



Wie sollte der Koran gelesen werden

E i n e D I I - P u b l i k a t i o n



Erstellt und Herausgegeben vom
DEUTSCH-ISLAMISCHEN INSTITUT

Alle Rechte vorbehalten. Der Inhalt der Medienanalyse ist urheberrechtlich geschützt und darf weder ganz noch teilweise in irgend einer Form, ob mechanisch oder elektronisch, ohne die schriftliche Erlaubnis vom Deutsch-Islamischen Institut hergestellt und verbreitet werden.

Wie sollte der Koran gelesen werden?

Bei dem Stern, wenn er sinkt! Euer Gefährte [Muhammad] irrt nicht und wurde nicht getäuscht. Noch spricht er aus eigenem Antrieb. Er [der Koran] ist nichts anderes als eine ihm geoffenbarte Offenbarung.

Koran, LIII, 1-4

Der Koran ist einer der Texte von universeller Tragweite, über den viel gesagt und geschrieben wurde, und der trotzdem unverstanden bleibt. In Bezug auf das französische Publikum bleibt festzustellen, dass dieses trotz der unterschiedlichen Übersetzungen des Korans an dürftigen Vorstellungen und jahrhundertealten Vorurteilen verhaftet bleibt. Es stimmt, dass das „Buch Gottes“ in vielen Punkten selbst die besten Exegeten entmutigt. Noch schwerer wiegt die Tatsache, dass der nicht-muslimische Leser nicht zu der religiösen Ergriffenheit fähig ist, die das sicherste Mittel zum Begreifen der Botschaft bleibt. Der moderne Geist, der daran gewöhnt ist, in Texten mit strengen Mustern einer Beweisführung, einer Rückschau, einer Beschreibung oder einer Erzählung zu folgen, muss am Koran verzweifeln: Seine ungeordnete Darstellung, sein ungewöhnlicher Sprachgebrauch, die Fülle seiner legendenhaften, historischen, geographischen, religiösen Andeutungen, seine Wiederholungen, seine Inkonsequenzen, kurz eine ganze Schar von *Zeichen*, die weder in unseren Denkgewohnheiten noch in unserem physischen, sozialen, ökonomischen und moralischen Umfeld konkrete Träger finden, muss irritieren. Die Unfähigkeit, in das koranische Universum einzutauchen, rührt aus der mentalen Veränderung, der die Menschheit seit dem Hereinbrechen des industriellen Zeitalters unterworfen ist. Selbst die Muslime sind mehr und mehr in dieser Unfähigkeit gefangen, denn auch sie sind Opfer der verheerenden Auswirkungen der Ideologien - modernen Religionen - die mit Blick auf das ökonomische Wachstum alle Opfer rechtfertigen. Bei ihnen wie bei allen Menschen hat die profane Motivation die religiöse Motivation fast vollständig verdrängt.

Infolgedessen muss eine *aktuelle* Ausgabe des Korans nach Antworten auf die Frage suchen, *wie man dieses Buch heute lesen soll*. Muss man einen Berg von Gelehrsamkeit zusammentragen, um - für die Zeit einer Lektüre! - Signifikationen, die unserem Lebensalltag fehlen, wieder aufleben zu lassen? Kann man sich auf eine konzeptionelle Analyse beschränken, und das Wort Gottes zu einem einfachen Dokument reduzieren, das der Philologe entziffern kann, das aber nur den Historiker interessiert, der an der Geschichte der Ideen arbeitet? Vor allem: Ist es angemessen, weiterhin die Meinung zu vertreten, dass der Koran sowieso das Buch der Muslime sei und von Nicht-Muslimen im besten Fall mit Sympathie und Toleranz aber ohne direkten Bezug für das eigene Leben aufgenommen werden könnte?

Fragen dieser Art sind auch schon in den Kreisen der Juden und Christen in Bezug auf die Bibel und das Neue Testament aufgekommen. Theologen und Philosophen mit großem Renommée bemühen sich seit einigen Jahren, die klassischen Problematiken zu überwinden, um vom offenbarten Gott so zu sprechen, wie es der zeitgenössische Geist erfordert. Solche Bemühungen sind im islamischen Denken noch niemals unternommen worden. Es bietet nichts entsprechendes zu den Arbeiten von A. Néher für das jüdische Denken, von J. Daniélou, Y. Congar, J. Maritain, E. Gilson usw. für das katholische Denken, K. Barth, R. Bultmann, A. Dumas usw. für das protestantische Denken. Für das Fehlen solch eines Ansatzes gibt es viele Gründe, die wir hier nicht im Detail erläutern können; es zieht aber leider das Fehlen eines

islamischen Zeugnisses in der laufenden Debatte um Offenbarung, Wahrheit und Geschichte nach sich.

Alles was man zu diesem Thema aus der Feder von Muslimen lesen kann, sind mehr oder weniger vehemente Bekräftigungen des wahrhaften, ewigen, perfekten Charakters der Botschaft, die der Prophet Muhammad erhalten und weitergegeben hat. Die moderne Literatur über den Koran ist in vielerlei Hinsicht der klassischen gegenüber minderwertig, weil nicht die Suche nach Verständlichkeit sondern eine „defensive Apologie“ im Vordergrund steht. Das Wort Gottes, durch die Praxis unserer aktuellen Gesellschaften widerlegt und schachmatt gesetzt, von den Muslimen respektiert aber faktisch umgangen, von der orientalischen Gelehrsamkeit auf den Rang eines einfachen kulturellen Ereignisses reduziert, eher Ursache für Stillstand als Fortschritt, wartet folglich darauf, in der Fülle seiner *Intention als Aufruf an alle Menschen von dem gleichen lebenden Gott, Schöpfer und Richter, der auch in der Bibel offenbart wird*, wiederhergestellt zu werden. Man wird verstehen, dass wir in dieser Präsentation die Kenntnisse über die äußere Geschichte und den Inhalt des Buches völlig vernachlässigen und uns auf die Bedingungen konzentrieren, die seine Wiedereingliederung nicht nur in das spirituelle Leben der Muslime, sondern auch in den wissenschaftlichen Horizont des Philosophen, der das Religiöse als Kategorie des menschlichen Bewußtseins verstehen möchte, ermöglichen. Es ist deutlich, dass unsere Haltung philosophisch ist; aber sie bleibt offen gegenüber Beiträgen und Fragen der klassischen und modernen Theologen. Wir wollen uns der gegenwärtigen Debatte um „den ‘ökonomischen’ und den ‘ontologischen’ Moment in der *sacra doctrina*“ anschließen, um die sich formenden Theologien und Religionsphilosophien dazu zu zwingen, die Schwelle zum **epistemologischen Statut**, das allen wissenschaftlichen Forschungen gemein ist, zu überschreiten. R. P. Congar schreibt: „In Wirklichkeit ist Jesus Christus das Wort Gottes: *Es gibt da niemand anderen*. Gott ist uns nur zugänglich und verständlich in Christus.“ Alle Muslime würden dieses Glaubensbekenntnis unterschreiben, wenn man „Jesus Christus“ durch „den Koran“ ersetzte. So waren die Menschen jahrhundertlang auf subjektive Gewißheiten beschränkt, die das zeitgenössische Bewußtsein endlich überwinden muss und *kann*. Nun muss gezeigt werden, dass die Gegensätze religiösen Ursprungs auf dem Niveau der linguistischen, rituellen, historischen und künstlerischen Zeichen zu suchen sind, die zur selben Transzendenz führen, zum selben Gott, der sagt: „Ich bin der, der ist.“ Man darf darin keinen einfachen Synkretismus sehen; man sollte sich eher der einzigen, auf dem aktuellen Stand unserer Erkenntnis akzeptablen Wahrheit stellen: Das in der Bibel und dann in Jesus Christus manifestierte Wort Gottes manifestiert sich auch im Koran. Die textliche Analyse und die Phänomenologie des islamischen Bewußtseins lassen darüber keinen Zweifel aufkommen. Von diesem Blickwinkel aus können die „Menschen des Buches“ in der Muhammad gemachten Offenbarung die ursprüngliche Herausforderung wiederentdecken: Aber statt einer polemischen Herausforderung, die ein Dogma einem anderen gegenüberstellt, handelt es sich dieses Mal um eine wissenschaftliche Herausforderung. Entweder ist die koranische Offenbarung tatsächlich nichts anderes, als eine menschliche Parodie der echten Offenbarung, und man müßte dann erklären, warum eine Parodie der Offenbarung in psychologischen, kulturellen und historischen Resultaten gipfelt, die vergleichbar, wenn nicht identisch sind mit denen der echten Offenbarung; oder der Koran ist ebenfalls gänzlich Wort Gottes, und darf einen Platz in der von den Christen so genannten Ökonomie des Heils beanspruchen. Dann darf die moderne Theologie sich ihm als solches nicht länger wie bisher entziehen.

Unser Ziel ist es, den „Menschen des Buches“ ein *gemeinsames* Herangehen an die Heiligen Schriften zu ermöglichen. Deshalb wollen wir den Leser dazu anregen, den Koran nach den

Regeln einer Methode zu entschlüsseln, die auf alle großen doktrinären und umfassenden Texte anzuwenden ist:

1. den Sinn von dem zu befreien, was man die *sacra doctrina* im Islam nennen kann, indem man den koranischen Text und alle anderen, die in der Geschichte des islamischen Denkens zu erleuchten gesucht haben, einer kritischen Untersuchung unterzieht, die dazu geeignet ist, Verwechslungen auszuräumen, Fehler, Abschweifungen, Mängel herauszuarbeiten und auf immer gültige Lehren zu verweisen;
2. eine Serie von Kriterien zu definieren, die für die Analyse der Gründe, die die zeitgenössische Intelligenz ins Feld führen kann, sei es um die erarbeiteten Konzeptionen abzulehnen oder aufrecht zu erhalten, hilfreich sein können.

Es handelt sich dabei um ein zu umfangreiches Programm, als dass es im Rahmen einer Einführung erschöpfend behandelt werden könnte. Wir werden uns damit begnügen, einige Anhaltspunkte zu geben, die es vor allem ermöglichen, die Schwierigkeiten dieses Weges aufzuzeigen.

1. DER SINN DES KORANS

Wir werden uns nicht lächerlich machen und - endlich! - den wahren Sinn des Korans definieren. Nachdem sich Generationen von Exegeten dieser Illusion hingegeben haben, muss die Suche nach dem Sinn heute mit der Demystifizierung der von ihnen hinterlassenen Interpretationen beginnen, wobei der Kern der ursprünglichen Signifikation von all jenen Sedimenten befreit werden muss, die durch das spekulative Denken aufgehäuft wurden. Es wäre sogar reizvoll, die „objektive“ Methode, hinter der sich nur ein verschleierter Dogmatismus verbirgt, durch eine *spöttische* Methode zu ersetzen. Der Spott zielte natürlich nicht auf die koranische Botschaft, die „immer zu denken gibt“, sondern auf jegliche Anmaßung, ihren Sinn definitiv festzulegen. Es bieten sich uns viele **Wirkungsmöglichkeiten**, deren Aktualisierung vom Fragenden und allem, was das Fragen auslöst, abhängt. Unter Berücksichtigung unserer spirituellen und intellektuellen Situation gegen Ende des 20. Jahrhunderts, muss eine Lektüre notwendigerweise drei Momente beinhalten:

- 1a ein linguistisches Moment, das die tiefere Ordnung unter der sichtbaren Unordnung freilegt;
- 1b ein anthropologisches Moment, das darauf abzielt, im Koran die Sprache mythischer Struktur wiederzuerkennen;
- 1c ein historisches Moment, in dem die Tragweite und die Grenzen der logisch-lexikographischen Auslegungen und der phantasievollen Auslegungen, die die Muslime bis in unsere Tage versucht haben, definiert werden.

1a Linguistische Annäherung

L. Hjelmslev folgt konsequent der Konzeption von Saussure, nach der die Sprache nicht Substanz sondern Form ist, wenn er vorschlägt, an die Stelle der traditionellen Untersuchung der Sprachen - die induktiv ist - eine analytische und spezifizierende Methode zu setzen. Deren Anwendung auf den Koran hat bereits ermutigende Ergebnisse erzielt. Statt Phoneme, Wörter, Ausdrücke und Sätze voneinander getrennt zu untersuchen, muss man den Text in seiner Ganzheit als System innerer *Beziehungen* betrachten. Die Signifikation findet sich auf

dem Niveau dieser Beziehungen und nicht der künstlich von der Ganzheit isolierten Einheiten. Durch das Auffinden aller internen Beziehungen, die den koranischen Text formen, trägt man nicht nur der Struktur und der Dynamik, die der arabischen Sprache eigen sind, Rechnung; man erfaßt eine Welt zu denken und zu fühlen, die eine der Hauptrollen in der *gelebten* Geschichte des islamischen Bewußtseins spielt. Das heißt auch, dass die Analyse nur innerhalb der arabischen Sprache durchgeführt werden kann, wenn man zeigen will, wie sehr sich die Physiologie, die Akustik, die Psychologie, die Soziologie, die Geschichte usw. ständig gegenseitig bedingen und einen Strang unlösbar miteinander verbundener Signifikationen ausbilden.

Diesen theoretischen Ansatz wollen wir anhand dreier sehr suggestiver Beispiele veranschaulichen: *mâl*, *kitâb* und *jâhil*, beziehungsweise „Besitz“, „Buch“ und „Unwissender“. Wenn wir uns damit begnügen, den Sinn dieser Worte nur auf dem Niveau der Verse, in denen sie auftauchen, zu erfassen, bleiben wir bei einem Wissen, das in lexikographische, juristische, ethische und psychologische Einzelheiten zersplittert. Alles, was diese Worte von der globalen signifikanten Intention des Textes erhalten und alles, was sie im Gegenzug beitragen, um den Text auf eine gewisse Art und Weise zu färben, auszurichten, wird in den Bereich des *Impliziten*, das heißt für uns Moderne des Undurchdringbaren, siehe des Unnötigen verbannt. Auf diese Weise wird alles, was im Koran aus dem Begriff *Besitz* aufschwingt (materielle Reichtümer, Frauen, Kinder, Sklaven, Erbschaft, usw.) Anlaß für die falschen und nichtendenwollenden Debatten des Typs Islam und Kapitalismus, Islam und Sozialismus, Islam und Demokratie usw. geben. Genauso leicht läßt sich dem Wort *Buch* eine neutrale Signifikation zuordnen; auf den Koran angewandt, riskiert es also, von den Assoziationen gelöst zu werden, die seinen Sinn auf mehreren Ebenen reaktivieren. Der Fall von *jâhil* ist noch delikater: jeder Versuch der Übersetzung oder selbst der Definition zerbricht eine der axialen Korrelationen des Textes.

Zur Erfassung des Sinnes muss hier auf jegliche lineare Lektüre, deren Hauptinteresse auf der geläufigen Bedeutung und der grammatikalischen Logik ruht, verzichtet werden. Selbst wenn die Verse inhaltlich geordnet worden wären, bliebe es unausweichlich, die rhetorische Ebene zu überwinden, um eine wichtigere, nämlich eine strukturelle Ebene zu entdecken. Der koranische Diskurs ist eigentlich eine sowohl musikalische als auch semantische Orchestrierung von Schlüsselkonzepten, die aus einem allgemeinen arabischen Lexikon geschöpft wurden. Die radikale Transformation, der dieses Lexikon unterworfen wurde, wirkte Jahrhunderte lang nach. Wir werden den stilistischen Aspekt, den arabische Autoren viel studiert haben, vernachlässigen, um die wunderbare Wesensart (*i^ʿjâz*) des Buches zu beweisen; aber wir werden auf unsere drei Beispiele zurückkommen, um die groben Linien einer strukturellen Analyse festzulegen.

Wir gehen von dem Gedanken aus, dass der Koran einen vertikalen Gebrauch des Vokabulars macht. Dadurch wird der Leser gezwungen, sich ständig durch vier Signifikationsebenen, über die Gott dominiert, auf und ab zu bewegen. In der unten stehenden Graphik sieht man, wie man vom wenigsten Sichtbaren zu Sichtbarsten, vom Unendlichen zum Endlichen, vom Dauerhaften zum Vergänglichen geht, wenn man dem „Abstieg“ der Offenbarung folgt (*tanzîl*). Diese tränkt die Realitäten dieser Welt, indem sie dem Menschen die Existenz des Mysteriums (*ghayb*) suggeriert, indem sie ihm die Bedingungen des Anderen Lebens (*âkhira*) enthüllt und indem sie ihm die Wunder der Himmel und der Erde zeigt. Alles so offenbarte Wissen (*ʿilm*) hat also zur Aufgabe, den Innenblick (*qalb*, *lubb*, *ʿaql*) zu bereichern und die Gebete (*du^ʿâ'*), Gedanken (*dhât al-sudûr*) und Taten (*ʿamal*) des Menschen nach oben zu richten. Für die Sprache ergibt sich daraus ein Privileg, das erst seit dem Aufkommen der zeitgenössischen

Wissenschaft ernsthaft in Frage gestellt wird. Gottes Wort etabliert eine Art des Wissens, die charakteristisch für das *geschaffene Erdenwesen* ist und sich deutlich von dem des Erdenwesens als Objekt unterscheidet (Schema II). Gemeinsam entfalten sich Sprache und Gedanken in einem Universum von Signifikationen, die mit Hilfe einer Assoziationskette, die von jedem Symbolwort ausgelöst wird, auf einen Gott Schöpfer und Ordner (*khâliq mudabbir*) hinweisen. Deshalb erfüllen die oben festgehaltenen Wörter *mâl*, *kitâb*, *jâhil* nur ihre Funktion, wenn sie als Symbolwort und nicht als einfache linguistische Zeichen verstanden werden. *Mâl* und alle Wesen oder Objekte, die es konkretisieren (im Inneren des Kreises aufgezählt, Schema III), sind weniger positive Realitäten, von denen man die Aneignung, das Bewahren, die Verwaltung usw. anstrebt, als Orte der Manifestation der heiligen Bindung Gott-Mensch, Mensch-Gott. Daher rührt die dualistische Vision aller irdenen Gegebenheiten, nach der der fundamentale Pakt (*mithâq*) (der Bund der Bibel) von dem Menschen respektiert wird, der glaubt (*îmân*), gehorcht (*tâ^éa*), sich dankbar unterwirft (*sukr*), usw., oder gebrochen wird von dem Menschen, der untreu (kufr) und undankbar ablehnend ist (*jahl*), der rebelliert (*éasâ*, *bagâ*, *tagâ*), usw. Man beachte, dass sowohl die eine als auch die andere Haltung gleichermaßen auf das gleiche absolute Wesen hinweisen, das sich so durch eine ihrerseits symbolische Antithese offenbart, wie es die Bezeichnungen Begleiter der Linken/Begleiter der Rechten (*ashb as-shimaâl/ashab al-yamîn*) unterstreichen; der erhabene Aufenthalt der Erwählten (*éilliyûn*)/der niedere Stand der Verdammten (*asfal sâfilîn*).

1b) Eine Sprache mythischer Struktur.

Mythos ist einer der fruchtbarsten Begriffe, den die soziale und kulturelle Anthropologie rehabilitiert und hervorgehoben hat. Die Diskreditierung des Mythos, der mit der Fabel und der imaginären Erzählung, die jeglichen reellen Fundamentes entbehren, in einen Topf geworfen wurde, korreliert mit dem Aufstieg der Vernunft, besonders seit Aristoteles. Heute kommt man darin überein, den Mythos als den symbolischen Ausdruck ursprünglicher und universeller Realitäten zu betrachten. Die mythische Erzählung ist mehr oder weniger eng mit der kulturellen Situation der sozialen Gruppe, in der sie erarbeitet wurde, verbunden: So gibt es sehr geläuterte Erzählungen der Bibel, in denen symbolisch an die Konstanten des menschlichen Schicksals erinnert wird, die poetischen Mythologien der griechisch-lateinischen Antike, die entwürdigten und vergänglichen Mythen unserer industriellen Zivilisation. Der Mythos hat in allen diesen Fällen die Aufgabe, zu einem Zeitalter der Unschuld zurückzuführen, in einen mentalen Raum, wo menschliches Handeln nicht nur möglich, sondern wünschenswert ist. Eine solche Definition bietet den großen Vorteil, eine tiefgreifende Interpretation aller Kulturen, unabhängig von und in Bezug auf uns betrachtet, zu ermöglichen. Wenn wir uns also fragen, welchen Typ von Mythos der Koran begründet, erhöhen wir unsere Chancen, die subtilen Mechanismen seines symbolischen Ausdrucks zu erfassen. Dabei werden wir entdecken, warum sein Ruf auch heute noch in unseren Gedanken widerhallen kann.

Die linguistische Annäherung hat uns dahin geleitet, das allgemeine Ideenkonzept - als Basis für das durch Logik ermittelte Wissen dienend - dem Symbolwort gegenüberzustellen - sprudelnde Quelle vieler Vorstellungen, dynamisiert durch Beziehungen des Gegensatzes, des Einbezugs, der Korrelation, der Symmetrie. Die Aufwertung des Wortes als Zeichen zum Symbolwort sichert die Aufwertung der diskursiven oder konkreten Sprache in eine mythische Sprache. Alle schon anerkannten Charakteristiken der mythischen Sprache in der Bibel und dem neuen Testament finden sich im Koran wieder. So ist es leicht zu zeigen, dass die

koranische Sprache:

- I. „*wahr*“ *ist*, weil sie einwirkt auf das menschliche Bewußtsein, das noch nicht durch eine andere mythische Sprache, die gleiche Perspektiven eröffnet, erhoben wurde;
- II. *wirksam ist*, weil sie an die wichtige Zeit der Schöpfung anschließt, und weil sie selbst eine privilegierte Zeit einleitet; die Zeit der Offenbarung, der Prophetie von Muhammad und der frommen Alten (*al-salaf al-sâlih*); die Zeit, zu der das muslimische Bewußtsein hartnäckig zurückkehren will, um auf dem Guten Pfad (*al-hudâ*), der von Gott vorgegeben wurde, während der historischen Wandlungen aber verloren ging, weiterzugehen. Die positivistische Interpretation würde sagen, dass der Islam den Begriff des Fortschritts nicht kennt; aber für das mythische Bewußtsein besteht der Fortschritt darin, in die Anfangszeiten zurückzukehren;
- III. *spontan ist*: sie ist ein fortlaufendes Sprudeln von *Sicherheiten*, die sich nicht auf einen Beweis, sondern auf eine tiefe Anpassung an die stetigen Aufwallungen der menschlichen Sensibilität stützen. Die stilistische Wesensart des Nominalsatzes, der so oft im Koran auftaucht, betont die Kraft dieses Sprudeln, das *gleichzeitig* alle psychischen Instanzen des Hörers (denn der Koran muss rezitiert und nicht leise gelesen werden) einbezieht. Selbst in den polemischen Passagen gegen „die Menschen des Buches“, die Ungläubigen, die Hypokriten, bleibt der Stil eher bejahend als widerlegend, er unterstützt das Sich-Erheben der Wahrheit gegenüber den freien Erfindungen, den Belanglosigkeiten, den Inkonsequenzen der Tauben, der Rebellen, der verschlossenen Herzen etc.;
- IV. *symbolisch ist*. Man muss die lächerliche Vorstellung von „Gottes Paradies, das von laszi-ven Huris bewohnt wird und wo Flüsse von Wein und Honig fließen“ etc. aufgeben. Die Übersetzung erhöht hier das Risiko einer Evokation, die auf konkrete Bilder zurückgreift. Diese erhalten ihre ganze schöpferische Kraft und ihren suggestiven Wert nur dann, wenn man sie an die Strukturen der poetischen Imagination bei den Beduinen anbindet. Die „realistischen“ Beschreibungen des Paradieses und der Hölle zielen auf das gleiche Ziel wie die Erzählungen, die aus der Heiligen Geschichte entnommen sind, die insistierenden Erinnerungen der exemplarischen Erfahrungen von geretteten Völkern, oder verdammten, die ideale Führung der Propheten: Es handelt sich darum, die für unser menschliches Leben grundlegende Hoffnung zu nähren und zu legitimieren. In dieser Hoffnung laufen die Erwartung der totalen und unwiderruflichen Gerechtigkeit, der Wunsch, die unzähligen Mysterien des Menschen, der Welt und Gottes (siehe die „wissenschaftlichen“ Verse und die Attribute) zu durchdringen, der Wille, die Unvollkommenheiten und Unsicherheiten, die Labilität unserer weltlichen Existenz zu überwinden. Der Koran nutzt das poetische Wirkungsvermögen der arabischen Sprache bis zu einer wirklich unvergleichbaren Perfektion aus, um eine umfassende symbolische Konstruktion vorzulegen, die das Bewusstsein befriedigt und die bis in unsere Tage die Taten und Gedanken der Treuen inspiriert. Man wird die Elemente dieser Konstruktion wiederfinden, wenn man unterscheidet:
 - a) „den Symbolismus des **Bewusstseins der Verfehlung**“, den die theologische, juristische und moralische Analyse in einen formellen, rigiden und unterdrückenden Code einebnen wird. Dieser Übergang vom Prophetismus zum Legalismus, vom Gebot als „Modalität der Präsenz, also Ausdruck eines heiligen Willens“ zur Kasuistik der Rechtsprofessoren, wurde von P. Ricoeur für das Alte Testament in Begriffen analysiert, die man auf den Koran anwenden kann.
 - b) „den Symbolismus des *eschatologischen Horizonts*“, der der Geschichte einen Sinn zuweist: das heißt eine Richtung und eine Signifikation. Die Araber und alle islamisierten Völker werden so in die heilige Geschichte von Gottes Volk einbezogen; als Besitzer

des letzten Ausdrucks des heiligen Willens - Muhammad hat die Reihe der Gesandten endgültig beschlossen - werden sie zum erwählten Volk, das den anderen den Horizont des Heils zeigen muss;

- c) *den Symbolismus der Gemeinschaft (Umma)*, der den vorhergehenden übersetzt und eine konkrete historische Projektion in Medina im Jahr I (: 622) erhält. Man muss hier die schwere philosophische Option, die der moderne Historiker *implizit* - was noch verhängnisvoller ist - macht, betonen, wenn er nur von der Geburt eines muslimischen Staates im Jahr 622 spricht. Tatsächlich sind alle historischen Peripherien der *Umma* bis in unsere Tage in diesem Einweihungsereignis konzentriert, das von den Interessierten wie die Aktualisierung des Willen Gottes auf der Erde, wie der Eintritt in eine letzte Etappe des Weges aller Menschen, denn alle sind aufgerufen - zum ewigen Heil -, erlebt wird. Der symbolische Charakter dieses Ereignisses wird unterstrichen durch die Einführung eines neuen Zeitalters. Aber die so in die Reichweite des Menschen gesetzte Transzendenz wird Anschläge, Kratzer und Widersprüche der konkreten Geschichte erleiden. Aus den Spannungen zwischen Offenbarung und Geschichte, erschwert durch die Intervention des Rationalismus von Aristoteles, erwächst der Hauptkonflikt des mittelalterlichen Bewußtseins: der zwischen Verstand und Glauben. Deshalb muss das Schicksal des *Umma*-Staates als unaufhörliche Dialektik zwischen Offenbarung ↔ Wahrheit ↔ Geschichte gelesen werden.
- d) *„den Symbolismus des Lebens und des Todes“*, der im Koran nicht so reich ist wie im Neuen Testament, weil er hauptsächlich auf der stechenden Antithese zwischen Verachtung dieser Welt und Auferstehung ruht, wobei das Erdenleben konzipiert ist als vorübergehende Prüfung und das ewige Leben dargestellt wird als zweite und endgültige Schöpfung. Diese Themen treffen zusammen mit denen der platonischen und stoischen Philosophie, was zur Entstehung einer großen Fülle ethisch-religiöser Literatur führte.

Wie die Untersuchung des Vokabulars gezeigt hat, interpretieren und bekräftigen sich diese unterschiedlichen Symbolismen gegenseitig, um eine „wahre“ Vision der Welt zu schaffen, worunter eine „funktionelle“ zu verstehen ist, perfekt an die Suche nach unserem Heil angepasst. Noch expliziter würde man sagen, dass es eine „wahre“ Vision ist, weil sie unter der Form von Theoremen die existenziellen und ontologischen Möglichkeiten des Menschen begrenzt; sie besetzt die Vorstellungskraft mit mythischen Repräsentationen, an denen die demystifizierenden Ansprüche des logisch urteilenden Verstandes und sogar die massiven Gegebenheiten der realen Geschichte zerbrechen. Besonders im Islam übertrumpft die imaginative, transhistorische Vision die rationalisierende metaphysische Vision.

1c) Reichweite und Grenzen der traditionellen Auslegung

Jedes ernsthafte Nachdenken über die Signifikation des Religiösen muss, wenn dieses als eine Gegebenheit des objektiven Realen betrachtet wird, nicht nur die Heiligen Schriften, sondern gleichermaßen die unzähligen Lesarten, die die vergangenen Generationen versucht haben, berücksichtigen. Aber es gibt zwei Arten, sich mit der exegetischen Tradition zu befassen: Entweder sucht man darin Lösungen, die Macht geben, indem man sich vorzugsweise an Doktoren wendet, die durch die größtmögliche Einstimmigkeit geweiht sind; oder man unternimmt eine Beschreibung *aller* klassischen Interpretationen als ebensoviele Zeugnisse für das muslimische Bewußtsein, indem man versucht, den offenbarten Text in unterschiedliche Realitätsniveaus zu integrieren. Im ersten Fall erhält man eine als gültig anerkannte Lehre, also

vor jeglicher Kritik geschützt; im zweiten Fall betrachtet man das ganze islamische Denken von einer phänomenologischen und epistemologischen Perspektive aus: Es handelt sich darum, gleichzeitig die Mittel und die Kriterien dieses Denkens zu entdecken und in Bezug auf die unsrigen einzuordnen. Diese letztere Methode ist die einzige, wie wir denken, die unseren intellektuellen Horizont von den alten theologischen und philosophischen Vorurteilen befreit und somit einen neuen Weg zu einem Wiederlesen der heiligen Texte öffnet.

Marx, Nietzsche und Freud repräsentieren einen Höhepunkt, von dem zwei Ströme der Geistesgeschichte herabfließen; eine vom „falschen Bewußtsein“ dominierte Vergangenheit und eine dem objektiven Geist geöffnete Zukunft. Der erste Philosoph hat die Thronbesteigung der dialektischen Vernunft, auf die Rolle der Ökonomie angewandt, in der Geschichte gesichert; der zweite hat die Bedingungen einer Metaphilosophie, d.h. einer Reflexion „jenseits von Gut und Böse“, von wahr und falsch, über das zu menschliche Menschliche, definiert; der letzte hat schließlich den weiten, verdeckten und vom klaren und distinkten Bewußtsein unterdrückten psychischen Kontinent auf den Plan treten lassen. „Wenn man auf ihre gemeinsame Intention zurückgeht“, schreibt P. Ricoeur, „entdeckt man dort den Entschluß, das Bewußtsein in seiner Gesamtheit zuerst als „falsches“ Bewußtsein zu betrachten. Von dort aus nehmen sie, jeder in einem unterschiedlichen Tenor, das Problem des kartesianischen Zweifels wieder auf, um ihn in das Herz der kartesianischen Festung zu tragen. Der Philosoph der an der Schule von Descartes ausgebildet wurde weiß, dass die Dinge zweifelhaft sind, dass sie nicht das sind, als was sie erscheinen; aber er zweifelt nicht daran, dass das Bewußtsein nicht so wäre, wie es ihm erscheint; in ihm treffen Sinn und Bewußtsein des Sinns zusammen; seit Marx, Nietzsche und Freud zweifeln wir daran. Nach dem Zweifel an der Sache, sind wir in den Zweifel am Bewußtsein eingetreten“.

Dieser kurze Abriss der Geschichte der Philosophie wirft ein neues Licht auf die Signifikation und die Grenzen des islamischen Denkens. Im gleichen Maße, in dem sich dieses auf den Grundlagen des offenbarten Gegebenen, des logischen Konzeptualismus von Aristoteles und des neoplatonischen Dualismus entwickelt hat, fällt es unter die Schläge aller Kritiken, die an die christliche Scholastik und, allgemeiner, an den objektiven Idealismus adressiert sind. Man kann leicht zeigen, wie es die drei auf den Koran angewandten exegetischen Hauptströmungen - logische, linguistische und prophetische Strömung - geschafft haben, ein „falsches Bewußtsein“ als souveränen Richter über das Absolute und das Relative, das Wahre und das Falsche, das Gute und das Böse etc. zu erheben. Man findet überall das gleiche essentielle Denken, dass unter dem massiven Einfluss einer synkretistischen Metaphysik die Sprache mystischer Struktur die wir im Koran entdeckt haben in linearen und formalen Argumentationen, in abstrakten und unwiderruflichen Antithesen, in platten und sterilen Kontroversen oder in gnostischen Konstruktionen erstarren ließ. Man muss aber hinzufügen, dass der Mensch des Mittelalters durch Riten das bewahrt hat, was er durch die Spekulation verlor, so wie wir heute dank einer adäquaten Kenntnis des Realen den Sinn wiederfinden können, der uns durch die Ablehnung der Riten entgeht. Diese regelten die alltägliche Existenz des Gläubigen und hielten ihn in permanentem Kontakt mit dem Heiligen. Sie erlaubten es, durch Gesten und Worte die Modelle und Intentionen, die in den Symbol-Mythen suggeriert werden, zu aktualisieren. Das Problem besteht also darin herauszufinden, warum und wie dieses dank der Riten erhaltene mythische Universum auf der spekulativen Ebene zu rigiden Systemen degradiert wurde. Wir versuchen diese Frage zu beantworten, indem wir in jeder der drei genannten Strömungen die wichtigsten Bruchstellen aufdecken.

Von dem Gesichtspunkt aus, der uns beschäftigt - die Leseprozesse, die auf den Koran angewandt werden, zu analysieren - ist es schwierig, die logische von der linguistischen Strömung zu trennen. Sicher, man weiß noch nicht genau, was die grammatikalischen und lexikographischen Studien, die im Irak seit dem 2. Jahrhundert der Hidschra unternommen wurden, von Anfang an den iranisch-griechischen logischen Methoden zu verdanken haben. Aber es ist leicht zu zeigen, dass das Wort Gottes, das, weil es sich durch eine menschliche Sprache hat hören lassen, tief in die Geschichte verstrickt ist, in allen Bereichen des Wissens und des alltäglichen Lebens je nach den in den kultivierten Milieus des Nahen-Ostens geläufigen Methoden des Verstehens und Interpretierens sehr schnell ausgenutzt wurde. Zuerst hat der diffuse Einfluss der iranisch-byzantinischen intellektuellen Traditionen ohne Zweifel den Sieg über den gelehrten Einfluss heimgetragen. Seit Anfang des dritten Jahrhunderts stellt die kraftvolle Intervention der griechischen Philosophie, begünstigt durch ein Regime auf der Suche nach einer „Ideologie“, das „wissenschaftliche“ Instrument für einen doppelten Verrat: Einerseits wird man tatsächlich mehr denn je den Versuchungen der Etymologie, der grammatikalischen Struktur und der rhetorischen Prozesse nachgeben; andererseits werden die Doktoren des Gesetzes - Theologen und fundamentalistische Rechtsberater (*usuli*) - die Offenbarung in einen ethisch-religiösen Codex verwandeln, der die legislative Arbeit verfälscht und verarmt, ohne dabei theoretisch den transzendenten Charakter des Wortes Gottes, in diesem Falle assimiliert mit dem Wort des Propheten (*Hadith*), zu retten. Die hellenistischen Philosophen (*falasifa*) ihrerseits werden zum Koran, dem sie die Lehren der beiden Weisen - Platon und Aristoteles - vorziehen, ostentativ Abstand halten. Daher rührt eine weite Verbreitung der klassischen Metaphysik in der ganzen islamischen Kultur. Um die zerstörerischen Auswirkungen dieses Triumphes in der allgemeinen Geschichte des Islams ermessen zu können, scheint es uns sinnvoll, an die leitenden Prinzipien, die im christlichen Okzident wie im Islam die Entschlüsselung der Schriften und darauf folgend das Schicksal der Gesellschaften bestimmt haben, zu erinnern. Wir halten besonders fünf Prinzipien fest:

- a) die Kategorien von Aristoteles, so wie sie durch die Kommentatoren rezipiert wurden, haben einen Ausschnitt aus der griechischen Sprache eigen Wirklichkeit auf den Rang metaphysischen Soseins erhoben. Das Arabische, Lateinische und die Sprachen des Okzidents wurden in ihren grammatikalischen Strukturen logisch gemacht, so dass Gott und die Schriften im Innern zufälliger konzeptueller Rahmen gedacht wurden;
- b) die rationalen Prinzipien der Identität, des Nicht-Widerspruchs, des Syllogismus weihen den Begriff einer sozial homogenen Zeit, in der die Praxis des Analogieschlusses (*qiyas*) möglich und sogar notwendig war. So wurde diese Argumentation durch die muslimischen Doktoren als Methode zur Kontrolle der Geschichte durch die Offenbarung durchgesetzt. Was für eine illusionistische und zerstörerische Methode, die vor allem der belebenden Absicht von Gottes Wort, das die Geschichte dynamisiert, entgegensteht. Das mündet in dem Paradox, das so signifikant für das Werk eines der respektiertesten Denker des Islam ist: Ghazali († 505-1111) stellt eine Lehre auf, die ganz auf „die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ zielt, aber er widmet eines seiner Werke dem Beweis, dass der Koran alle Formen und Figuren des Syllogismus enthält! Allgemeiner gesagt, wenden viele Kommentatoren, genährt von diesen rationalen Prinzipien, die Begriffe Sache, Zustand, Art, Individuum etc., die **statistische Ausschnitte in der realen Zeit des Werdens einschließen**, auf den Koran an;
- c) das Prinzip der Kausalität wird von der sogenannten orthodoxen (sunnitischen) Theologie zwar in seiner philosophischen Formulierung abgelehnt, nicht aber in der deterministischen, linearen und abstrakten Vorstellung, die es aufdrängt. Statt vom Ersten Motor oder von der ersten Ursache zu sprechen wird man sagen, dass jedes Ding zu jedem Zeitpunkt

- vom Schöpfer wiedergeschaffen wird: Die Kausalität wird atomisiert, aber nicht als erläuterndes Prinzip, das die konkrete Genese, das Entstehen, die dialektische Dynamik der Realität ignoriert, abgelehnt;
- d) neben der offenbaren Wirklichkeit - oder ihr entgegengesetzt - zeigt sich klar und deutlich eine rationale Wahrheit - begriffen als das einengende Ergebnis einer korrekten Anwendung dieser zeitlosen Prinzipien und Kategorien; so entstehen die bekannten Konflikte zwischen Glaube und Verstand und die vor allem durch die *falsifa* bedingten Pseudo-Lösungen;
 - e) der von Platon gelehrt, von Plotin akzentuierte, durch die Stoiker auf ihre Art ausgenutzte Dualismus Seele-Körper ersetzt die durch die Offenbarung eröffnete Hoffnung durch eine Mythologie des Willens. Der durch die Vernunft erleuchtete Wille kann das Seelenheil - spirituelles, reines, unsterbliches Prinzip, dessen wahre Heimat der Himmel ist - zum Nachteil des Körpers - materielle, unreine, vergängliche Realität - wählen. Daraus folgt ein System von ethisch-politischen Werten, das man auf die koranische Lehre projiziert.

Diese Prinzipien haben, je nach Autor, eine mehr oder weniger rigorose Anwendung erfahren. In allen Fällen haben sie im koranischen Text „logische“ Widersprüche auftauchen lassen wie die der Vorherbestimmung und des freien Willens (*al-jabr wal-qadar*), der **Herrschaft der Prophezeiung (*wilaya*)** und des Kalifats-Emirats-Sultanats, Koran geschaffen oder nicht geschaffen, doppeldeutige Verse, Attribute, etc. Um trotz allem auf dem Weg (*al-huda*), der zu Gott führt, zu bleiben, haben sich in bestimmten historischen Kontexten verschiedene spekulative Lösungen Bahn gebrochen, die an politisch-religiöse Haltungen gebunden sind. So gab es die Literalisten (*hanbalites, zahirites*), deren ausschließliche Bindung an den überweltlichen Sinn des Textes gleichzeitig die Sorge um Verinnerlichung von Gottes Ruf jenseits aller Rationalisierung und die sozio-politische Ablehnung einer zu sehr in der Welt engagierten Aristokratie ausdrückt; die Rationalisten (*mutazilites, asharites, falsifa*), deren Vertrauen in die aristotelische Vernunft - dargestellt als die menschliche Vernunft - Ausdruck verliehen wird durch die Anerkennung einer offiziellen Ideologie, d.h. eines Bestrebens, die weltlichen Angelegenheiten effizient zu verwalten, indem die Religion als Mythologie und als Codex genutzt wird; es gab schließlich auch die, die wir die phantasievollen Menschen nennen wollen (*sufis, shiiten*), deren Doktrinen zwischen den als experimentelle Entdeckung der Symbol-Mythen begriffenen Symboliken und der als befreiende Träumerei erlebten Gnosis wanken.

Diese letzte Geistesfamilie hat vor allem die prophetische Strömung betont. Die von ihren Gegnern, den bis 334 die Macht haltenden *Sunniten*, in der politisch-religiösen Opposition gehaltenen *Shiiten* haben eine um die Figur des *Imam* - charismatischer Führer der *Umma* - zentrierte „prophetische Philosophie“ erarbeitet, **die strenge Konsequenzen aus einem im Koran nur unterschwellig auftauchenden Konzept der Führerschaft zieht**. Die gnadenlosen Kämpfe, die sich *Schiiten* und *Sunniten* seit dem Tod des Propheten - des ersten charismatischen Führers - geliefert haben, drücken genau diesen *umfassenden* Sinn der Offenbarung aus, die die Dialektik in der Geschichte durch die Einführung der Dimension der Transzendenz dynamisiert. Tatsächlich haben diejenigen, die sich den schmeichelhaften Titel „Orthodoxe“ (*Sunniten*) angemaßt haben, eine Lesart des Koran angenommen, die zur Erarbeitung einer Theorie der erfüllten Tat geeignet ist: Man muss dem eingesetzten Kalifen gehorchen, indem man seine Macht durch unzweideutige Texte und das Verhalten der ersten Jünger legitimiert. Anders gesagt: Es reicht, über den Respekt vor den wörtlich genommenen und übrigens der Vernunft konformen Geboten und Verboten zu wachen. Der Gedanke, dass möglicherweise ein verborgener Sinn im Koran zu finden wäre, wird abgelehnt. Aber gerade das Verborgene des Sinnes ist den Shiiten wichtig, und sie bemühen sich, es dank einer Interpretationstechnik

(*tawil*), die die Erscheinungen der Sprache durchdringt, um sich der versteckten Intention (*batin*) zu nähern, an den Tag zu bringen. Tatsächlich haben diejenigen, die die offizielle Ideologie als Heterodoxe bezeichnet hat, den Verdienst, der pragmatischen und, Gipfel von allem, entkonfessionalisierenden Haltung der Sunniten die einzige religiöse Haltung entgegengesetzt zu haben, die fähig ist, die erste Forderung der Offenbarung im Herzen der Menschen aufrechtzuerhalten: durch eine erschöpfende Anstrengung die Transzendenz in der Geschichte wiederzubeleben. So haben sie bekräftigt, dass die höchste Signifikation der Prophezeiung (*nubuwwa*) die *dauernde* und unfehlbare Projektion der göttlichen Inspiration in die menschliche Existenz ist. Der Prophet hat den Willen Gottes auf Erden vollständig und zuverlässig übermittelt und angewandt; dieser Eingriff hat eine unumkehrbare Situation geschaffen: Der *Umma*-Staat kann nicht auf einen charismatischen Führer verzichten ohne in Untreue zu fallen. Die Prophezeiung muss also durch die *wilaya*, ein spirituelles Vikariat, dessen Aufgabe es ist, den Menschen bis zum Ende der Zeiten der lebenden Anwesenheit Gottes Ausdruck zu verleihen, verlängert werden. Denn der *wali* ist eigentlich der nahe Freund Gottes, der Mensch, der durch eine spezielle Gnade **die vollkommene Gegenseitigkeit vom Blickwinkel der Liebe verwirklicht**.

Man sieht natürlich, dass es sich hier um einen Kommentar von Gottes Wort handelt, der dem Niveau der Sprache mythischer Struktur entnommen wurde. Der schiitische *Imam*, auch Herr der Gerechtigkeit genannt, konzentriert in seiner symbolischen Person die archetypischen Sehnsüchte des Menschen: alle gesteigerten Sehnsüchte, die der Koran erfahrbar macht. Der *Schiismus* ist natürlich auch nicht den kulturellen Banalitäten der Zeit entkommen; so hat er das spirituelle Erbe an die biologische Abstammung von Muhammad gebunden, und als die Ismailiten in *Ifriqiya* und dann in Ägypten die Macht ergriffen haben, musste er die auf dem Niveau des Diskurses verwirklichte spirituelle Forderung in eine legalistische und ritualistische Forderung umwandeln, um die Geschichte unter Kontrolle zu bringen.

2. - DER KORAN UND DAS ZEITGENÖSSISCHE DENKEN

Wir haben über die vom koranischen Text eröffneten Perspektiven und die Annäherungen, die vom klassischen islamischen Denken unternommen wurden, genug gesagt, um nun die zweite Frage, die wir am Anfang dieses Textes gestellt haben, erörtern zu können: Welche Motive kann die zeitgenössische Intelligenz geltend machen, um sich für den Koran nicht nur als historisches und literarisches Dokument, sondern als Modalität des Ausdruckes und Ort der Wiedererlangung des universellen Bewusstseins zu interessieren?

Das Studium des Korans und des islamischen Denkens in der von uns gerade definierten Linie kann drei wichtigen Notwendigkeiten entsprechen:

- a) endgültig die ethnozentrische Mentalität und die theologischen Ausschlüsse zu überwinden;
- b) eine wissenschaftliche Suche zu entwickeln, in der Offenbarung, Wahrheit und Geschichte in ihren dialektischen Beziehungen als die strukturierenden Glieder der menschlichen Existenz betrachtet werden;
- c) das zeitgenössische Bewusstsein und die Sprachen, durch die es sich ausdrückt, zu bereinigen.

Mangels Platz begnügen wir uns hier noch einmal mit provisorischen Hinweisen auf die

Perspektiven, die der Koran der Erarbeitung eines Humanismus auf dem Stand unserer Zeit eröffnet.

2a) Jenseits des Ausschließenden

Man hat sich daran gewöhnt, vor allem vom westlichen Egozentrismus zu sprechen; das Thema ist weiterhin groß in Mode, um die immer noch aktiven Dämonen des imperialistischen Zeitalters auszutreiben und einen exorbitanten Anspruch auf Universalität zu demystifizieren. Die Fortschritte der Anthropologie und Ethnologie sind zu neu, zu unzureichend und zu umstritten, um die Effekte einer säkularen Sensibilität in dem, was die religiösen Wahrheiten berührt, aufzuwiegen. Diese sind gebunden an Rasse, Mentalität und alles, was auf der Ebene des Irrationalen eine grundlegende Ablehnung des Anderen, also der Werte, von denen dieser Andere lebt, begründet. Ohne Zweifel hat die universitäre Kultur das Stadium der Intoleranz überwunden; die Christen in ihrem Enthusiasmus von der ökumenischen Bewegung möchten sogar eine spirituelle Verbrüderlichung mit den nicht-christlichen Religionen fördern. Aber es bleibt dabei, dass sich der Hochschullehrer an die „objektive“ Beschreibung der Phänomene, die ihn persönlich nicht berühren, hält; während der christliche Theologe kein Quäntchen von der ausschließenden Problematik abkommt.

Wenn man es im Westen auch nicht schafft, einen letzten Schritt hin zu einer wirklichen intellektuellen Inobhutnahme der fremden Kulturen zu tun, wird man wenigstens zugeben, dass sich eine solche Forderung dort mehr und mehr formuliert. Das Gleiche gilt nicht seitens der sogenannten unterentwickelten Länder, das heißt im Speziellen für die Muslime. Bei letzteren ist der Okzidentalismus, der seit dem neunzehnten Jahrhundert das Pendant zum Orientalismus bildet, entweder durch ein naives Akzeptieren der revolutionären Ideen, Techniken literarischen Ausdrucks und mehr noch der Errungenschaften der materiellen Zivilisation charakterisiert; oder seit kürzerem durch eine passionierte Ablehnung einer Gesellschaft ohne Seele. So antworten auf den kulturellen Egoismus der einen die Verwünschungen der anderen. Unter diesen Umständen konnte die Erhebung des Korans in den Rang eines Dokumentes, das Zeuge eines universellen Bewusstseins ist, noch nicht stattfinden. Aber es wird Zeit, diese Erhebung auf beiden Seiten zu sichern, damit den historischen, philosophischen und theologischen Wissenschaften neue Wege eröffnet werden können. Es handelt sich nicht darum, „in der Vorstellung und Sympathie“ eine den Muslimen gleichende Haltung anzunehmen, indem man willkürlich proklamiert, dass Gott die Menschen durch Muhammad angesprochen hat. Im Gegenteil, der neuartige Beitrag des Korans zu einer Religionsphilosophie ist die Tatsache, dass er trotz seiner offensichtlichen Bindungen an die Umstände des Lebens von Muhammad weiterhin wie eine Offenbarung aufgenommen wird. Daraus folgt die unbedingte Notwendigkeit, ein menschliches Phänomen, das bisher den dogmatischen Konstruktionen der Theologen und den zufälligen Interpretationen der Wissenschaftler überlassen war, endlich mit allen seinen positiven Implikationen zu bedenken. Es ist sehr bezeichnend, dass eine so wichtige Disziplin wie die vergleichende Religionsgeschichte noch nicht einmal einen ausreichenden Platz in der höheren Bildung errungen hat. Die Demystifizierung und Demythologisierung in der Religionsgeschichte der Menschheit müssen noch mit einer wissenschaftlichen, von allen theologischen Vorbedingungen befreiten Absicht, unternommen werden. Die großen theologischen Werke selbst müssen Objekt dieser kritischen Überprüfung sein. Der in diesem Sinne für das Christentum unternommen Anstrengung fehlt noch eine entschiedenere anthropologische Zielsetzung: Die Widerstände gegenüber der Demythologisierung beweisen, dass man nicht von einer Überlegung über einen Glauben zu einer Intelligenz von dem Glauben als menschl-

che Realität, die in den unterschiedlichsten historischen Kontexten funktioniert, übergehen will. Man müsste eine gemeinsame Methodologie und ein gemeinsames Vokabular - Bedingungen jeder Wissenschaft - definieren, die es ermöglichen, alle Heiligen Schriften als Geschehnisse die Teil der Ökonomie der menschlichen Erlösung sind zu verstehen. So würde man von der Theologie als eingeschränkt nutzbarem Diskurs zu einer Philosophie der Theologie übergehen; man würde nicht mehr daran festhalten, die Wahrheit eines Glaubens zu verteidigen, sondern versuchen, den Glauben als Wahrheit zu verstehen. Unter dieser Bedingung würde der Koran aufhören, die letzte Offenbarung für die einen und eine einfache geniale Konstruktion für die anderen zu sein.

2b) Abenteuer der Dialektik und Transzendenz

So eine Annäherung, werden die traditionellen Gläubigen einwenden, wird darin enden, den Menschen von der Transzendenz abzuschneiden und ihm diese Hoffnung, die nur die Religion nähren kann, vorenthalten. Indem man die Religion auf eine Anzahl von Riten, Institutionen, weltlichen Aktivitäten, die der wissenschaftlichen Analyse zugänglich sind reduziert, wird man tatsächlich den Prozess der Entweihung der Welt und der menschlichen Existenz beschleunigen, um es sich im Profanen, Unmittelbaren, Materiellen bequem zu machen. Von da an gibt man eher der Konzeption Recht, die die Signifikationen auf der Ebene der konkreten Geschichte als eine Folge von Abenteuern ohne Zweckbestimmtheit, oft sogar absurd und begrenzt, entschlüsselt. Und man kommt zu diesem für unsere Epoche so charakteristischen Ergebnis, dass sich die Sehnsucht nach dem früheren Menschen als Anklage vor dem uneingeschränkten Engagement in die geschichtliche, dem dialektischen Spiel der ökonomischen und sozialen Kräfte unterworfenen Handlung, äußert. Die Ablehnung gegenüber einer Verbindung der Transzendenz mit den Abenteuern der Dialektik ist gerade einer der Ausdrücke dieser Sehnsucht. Sie ermöglicht es zu verstehen, warum die Menschen niemals so wenig zeitgenössisch waren. Im Mittelalter fanden sich der Arme, der Herr und der Sklave, der Intellektuelle und der Ungebildete in der heiligen Zeit und dem heiligen Raum, die von den Mythen und den Riten errichtet wurden, in Gleichheit wieder; heute ist die Trennung zwischen dem Menschen Gottes und dem Menschen des Staates radikal: Die Versuche, diese Distanz zu verkleinern, gehen kaum über die Ebene der Sprache oder eher einer Sprache, die selbst die Zeichen der Aufspaltung trägt, hinaus. Ein wichtiger Teil der philosophischen und theologischen Spekulation verewigt so die alte Problematik des Spiritualismus und des Materialismus, hinter der sich die Unfähigkeit der menschlichen Intelligenz, sich zu einer radikalen Infragestellung aller teilhaften Interpretationen zu erziehen, verbirgt.

Die Lesart, die wir vorschlagen, schneidet den Menschen nicht von der Transzendenz ab; sie zwingt ihn nur dazu, die Transzendenz in der historischen Realität, in der sie auf unterschiedliche Art und Weise Fleisch wird, zu verfolgen. So bestätigt ein Text wie der Koran, wenn er wie die Bibel und das Neue Testament in allen seinen phänomenologischen und historischen Signifikationen wiederhergestellt wird, die Dringlichkeit und die Möglichkeit, die menschliche Vergangenheit mit anderen Augen zu sehen. Es ist tatsächlich fraglich, ob die aktuelle Isolierung und Auflösung des Bewusstseins nur dem Fortschritt der industriellen Zivilisation zuzuschreiben sind. Die Intelligenz, die zum ersten Mal auf allen Gebieten des Wissens einem wissenschaftlichen Anspruch verpflichtet ist, hat noch nicht das Stadium der einigenden Vision erreicht. Insbesondere wird gerade die Geschichte heute in ihrer ökonomischen und sozialen Realität rekonstruiert, nachdem sie Jahrhunderte lang in Hinblick auf theologische, ethische

und ideologische Fragestellungen untersucht wurde. Man muss dennoch folgende Frage stellen: Ist es legitim, rechtlich und tatsächlich, von der gelebten historischen Erfahrung „unter dem Banner des Korans“ oder unter dem direkten oder versteckten Einfluss der Evangelien und der Bibel zu berichten, wenn man dabei weiterhin zwischen der die Doktrin betreffenden Geschichte, der Geschichte der Ereignisse, der ökonomischen Geschichte, der sozialen Geschichte etc. unterscheidet? Kann man sich immer noch damit begnügen, die Geschichte auf eine erschöpfende Beschreibung der bemerkbaren und bezifferbaren Tatsachen - die ökonomische und soziale Infrastruktur würden die Marxisten sagen - zu reduzieren und dabei das weite Feld der historischen Psychologie unberücksichtigt zu lassen? Es ist eine Tatsache, dass ein gewisser Soziologismus dazu neigt, den Positivismus von gestern abzulösen. Das religiöse Gefühl wird meistens nebensächlich als Epiphänomen behandelt, und die Gegensätze profanheilig, zeitlich-spirituell weisen weiterhin auf eine totale Schematisierung der menschlichen Realität hin. So wiederholt man wie ein Dogma, dass im Islam im Gegensatz zum Christentum, wo die Trennung klar ist, das Zeitliche nie vom Spirituellen getrennt ist; so wie man sich weigert, die Transformationen des Heiligen ins Profane und aus dem Profanen ins Heilige zu verstehen.

Diese Überlegungen verstehen sich trotz ihrer Kürze als ein Plädoyer für ein historisches Wissen, das es sich zur Aufgabe macht, ohne vorgefasste Meinung die jeweilige Wichtigkeit der Offenbarung, der Wahrheit und der konkreten Geschichte - oder wenn man will des Mythos, der Vernunft und des Ereignisses - in der Entwicklung der Menschheit für jede Epoche und menschliche Gruppe zu ermitteln. Das, was wir „Gesamtgeschichte“ nennen, ist die Summe dieser drei Faktoren, die in ständiger Spannung zueinander stehen, wie wir es weiter oben aufgezeigt haben. Die islamischen Zivilisationen ermöglichen es, diese Ansicht mit Hilfe von genauso reichen wie zahlreichen Beispielen zu illustrieren. Schon im Koran kann man das Eindringen der Transzendenz in die Geschichte, die Mythisierung des Bewusstseins und umgekehrt die Vergeschichtlichung der Transzendenz und die Rationalisierung des Mythos verfolgen. Diese Dialektik verstärkt sich mit dem Eindringen des griechischen Logos. Die dargestellte Art der Annäherung hat, wie man sieht, das Verdienst, den Begriff der Transzendenz, die unsere Existenz *gleichzeitig* mit der Ökonomie, dem Sozialen, dem Politischen etc. vorantreibt, wieder in das zeitgenössische Denken einzuführen. Sie ist die derzeit einzig denkbare, um eine Flurbereinigung des Bewusstseins mit Hilfe einer Flurbereinigung der Sprache zu erreichen.

2c) Zu einer Gegenseitigkeit der freien Meinungsäußerung

Wenn wir ein Gefühl für die Transzendenz in der Geschichte wiedererlangen, erlangen wir auch die mythische Erinnerung wieder, die momentan Gefahr läuft, von der historischen Erinnerung ausgelöscht zu werden. Diese ist geteilt, verstreut, lückenhaft, also zwangsläufig befangen; jene ist synoptisch, einigend, offen für die symbolischen Manifestationen des Seins, also die tiefgehende Kommunikation. Man wiederholt oft, dass Juden, Christen und Muslime spirituelle Nachfahren Abrahams sind; sie glauben an einen Lebenden Gott, Schöpfer, der sich den Menschen durch die Vermittlung der Propheten manifestiert hat: was die Zuflucht in eine Sprache mythischer Struktur, die entsprechende Symbole benutzt, nach sich zieht. Aber die so eröffneten Möglichkeiten zur Vereinigung wurden von den auseinandergehenden historischen Erinnerungen eliminiert: Die gelebte Geschichte kristallisiert sich tatsächlich für jede Gemeinschaft in „spezifischen Werten“, die die geschriebene Geschichte festhält. Das Schlimmste ist, dass Jahrhunderte lang jede Religion gerade dazu gedient hat, das ökonomische

mische und politische Verhalten seiner Treuen zu *weihen* - im wörtlichen Sinn. Daher rührt die tödliche Doppeldeutigkeit des Wortes, das die kulturellen Taten und den Glauben, durch den der Mensch seine Beziehung zu Gott übersetzt, gleichzeitig aber auch die Gesamtheit der Doktrinen, Kodexe, Sitten, Traditionen, die jeder soziale Körper entwickelt, bezeichnet. Eine übermäßige Ausbreitung des Religiösen hat es so ermöglicht, dem islamischen Staat und den islamischen Institutionen, ganz wie im Judentum und im Christentum, sakralen Charakter zu verleihen. Das ist es, was heute ein so kräftiges Auf-den-Punkt-Bringen wie in diesem Abschnitt von K. Barth erklärt:

„Die Religion kann nichts daran ändern, dass die Tat dieses Menschen in dieser Welt ohne Gott gemacht ist. Sie kann nur den Atheismus in seiner ganzen Blüte entdecken. Denn die Religion als Sein, Haben und Handeln des Menschen ist Körper. Sie nimmt an der Unordnung und an dem profanen Charakter alles Menschlichen Teil. Sie ist ihr höchster Punkt, ihr Abschluss; sie ist nicht ihre Überwindung, ihre Erneuerung. Nicht einmal die Religion der ersten Christen. Nicht die Religion **Jesajas** oder der Reformatoren. Es ist kein Zufall, dass ein Geruch des Todes von den Spitzen der Religionen ausgeht: dass Zwingli um sich herum einen platten bourgeoisen Liberalismus ausgebreitet hat, Kierkegaard ein giftigen Überpietismus, Dostojewski einen hysterischen tiefen Seelenschmerz.. Unglück, wenn von den Gipfeln der Religion nur Religion kommt! Sie befreit nicht, sie sperrt ein, unter schlimmeren Bedingungen als alles, was einsperren kann.“

So hat sich im Laufe der Zeitalter ein Bewusstsein herausgebildet, das eine Menge von Sicherheiten, die durch eine langwierige Arbeit der Mythologisierung geweiht sind, aufgeschichtet und sich darin eingeschlossen hat. Die moderne Intelligenz besitzt die „heilige“ Dreistigkeit, diese Arbeit analysieren zu wollen, um deren Mechanismus aufzudecken, seine Schrauben zu lockern und schließlich, wenn möglich, eine Verständlichkeit ohne Umwege, ohne Vermittlung, eine direkte, das Reale einigende Lektüre zu begründen.

Es kann sein, dass sich während der Erforschung die geplante Demythologisierung heimlich in eine neue Mythologisierung verwandelt. Die Gefahr ist noch bedrohlicher, als wir in einer Ära der Ideologien, die rationalisierte Mythologien sind, leben, in der das Konzept das Symbol ersetzt hat. Deshalb achten Philosophen und Theologen darauf, zwischen (Ent)mythologisierung und (Ent)mythisierung zu unterscheiden. Der Bildersturm der modernen Kritik kehrt definitiv zur beständigsten Haltung des ganzen klassischen Islam zurück, zum Beispiel: Dieser hat immer die Rückkehr zur Offenbarung jenseits der Interpretationen, des Verrats, der von der Geschichte hervorgebrachten Idole aller Art gepredigt. Man muss durch die Rezitation die „ursprüngliche Frische“ von Gottes Wort wiederfinden, haben die Sufis wiederholt. Heute sagen wir, dass es notwendig ist, den ursprünglichen mythischen Knoten, die befreiende Intention der Schriften von allen Doktrinen, Praktiken und Überzeugungen, die unter dem Namen Religion vermischt wurden, zu reinigen. Unser Vorteil gegenüber den Alten ist, dass wir diese Demythologisierung verwirklichen können ohne die Geschichte abzulehnen: Indem wir dort im Gegenteil ein helles, dem Menschen seinem Wesen weniger entfremdetes Handeln aufzeigen. Dank der kritischen, dem Ruf gegenüber offen, sich aber zuverlässig auf die vom Menschen geschaffenen Gottheiten richtenden Erfordernisse, treten schon immer mehr Meinungen in einen Dialog in „einer Gegenseitigkeit der freien Meinungsäußerung“. Es ist dieser Dialog, den zu begünstigen die Lektüre des Korans, die wir empfehlen, anpeilt.

Alle dargestellten Ansichten verlangen sicher danach, durch gewissenhafte Textanalysen, breit

und vielseitig angelegte Untersuchungen, rigorose Konfrontationen mit den wechselhaften Gegebenheiten des in ständiger Entwicklung befindlichen wissenschaftlichen Denkens gestützt zu werden. Wir hoffen bald einen substanzielleren Beitrag zu diesem weiten Unterfangen beisteuern zu können. Zur Stunde geben wir gerne zu, dass die Ungeduld, den bedauerlichsten Gemeinplätzen, die noch immer über einen der außergewöhnlichsten Texte, die der Beachtung der Menschen geschenkt wurden, im Umlauf sind, endlich ein Ende zu setzen, uns vielleicht zu unvorsichtigen Formulierungen hingerissen hat. Immer wenn er dieses Gefühl hat, möchte sich der Leser bitte daran erinnern, dass wir ihn eher zu einer Reflexion einladen, als dazu, definitive Lösungen anzunehmen. Man kann dennoch die folgenden Punkte als gesichert festhalten:

- 1) die historische und philosophische Kritik tritt, auch wenn sie eine unentbehrliche erste Arbeit für das Verständnis darstellt, hinter der phänomenologischen Beschreibung der Signifikationen, so wie sie vom muslimischen Bewusstsein aufgenommen und gelebt wurden, zurück;
- 2) der dialektische Verstand in Verbindung mit der symbolischen Imagination, anders gesagt das gemeinschaftliche Bewusstsein, ist allein fähig, die Sprache der Offenbarung mit den dort enthalten, vom logischen Verstand ausgemachten „Widersprüchen“ einzubinden, dieser „Verstand, der auf jeder Seite des Korans erzittert“, wie Voltaire sagte;
- 3) der Koran kann nur als *zusätzliches* literarisches und historisches Dokument behandelt werden; das soll heißen, dass man die Methode umkehren muss, die die alten Fundamentalisten und die modernen Kommentatoren in Ehre gesetzt haben: Die Verse erhalten nicht ihren Sinn von den „Umständen der Offenbarung“ (*asbab al-nuzul*), aber sie können dem Historiker Hinweise liefern über den Stand der Kultur und der Gesellschaft in Arabien am Anfang des 7. Jahrhunderts. Die Verse an die Umstände zu binden bedeutet so, wie man es gemacht hat, die positivistische Idee einer opportunistischen Offenbarung, eines Propheten, der in günstigen Momenten Gott zu Hilfe ruft, glaubwürdig erscheinen zu lassen; das bedeutet, die Tragweite eines Textes, dessen erste Intention und effektivstes Resultat das Vorantreiben der Geschichte ist, in Banalitäten erstarren zu lassen. Es ist an der Zeit, diese tödliche Haltung der im Mittelalter entwickelten existenzialistischen Theologie zu überprüfen;
- 4) die kritische Forderung in Bezug auf die Interpretation ist an eine Schwelle geraten: entweder ist sie verurteilt, sich zu wiederholen und sich in Detailstudien aufzulösen, oder sie muss sich zu einer Flurbereinigung der Sprache und, in der Folge, des Bewusstseins überwinden. Jedoch fängt diese neue Etappe der Suche gerade erst an.

Mohammed ARKOUN

Stand: 05.07.2001



Kontakt:

Deutsch-Islamisches Institut
für wissenschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit e.V.

Am Wasserturm 33 A
D-29223 Celle

Telephone 0 51 41 – 20 83 05
0 51 41 – 20 83 06
Telefax 0 51 41 – 20 83 07

E-Mail info@dii-edu.de
Internet www.dii-edu.de