

Islamwissenschaft und Religionspolitik

Angelika Neuwirth:
*Der Koran als Text
der Spätantike. Ein
europäischer Zugang,*
Verlag der Weltreligionen,
Berlin 2010, 859 Seiten,
39,90 Euro.

Thomas Bauer: *Die
Kultur der Ambiguität.
Eine andere Geschichte
des Islams,* Verlag
der Weltreligionen,
Berlin 2011, 463 Seiten,
32,90 Euro.

Shihā al-Dīn al-Suhrawardī: *Philosophie der
Erleuchtung. Hikmat
al-ishrāq,* aus dem Arabi-
schen übersetzt und her-
ausgegeben von Nicolai
Sinai. Verlag der Welt-
religionen, Berlin 2011,
469 Seiten, 34,90 Euro.

Angelika Neuwirth, die Leiterin des üppig dotierten Projekts der Berlin-Brandenburgischen Akademie „Corpus Coranicum“, meint heute nicht mehr, wie noch in ihrer Habilitationsschrift, es lägen „mit den Suren authentische, das heißt vom arabischen Prophe-

ten selbst überkommene Einheiten“ vor. Vielmehr sieht sie die sich im Lauf der Jahre wandelnde Gemeinde als Mitautoren eines Textes, der sich erst schrittweise und in Auseinandersetzung mit anderen Texten, insbesondere christlichen und jüdischen, als islamischer Text herausgebildet habe (71–73). Erst nach dem Tod des Propheten sei der Koran „verschriftlicht“ worden (189). Zuvor habe es eine „primär mündliche“ Phase gegeben, nämlich ein zeitlich „ausgedehnte(n)s und plurale Akteure involvierende(n)s „Religionsgespräch“, an dem sie „Deutungen der Koranexegese“ überprüfen möchte (188). Sie räumt aber selbst schon ein, dass „man dabei (bei der Rekonstruktion des Religionsgesprächs) über Hypothesen nicht immer hinauskommen wird“ (39), und das nimmt sie einfach in Kauf, obwohl es sich dabei doch um freihändig imaginierte Hypothesen ohne historisch belastbare Datenbasis handelt.

Ein ähnlich unbekümmertes Hantieren mit persönlichen Impressionen und Vermutungen demonstriert sie auch bei der Erläuterung des spätantiken Kontextes des Korans. Die bisherige Forschung zu den vielfach divergenten christlichen, jüdischen und jüdisch-christlichen Strömungen aus vorislamischer Zeit findet kaum Beachtung, auch nicht die sich in vielen dieser Bewegungen manifestierende hellenistisch-iranisch-ägyptisch geprägte Gnosis. Wie die Verfasserin bei ihren Darlegungen vorgeht, sei wenigstens anhand eines Beispiels erläutert. In einem Kapitel zur Logos-Theologie im Koran (160 ff.) widmet sie sich Sure 55: 1–4: „Der Barmherzige / er lehrte den Koran / er erschuf den Menschen / lehrte ihn das Verstehen / die klare Rede.“

„Koran“ meine hier ein „Geschichte und Realität Transzendierendes“, weil er vor der Schöpfung genannt werde. Das zeige eine „deutliche Ähnlich-

keit zu Logos-Vorstellungen“ der Spätantike. Dass hier auf die Präexistenz des Korans abgehoben werde, weil von der Schöpfung des Menschen erst danach die Rede sei, geht aber nicht aus dem Text hervor, denn wenn Gott den Koran lehrte, so lehrte er ihn irgendjemand („dich“, so Rudi Paret). Da die Interpretin aber möglichst rasch auf die Logos-Theologie hinauswollte, hat sie diese Kleinigkeit wohl übersehen.

Fehlinterpretation der Logos-Theologie

Ihre nächste subjektive Wahrnehmung lautet, die Form des Textes sei „besonders feierlich“, woraus sie, wohl wegen des unterstellten Religionsgesprächs, ableiten zu können meint, mit dieser Feierlichkeit reagiere der Text auf eine „Konkurrenzsituation“. Als Konkurrenztext wird dann – ebenso frei von Argumenten – der Prolog des Johannesevangeliums bestimmt. Unter Verweis auf eine Studie von Daniel Boyarin heißt es sodann, Joh. 1, 1–5 „reflektiere [...] einen weisheitlichen Midrasch zum Schöpfungsbericht, der von der *memra* erzählt, die immer wieder in die Welt hinabsteigt, um die Verbindung zwischen Gott und Menschen zu stärken, dabei aber scheitert und erst

durch die Inkarnation ihr Werk vollenden kann“. Die koranische Lehre benötige die Inkarnation nicht, weil es hier kein Scheitern des Logos gebe, denn Gott habe die Menschen ja „das Verstehen“ gelehrt. So einfach kann man also die jüdisch-christliche Memra/Logos-Theologie als unnötigen Ballast entsorgen, aber das ist natürlich nur dank größter Simplifizierungen möglich, die im Übrigen nicht auf das Konto von Boyarin gehen. Der Begriff „Memra“, der in den syro-aramäischen Übersetzungen des Alten Testaments eine so große Rolle spielt, steht hier zunächst für das präexistente Wort Gottes, das Teil von ihm ist, aber auch von ihm getrennt als sein Werkzeug und Mittler agiert; es steht für den Anfang der Schöpfung und für das Gesetz, die Thora. In diesen Funktionen steigt Memra natürlich nicht „immer wieder“, wie Neuwirth meint, „in die Welt hinab“, um dort zu scheitern. Vielmehr ist Memra/Logos als Teil Gottes gar nicht imstande zu scheitern, auch als Schöpfungs-Logos nicht. Nur als Thora und als Weisheit ist sein Erfolg begrenzt gewesen. Aber auch das entspricht vor allem christlicher Interpretation, die das Scheitern der Thora

betont, um die Notwendigkeit der Inkarnation zu begründen. Der jüdischen Orthodoxie ist der Gedanke des Scheiterns fremd. Er wird nur in apokalyptischen Texten vom Ende des zweiten Tempels entwickelt. Aber selbst aus christlicher Sicht kann von einem völligen Scheitern des Logos vor der Inkarnation nicht die Rede sein. Die Propheten etwa haben ihn an- und aufgenommen. Und überhaupt ist die Logos-Theologie eine sehr viel komplexere Angelegenheit als das, was Angelika Neuwirth dazu zu sagen weiß. So begründet der Logos in der jüdischen und christlichen Logos-Theologie durch sein Abgetrenntsein von Gott bei gleichzeitiger Teilhabe an ihm die Möglichkeit von Gottes Transzendenz. Wie die auch von Muslimen behauptete absolute Transzendenz Gottes ohne einen vermittelnden Logos zu denken wäre, fällt Neuwirth nicht einmal ein zu fragen. So oder auf ähnliche Weise geht es in allen religionsgeschichtlichen Teilen ihres Buches zu. Hier sei abschließend nur noch darauf verwiesen, dass die als koranische Problemlösung präsentierte Verstehenshilfe durch Gott auch abgesehen vom Transzendenzproblem gar nichts löst. Das Problem liegt

laut reichlich vorhandenen Belegen weder für das Alte noch für das Neue Testament im Nicht-Verstehen, sondern im Nicht-Annehmen und Nicht-Befolgen. Die ge-läufigsten Übersetzungen sprechen im Übrigen gar nicht vom Verstehen, sondern von der Befähigung zur klaren Rede.

Fratze westlicher Wahrheitobsession?

Eine andere religionspoli-tische Linie verfolgt das Buch von Thomas Bauer. Er bemüht sich, die sunni-tische Kultur vor dem neunzehnten Jahrhundert als Vorwegnahme der Postmoderne zu adeln. Laut einer Rezension des Buches in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (20. Oktober 2011) ist es vor allem deshalb „so erhellend“, weil es zeigt, „dass früher viele Wahr-heiten nebeneinander existierten. Es gab das eine und ebenso das andere: den Weinpokal und das Weinverbot, die Malerei und das Bilderverbot.“ Neben diesem allgemein bekannten Sachverhalt, der allerdings auf „den“ Islam nur zutrifft, wo er noch nicht auf seine sunni-tische Engführung redu-ziert wurde, wird weiter Bauers Feststellung her-vorgehoben, dass die Wis-senschaften, insbesondere die Philosophie und die Medizin, die heute gerne

mit dem Etikett „isla-misch“ verziert werden, wenn sie einem Autor die-ses Glaubens zugerechnet werden können, in aller Regel nicht „islamisch“, das heißt nicht durch den Islam als Religion bestimmt sind. Aber neu ist auch das nicht. Dem Rezensenten der *Süddeut-schen Zeitung* (Stephan Weidner, 5. September 2011) ist denn auch der Paradigmenwechsel in der islamischen Welt wichti-ger, der nach Bauer darin bestanden hat, dass seit der Mitte des neunzehn-ten Jahrhunderts „der westliche Einfluss die klassische Kultur des Islams“, die in „Ambi-guität regelrecht vernarrt war“, „verdrängt hat“. Ambiguität heißt, so Bauer, man ließ „verschie-dene Wahrheitsansprü-che“ „nebeneinander stehen und gab sich mit dem Wahrscheinlichen zufrieden“, während man im Westen auf Disambi-guität, auf eindeutige Wahrheiten fixiert gewe- sen sei. Nun also schaue der Westen dank des von ihm ausgeübten Anpas-sungsdrucks „im Islamis-mus“, der als „intolerant, ambiguitätsfeindlich und totalitär“ charakterisiert wird, „auf die Fratze seiner eigenen Wahrheits-obsession“ (52).

Dass es die von Bauer beschriebene Tendenz zur vereinheitlichenden Neu-

formulierung religiöser Vorstellungen unter dem Einfluss westlicher Kolo-nialherren gegeben hat, ist nicht zu bestreiten und seit Langem bekannt. Sie hat ebenso zu mehr oder weniger homogenen Reli-gionsvorstellungen wie zu mehr oder weniger homo-genen *shopping malls* ge-führt. Allerdings sind mit dem Einfluss westlicher „Wahrheitsobsessionen“ noch nicht die muslimi-schen Aufrufe zur Be-kämpfung von „Ungläu-bigen“ und zu terroristi-scher Gewalt erklärt, denn wenn Islamisten die Ver-nichtung Andersgläubiger fordern, dann suchen sie schließlich nicht nach der Wahrheit. Über die mei-nen sie ja schon zu ver-fügen. Sie schauen viel-mehr auf Vorbilder in der eigenen (sunnitischen) Geschichte.

Deren Charakteristi-kum aber soll eine aus-geprägte, geradezu post-moderne „Ambiguitäts-toleranz“ gewesen sein (27), während es im Wes-ten, ganz im Gegensatz zum friedfertigen Islam, religiös begründete Kriege gegeben hat. Blutige Aus-einandersetzungen unter religiösen Vorzeichen sind allerdings auch charakte-ristisch für die von Bauer wegen ihrer Toleranz gepriesenen Jahrhunderte von Saladin bis zum Ende der Mamlukenherr-schaft. Saladins Leistung

etwa wird von ihm darin gesehen, dass er in Ägypten die Herrschaft der Sunna einführte, nachdem er A. D. 1171 die Herrschaft der schiitischen Fatimiden beendet und 1187 Jerusalem von der Herrschaft der Kreuzfahrer „befreit“ hatte (23). Das geschah natürlich nicht auf dem Weg der diskursiven Kompromisslösung. Saladin betrieb, vor allem gegenüber den Schiiten, jene auch militärisch durchgesetzte „Disambiguierung“, wie sie nach Bauer erst der Westen propagiert hat. Selbst ein berühmter persischer Philosoph und Mystiker wie Suhrawardī wurde wegen Heterodoxie (ismailitische und fatimidische Vorstellungen) auf Saladins Befehl hin getötet.

Keine Spur von postmoderner Offenheit

Die Offenheit gegenüber divergenten Vorstellungen hatte offenbar nur Raum innerhalb der sunnitischen Gemeinde selbst, aber auch da nicht uneingeschränkt. So rechnet Bauer die sunnitischen Theologen nicht zur Fraktion der Toleranten. Dafür seien aber die Korankommentatoren in hohem Maße für die Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten offen gewesen. Ibn al-Djazari etwa rühmt in der Tat die

Varianten- und die Bedeutungsfülle des Korans, die moderne islamische Kommentatoren ausmerzen suchen (94 ff.). Aber ist Ibn al-Djazari deswegen schon ein „Postmoderner“, wie Bauer unterstellt (109 ff.)? „Postmoderne“ heißt nach Lyotard, der den Begriff eingeführt hat: Bezweiflung aller Wissen legitimierenden Metaerzählungen, Freiheit für alle Sprachspiele. Von solchen Freiheitsvorstellungen ist Ibn al-Djazari Lichtjahre entfernt. Seine Offenheit für Pluralität ist durch eine Fülle vorgegebener Glaubenssätze und Regeln aufs Engste eingeschnürt. So darf es für ihn die „postmodernen“ Widersprüche zwischen Bedeutungszuweisungen nur dann geben, wenn sie sich auf einer höheren Ebene widerspruchsfrei vereinen lassen (94). Im Übrigen ist er bei jedem Urteil über die Geltung von Kommentaren an die sunnitische Tradition gebunden. Die „klassischen Korankommentatoren“ machen nämlich generell „kaum je Anstalten ... in größerem Stil über die von älteren Autoritäten überlieferten Bedeutungen hinauszugehen“ (124). Dergleichen Traditionsgebundenheit als postmoderne Offenheit ausgeben zu wollen ist einfach lächerlich.

Nur auf den ersten Blick plausibler ist die Darstellung von angeblich vollkommen areligiösen Positionen im Bereich des Staatsverständnisses. So konnte ein frommer Sunnit wie Ibn Nubita in Herrscherratgebern und Lobgedichten auf seinen „Fürsten“ angeblich „an Machiavellismus [...] selbst Machiavelli“ übertreffen, „womit er diesem fast 200 Jahre voraus war“, wie Stefan Weidner im Gefolge von Bauer bewundernd schreibt. In der Tat stimmt Ibn Nubitas Auflistung der wichtigsten Eigenschaften eines tüchtigen Fürsten mit der dem „Principe“ von Machiavelli zugeschriebenen „virtù“ überein. Gleichwohl sind die Unterschiede zwischen beiden Autoren gewaltig: Ibn Nubita legt Wert auf die Feststellung, dass die Qualitäten seines Fürsten sich seiner vornehmen Herkunft oder, an anderer Stelle, Gottes Einwirken verdanken (330/1). Beide Erklärungen sind Machiavellis Denken aber ebenso fremd wie die Vorstellung, dass Gott selbst den Herrscher beschütze (328). Auch die Behauptung, der Fürst könne sogar das Schicksal besiegen (329), wäre in den Augen Machiavellis völlig realitätsfremd. Er hatte schließlich mit angesehen, wie sein Modell eines Fürsten,

Cesare Borgia, an schicksalhaften Widrigkeiten (plötzlicher Tod des Vaters, seine eigene Krankheit) gescheitert war.

Das unverbundene Nebeneinander religiöser und areligiöser Texte erklärt sich im Fall der Fürstenspiegel und anderer staats-theoretischer Schriften nach Bauer aus ihren unterschiedlichen Quellen. Das sind neben arabischen und griechischen vor allem persische Texte gewesen (319). Deren konfliktloses Nebeneinander kann nun aber nicht durch den sunnitischen Islam selbst begründet worden sein, da in seinem Namen andere Ansichten immer wieder verfolgt wurden. Vielmehr zeichnen dafür die lange fortlebenden gesellschaftlichen Traditionen der hellenistischen Spätantike verantwortlich, deren Wirkungsmacht erst sehr allmählich unter dem Druck von muslimischen Richtern und Religionsgelehrten, vor allem solchen sunnitischer Observanz, zurückgedrängt worden ist.

Auch Nicolai Sinai, einer von Neuwirths Mit-

arbeitern und Dozent in Oxford, beweist in seiner Suhrawardī-Edition und Kommentierung eine religionspolitisch bedingte Sicht der Dinge.

Religionspolitische „Reinigung“

Gegen frühere Studien gewandt, die vor allem der mystischen und altiranischen Dimension im Werk Suhrawardīs Rechnung getragen haben, konzentriert er sich auf „begriffs- und argumentationsgeschichtliche Analysen, die zeigen sollen, dass er nicht eine „orientalische‘ Alternative zum ‚westlichen‘ Rationalismus“ markiert (230/1), sondern den Rationalismus weiter befördert hat (226/7). Er bestreitet aber nicht, dass Suhrawardī sich auch in der „Philosophie der Erleuchtung“ nicht in erster Linie als Anhänger von Aristoteles sieht, sondern Platon als „Meister der Philosophie anerkennt und sich zudem in der altiranischen Weisheitstradition sowie im Neuplatonismus verortet“ (267). Sinai spricht allerdings statt von Mittel-

oder Neuplatonismus von „Hermes, Empedokles und Pythagoras“ als „Vorsokratikern“ (267). Damit hätte er in früherer Zeit schon in einem Proseminar schallendes Gelächter provoziert. Man weiß schließlich seit Beginn der Neuzeit, dass Hermes (Trismegistos) eine griechisch-ägyptische Gottesvorstellung bezeichnete, also ebenso wenig wie Empedokles und Pythagoras als Autor jener mittelbeziehungsweise neuplatonischen Texte infrage kommt, die lange Zeit und auch für Suhrawardī mit diesen Namen verbunden waren. Sinai möchte diese Seite von Suhrawardīs Selbstverortung ebenso wie alle seine allegorischen und mystischen Schriften in persischer Sprache als Ausdruck einer weniger wichtigen Schaffensphase in ihrer Bedeutung minimieren. So reinigt er die Geschichte des Islams von jenen hellenistisch-schiitisch-gnostischen Elementen, die Suhrawardīs sunnitische Henker seinerzeit in seinem Blut ertränkt hatten.

Die **Maiausgabe** der **Politischen Meinung** nimmt in ihrem Schwerpunkt das Thema

Bürgerverantwortung und Partizipation

in den Blick. Hierzu schreiben unter anderen Norbert Lammert, Hans Hugo Klein, Klaus Hänsch und Andreas Rödder.