

Islam und Aufklärung

Ulrich Rudolph (Universität Zürich)

In der aktuellen Debatte über den Islam wird immer wieder die Forderung erhoben, die Muslime sollten (endlich) eine Phase der Aufklärung durchlaufen. Damit verbinden sich in der Regel zwei komplementäre Annahmen: eine diagnostische, die besagt, zahlreiche Probleme der heutigen islamischen Welt seien darauf zurückzuführen, dass in ihr bislang keine Aufklärung stattgefunden habe, und eine therapeutische, derzufolge das Nachholen der Aufklärung diese Probleme über kurz oder lang einer Lösung zuführen werde.

Beide Annahmen sind plakativ; sie ruhen auf einem eindimensionalen historischen Verständnis, das ausschliesslich aus der europäischen Geschichte bzw. aus einer simplifizierenden Konstruktion derselben abgeleitet ist. Trotzdem wird man die Forderung als solche nicht einfach zurückweisen können, denn der Anspruch, der sich mit dem Begriff der Aufklärung verbindet, ist ein kategorischer. Er gilt grundsätzlich und lässt sich nicht mit dem Verweis auf historiographische Ungereimtheiten bestreiten. Deswegen genügt es auch nicht, wie manche Kommentatoren auf die Vielfalt und Varietät von Diskursen in früheren islamischen Gesellschaften hinzuweisen und daraus zu schließen, diese Gesellschaften hätten – bevor sie durch den Kolonialismus fremdbestimmt wurden – gar keine Aufklärung gebraucht. Vernünftigkeit und Mündigkeit für Individuen und die Gesellschaft anzustreben, hat immer seine Berechtigung. Das gilt für die heutige islamische Welt ebenso wie für andere Regionen, unabhängig von historischen Entwicklungen und deren Bewertung. Hinzu kommt, dass viele Muslime der Gegenwart genau dieses Anliegen teilen, weil sie sich davon eine Befreiung aus verkrusteten Denkstrukturen erhoffen, die einseitig auf die Verklärung einer idealisierten Vergangenheit setzen und damit eher einem mythischen als einem vernunftorientierten Diskurs verpflichtet sind.

Man sollte bei der Diskussion solcher Fragen allerdings darauf achten, dass die Aufklärung im Zuge der Debatte nicht selbst zum Mythos wird. Genau das geschieht nämlich, wenn man sie absolut setzt und wie ein magisches Passepartout behandelt, das angeblich intellektuellen und gesellschaftlichen Fortschritt garantiert. Auch Aufklärung ist etwas Bedingtes, sie unterliegt wie alle geistigen Haltungen historischen und theoretischen Voraussetzungen. Diese müssen offen gelegt werden, wenn die Diskussion darüber ihren eigenen kritischen Ansprüchen genügen will und nicht zur blossen Schulmeisterei verkommen soll. In diesem Sinne ist es unerlässlich, die Bedingungen der Anwendung des Aufklärungsbegriffs auf die islamische Welt genauer zu reflektieren. Nicht, um den Begriff zu relativieren und kulturalistischen Abschwächungen zu unterwerfen, sondern im Gegenteil: um ihn zu

erweitern und zu einem Medium der diskursiven Verständigung zwischen den verschiedenen Beteiligten (in der islamischen Welt und in Europa) zu formen. Dazu dürften verschiedene Überlegungen nötig sein, die noch kaum Beachtung gefunden haben. Drei von ihnen sollen im folgenden kurz skizziert und zur Diskussion gestellt werden.

Erstens: Wer heutzutage von Aufklärung spricht, assoziiert damit in der Regel die europäische Aufklärung des späten 17. und des 18. Jahrhunderts. Er identifiziert also ein generelles intellektuelles und emanzipatorisches Programm mit einer bestimmten historischen Epoche, weshalb denn auch einzelne Protagonisten aus dieser Epoche zu hypostasierten Leitfiguren in der Debatte geworden sind (vgl. Slogans wie: «Der Islam braucht einen Voltaire!»). Eine solche Sichtweise greift aber zu kurz. Das gilt schon in Ansehung der europäischen Geistesgeschichte, die ihrerseits mehrere Phasen von Aufklärung aufweist. Dazu gehören in mancher Hinsicht die Renaissance und der Humanismus, möglicherweise auch – folgt man Kurt Flasch – das lateinische Mittelalter (wobei Flasch interessanterweise den arabischen Einfluss auf das lateinische Mittelalter für sein These geltend macht). Und gewiss gab es eine Aufklärung in der Antike. Sie wird von den meisten Interpreten mit der Sophistik des 5. vorchristlichen Jahrhunderts gleichgesetzt. Man kann aber auch – mit Jürgen Mittelstraß – das Denken Platons und Aristoteles' als Kern der antiken Aufklärung bezeichnen, weil es sowohl gegen den mythischen Schein (d.h. die vermeintlich totale Ohnmacht des Menschen) als auch gegen den sophistischen Schein (d.h. die vermeintlich totale Eigenmächtigkeit des Menschen) gerichtet war und sich selbst als einen Schritt der Emanzipation in Richtung auf vernünftige Selbständigkeit verstand.

Betrachtet man die Geistesgeschichte der islamischen Welt unter dieser Perspektive, so lassen sich ähnliche Tendenzen nachweisen. Dabei spielt eine große Rolle, welchen Begriff bzw. welche Elemente von Aufklärung man der Identifizierung solcher Phänomene zugrunde legen will. Versteht man darunter vor allem die Selbständigkeit der Vernunft, so kann man Philosophen wie al-Farabi, Avicenna und Averroes (10.-12. Jh.), die sich ganz der demonstrativen Erkenntnis verschrieben haben, als Aufklärer bezeichnen. Meint man damit eher Skepsis und Vernunftkritik, so wird man kaum an al-Ghazali (gest. 1111) vorbeikommen, der die Schwächen des demonstrativen Erkenntnisanspruchs und dessen mögliches Umschlagen in dogmatische Festlegungen aufgedeckt hat. Geht es vor allem um Religionskritik, so war Abu Bakr ar-Razi (frühes 10. Jh.) ein Aufklärer, insofern er eine ‚natürliche‘, der Vernunft gemäße Religion anstrebte und die Wahrheitsansprüche der Offenbarungsreligionen hinterfragte. Geht es schließlich um Herrschaftskritik, so wird man einzelne politische Denker der osmanischen Zeit wie al-Aqhisari (gest. 1616) in Betracht ziehen müssen, der den schlechten Zustand des Staates, in dem er lebte,

nicht als gottgegeben hinnahm, sondern auf menschliche Willkürakte wie Ungerechtigkeit, Autokratie und Korruption zurückführte.

Es gab demnach jenseits des europäischen 18. Jahrhunderts Denker und theoretische Ansätze, die bei Reflexionen zum Thema Aufklärung Beachtung finden sollten. Sie wieder zu entdecken und in ihrer Eigenständigkeit zu erkennen, wäre wichtig, damit die aktuelle Debatte nicht auf eine einzige, zu Unrecht als solitär wahrgenommene Realisierung des menschlichen Strebens nach Mündigkeit fixiert bleibt. Das würde zudem einer weiteren Vorannahme entgegentreten, die in vielen aktuellen Diskussionsbeiträgen wie selbstverständlich mitschwingt, ohne jemals überzeugend begründet worden zu sein: dass nämlich Aufklärung nur im Europa der Neuzeit stattfinden konnte und dass sie dort eine notwendige Folge anderer, ihr vorangehender Phänomene wie der Renaissance und der Reformation gewesen sei. Obwohl regelmässig wiederholt, ist diese Behauptung keine historische Analyse, sondern eine teleologische Konstruktion von (Geistes)geschichte. Sie ruht auf fragwürdigen, ex eventu formulierten Spekulationen, die sich ohnehin nicht mehr rechtfertigen lassen, wenn man die Pluralität von aufklärerischen Impulsen und Phasen akzeptiert.

Zweitens: Formen von Aufklärung in der islamischen Welt, in der griechischen Antike oder anderswo anzuerkennen, heisst aber nicht, die Bedeutung der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu mindern. Im Gegenteil: Gerade wenn Aufklärung als ein universales Konzept verstanden wird, ist es auch möglich, jeder einzelnen Erscheinungsform davon universale Gültigkeit zuzusprechen. So wird plausibel, dass aufgeklärte Gedanken von Avicenna oder Averroes die Europäer (und nicht nur sie) herausforderten und nachhaltig beeindruckten. Und so können Ideen der europäischen Aufklärung für heutige Muslime (und nicht nur für sie) eine Herausforderung sein, zumal sie schon im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich und darüber hinaus diskutiert worden sind. Die Ideale von Vernünftigkeit und Mündigkeit werden schließlich von allen denkenden Lebewesen – und ganz gewiss von muslimischen Denkern – geteilt. Deswegen sollte auch jeder Beitrag zu ihrer Realisierung Anerkennung finden, unabhängig davon, von wem und zu welcher Zeit er geleistet worden ist.

Das mag manchen Muslimen von heute als Zumutung erscheinen, aber es entspricht einer Haltung, die lange Zeit in der islamischen Welt gepflegt wurde. Den Hintergrund dazu bot eine andere kulturelle und gesellschaftliche Herausforderung, nämlich die Frage, wie die Araber mit dem intellektuellen Erbe der Antike umgehen sollten, das ihnen vom 8. Jahrhundert an in Syrien, im Irak und anderswo begegnet ist. Die Antwort darauf war damals selbstbewusst. So formulierte der Philosoph al-Kindi schon um die Mitte des 9. Jahrhunderts in Bagdad: „Wir dürfen uns nicht schämen, die Wahrheit anzuerkennen und zu übernehmen, woher sie auch kommen mag, und sei es von früheren Generationen und fernen Völkern.“ In diesem Sinne

agierte man dann auch, indem Hunderte von Texten zu Philosophie, Medizin, Mathematik, Astronomie und anderen Wissenschaften vom Griechischen ins Arabische übersetzt wurden.

Interessant ist dabei die Haltung, mit der man dem ‚fremden‘ Wissen begegnete. Es galt nicht als ‚Kulturgut‘, das einer bestimmten Nation oder Religion zugeordnet werden könnte, sondern als universales Wissensgut und Erbe der Menschheit. Deswegen konnte ein spanischer Muslim namens Sa‘id al-Andalusi im 11. Jahrhundert eine Genealogie aller Völker aufstellen, die wesentliche Beiträge zur Entwicklung der wissenschaftlichen Studien geleistet hätten. Dazu zählte er die Inder, Perser, Mesopotamier, Griechen, Römer, Ägypter, Araber und schließlich auch die Bewohner Spaniens, deren besondere Klugheit ihm zufolge darin bestand, dass unter ihnen Muslime, Juden und Christen zusammenarbeiteten.

Natürlich spielt bei solchen Urteilen und Einschätzungen auch die politische Lage eine Rolle. Wer sich in einer Position hegemonialer Stärke befindet (wie die muslimischen Gesellschaften zu Zeiten al-Kindi’s und Sa‘id al-Andalusi’s), hat kaum Probleme, sich ‚fremdes‘ Wissen anzueignen. Wer hingegen zum Objekt von Hegemonie geworden ist (wie die postkolonialen muslimischen Gesellschaften), tut sich schwerer mit dessen Aneignung, zumal damit heute oft kein universales Gut, sondern eine Unterwerfung unter ‚fremde‘, d.h. konkret unter westliche Maßstäbe assoziiert wird. In dieser kulturalistischen Zuordnung verbirgt sich jedoch ein Problem. Denn der Geltungsbereich von Wissen, Bildung, Vernunft und Mündigkeit ist eben kein westlicher, sondern ein universaler. Das haben die Muslime, die im 9. Jahrhundert in Bagdad Aristoteles rezipierten, bereits erkannt, und die Entwicklung, die für ihre Wissenschaft und ihre Gesellschaft daraus resultierte, hat ihnen eindrücklich Recht gegeben.

Drittens: Dass Plädoyers für Aufklärung auf Misstrauen stoßen können, hat auch damit zu tun, wie sie vorgetragen werden. Das führt uns zurück zu einem Punkt, der bereits eingangs angedeutet worden ist. Die Forderungen, die heutzutage an die Muslime herangetragen werden, ruhen oft auf einem verklärten, wenn nicht mythischen Bild von Aufklärung, das mögliche Fragezeichen und Schattenseiten völlig ausblendet und mit der Realität nicht Schritt hält.

Das ist insofern erstaunlich, als wir, wenn es um unsere eigene historische Situierung geht, längst von einer Glorifizierung der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts abgerückt sind. Niemand würde heute noch behaupten, dass sie in Europa nur erfolgreiche und segensreiche Konsequenzen hatte. Dagegen spricht schon die Geschichte der letzten beiden Jahrhunderte. Ausserdem wissen wir, seit die «Dialektik der Aufklärung» von Horkheimer und Adorno 1947 erschienen ist, dass eine als herrschaftsförmig begriffene Vernunft sehr wohl zum Opfer ihrer eigenen Ansprüche werden kann. «Aber die vollends aufgeklärte Welt erstrahlt im Zeichen triumphalen Unheils» lautete einer der ersten, aufrüttelnden Sätze des Buches, der

als grundsätzliche Analyse gemeint war, aber von vielen Lesern als adäquate Beschreibung der damals aktuellen Situation in Europa verstanden wurde.

Neben der selbstkritischen Auseinandersetzung mit den europäischen Erfahrungen bedarf es aber auch eines Blickes nach außen. Wie sahen die Aufklärer des 18. Jahrhunderts andere Gesellschaften und Kulturen? Und welche Folgen ergaben sich daraus für die Kulturen, die von ihren Einschätzungen betroffen waren? Hier ergeben sich ebenfalls Risse im vermeintlich perfekten Erscheinungsbild der europäischen Denker, was schnell deutlich wird, wenn man etwa ihre Haltung zu aussereuropäischen Traditionen des Philosophierens untersucht. Die frühen Aufklärer hatten mit solchen Traditionen noch keine Schwierigkeiten. Sie schätzten zum Beispiel einen arabischen Philosophen wie Ibn Tufail (gest. 1185) und dessen Schrift über den «Philosophus autodidactus», die ab 1671 in viele europäische Sprachen übersetzt wurde und von Spinoza wie Leibniz zur Lektüre weiterempfohlen wurde. Leibniz war überdies davon überzeugt, dass man von überall her Einsichten, ja Aufklärung erhalten könne. So schrieb er: «Wenn die Lateiner, die Griechen, die Hebräer und die Araber einmal erschöpft sein werden, so werden die Chinesen, die noch alte Bücher besitzen, an die Reihe kommen und der Wissbegierde unserer Kritiker Stoff geben. Ohne hier von manchen alten Büchern der Perser, der Armenier, der Kopten und Brahmanen zu reden, die man mit der Zeit aus der Verborgenheit ziehen wird, um keine Aufklärung zu vernachlässigen, die das Altertum uns durch die Überlieferung der Lehrmeinungen und durch die Geschichte der Tatsachen geben kann» (Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, S. 384 f.).

Später wurde die Anerkennung anderer philosophischer Traditionen hingegen zum Problem. Kant etwa konzentrierte sich ganz auf die eigene, kritische Philosophie, die für ihn nicht nur das Ziel, sondern auch das Maß jeder Vernunftkenntnis darstellte. Mit Kants Nachfolgern, die alle früheren philosophischen Theorien auf die kritische Philosophie hin ausrichteten, erhielt dann die gesamte Philosophiegeschichte eine teleologische Perspektive. Diese Tendenz wird bei Hegel unübersehbar. Für ihn existiert lediglich eine Philosophie, deren Geschichte der Selbstoffenbarung der Vernunft gleichkommt und letztlich auf sein eigenes philosophisches System zuläuft. Ihr gegenüber können andere Denkwürfe nur Vorstufen bilden, insbesondere die «orientalische Philosophie» (mit der er die chinesische und die indische Philosophie meinte). Sie ist für ihn «nur ein Vorläufiges» und darf deshalb «nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung» (der wahrhaften Philosophie) eintreten (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. 138). Auch «die Araber» besaßen aus Hegels Sicht keine wirkliche Philosophie. Ihnen gesteht er zwar zu, das griechische Denken erfolgreich rezipiert und an die lateinische Scholastik weitergegeben zu haben, weshalb sie einen Platz in seiner Philosophiegeschichte erhielten. Aber sobald diese historische Mission erfüllt gewesen sei (d.h. konkret im 12. Jahrhundert), soll die

Philosophie bei den Arabern, die «hier nichts Eigentümliches ist», schon wieder zu ihrem Ende gekommen sein (Vorlesungen, Bd. II, S. 514).

Solche Urteile haben die europäische Forschung bis ins 20. Jahrhundert begleitet. Aber sie betrafen nicht nur die Studien zur Philosophiegeschichte, sondern markieren eine grundsätzliche Haltung, die sich mit dem Fortschreiten der Aufklärung erst in voller Schärfe herausgebildet hat. Je klarer und selbstgewisser die Aufklärer ihre eigenen Begriffe formulieren konnten, desto kritischer äusserten sie sich über die Denkwürfe von anderen. Oder, um es in Abwandlung des oben zitierten Diktums zu formulieren: Der vollends aufgeklärte Mensch erstrahlt im Zeichen seines triumphalen Urteils, das all jene trifft, die – so meint er – seinen eigenen Einsichten und Maßstäben nicht standhalten können.

Auch das muss man bedenken, wenn man mit Muslimen eine Debatte über Aufklärung führen möchte. Es gehört ebenso auf die Agenda wie die beiden Punkte, die zuvor angesprochen worden sind. Die intellektuellen Traditionen der islamischen Welt sind im Europa der Spätaufklärung markant abgewertet worden, und diese Abwertung wirkt noch heute nach, wenn manche Europäer – ohne eine Begründung dafür angeben zu können – behaupten, dass der Islam per se nicht zur Aufklärung fähig sei. Es besteht also kein Grund, einseitige Forderungen an die Muslime zu stellen. Die Debatte über die Aufklärung betrifft uns alle, wenn auch jeweils auf verschiedene Art. Sie zu führen könnte folglich auch ein Gewinn für alle Beteiligten sein, so sie tatsächlich an Mündigkeit, Selbständigkeit, Vernunft und deren wechselvollen Realisierungen in der Geschichte interessiert sind.

Eine kürzere Version dieses Textes ist am 8. November 2016 in der Süddeutschen Zeitung erschienen.