

Mohammed Arkoun

Der Islam und die Erneuerung der Humanwissenschaften

Es ist für mich Anlaß zur Trauer, daß es nur zwei Wissenschaften für den Menschen gibt und nicht mehr. Die eine, die wahr ist, ist unerreichbar; die andere hingegen ist eitel: Sie zu erreichen, bringt keinen Nutzen.

*Al-Waqqâchî,
Dichter aus Toledo
(gestorben 1095)*

Der Titel dieses Aufsatzes geht indirekt auf die Einwände jener ein, die in unserer Fragestellung nur eine Konzession an Erörterungen sehen möchten, die gerade «in» sind. Wir wollen in der Tat darlegen,

– daß die Auseinandersetzung zwischen Islam und Humanwissenschaften nicht neu ist, wenn man, mit Al-Waqqâchî, unter Humanwissenschaften jedes Wissen versteht, das vom Menschen erarbeitet wurde, und nicht nur jenes Wissen, das sich mit dem Menschen selbst im engen Sinn befaßt;

– Die Erneuerung der Humanwissenschaften steht in Beziehung zu der qualitativen Weiterentwicklung und der weiten Verbreitung dieser Wissenschaften, besonders seit den fünfziger Jahren. Wir stellen hier also ein ganz neues Phänomen fest, das ein *Vorher* und ein *Nachher* der kognitiven Aktivität und ihrer Folgen für alle menschlichen Verhaltensweisen begründet. Der Einschnitt ist untrennbar epistemologisch (Veränderung der Art und Weise, wie der Mensch die Wirklichkeit ansieht) und soziologisch (grundlegende Revision der Stellung der Frau; allgemeine Neuverteilung der Kompetenzen in dem Bereich des Wissens, der Entscheidungsbefugnis und im Aufsichtsrecht; Neubedenken der Dichotomien Frau/Mann, Kind/Erwachsener, Weißer/Farbiger, Arbeitgeber/Arbeitnehmer..., auf denen das gesamte traditionelle soziale, ethische und religiöse Denken beruhte;

– Der Einschnitt ist bei weitem nicht überall in gleichem Maß vollzogen, weder in der Welt als Ganzer, noch in ein und derselben Gesellschaft, in jeder Gruppe oder in jedem unserer Zeitgenossen. Dadurch erklären sich die derzeitigen Spannungen in allen Bereichen der menschlichen Existenz. Dieser Tatbestand zwingt uns auch zu einer nuancierten Einstellung,

wenn es darum geht, über das Entstehen einer *lebendigen Tradition* wie den Islam nachzudenken, und dies unter dem Druck ihr bisher unbekannter historischer Kräfte;

– Von «wissenschaftlichem Vorgehen» sprechen kommt häufig einem leichtfertigen Herabsetzen der durch das Wissen des Menschen verwirklichten qualitativen Fortschritte gleich. Man meint, daß man auf diese Weise jene Idee beibehalten kann, die größere Sicherheit gibt, daß nämlich das Wesentliche über den Menschen und über die Welt nach christlicher Auffassung in den Schriften, nach Auffassung der rationalistischen Humanisten in den Werken der großen Denker der Vergangenheit gesagt worden ist. Bei einer Untersuchung über die «Offenbarungsreligionen» und die Humanwissenschaften darf man diese Haltung trotz ihres subjektiven und ideologischen Charakters nicht außer acht lassen.

Um all diesen Erwägungen Rechnung tragen zu können, müssen wir zeigen, in welcher Hinsicht der Islam eine lebendige Tradition im weitesten Sinn war und bleibt. Anschließend werden wir unter dem Stichwort Modernität eine kurze Aufstellung jener neuen Kräfte geben, die darauf angelegt sind, das Gefüge von Sicherheiten und Werten der bisher lebendigen Tradition auseinanderzusprennen oder es als überholt erscheinen zu lassen.

1. Der Islam, eine lebendige Tradition

Wir wollen uns von einem kompetenten Moslem erklären lassen, was man unter lebendiger Tradition (= *sunna + sira + hadith*) versteht und wie sie sich mit dem Islam identifiziert:

«Das System des Islams lebt vom Zusammenspiel dreier Elemente: Dogma, Kult und Gesetzgebung... Die Säule dieser Gesamtheit ist das Dogma; es stellt die erste und unabdingbare Grundlage dar... Der Inhalt dieses Dogmas blieb unverändert von der Sendung Adams an bis zu der des Siegels der Propheten, Mohammed. Wenn man die Verse des Korans nacheinander ansieht, so stellt man sogar fest, daß der Name *Islam* der alte und dauernde Name dieses Dogmas war... Daraus geht klar hervor, daß die wahre Religion einzig und nicht vielfältig ist: Der Ausdruck «himmlische Religionen», der heute von jedermann gebraucht wird, ist falsch...»

Was sich im Lauf der Zeit durch die Sendung der Boten und Propheten gewandelt hat, ist die Gesetzgebung in ihren vielfältigen Ausprägungen: den rituellen und den anderen Vorschriften...»¹

Studium und vertiefte Einsicht in das Verhalten des Propheten (*sira*) zielen darauf hin, daß der Moslem, nachdem er die gesetzlichen Prinzipien, Regeln und Vorschriften auf abstrakte Weise, durch Nachdenken, verstanden hat, sich vorstellen soll, wie die islamische Wahrheit in ihrer Gesamtheit im Leben des Propheten Gestalt angenommen hat. Folgende Ziele werden ebenfalls angestrebt:

Dem Menschen eine Abbildung des Ideals bezüglich all dessen, was sich auf das erhabene Leben bezieht, an die Hand zu geben und ihn so zu befähigen, daraus eine beständige Norm für sein Verhalten zu machen. Der Mensch, der in irgendeinem Bereich seines Lebens auf der Suche nach einem Ideal ist, wird nun zweifellos im Leben des Gesandten Gottes alles auf klarste und vollkommenste Weise ausgedrückt finden. Deshalb hat ihn Gott zum Modell für die ganze Menschheit gemacht...;

Es dem Menschen zu ermöglichen, im Studium des prophetischen Verhaltens all das zu finden, was ihm helfen kann, das Buch Gottes zu verstehen, seinen Geist und seine Absichten zu kosten...;

Für den Moslem... den größten Teil der wahren muslimischen Kultur und Erkenntnis zu sammeln...;

Dem muslimischen Erzieher und Prediger ein lebendiges Modell der Erziehungs- und Lehrmethoden zu verschaffen...»²

Diese Darstellung stammt nicht von irgendeinem alten Meister: um die *Kontinuität* der lebendigen Tradition zu zeigen, haben wir das Zeugnis eines Zeitgenossen ausgewählt, den man als treibende Kraft im islamischen Denken bezeichnen kann: Sa'îd Ramadhân al-Bûṭî, Professor an der theologischen Fakultät von Damaskus. Der Erfolg seiner zahlreichen Veröffentlichungen und seiner öffentlichen Lehrtätigkeit in der großen Moschee von Damaskus sind Zeuge dafür, wie zutreffend seine Positionen in psycho-soziologischer Hinsicht sind. Jenen hingegen, denen seine Konzeption der lebendigen Tradition veraltet vorkommen sollte, wollen wir einen Vergleich mit der im Katholizismus gemeinhin überkommenen Definition vorlegen:

«Tradition bezeichnet in der katholischen Theologie den Vorgang und Inhalt der Überlieferung der geoffenbarten Wahrheit. Diese Überlieferung nimmt ihren Anfang in der Predigt der ursprünglichen Träger der christlichen Offenbarung (besonders Jesus Christus und die Apostel); sie wird in der Kirche und durch die Kirche weitergetragen und entfaltet sich, unter dem Beistand des Heiligen Geistes (Dogma). Auch nachdem sich die ursprüngliche Tradition in der Schrift niedergeschlagen hat, bleibt das kirchliche Bewußtsein vom Glauben, das in Form von Tradition weitergege-

ben und vom Lehramt der Kirche mit Autorität verkündigt wird, normativ, was Inhalt (Kanon) und Sinn der Schrift angeht...»³

Der Leser wird leicht die Identität oder zumindest die Homologie der kognitiven Vorgänge und der existentiellen Situationen erkennen, die beide Definitionen voraussetzen. Auf beiden Seiten wird ein *Existential-Paradigma* aufgebaut, und zwar jeweils mit Hilfe einer Ursprungserfahrung, die von einer zentral bedeutsamen Persönlichkeit (Jesus, Mohammed) gelebt und von Jüngern (Aposteln = Gefährten) beobachtet, gehört, befolgt und nachgeahmt worden ist; diese bewerkstelligen, daß man sich das, was das Paradigma aussagt, einprägt; sie veranschaulichen es als Verhaltensmuster und sichern so die *authentische* Überlieferung an die nachfolgenden Generationen, die ihrerseits in der Gemeinde (Kirche, *Umma*) die gleichbleibende Wiedergabe – im mythischen und zugleich soziokulturellen Sinn – fort dauern lassen.

Wir werden sehen, welche, zumindest ihrer Intention nach, neuen Probleme diese Auffassung von lebendiger Tradition im Rahmen der Modernität wachruft. Wir müssen hier zur Vorbereitung unserer Überlegungen versuchen, die notwendigen Begleitideen einer solchen Auffassung, nämlich ihre kulturellen Voraussetzungen und ihre Abbilder, hier so klar wie möglich zu entfalten.

1.1 Die Voraussetzungen der lebendigen Tradition

Die lebendige Tradition drückt sich im wesentlichen in der Sprache des Glaubens aus: Wir müssen ihn daher in seiner eigenen Sprache sprechen lassen und zu verstehen suchen, wie er spricht, ehe wir uns in eine kritische Analyse stürzen, die sonst nur eine Verkürzung darstellen würde. Die Voraussetzungen, die wir jetzt zusammenstellen wollen, haben also nur rein deskriptive Bedeutung: sie umgrenzen einen Denkbereich und beziehen sich auch auf die Vektoren des Denkvermögens, die auf diesen Bereich einwirken. Wir werden nämlich sehen, daß nicht nur das in einer natürlichen Sprache hervorgebrachte Sprechen von jenen Vektoren bestimmt wird, sondern sogar das Gesamtsemiotischer Tätigkeiten, die in jedweden Denkbereich nicht reduzierbare Bedeutungsstrukturen (Riten, Architektur, figürliche Darstellungen, Musik, Möbel usw. ...) einprägen. Hier folgen nun die Forderungen, die sich aus den oben zitierten Texten ableiten⁴:

– Gott existiert; er hat zu den Menschen gesprochen durch die Gesandten und Propheten;

– Die Reihe Gesandter und Propheten von Adam bis Mohammed stellt die geistliche Geschichte der

Menschheit dar, d. h. einen Bereich absoluter Objektivität, der alle Wirklichkeiten und alle im irdischen Bereich menschlicher Existenz sichtbar gewordenen Verhaltensmuster transzendiert und ihnen *Sinn* und Bedeutung gibt;

– Das wahre Schicksal des Menschen spielt sich in der geistlichen Geschichte und in bezug auf sie ab;

– Mohammed, der letzte Gesandte Gottes, ist das Paradigma des vollkommenen Menschen, wie Gott ihn möchte;

Das vorbildhafte Verhalten Mohammeds und seine Lehre legen den Sinn des Wortes Gottes aus; wir kennen es in seiner Gesamtheit dank der authentischen Überlieferung, die durch die Jünger-Gefährten, dann die Nachfolgenden, dann die auf die Nachfolgenden Nachfolgenden ... gewährleistet ist;

– Die Authentizität der Überlieferung ist gebührend gesichert durch eine geeignete Kontrolltechnik, die durch die Gemeinde, die sie interpretieren mußte, ausgebildet wurde (vgl. die Wissenschaft des *hadith*, der *sira*, der Begleitumstände der Offenbarung; Leben der Imams bei den Schi'iten; Geschichte und, noch allgemeiner, die sogenannten religiösen Wissenschaften);

– In jeder Generation gibt es zumindest eine Gruppe, die den vollständigen, vollkommenen, beständigen, transhistorischen Inhalt der lebendigen Tradition bewahrt und weiter überliefert; es kann weder einen Bruch in der Überlieferungskette, noch eine Veränderung des Inhalts der Tradition geben, sei es durch Hinzufügen (neue Erfindung = *bid'a*) oder Weglassen (nicht orthodoxe Interpretation). Die Tradition wahrt ihre Glaubwürdigkeit genau in dem Maß, als die Gemeinde sich von einer ununterbrochenen lebendigen Kette gültiger Zeugen herleiten kann; folglich kontrolliert die Tradition die konkrete Geschichte (vgl. die Fundamentalwissenschaften = *usûl*), läßt sich aber nicht von ihr abwandeln;

– Der Gehorsam gegen den Willen Gottes, wie er sich in seinem Wort ausdrückt, und die Nachahmung Mohammeds sind für den Menschen schwierig, aber *möglich*; sie sind verpflichtend für ihn, gerade weil sie möglich sind; daraus folgt, daß die wahre fundamentale Wissenschaft, die Wissenschaft, der Vorrang gebührt (*'ilm*), jene ist, die die lebendige Tradition vertieft, anwendet, bewahrt und verbreitet;

– Die Orthodoxie und die Orthopraxie sind im Innern der Gemeinde möglich und notwendig.

Diese Voraussetzungen ziehen eine typische kulturelle Konfiguration nach sich, die nun ihrerseits deren Gültigkeit festlegt und deren Ausführung auferlegt. Wir wollen die hauptsächlichen Elemente dieser Konfiguration hier darlegen.

1.2. Die kulturelle Konfiguration der lebendigen Tradition

Da die Islamologen selbst eine typische Wissenstheorie vertreten, haben sie im allgemeinen eine diskursive Ausdrucksweise des Islams im Sinn einer Ideengeschichte begünstigt. Einerseits sind die verschiedenen Ausdrucksweisen, die man berücksichtigt hat (Theologie, Recht, Ethik, *usûl* usw...), relativ spät anzusetzen; andererseits hat man kaum beachtet, daß jede religiöse Sprache in einem Universum geeigneter Zeichen, Metaphern, Metonymien, Symbolen, Mythen und Riten wirksam ist. Man kann nicht abstreiten, daß die Mechanismen semantischer Übersteigerung, semiotischer Destrukturierung und Restrukturierung dieses Universums schwer in den Griff zu bekommen sind. Zumindest kann man die große Bedeutung der Konkordanz zwischen dem Wort, das neue Bedeutungen schafft (Koran und Lehre des Propheten) und der symbolischen Aneignung des Raumes und der Zeit, in dem dieses Wort sich kundtut, unterstreichen. Das Wort klang unmittelbar nach in der Moschee, im Sieg über den Feind, einer Niederlage, rituellen Verhaltensweisen, sozialen Bezügen, der Ausübung von Autorität, im Gehorsam, den Feiern, dem Tod usw... Es gibt kein Ereignis oder greifbares Objekt, kein Lebewesen, keinen Gedanken, keine Empfindung, keine Initiative, Art und Weise des Bei-Sich- oder Für-Andere- oder Mit-der-Welt-Seins, das nicht im Wort einen adäquaten Ausdruck finden würde, der es rechtfertigt; umgekehrt setzt ein solches Wort das, was es bezeichnet, als gegenwärtige Wirklichkeit.

Dieser Typus von Beziehungen zwischen Sprache, Welt und Denken festigt und erweitert sich mit der Entwicklung der sogenannten islamischen Zivilisation, bis ins 4./10. Jahrhundert hinein. In einem sehr ansprechenden Buch hat Oleg Grabar gerade auf den Zusammenhang zwischen dem Vorgang der Kodierung des künstlerischen Universums und der islamischen Vision in der Zeit ihrer eigentlichen Ausprägung aufmerksam gemacht⁵. Wir haben bei der Darstellung der Ideengeschichte die gleichen Prinzipien für unser Vorgehen gewählt⁶; man müßte sie verallgemeinernd auf alle Werke der Zivilisation anwenden, die von Anhängern der lebendigen Tradition entworfen und aufgebaut worden sind.

Wenn wir das genaue Ausmaß des Bruches, der sich im Kontext der Moderne vollzogen hat, abschätzen wollen, müssen wir die strukturelle und funktionelle Solidarität der lebendigen Tradition und ihrer verschiedenen Träger klar herausstellen: Ich meine die sozio-ökonomischen Aktivitäten, das politische Regime, Gesetzbücher ethischer und juridischer Art, das

Erziehungssystem, die psychische und psychologische Organisation, die Art und Weise der Wahrnehmung, der Intelligibilität usw... So verschiedenartige und komplexe Gebiete würden sich auch in einem dicken Band nicht ausschöpfen lassen.

Aber man kann sich eine Idee machen von der Forschung, die wir hier anregen wollen, wenn man z. B. die vierzig Sektoren betrachtet, die ein bedeutender Verfechter der lebendigen Tradition, Al-Dhahabî (gestorben 1348) der Geschichtswissenschaft zuordnet⁷. Die Geschichte umfaßt die ganze Erfahrung, die in der Gemeinde gelebt wird, indem sie sowohl jenen Personen und Zeichen, die die Tradition darstellen, als auch jenen Kräften, die sich ihr entgegenstellen und die nicht integriert wurden (Randgruppen, Abweichenden, Gegnern, Fremden...), einen Platz einräumt. Das Ganze wird mit Hilfe eines ganzen Apparates von Konzepten und Kriterien, die von der interpretierenden Gemeinde angenommen sind, klassifiziert und in eine hierarchische Ordnung gebracht. In diesem Stadium kann es nützlich sein, diskursive Ausprägungen des Denkens zu untersuchen; die Methoden zum völligen Erfassen der heiligen Texte (*usûl al-fiqh*), die Theorien, die das Dogma erklären und es verteidigen (*kalam, usûl al-dîn*), die Formulierung gesetzlicher Qualifizierungen (*fiqh*), die Beschreibung mystischer Zustände, die Techniken zur Erforschung, Kritik, Niederschrift und Überlieferung von Informationen (*hadîth, akhbâr, ta'rikh*), die Teilung des bewohnten Landes (Land des Islams/Land des Krieges), die Beziehung zur Sprache (Exegese), Grammatik, Logik...: Alle diese Disziplinen stellen *ein und dieselbe* kulturelle Konfiguration dar, deren Ideologie-Funktion die kognitive übertrifft, wie wir noch sehen werden. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß diese Konfiguration nur eine von der Sprache abhängige Superstruktur ist, die von tiefen und zwingenden Wirklichkeiten hervorgebracht würde. Im Gegenteil, wir sind davon überzeugt, daß das Beispiel des Islams dazu dienen kann, die vereinfachende Theorie der Beziehungen zwischen Infra- und Suprastruktur zu widerlegen – wenn das noch nötig ist.

Vom 1. bis zum 10. Jahrhundert der Hedschra (7. – 10. Jahrhundert) wurde der Prozeß der Ausprägung der kulturellen Konfiguration des Islams von außerordentlich bedeutsamen historischen Verhaltensweisen *begleitet*, wie wir bereits gesagt haben. Die diskursive Aktivität hat zu diesem Zeitpunkt eine *kreative* Funktion (sie weckt schöpferische Verhaltensweisen) und eine *ideologische* Funktion (sie legitimiert den Machtwillen einer Gruppe auf Kosten der kognitiven Sicht), deren jeweilige Bedeutung nicht immer genau abgeschätzt werden kann. Vom 4. Jahrhundert an hat diese

Konfiguration in struktureller Hinsicht jene Schwelle erreicht, von der ab sie nunmehr autonom existieren und auf die Wirklichkeit einwirken kann, ohne sich jedoch von ihr inspirieren zu lassen. Ihre Rolle, Trennwand zu spielen zwischen dem Blick der Intelligenzkräfte und der Wirklichkeit, war um so dauerhafter, als die Konfiguration eine starke Fähigkeit zur Sakralisierung auch der weltlichsten Verhaltensweisen und Gegebenheiten (Kleidung, Essensgewohnheiten, Stellung der Frau, Amt des Sultans usw....) erlangte. Man darf diese Entwicklung nie außer acht lassen, wenn man nicht nur die heutige Situation des Islams begreifen, sondern ihn auch von allen ideologischen Manipulierungen befreien will, die A. Laroui mit den Ausdrücken «Festlegung auf das Mittelalter» und «Traditionalisierung des Denkens und des entsprechenden Handelns» gut gekennzeichnet hat.

2. Lebendige Tradition und Modernität

Der tiefe Einschnitt, den die kulturelle Konfiguration der klassischen Zeit hinterließ, wirkt noch so stark auf die heutigen Muslime, daß jegliche Konfrontation zwischen lebendiger Tradition und Modernität im allgemeinen Mißtrauen, empörte Ablehnung, ja sogar Exkommunizierung auslöst. Man muß sagen, daß auf der Ebene des kollektiven Bewußtseins keinerlei Wirkungen der seit dem 19. Jahrhundert einsetzenden Säkularisierung festzustellen sind: Dies wurde durch die sozio-kulturellen Folgen des Imperialismus verschuldet. Der Imperialismus hat nämlich das arabische Denken insbesondere dazu gezwungen, auf eine *Ideologie des Kampfes* zurückzugreifen, die ihre Slogans und ihre wirksamsten Erklärungsschemata in der kulturellen Konfiguration der Klassik schöpfen mußte. Dadurch ist der muslimische Denker zwischen zwei vitale Notwendigkeiten eingefangen: Er darf jene Antriebswerte, ohne die der moderne Kampf für vielfach geartete Befreiungen nicht gelingen könnte, nicht einträchtigen und muß, im selben Denkprozeß, innerhalb der Gemeinde die Priorität der Rechte der Verstandeskkräfte verteidigen (in der Klassik unterscheiden die muslimischen Denker sehr klug zwischen den «Rechten Gottes» und den «Rechten des Menschen»).

Aus dieser Sicht heraus wollen wir die Aufmerksamkeit auf einige besonders bedeutsame Fakten lenken. Wir halten es für müßig, eine Konfrontation zwischen lebendiger Tradition und Modernität mit Ausdrücken wie Superiorität oder Inferiorität, aktuell oder überaltet, Fortschritt oder Unbeweglichkeit, Modernismus oder Festlegung auf das Mittelalter usw.... anzugehen. In der muslimischen Gesellschaft gibt es nun einmal eine Reihe von Fakten, die gesetzt sind und die jeden Denkprozeß, der vorgibt, sie nicht zu kennen

oder sie herabspielen zu wollen, geadezu lächerlich machen: Nur von diesen Fakten kann man ausgehen, um einen philosophischen Rückgriff auf jene Bedingungen zu versuchen, die ein modernes islamisches Denken oder, wenn man so will, eine *Kritik der islamischen Verstandeskkräfte*, ermöglichen. Der gemeinsame Charakter all jener Fakten, die wir jetzt nennen werden, liegt darin, daß sie aus einer Arbeit der lebendigen Tradition hervorgingen, die diese von sich aus über sich anstellte; sie sind ferner das Ergebnis des Niederschlags – wenn er auch auf Entfernung geschah – einer langsamen historischen Entwicklung, die im westlichen Europa seit dem 16. Jahrhundert erfolgte (Rationalismus, Mathematik als Werkzeug, historische Kritik, Aufkommen der Maschinen, eine zivile Macht tritt an die Stelle einer Macht göttlichen Rechts, Aufkommen des Kollektivs auf Kosten des Individuums usw...). Wir wollen damit sagen, daß das Aufkommen einer anderswo geschaffenen, materiellen Zivilisation im Islam nicht von einem entsprechenden spekulativen Denken begleitet wurde, wie es bei der Ausbildung der lebendigen Tradition der Fall war: von daher rühren auch ihre Verrenkungen und ihr schlechtes Funktionieren. Die massivsten Fakten waren:

- Ausschalten der Fiktion der Kalifen und Imame durch die Errichtung moderner Staaten. In gewisser Hinsicht hat der Vorgang der Entsakralisierung der Macht und somit das Ausschalten eines zentralen theologischen Problems (dem der Autorität) mit dem Jahr 945 begonnen, als nämlich die Bûyiden in Bagdad die Macht ergriffen. Aber die Fiktion einer «legitimen» islamischen Autorität bestand weiter bis zur Abschaffung des *Kalifats* durch Kemal Atatürk am 3. März 1924. Allerdings bemühen sich alle derzeitigen Regierungen in den verschiedenen muslimischen Ländern um eine volkstümliche Legitimierung, da sie den Islam sichtlich schützen und sogar bestimmte Formen der Traditionsverwertung begünstigen.

- Entsakralisierung des Rechts; kluge Eingriffe sogar in den «Personenstatus».

- Auseinanderbrechen der Stammesstrukturen und der patriarchalischen Familie, besonders in den großen Städten;

- Ersetzen der ethisch-religiös inspirierten Verhaltensweisen (ein Vorgang, der oft durch die Rede vom «Spezifikum» islamischer Werte verdeckt wurde) durch positive ökonomische Verhaltensweisen;

- Revolutionärer Wandel der Sitten; dieses Phänomen ist sicher das bedeutsamste, denn das «Spezifische» der lebendigen Tradition beruht in sehr hohem Maß auf dem ethischen, juristischen und sozialen Status, der der Frau zugewiesen wurde. Das deutlichste Zeichen dafür, daß es sich hier um einen zentralen

Punkt handelt, ist der Widerstand oder die Angst, die in allen muslimischen Gesellschaften vor dem unwiderstehlichen Zug zur Emanzipation der Frauen feststellbar ist. Man kann sich jetzt schon fragen, was aus der lebendigen Tradition werden wird, wenn den Frauen erst einmal bewußt wird, welchen Preis sie für den Aufbau und die Aufrechterhaltung dieser Tradition zahlen mußten.

- Fortgeschrittene Zerstörung des semiotischen und symbolischen Trägers der lebendigen Tradition. Wenn man allein so berühmte Großstädte wie Fes, Kairuan, Kairo, Damaskus, Aleppo, Bagdad, Teheran, Chiraz etc.... besucht, kann man das Ausmaß der vom islamischen Lebensmilieu erlittenen Erschütterungen schon abschätzen. Was gestern noch ein Ort war, in dem sich schöpferische Tätigkeiten, intensiver Austausch, unendliche Hoffnungen entfalteteten, ist jetzt zu einem altmodischen Inselchen geworden, abseits von der aktiven und reichen Stadt. Dort, wo man einst die Zeichen einer reichen Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt (ästhetische Emotionen, Elan der Überzeugung, Freude der inneren Übereinstimmung in der Gemeinschaft, des gegenseitigen Kennens und des solidarischen Mühens) in Überfluß finden konnte, bleiben jetzt nur noch Schilder übrig, die man dort für den internationalen Tourismus aufgestellt hat oder aber die betrüblichen Zeichen für unwiderrufliche Schäden. Züge einer ungewohnten Modernität tun ein Übriges dazu, um eine heterogene soziale Landschaft zu bilden, die allerdings aus ihrer Vergangenheit eine noch nicht ersetzbare moralische Kraft schöpft.

- Wechselwirkungen zwischen Soziologisierung, Ideologisierung und Entspiritualisierung der religiösen Praxis (besonders des Ramadan und der Wallfahrt nach Mekka).

Die muslimischen Gesellschaften sind nicht alle in gleichem Maß betroffen von all diesen Phänomenen; sie weisen noch bedeutende Sektoren auf, in denen traditionelle Strukturen und Haltungen fortbestehen. Aber diese Sektoren werden wie die «Medinas» der großen Städte in soziologischer Hinsicht mehr und mehr zu archaischen Überbleibseln heruntergestuft, deren Los es ist, früher oder später in das modernistische System integriert zu werden. So muß die lebendige Tradition, die in archaischen Sektoren weiterhin eine bedeutende psycho-soziologische Funktion ausübt, genauso wie im christlichen Westen den immer härter werdenden Ansturm der Modernität über sich ergehen lassen. Hier erweist sich das Zurückgreifen auf die Humanwissenschaften als unabdingbar.

Zum jetzigen Zeitpunkt werden diese Wissenschaften in den bedeutenden islamischen Sprachen (arabisch, persisch, türkisch, urdu...) leider zu unge-

nügend praktiziert, wenn man das Ausmaß der zu leistenden Arbeit betrachtet. Ihre Geschichte beschränkt sich noch auf die Methoden und auf das Problem des Geschichts-Berichts mit «historisch-transzendentaler Thematik», wie es eben die theologische Sicht erforderte, die jetzt von nationalistischen Erfordernissen abgelöst ist. Die Linguistik hat noch nicht einmal alle Arbeiten erhoben, die die arabischen Forscher während der klassischen Periode geleistet haben, ganz zu schweigen von der Literaturwissenschaft, die sich seit den fünfziger Jahren im westlichen Sprachbereich verbreitet hat! Psychologie und Psychoanalyse erregen jetzt langsam etwas Interesse; sie stoßen sich aber auf jeden Fall am Mangel an Laboratorien. Soziologie, Ethnologie und Anthropologie werden von den Autoritäten mißtrauisch angesehen, denn sie setzen genaue Untersuchungen in bestimmten Bereichen voraus; darüber hinaus hat der ethnografische Blick der westlichen Menschen in der Kolonialzeit diese Wissenschaft eher in Mißkredit gebracht, z. B. im Maghreb. Was die philosophische Reflexion angeht, so ist es schlecht um sie bestellt, einmal wegen des Bruches mit der klassischen islamischen Philosophie, dann wegen des unsicheren Zustands der wissenschaftlichen Forschung überhaupt und schließlich der Tatsache wegen, daß man der Ideologie des Kampfes Priorität gibt.

Unter diesen Umständen kann man sich nicht darüber wundern, daß sich Probleme, die im zeitgenössischen christlichen Denken schon Gemeinplätze darstellen, im islamischen Denken noch gar nicht stellen. Wir wollen hier die dringlichsten dieser Probleme aufzeigen⁷, anhand eines Beispiels⁸.

Wählen wir folgenden Vers des Korans: «Abraham war weder Jude noch Nazaräer, er war *ḥanif* und *muslim*. Er war kein Polytheist» (III, 67). Sa'īd Ramadhān hat – wie alle Moslime – diesen Vers zitiert (aaO.), um zu *beweisen*, daß der Islam *die* einzige Religion und von Gott seit Abraham eingesetzt ist. Diese Auslegung, die von der gesamten lebendigen Tradition getragen ist, wird von den Humanwissenschaften radikal *in Frage gestellt*. Diese «beweisen» zwar nicht, daß die traditionelle Auslegung «*falsch*» ist; sie zwingen uns, von einer gewissen Art der Kenntnis zu einer völlig anderen überzugehen. So fragt die Geschichtswissenschaft gar nach der Historizität der Gestalt Abrahams⁹; wenn es sich um eine Schöpfung des Mythos handelt, ist damit die ganze Ontologie des Korans durch Tiefenpsychologie, Psychosozologie, Psycholinguistik und Anthropologie ersetzt. Dieselbe Geschichtswissenschaft stellt weiterhin Untersuchungen über die genauen semantischen und soziologischen Inhalte der Begriffe *ḥanif* und *muslim* an, die in der theologischen Lesart als eindeutig angesehen werden.

Die Linguistik ihrerseits stellt die Frage nach den Beziehungen zwischen Denken, Geschichte und Sprache, indem sie zunächst den Sinngehalt dieses Verses allein nach den linguistischen Einschränkungen, die ihm der Text des Korans auferlegt, bestimmt und dann die *Wirkungen der Sinndeutung*, die dieser Vers in der Entwicklung des islamischen Denkens hervorbrachte, untersucht. Von diesen neugestellten Fragen aus tauchen nun eine ganze Reihe von Problemen auf, die man bislang nicht kannte oder umging, bzw. entstellte. Zu allererst ist hier die lebendige Tradition selbst zu nennen, und zwar als System der Erkenntnis *und* als epistemologisches Hindernis: eine Kraft, die die Entfremdung aufhebt *und* die mächtig ist, sie zu schaffen; ein Bereich, in dem menschliche Entfaltung ermöglicht wird *und* Werkzeug zur Unterdrückung des Menschen. Nur eine geduldige Arbeit, die den Niederschlag dieser Tradition in den verschiedenen Systemen auseinanderbaut, wird es möglich machen, daß man zwei für jedes religiöse Denken wesentliche Probleme unter neuen Gesichtspunkten behandeln kann: die Verstandeskraft im Islam und die Historizität; die Transzendenz und die transzendierende Funktion der lebendigen Tradition. Wir wollen besonders auf die Umkehrung der Methode hinweisen, wie sie unser Vorgehen erfordert: Hier lösen Problemgeschichte und analytische Linguistik die philosophische Reflexion aus und treiben sie weiter an. Man wird sagen, daß in diesem Weg die Theologie ausgeschaltet ist, sie, die doch in der lebendigen Tradition die Königin der Wissenschaften war! In dem Maß, in dem die Theologie nur eine einfache Strategie ist, um in einer Gemeinde die Glaubwürdigkeit eines Systems von Glaubensausagen und Aussagen über das, was nicht geglaubt werden soll, aufrechtzuerhalten, muß sie der historischen und soziologischen Erforschung Raum geben; in dem Maß aber, in dem sie sich von einer streng epistemologischen Haltung herleitet, unterscheidet sie sich von einem philosophischen Suchen in keiner Weise mehr.

Jenen muslimischen, christlichen oder jüdischen Lesern, die aus dieser Einstellung eine für die Humanwissenschaften «charakteristische» ideologische Willkür herauslesen, möchten wir entgegenen, daß sie die tiefe Intention unseres Vorhabens nicht erfaßt haben. Unser Ziel ist nämlich, das christliche Denken zu zwingen, und zwar weil es am meisten an die derzeitige Entfaltung der Humanwissenschaften gebunden ist, *endlich* den Islam in seine Forschung einzubeziehen, d. h. ihn nicht nur liebevoll zu erwähnen oder ihn begeistert anzuerkennen, um so die jahrhundertelange Feindschaft, die, wie es sich so geziemt, auf dem Wort Gottes gründet (dies gilt auch umgekehrt vom Islam in bezug auf das Christentum!), wiedergutzumachen, son-

dern ihn in eine genaue Problemstellung bezüglich des religiösen Phänomens im semitischen Bereich zu integrieren. Wir sind der Meinung, daß beim heutigen

Stand der Anforderungen der Wissenschaft die Chancen für eine echte Erneuerung des religiösen Denkens nur um diesen Preis größer werden können.

¹ Sa'ïd Ramadhân al Bûtî, *Kubrâ-l-yaqîniyyât al-kawniyya* (Damaskus, 3. Auflage 1394/1974) 74 – 76.

² Ders., *Fiqh al-sîra* (Damaskus, 4. Auflage 1392/1972) 17-19.

³ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, deutsche Originalausgabe, Freiburg 1961, hier zitiert nach der französischen Ausgabe (Seuil, Paris 1970) unter dem Stichwort «Tradition».

⁴ Der Leser wird selbst die nötigen Korrekturen anbringen, je nachdem ob es sich um die muslimische oder um die katholische Auffassung handelt. Für zusätzliche Informationen bezüglich der Voraussetzungen des muslimischen Glaubens vgl. M. Arkoun, *Lecture de la Fâtiha*, in : *Mélanges A. Abel* (Brill, Leiden 1974).

⁵ O. Grabar, *The formation of islamic art* (New Haven und London 1973).

⁶ M. Arkoun, *La pensée arabe* (P. U. F. 1975).

⁷ F. Rosenthal, *A history of muslim historiography* (Brill, Leiden 2. Auflage 1968) 388-491.

⁸ Für weitere Informationen vgl. M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique* (Paris 1973); Ders., *Le problème de l'authenticité divine du Coran*, in : *Entretiens de Montpellier*, A. Maisonneuve 1975; – *Pour*

un remembrement de la conscience islamique, in : *Mélanges H. Corbin* (Teheran 1975).

⁹ Vgl. Thomas L. Thompson, *The historicity of the patriarchal narratives* (Gruber 1974).

Übersetzt von Elisabeth Pffirmann

MOHAMMED ARKOUN

1928 in Taourint-Mimoun, Algerien, geboren. Studien in Oran, Algier und Paris. Agrégé d'Arabe, Dr. phil., Professor der Islamologie an den Universitäten von Paris III und IV. Hauptveröffentlichungen: *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle* (Vrin 1970); *Traité d'Ethique*. Traduction française avec introduction et notes du Tahdîb al-Akhlâq de Miskawayh (Damaskus 1969); *Essais sur la pensée islamique* (Éd. Maisonneuve-Larose 1973); *La Pensée arabe* (PUF 1975); *Comment lire le Coran ?* in : *Le Coran*, Übers. Kasimirski (Garbier, Flammarion 1970).

Mamadou Dia

Die Voraussetzungen zur Beteiligung der Welt des Islams an der Schaffung der Industriekultur

Die muslimischen Völker verfügen über Rohstoffe, die zwar noch nicht voll ausgebeutet werden, aber doch unverhoffte Energiequellen darstellen. Die Mächtigkeit dieser Energiereserven bildet eine wichtige Trumpfkarte in den internationalen Gesprächen und verheißt vor allem eine wirtschaftliche Befreiung an der Schwelle der Eingliederung dieser Völker in die Industriekultur.

Dazu kommt eine Bevölkerung von mehreren hundert Millionen, die, wie Massignon bemerkt hat, «eine junge Population ist, die sich in vollem Aufstieg zur Hoffnung befindet.» Dadurch entsteht ein Druck, der zwar Probleme stellt, aber auch dynamische Kräfte und Begeisterung weckt.

Doch die wahren Reichtümer der muslimischen Völker sind geistiger und kultureller Art. Einige dieser Völker – wie z. B. das arabische – haben eine Vergangenheit, die von einem wissenschaftlichen und philo-

sophischen Wissensdurst und einer nicht wegzuleugnenden Befähigung zur Forschung zeugt. Man höbe diesen Punkt lieber nicht hervor, wenn nicht die Verleumdung unheilvolle Legenden verbreitet hätte, die sich zäh am Leben halten. Darum hat Louis Massignon, der heute, da seine Gegenwart noch nötiger wäre als je, der muslimischen Menschheit fehlt, mit der Lebhaftigkeit eines aufbegehrenden Wissenschaftlers an die muslimischen Ursprünge der modernen internationalen Wirtschaft erinnert, die damit begann, daß die Abbasiden die natürlichen Reichtümer der Küstengebiete, namentlich derer des indischen Ozeans, ausbeuteten, daß der Irak sich schon im Mittelalter industrialisierte und Bewässerungskanäle, Mühlen, Aufzugssysteme erfand, daß die Experimentalwissenschaften einen starken Aufschwung nahmen infolge der Verwendung des Zahlensystems, der Trigonometrie und der Algebra; dazu kommt der Fortschritt, der durch die Schaffung des Kreditwesens, des Wechselbriefes ermöglicht wurde. Auch trug der Islam zur Verbreitung des philosophischen Fortschrittsgedankens und zum Aufkommen der wissenschaftlichen Betätigung in der Christenheit des Mittelalters bei. So nahm der muslimische Orient einen industriellen und wissenschaftlichen Aufschwung, bis Vasco da Gama diesem ein Ende bereitete, indem er Bab el Mandeb abriegelte¹.

Doch nicht mit den Archetypen einer so reichen Vergangenheit werden die Muslime ihre Zukunft aufbauen und zum Werk einer Neuschöpfung beitragen, das allen Völkern eine neue schöpferische Anstren-