644). Das Schriftzeichen der Renaissance verliert in der Klassik seine Verankerung im Inneren der Dinge, und die Sprache führt nicht mehr die Form einer Existenz, die sie direkt an die Dinge bindet.

Eindruck geben, als ob er in seiner islamwissenschaftlichen Forschung nach Authentizität sucht und um Objektivität bemüht ist, wenn er den Inhalt von den großen islamischen Texten aus den Ursprungssprachen in die westlichen Sprachen transportiert. Mohammed Arkoun vergleicht den europäischen Islamwissenschaftler mit dem touristischen Führer eines Museums.

Die klassische Islamwissenschaft hat der islamischen Kultur einige Vorteile gebracht: Dass sie eine positive Rolle für die Entstehung der „*Nahda*“ spielte, ist bemerkbar. Und allein die klassische Islamwissenschaft war damit betraut, anhand minutiöser kritischer Arbeit, Textkritik und Editionstechnik und strenger Untersuchung der Philologie (*rigueur philologique*) eine wichtige Arbeit zu leisten. Lexikographie, Grammatik und sprachliche Kommentierung (Siehe dazu, Jäger, G.: 1990: 12) von zahlreichen alten Texten, die bei den Muslimen unbekannt waren, verbesserten das Verständnis der alten Texte. Damit wurde ein wichtiger Teil des kulturellen Gedächtnisses eines pluralistischen Islams bewahrt. Wir dürfen also nicht alles Klassisch-Islamwissenschaftliche für den unbedingten Träger von Machtansprüchen und hegemonialen Tendenzen halten, wie es Eduard Saids These in seinem Buch „*Orientalism*“ behauptet. Sicherlich bleibt die philologische Herangehensweise, die die klassische Islamologie charakterisiert hat, in den alten Texten des Islam unentbehrlich. Was ihm aber fehlt, ist ein Teil Selbstkritik und Öffnung gegenüber anderen humanwissenschaftlichen Fächern, anstatt nur mit Philologie zu arbeiten:

„Der philologische Blick fragmentiert und verfestigt bewegliche und komplexe Phänomene; er übt eine zweifache Reduktion aus; dadurch, dass er Legenden, Apokryphen und Darstellungen des kollektiven imaginaires ablehnt, trägt er beträchtlich zur Verarmung der realen Inhalte und Mechanismen bei, die jede sozial-historische Existenz hervorbringt; dadurch, dass er kontrollierbare und datierbare Fakten auswählt, die einem Autor zugeschrieben werden können, konstruiert er eine rationalisierte, d. h. von der gelebten Wirklichkeit der Akteure getrennte, „*historische Wahrheit*“. (Arkoun 1984, Discours Islamiques: 99, kursiv im Original), (Günther MA: 117).

Das Verhältnis der Muslime oder des islamischen Bewusstsein zur *Hadithe* wird folgendermaßen beschrieben:

„Vorschläge zu einer solchen Kritik, wie sie bereits im Rahmen der orientalistischen Philologie formuliert wurden, sind von den Muslimen bisher heftig zurückgewiesen worden. Die *hadithe* bilden zu-

sammen mit dem Koran, der Scharia und der vorislamischen Poesie im Bewusstsein der Muslime einen neuralgischen Punkt. Für dieses Bewusstsein ist die Kritik, wie sie vor langer Zeit von *Al-Bukhari*, *Muslim*, *Al-Kulaini* und *Tusi* geäußert wurde, ausreichend und definitiv, und die Sammlungen, die auf der Basis dieser Kritik zusammengestellt wurden, werden genau wie der Sammelband des Korans als offiziell und abgeschlossen betrachtet. Das theologische Problem, das sich durch das gleichzeitige Vorhandensein der drei offiziellen, geschlossenen Sammlungen stellt, wird entweder mit Schweigen übergangen oder mit Hilfe des orthodoxen Prinzips umgangen, das von jeder Tendenz verteidigt wird. Das ist der heutige Stand der Dinge. Nur eine streng historisch vorgehende Sichtung der Quellen, die sich von allen theologischen Vorbedingungen unabhängig macht, kann einen Zustand der Blockade aufheben, der mittlerweile durch mehr als zehn Jahrhunderte der scholastischen Wiederholung und der gemeinschaftlichen Ergebung sakrale Weihe angenommen hat“ (IAR: 92-93).

2.2. Angewandte Islamwissenschaft

Es liegt nun auf der Hand, dass es grundsätzlich die Sache der Methodologie ist, die die angewandte Islamologie von der klassischen Wissenschaft unterscheidet. Die beiden konkurrieren nicht miteinander. Im Gegenteil, Arkoun sieht, dass angewandte Islamologie in Solidarität mit der klassischen Islamwissenschaft steht. Sie versteht sich als deren Ergänzung, indem sie den anthropologischen, sozialen und politischen Rahmen des Islams berücksichtigt, anstatt sich mit der philologischen Herangehensweise zu begnügen.

“Applied Islamology insists on the need to practice a progressive-regressive method, combining the long term historical perspective with the short term perspective, because all of the cotemporary discourse emerging in Islamic contexts, inevitably refers to the emerging in Islamic contexts of Islam, and the <Golden Age> of its civilization used as mythological references to reactivate values – ethical and legal paradigms – which need to be reassessed according to what I call a <Critique of Islamic Reason>[...] As far as Islamic studies are concerned, the move from classical Islamology, to the pragmatic, factual, too often ideological practice of the social sciences by political scientist, has had little material effect in improving the intellectual shortcomings of scholarship applied in

the Islamic sphere of influence in research and teaching. It is my contention that Islam as a religion, a word vision perpetuated by a still living tradition, with a great variety of cultural, social and political expressions, remains, like all religions other than Christianity, a challenge to the social sciences. In the same way, social sciences, if applied properly, are a challenge to Islam, especially as a living tradition” (IRS: 17).

Die angewandte Islamologie will nach Arkoun zahlreiche Punkte (Vgl. PCRI: 11-12) philosophisch-kritisch behandeln. Mit einigen dieser Punkte werde ich mich im Laufe dieser Arbeit befassen. Die Zahl der zitierten Punkte umfasst aber keineswegs das ganze Untersuchungsfeld der *angewandten Islamwissenschaft*. Sie sind für mich insofern wichtig, da sie ein Licht auf Inhalt und Methodik der angewandten Islamwissenschaft werfen und uns zeigen, inwieweit sich diese neue Wissenschaft von der klassischen Islamwissenschaft absetzt:

- Lebende Tradition und Traditionalisierung (*Sunna* und *Tasnin*).
- Usul al-din, Usul al-fiqh und Shari’a.
- Horizont und kognitiver Status der *Falsafa-Hikma*.
- Die Vernunft in den rationalen Wissenschaften (sciences rationelles).
- Scholastisches Wissen und empirischer „savoir-faire“ («le sens pratique»).
- Die positivistische Vernunft und die *Nahda*.
- „*Les enjeux*“ der Rationalität und die Metamorphosen des Sinns.

„Auch wenn man das historische Schicksal der Gesellschaften nicht teilt, die man analysiert, ist es doch möglich und in wissenschaftlicher Hinsicht notwendig, die Welt der mentalen Darstellungen zu dekonstruieren, die unter der gewagten Bezeichnung Tradition die sozialen Imaginaire zwingen, kollektive Verhaltensweisen, Legitimationsmethoden und Glaubenssysteme, die sich jeglichem Zugriff der kritischen Vernunft entziehen, zu reproduzieren. Die Maßnahme der Dekonstruktion betrifft nicht nur die islamische Tradition; sie ist für jeden Historiker geboten, der Wert darauf legt, Geschichte als Bericht hinter sich zu lassen, um sich in einer „Anthropologie der Vergangenheit“ und einer „Archäologie des Alltags-

lebens“ zu engagieren. (Arkoun 1984, Discours Islamiques: 97/98, kursiv im Original“ (Günther: MA: 130).

2.3. Orientalische Forschung

Die orientalische Forschung⁶ wird von drei Gruppen ausgeübt:

1. Von Wissenschaftlerinnen, die aus der Geistesgeschichte des Westens Herangehensweisen und Methoden der Forschung für das Studium des Islam verwenden. Diese sind erkenntnistheoretisch mit den Orientalisten zu vergleichen, unabhängig davon, ob sie in Europa oder in der arabischen Welt leben.⁷ Somit ist die Denkweise des Orientalismus nicht ausschließlich unter Europäern zu finden.

2. Die zweite Gruppe ist die der „*Ulama*“, jener religiösen Rechtsgelehrten, die nicht nur den islamischen Glauben repräsentieren, sondern den „moralischen Diskurs“ monopolisierend betreiben und damit verhindern, dass eine profane Ethik stattfindet.

3. Die dritte Gruppe bilden „Wissenschaftlerinnen“, die keine „*Ulama*“ sind, aber in deren methodischer und theoretischer Tradition stehen. Sie übernehmen damit die epistemische Voreingenommenheit der althergebrachten islamischen Tradition.

Arkouns philosophische und kritische Tätigkeit bezieht sich auf die zwei letzten Gruppen, die für ihn in einer „dogmatischen Geschlossenheit“ verankert sind. Auch appelliert er an die klassische Islamwissenschaft, sich gegenüber den seit den Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts neu entwickelten Methoden der Humanwissenschaften zu öffnen. Dies ist der Anspruch seiner angewandten Islamologie. Diese sieht erstens vor, dass eine geschichtsbezogene progressiv-regressive Methode für die Islamforschung notwendig ist. Dabei wird eine Kritik der Werte und Normen des vergangenen Islam ausgeübt, eine desmythologisierende, damit diese Werte und Normen nicht seitens des zeitgenössischen Diskurses des Islams für ideologische Zwecke reaktiviert werden.

⁶ Orientalische Forschung ist nicht mit Orientalistik gleichzusetzen; die erste wird von Arabern, Persern, Türken, Pakistanis, etc. ausgeübt, die zweite nur von Forschern Europas.

⁷ Das verweist z. B. auf das Denken von Taha Husain.

2.4. „Zeitgenössischer Islam und „Modernität“ unter der Lupe

Eine Unterscheidung zwischen einem arabisch-zeitgenössischen Denken und dem Denken der Moderne erweist sich als notwendig. Denn es ist nicht alles Zeitgenössische „modern“. Dass sich heutige Forschungsmaßstäbe epistemologisch vom alten Denkstil, den Zeitgenossen immer noch vertreten, unterscheiden, ist unumstritten. Dass man das Wort „Islam“ oft in Anführungszeichen setzt, zeigt uns, dass die Bedeutung dieses Wortes alles andere als selbstverständlich ist. Auch dass die muslimische Meinung in ihrer Selbsterklärung eine Rhetorik verwendet, die sich eines „islamischen Vokabulars“ bedient, darf uns nicht blind machen für eine nackte Realität, in die die „islamische Welt“ eingebettet ist: Mit diesem Ausdruck ist die soziale Welt, was die Soziologen die soziale Welt nennen, die nicht mit einer religiösen Sprache erschlossen werden darf.

„J'utilise à dessein le qualificatif «contemporain» plutôt que moderne pour préserver la possibilité de montrer la distance qui sépare la pensée telle qu'elle s'exerce aujourd'hui en contextes islamique, de ce que j'ai appelé la modernité intellectuelle pour la distinguer de la modernisation matérielle et technologique. Par simple commodité de langage, on continuera à utiliser le terme «islam» malgré toutes les objections qui ont été faites jusqu'ici aux usages laxistes, confusionnistes, apologétiques et mythodéologiques. [...] Que l'opinion musulmane et sa rhétorique dissimule ces évolutions sous un vocabulaire «islamique» ne doit pas empêcher l'analyse de dévoiler les mécanismes et les cachés de l'histoire contemporaine. Pour ces raisons, on enfermera islam et islamique entre des guillemets chaque fois qu'il sera nécessaire de signaler précisément une opération manifeste de travestissement." (Arkoun PCRI: 214).

2.5. Die Krise des islamischen Denkens

Nach Arkoun hängt die heutige Krise im Islam mit den zwei folgenden geistigen Haltungen zusammen: Erstens am Festhalten an Dogmen einer arabisch-islamischen Orthodoxie anstatt einer Übernahme von „humanistischen Ansät-

zen“⁸, die die „aufklärerische“ arabische Tradition des 10. Jahrhunderts innehatte. Im orthodoxen Teil der arabischen Tradition wirkt die Logosphäre in der Regel nur innerhalb der dogmatischen Geschlossenheit, die aus der Systematisierung der Offenbarungstheorie seitens der Ulama resultiert hat. Im Gegensatz dazu findet man im „humanistischen“ Teil der islamischen Tradition, insbesondere in der buyidischen Gesellschaft des 10. Jahrhunderts, eine ganze Generation von *falasifa*, von denen Miskawayh⁹ ein markantes Beispiel ist, mit dessen Hilfe ein „Humanismus“ (*Ansana, Adab*) bestimmt werden soll, der nach der Rezeption der griechischen Philosophen von ihm und von vielen seiner Zeitgenossen geteilt wurde.¹⁰ Arkouns Dissertationsarbeit über den arabischen Humanismus des 10. Jahrhunderts vertritt in diesem Zusammenhang zwei Thesen. Es gab erstens einen Humanismus im 10. Jahrhundert, der von einer ganzen Generation der arabischen *falasifa* vertreten wurde, und Miskawayh ist ein Vertreter davon. Zweitens bestand die Annahme, dass die philosophische Arbeit der Araber keineswegs originell war, sondern dass es sich bei ihr um eine reine Nachahmung der griechischen Philosophie handelt. Nach Arkouns Untersuchung über den „Humanismus“ eines Miskawayhs und die *Falasifa* seiner Generation muss diese These korrigiert werden (Dazu, HA). Zweitens wird die Aufnahme und auch Teilnahme an der seit der westlichen Neuzeit entstandenen Kultur der Moderne angesprochen. Vorausgesetzt wird hier eine grundsätzliche epistemologische Unterscheidbarkeit der Moderne von einer Nicht- oder Vormoderne. Traditionelle Gesellschaften werden

⁸ Die These, dass es einen „arabischen Humanismus“ (*Ansana/Adab*) gab, der durch Miskawayh und die *Falasifa* seiner Generation im 10. Jahrhundert vertreten wurde, verteidigte Arkoun vehement in seinem Buch: (HA: 1982)

⁹ Arkoun spricht von einer Anthropologie Miskawayhs. Dieser hat in seinem ethischen Werk (*Tahdib al-akhlaq*) (Siehe EPI: 136) unter großem Einfluss der Nikomachischen Ethik des Aristoteles der Moral eine entscheidende Rolle in der Organisation des Wissens zugesprochen. Der theoretische Teil der Falsafa (*al qism anathari fil-Hikma*) ist primär für die Kontemplation (*muschahda*) der essenziellen Wahrheiten (*haqaiq al-umur*). Für den Alltag ist ein praktischer Teil (*alqism al-'amali*) der Falsafa unentbehrlich.

¹⁰ Die zeitgenössische philosophische Generation von *Miskawayh* lernen wir in dem Werk von *Abu Hayyan al-Tawhidi*, „*al-Imta' wa-Mu'anasa*“, „Unterhaltung und Unternehmungslust“, kennen. Dies handelt von seinen 37 Sitzungen mit dem damaligen Wesir Abdullah Al'arid, in denen über Literatur, Philosophie und Wissenschaft diskutiert wird. Ein leuchtender Höhepunkt ist dabei die Erzählung über eine berühmte intellektuelle Kontroverse zwischen *Mattah Almantiqi* (Mattah der Logiker) und dem Sprachwissenschaftler und Hadiths Exegeten *Abu said a-sirafi*, die in der Präsenz von herausragenden Wissenschaftlern und Philosophen entzündete. Mattah der Logiker verteidigt in dieser mündlichen Debatte die Idee, dass Logik, trotz ihrer fremden geographischen Herkunft, eine universale Geltung besitzt, während sein Gegner *Sirafi* den Vorrang der „lokalen Logik“ zuspricht. Er meinte, dass die Logik griechisch ist, denn sie entstand in Griechenland, und dass die Logik der Araber in deren „natürlicher Sprache“ verankert ist. *a-Sirafi* wirft *Mattah* vor, Griechisch anstatt Logik zu lernen. *Mattah* wirft wiederum *a-Sirafi* vor, er soll sich aus der „strengen Grammatik“ des Arabischen befreien und anerkennen, dass z. B. Syllogismus universell ist. (Siehe *Al-Tawhidi* : 2003: 79-90).

aber nicht nur über „kulturelle“ Komponenten interpretiert, etwa über ein Kollektivbewusstsein, Gemeinschaftlichkeit, Ritualisierungen oder Religiosität, sondern auch über das Epistem, das ihrer Kultur unterliegt. Arkoun sieht in diesem Zusammenhang eine historische Ungleichzeitigkeit (*a-tafaout tarihi*) zwischen der arabischen Welt und Europa. Dass die arabische Welt die Epochenschwelle des westlichen 18. Jahrhunderts (Neuzeit) nicht erlebt hat, ist als Ursache für den zivilisatorischen und wissenschaftlichen Unterschied zwischen dem modernen Europa und der heutigen „traditionellen“ arabischen Welt anzusehen. Dringend sollte der Islam die ganzen wissenschaftlichen und philosophischen Errungenschaften der europäischen Neuzeit und der heutigen Moderne nicht nur kennenlernen, vielmehr besonders von ihnen lernen. Arkouns Modernisierungsmodell ist in diesem Sinne Aufholarbeit.

Wenn wir mit den oben angeführten zwei Prozeduren nicht beginnen, so glaubt Arkoun, werden wir sowohl den fruchtbaren Teil der Tradition des Islams, die einen „Humanismus“ verkörpert, als auch die Erkenntnisse und Errungenschaften der Moderne vernachlässigen, was uns letztendlich zur Unzeitgemäßheit und kulturellen Stagnation führen wird. Arkoun ist ein Verfechter der positiven Seiten der Aufklärung und glaubt, ähnlich wie Max Weber, an die positive gesellschaftliche Rolle der „besten“ Ideen, was aber nicht heißt, dass ihre „heilende“ Wirkung“ oder Durchsetzung nur eine Frage der Zeit und nicht die des Kampfes ist (Siehe Schluchter 1987: 31). *„Der Feind aber, gegen den der Geist des Kapitalismus erfunden und durchgesetzt werden musste, war der Geist des Traditionalismus. Um ihn aus dem Feld zu schlagen, bedurfte es einer wirklich „lebensumwälzenden Macht“ von innen.“* (Ebenda). Das Beispiel des *mutazilitischen* Konzeptes „des erschaffenen Korans“ zeigt uns, dass es, trotz seines langen Bestehens, gesellschaftlich nicht wirkungsmächtig ist. D. h. dass es selten ist, dass ein Muslim den Koran unparteiisch oder unkonventionell interpretiert. In der heutigen islamischen Welt ist es eher das Konzept des „ewigen Korans“, das gesellschaftlich funktional oder wirkungsmächtig ist.

Folglich handeln seine Werke nicht allein von einer informativen Darstellung der Strömungen des islamischen Denkens, wie der Orientalismus (klassische Islamwissenschaft) es bis heute macht, sondern er entwickelt neue Herangehensweisen und verwendet neue Methoden für das Verständnis der Vergangenheit und Gegenwart, so etwa die Hermeneutik, die historisch-kritische Analyse und die Anthropologie und versucht, einen Diskurs über den Islam zu produzieren, der dem gegenwärtigen philosophischen Diskurs der Moderne verpflichtet bleibt. Er plädiert in seinen Schriften wie in seinen mündlichen Vorträgen für eine Rehabilitierung der „rationalen“ islamischen Theologie, besonders für das Konzept des erschaffenen Korans, dessen Abwesenheit in

der islamisch-theologischen und philosophischen Debatte einerseits den Tod der „rationalen“ Interpretation des Korans proklamiert hat und andererseits das Ende des theologischen Widerstreits „rationaler“ Natur im Islam.

Mit seinem Werk über *Miskawayh* und den arabischen Humanismus, *Adab*, das so etwas wie *humanitas* bedeutet, betrat Mohammed Arkoun ein beispielloses wissenschaftliches Neuland. Es handelt sich in diesem Werk um eine neue wissenschaftliche Untersuchung, die philosophisch und historisch unter Einbeziehung anderer geisteswissenschaftlicher Fächer, wie Anthropologie und Sprachwissenschaft, die intellektuelle Arbeit von *Miskawayh* und die *Falasifa* seiner Generation behandelt.

V. KAPITEL

TURATH - DAS KULTURELL ARABISCH-ISLAMISCHES ERBE

1. Die Sinnhaftigkeit der islamischen Tradition

Von der islamisch prophetischen Tradition¹ zu reden, heißt nach Arkouns Auffassung, von einer Tradition zu sprechen, die als Ziel alle Formen der vor-islamischen Überlieferung ersetzen wollte, insbesondere die „*der willkürlichen Gewohnheiten (Taghut)*“ (Arkoun: IAR: 96). Der Koran zeigt diesbezüglich einen Konflikt zwischen *Ilm*, dem Wissen, und der Tradition des arabischen „Heidentums“ oder Jahiliya. Arkoun zur Folge hat die schriftliche Tradition der Religionen des Buches (Judentum, Christentum und Islam) „*Kenntnis und historische Praxis dessen durchgesetzt, was wir die Gesellschaften des Buches bezeichnen*“².

Wie im biblisch-christlichen Kulturkreis mussten „theoretische“ Auffassungen wie auch Sachverhalte der islamischen Tradition zu gigantischen kulturellen Manifestationen und großer religiös praktischer Bedeutung gelangen, indem der islamische Glaube auf historisch unwiederholbare Heilstaten und Offenbarungen (*die koranische Wirklichkeit/die islamische Offenbarung*), Bezug nimmt, die zur gleichen Zeit als eschatologische Verheißungen erfasst werden und daher immer wieder im Laufe der Geschichte aktualisiert und angeeignet werden müssen.

Dass der Islam nicht in der gleichen Form in Konflikt - wie Christentum und Judentum - mit beiden neuzeitlichen philosophischen Hauptströmungen, dem Empirismus wie dem Rationalismus, eintrat, erklärt uns, weshalb eine Kommunikation zwischen der wissenschaftlich-demokratischen europäischen Welt und einer islamischen Welt, die sich ausschließlich mit unaufgeklärter und autoritärer „*Turath*“ identifiziert, unmöglich ist. Damit eine gemeinsame Kommunikation mit dem Islam künftig möglich wird, plädiert Jürgen Habermas mit Recht, um den „*verhängnisvoll-sprachlosen Zusammenstoß von Welten*“ zu vermeiden, für die Entwicklung einer „*gemeinsamen Sprache*“ und eine Politik, die nicht im Hobbsschen Sinne, sondern weltweit als „*zivilisierende Gestaltungsmacht*“ operiert.

¹ Für Arkoun ist, in anderen Texten, mit Tradition die „islamische exhaustive Überlieferung“ gemeint, d. h., der „muslimische“ Wissenschaftler darf nicht aus seiner eigenen Tradition, so z. B. etwa aus dem sunnitischen Islam, Wissenschaft betreiben, er muss sich im Gegenteil, als objektiver Forscher, auf seiner eigenen Tradition distanzieren.

² Der Begriff „*ahl alkitab*“ ein Terminus Technicus, der eine Metaebene für die Betrachtung der Buchreligionen schafft. Er beschreibt jüdische, christliche und muslimische Gesellschaften. Alle diese Gesellschaften kannten das Phänomen der Offenbarung und bildeten Lebensformen aus ihren Religionen, das sie zu Glaubensgemeinschaften machte.

Wie kommt man zu einer Etablierung einer „*gemeinsamen Sprache*“ zwischen dem „Westen“ und dem „Osten“? Was sind die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und intellektuellen Prädispositionen, die zu der Entstehung einer „*gemeinsamen Sprache*“ führen könnten? Handelt es sich bei der Anwendung der europäischen Wissenschaften und Methoden auf anderen Kulturen nicht ausschließlich um einen kulturellen Kolonialismus?

Der vorsichtige Universalist, so bezeichne ich Arkoun, sieht in der Anwendung der geisteswissenschaftlichen Methoden des „Westens“ nicht immer einen kulturellen Kolonialismus. Arkouns Rezeption des europäischen Denkens trägt keinen exklusiven Charakter, denn sie berücksichtigt die kulturelle Sonderart der arabisch-islamischen Kultur einerseits und zielt andererseits auf die Erweiterung und Bereicherung der wissenschaftlich europäischen Methoden durch ihre Begegnung mit der Kultur des Islams. Die „islamische Kultur“ verkörpert für Arkoun nicht das radikale Andere.

Die Anwendung Geschichtswissenschaften, Hermeneutik, Linguistik, Geschichtswissenschaften, Ideologiekritik, Religionsanthropologie, etc. in der Untersuchung des Islams als Kultur und Religion kommt nicht im Sinne einer Unterwerfung der Kultur des Islams vor der europäischen Wissenschaften und Methoden vor. Arkouns angewandte Islamwissenschaft will im Gegensatz dazu eine fruchtbare und „gerechte“ Begegnung des islamischen Denkens mit dem Denken der Moderne etablieren.

Der zeitgenössische Islam darf nicht die von Habermas unten gezeigten Förderungen des modernen „wissenschaftlich-technischen Fortschritts“ ignorieren:

„Der wissenschaftlich-technische Fortschritt fördert erstens ein anthropozentrisches Verständnis der *>entzaubern<*, weil kausal erklärbaren Weltzusammenhänge; und ein wissenschaftlich aufgeklärter Humanismus lässt sich nicht ohne weiteres mit theo- und homozentrischen Weltbildern vereinbaren. Zweitens verlieren die Kirchen und Religionsgemeinschaften im Zuge der funktionalen *Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme* den Zugriff auf Recht, Politik und öffentliche Wohlfahrt, Kultur, Erziehung und Wissenschaft; sie beschränken sich auf ihre genuine Funktion der Verwaltung von Heilsgütern, machen die Religionsausübung zur Privatsache und büßen generell an öffentlicher Bedeutung ein. Schließlich hat die Entwicklung von agrarischen zu industriellen und postindustriellen Gesellschaften einen durchschnittlich größeren Wohlstand und zunehmende soziale Sicherheit zur Folge; und mit der Entlastung von Lebensrisiken, also *wachsender existenzieller Sicherheit* schwindet für den einzelnen das tiefsitzende Bedürf-

nis nach einer Praxis, die unbeherrschte Kontingenzen durch die >Kommunikation < mit einer >jenseitigen < bzw. kosmischen Macht zu bewältigen verspricht“ (Habermas 2009: 378).

Der Islam kann die religiösen Bindungen seiner „Bürger“ daher nicht so drastisch lockern, weil er diese drei von Habermas geschilderten Förderungstaten nicht erfahren hat. Der arabische „Humanismus“ des 10. Jahrhunderts ist natürlich nicht mit dem „wissenschaftlich aufgeklärten Humanismus“ des europäischen Kontextes der Neuzeit gleichzusetzen. Der erste Humanismus gehört in ein durch den Aristotelismus und östliche „Wissenschaften“ geprägtes kulturell mittelalterliches Umfeld. Den zweiten rechnet man dem wissenschaftlich-technischen Umfeld der heutigen Moderne zu. Man kann daher sagen, dass der Mensch in der europäischen Moderne mehr im Zentrum liegt als der Mensch des Kontexts des arabischen „*Adabs*“. Die Strömung des „*Adabs*“ hat zwar keine Autonomie - wie sie in der europäischen Moderne funktioniert - erzeugt, aber sie hat wohl eine für die kulturell heteronomen Verhältnisse des Mittelalters einen, jenseits der Kontrolle der religiösen Orthodoxie, Humanismus vertreten.

1.1. Al-Jabris Auffassung der arabischen Tradition

Al-Jabri weist darauf hin, dass der arabische Ausdruck „*Turath*“ niemals in einer Epoche der arabischen Welt so viel Echo erlebte wie im 20. Jahrhundert. Und den Sinn, den er gegenwärtig trägt, hat er in der Vergangenheit nie getragen. Er sieht außerdem, dass der arabische Begriff „*Turath*“ in „unserem arabischen Diskurs der Moderne“ ein „Übergewicht“ (*al-ischba'*) bekam, dass es unmöglich ist, ihn aufgrund dessen psychischen und ideologischen Inhalts, adäquat in eine andere moderne Fremdsprache zu übersetzen (Al-Jabri: 1991: 21-22).

Beim folgenden Absatz handelt es sich um meine eigene Übersetzung aus dem Arabischen aus Al-Jabris Buch „Tradition und Modernität“ (*Turath wal Hadatha*), das uns die Bedeutung der „*Turath*“ aus dem Blickwinkel eines modernen arabischen Denkers schildert:

„Es ist wichtig für uns zu klären, dass wir den Begriff „*Turath*“ für „fortschrittliche“ Zwecke verwenden. Er wird neben anderen Begriffen des arabischen modernen Diskurses verwendet und erhält alle seine Konnotationen aus ihm. Der einzige Kontext der „*Turath*“ ist der der verwickelten arabischen Welt der Gegenwart [...].

Der arabische Diskurs der Moderne wollte dem „*Turath*“ eine doppelte Funktion verleihen: Einerseits war eine Ankündigung, dass man aus dem „*Turath*“ oder den „Quellen“ speisen soll, eine fortschrittliche Tat. Und dies war bekannt, sowohl bei den Verfechtern der arabischen Renaissance, wie auch bei den Renaissancen anderer Völker in der Geschichte. Letztendlich handelt es sich bei ihnen allen um Aufschwung, der in jede fortschrittliche Operation eingebettet ist. Dabei kritisiert man die Gegenwart anhand der „Quellen“ (*Usul*), mit dem Ziel, eine bessere Zukunft zu erlangen. Andererseits bildete dieselbe Ankündigung eine Art Reaktion gegen die von außen kommende Gefahr, gemeint ist der Westen, der mit seiner hoch entwickelten wissenschaftlichen, militärischen und industriellen Hegemonie eine Bedrohung für die arabische Renaissance repräsentierte und zu einer Rückkehr zum „Ursprung“ und zu den „Quellen“ als Abwehrmechanismus geführt hat.“ (Ebenda: 24-25, *übersetzt* von AB).

Eine „fortschrittliche“ Rolle des „*Turath*“ sieht er z. B. in seiner Lesart des „philosophischen Konfliktes“ zwischen *Ibn Rushd* und *Al-Gazali*. In seiner Interpretation des Buches von *Ibn Rushd* „Die Widerlegung der Widerlegung“ (*Tahafut a-Tahafut*) sieht Gabiri zweierlei: Er sieht erstens eine Verteidigung des „wahren Aristoteles“, der zum damaligen Wissensstand „eine Moderne“ verkörperte, gegen den Vernichtungsversuch der *Falsafa* von *Abou Hamid Al-Ghazali*, dem Autor des Buches „Die Widerlegung der Philosophie“ (*Tahafut al-Falasifa*). Zweitens sieht er eine Bereinigung der *Falsafa* von gnostischen und irrationalen Prägungen, die wir in den Werken von *Al-Farabi* und *Ibn Sina* finden.

Al-Jabri vertritt übrigens die umstrittene These, dass es keine epistemologische Kontinuität gibt zwischen der Philosophie des arabischen Orients und der des arabischen Maghrebs. (*fasafatu al-maschreq wa falsafatu al-maghrib*). Das „kulturelle Übel“ kommt für Al-Jabri aus dem arabischen Orient! Diese umstrittene These war in den Neunzigerjahren Auslöser von Debatten, die alles andere als unpolemisch waren. *George Tarabishis* Einwand gegen Al-Jabris „exklusive Sichtweise“ lautet:

Es gibt keine obskurantistische Philosophie, die aus dem arabischen Orient stammt und Irrationalität (*ala-'aqlaniya*) vertritt und verbreitet, und eine andere aus dem arabischen Maghreb im Gegensatz dazu, die Rationalität vertritt, wie Al-Jabri behauptet (Siehe Tarabishi: 2000). Es gibt für Tarabishi G. dagegen eine einzige islamische Philosophie mit verschiedenen philosophischen Aspekten, deshalb gilt für ihn die These von Al-Jabri, die außerdem besagt,

dass es einen „*epistemologischen Schnitt*“ (*al-qati'a al-ipistimilujia*) zwischen der Philosophie des *Maghreb* und der des *Maschreks* gibt, als unwissenschaftlich und ideologisch (Ebenda: 12).

Der Prozess des „*taqlids*“ (Nachahmung, Imitation) trägt insofern eine negative Bedeutung weil er keine Lösungen für die bislang noch nicht behandelten Probleme der islamischen Gesellschaften findet. Im Gegensatz zum „*taqlid*“ will der Prozess des „*ijtihad*“, der die Anstrengung der Vernunft bezeichnet, eine neue „interpretative“ bzw. praktisch haftende Sphäre fabrizieren, die die neu entstandenen Probleme der islamischen Gesellschaften behandeln könne. Der andere Terminus *technicus*, der mit dem Begriff bzw. Prozess „*Ijtihad*“ zusammenhängt, heißt „*ra'y*“ (= eigene Meinung).

Aber sowohl „*Ijtihad*“ als auch „*ra'y*“, die in einem mittelalterlichen Kontext entstanden sind und zu heftigen Kontroversen zwischen den Islamgelehrten geführt haben (im 8. /9. Jahrhundert n. Chr.) und in der arabischen Neuzeit (*Nahda*) ein neues Echo erfahren haben, können die gegenwärtigen Probleme der islamischen Gesellschaften nicht bewältigen.

1.2. Der aktuelle arabisch - zeitgenössische philosophische Diskurs

In seinem Werk „*al-khitab al-'arabi al-muasir*“ (Der zeitgenössische arabische Diskurs) (Al-Jabri: 1982: 149) fragt sich Al-Jabri nach der Natur dieses Diskurses und kommt auf die Feststellung, dass dieser nicht mehr als ein Zweig (*far'*) des Diskurses der „*Nahda*“ ist; seine Zugehörigkeit zum Denken der „*Nahda*“ lässt sich implizit wie explizit bemerken. Denn ähnlich wie das Denken der „*Nahda*“ vermag sich der arabisch zeitgenössische Diskurs nicht jenseits der Denksphäre und kultureller Problematik der „*Nahda*“ bewegen, d. h. auch er bleibt der Problematik der Retraditionalisierung und Zeitgemäßheit (*asala / mu'asara*) verhaftet.

Mit seiner Beschäftigung mit dem arabisch kulturellen Erbe (*Turath*) und mit dem europäischen Denken sucht das arabisch zeitgenössische Denken, nach Al-Jabri, nicht nach „Dingen, die es übernehmen“ werden könnte, wie im Falle der „*Nahda*“, sondern nach einem Ort in der Geschichte, in dem es das arabisch philosophische Erbe einordnen könnte; mit dem Ziel einerseits seine „*Grundlegung*“ (*ta'sil*) zu etablieren und andererseits versuchen eine neue zeitgenössische „arabische Philosophie“ zu erzeugen. Daher beinhaltet der arabisch zeitgenössische Diskurs gleichzeitig zwei Diskurse: einen Diskurs, der

sich für die Philosophie der Vergangenheit entscheidet und einen anderen Diskurs, der sich für die Philosophie der Zukunft interessiert (Vgl. Ebenda):

1) Warum will eine Strömung des arabisch zeitgenössischen Diskurses sich an der Vergangenheit orientieren und die „Grundlegung“ seiner Philosophie verwirklichen? Zur Beantwortung dieser Frage stellt Al-Jabri zwei Vermutungen auf: Entweder ist die „westliche Herausforderung“ der Faktor, der das arabisch zeitgenössische Denken zu dem Streben nach einer „Grundlegung“ der aus dem Mittelalter stammenden arabischen Philosophie auslöst (das war offensichtlich das Streben der „*Nahda*“) oder es gibt innerhalb der islamischen Tradition selbst Hindernisse, die gegen eine solche „Grundlegung“ stehen:

*„Hindernisse, die man auslöschen muss, um die Originalität der arabischen Philosophie zu „demonstrieren“, dies kann niemand übersehen, jeder Kenner der Konflikte des arabisch-islamischen Denkens im Mittelalter und deren Konsequenzen bis heute existieren, weiß Bescheid über die arabischen Konflikte zwischen der Vernunft und der Schriftgläubigkeit (*al-'aql/a-naql*) sowie zwischen den Philosophen und den islamischen Juristen (*falasifa/fukaha*). Dieser letzte Konflikt hat in der islamischen Kultur die Thesen des salafistisch sunnitischen und philosophiefeindlichen Diskurses durchgesetzt (Vgl. Ebenda: 150).*

Die „Grundlegung“ der arabisch islamischen Philosophie hat kein anderes Ziel als die Zurückweisung der Thesen der westlichen Historiker der Philosophie und Orientalisten, die behaupten, dass die islamische Philosophie nicht mehr als eine merkwürdige Kopie der griechischen Philosophie sei. Oder die Zurückweisung der These, die behauptet, dass die islamische Philosophie in Wirklichkeit die griechische Philosophie selbst sei, aber in arabischer Sprache niedergeschrieben wurde. Die Anhänger der „Grundlegung“ der arabisch islamischen Philosophie haben damit schließlich als Ziel, die Gegner der Philosophie in der islamischen Welt zu konfrontieren, indem sie ihre Thesen als falsch beurteilen (Vgl. ebenda: 170).

2) Al-Jabri sieht auf der anderen Seite, dass der andere arabisch-islamische Diskurs, der sich für die Zukunft interessiert, vielen Widersprüchen ausgesetzt ist. Da handelt es sich um Widersprüche, wie er sagt, „logischer“ und „ideologischer“ Natur. Als Beispiel dafür zeigt Al-Jabri, dass es sinnlos ist, einen Existentialismus in die islamische Welt zu verpflanzen, der aus dem europäischen Kontext stammt und seine sozialen und historischen Aspekte betrifft (Vgl. Ebenda: 170).

1.3. Die Notwendigkeit einer Aufdeckung der Schari'a

Bei der Schari'a handelt es nicht ausschließlich um ein „reines islamisches“ Phänomen; die Schari'a hängt mit der schriftlichen Tradition zusammen und hat dennoch urschriftliche vorislamische Prägungen, was also den Anthropologen zu bestimmten Aufgaben führt, nämlich das Licht auf die „*geschichtete Traditionsebenen von uralten Sitten und Glaubensrichtungen, die in die schriftliche Tradition integriert und von ihr sakralisiert worden sind*“ (IAR: 97), zu lenken.

Die Aufdeckung der drei Ebenen der pauschal genannten islamischen Tradition kraft „*einer Soziologie der Anwendung der Schari'a*“ ist nach Arkoun eine gegenwärtige Notwendigkeit, denn sie „*wirft erstens ein Licht auf die „tiefe Ebene, die als kultureller und herkömmlicher Sockel einer Gesellschaft“ (Ebenda) angesehen werden soll. Zweitens auf die zweite Ebene des „expliziten Wissens“, das in der Sprache des Rechts das muslimische genannt wird und auf ein „implizites Gelebtes“ zurückführt. Die dritte aufgedeckte Ebene ist, nach Arkoun, die der „modernen Gesetzbücher“, die mit den oben genannten Ebenen koexistieren (Siehe Ebenda).*

Da die Tradition der „*Umma*“ aus dem Koran und „*Hadith*“ Wahrheiten, Werte und Verhaltensweisen nimmt, kann ihr von außen nichts mehr hineingebracht werden. Jede Erneuerung (*bid'a*) wurde zurückgewiesen. Die Fälle, die nicht im Koran oder im „*Hadith*“ vorhersehbar waren, „*[u]m die entsprechenden Reaktionen in den Rahmen der Tradition integrieren zu können, mußten sie (die islamischen Völker), die durch einen Entschluss des Propheten oder anhand einer Schlußfolgerungsmethode der rechtlichen Analogie (qiyas) sanktioniert und sakralisiert werden*“ (Ebenda 97).

Es ist notwendig in diesem Zusammenhang zu wissen, dass das, was man in der islamischen Jurisprudenz (*Schari'a*) als „*asl*“ (*Grundsatz, Fundament*) nennt und als religiös islamisch betrachtet, in einer geschichtlichen Periode konstruiert wurde, in der es einen Kampf ideologischer Natur gab. „*[D]er Kampf der Rechtsgelehrten und Theologen gegen die Neuerungen zielte darauf ab, die »orthodoxen« Dogmen und die Integrität der islamischen Tradition vor genau jenen Ideen, Gewohnheiten und Verhaltensweisen zu schützen, die doch in der Zeit der bedeutenden Kalifate (661-1258) die »Zivilisation des klassischen Islam« ausgemacht haben*“ (Ebenda: 98).

Eine eingehende Analyse der Sprache der *Schari'a*, anhand der Diskursanalyse, Logik und Philosophie, soll auch Möglichkeiten zur Modifizierung ihrer Sprache liefern, es handelt sich um das Gottesbild, das Glaubensbekenntnis

(*Shahada*), das Konzept der muslimischen Gemeinschaft (*Umma*) sowie das Gesetz (*Schar'*), welche nicht mit Schari`a zu verwechseln sind. Der Koran erlaubt übrigens aufgrund seiner „mythischen Struktur“ und religiös metaphorischen Sprache keine Entstehung bzw. Bemächtigung einer „Orthodoxie“:

„Keine der drei Fraktionen die als „orthodoxe“ Gemeinschaft auftreten, könnte diese „Orthodoxie“ ausschließlich auf die einzige Autorität gründen, die von allen Muslimen einhellig anerkannt wird, nämlich den Koran. *Lah Hukma illa lil-Lah!* („Es gibt keine Autorität außer der Gottes!“) Aber wir haben auch gesehen, welche Unterschiede es in der Exegese gibt und wie schwierig es ist, den Koran auf eine eindeutige Weise zu lesen, die zu einer für alle Gläubigen und für alle Streitfragen verbindlichen Orthodoxie führen könnte. Diese Unmöglichkeit, die Vielzahl der Orthodoxien und deren Rivalität untereinander zu überwinden, erklärt sich aus der ideologischen Funktion jeder Religion. Eine Religion dient gesellschaftlichen Akteuren, die sich zu rivalisierenden Gruppen zusammenschließen, um sich der Kontrolle über die symbolischen Güter zu bemächtigen, ohne die politische Macht weder erobert noch ausgeübt werden kann. Das, was das theologische Denken als eine religiöse „Orthodoxie“ darstellt, wird von der Soziologie und Religionsanthropologie als die jeweilige Ideologie enthüllt, derer sich jede Gruppe bedient, um ihre Überlegenheit durchzusetzen. Für die ideologische Funktion der Orthodoxie, die auf diese Weise offen dargelegt wird, gibt es in der theologischen Auseinandersetzung keine Bezeichnung. Wir benötigen daher ein Konzept, mit dem wir das symbolische Kapital erfassen können, das „expliziter“ Gegenstand der Konkurrenz politischer und ökonomischer Mächte ist, wobei dieser Gegenstand zwar konkreter Natur ist, aber durch das „religiöse“ Vokabular verborgen bleibt. Eine solche Analyse ist für das erste Jahrhundert des Islam ebenso erforderlich wie für die gegenwärtigen politischen Vorhaben der islamistischen Bewegungen“ (IAR: 95).

1.4. Der Islam und die Neuen Wissenschaften

Wie jede Religion lässt sich der Islam wissenschaftlich und philosophisch untersuchen, auch an sich nicht zu dieser Religion bekennenden Menschen. Man kann ihn als eine „spezifische Ausprägung von Religion“ betrachten.

„Es ist wesentlich, zu verstehen, dass „der Islam“, den ich hier beschreibe, ein Produkt sozialer und historischer Kräfte ist, die vom 5./11. Jahrhundert an eine Selektion von Werten, Werken, Glaubensvorstellungen, Ideen, Darstellungen des „klassischen“ Erbes vorgenommen haben, um ein an die Bedürfnisse jeder Gesellschaft angepasstes System von Sicherheiten zu schaffen. Ich meine damit angepasst an ökologische Zwänge, soziale Mechanismen der Eroberung und Machtausübung, vorislamische kulturelle Modelle, Bedrohungen von außen³. Man sieht, dass dieser konkrete, historische Islam sich von den beiden anderen, ebenfalls konkreten historischen Formen des Islam, unterscheidet: der Phase, in der sich islamisches Denken, Institutionen und Kultur formierten und zum Vorschein traten, in der viel vom historischen Bedeutungs- und Realisierungspotential, das durch das koranische Phänomen geweckt wurde, noch aktualisiert werden konnte; der Phase der Bereitstellung der Werke und Modelle, die kurz darauf auf die Ebene eines Klassizismus erhoben wurden. Dieser ist synonym mit den Quellen-Grundlagen zu verstehen, die nachgeahmt und erzeugt werden können. Diese drei historischen Formen des Islam stehen in Abhängigkeit zu dem, was ich transzendentalen Islam nenne, den das imaginäre oder das mythische Bewusstsein der Gläubigen immer schon auf den idealisierten und als absolut erklärten Bereich des koranischen Diskurses projiziert hat - und heute mehr denn je projiziert (Arkoun 1987, *Réflexions sur la notion de „raison islamique“*: 129-130 sowie *M L Islam actuel*: 14 kursiv im Original) (Übersetzt und zitiert von Günther: MA: 59).

Der oben zitierte Text unterscheidet sich offenbar von allen in unserer Gegenwart weitverbreiteten essentialistischen Lesarten des Islam, denn Arkoun spricht hier nicht von einem urgeschichtlichen „*Wesen des Islams*“, sondern von einem Islam in der Geschichte.

³Anders gesagt eine kulturelle Selektion, eine Art Immunsystem einer Gesellschaft. Erstaunlicherweise ist das nicht nur eine Sache der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart. Es handelt sich, wie Peter Sloterdijk sagt, um „einen Akzentwechsel in einem nie zertrennten Kontinuum“ gegen jede Behauptung einer zurückkehrenden Religion, soll anthropologisch eher „die Einsicht in die immunitäre Verfassung des Menschenwesens“ intellektuelle Aufmerksamkeit verdienen. Denn „*Nach mehrhundertjährigen Experimenten mit neuen Lebensformen hat die Einsicht abgeklärt, dass Menschen, gleichgültig unter welchen ethnischen, ökonomischen und politischen Bedingungen sie leben, nicht nur in „materiellen Verhältnissen“, vielmehr auch in symbolischen Immunsystemen und rituellen Hüllen existieren*“ (Sloterdijk 2009: 12-13)

1.5. Die Rolle der philosophischen Tradition im Islam

Die Philosophie im Islam war keine reine Spekulation, sondern sie wurde, wie wir mit M. A. Al-Jabri sehen werden, als ideologische Waffe verwendet, als spekulatives Instrument gegen Irrationale Tendenzen und politischen und gesellschaftlichen Dissens ihrer Zeit gebraucht: Der *Failasuf* Al-Farabi wusste, z. B. dass Platons philosophische Richtung sich inhaltlich von der des Aristoteles unterscheidet. Dennoch vertrat er in seinem Buch „*aljam' bayna al-hakiemayni*“ (die Einheit der Weisen: Platon und Aristoteles) die These, dass seine Zeitgenossen, die behaupteten, aus oberflächlicher Sichtweise und ohne zu wissen, welches Ziel die beiden Philosophen verfolgt haben, die Philosophie von Platon sei anders als die von Aristoteles, sich irren.

Die farabianische Unterscheidung zwischen den beiden Weisen (*al-hakiemayn*), richtete sich gegen, wie wir in der Einleitung seines Werkes *aljam bayna al-hakiemayn* darglegt wurde, stammt nach *Al-Farabi* aus einer oberflächlichen Beobachtung, weil sie keinen Versuch unternimmt zwischen den beiden Weisen Harmonie zu schaffen oder eine Brücke zu schlagen. Haben die beiden Weisen, *al-Farabi* zur Folge, trotz Unterschiedlichkeit nicht die Vervollkommnung des Menschen als gemeinsames Ziel verfolgt? Al-Jabri sieht in der alfarabischen Absicht der Harmonisierung zwischen Aristoteles und Platon einen ideologischen Charakter, Es handelt sich für ihn um eine Haltung die die Philosophie instrumentalisiert für politischen Zwecke (Siehe Kapitel II). Al-Farabis Einheitsphilosophie wollte in seiner Zeit einen gesellschaftlich ungesunden Streit vermeiden, einen Streit der die Einheit der damaligen muslimischen Gemeinschaft gefährdete⁴. Dieser Einheit war insofern wichtig weil die muslimische Gemeinschaft von außen bedroht war. Sie garantierte für ihn das Bestehen einer starken Gemeinschaft.

Hinter der Absicht einer Harmonisierung von Platons und Aristoteles Philosophien tendierte Al-Farabi also nach einem politischen und gesellschaftlichen Konsens der der islamischen Gemeinschaft, der aus fremden Gefahren immunisierte. Weshalb sollte es nicht mehr Al-Farabis Werk und vielleicht noch alle Produktionen der *Falsafa* als reine spekulative Werke, weil ihre Verankerung

⁴ In der Zeit von *Al-Farabi* war das neue Interesse an der „Authentizität“ und „Unverfälschtheit“ des Islam eine neue Reaktion auf die anhaltende politische und soziale Krise des Kalifenstaates. Der Kalif war zur Marionette von Militärführern und Adelsgeschlechtern geworden und hatte damit seinen Anspruch auf die Führung der islamischen Gemeinschaft als Bewahrer des reinen Glaubens in den Augen der Muslime weitgehen verloren“ (Hendrich: 2005: 62).

in politischen und gesellschaftlichen Kontexte nicht mehr ignoriert werden kann.

Das Verschwinden der *Falsafa* im Islam darf nicht mehr als bloßes Aufhören von philosophischer Spekulation oder Meditation im Islam betrachtet werden. Wir dürfen nicht mehr die *Falsafa* für luxuriöse philosophische Kontemplation halten. Bejahen wir diesen Vorschlag, werden wir Teilnehmer einer angewandten Islamologie (Siehe Kapitel III) sein, die in Vergangenheit und Gegenwart nach den kulturellen, soziologischen, politischen und ökonomischen Ursachen der Diskreditierung der *Falsafa* sucht. Ich will damit nicht sagen dass wir gegenwärtig alles über die Ursache des Verschwindens der *Falsafa* im Islam wissen, weil wir über eine angewandte Islamologie verfügen. Soweit sind wir nicht. Wir sind erfreulicherweise anhand der angewandten Islamologie in einen intellektuellen Zustand gelandet, indem wir jenseits von eurozentrischen, essentialistischen, kulturalistischen und rassistischen Ausgangspunkte Islamforschung betreiben können.

1.6. Kontinuität oder Diskontinuität?

In seinem Werk „PCRI“ (1984) konfrontiert M. Arkoun eine Marxsche mit einer koranischen Idee (PCRI: 155): Nämlich die im koranischen liegende Surat, in der Gott die Gläubigen auffordert, ihm und seinem Propheten zu gehorchen (Der Koran IV, 62) mit der marxistischen Idee, die besagt, dass juristische Verhältnisse und Staatsformen weder von sich selbst noch von einer behaupteten Evolution des menschlichen Geistes stammen, sondern sie ihre Wurzeln eher in den materiellen Verhältnissen der Existenz finden. Mit dem Hinweis auf den Koran und Marx will Arkoun nicht eine Versöhnung zwischen den beiden erzeugen, und damit auch keine Entgegensetzung der beiden Seiten setzen:

„Je veux seulement indiquer que les sociétés contemporains sont tiraillées entre le recours à une tradition séculaire marquée par le phénomène de la Révélation et l’adoption de la stratégie marxistes pour la conquête et l’exercice du pouvoir. Apparemment, les sociétés musulmanes ont tranché le débat en faveur du Modèle de la Cité-Umma crée par Mohammed à Médine en l’An 1 de l’Hégire (=622); celle qui se réclament des voies socialistes pour le développement proclament simultanément leur volonté farouche de demeurer fidèle à l’Islam. On sait la place qu’occupe «la Révolution islamique» dans l’actualité mondiale“ (PCRI: 155).

Nicht nur im gesellschaftlichen und kulturellen Kontext der Nasserismus, sondern auch heute lassen sich in den islamischen Gesellschaften Tendenzen mer-

ken, die kulturellen Elemente des Westens und des Orients nebeneinander und trotz ihrer Verschiedenheit liegen und praktizieren.

1.7. Abschließende Betrachtungen

Es ist zwar möglich, das arabische Wort „Turath“ mit dem europäischen Wort Tradition zu übersetzen, mit der Voraussetzung, dass man als muslimischer oder nicht muslimischer Denker bereits die epistemologischen Konsequenzen der kulturellen Diskontinuitätstheorie ernst nimmt und praktiziert. Bei einer solchen Übersetzung muss man vor allem im Auge behalten, dass die Entsprechung, die dieses Wort im kulturellen Kontext Europas hat, sich von der des arabischen Kontextes in vieler Hinsicht unterscheidet; denn „Turath“ hat im „islamischen Kulturkreis“ der Gegenwart immer noch einen lebendigen Charakter; „*Turath*“ funktioniert in der „islamischen Welt“ in der Vergangenheit und auch heute, in starker Form, weltanschaulich, kulturell und rituell. Die Bedeutungszusammenhänge des arabischen Begriffes „Turath“ und des europäischen Begriffes „Tradition“ müssen in diesem Sinne berücksichtigt werden, damit keine Anachronismen bzw. falsche Projektionen entstehen.

„*Turath*“ ist deshalb noch nicht Tradition im europäischen Sinne des Wortes geworden, weil es im gegenwärtigen Islam keinen kulturellen, philosophischen und intellektuellen Paradigmenwechsel gegeben hat, nach welchem „*Turath*“, wie der europäische Traditionsbegriff, die Bedeutung eines antimodernen, unaufgeklärten, fortschrittshemmenden bzw. – „feindlichen“ Begriffes (Gaebel: 1995: 61) mit sich tragen darf.

Die Konnotationen und Bedeutungen⁵, die der europäische Begriff der „Tradition“ beinhaltet, die selbstverständlich aus dem religionskritischen Zeitalter und Kulturgeschichte Europas stammen, kann der Begriff „*Turath*“ gegenwärtig nicht repräsentieren. Aber d. h. nicht, dass „*Turath*“ niemals „Tradition“ wird. An das zu glauben heißt, einem Essentialismus ausgesetzt zu sein, der zu der Überzeugung führt, die besagt, dass die Muslime und ihre Religion unveränderlich und ahistorisch sind. Dies ist ein unwissenschaftliches, ahistorisches und diskriminierendes Urteil wie ich in der Einführung dieser Arbeit gezeigt habe. „*Turath*“ ist kein unveränderbares Wesen wie die Mehrheit der Muslime, Orientalisten und die europäischen Medien glauben.

⁵ Zu den Bedeutungszusammenhängen des europäischen Traditionsbegriffes (Siehe Gaebel 1995: 61-62).

Er ist ein kulturelles und historisches Phänomen also veränderbar, geschichtlich und dynamisch.

Der Grund, weshalb der „*Turath*“ im zeitgenössischen islamischen Terrain nicht Tradition sein will, hängt nicht mit einem vermeintlichen Wesen des Islam zusammen, sondern mit dem ideologischen Charakter der muslimisch „sozialen Akteure“. Nicht die Religion des Islam ist fundamentalistisch, anti-modern und antihumanistisch, sondern eine Minderheit seiner Anhänger.

„*Turath*“ kann theoretisch wohl „Tradition“ werden, wenn er einer modernen Kritik unterzogen wird oder wie wir mit Arkoun gesehen haben das „islami-sche Denken“ eine *Entfernung, Überwindung* und *Überschreitung* der ideologisierenden und mystifizierenden Denkschemata der zeitgenössischen „islami-schen Denkens“ erfahren würde.

ZUSAMMENFASSUNG

Das *islamische Denken* kennt seit den Siebziger- und Achtzigerjahren des 20. Jahrhunderts einen modernen philosophischen und intellektuellen Paradigmenwechsel. Hauptvertreter dieser Zäsur in der arabisch-islamischen Kultur sind Mohammed Arkoun und Mohammed Abed Al-Jabri. Diese zwei Autoren haben zum ersten Mal in der Geschichte des „islamischen Denkens“ die Vernunft (*al-'aql*) als Gegenstand unter ihre Kritik gestellt. Eine Kritik *à la Kant*. Während Arkoun die „islamische Vernunft“ (*la raison islamique, al-'aql al-islami*) in ihrer historischen, philosophischen und erkenntnistheoretischen Entwicklung phänomenologisch beschreibt und philosophisch dekonstruiert, nimmt Al-Jabri die „arabische Vernunft“ (*al-'aql al-arabi*) ins Visier, und thematisiert sie kritisch-epistemologisch.

Arkoun untersucht in seinem 1984 erschienenen Buch „*pour une critique de la raison islamique*“ die Entwicklung der Semantik (*koranische Wirklichkeit/islamischen Wirklichkeit*), die Funktionsart der Gesetzgebung (*usul al-fiqh/usul a-din*) und „*empirische Modelle*“ (*islamische Wirklichkeit*) der „*islamischen Vernunft*“. Der kritische Sinn dieser Untersuchung besteht darin, dass Arkoun die kognitiven bzw. epistemischen Geltungsansprüche der „*islamischen Vernunft*“ zeigen will, um ihre Zeitlosigkeit aus der Welt zu schaffen. Das Adjektiv „islamisch“ erweist sich in diesem Zusammenhang als irreführend, wenn bereits man weiß, dass die „islamische Vernunft“ seinen mondänen Charakter nicht verlassen kann. Die „*islamische Vernunft*“ ist geschichtlich, trotz gegenteiliger Meinungen seitens Fundamentalisten, Orientalisten und westlichen Medien, die oft besagten, dass der Islam geschichtlich unveränderbar ist, bzw. die folgende unter europäischen Akademikern verbreitete essentialistische Formel vertraten: Muslime sind wie sie sind und sie können sich nicht ändern, weil sie Muslime sind.

Der Europäer dürfte nicht sein Zeitalter der Kritik und seine Probleme mit einer bestimmten Form des Christentums aus seinem Gedächtnis löschen, wenn er heutzutage verstehen will, welche Aufgabe der moderne Kritiker „muslimischer“ Herkunft vor sich hat. Kritik ist in einem intellektuell „unentwickelten“ Kontext erforderlich. Kritik nimmt hier nicht nur Kategorienfehler, dogmatische Geschlossenheit, Anachronismus, Utopismus, Ideologisierung- und Mystifizierungsprozesse, Paradoxien, ahistorische Urteile und Antinomien des zeitgenössischen islamischen Denkens, etc. ins Visier, vielmehr hat Kritik auch mit vergangenen Diskursen zu tun, mit den klassisch repräsentativen Texten, wie denen des *Korans, des Hadiths und des Tafsirs*. Die

Kritik der Vergangenheit führt in der Gegenwart zur Befreiung des Denkens aus der *dogmatischen Geschlossenheit*, wie Arkoun zu sagen pflegt.

Den Islam neu denken heißt außerdem, die Ursachen seiner „Rückständigkeit“ adäquat zu diagnostizieren. Die Ursachen der „*kulturellen Rückständigkeit*“ des zeitgenössischen islamischen Denkens hängen mit dem epistemologischen Bruch mit den zwei folgenden fruchtbaren Traditionen zusammen: Erstens mit dem Bruch mit dem klassisch-arabischen Humanismus (*adab*) des 10. Jahrhunderts und zweitens mit dem Bruch mit dem gegenwärtigen europäischen modernen Denken. Das sind die Ursachen der gegenwärtigen Krise der „islamischen Vernunft“, keinesfalls eine islamische Rückständigkeit, die mit dem kranken Wesen des Islams zusammenhängt, wie die Mehrheit der Orientalisten und die westlichen Medien behaupten.

Mit der kognitiv modernen Intervention von Mohammed Arkoun wird zum ersten Mal in der Geschichte der Islamforschung das islamische Denken kritisch-philosophisch radikal untersucht. Seine dekonstruktivistisch-konstruktivistische, historisch philosophische, genealogische Untersuchung und epistemologische Lesart der islamischen Tradition führen das islamische Denken zum modernen Denken. Seine radikalen Fragen an die arabisch-islamische Tradition und seine Kritik der „islamischen Vernunft“ zeigen, dass es keinen „Fortschritt“ und keine Veränderung gibt ohne Kritik. Es gibt vor allem kein modernes Denken ohne Kritik der religiösen Orthodoxie. Das hat einmal das „orthodoxe“ Christentum erfahren und heute betrifft das den „orthodoxen“ Islam.

Arkouns kritischer und dekonstruktivistischer Untersuchung der „*'ulum usul al-Fiqh*“ und „*'ulum usul a-din*“ ist ein Hinweis dafür, dass der Islam als Kultur und Zivilisation unbedingt ein neues Denkeperiment erfahren muss. Man darf den Islam nicht mehr auf eine sektiererische und dogmatische Sphäre reduzieren. Denn das wäre ein Impuls zum Zusammenprall der Kulturen und Zivilisationen. Dieser kann nur dann entstehen, wenn Kulturen verzerrt, exklusiv, dogmatisch und rassistisch werden, und nicht, wenn sie selbstkritisch, selbstrelativierend und kosmopolitisch sind.

Wir dürfen, Al-Jabris zufolge, nicht mehr die arabische Philosophie als ein rein spekulatives Unterfangen betrachten. Die *Falasifa* haben den Logos gegen ihre ideologischen Feinde instrumentalisiert. Der Logos wurde als ideologische Waffe benutzt. Auch heute muss der Logos, Al-Jabris zufolge, seine „irrationalen“ „Feinde“ bekämpfen. Al-Jabri plädiert für eine Rehabilitierung der Rationalität von *Ibn Rushd* gegen die „*abwesende Vernunft*“, die aus der Philosophie des Orients (*falsafatu al-mashreq*) stammt.

Al-Jabris epistemische Trilogie „*Indikation*“, „*Illumination*“ und „*Demonstration*“ (*bayan*, *'irfan/ burhan*), die der „arabischen Vernunft“ erkenntnistheoretisch zugrundeliegen, müssen epistemologisch untersucht werden, mit dem Ziel, die Gründe der arabischen Unterentwicklung des Denkens (*a-takhalluf al-fikri al-'arabi*) zu erkennen. Unsere Befreiung aus der Krise liegt in der Befolgung des Weges des „*burhans*“ (Demonstration), d. h., der beste Weg liefert uns Rationalität und logisches Denken. Al-Jabris monumentales Werk über die Kritik der „*arabischen Vernunft*“ will eine fruchtbare philosophische Orientierung ausschließlich bei den Denkern des arabisch-islamischen Okzidents, d. h. *bei Ibn Hazm, Ibn Tufail, Ibn Rushd, etc.* Die Lösung liegt Al-Jabris zufolge bei *in der Rationalität von Ibn Rushd* und nicht bei den Vertretern des Gnostizismus und der „*abwesenden Vernunft*“.

Zusammenfassend führt uns Al-Jabri, während Arkoun mit seiner Kritik der islamischen Vernunft für eine Überschreitung, Überholung der Denkart, Methoden, Normen, Weltanschauungen der arabisch-klassischen Tradition und Aufnahme des modernen Denkens und wissenschaftlichen Methoden der Moderne plädiert, zu einer kulturellen Welt des Konsums, d. h. in eine Welt, in der wir Ibn Rushds Denken für gut heißen können.

Aus dieser Auseinandersetzung bin ich auf die Überzeugung gekommen, dass

a) alle diese Autoren sich weigern, manche praktischen Vorteile der „Säkularisierung“ anzunehmen.

b) sie außerdem alle die geisteswissenschaftliche Bedeutung und semantische Entwicklung des Begriffes Säkularisierung nicht gut verstanden haben, was bedeutet, dass die Idee, die besagt, dass man im Islam Demokratie anstatt „Säkularisierung“ braucht, eigenartig ist. Setzt „Säkularisierung“ nicht in Wirklichkeit die Demokratie voraus? Al-Jabri verkennt die Herkunft und das „Wesen“ der Demokratie. In Anlehnung an Marcel Gauchet (1985) sehe ich, dass Demokratie ein Produkt der „*sortie de la religion*“ ist. Solange die Religion als Heteronomie in der islamischen Welt herrscht, wird es dort keine Demokratie geben.

Ein letztes Wort zum meinem Verständnis des Begriffes der Moderne: Die Moderne ist ein **philosophisch überzeitliches Phänomen**. Manche *Falasafi* im Islam waren in diesem Sinne „modern“. Ibn Rushds authentische Kommentierung der aristotelischen Werke und *Miskawayhs* Humanismus verkörperten in einem religiös geprägten Zeitalter eine moderne Haltung. „Modern“ ist in diesem Zusammenhang jemand, der jenseits der religiösen Orthodoxie denkt, denn jeder Kontext hat seine eigene moderne Haltung. Die wirklich moderne Stimme will jenseits jeglicher Kultur, Religion oder Philosophie schlicht gesagt **Freiheit!**

Glossar *raisonné*¹

Der Intellektuelle im „islamischen Kontext“

Der kritische Intellektuelle soll sich in seinem Denken oder in seiner intellektuellen Tätigkeit nicht von doktrinären, politischen oder nationalen Aspekten beeinflussen lassen. Ein Muslim bleibt dennoch ein kritischer Intellektueller, wenn er mit seinen Heimatsleuten historische Solidaritäten teilt. Denn er ist in einer mehr oder weniger „islamisierten“ Gesellschaft geboren und aufgewachsen, in einer Gesellschaft, in der er eine Sprache, Kultur, Gedächtniselemente und Bestandteile eines repräsentativen *Imaginären* bekommen hat. (Vgl. Arkoun: 2005: 136-137).

Jedes Land, jede Gemeinschaft und Gruppierung bedient sich in seiner eigenen Selbstkonstruktion eines bestimmten *Imaginären* (Siehe Castoriadis: 1990). Mit dem Bewusstsein von epistemischen und wissenschaftlichen Veränderungen der Moderne, die ihn zur kritischen Distanz von traditionellen Solidaritäten und mechanischen Bindungen der alten Gesellschaften zwingen, unterliegt er mit seiner Arbeit den Imperativen des modernen kritischen Denkens, mit der Absicht, alles Herkömmliche, das ihn zu einer Solidarität mit seiner „Herkunft“ verbindet, unter Kritik zu stellen. Mohammed Arkoun spricht in diesem Zusammenhang von „*Les droits de l’esprit*“ (*Die Rechte des freien Denkens*), um zu zeigen, dass ein kritischer Intellektueller jenseits von voraussetzungslosen Interessen seiner Gemeinschaft oder Nation denken und arbeiten sollte: „*Nous avons déjà là un trait identificatoire décisif qui sépare l’intellectuelle libéré de toute soumission inconditionnelle aux solidarités mécaniques des sociétés traditionnelles, de l’intellectuelle qui fait passer les intérêts de sa nation, sa patrie, sa communauté, comme autrefois le clan et la tribu, ou plus vulgairement son autopromotion, avant ce que j’ai appelé les droits de l’esprit. Avec le conflit israélo-palestinien sur fond du vieux contentieux israélo-judéo-chrétien, nous voyons chaque jour des intellectuels surmédiatisés, s’écraser comme des statues d’argile dans les arènes des violences idéologiques les plus disqualifiantes.*“ (Mohammed Arkoun, HI, S. 137)

¹ Zum besseren Verständnis mit den anderen Zentralbegriffen des Denkens vom Denken Mohammed Arkouns verweise ich auf das herausragende Glossar von Ursula Günther (MA: 263-273).

Das „islamische Denken“

Auf Arabisch übersetzt heißt dieser Begriff „*al-fikr al-islami*“. Dies ist ein Denken, das zwar innerhalb des „islamischen“ Kulturkreises operiert, aber nicht ausschließlich die islamische Religion als kulturelle Herkunft besitzt. Das „islamische Denken“ hat verschiedene Bedeutungen und verschiedene kulturelle und philosophische Erfahrungen erlebt. Zwar gibt es gegenwärtig keinen Konsens unter den Muslimen über die Bedeutung dieses Begriffes, was aber nicht heißt, dass Geisteswissenschaftler keine adäquate Beschreibung von diesem Begriff erzeugen können und dürfen. In der marokkanisch philosophischen Fakultät von Rabat gilt „das islamische Denken“ als ein philosophisches Fach neben den anderen philosophischen Fächern. Das „islamische Denken“ enthält da „*kalam*“ und die „*Falsafa al-islamiya*“ (*islamische Theologie/islamische Philosophie*). Studenten des „islamischen Denkens“ müssen sich hier sowohl mit der islamischen Theologie als auch mit dem philosophisch aristotelischen Korpus befassen. Das „islamische Denken“ ist daher kein Islamismus und kein Fundamentalismus. Es ist ein Denken, das im „islamischen Kulturkreis“ operiert. Die Modernisierung des „islamischen Denkens“ zielt zum Beispiel auf eine moderne Beschreibung und methodische Erweiterung des „islamischen Denkens“ ab. Dadurch kann das „islamische Denken“ seine Blüte und den Kosmopolitismus, welche es im 10. Jahrhundert hatte, zurückgewinnen. Damals war der Grund jener kulturellen Blüte für die Muslime die Aufnahme des griechischen Logos und die Wissenschaften des Ostens, gegenwärtig kann eine Blüte nur kraft der Aufnahme der neuen Human- und Geisteswissenschaften des „Westens“ erfolgen. Arkouns „Kritik der islamischen Vernunft“ ist diesem Sinne eine philosophische und intellektuelle Praxis, die aus diesen modernen Wissenschaften speist, damit das „islamische Denken“ jenseits der dogmatischen Geschlossenheit operiert. Arkoun ist in diesem Sinne ein moderner Denker und Akteur des „islamischen Denkens“.

Das arabische Denken

Ein Araber ist jemand, der zu einer arabischen Ethnie gehört. Diese bevölkerte die arabische Halbinsel und erlebte das Kommen des Islams. Der Koran entstand zwischen 610 und 632 n. Chr. Seit diesem letzten Datum lernten Araber durch Expansion (632-800 n. Chr.) andere Völker und Zivilisationen kennen. Wie jede überlegene politische Macht machten Araber aus der Sprache des Korans eine Sprache der damaligen Zivilisation. Perser, Türken, Berber, Kurden, Juden, Christen, Zoroastrier und Manichäer wurden unter einer

hegemonialen islamischen Macht auf Arabisch gelenkt, damit sie an Anerkennung der damaligen Wissenschaftler erlangen konnten. Das Wissen des Gelehrten (*la culture savante*) war auf Arabisch. Da haben wir jüdische und christliche Theologie, deren Sprache Arabisch war (Z. B. der jüdische Araber *Ibn Maimun* und der christliche Araber *Mattah Al-Mantiqi*). Unter der **arabischen Philosophie** versteht man nicht die Philosophie von einer ethnischen Rasse, sondern die Philosophie, die gleichgültig aus welchen ethnischen Gruppen sie kommt, auf Arabisch geschrieben ist.

Hadith

„Überlieferung von Taten und Aussprüchen des Propheten und seiner Gefährten“ (Günther: MA: 260). Diese repräsentieren normalerweise den kulturellen und normativen Kontext und moralische Sensibilitäten der damaligen arabischen Welt (die Zeit des Propheten). Viele Muslime der Gegenwart nehmen sie dennoch als Maßstab ihres moralischen Handelns. Der Philosoph will in diesem Fall wissen, ob eine Kritik der Werte oder herrschenden Moral unter der Herrschaft der Normen der „*Hadiths*“ möglich ist. Die Soziologie will außerdem wissen ob eine Nachahmung der heutigen Muslime von alten islamischen Normen tatsächlich stattfindet oder ob es sich dabei um eine moralische Manipulation der Gegenwart handelt.

Usul a-Din

Methoden der islamischen Theologie bedeutet dieser Begriff übersetzt.

Usul al-Figh

Dieser Ausdruck lautet übersetzt „*Methoden der islamischen Jurisprudenz*“ (Günther MA: 261). Es handelt sich um Fundamente, die als Referenz für den „*faqih*“ (islamischer Jurist) gelten. Die Sunniten referieren sich auf den Koran und die Sunna (das Leben des Propheten). Das moderne Denken bricht aber mit Referenzen religiöser Natur.

Ijtihad (Siehe auch Legende)

„*Methodenlehre der selbständigen Wahrheitsfindung, die auf Vernunft basiert, selbständige Interpretation der Quellen*“ (Günther MA: 260). Es muss hier

dennoch eine Unterscheidung gemacht werden. Nämlich zwischen dem selbständigen Denkhorizont des mittelalterlichen „*Ijtihad*“ und der des modernen Denkens: „*Ijtihad*“ als „islamische“ Methode des Gesetzgebers ist ein Produkt des Mittelalters, d.h. er operierte im Dienste der Religion. „*Ijtihad*“ funktioniert nicht ohne die religiöse Referenz (*Koran*, *hadith*). Die Vernunft des „*Ijtihad*“ ist also nicht mit der Vernunft des „säkularen Zeitalters“ gleichzusetzen. Daher, präziser gesagt, dürfte man die Vernunft im juristischen Verfahren des „*Ijtihad*“ nicht mit der modernen religionsunabhängigen Vernunft der modernen Jurisprudenz gleichsetzen. „*Ijtihad*“ kann daher in der modernen Welt, die im Verfahren der Gesetzgebung Religion nicht als Referenz nimmt, nicht funktionieren. Dass manche „islamischen Gesellschaften“ auch heute noch darauf beharren, den *Ijtihad* und die *Shari'a* weiter zu verwenden, zeigt uns, dass sie in der modernen Welt noch nicht angekommen sind. Deshalb erweist sich eine Kritik der juristischen Vernunft der *Shari'a* als unentbehrlich.

7. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Arabisch:

Arkoun, M. (1996): *al-'almana wa-din. al-islami, al-masihya, al-gharb*. Dar a-saqi. Libanon

Al-Azmeh, Aziz (1996): *al- almaniya min mandur muhtalif*. Marqaz al-inmaa al-qaumi. Libanon

(=Die Säkularisierung aus anderer Sicht).

Al-Jabri, M. A. (1982): *al-khitab al-'arabi al-mu'asir, dirasa tahliliya naqdiyya*, Markaz dirasat al-wahda al-arabiya. Libanon. (= Der zeitgenössische arabische Diskurs, eine analytisch-kritische Untersuchung).

Aljabri, M. A. (1984): *naqd al-'aql al- 'arabi*, taquin a *al-'aql al- 'arabi*. Markaz dirasat al-wahda al- 'arabiya. Libanon. (= Kritik der arabischen Vernunft. Die Genese der arabischen Vernunft).

Al-Jabri, M. A. (1990): *naqd al-'aql al- 'arabi, binyatu al-'aqli al-'arabi*. Markaz dirasat al-wahda al-arabiya. Libanon. (= Die Struktur der arabischen Vernunft).

Al-Jabri, M. A. (1991): *a-turath wal hadatha*. Marqaz dirasat alwahda al-'arabiya. Libanon. (= Tradition und Modernität).

Al-Jabri, M. A. (1993): *nahnu wa-turath. qiraa mu'asira fi-turathina al-falsafi*. Markaz dirasat al-wahda al-arabiya. Libanon. (= Wir und die Tradition, eine moderne Lesart von unserer philosophischen Überlieferung).

Al-Tawhidi, Abu Hayyan (2003): *al-imta' wal muanasa*. Dar Al-Jabal. Kairo. (= Das Buch der Unterhaltung).

Arkoun, M. (1990): *al-fikr al-islami. naqd wa ijtihad*. Libanon. (= Das islamische Denken. Kritik und Forschung).

Arkoun, M. (1996): *al-fiqr al-islami, qiraa 'ilmiya*. Marqaz al-inmaa al-qaumi. Libanon. (= Das islamische Denken. Eine wissenschaftliche Untersuchung).

Arkoun, M. (1991): *mina-l-Ijtihad ilaa naqd al-'aql al-islami*. Verlag dar a-saqi. Libanon. (= Ijtihad und Kritik der islamischen Vernunft).

Arkoun, M. (1998): *Tarikhiyatu Al Fikr al'arabi al-islami*. Verlag dar a-saqi. Libanon. (Die Historizität der arabisch-islamischen Vernunft).

Arkoun, M. (2000): *qadaya fi nakd al-'aql adini. dar atali'a*, Verlag: al-markaz athaqafi al-'arabi. Libanon. (= Kritik der religiösen Vernunft).

Arkoun, M. (1993): *ayna huwa al-fikr al-'arabi al-mu'asir?* Dar a-saqi. Libanon. (= Wo ist das islamisch moderne zeitgenössische Denken?).

Hanafi, H. / Al-Jabri, M. A. (1990): *Hiwar al mashreq wal Maghreb. Al-muassasa al'arabiya li-dirasat wa-nashr*. Beirut. (= Debatte zwischen islamischem Orient und islamischem Okzident).

Französisch:

Arkoun, Mohammed (1989): *Ouvertures sur L'Islam*. Jaques Grancher éditeur.

Arkoun, Mohammed (2005): *Humanisme et islam; Combats et propositions*. Vrin. Paris.

Arkoun, Mohammed (2007): *ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques*. (Religion. Collection «ABC»). Éditions Grancher. Paris.

Arkoun, Mohammed (1984): *Pour une critique de la raison islamique*, Éditions Maisonneuve et Larose. Paris.

Arkoun, Mohammed/ Maila Josef (2003): *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal*. Desclée de Brouwer. Paris.

Arkoun, Mohammed (1984): *Essais sur la pensée islamique*. Troisième édition, Éditions Maisonneuve et Larose. Paris.

Arkoun, Mohammed (1982): *L'humanisme arabe au IV^e /X^e siècle. Miskawayh, Philosophe et Historien*. Vrin. Paris.

Arkoun, Mohammed (2003): *la pensée arabe*. Presses Universitaires de France. Paris.

Arkoun, Mohammed (1997):

<http://sites.google.com/site/mohammedarkoun/documents/enacc%C3%A8slibre>

Deutsch:

Al- Jabri, M. A. (2009): *Kritik der arabischen Vernunft. Naqd al-'aql al-'arabi. Die Einführung.* Perlen Verlag. Berlin.

Arkoun, Mohammed (1999): *Der Islam. Annäherung an eine Religion.* Palmyra Verlag. Heidelberg.

Günther, Ursula (2004): *Mohammed Arkoun: Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft.* Ergon Verlag. Würzburg.

Englisch

Arkoun, Mohammed (2006): *Islam: To Reform or to Subvert?* Saqi Books. London.

Arkoun, Mohammed (2002): *The Unthought in Contemporary Islamic Thought.* Saqi Books. London

Sekundärliteratur

Adorno, W. Theodor (2003): *Kulturkritik und Gesellschaft I, Prismen ohne Leitbild.* Suhrkamp.

Al-Azmeh, Aziz (1996): *die Islamisierung des Islam,* Campus Verlag.

Ansari, A. /Tozy. M (1997): *Penseurs maghrébins contemporains.* Éditions Eddif. Casablanca.

Aubenque, P. (1963): *La prudence chez Aristote.* P. U. F. Paris

Bastide, R. (1971): *Anthropologie appliquée.* Payot.

Beck, Ulrich (2008): *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen.* Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag. Frankfurt am Main.

- Beck-Gernsheim, Elisabeth (2004):** *Wir und die Anderen. Vom Blick der Deutschen auf Migranten und Minderheiten.* Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.
- Bonacker, Thorsten/ Reckwitz, Andreas (Hg.) (2007):** *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart.* Campus Verlag GmbH. Frankfurt/Main.
- Booth, Edward (1983):** Aristotelian aporetic ontology in Islamic and Christian thinkers. Cambridge
- Braudel, Fernand/ Aymard, Maurice (2008):** *Grammaire des civilisations.* Poche. Paris
- Bultmann, R/ Jaspers K. (1954):** *Die Frage der Entmythologisierung.* Piper.
- Castoriadis, Cornelius (1990):** *Gesellschaft als imaginäre Institution, Entwurf einer politischen Philosophie.* Suhrkamp.
- Cheddadi, Abdesselam (2006):** *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation.* Éditions Gallimard. Paris.
- Cheddadi, Abdesselam (2006):** *Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation.* Aus Éditions Gallimard. Paris.
- Chérif, Mustapha (2006):** *L'Islam et l'Occident. Rencontre avec Jacques Derrida.* Odile Jacob. Paris.
- Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni (2001):** *Die Religion.* Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Ende/Steinbach (1996):** *Der Islam in der Gegenwart.* Verlag C. H. Beck.
- Figal, Günter/Sieferle, Rolf Peter (Hrsg.) (1991):** *Selbstverständnisse der Moderne: Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie.* J. B. Metzlerische Verlagsbuchhandlung. Stuttgart.
- Flasch, Kurt (2001):** *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli.* Reclam.
- Foucault, Michel (1954-1969):** *Schriften.* Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2009):** *Die Ordnung der Dinge,* Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Gaebel, Michael (1995):** *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch.* Klaus Schwarz Verlag. Berlin.

- Gauchet, Marcel (1985):** *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion.* Éditions Gallimard. Paris.
- Gauchet, Marcel (2003):** *La condition historique.* Éditions Stock. Paris.
- Gauchet, Marcel (2007):** *L'avènement de la démocratie I. La révolution moderne.* (Bibliothèque des sciences humaines). Éditions Gallimard.
- Gauchet, Marcel (2007):** *L'avènement de la démocratie II. La crise du libéralisme. 1880-1914.* (Bibliothèque des sciences humaines). Éditions Gallimard. Paris.
- Gauchet, Marcel (2007):** *Un monde désenchanté?* Pocket. Paris.
- Geert, Hendrich (2005):** *Arabisch-islamische Philosophie: Geschichte und Gegenwart.* Campus Verlag
- Ghalioun, Burhan (2004):** *ighthiyal al 'aql* (= die Zerstörung der Vernunft), Verlag al-markaz athaqafi al `arabi. (= Die Zerstörung der Vernunft).
- Girard, René/ Oughourlian, Jean-Michel/ Lefort, Guy (1978):** *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Éditions Grasset & Fasquelle.
- Groh, Dieter (2010):** *Göttliche Weltökonomie. Perspektiven der Wissenschaftlichen Revolution vom 15. Bis zum 17. Jahrhundert,* Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1985):** *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2001):** *Glauben und Wissen.* Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2009):** *Kritik der Vernunft.* Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Heidgger, Martin (2006):** *Sein und Zeit.* Niemeyer, 19. Auflage. Tübingen.
- Hendrich, Geert (2005):** *Arabisch-islamische Philosophie: Geschichte und Gegenwart.* Campus Verlag.
- Höffe, Otfried (2003):** *Kants Kritik der reinen Vernunft. Der Grundlegung der modernen Philosophie.* C.H. Beck.
- Honneth, Axel (1986):** *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.* Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main

- Ibn Khaldun**, Abdarrahan (1965): *Al-Mukaddima*, Edition Kairo. Ägypten.
- Ibn Rushd** (2010): Maßgebliche Abhandlung, Fasl al-maqal, Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Imara**, M. (2003): *a-Shari'a al-islamiya wa-l'ilmaniya al-gharbiya*. Dar aschurouk, Kairo. (= Die islamische Shari'a und westliche Säkularisierung).
- Jaeggi**, Rahel/ **Wesche**, Tilo (Hg.) (2009): *Was ist Kritik?* Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.
- Jäger**, Gerhard (1990): Einführung in die klassische Philologie,. C. H. Beck.
- Joachim Kopper/ Rudolf Malter** (Hg.) (1975): Materialien zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Suhrkamp.
- Kant**, Immanuel (2005): Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp.
- Katsikaris**, Apostolos (Hg.) (2006): *Türkei Europa*. Magnus Verlag. Essen.
- Kemper**, P/ **Mentzer**, A / **Sonnenschein**, U (Hg.) (2009): *Wozu Gott?* Verlag der Weltreligionen.
- Kerber**, Walter (Hg.) (1993): *Der Begriff der Religion*. Peter Kindt Verlag. München.
- Küng**, Hans (2005): *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*. Piper Verlag GmbH. München.
- Küng**, Hans (2009): *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*. Piper Verlag GmbH. München.
- Küng**, Hans-Kuschel, Karl-Josef (Hg.) (1993): *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*. R. Piper GmbH & Co. München.
- Lalande**, André (2010): *cabulaire technique et critique de la philosophie*. Broché. Paris
- Lehmann**, Hartmut (2004): *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion. (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung)* Wallstein Verlag. Göttingen.
- Lohlker**, Rüdiger (2008): *Islam, eine Ideengeschichte*. UTB.
- Lübbe**, Hermann (1990): *Religion nach der Aufklärung*. Verlag Styria. Graz Wien Köln:
- Lübbe**, Hermann (1992): *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*. Reclam.

- Lübbe, Hermann (2003):** *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Verlag Karl Alber GmbH. Freiburg/München.
- Meddeb, Abdelwahab (2007):** *Die Krankheit des Islam*. Unionsverlag.
- Nagel, Tilman (1988):** *Die Festung des Glaubens, Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*. C. H. Beck München.
- Nagel, Tilman (2008):** <http://etzel.files.wordpress.com/2008/08/nagel-kann-es-säkularisierten-islam-geben.pdf>
- Nagel, Tilman (2010):** *Mohammed: Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*. Oldenburg.
- Rentsch, Thomas (2005):** *Gott*. Walter de Gruyter. Berlin.
- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.) (2001):** „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ (Band 11). U-V. Basel. et al.
- Roth, Gerhard (2009):** *Aus der Sicht des Gehirns*. Suhrkamp.
- Roy, Olivier (2008):** *La sainte ignorance : Le temps de la religion sans culture*. Seuil. Paris.
- Ruoff, Michael (2009):** *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe- Zusammenhänge*. UTB. Stuttgart.
- Said, Eduard (2009):** *Der Orientalismus*. Fischer. Frankfurt.
- Schluchter, Wolfgang (Hg.) (1987):** *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schnädelbach, Herbert (1987):** *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Schnädelbach, Herbert (2005):** *Kant*. (Grundwissen Philosophie). Reclam Verlag. Leipzig.
- Schnädelbach, Herbert (2007):** *Vernunft*. (Grundwissen Philosophie, Reclam. Stuttgart.
- Shayegan, Daryush (2001):** *La lumière vient de l'Occident. Le réenchante-ment du monde et la pensée nomade*. Éditions de l'Aube.
- Sloterdijk, Peter (2007):** *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt am Main und Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- Sloterdijk, Peter (2009):** *Du musst dein Leben ändern*. Suhrkamp.

Tarabishi, George (2000): *wahdat al-'aql al-islami*. Dar a-saqi. Libanon. (= Die Einheit der islamischen Vernunft).

Taylor, Charles (1994): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Todorov, Tzvetan (2007): *L'Esprit des Lumières*. Poche. Paris.

Wimmer, Franz Martin (1978): *Verstehen. Beschreiben. Erklären. Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse*. Verlag Karl Alber GmbH. Freiburg/München.

Wimmer, Franz Martin (2004): *Interkulturelle Philosophie*. UTB.

Wulf, Christoph (2004): *Anthropologie. Geschichte Kultur Philosophie*. Rowohlt Verlag GmbH. Hamburg.

Abstract

Modern criticism has proved, in a cultural context, where there is dogmatism, polemic, apologetic, Ideology and racism, a-historical thinking, as an indispensable task. Modern criticism is directed against regressive ways of thinking and outdated ways of life and leads to the renewal of thought and modernization of lifestyles.

Since the Seventies and Eighties of the 20th century, the *Islamic thinking* has known a modern philosophical and intellectual paradigm shift. Responsible for that philosophical and intellectual break with the way of thinking of the past in the Arab-Islamic culture are the philosophers from the Maghreb Mohammed, Arkoun and Mohammed Abed Al-Jabri. For the first time in the history these two authors have detected the reason (*al-'aql*) of the Islamic Thought as the object of their criticism and philosophical investigation. It is theoretically and philosophically a criticism according to Kant. While Arkoun describes and philosophically deconstructs the “Islamic reason” (*la raison islamique/al-'aql al-islami*) phenomenological in her historical, philosophical and epistemological development, Al-Jabri takes the “Arab reason” (*al-'aql al-'arabi*) as the object of his critical-epistemological investigation.

The *Islamic reason* relates to the religious revelation. Arkoun examined as a historian-thinker (*historien-penseur*), in his book published in 1984 “*pour une critique de la raison islamique*” the historical development of semantics (*Koranic reality / Islamic reality*), the functional style of Islamic law (*usul al-fiqh / usul a-din*) and empirical models (*social Islamic reality*) of the “*Islamic reason*”. After Arkoun shows the epistemic and cognitive validity claims of the “Islamic reason”, he comes to the conclusion that the “Islamic reason” can no longer be regarded as timeless. This is the critical core of his work.

The adjective “islamic” is misleading, because the “islamic reason” cannot in fact leave her secular character. The “Islamic reason” is a product of history. This reality stands in opposition to most of the claims of fundamentalists, orientalist and western media, that said that Islam is historically immutable, there exists the following common essentialist formula among European academics: that Muslims are as they are and they cannot change because they are Muslims.

Europeans should not forget the age of criticism (the enlightenment). They also should not delete from their memory their problems with a particular form of Christianity (absolutism), if they now want to understand which intellectual task, the modern critical Muslim has to bear. Criticism is required in an intellectual undeveloped context. Criticism here is directed not only against categorical mistake, the Dogmatic Unity (*la clôture dogmatique*), Anachronism, the utopian thinking, Ideology and Processes of mystification, Paradoxes, Antinomies and a-historical judgments etc. which characterizes the contemporary Islamic thought. More than the cultural output of today this modern Criticism takes the representative texts of the Islamic past (*Koran, Hadith, Tafsir*) as the object of their philosophical and scientific investigation. At present the modern Criticism of Islamic Thought leads to the liberation of thought from the Dogmatic Unity as Arkoun used to say.

Islam today means also to present an adequate diagnosis of the causes of its backwardness. The causes of cultural backwardness of contemporary Islamic thought is related to the epistemological break with the following two fertile traditions: first, to the break with the classical Arab Humanism (*adab*) of the 10th Century and secondly to the break with the current modern European thinking. These are the causes of the current crisis of the “Islamic reason”, in contrast to the claims of the majority of the orientalists and the western media who think that the backwardness of Islamic culture has to do with the Essence or Nature of Islam.

Mohammed Arkoun is the first muslim thinker with a modern cognitive Intervention who radically examines the history of Islam. For the first time in the history of Islamic studies a muslim thinker has used a variety of methods in his study of such a history and human sciences, critical philosophy, anthropology, linguistics, etc.... with his critical thinking Arkoun wants, on the one hand liberate the Muslims from the holy character of the Islamic tradition. He wants on the other hand rethink the phenomenon of revelation based on the model of Islam. He studied Islam as an expression of Religion and not as the religion. The Societies of the Book (Jews, Christians and Muslims) all know the phenomenon of oral and written religious discourse. They all had to interpret their holy Books.

The deconstructive-constructivist, historical philosophy, genealogical research and epistemological reading of Islamic tradition from Arkoun, lead the Islamic thinking into modern contemporary thinking. His radical questions to the Islamic tradition and critique of the “Islamic reason” show, that there is neither progress nor change without philosophical criticism. In particular there

is no modern thinking without criticism of religious orthodoxy. The orthodox Christianity has learnt it in the past and today, the Islam has to know it.

Arkoun's critical and deconstructive analysis of "*'ulum al-usul fiqh*" (*Islamic Jurisprudence*) and "*'ulum usul a-din*" (*Islamic theology*) shows that Islam today must necessarily practice a new Experiment of Thought. We should not reduce the Islam to sectarian, dogmatic and fundamentalist sphere, because that would be an impulse for the clash of cultures and civilizations.

We must, according to Al-Jabri, not consider the Arabic philosophy as a purely speculative venture. The falasifa have manipulated the Logos against their ideological enemies. The Logos was used as an ideological weapon. According to Al-Jabri the Logos is today also in a fight against its irrational enemies. Al-Jabri argues for a rehabilitation of the rationalism of Averroes against the "*absent reason*" (*al-'aqlal-mustaqil*) from the philosophy of the Orient (*falsafatu al-Mashreq*).

The epistemic Trilogy "*Indication*", "*Illumination*" and "*Demonstration*" (*bayan/irfan/burhan*) constitute the "*Arab reason*" according to Al-Jabri. They must be investigated epistemologically in order to know the aim of the causes of the Arab cultural underdevelopment of Thought (*a-takhalluf al-fikri al-'arabi*). For him, the Arab thinking has to follow the way of "*Burhan*" (*logical and rational Demonstration*). This is the best way that is anchored in the rational and logical thinking. Al-Jabri's monumental Work on the critique of the "*Arab reason*" wants to see a fruitful philosophical orientation only by the thinkers of the world of Islamic Occident (*al-Maghreb al-islami*) (*Ibn Hazm, Ibn Tufail, Ibn Rushd, etc.*). Al-Jabri finds the Solution for the Islamic contemporary cultural problems with *the Rationalism of Averroes* (*al-'aqlaniya a-rushdiyya*). In contrast, the followers of Gnosticism, irrationalism, and "*absent reason*" (For example, *Al-Farabi, Ibn Sina, Al-Ghazali ...*) have pushed the Arab mind in crisis according to Al-Jabri. Even today the Islamic World finds itself in this crisis.

In conclusion, Arkoun calls for an overhaul of the ways of thinking, methods, standards, weltanschauung of the Arab classical tradition and for a host of modern thought and scientific methods of modern times. Al-Jabri leads his reader to the cultural world of the philosophical consummation of the rational Tradition; he leads his Readers to embrace the Philosophy of Ibn Rushd.

I have tried to show about Islam and Secularism some advantages of the Secularization in the Islamic World. I asked first three Arabic positions regarding the Secularization, namely from Al-Jabri, H. Hanafi and M. Imara. The Secularization (*al-'almaniya*) is undesirable for all these authors. Hanafi as-

serts that Arab people have to create their own Secularization and should not import it from the West. Al-Jabri said that the Arab-Islamic world doesn't need "Secularism" but Democracy. Imara considers the "Secularization" as an enemy of Shari'a.

From this discussion I think that a) all of these authors refuse to accept some practical advantages of the "Secularization". b) They all didn't understand the humanist point of view, the real meaning, the adequate semantic and the historical development of the term "Secularization". What does it mean the Idea that the Arab world doesn't need the Secularization but democracy? Is secularism not a prerequisite for the emergence of democracy? Al-Jabri cannot recognize the origin and the essence of democracy. According to Marcel Gauchet I see that democracy is a Product of the "*sortie de la religion*". As long as the religion reigns as a heteronomy in the Islamic world, there will be no democracy in this world.

What is modern? Modern attitude must not be a contemporary fact; it is not a product of a special time or place: A lot of the *Falasifa* of Islam were in this sense "modern". *Ibn Rushd* authentic commentary on the works of Aristotle and *Miskawayhs* humanism embodied in a religiously dominated time a modern attitude. To be modern in this context means to think beyond the religious orthodoxy, because each context has its own modern attitude. Modern voice requires **freedom** in all times...

Curriculum Vitae

Persönliche Angaben

Name: Amine Berrezzoug
Geburtsdatum: 06.01.1971
Geburtsort: Marokko, Sohn einer Berberfamilie aus Figuig: ein Oasen-Ort im äußersten Südosten Marokkos
Staatsbürgerschaft: Österreich
E-Mail: berrezzoug@gmx.at

Schulbildung

1996 Inskription als Ordentlicher Hörer an der Uni Wien: Philosophie/Französisch/Arabistik
1994 – 1996 Deutschkurs und Außerordentlicher Hörer des Faches Philosophie an der Universität Wien
1991 – 1994 Universität Rabat, Marokko (Philosophie/Französisch/Das islamische Denken)
1987 – 1991 Gymnasium, Matura, Marokko
1978 – 1987 Volksschule und Hauptschule (Schwerpunkt Nachrichtentechnik)

Berufstätigkeit

2009 – 2010 Verkaufstätigkeit/ Besuch des philosophischen Diplomandenseminars bei Prof. Franz Martin Wimmer
2001 – 2009 Nachrichtentechniker, EMTS Austria Center, 1230 Wien
1997– 2001 im Bereich der Gastronomie/Absolvierung von Prüfungen an der Universität Wien.

Sprachkenntnisse

Tamazight/ Arabisch /Englisch/ Latein/
Französisch/Deutsch

