

... denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich
den Krieg ankündigt, wird es auf Dauer
gegen sie nicht aushalten (RGV, AA 06: 10)

I. Einleitung: Gibt es überhaupt eine islamische Aufklärung?

Ich fasse hier thesenartig Ergebnisse von früheren Aufsätzen zusammen.¹ Meine erste These lautet: Aufklärung kann einerseits als historische Epoche verstanden werden, andererseits auch transkulturell als Vollzug des kritischen Selbstdenkens gefasst werden. Bereits Kant implizierte, dass das 18. Jahrhundert nicht als das einzige Jahrhundert der Aufklärung gelten solle, sondern als *ein* Zeitalter der Aufklärung unter möglichen anderen (vgl. WA, AA 08: 40). Heute wird manchmal nicht zwischen der historischen und transkulturellen Dimension unterschieden oder sogar behauptet, nur Europa sei jemals „durch den Prozess der Aufklärung“ gegangen.² Diese Verzerrungen sind in Frage zu stellen: Es ist sinnvoll, mit Kant

¹ Siehe vom Verfasser: Die Denkungsart des Friedens. Ein vergessenes Erbe der Aufklärung. In: G. Schweiger und C. Sedmak (Hrsg.): *Friede. Vom Wert der Koexistenz*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (in Vorbereitung, 2016) sowie: Auf der Suche nach der eingeschränkten Denkungsart. In: J. Heiser und T. Prieler (Hrsg.): *Die erweiterte Denkungsart. Pädagogische, gesellschaftspolitische und interkulturelle Konsequenzen der Gemeinsinnsmaxime*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016.

² Symptomatisch dafür scheint mir etwa H. Schmidt, Sind die Türken Europäer? Nein, sie passen nicht dazu. In: C. Leggewie (Hrsg.): *Die Türkei und Europa. Die Positionen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, pp. 162-66, hier p. 162. Einführend in die Thematik siehe J. Schmidt (Hrsg.): *What is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth Century Questions*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, J. Schmidt: Misunderstanding the Question: “What is Enlightenment?” Venturi, Habermas, and Foucault. In: *History of European Ideas*, 37, 1 (2011), pp. 43-52 und H. Klemme (Hrsg.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin und New York: de Gruyter, 2009.

und anderen Aufklärern anzunehmen, dass es noch andere Epochen gegeben hat, gibt oder geben kann, in denen eine größere Anzahl von Menschen den Prozess beginnt, sich selbst aufzuklären. Das Kennzeichen dieses Prozesses ist es, dass die drei Maximen des „gemeinen“, das heißt des gewöhnlichen und allgemeinen Menschenverstandes zumindest in Ansätzen praktiziert werden. In diesen Maximen besteht das normative Ideal der vorurteilsfreien, der erweiterten und der konsequenten Denkungsart. Die vorurteilsfreie Denkungsart besteht in der Bereitschaft, jederzeit selbst zu denken (das Motto der Aufklärung), die konsequente Denkungsart in der Fähigkeit, widerspruchsfrei bzw. „mit sich selbst einstimmig“ zu denken (KU, AA 05: 294). Die erweiterte Denkungsart ist bei Kant der epistemologische oder kognitive Kosmopolitismus des so genannten Weltbürgers, der versucht, den „logischen Egoismus“ (Logik, AA 09: 80) zu transzendieren und die Perspektive von Adam Smiths „Impartial Spectator“ einzunehmen.³

Meine zweite These lautet: eine islamische Aufklärung ist schon längst im Gang, zusammengefasst unter verschiedenen Begriffen wie „Reformbewegungen im Islam“ oder „liberale Bewegungen im Islam“. Belege dafür sind etwa die Initiative „A common word“ seit dem Oktober 2007, die Publikationen von Rechtsgelehrten, Philosophen, Menschenrechtsaktivistinnen oder Theologen wie Abdullahi Ahmed An-Na'im, Mohammed Schabestari, Abdolkarim Soroush, Nadia Yassine, Jamal Al-Suwaidi oder Nurcholish Madjid und schließlich einschlägige Monographien wie jene von Amirpur und Ammann über einen „Islam am Wendepunkt“. Schabestari und Soroush verwenden übrigens selbst den Begriff der „islamischen Aufklärung.“⁴ Amirpur und Ammann teilen in liberale,

³ Siehe unter anderem J. C. Heiser: *Interkulturelles Lernen. Eine pädagogische Grundlegung*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013 und meine eigene Arbeit *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*, Kantstudien-Ergänzungshefte Bd. 183, Berlin, Boston: de Gruyter, 2015.

⁴ *A Common Word between Us and You. 5-Year Anniversary Edition (2012)*, MABDA English Monograph Series no. 20, Amman: The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought sowie <http://www.acommonword.com/category/new-fruits/publications/>, abgerufen am 12. 4. 2015. An neueren Monographien siehe etwa: K. Amirpur und L. Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, C. Bennett: *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, London and New York: Continuum, 2005, K. Dalacoura: *Islam, Liberalism and Human Rights. Implications for International Relations*, Third Edition, London: Tauris, 2007, N. Hashemi: *Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, Oxford: Oxford University Press, 2009, G. Hendrich: *Islam und Aufklärung: der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, F. Jahanbakhsh: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000). From Bāzargān to Soroush*, Leiden et al: Brill, 2001, M. K. Masud, A. Salvatore und M. van Bruinessen: *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009 und O. Roy: *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*,

konservative und radikale Reformen ein, Nader Hashemi spricht von „Muslim democrats“, Al-Suwaidi von „innovative reformists“⁵, und andere beziehen sich auf den „Islamic Modernism“, der als Bestreben definiert wird, die Moderne und den Islam miteinander zu verbinden, die als miteinander kompatibel gesehen werden und wo „a new Islamic theology is required in order to justify this compatibility“.⁶ Entscheidend sind hier nicht Etiketten, sondern die Sache um die es geht, nämlich der Prozess der Aufklärung als Versuch des Selberdenkens im engeren Sinn, als Kultivierung der vorurteilsfreien, der erweiterten und der konsequenten Denkungsart.

Meine zweite These, dass eine islamische Aufklärung schon längst im Gang sei, hat mehrere Implikationen. Es gibt nicht *den einen* Islam (insofern ist auch der Titel meines Aufsatzes unpräzise), sondern eine „multiplicity of voices.“⁷ Ein Essentialismus bezüglich islamischer Texte, Traditionen und Gruppierungen sollte unbedingt in Frage gestellt werden, ebenso die These eines „Islamischen Exzeptionalismus“, derzufolge „Muslims societies are uniquely resistant to secularism and liberal democracy due to an inner antimodern, religiocultural dynamic that has few parallels with other religious traditions or civilizations“.⁸ Besonders faszinierend ist das Phänomen, wie im Iran die europäische Philosophie rezipiert wird, etwa von Mohammed Schabestari (geboren 1936), der im Anschluss an Kant die moralische und innere Freiheit als Voraussetzung für die bewusste Entscheidung für den Glauben ansieht.⁹

II. Ed Husain: vom radikalen Islamismus zur spirituellen Religiosität

Ich beschränke mich hier auf Beispiele von Moslems und Muslimas, deren intellektuelle, moralische und persönliche Entwicklung als Prozess der Aufklärung im Sinne des Selberdenkens, der Kultivierung der erweiterten und konsequenten

München: Pantheon, 2006. Mittlerweile gibt es auch einen Wikipedia-Eintrag im Deutschen: https://de.wikipedia.org/wiki/Liberale_Bewegungen_im_Islam, abgerufen am 21. 11. 2015.

⁵ Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, p. XII und A. Al-Suwaidi, *The Mirage*, United Arab Emirates: Emirates Center for Strategic Studies and Research, 2015, p. 34.

⁶ M. K. Masud, Islamic Modernism. In: ders., A. Salvatore und M. van Bruinessen, *Islam and Modernity*, pp. 237-60, hier p. 238. Siehe auch M. Moaddel: *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

⁷ Bennett, *Muslims and Modernity*, p. 97.

⁸ N. Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, p. XI.

⁹ R. Seidel: „Mohammad Modschtahed Schabestari: Die gottgefällige Freiheit. In: Amirpur und Ammann, *Der Islam am Wendepunkt*, pp. 73-81, hier p. 76. Siehe besonders R. Seidel: Reading Kant in Teheran. Towards a reception of the Iranian reception of European Philosophy. In: *Asiatische Studien* 64, 3 (2010), pp. 681-705, hier p. 698 sowie ders.: *Kant in Teheran: Anfänge, Ansätze und Kontexte der Kantrezeption in Iran*, Berlin: De Gruyter, 2014.

Denkungsart gelesen werden kann. Mein erstes Beispiel ist der in England 1974 geborene Moslem Ed Husain, der sich in seiner Jugend verschiedenen radikalen islamistischen Gruppierungen in London angeschlossen hat, vor allem Hizb ut-Tahrir.¹⁰ Lamy Kador führt in ihrer Studie zwei zentrale Kennzeichen islamischer Dschihadisten aus Deutschland an: kein eigenständiges Denken und mangelnde Kritikfähigkeit.¹¹ Zusätzlich gibt es gruppenspezifische, kulturelle und sozialpsychologische Faktoren wie etwa die Isolation der Jugendlichen von der Mehrheitsgesellschaft, aber auch von gemäßigten Muslimen, eine massive religiöse Indoktrination, die zu einem Denken in Schwarz-Weiß-Schemata führt, sowie die Entmenschlichung der Gegner. Das überschneidet sich mit den Erfahrungen von Ed Husain. Eine seiner typischen Reflexionen lautet: „As Islamists we believed that history was a clash between good and evil. We represented the former, the West the latter, and we had to prevail“.¹² Seinen Abschluss findet diese eingeschränkte Denkungsart mit der so genannten „Dschihad-Romantik“: „Den Jugendlichen wird eine geschönte Vorstellung von Krieg vermittelt, in Verbindung mit einer Märtyrerromantik“.¹³ Dazu kommen kulturell-religiöse Faktoren wie eine große Gehorsamsbereitschaft, ein Opferdiskurs, die Angst, zur Spaltung der *umma* beizutragen und der Glaube an die Überlegenheit des Islam.¹⁴

Ed Husain fand als Jugendlicher die erweiterte Denkungsart bei einigen seiner LehrerInnen. „The colour-blind humanity of most of my teachers, strength in the face of tyranny, taught us lessons for the rest of our lives. Britain was our home“.¹⁵ Die im Zitat genannten Vertreter der Tyrannis waren die Schläger der „National Front“ in den 1980er Jahren in London. Im Alter von 16 Jahren wurde Husain ein islamischer Fundamentalist, vergaß aber nie die erweiterte Denkungsart und den Mut seiner früheren Lehrkräfte, die ihm halfen, „a belief in Britain, an unspoken appreciation of its values of fairness and equality“ zu formen¹⁶. Als Student bewunderte Husain die Unparteilichkeit seines Professors für Geschichte Denis Judd, der einfach nicht dem – bei den islamischen Fundamentalisten durchaus

¹⁰ E. Husain: *The Islamist: Why I Joined Radical Islam in Britain, What I Saw Inside and Why I Left*, London: Penguin 2007, pp. 83-153.

¹¹ L. Kador: *Zum Töten bereit. Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen*, München und Berlin: Piper, 2015, pp. 77 und 191, 201, 206-7.

¹² Vgl. Kador, *Zum Töten bereit*, pp. 71-77 und Husain, *The Islamist*, pp. 33-59 und 129-53 („Inferior Others“), mit dem Zitat p. 48.

¹³ Kador, *Zum Töten bereit*, p. 92.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 191, 211ff. Auffallend ist, wie häufig der Bosnienkrieg und die Kriegsverbrechen an der dortigen muslimischen Bevölkerung thematisiert werden: „Bosnia today, Britain tomorrow“ heisst eine Parole der Hizb ut-Tahrir in den 1990er Jahren, vgl. Husain, *The Islamist*, p. 113. Siehe auch pp. 79-80, 91, 113, 115, 116, 118f-9, 121, 141.

¹⁵ Husain, *The Islamist*, p. 2.

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

erwünschtem - Klischee entsprach, nicht-Moslems würden notwendiger Weise „express enmity or animosity toward Muslims and Islam at any stage“.¹⁷ Die erweiterte Denkungart lernen wir wahrscheinlich am effizientesten und schnellsten, wenn wir von Menschen umgeben sind, die diese selbst praktizieren. Eine eigene Anstrengung – der Mut des Selberdenkens - ist aber zusätzlich nötig, und Ed Husain zeigt in seiner Autobiographie, die durchaus als zeitgenössischer Bildungsroman gelesen werden kann, dass er dazu in der Lage war. Er distanzierte sich von seinen fundamentalistischen Freunden, beurteilte kritisch seinen eigenen Glauben, seine Tradition, das Verhalten der muslimischen Gruppen in England, der westlichen Gesellschaften und von muslimischen Gesellschaften im Nahen Osten. Das ist meiner Meinung nach praktizierte echte Aufklärung - und außerdem Selbstbildung, Kultivierung der eigenen Anlagen im Sinne des Neuhumanismus von Wilhelm von Humboldt und anderen.

Am Ende seiner Bildungsreise kehrte Husain zur spirituellen Religiosität seiner Familie zurück, die stark vom Sufismus geprägt ist.¹⁸ Ein wichtiger Einfluss war dabei der Konvertit Timothy J. Winter, der als Abdal-Hakim Murad scharf den „pharisäischen Islam“ kritisiert, der die innere Dimension des Glaubens vernachlässige. Ziel solle ein „seeing with both eyes“ sein, nämlich eine Lebensgestaltung, die *zâhir* und *bâtin*, äussere Handlung und innere Gesinnung oder Einstellung, miteinander ganzheitlich verbinde.¹⁹ All das erinnert nicht nur an Kant, sondern auch an den Begriff der Religiosität etwa beim Neologen Johann Salomo Semler, der in *Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen* (1786) zwischen Theologie und Religion und dann noch einmal zwischen öffentlicher und privater Religion unterschied, wobei letztere den moralischen und spirituellen Kern, den Geist der Heiligen Schrift in den Mittelpunkt stellte.²⁰ Husain beeindruckte vor allem die Formulierung „it depends“ von Abdal-Hakim Murad während ihres Gespräches, der Versuch, differenziert und ausgewogen zu urteilen. „To a former Islamist with a polarized

¹⁷ Ibid., p. 158.

¹⁸ Ibid., pp. 193, 196, 198 und 222.

¹⁹ A.-H. Murad: „Seeing with Both Eyes“ (January 2000), http://www.sunnah.org/articles/seeing_with_both_eyes.htm, abgerufen am 21. 12. 2015 und M. C. Bodenstern, „Abdal-Hakim Murad: Vielfältige Tradition statt einfältiger Reform“, in Amirpur und Ammann, *Der Islam am Wendepunkt*, pp. 64-72, besonders p. 65.

²⁰ E. Hirsch: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* (1954), neu herausgegeben von A. Beutel, Bd. 4, Waltrop: Spinner, 2000, pp. 53-59, G. Hornig: *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*, Tübingen, Niemeyer, 1996 und M. Laube: Die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion bei Johann Salomo Semler. Zur neuzeittheoretischen Relevanz einer christentumstheoretischen Reflexionsfigur. In: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 11, 1 (2004), pp. 1-23, hier pp. 5-15.

view of the world, Dr Winter's nuanced response was a mighty eye-opener²¹ Die Kultivierung der eigenen Denkungsart impliziert immer auch eine Kultivierung der eigenen Urteilkraft. Nur jemand, der differenziert urteilen kann, ist in der Lage, die eigene bornierte Denkungsart zu überwinden.

III. Irshad Manji: Operation Idschtihad

Die 1968 in Uganda geborene Muslima und Lesbe Irshad Manji wird meist der liberalen Bewegung im Islam zugeordnet. Sie wuchs in der Nähe von Vancouver in British Columbia auf und gehört heute zu den eloquentesten Kritikerinnen der fundamentalistischen Strömungen des Islam, weshalb sie von Clifford Krauss als "Osama bin Laden's worst nightmare" bezeichnet wurde.²² In ihrem Buch *The Trouble with Islam: A Wake-Up Call for Honesty and Change* (2003) beschreibt sie in Form eines Briefes an ihre muslimischen Glaubensbrüder und -schwestern ihren eigenen intellektuellen und religiösen Werdegang. Es ist ein Stück praktizierte Aufklärung.

Aufklärung nimmt bei der jungen, elfjährigen Manji mit kritischen Fragen an die eigene Religion ihren Anfang. Ihren Madrasalehrer (die Madrasa war ihre Koranschule) fragte sie, warum denn die Mädchen, die in einem früheren Alter als die Jungen beten müssen, nicht das Gebet leiten dürfen. Der Lehrer gab eine Antwort, die auf den Koran als absolute Autorität verwies: „Lies den Koran“.²³ Das war aber nicht einfach, denn der Text soll auf Arabisch gelesen werden, weil jede Übersetzung das Original angeblich „korrumpiert“. Der Koran auf Arabisch wird jedoch weltweit nur von einer Minderheit verstanden, in den meisten Fällen einfach rezitiert oder auswendig gelernt. Nur dreizehn Prozent aller Muslime sind Araber. Manjis Widerspruchgeist entzündete sich schnell an diesen dogmatischen Behauptungen und Ungereimtheiten.²⁴ Diese sollen nach Manji nicht einfach im Glauben akzeptiert, sondern als Aufforderung zum Selberdenken aufgefasst werden: „da der Koran eine Ansammlung von Widersprüchen ist, zumindest was Frauen angeht, haben wir allen Grund zum Denken“.²⁵

Manji betont in ihrem Buch besonders die politischen und

²¹ Husain, *The Islamist*, p. 197.

²² C. Krauss: An Unlikely Promoter of an Islamic Reformation. In: *The New York Times*, 4 October 2003, at: <http://www.nytimes.com/2003/10/04/world/the-saturday-profile-an-unlikely-promoter-of-an-islamic-reformation.htm>, abgerufen am 8. 12. 2015.

²³ I. Manji: *Der Aufbruch. Plädoyer für einen aufgeklärten Islam*, Frankfurt am Main: Eichborn, 2003, p. 18.

²⁴ Siehe *ibid.*, pp. 39, 41, 124, 139.

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

zivilgesellschaftlichen Voraussetzungen dieser Aufklärung als Versuch des Selberdenkens. In der Koranschule war es für das junge Mädchen schwierig, an Bücher heranzukommen – im Gegensatz zur öffentlichen Bibliothek oder dem Einkaufszentrum. Manji lobt deshalb die „Freiheit, die mir im Westen gewährt wurde – zu denken, zu suchen, zu sprechen, auszutauschen, zu diskutieren, herauszufordern, herausgefordert zu werden und zu überdenken“.²⁶ Diese Voraussetzungen der Aufklärung analysierte bekanntlich auch Kant in seinen kleineren Schriften unter den Begriffen „Freiheit der Feder“ und „öffentlicher Vernunftgebrauch“ (TP, AA 08: 304, WA, AA 08: 37-8, WDO, AA 08: 144).²⁷ Manji schreibt in ihrem Buch der Sache nach über Aufklärung als Selberdenken, verwendet aber den Begriff selbst nicht. Stattdessen bezieht sie sich auf ein Konzept, das sie in der islamischen Theologie und Philosophie gefunden hat, auf Idschtihad (*ijtihad*). Es bedeutet wörtlich „Anstrengung“ und umfasst die eigenständige Interpretation von Lehrsätzen. Diese Fähigkeit beruht auf Gelehrsamkeit und Studium, nicht auf Offenbarung oder Inspiration.²⁸ Salafisten und Wahabiten verstehen das Konzept lediglich als Versuch, die verschiedenen, oft widersprüchlichen Hadithe (Aussprüche und Handlungen des Propheten Mohammed), Traditionen und religiösen Schulen miteinander zu vereinbaren, was nur den Experten nach einem langen Studium zustehe. Manji geht weiter und versteht Idschtihad im Gegensatz zur bloßen Nachahmung oder der Auslegung von heiligen Texten innerhalb eines vorgegebenen theologischen Rahmens als allgemeine Fähigkeit zum unabhängigen, selbständigen Denken.²⁹ Als historische Beispiele in der islamischen Tradition nennt sie etwa Maimonides und Averroes.³⁰ Manji hat diesen Überlegungen Taten folgen lassen und rief das Projekt Idschtihad ins Leben, eine gemeinnützige Organisation, die vor allem jungen Muslimen und Muslimas in Glaubensfragen helfen will.³¹

Implizit bedeutet Idschtihad für Manji neben dem Bemühen um Selberdenken auch den Versuch, die erweiterte Denkungsart zu praktizieren. Das umfasst die Kritik an der bornierten Denkungsart innerhalb der eigenen religiösen beziehungsweise kulturellen Gemeinschaft, im Falle des zeitgenössischen

²⁶ Vgl. Manji, *Der Aufbruch*, pp. 24-5 sowie pp. 19-20.

²⁷ Siehe ausführlich Cavallar, *Embedded Cosmopolitanism*, pp. 142-6.

²⁸ H. Wydra: Kontinuitäten und Wandel politischer Religion. Vom Kommunismus zum Politischen Islam. In: W. Guggenberger, D. Regensburger und K. Stöckl (Hrsg.): *Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne*, Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009, pp. 245-71, hier p. 259 und H. Halm: *The Shi'ites. A Short History*, Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2008, p. 105.

²⁹ Roy: *Der islamische Weg nach Westen*, p. 240 und Manji, *Der Aufbruch*, p. 55.

³⁰ Manji, *Der Aufbruch*, pp. 59-60. Siehe auch Al-Suwaidi, *Mirage*, pp. 22, 77, 78, 94 und öfters.

³¹ <http://explorersfoundation.org/notebooks/ef/pages/119.html>, <http://irshadmanji.com/moral-courage-tv>, abgerufen am 8. 12. 2015.

Islam Kritik an Verschwörungstheorien, an Opfertheorie, Rassismus, Diskriminierungen von Frauen und Antisemitismus. Zentral ist wie bei jeder echten Aufklärung die Bereitschaft, das eigene Denken kritisch zu hinterfragen. Nach 9/11 forderte Manji sich selbst und andere Muslime auf, die reflexartige Verteidigung der eigenen Religion zu transzendieren. „Der Gruppenzwang, die Botschaft zu vermitteln, dass wir nicht alle Terroristen sind, verführte uns dazu, dem entscheidenden aller Dschihad auszuweichen: der Selbstkritik“.³² Manji begann mit ihrer Kritik an der bornierten Denkungsart schon in jungen Jahren. Sie störte die antisemitischen Hasstiraden des Koranlehrers und forderte ihn auf, einen Beleg für seine Theorie einer jüdischen Verschwörung zu bieten. „Was er mir lieferte, war ein Ultimatum: Entweder glaubst du, oder du verschwindest. Und wenn du gehst, dann für immer“.³³ Das erinnert an Alberts Münchhausen-Trilemma: sofern eine Diskussion stattfindet, endet sie mit einem dogmatischen Abbruch, einem unendlichen Regress oder einem Zirkelschluss;³⁴ in diesem Fall ist es der dogmatische Abbruch. Den Zirkelschluss bezeichnet sie als „Asyllogik“, die zum „Hirtod“ führe: Missbrauch im Namen des Islam könne nicht geschehen, solange sich alle Gläubigen an den heiligen Text halten; wenn es Missbrauch gebe, sei es daher keiner oder der Text wurde verraten.³⁵ Überlegungen dieser Art, so Manjis implizite Kritik, verletzen aber die Maxime der widerspruchsfreien Denkungsart. Ihr kritisches Hinterfragen ist ein Hauptthema der Aufklärung: die Prüfung des überlieferten Glaubens mit Hilfe der eigenen, unparteiischen Vernunft.

Die bornierte Denkungsart zeigt sich bei Verschwörungstheorien, beim Opferdiskurs und Antisemitismus.³⁶ Ich greife ein Beispiel für den Opferdiskurs heraus. Manji prangert die verbreitete Neigung unter Muslimen an, alle Probleme in der islamischen Welt auf die „hinterhältigen Kreuzfahrer“ und dem bösen europäischen Imperialismus zurückzuführen. Es wäre angemessener einzugestehen, dass viele Probleme „hausgemacht“ seien, also Muslime selbst dafür verantwortlich sind - etwa für die Unterdrückung der Tradition des *ijtihad*.³⁷ Die erweiterte Denkungsart beginnt mit der Bereitschaft, die eigene Position zu hinterfragen und „sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils“ (KU, AA 05: 295) hinwegzusetzen. Sie besteht im Falle Manjis in der Weigerung, sich „im Namen Allahs einer Armee von Robotern anzuschließen“, etwa den englischen Imperialismus zu kritisieren, aber den muslimischen zu

³² Manji, *Der Aufbruch*, p. 54.

³³ *Ibid.*, p. 21.

³⁴ H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, 5. Aufl. Tübingen: Mohr, 1991.

³⁵ Manji, *Der Aufbruch*, p. 36.

³⁶ Siehe Manji, *Der Aufbruch*, pp. 21, 34, 72, 137; 12, 45-6, 61-2; 20-1, 26-7, 34, 71.

³⁷ *Ibid.*, pp. 61-2.

verteidigen oder zu verharmlosen.³⁸ Sie besteht beispielsweise darin, den Westen nicht einfach zu verdammen, sondern das zu schätzen, was an ihm wertvoll ist – etwa ein großes Maß an persönlicher Freiheit, die für Manji die Selbstsicherheit ermöglichte, „meine Religion in einem Licht zu beurteilen, wie es mir in dem engstirnigen muslimischen Mikrokosmos der Madrasa nicht möglich gewesen wäre“.³⁹ Die erweiterte Denkungsart besteht darin, auf das Ritual namens „lasst uns über den Westen klagen“ – seine Popkultur, seine Dekadenz, seine Islamophobie und Heuchelei – zu verzichten und stattdessen die Verbrechen der Taliban oder anderer islamistischer Djihadisten zu kritisieren statt zu schweigen.⁴⁰ Sie besteht darin, kritische Exegese zu betreiben, „die hässliche Seite des Korans einzugestehen und zu erkennen, wie diese den Terrorismus prägt“ statt immer wieder zu behaupten, der islamistische Terrorismus habe absolut gar nichts mit dem Islam zu tun und dieser sei 9/11 zusammen mit den Flugzeugen „entführt“ worden. Sie besteht darin, auch den armenischen Genozid zu thematisieren statt dauernd über das Sykes-Picot-Abkommen vom Mai 1916 und die Unterdrückung der Palästinenser zu klagen.⁴¹ Die erweiterte Denkungsart besteht darin, die Mitverantwortung der Muslime am Holocaust, vor allem in der Gestalt des Großmufti von Jerusalem, Mohammed Amin al-Husseini (gestorben 1974) anzuerkennen, statt das gegenwärtige Israel polemisch und undifferenziert mit Nazideutschland gleichzusetzen und von einem „Zionazismus“ zu sprechen.⁴² Die Liste ließe sich fortsetzen. Die dritte Maxime des „gemeinen Menschenverstandes“, die konsequente Denkungsart als Fähigkeit, „jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken“ (KU, AA 05: 294) wendet Manji – wie oben erwähnt – vor allem im Zusammenhang mit eklatanten Widersprüchen bei Aspekten des gelebten islamischen Glaubens an.

Die erweiterte Denkungsart hat nichts mit epistemologischem Relativismus zu tun. Es ist auffallend, dass Manji nicht in das Extrem verfiel, „den Islam“ schlechthin mit Bausch und Bogen zu verdammen. Was sie davon abhielt? „Mein Gefühl für Fairness. Ich war immer davon überzeugt, dem Islam eine faire Chance geben zu müssen“.⁴³ Die erweiterte Denkungsart verzichtet prinzipiell auf Pauschalurteile und dogmatische Fixierungen – wo dann etwa der islamistische Fanatismus in einen antiislamischen Fanatismus umschlägt. Da ändern sich die Inhalte, nicht aber die Denkungsart und die moralische Gesinnung. Dabei hat es Manji nie leicht gehabt, ihrem Glauben eine Chance zu geben. Als junge

³⁸ Ibid., pp. 8 und 12.

³⁹ Ibid., p. 25.

⁴⁰ Ibid., p. 47; siehe auch ibid. pp. 45-6.

⁴¹ Ibid., p. 102.

⁴² Ibid., pp. 104 und 111.

⁴³ Ibid., p. 24.

Journalistin war sie mit dem Fall einer schwangeren Siebzehnjährigen konfrontiert, die nach einer vermutlichen Vergewaltigung von einem islamischen Gericht „für außerehelichen Sex zu 180 Peitschenhieben verurteilt wurde“. Für Manji war das eine Anregung zum Selberdenken und zur kritischen Relektüre des Korans. „Während der nächsten paar Monate las ich das heilige Buch des Islam erneut mit offeneren Augen und geringerer Abwehrhaltung als je zuvor in meinem Leben.“⁴⁴

IV. Reza Hajatpour: Wahrheitssuche und die übersehene Dialektik der Aufklärung im autoritären Gottesstaat Iran

Manji verbrachte ihre Kindheit in einem westlichen Land, nämlich in Kanada, einem Umfeld, das von ihr sehr geschätzt und als wesentlicher Faktor für ihre intellektuelle, religiöse und moralische Bildung angesehen wird. Diese Einschätzung fasst sie als Kapitelüberschrift zusammen: „Ich danke Gott für den Westen.“⁴⁵ Im Gegensatz dazu ist Reza Hajatpour in einer bzw. zwei Diktaturen aufgewachsen, nämlich im Iran, wo er zum Mullah ausgebildet wurde (geboren 1958). Er verließ 1986 seine Heimat Richtung Deutschland und hat dort seit 2012 einen Lehrstuhl für Islamisch-Religiöse Studien an der Universität Erlangen-Nürnberg.⁴⁶ Trotz dieser Unterschiede zwischen Manji und Hajatpour gibt es Gemeinsamkeiten. Auch ein autoritärer Staat, auch das Studium der Theologie bieten die Möglichkeit, das Selberdenken zu erlernen und zu kultivieren.

In der Autobiographie Hajatpours gibt es einige Anzeichen für die eingeschränkte Denkungsart im Iran vor und nach der Revolution 1979. In der Schule zählten Auswendiglernen und die „wortwörtliche Wiedergabe“ des Lehrstoffes, niemals selbständiges Denken oder Problemlösung. „Einwände oder gar kritische Bemerkungen wurden als ‚Frechheit‘ abgewertet und mit Stockhieben bestraft, sowohl in der Grundschule als auch später im Gymnasium.“⁴⁷ Aus der Stadtbibliothek wurden nach der Revolution unerwünschte Bücher von den Revolutionswächtern entfernt, (der 16-jährige Bruder nahm unerlaubter Weise Bände von Bertrand Russell mit nach Hause). Es gab nach Hajatpour fast

⁴⁴ Ibid., pp. 31 und 38.

⁴⁵ Manji, *Der Aufbruch*, p. 24.
Ibid., p. 203.

⁴⁶ <http://rezahajatpour.com/cms/website.php?id=/de/index/vita.htm>, abgerufen am 14. 12. 2015. Zu seinen Publikationen gehört die Habilitationsschrift *Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf. Die Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Alber, 2013 und *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus: zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jh.*, Wiesbaden: Reichert, 2002.

⁴⁷ R. Hajatpour: *Der brennende Geschmack der Freiheit. Mein Leben als junger Mullah im Iran*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, 103.

keine „Form des Austausches“.⁴⁸ Die Situation nach der erfolgreichen Revolution war von Illusionen, Idealismus, Opportunismus und Naivität gekennzeichnet – Faktoren, die das neue Regime stabilisierten.⁴⁹

Aber es gab auch Aspekte, die unterminierend wirkten. Hajatpour selbst schreibt über seinen eigenen „ungestümen“ Wissensdurst, über eine unablässige Wahrheitssuche mit Hilfe der eigenen Vernunft.⁵⁰ Als junger Mullah lernte Hajatpour nach 1979 bald die zahlreichen Konflikte innerhalb des Klerus kennen, und Gegner des neuen Regimes wurden unter Hausarrest gestellt, wie etwa Ajatollah Rohani.⁵¹ Das war eine Form von Pluralismus, der Zweifel und die Frage nach der richtigen Position hervorrufen konnte. Es gab immer wieder Freiräume, etwa in der Moschee von Djamkaran, wo „die Studenten den behandelten Stoff durch regelmäßige Diskussionen und Streitgespräche miteinander wiederholten. Überall in der Moschee und im Hof der heiligen Grabstätte sah man sie eifrig debattieren“. Schon früh zeigte Hajatpour einen Hang zum kritischen Hinterfragen: „Ich pflegte alles in Frage zu stellen, und meist fanden wir für die Probleme, die durch meine Einwände sichtbar wurden, keine Lösung“.⁵² In späteren Jahren wurden diese Diskussionen vor allem in einem Buchladen geführt, wo Hajatpour mit dem Besitzer und zwei weiteren Geistlichen über alle möglichen Themen diskutierte und Kritik üben konnte.⁵³ Die Bibliothek des Buchhändlers förderte das eigenständige Denken Hajatpours, auch aufgrund der vielen Bücher aus dem europäischen Kulturkreis, etwa von Locke, Rousseau oder Russell. Der Buchhändler, schrieb Hajatpour über diese Zeit, „öffnete mir die Augen für rationale Denkprozesse, die mir neu waren. Erst durch ihn begann ich den Begriff Toleranz wirklich zu verstehen“.⁵⁴ Massive Kritik am politisch-religiösen System durch Hajatpour ließ nicht lange auf sich warten. Ausgangspunkt war in vielen Fällen die Diskrepanz zwischen den Hoffnungen und Versprechungen vor der Revolution und der Praxis des islamischen Staates, eklatante Widersprüche innerhalb der Theologie, und die Heuchelei des Klerus. In einer typischen Passage heißt es: „Waren es nicht Mullahs, denen man es nie zugetraut hätte, daß sie an weltlicher Macht Gefallen finden könnten? Hatten sie nicht immer wieder von ihren Kanzeln in den Moscheen die Menschen vor der Machtgier gewarnt?“⁵⁵ Alle diese Beobachtungen und Überlegungen nährten

⁴⁸ Vgl. *ibid.*, pp. 112 und 125.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 73, 80-1, 86, 136.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 95, 120-1 und 130.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 97-99.

⁵² *Ibid.*, pp. 53 und 54.

⁵³ *Ibid.*, pp. 103-4. Siehe auch pp. 123-5.

⁵⁴ *Ibid.* p. 102.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 104. Siehe auch pp. 108, 109, 112, 114-5, 117, 123, 133, 153, 155.

Zweifel, die im Laufe der Zeit immer größer wurden. Zunächst waren es Zweifel an der Festigkeit des eigenen Glaubens; dann an der Grausamkeit des Regimes, schließlich an der religiösen Autorität der Vertreter des Klerus. „Wenn man Zweifel im Glauben spürte, suchte man einen Geistlichen auf, um ihn nach dem wahren und heilsamen Weg zu fragen. Woher wußte man, daß er ihn kennt?“⁵⁶

Eine herausragende Eigenschaft Hajatpours scheint mir sein moralsicher Mut zur Kritik im Namen der Wahrheit und getragen von einem tiefen Verantwortungsgefühl zu sein.⁵⁷ Hajatpour zeigte seinen Mut etwa kurz vor seinem Exil bei den öffentlichen Predigten, die er eine Zeit lang abhalten durfte, und wo er einmal „vor den falschen Propheten“ warnte, „vor den falschen Idealen, die im Namen der Gelehrten Gottes die Massenhysterie bedienen“.⁵⁸ Diese offene Kritik am Regime der Mullahs führte zu Drohungen und schließlich zu einem Predigtverbot. Das erinnert natürlich an Kants berühmte Aufforderung, die eigene Bequemlichkeit und Feigheit zu überwinden, auf Ausreden zu verzichten und den Mut aufzubringen, selbst zu denken und das auch öffentlich zu tun (WA, AA 08: 35).

Hajatpour deutet meiner Meinung nach den möglichen Prozess der Kultivierung einer vorurteilsfreien, erweiterten und konsequenten Denkgangart in einer zentralen Passage an. Ich nenne dieses Phänomen „die übersehene Dialektik der Aufklärung“. Ausgangspunkt ist die traditionelle, kognitive und harmlos scheinende Ausbildung der zukünftigen Theologen mit dem Ziel, in Fragen der Scharia „selbständig, rational, ohne Nachahmung, die religiösen Rechtsfragen auszulegen“.⁵⁹ Das ist *ijtihad* im engeren Sinn, innerhalb vorgegebener theologischer Parameter. Während seiner Diskussionen mit einem Freund namens Seyyed Ali zitiert Hajatpour in diesem Zusammenhang einen Ajatollah und angesehene Autorität. „Die Ajatollah haben eine Nachahmung der Glaubensprinzipien verboten. Man muß sie durch eigene Vernunft und deduktiv verstehen“.⁶⁰ Das Regime versuchte natürlich, diese Form der eigenständigen Interpretation der heiligen Texte in einem sehr engen Rahmen zu halten. Das Sprachrohr des Regimes war in diesem Fall der Freund Seyyed Ali, der formulierte: „Der Glaube steht außerhalb jeder Diskussion. Glauben heißt Hingabe und Unterwerfung. Vernunft ist machtlos gegenüber allem, was göttlich ist.“⁶¹ Genau dieser Versuch einer Grenzziehung zwischen einem legitimen und einem illegitimen eigenen Vernunftgebrauch scheitert, die angeblich machtlose Vernunft

⁵⁶ Ibid., pp. 50, 108, das Zitat 116.

⁵⁷ Ibid., pp. 127, 144, 173-4, 177.

⁵⁸ Ibid., p. 221. Siehe auch p. 226.

⁵⁹ Ibid., p. 128.

⁶⁰ Ibid. p. 129.

⁶¹ Ibid.

beweist ihre Stärke durch die kritische Reflexion auf die Durchführbarkeit und Legitimität der gerade genannten Grenzziehung. Der nächste dialektische Schritt geht über diese festgelegte Grenze hinaus. Hajatpour durchschaut die Strategie, die dem Ansatz offensichtlich zugrunde liegt. Die religiösen Vorschriften sollen letztlich doch nur „linienreu“ verinnerlicht werden, und das Ergebnis soll eine „Theologisierung der Ratio“ sein.⁶² Es ist die aus der europäischen Philosophie und Theologie des Mittelalters bekannte Diskussion um das Verhältnis von Glauben und Wissen, die zwischen den beiden Positionen „*credo ut intelligam*“ - aus Anselm von Canterburys „Proslogion“ - und dem „*intellego ut credam*“ angesiedelt ist und hier thematisiert wird. „Ich fragte Seyyed Ali, ob der Glaube den Auseinandersetzungen mit diesen rationalen Wissenschaften vorausgehen sollte oder ob sich der Glaube erst aus der Beschäftigung mit den Glaubensprinzipien entwickeln sollte.“⁶³ Hajatpours eigene Lösung bestand schließlich darin, beiden Bereichen ihre partielle Legitimität zuzusprechen: der Vernunft, die ihren eigenen Zugang zur Wahrheit sucht und ihre Grenzen hat, und dem Glauben an Gott. Philosophie und Theologie können daher nebeneinander bestehen, vorausgesetzt, sie sind bereit, „voneinander ihre jeweilige Sprache zu lernen“.⁶⁴ Diese Dialektik der Aufklärung führt zu einer Position, die jener Kants ähnlich ist und zwischen verschiedenen Sphären unterscheidet, vor allem zwischen empirisch orientierter Naturwissenschaft und metaphysischen Glaubensgewissheiten.

V. Abdolkarim Soroush: reflexive Theologie in impliziter weltbürgerlicher Absicht

Reza Hajatpour hat mittlerweile eine Monographie über *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus* (2002) geschrieben, in der unter anderem Abdolkarim Soroush behandelt wird.⁶⁵ Dieser las als 21-Jähriger ein Buch des iranischen Klerikers und Intellektuellen Morteza Motahhari, das in ihm „some kind of a philosophical hubris“ auslöste. „I took this book as evidence of the indisputable superiority of the Islamic philosophy. I went around believing that ‘the entire world is under our wings’ and that we can fend off any criticism and philosophical argument.“⁶⁶ Soroush begann seine öffentliche Karriere als

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid. siehe etwa R. Heinzmann: *Philosophie des Mittelalters*, 3. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2008 zur Einführung.

⁶⁴ Hajatpour, *Der brennende Geschmack*, p. 136 und mit dem Zitat pp. 162-3.

⁶⁵ Siehe auch R. Seidel: Abdolkarim Soroush: Viele Wege zur Wahrheit. In: K. Amirpur und L. Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, pp. 82-9 und F. Jahanbakhsh: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran*, pp. 140-71.

⁶⁶ A. Soroush: *Reason, Freedom and Democracy in Islam. Essential writings of Abdolkarim Soroush*,

einer der Chefideologen der Islamischen Republik Iran. Er ist mittlerweile *enfant terrible* im Iran und ein öffentlich wahrgenommener Intellektueller (in westlichen Gesellschaften leider eine aussterbende Spezies), der sich durch ein hohes Maß an Zivilcourage auszeichnet. Als junger Student der Chemie war er mit unterschiedlichen Koraninterpretationen konfrontiert und entdeckte schließlich, dass seine eigene hermeneutische Theorie viele Ähnlichkeiten mit dem erst später entdeckten Hans-Georg Gadamer hatte. In London studierte er „philosophy of science“ und europäische Philosophie, wobei auffallend ist, dass er eine profunde akademische Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Positionen, die nichts mit dem Islam zu tun haben, nicht scheute. Bereits hier zeigt sich die erweiterte Denkungsart. Iranische Interpretationen etwa von Hume oder Kant sieht Soroush als „insufficient“, und diese undogmatische Haltung ermöglicht es ihm, seine bisherige Philosophie zu revidieren. Soroush selbst bezeichnet die Jahre im Iran von 1979 bis etwa 2000 als „a period of unabated intellectual struggle.“⁶⁷ Den eigenen Prozess der Aufklärung als beständigen Versuch des Selberdenkens formuliert Soroush so:

I like to think of my time in England as ‘the period of constant contemplation.’ I ate, drank, slept, and walked philosophy. I was bombarded by challenging questions and stimulating insights. I was constantly at work sifting, revising, synthesizing, reconciling, and distinguishing different components of my education and knowledge. Particularly, I was grappling with the questions of the relationship between science and philosophy, that is, science and metaphysics.⁶⁸

Diese Aufklärung hat auch eine öffentliche Dimension. „Competition, cooperation, dialogues, and bickering among scientists advance the procession, the process of science“⁶⁹ und sei deshalb wünschenswert, sogar unverzichtbar. Ein Wendepunkt kam, als Soroush die Sozial- und Humanwissenschaften gegen die Behauptung verteidigte, sie würden „the cultural invasion of the West“ symbolisieren.⁷⁰ Die Wende zum Menschen der Sozial- und Humanwissenschaften sei auch für die islamische Theologie essentiell, um zu einem angemessenen Verständnis des Religiösen zu kommen. Dieser *anthropological turn*, ohne anti-theologische oder antireligiöse Spitze, erinnert an viele Vertreter der deutschen Aufklärung bzw. an die Neologen. Es ist wahrscheinlich eines der wenigen *inhaltlichen* Kennzeichen der Aufklärung (abgesehen von den formalen

hrsg. M. Sadri and A. Sadri, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 6.

⁶⁷ Ibid., pp. 8 und 12.

⁶⁸ Ibid., p. 10.

⁶⁹ Ibid., p. 13.

⁷⁰ Ibid., p. 13.

Bestimmungen wie Selberdenken), das sich festmachen lässt.⁷¹ Ergebnis dieses *anthropological turn* bei Soroush, eines ausgebildeten Chemikers, sind Differenzierungen: zwischen Religion und Theologie, zwischen kollektiver und individueller Religion, zwischen Religion und Politik, zwischen einem „Islam of identity“ und einem „Islam of truth“. Säkularisierung wird also als funktionale Differenzierung von religiöser und säkularer Sphäre verstanden, nicht als Verlust der Religion oder ihrer völligen Privatisierung. Soroush warnt daher vor einer Ideologisierung und Instrumentalisierung der Religion durch die Politik (wie das etwa im Iran geschieht). Grundeinsicht ist die These von der Wandelbarkeit religiöser Einsicht. Soroush versteht die göttlichen Wahrheiten als ewig und unabänderlich, während unser Wissen von diesen Wahrheiten endlich, unvollständig und wandelbar sei. Ähnlich wie bei Lessing bestehe die Hybris des Menschen darin zu glauben, im Besitz dieser göttlichen Wahrheiten zu sein. Wie andere Formen der Erkenntnis sei auch theologische Erkenntnis „human, fallible, evolving, and most important of all, it is constantly in the process of exchange with other forms of knowledge“.⁷² Soroush plädiert also für eine qualifizierte Anerkennung der Moderne und Säkularisierung als Differenzierung, und für einen „healthy pluralism“.⁷³ Die Herausgeber der ersten englischen Auswahl seiner Werke bezeichnen Soroushs Position als „reflexive revivalism“. Dessen Ziel sei „not so much [...] overcoming the modern as accommodating it. Reflexive revivalism acknowledges the force and sweep of modernization and secularization and shows a willingness to cast it as a desirable and divinely preordained destiny. It thus tries to separate the universal, inevitable, and beneficial aspects of modernization and secularization from its culturally specific, imperialist, and ‘degenerate’ properties“.⁷⁴ Dieser qualifizierte Rationalismus und der Prozess der Differenzierung bei Soroush sollte nicht als isoliertes Phänomen in der iranischen bzw. islamischen Kultur gesehen werden. So formuliert Jahanbakhsh: “his advocacy of rationalism and his recognition of reason, rather than religion, as the source of values such as justice and freedom are not without precedent in Islamic tradition”.⁷⁵

⁷¹ Siehe A. Beutel: *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, pp. 22 und 246-9.

⁷² Soroush: *Reason, Freedom and Democracy*, pp. 15-24, das Zitat p. 16. Siehe auch Seidel, Soroush, pp. 83-4 und 87-8. Der “Islam of identity” sei ein Phänomen kultureller Identität, der “Islam of truth” sei „a repository of truths that point toward the path of worldly and otherworldly salvation“ (ibid., p. 23).

⁷³ Soroush: *Reason, Freedom and Democracy*, p. 21.

⁷⁴ Ibid., p. ix.

⁷⁵ Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran*, p. 162.

VI. Abschließende Überlegungen

Ich möchte mit drei Bemerkungen beginnen. Erstens: Der von mir rekonstruierte Prozess der Aufklärung als Selberdenken ist wohl ein Minderheitenprogramm. Als Beispiel für das Fehlen dieses Prozesses kann der Däne Morten Storm gelten, ein Kleinkrimineller aus einer dysfunktionalen Familie, der zum Islam konvertierte, Kontakte mit Dschihadisten vor allem der Al-Quaida aufbaute, seinen Glauben verlor und schließlich von 2007 bis 2013 als Doppelagent dreier Geheimdienste arbeitete. Seine Konversion in jungen Jahren ist eher als *teenage rebellion* denn als reflektierte Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur oder dem Islam zu interpretieren. Es gab offenbar gravierende Defizite in seiner Schulbildung, deren Fokus unter anderem darauf liegen sollte, „dass Kinder denken lernen“ (Päd, AA 09: 450). Leider blieb bei ihm die Kultivierung des eigenen Denkens und der moralischen Anlagen in den Anfängen stecken. Symptomatisch ist der Augenblick, wo Storm den eigenen Glauben in Frage stellte. Auslöser war unter anderem die Antinomie zwischen Freiheit und Determinismus in der islamischen Theologie.⁷⁶ „I had already begun questioning the concept of predestination.“ Storm konnte offensichtliche Widersprüche in der islamischen Prädestinationslehre nicht länger ignorieren. Er begann aber nicht, diesen Widersprüchen selbst nachzugehen. Stattdessen setzte er sich an seinen Laptop und googelte „Contradictions in the Koran“. Das Internet ersetzte das Selberdenken. Wie ein Kartenhaus brach nun sein religiöses Weltbild zusammen. „The whole construction of my faith was a house of cards built one layer upon the next. Remove one, and all the others would collapse“. Für Storm sprechen immerhin intakte moralische Anlagen, nämlich das eigene Gewissen, Menschenliebe und das Mitgefühl (vgl. MSTL, AA 06: 399-402). Die bisherigen Rationalisierungen der Dschihadisten für Mord und Verstümmelung überzeugten ihn nicht mehr, und er erinnerte sich an einen Freund, der ihn vor Jahren fragte: „Why does Allah want people to kill other people? Don't you think, Murad, Allah would prefer you to teach people to read?“⁷⁷ Insgesamt sind die intellektuellen Teile von Morten Storms Biographie jedoch enttäuschend. Das Buch schildert vor allem die Kultivierung seiner Klugheit (dazu gehören Verstellung, Lüge und das Feilschen um Geldbeträge als Doppelagent), nicht die Kultivierung von Moralität und Denkungsart. Das ist, wie Kant anmerkt, „eine

⁷⁶ Auch das erinnert an Debatten innerhalb christlicher Theologie und Philosophie, siehe etwa einführend C. Insole: *Kant and the Creation of Freedom: a Theological Problem*, Oxford: Oxford University Press, 2013 sowie M. Hösch: *Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*, Berlin: De Gruyter, 2014.

⁷⁷ M. Storm, with Paul Cruickshank and Tim Lister: *Agent Storm. My life inside al-Qaeda*, London: Penguin, 2014, pp. 117-8.

schwere und langsam auszuführende Sache“ (KU, AA 05: 294), und genau das ist bei Ed Husain, Irshad Manji und anderen zu beobachten. Der Prozess umfasst bei ihnen mehrere Jahre, sie „kippen“ nicht einfach wie Morten Storm von einem Weltbild in ein völlig anderes und entgegengesetztes Weltbild.

Zweitens war es natürlich nicht meine Absicht, die abstoßenden, weil unmoralischen oder fragwürdigen Aspekte jener Gruppierungen, die sich zum Islam bekennen zu beschönigen. Einige dieser Aspekte habe ich schon genannt: den beliebten Opferdiskurs, den geradezu mantraartige Vorwurf der Islamophobie, verbreitete Verschwörungstheorien, Rassismus, Sexismus, Diskriminierungen von Frauen und Antisemitismus, die reflexartige Verteidigung der eigenen Religion, ganz zu schweigen von den Verbrechen der Taliban, des Islamischen Staates oder anderer islamistischer Dschihadisten und Fundamentalisten. Aber all das wird von vielen islamischen Aufklärern selbst offen kritisiert, etwa von Ed Husain.⁷⁸ An dieser Stelle ist in Europa oft das Argument zu hören: es mag ja einige „aufgeklärte Muslime“ geben – das wird mehr oder weniger widerwillig zugestanden –, diese seien aber lediglich „einsame Rufer in der Wüste“, denn die überwiegende Mehrheit der Muslime lebe weiterhin im Mittelalter, sei fanatisch, rückständig und barbarisch. Der letzte Halbsatz ist als pauschale Behauptung und Klischee natürlich prinzipiell in Frage zu stellen. Außerdem: wer gehört im gegenwärtigen Europa zu den Menschen, die als aufgeklärt bezeichnet werden dürfen? Wenn ich an die österreichische Gesellschaft denke, in der ich lebe, dann sehe ich eine zunehmende „digitale Demenz“ (Manfred Spitzer) vor allem unter jüngeren Menschen, ich sehe Symptome wie den Verfall der Sprache, die oft zu einer „Fetzensprache“ verkommt, ich sehe leere Phraseologie und Worthülsen in der Politik, in der Boulevardpresse oder in den sozialen Medien, und nur sehr wenige Fälle von kultivierter Denkungsart. Mit anderen Worten: Aufklärung als Selberdenken war im 18. Jahrhundert in Europa ein Minderheitenprogramm und ist es im heutigen Europa wohl immer noch.

Drittens: Ohne Zweifel gibt es zahlreiche „Baustellen“ des Prozesses der Aufklärung bei Moslems und Muslimas. Ich nenne hier nur ein paar Beispiele. Lamya Kaddor kann sich in ihrem Buch noch nicht ganz von einem vertrauten Denkmuster befreien, von der Überzeugung der Überlegenheit der eigenen Religion, Kultur bzw. Gesellschaft. Sie meint, der Islam habe einen „entscheidenden Vorteil“ gegenüber anderen Religionen, nämlich dass er von Anfang an Gewalt in einen rechtlichen Rahmen gesetzt und damit kanalisiert, „gehegt“ habe. Schon im

⁷⁸ Husain, *The Islamist*, pp. 146-7 (über religiöse Heuchelei), pp. 149-56 (über Gewaltbereitschaft und Fanatismus), pp. 34, 74, 130, 156-7 und 206 (über eingeschränkte, bornierte Denkungsart), pp. 33-8 (über Indoktrination), pp. 234-68 (über den Wahabismus in Saudi Arabia: „Where is Islam?“), pp. 54, 55, 137-8, 250-1 und 257-9 (über Verschwörungstheorien) sowie pp. 80, 91, 113, 116 und 118-9 (über den Opferdiskurs).

7. Jahrhundert habe es eine Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewaltanwendung gegeben. Dies sei dem Christentum bis ins 19. Jahrhundert fremd geblieben, nämlich bis zur Schlacht von Solferino 1859, „sprich mehr als 1000 Jahre später“.⁷⁹ Das ist eine grobe historische Verzerrung. Eine Theorie des gerechten Krieges ist zwar in den vier Evangelien des Neuen Testaments nicht zu finden (sondern ein radikaler Pazifismus), aber bereits die Kirchenväter und vor allem Augustinus haben rasch Theorien dieser Art entwickelt. Im Hochmittelalter gab es eine elaborierte Doktrin des *ius ad bellum* sowie des *ius in bello*, etwa bei Thomas von Aquin, und die Theorie und Praxis des Völkerrechts der Frühen Neuzeit seit Francisco de Vitoria, Alberico Gentili und Hugo Grotius verfeinerte diese Ansätze.⁸⁰ Warum gerade die Schlacht von Solferino genannt wird (die zur Gründung des Roten Kreuzes führte), und nicht etwa die Friedensverträge des 18. Jahrhunderts oder die Haager Friedenskongresse, bleibt unklar. Trotz immer wieder formulierter Kritik an Salafismus und Dschihadismus zeigt auch Kaddor fallweise eine apologetische Haltung, etwa wenn sie meint, dass die meisten Jugendlichen sich nicht „aus tiefster religiöser Überzeugung und aus absolut freiem Willen“ an den Kriegsverbrechen des IS beteiligen.⁸¹ Das sieht nach dem Versuch aus, den Koran und den richtig verstandenen Islam von jeder Mitverantwortung freizusprechen. Bei Irshad Manji habe ich diese Denkungsart nicht gefunden.

Einige Ansätze der behandelten Autoren führen meiner Meinung nach auch zu Problemen, wie sie aus der europäischen Philosophie- und Geistesgeschichte vertraut sind. Ed Husain beispielsweise nähert sich in manchen Passagen einer Position an, die ich als historischen Relativismus bezeichnen möchte. Husain war von einem seiner Universitätsprofessoren, nämlich John Tosh beeinflusst, der argumentierte, „the past created the present, and the past was open to multiple interpretations“, und von Edward Hallett Carrs *What is History?* (1961). Husain begann Nabhanis Schriften historisch zu kontextualisieren und zu relativieren, indem er etwa Anleihen bei Rousseau und Gramsci fand (Muhammad Taqi al-Din al-Nabhani war der Gründer von Hizb ut-Tahrir).⁸² Daneben stehen aber fragwürdige Aussagen Husains wie „the Prophet Mohammed was a founding father of female emancipation“, die jede historische Kontextualisierung vermissen lassen.⁸³ Hier stellt sich die Frage, wie weit dieser historische Relativismus geht, wo seine Grenzen verlaufen und ob er auch auf Husains eigene Position zutrifft.

⁷⁹ Kaddor, *Zum Töten bereit*, pp. 81 und 82.

⁸⁰ Siehe einführend etwa G. Cavallar: *The Rights of Strangers: Theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria*, Aldershot: Ashgate, 2002.

⁸¹ Kaddor, *Zum Töten bereit*, p. 104.

⁸² Husain, *The Islamist*, p. 159. Siehe auch *ibid.*, pp. 159-64.

⁸³ *Ibid.*, p. 246. Siehe auch pp. 266-7.

Wo beginnt die Sphäre des universell Gültigen? Analog wird bei Kaddor der so genannte Schwertvers im Koran – „Sind die heiligen Monate abgelaufen, dann tötet die Beigeseller [die Polytheisten bzw. Heiden], wo immer ihr sie findet“ (Sure 9: 5) - historisch-hermeneutisch kontextualisiert. Das sei „keine zeitlos gültige, in die Gegenwart übertragbare Aufforderung“, sondern aus den Zeitumständen des 7. Jahrhunderts und der militärischen Bedrohung von Mohammeds junger Gemeinde zu verstehen.⁸⁴ Nach welchen Kriterien diese Unterscheidung zwischen „universell gültig“ und „zeitgebunden“ getroffen und wie die Universalität begründet wird, bleibt aber unklar. Bei dem Vorgang der Kontextualisierung, vielleicht sogar Zurückweisung und Ablehnung bestimmter Passagen aus dem Koran ergibt sich natürlich ein weiteres Problem. Eine Muslima wie etwa Irshad Manji, die Teile des Koran als zeitgebunden zurückweist, kann sich in ihrem Selbstverständnis noch als Muslima sehen, ist aber vielleicht bereits de facto Monotheistin oder Anhängerin dessen, was man in der Aufklärung als „Vernunftreligion“ bezeichnet hat. Diesen Weg hat etwa der syrische Ingenieur und Intellektuelle Muhammad Schahrûr eingeschlagen, der den Begriff „Muslim“ als humanistischen Monotheisten definiert, vielleicht inspiriert von der Sure 5: 48, die Lessings Ringparabel antizipiert.⁸⁵ „The devil can cite Scripture for his purpose“, heißt es in Shakespeares *The Merchant of Venice*. Probleme bei der Exegese heiliger Schriften sind aus der Geschichte des Christentums sattsam bekannt; das trifft natürlich auch auf die Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts oder Kant zu, der sich bekanntlich in der Religionsschrift und im *Streit der Fakultäten* für eine moralische Auslegung der Bibel stark gemacht hat.⁸⁶ Entscheidend ist jedenfalls, einen naiven Essentialismus zu vermeiden und nicht an einen „Koran an sich“ zu glauben. „Der Koran ist eine Schrift zwischen zwei Buchdeckeln. Sie spricht nicht. Es sind die Menschen, die mit ihr sprechen“, soll Ali, der erste Imam der Schia, gesagt haben.⁸⁷

Viertens: Mein Text plädiert für eine Überwindung binärer Gegensätze und Annahmen, die in der gegenwärtigen europäischen Kultur weit verbreitet sind, jedoch zu hinterfragen sind. So wird etwa Aufklärung mit Säkularisierung gleichgesetzt und letztere als Verschwinden des Religiösen oder seine

⁸⁴ Kaddor, *Zum Töten bereit*, p. 83.

⁸⁵ L. Mudhoon: Muhammad Schahrûr: Für ein zeitgenössisches Koran- und Islamverständnis. In: Amirpur und Ammann, *Der Islam am Wendepunkt*, pp. 136-45, besonders p. 138. Ähnlich auch der südafrikanische Muslim Farid Esack, siehe: S. Fix: Farid Esack: Eine islamische Theologie der Befreiung. In: *ibid.*, pp. 146-54, besonders p. 152.

⁸⁶ O. Höffe: Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung: Ein Blick in den *Streit der Fakultäten*. In: O. Höffe (Hrsg.): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin: Akademie-Verlag, 2011, pp. 231-47 sowie A. W. Wood: Ethical Community, Church and Scripture. In: *ebda.*, pp. 131-50.

⁸⁷ Zitiert nach Amirpur und Ammann, *Der Islam am Wendepunkt*, p. 20. Ähnlich etwa Farid Esack, in Fix, Farid Esack, p. 146.

Privatisierung verstanden. Der Liberalismus, die Idee des Rechtsstaates mit einer möglichst großen Freiheitssphäre für die Menschen, muss dann unbedingt und ausschließlich ein säkularer, areligiöser oder antireligiöser, zumindest aber ein antiklerikaler Liberalismus sein. Wie hier öfters betont, sollte Aufklärung vor allem als formaler Prozess des Selberdenkens und der Kultivierung der Denkungsart verstanden werden. Außerdem sollte zwischen drei Dimensionen von Säkularisierung unterschieden werden. Ihre Kernbedeutung ist – erstens – die funktionale Differenzierung von religiöser und säkularer Sphäre, verstanden als “a process of functional differentiation and emancipation of the secular spheres — primarily the state, the economy, and science — from the religious sphere and the concomitant differentiation and specialization of religion within its own newly found religious sphere”.⁸⁸ Der Prozess der funktionalen Säkularisierung sollte nicht mit dem “Ende der Religion” bzw. dem Verlust der Religion (die zweite Bedeutung) oder der totalen Privatisierung von Religion verwechselt werden (der dritten Bedeutung). Säkularisierung als Religionsverlust ist daher nicht eine notwendige Voraussetzung des Liberalismus, lediglich die funktionale Differenzierung ist es. So führt Katerina Dalacoura am Ende ihrer Studie über *Islam, Liberalism and Human Rights* aus:

If liberalism and Islamic liberalism are bound together in Middle Eastern societies, the implication is that secularism is not an essential requirement for liberalism. [...]The input of Islamic liberalism in political culture would not be authoritarian, although it would undoubtedly be conservative, as in the case of Christian Democratic parties in the European experience.⁸⁹

Libérale Rechtsstaatlichkeit kann auch religiös und theologisch, sie muss nicht säkular begründet werden. Es gibt auch eine theologische Begründung von Menschenwürde, Pluralität und Rechtsstaatlichkeit. Der indische Intellektuelle Pankaj Mishra fordert deshalb die Europäer auf, zuzugestehen, dass es mehrere Wege in die Moderne geben könnte, nicht nur jenen, den die Europäer selbst seit dem Hochmittelalter eingeschlagen haben:

To acknowledge that there are many passages to modernity, each with its own complex strains, is to move toward a less unilateral view of humanity, and, perhaps, to the more accommodating form of secularism and democracy that is increasingly the need of the hour in an irrevocably multi-ethnic Europe.⁹⁰

⁸⁸ J. Casanova: *Public Religions in the Modern World*, Chicago und London: University of Chicago Press, 1994, p. 19.

⁸⁹ Dalacoura, *Islam, Liberalism and Human Rights*, p. 192.

⁹⁰ P. Mishra: After the Paris attacks: It's time for a new Enlightenment. In: *The Guardian*, 20. Jänner

Kant paraphrasierend möchte ich abschließend formulieren: eine fundamentalistische und politisierte religiöse Strömung, die der Vernunft den Krieg ankündigt, „wird es auf Dauer gegen sie nicht aushalten“. Insofern gibt es begründete Hoffnung, dass langfristig eine Religiosität, die mit Vernunft und Moralität vereinbar ist, in islamisch geprägten Ländern den längeren Atem haben wird. Vielleicht aber ist die Stimme der Vernunft – so wie in vielen europäischen Ländern – doch zu leise. Jedenfalls ist es angebracht, wenn die Menschen in Europa ihre ideologischen Scheuklappen hinsichtlich der säkularisierten Moderne und des angeblich rückständigen Islam abnehmen.

Zusammenfassung

Islamisch geprägte Gesellschaften und der Prozess der Aufklärung

Aufklärung kann einerseits als historische Epoche der europäischen Geschichte, andererseits auch transkulturell als Vollzug des kritischen Selbstdenkens verstanden werden. Im Mittelpunkt des Referates steht die These, dass eine islamische Aufklärung schon längst im Gang sei, zusammengefasst unter verschiedenen Begriffen wie „Reformbewegungen im Islam“ oder „liberale Bewegungen im Islam“. Das wird anhand der intellektuellen Autobiographien von Ed Husain, Irshad Manji, Reza Hajatpour und Abdolkarim Soroush nachgewiesen. Dabei steht das Konzept des Idschtihad (ijtihad) im Mittelpunkt, das etwa Manji im Gegensatz zur bloßen Nachahmung oder der Auslegung von heiligen Texten innerhalb eines vorgegebenen theologischen Rahmens als allgemeine Fähigkeit zum unabhängigen, selbständigen Denken versteht. Die Auffassung, dass eine islamische Aufklärung schon längst im Gang sei, hat mehrere Implikationen. Es gibt nicht den einen Islam, sondern eine Vielfalt von Stimmen und Gegenstimmen. Ein Essentialismus bezüglich islamischer Texte, Traditionen und Gruppierungen sollte unbedingt in Frage gestellt werden, ebenso die These eines „Islamischen Exzeptionalismus“, demzufolge islamisch geprägte Gesellschaften in einzigartiger Weise immun gegen Säkularisation, Aufklärung und liberale Demokratie seien.

Schlüsselwörter: Islam, islamische Aufklärung, Pluralität, Prozess der Aufklärung, selbständiges Denken

2015. Siehe auch J. Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, J. Habermas: Wie viel Religion verträgt der liberale Staat? In: *Neue Zürcher Zeitung*, 6. August 2012 und M. Lüders: *Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet*, München: Beck, 2015, pp. 129-34 mit dem Beispiel Tunesien, wo unter der Führung der dortigen Gruppierung der Muslimbrüder im Januar 2014 eine moderne Verfassung ratifiziert wurde.

Zhrnutie

Spoločnosť ovplyvnená islamom a proces osvietenstva

Osvietenstvo môžeme na jednej strane chápať ako historickú epochu európskych dejín. Na druhej strane ho môžeme chápať tiež transkultúrne ako uskutočnenie vlastného kritického myslenia. V centre pozornosti tohto referátu je téza, že islamské osvietenstvo trvá už od nepamäti a je známe pod rôznymi názvami ako „reformné hnutia v islame“ či „liberálne hnutia v islame“. To dokazujeme na základe intelektuálnych autobiografií Eda Husaina, Irshad Manjiovej, Rezu Hajatpoura a Abdolkarima Sorousha. Dôležitý je u nich pojem Idschtihad (ijtihád), ktorý chápe Manjiová v protiklade k čistému napodobňovaniu alebo výkladu posvätných textov v rámci predurčeného teologického rámca ako všeobecnej schopnosti nezávislého, samostatného myslenia. Názor, že islamské osvietenstvo trvá už dlhú dobu, má viacero implikácií. Neexistuje len jeden islam, ale viacero hlasov za a proti. Bezpodmienečne by sa mal spochybníť esencializmus, pokiaľ ide o islamské texty, tradície a zoskupenia, a rovnako aj téza „islamskej výnimčnosti“, dôsledkom ktorej sú islamom ovplyvnené spoločnosti jedinečným spôsobom imúnne voči sekularizácii, osvietenstvu a liberálnej demokracii.

Kľúčové slová: islam, islamské osvietenstvo, pluralita, proces osvietenstva, samostatné myslenie

Summary

The Process of Enlightenment among Individuals Labelled „Muslims“

The starting point of this essay is the thesis that the Enlightenment can either be understood as a historical period of European culture (roughly between 1650 and 1800) or as a transcultural phenomenon: the attempt of individuals, groups or communities to „think for themselves“. The essay argues that the process of Enlightenment in the second meaning is taking place among individuals usually labelled „Muslims“. I try to show this with the help of the intellectual biographies of Ed Husain, Irshad Manji, Reza Hajatpour and Abdolkarim Soroush. Manji understands ijtihád not just as the exegetical interpretation of religious texts within a fixed theological framework, but also as the generic capacity to think independently and for oneself. The essay claims that there is not one monolithic entity called „Islam“, but a plurality of voices. Essentialist thinking concerning

texts, traditions and groups labelled „Islamic“ or „Muslim“ should be avoided. There is hardly any evidence for the theory of „Islamic exceptionalism“, which claims that Islamic societies are in a unique way immune to processes of modernization, secularization or the Enlightenment.

Keywords: independent thinking, Islam, Islamic Enlightenment, plurality, process of Enlightenment

Doz. Mag. Dr. Georg Cavallar

Institut für Philosophie

Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft

Universität Wien, Österreich

georg.cavallar@univie.ac.at