

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-30-8 € 16,-

32 2014

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Andalusien

Mit Beiträgen von MOHAMED MESBAHI, MOHAMED TURKI, MARÍA ROSA MENOCA, ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO, HELMUT DANNER
und anderen

SONDERDRUCK

5

MOHAMED TURKI

Convivencia und Toleranz in Al-Andalus

27

ROSA MARÍA MENOCA

Hasdai ibn Shaprut: Ein Großwesir in Córdoba

37

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO

*Américo Castro und das interkulturelle
Gedächtnis von Al-Andalus*

49

MOHAMED MESBAHI

*Aspekte des philosophischen Andalusien in
der zeitgenössischen arabischen Kultur*

77

Europa und das philosophische Erbe von Andalusien

ANDREAS SPEER IM GESPRÄCH

MIT MOHAMED TURKI

85

HELMUT DANNER

*Patrick Chabal: »The End of Conceit:
Western Rationality after Postcolonialism«*

99

REZENSIONEN & TIPPS

142

IMPRESSUM

143

POLYLOG BESTELLEN

Andalusien



MOHAMED MESBAHI

Aspekte des philosophischen Andalusien in der zeitgenössischen arabischen Kultur

Übersetzung aus dem Arabischen von Sarhan Dhouib und Ina Khiari-Loch

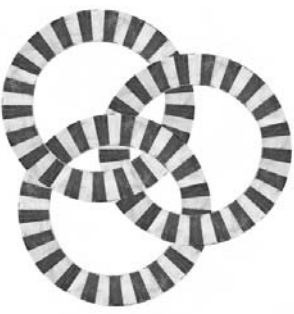
»Andalusien ist kein Land, das wir erobert und dann wieder verloren haben, es ist vielmehr ein Symbol für die Vernunft, die wir oft vernachlässigt und schlecht behandelt haben und die uns daraufhin verließ. Die Vernunft jedoch kennt zum Glück keine Rache. Sie wird zu uns zurückkehren, sobald wir wieder zu uns gekommen sind und unsere Fehler anerkennen.«¹

»Was von unserem philosophischen Erbe bleibt, das heißt was in der Lage dazu ist, mit uns in der Gegenwart zu überleben, kann nur das Erbe von Rushd sein.«²

MOHAMED MESBAHI ist Professor am Institut für Philosophie der Universität Mohamed V in Rabat (Marokko).

¹ Abdallah LAROUÏ: *Al-īdiyūlūǧīyā al-‘arabīya al-mu‘āšira* (Die zeitgenössische arabische Ideologie), 2. Aufl., Casablanca 1999, S. 43. Die Monografie erschien zuerst 1967 auf Französisch unter dem Titel: *L'idéologie arabe contemporaine. Essai critique*, Maspero: Paris.

² Mohammed Abed AL-JABRI: *Naḥnu wa at-turāṭḥ: qirā‘āt mu‘āšira fī at-turāṭḥ* (Wir und das kulturelle Erbe: Zeitgenössische Lesarten des kulturellen Erbes), 6. Aufl., Casablanca 1993, S. 49. Eine deutsche Auswahlübersetzung erschien 2009 unter dem Titel: *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, Perlen Verlag: Berlin.



EINLEITUNG: ANDALUSIEN ALS INSPIRIERENDES KULTURMODELL

Andalusien legte ein kulturelles Gesamtmodell vor, welches die Philosophie, die Natur-, Rechts-, Sprach-, Literatur- und Musikwissenschaften sowie die Architektur umfasste. Im arabischen Sprach- und Kulturraum stellt dieses Kulturmodell ein Symbol für die Toleranz zwischen den Religionen (Christentum, Judentum, Islam), für das Zusammenleben der Sprachen (Arabisch, Latein, romanische Sprachen, Hebräisch) und für die Wechselseitigkeit zwischen unterschiedlichen Ethnien und Kulturen dar. Der Einfluss der andalusischen Kultur beschränkte sich dabei nicht nur auf die zeitgenössische arabische Kultur, sondern hatte sich bereits seit dem 13. Jh. auf die europäische Kultur ausgedehnt.³ Die Anziehungskraft der andalusischen Kultur geht auf ihre Originalität und Einzigartigkeit zurück, ihre Feinheit und Gewandtheit, mit der sie alle Bereiche des schöpferischen Lebens prägten, sowie auf ihre Rationalität, ihre Toleranz und ihre Offenheit gegenüber anderen Kulturen.

3 Es ist bekannt, dass der Einfluss des andalusischen Renaissance-Modells auf die europäische Renaissance viel größer war als sein Einfluss auf die moderne arabische Renaissance, da es zur Auslösung der europäischen Renaissance-Ansätze seit dem 12. Jh. in den Bereichen der Naturwissenschaft, Medizin, Pharmazie und Philosophie beitragen konnte. Europa hatte Aristoteles, Hippokrates, Galenos, Ptolemäus, Ibn Badjja (Avempace), Ibn Tufail, Ibn Rushd (Averroes), Al-Bitruschi (Alpetragius) u.a. rezipiert.

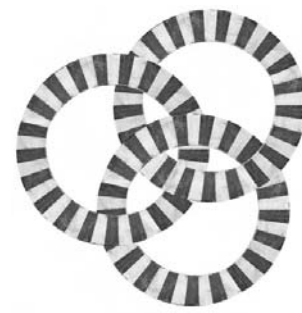
Dieses Ausnahmecharakteristikum ermutigte einige Forscher dazu, von einer »kulturellen andalusischen Identität« zu sprechen, deren Leuchtkraft den Mythos Bagdad im Maschrik⁴ herausforderte. Auf die vorrangige Stellung der andalusischen Kultur weist ihre Verteidigung der Vernunft und der Rationalität hin, da sie nicht von der Wissenschaft der Kalām [Theologie] (*‘ilm al-kalām*) ausgeht, wie es etwa die Schule der Mutaziliten⁵ im Maschrik tat, sondern von der Philosophie und den mit ihr verbundenen Naturwissenschaften. Der spanische Forscher Miguel Cruz Hernandez unterstreicht den herausragenden Charakter der andalusischen Genialität sowie ihre Verschiedenartigkeit zur arabischen Kultur des Maschriks.⁶ Auf die gleiche Weise verfuhr der arabische Forscher Mohammed Abed al-Jabri⁷, der die qualitativ überlegene Stellung der andalusisch-maghrebinischen Kultur hinsichtlich der östlich-arabischen Kultur zu seiner zentralen These machte, denn sie beinhalte einen umfassenden ideologischen und epistemologischen Bruch mit letzterer. So begann Andalusien mit seinen

4 D.h. der östliche Teil der islamischen Welt, im Gegensatz zum Maghreb, dem westlichen Teil der islamischen Welt.

5 *Mu‘tazila*, eine islamisch-theologische Schule.

6 Vgl. Miguel Cruz Hernandez: *Historia de la Filosofía Española: Filosofía Hispano-Musulmana*, Bd. 2, Alianza editorial: Madrid 1957, S. 40–42; *Historia del pensamiento en mundo islámico*, Bd. 2, Alianza editorial: Madrid 1981, S. 127–129; *Averroes, un andalusí universal*, Distancia, Bd. I, UNED: Madrid 1987.

7 *Moḥammad ‘Ābid Al-Ġābirī*, marokkanischer Philosoph (1935–2010).



Merkmale des Rationalismus, des Realismus, des Humanismus und der Demokratie seiner Ansicht nach eine kulturelle und philosophische Identität zu verkörpern, die einzigartig ist. Sie ist einzigartig in ihrem Bestreben, die Unabhängigkeit der Philosophie gegenüber der Religion – und deren Erscheinungsformen wie der Wissenschaft des Kalām und dem Sufismus – zu verteidigen sowie in ihrem Bestreben, die aristotelische Philosophie vom neuplatonischen Einfluss zu befreien. Dieses Bestreben steht im Gegensatz zur kulturellen Identität des Maschriks, die vom Gnostizismus und der Ekstase auf der Ebene der Seins-, Geistes- und Wissenstheorien, von der Anpassung zwischen Philosophie und Religion, von der Vermischung zwischen Philosophie, Kalām und Sufismus auf ideologischer Ebene sowie von der Kombination zwischen Platon und Aristoteles auf philosophischer Ebene bestimmt wurde.

Diese Konkurrenz zwischen der Kultur Andalusiens und der des Maschriks ist für die arabische Kultur in der heutigen Zeit nicht überraschend, vielmehr findet man ihre Anzeichen bereits in der Vergangenheit. Erinnert sei hier an einige scharfe Aspekte jener Kritik Ibn Rushds⁸ an Ibn Sina⁹ und Al-Ghazali¹⁰, weil sie die ascharitische Kalām-Schule und den sufistischen Gnostizismus in philoso-

phische Aussagen einfließen ließen und den Neuplatonismus in den Aristotelismus infiltrierten. Auch bei Ibn Arabi¹¹ findet sich ein Wiederhall dieses Konfliktes: In einer seiner Abhandlungen unterstreicht er die Führungsrolle des Maghreb gegenüber dem Maschrik im Bereich der politischen Herrschaft und des Sufismus. Somit waren die Kulturgüter Andalusiens nicht mehr die gleichen wie die des Maschrik. Auch wenn Sahib Ibn Abbad¹² angesichts des Buches *Die einzigartige Halskette*¹³ von Ibn Abd Rabbih¹⁴ mit seinem berühmten Ausspruch »Das sind unsere Güter, die zu uns zurückkommen« Recht hatte, so wäre es ein Unrecht, wollte man mit dem gleichen Ausspruch die gesamten philosophischen, wissenschaftlichen und musikalischen Schriften Andalusiens beschreiben. Die kulturellen Güter Andalusiens hatten sich von denen des Maschriks entfernt und man kann nicht mehr von einer Abhängigkeit in Form und Inhalt sprechen. Vielmehr bildet die andalusische Kultur in den Zeiten der arabischen Moderne eine Inspirationsquelle für den Aufbau der neuen kulturellen Renaissance.

Der Einfluss des andalusischen Kulturmodells auf die arabische Welt nimmt heute zahlreiche und verschiedenartige Formen an, da seine Vertreter unter den Philosophen, den

Vielmehr bildet die andalusische Kultur in den Zeiten der arabischen Moderne eine Inspirationsquelle für den Aufbau der neuen kulturellen Renaissance.

8 *Ibn Rušd*, lat. Averroes, andalusischer Philosoph (1126–1198).

9 *Ibn Sīnā*, lat. Avicenna, islamischer Gelehrter und Philosoph aus dem Maschrik (980–1037).

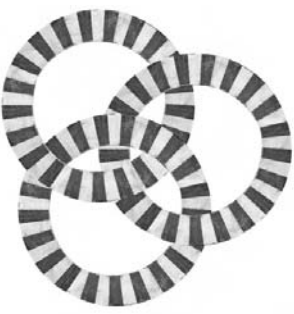
10 *Abū Ḥāmid Al-Ġazālī*, islamischer Theologe und Gelehrter aus dem Maschrik (1058–1111).

11 *Ibn ʿArabī*, andalusischer, islamischer Mystiker (1165–1240).

12 *Ṣāhib Ibn ʿAbbād*, Wesir der Buyiden-Dynastie in Ray (Persien), gest. 995.

13 Originaltitel: *Al-ʿiqd al-farīd*.

14 *Ibn ʿAbd Rabbih*, andalusischer Dichter (860–940).



Sufi und den Denkern, wie etwa Ibn Badjja¹⁵, Ibn Tufail¹⁶, Ibn Rushd, Ibn Maimun¹⁷, Ibn Sabīn¹⁸, Ibn Arabi oder Ibn Khaldun¹⁹ (als Nachfahre), unterschiedlichen Strömungen angehörten; sie nahmen diverse Untersuchungen vor und bildeten verschiedenartige Ansichten über die Welt aus. Allerdings spricht diese Vielfalt nicht gegen ein genuin andalusisches Modell, denn die Bekenntnisse seiner Theoretiker stimmen in ihren mannigfaltigen Aussagen überein, dass »die Natur des Intellekts sich das Ganze aneignet«²⁰, sei der Intellekt nun Natur, Diskurs oder Religion. Sie öffnen sich gegenüber anderen Kulturen und Wissenschaften, und die Mystiker unter ihnen stimmen darin überein, dass die Natur des Einzelnen immer in das Ganze mündet.

Die modernen arabischen Intellektuellen fanden im andalusischen Kulturmodell ein integriertes Programm für kulturelle Erneuerung, politische Reformen und den gesellschaftlichen Wandel, da auf der Ebene des theoretischen Wissens Rationalität, auf der

Ebene der politischen Praxis Freiheit und Meinungsvielfalt und auf der ideologischen und kulturellen Ebene Offenheit, Toleranz und eine Verbindung zwischen Religion und Philosophie die Grundlage dieses Programms bildeten. Die arabischen ideologischen und kulturellen Strömungen, Linke, Liberale, Nationalisten und reformistische Islamisten, übertrugen die Metapher oder den Mythos Andalusien auf ihre je eigene Art und Weise in die Gegenwart, um die Bevölkerung zu mobilisieren und die kulturellen Werte der europäischen Moderne zu adaptieren, die als einzige Möglichkeit betrachtet wurden, einen Ausweg aus dem Dilemma der historischen und kulturellen Rückständigkeit zu finden.

Das Modell Andalusien bietet heute keinen Anlass mehr, es biologisch oder geographisch zu erfassen, wie in Ibn Rushds logischen und medizinischen Schriften²¹; ebenso wenig ist der Rückgriff auf dieses Modell Ausdruck einer Sehnsucht nach einer einmaligen kulturellen, wissenschaftlichen und zivilisatorischen Erfahrung, die vorzeitig abgebrochen wurde. Vielmehr wird Andalusien zum Vorbild und zur Inspiration für einen Ausweg aus dem Niedergang des späten Mittelalters (beginnend mit dem 13. Jh.). Das andalusische Modell ist zugleich islamisch-arabisches Saatgut, das

15 Ibn Badjja, lat. Avempace, andalusischer Philosoph (1095–1138).

16 Ibn Tūfayl, andalusischer Philosoph (1110–1189).

17 Ibn Maymūn, lat. Maimonides, andalusischer Philosoph (1135–1204).

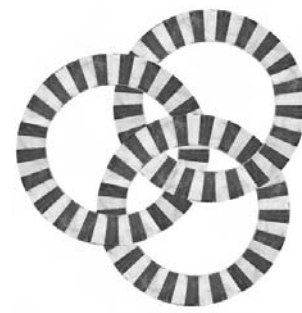
18 Ibn Sab'īn, andalusischer Philosoph (1217–1269).

19 Ibn Ḥaldūn, tunesischer Historiker und Gelehrter (1332–1406).

20 Abu al-Walid Ibn RUSHD: *Tahāfut al-tahāfut* (*Die Inkohärenz der Inkohärenz*), hg. v. Maurice Bouyges, 2. Aufl., Beirut: Dār al-Mašriq 1987, S. 451. Im Englischen erschienen unter: *The Incoherence of the Incoherence*, übers. v. Van Den Berg, Cambridge: Gibb Memorial Trust 2008.

21 Ibn Rushd hebt die geographische Stellung Andalusiens mit der Aussage hervor: »Unser Land, das ist in der Hitze wie in der Kälte in der Mitte gelegen zwischen dem Land Galenos' und dem Land ar-Razis.« Ibn RUSHD: *Al-kulliyāt fī at-tibb*. (*Über die Universallehre der Medizin*), hg. v. Said Chiban u. Ammar Talbi, Kairo 1989, S. 365.

Die arabischen ideologischen und kulturellen Strömungen, Linke, Liberale, Nationalisten und reformistische Islamisten, übertrugen die Metapher oder den Mythos Andalusien auf ihre je eigene Art und Weise in die Gegenwart.



in der europäischen Moderne aufgeht. Diese Sicht erlaubt es dem Menschen im arabisch-islamischen Kulturraum, an der Entwicklung der Moderne teilzunehmen und einen Ausweg aus ihrer historischen Krise zu finden.

In diesem Beitrag wird nicht über die Formen der Erscheinung des »Mythos Andalusien« in der modernen arabischen Kultur im Allgemeinen gesprochen. Die Ausführungen werden sich vielmehr auf die Vorstellung einiger Aspekte des Einflusses der Philosophie Andalusiens auf die arabische Kultur beschränken. Dies geschieht im Rückgriff auf einige originelle Ideen der andalusischen Philosophen, wie beispielsweise Ibn Badjja, Ibn Tufail, Ibn Rushd, Ibn Arabi und Ibn Khaldun. Auch wenn letzterer eigentlich Tunesier war, entwickelte er sich doch an den östlichen Grenzen Großandalusiens. Allerdings konzentriert sich die Arbeit auf Ibn Rushd, der die größte Aufmerksamkeit und den größten Einfluss in der zeitgenössischen arabischen Kultur genießt.

I. DIE IDEE DER LEBENSFÜHRUNG DES EINSAMEN: IBN BADJJA UND IBN TUFAIL

I.1 IBN BADJJA

Ibn Badjja beeindruckte die gegenwärtige arabische Kultur durch seine Kühnheit, einen »neuen Ansatz« in seiner Schrift zu verkünden, den er *Die Lebensführung des Einsamen*²²

²² Originaltitel: *tadbīr al-mutawahhīd*; im Englischen erschienen unter *The Governance of the Solitary*,

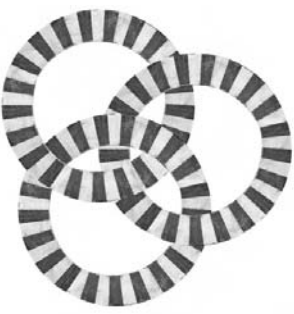
nannte. Ibn Badjja lehrt die Lebensführung eines einsamen Philosophen im Staat als Befreiung von den gesellschaftlichen, ideologischen und politischen Zwängen, ja sogar von der Bindung zum Heimatland.

Die zentrale Problematik, mit der sich Ibn Badjja beschäftigte, ist die Bestimmung des Selbst dieses Einsamen. Diese Bestimmung des Selbst ähnelt der Reflexion des cartesianischen *cogito ergo sum*, insofern die *Vernunft* als Handeln *ihr Selbst und ihre Wahrheit* ist. Ibn Badjja geht davon aus, dass »die Reflexion über den Menschen selbst« die vornehmste aller Wissenschaften sei, insbesondere wenn ihr Wissen unmittelbar ohne Einsatz von Sinnen und Begriffen erfolgt.²³ Die individualistische

in: *Medieval Political Philosophy*, hg. v. R. Lerner und M. Mahdi, Ithaka, Cornell University Press: New York 1972, S. 122–133; im Französischen unter: *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, hg. v. Ch. Genequand, Vrin: Paris 2010, S. 121–182.

²³ Er trifft sich bei seiner Definition des Menschen mit einem anderen andalusischen Philosophen, Ibn Sayyid al-Batliyusi (1052–1127), der sagte: »Das Ziel der Wissenschaft vom Menschen ist das Selbst«; Ibn Sayyid al-BATLIYUSI: *Al-ḥadā'iq fī al-matālib al-'ālīya al-falsafīya al-'awīša*. (*Die Gärten der hohen, schwierigen philosophischen Ansprüche*), hg. v. Mohamed Radwan ad-Dāya, Dār al-Fikr: Damaskus 1988, S. 62. Aber die Wissenschaft vom Selbst ist eine Wissenschaft vom Objekt, wie Ibn Rushd sagt, so konzentriert sich ein anderer andalusischer Philosoph, Ibn Maimun (1135–1204) in seiner Definition des Menschen auf den Akt der Reflexion und nicht auf seinen Gegenstand, wenn er sagt: »Der Akt jedes Intellekts ist sein Selbst.«; Moses Ibn MAIMUN: *Dalāla al-ḥā'irīn* (Führer der Unschlüssigen), 168: 18–25, im Deutschen erschienen unter: *Führer der Unschlüssigen*, Meiner: Hamburg, 2007.

Ibn Badjja geht davon aus, dass »die Reflexion über den Menschen selbst« die vornehmste aller Wissenschaften sei.



Ibn Badjja lehnt jegliche Kommunikation zwischen dem Einsamen und seiner politischen Umgebung ab.

Tendenz bei ihm führt zu seiner Überlegung der Einsamkeit, als ob der Mensch von Natur aus kein politisches Wesen sei. Ibn Badjja lehnt jegliche Kommunikation zwischen dem Einsamen und seiner politischen Umgebung ab und bringt so sein großes Streben nach individueller Freiheit und seine Furcht vor jeder sozialen und politischen Intervention in sein Denken und seine Geistesübungen zum Ausdruck. Diese Tendenz zur Einsamkeit gipfelte jedoch in einer Art Wissenschafts- oder Weltbürgerschaft, das heißt einer Zugehörigkeit, die nicht für ein enges politisches Heimatland gilt, sondern für die weite Heimat der Wissenschaft und der Philosophie, die befreit von den Zwängen von Raum und Zeit existiert.

Die beiden Ideen, die Idee des rationalen Selbst und die des einsamen Selbst, riefen eine vielfältige Resonanz in der arabischen Welt hervor, von ihrer lobenden Befürwortung bis hin zu ihrer Ablehnung. Abdallah Laroui²⁴ zum Beispiel äußerte sich kritisch zur *Lebensführung des Einsamen*, da sie eine Aufforderung zum Nichtstun und Nicht-Äußern sowie eine Nichtbeachtung der Bedeutung von Zeit, Geschichte und des Anderen sei. Sie rief auch dazu auf, notwendige Reformen fallen zu lassen. So fragt er: »Was passiert, wenn wir uns von der Zeit, der Geschichte, der Arbeit und von dem, was mit all dem verbunden ist, los-sagen? Wir kehren zu uns selbst zurück, trennen uns von der Zeit, streifen alles von uns ab, werden zum Einsamen [...]; dieses sind große Sätze aus dem Wörterbuch der Weisheit, sei

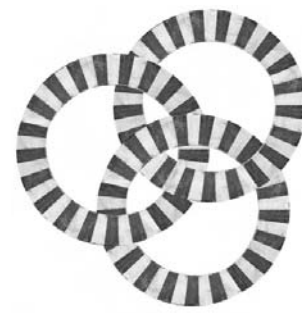
es nun eine göttliche Philosophie oder ein allmächtiger Sufismus. Ibn Badjja spricht über die Lebensführung des Einsamen. Diese Lebensführung ist Handeln und Leistung, aber mit dem Ziel der Glückseligkeit des isolierten Individuums, das sich nicht mehr dafür interessiert, was und wer es umgibt. Es strebt nicht mehr danach, etwas in der Welt zu verändern oder bleibende Spuren zu hinterlassen. Es ist kein Wunder, dass diese Auffassung von einer spezifischen Logik begleitet wird, auf die der Historiker nicht zurückgreifen kann. Denn der Weise entscheidet sich zum Austritt aus der Zeit, der Geschichte und der Gesellschaft, was kümmern ihn als Außenstehenden dann noch die Angelegenheiten von »Außerhalb«? Alles, was ihn interessiert, ist lediglich das innere Bewusstsein.«²⁵

Demgegenüber las al-Jabri das Buch *Die Lebensführung des Einsamen* auf eine positive Art und Weise. Er übertrug die Epistemologie Ibn Badjjas und die politische Lebensführung auf eine Ideologie mit »wissenschaftlich-säkularen« Wesenszügen²⁶; »wissenschaftlich« weil »[...] er das philosophische Schreiben nicht nur als Befreiung von den politischen Zwängen [...], sondern auch von den kulturellen Zwängen, unter denen die Philosophie des Maschriks seit ihrem Erscheinen litt, betrachtet [...]. Wir [al-Jabri] meinen damit die epistemologischen Zwänge, welche dieser [Philosophie] von der spekulativen islamischen

²⁵ Abdallah LAROUÏ im Dialog mit der Zeitschrift *an-Nahḍa*, Ausgabe 8, 2014, S.23.

²⁶ Mohammed Abed al-JABRI: *Naḥnu wa at-turāth*, (Fn. 2), S.174.

²⁴ 'Abdallah al-'Arwī, marokkanischer Historiker und Intellektueller (geb. 1933).



Theologie auf der einen Seite und von der Grundlage der Gnosis der östlich-arabischen Form des Neuplatonismus auf der anderen Seite vererbt wurden²⁷. »Säkular«, weil sie bzgl. der Befreiung älter sei als die »Beschäftigung mit der »Versöhnung« zwischen der Religion und der Philosophie« und die »Philosophie als Philosophie und nichts anderes«²⁸ ausübe. Anstatt, dass er sich, wie die Philosophen und die andalusischen Wissenschaftler mit der Versöhnung zwischen Religion und Philosophie beschäftigte, befasste er sich mit der »Verwirklichung des Übereinkommens und der Harmonie zwischen den mathematisch-astronomischen Ideen und den kosmologischen Vorstellungen bzw. zwischen der Naturwissenschaft und der Philosophie, ohne jegliche theologische Problemstellung.«²⁹

Trotz einer Tendenz zur Einsamkeit erschien Ibn Badjja für al-Jabri »weitestmöglich entfernt von den »Befürchtungen« und »Kämpfen« des Sufismus und den »Phantasien« der

27 Und er fügt hinzu »Die Befreiung von der Wissenschaft des Kalām [Theologie] in Andalusien emanzipierte den philosophischen Diskurs, den Ibn Badjja aus der Problematik der Versöhnung zwischen dem Wissenstransfer und der Vernunft bzw. der Religion und der Philosophie entwickelt hatte; in gleicher Art emanzipierte die Befreiung vom »ost-arabischen Modell« des Neuplatonismus denselben Diskurs von der wissenschaftlichen Aufgabe, die Religion in die Philosophie bzw. die Philosophie in die Religion einzugliedern [...], um die Wissenschaft wieder zu dem zurückzubringen, was sie nach Aristoteles war, das Fundament, auf dem die Philosophie, die es erklärt, basiert.« Ebd. S. 177–178.

28 Ebd. S. 191.

29 Ebd. S. 179.

ostarabischen Philosophen, d.h. der Philosophen der Erleuchtung, die ihre Schulen auf einer Idee der Ekstase gründeten.«³⁰ In seiner positiven Auslegung der *Lebensführung des Einsamen* geht er sogar so weit, dass die Verbindung des Menschen mit dem aktiven Intellekt »auf eine »kollektive« Art und Weise geschieht und sich durch ihn der Staat vervollkommenet [...] und so befinden wir uns im Einklang zwischen dem erworbenen Intellekt und dem vollkommenen Staat wieder!«³¹; das heißt, dass »der erworbene Intellekt selbst, der eine und absolute »kollektive Intellekt« ist, der sich im vollkommenen Staat mittels selbigem verwirklicht.«³²

1.2 IBN TUFAIL

Die Erzählung Ibn Tufails *Hayy ibn Yaqdhan*³³, die eine Art Umsetzung der Abhandlung von Ibn Badjja *Die Lebensführung des Einsamen* als Novelle darstellt, bildete ebenso eine Inspirationsquelle für die zeitgenössische arabische kulturelle Identität. Die Geschichte *Hayy ibn Yaqdhan* beginnt dort, wo *Die Lebensführung des Einsamen* endet, d.h. bei einem Einsamen, der alle Anforderungen der gesellschaftlichen, religiösen und kulturellen Identität abgelegt hat. Trotzdem ist er dazu imstande, mit seinen au-

30 Ebd. S. 200.

31 Ebd. S. 201.

32 Ebd. S. 201.

33 Originaltitel: *Hayy ibn Yaqzān (Lebender, Sohn des Erwachten)*; im Deutschen erschienen unter: *Der Philosoph als Autodidakt. Ein philosophischer Inselroman*, Meiner: Hamburg 2009; sowie unter: *Hayy Ibn Yaqdhan: Ein muslimischer Inselroman*, Edition Viktoria: Wien 2007.

Ibn Badjja befasste sich mit der »Verwirklichung des Übereinkommens und der Harmonie zwischen den mathematisch-astronomischen Ideen und den kosmologischen Vorstellungen bzw. zwischen der Naturwissenschaft und der Philosophie, ohne jegliche theologische Problemstellung.«

Abdullas Laroui

So endet der Weg der Suche
nach dem Selbst in ihrem
Untergang im ersten Prinzip.

didaktischen Ressourcen dieselben Kenntnisse zu erreichen, welche die Gesellschaft via Religion erhält. Der Unterschied zwischen beiden Werken ist, dass der Protagonist dieser Geschichte versucht, den Staat durch ein Bündnis mit ihrem Oberhaupt zu reformieren. Er scheitert jedoch, denn die breite Masse geht ein Bündnis mit den Rechtsgelehrten ein. Demgegenüber interessiert sich der Einsame bei Ibn Badja nicht für eine Reform des Staates, weil er einzig um sein eigenes Gewissen bemüht ist und einer Weltbürgerschaft angehört, welche Einsame wie seinesgleichen umfasst.

Die Suche nach dem Selbst ist dieselbe, die *Hayy ibn Yaqdhan* dazu bewegt, eine Erkenntnis der physischen und der metaphysischen Welt einzufordern. Nach zwei Versuchen der Annäherung an die Realität seines Selbst als Körper oder als Kraft im Körper, kommt er schließlich dazu, die Vernunft als sein wahres Selbst anzusehen, da er dank ihr das Prinzip der Prinzipien begreift: Gott. Trotzdem gibt er sich mit diesem Selbst nicht zufrieden, weil es das erste Prinzip nicht unmittelbar, sondern mittels Namen, Vorstellungen und Begriffen erfasst, und weil das Selbst eines Erkennenden während des Erkennens des ersten Prinzips anwesend bleibt. Er führte seine Geistesübungen und psychischen Kämpfe fort, bis er in sich selbst eine rätselhafte Kraft entdeckte, die weder Identität noch Namen hatte und dazu fähig war, das erste Prinzip unmittelbar »genießend zu betrachten« – und dies geschah frei von jeglicher Rivalität seitens des betrachtenden Selbst. Jedoch forderte die Verwirklichung dieser Be-

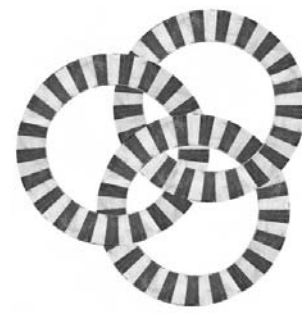
trachtung den Untergang des Selbst und sogar den Untergang des Betrachteten selbst. So endet der Weg der Suche nach dem Selbst in ihrem Untergang im ersten Prinzip.

Diese originelle Geschichte und ihre Fähigkeit die kulturelle Wirklichkeit zu erhellen, erhielt vonseiten der arabischen Philosophen zunächst keine große Aufmerksamkeit. Die Gründe dafür mögen in einer Kultur der Loyalität gegenüber dem Staat liegen. Trotzdem findet man bei al-Jabri, dafür ist er bekannt, eine überraschende ideologische Auslegung für diese Geschichte, in der er behauptet: »Der Rahmen, in dem Ibn Tufail sie [die Erzählung *Hayy ibn Yaqdhan*] konzipiert hatte, ist derselbe Rahmen, in dem sich Ibn Rushd bewegte, nämlich der einer Trennung von Religion und Philosophie«³⁴. Und dies sei wiederum »ein deutlicher Hinweis Ibn Tufails auf Ibn Sinas Schrift ›*Die orientalische Weisheit*«³⁵, in welcher die Religion in die Philosophie eingliedert und eine religiöse Philosophie oder philosophische Religion errichten werden soll.«³⁶ Al-Jabri zieht daraus den Schluss, dass die Geschichte *Hayy ibn Yaqdhan* darauf abzielt, für einen säkularen Staat zu plädieren und weist darauf hin, dass der Versuch des Protagonisten der Geschichte (Hayy) die Philosophie an die Religion anzunähern, zugleich sein Scheitern besiegelt und ihn dazu veran-

34 Mohammed Abed al-JABRI: *Naḥnu wa at-turāth*, (Fn. 2), S. 254.

35 Originaltitel *Al-ḥikma al-mašriqīya*, dt. Titel vgl. Ibn TUFAIL: *Der Philosoph als Autodidakt*, (Fn. 33) S. 11.

36 Mohammed Abed al-JABRI: *Naḥnu wa at-turāth* (Fn. 34), S. 254.



lasst, wieder in sein einsames Leben auf seiner Insel zurückzukehren.

Auch bei Laroui findet man zwei flüchtige Hinweise für eine mögliche Deutung der Geschichte: In einem ersten Hinweis unterstreicht er die Idee der Priorität der Vernunft und der Geschichte vor dem religiösen Gesetz ebenso wie die Idee, dass die Scharia bzw. die Religion nicht für die ganze Menschheit maßgeblich sei. An diesen beiden Ideen stören sich jedoch die Vertreter des Kalām.³⁷ Der zweite Hinweis kommt in Form der Verurteilung einer spezifischen Denkweise daher, nämlich einer Denkweise, in der jedes Mal, wenn sich Ähnlichkeiten zwischen dem arabischen Leser und den europäischen Modernisten finden, auch das kulturelle Erbe Andalusiens hinzugezogen wird. Denn dies wäre so, als ob man, wenn »man [bei Jean-Jacques Rousseau] liest, dass ein Individuum einsam war oder auf einer abgelegenen Insel als Einsiedler lebte, sich unmittelbar zurück versetzt fühlte in den Zu-

37 Abdallah Laroui sagt: »Ibn Rushd schlägt nach Ibn Tufail ein geistiges Experiment vor, indem er sagte: Wir müssen uns einen einsamen Menschen vorstellen und das, was er allein mittels der Gesetze der Natur vermag, beleuchten, was werden wir entdecken? Diese Vorstellung stößt jedoch nicht auf die historische Wirklichkeit. Gibt es denn etwa keine lange Geschichte vor der Offenbarung? Existierte nicht eine Menschheit, die noch nicht die Offenbarung erteilte? Das ist der Punkt, der die Gelehrten des Kalām aufbrachte und nach einer Beseitigung bzw. einer Verkürzung der Geschichte verlangte, bis dass das vorgeschlagene Experiment nur noch eine unbedeutende Farce sein würde.« Abdallah LAROUÏ: *Es-sunna wa al-islam (Die Sunna und die Reform)*, Casablanca: 2008, S. 12.

stand Ibn Tufails und seiner Novelle *Hayy ibn Yaqdhan*.«³⁸ Er verurteilt diese Denkweise als hinderlich, weil sie zu »einer Oberflächlichkeit und Nachlässigkeit gegenüber dem gelese- nen Text« führe und leicht übersehe, »dass das Aussehen zwar gleich, aber das Gesehene unterschiedlich ist«³⁹.

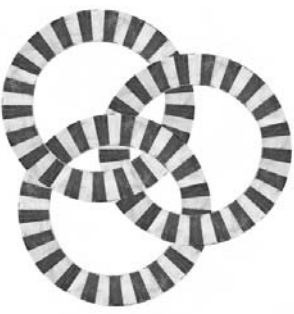
2. IBN RUSHD ALS SYMBOL DES ANDALUSISCHEN MODELLS IN DER MODERNEN ARABISCHEN KULTUR

Die beeindruckende Rückkehr Ibn Rushds in die arabische Welt dokumentiert eine Aktualisierung seiner Person als bedeutender Vertreter des andalusischen Modells, dem jedoch ganz kontroverse kulturelle Bedeutungen zugeschrieben werden. Dabei sei darauf hingewiesen, dass sich im Westen in verschiedenen Momenten der Moderne aus diversen Motiven und Zielen heraus schon ein intensives Interesse an Ibn Rushd entwickelt hatte, bevor die arabische Welt begann, sich für ihn zu interessieren. Dies wird z.B. aus den Arbeiten von S. Munk, E. Renan, L. Gauthier und A. Alonso bis hin zu L. Brunschvicg, M. Cruz Hernandez, G. Nogalis, Alfred L. Ivry, Ch. E. Butterworth, G. Endress, A. de Libera und J. Puig Montada ersichtlich. Aus diesem Grund existieren in der modernen westlichen Kultur vielfältige und unterschiedliche Vorstellungen von Ibn Rushd: So wurde er als Andalusier betrachtet, der in erster Linie für Europa

38 Abdallah LAROUÏ: Einleitung der Übersetzung des Buches *Dīn al-ḥaqq (Naturreligion)*, S. 18.

39 Ebd.

... dass sich im Westen in verschiedenen Momenten der Moderne aus diversen Motiven und Zielen heraus schon ein intensives Interesse an Ibn Rushd entwickelt hatte, bevor die arabische Welt begann, sich für ihn zu interessieren.



Farah Antuns Verbundenheit mit Ibn Rushd geht auf seine Überzeugung zurück, dass die Rückkehr zur Vernunft den Schlüssel für die arabische Renaissance biete.

geschaffen war (bspw. bei A. R. de Mendizabal⁴⁰); andere schwanken zwischen seiner Beschreibung als Philosoph mit spanischer Prägung und als universalistischer Andaluser (bspw. bei M. Cruz Hernandez⁴¹); wieder andere verbinden ihn mit einer westlichen Tradition, die lateinisch bzw. jüdisch »Averroismus« genannt wird (bspw. bei E. Renan⁴²). Darüber hinaus gibt es solche, die ihn mit Aristoteles verbinden⁴³ und andere betrachten ihn als renommierten Rationalisten im Islam (bspw. bei R. Arnandez⁴⁴), während sich manch andere wiederum damit begnügen, ihn in den Kontext seiner Zeit, d.h. ins Zeitalter der Almohaden des 12. Jahrhunderts, einzuordnen (bspw. bei A. Hasnawi⁴⁵).

In der arabischen Welt jedoch entstand das Interesse an dem Philosophen von Córdoba ab Mitte des 19. Jahrhunderts und wurde von Jahr zu Jahr umfassender und komplexer. So

mit konnten sich eine Vielzahl von Interpretationsrichtungen und Lesarten seines Denkens etablieren. Dementsprechend bildeten sich viele divergierende Vorstellungen seines kulturellen Wirkens in unterschiedlichen Momenten der arabischen Renaissance und Moderne heraus (wie in der Arabischen Renaissance (*an-Nahḍa*), der Revolutionszeit, der Niederlage von 1967, der Zeit der Verbreitung des Salafismus und Fundamentalismus). Diese divergenten Vorstellungen gehen ihrerseits aus heterogenen kulturellen, dogmatischen, wissenschaftlichen, ideologischen und politischen Motiven hervor, sie sind liberal, aufgeklärt, säkular, marxistisch, offen islamisch-salafistisch oder dogmatisch islamisch-salafistisch. Im Folgenden sollen kurz drei Momentaufnahmen des kulturellen Einflusses von Ibn Rushd auf die moderne arabische Kultur dargestellt werden: sein Einfluss auf das Verständnis der »reinen Rationalität« und der »religiösen Rationalität« sowie seine Bestimmung der Grenzen der Rationalität.

2.1 DIE REINE RATIONALITÄT

Farah Antun⁴⁶ initiierte die Rückkehr Ibn Rushds in die arabische Welt, da er ihn als prägnante Verkörperung des andalusischen Modells betrachtete, welches als Rationalität, Säkularität, Toleranz und Offenheit gegenüber dem Anderen beschrieben wird. Antuns Verbundenheit mit Ibn Rushd geht auf seine Überzeugung zurück, dass die Rückkehr zur Vernunft den Schlüssel für die arabische Renaissance biete, die Ablehnung der Vernunft

40 Zu Beginn der 1970er Jahre erschien das Buch des spanischen Forschers Allendem Rafael de MENDIZALBAL: *Averroes, un andaluz para Europa*, I.D.E.A. : Madrid 1971.

41 Vgl. Fn 6.

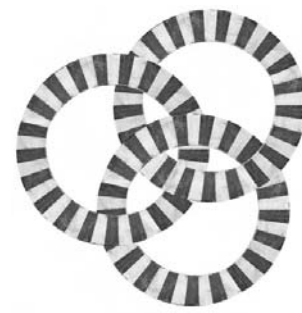
42 Vgl. Ernest RENAN: *Averroès et l'averroïsme*, in: ders., *Œuvres complètes*, Bd. III, Calmann-Lévy: Paris 1949. Vgl. dazu ebenfalls: *Ibn Rushd in the Western Tradition, Textes and studies I.*, Collected by Fuat Sezgin, Frankfurt: 1999.

43 Vgl. Gerhard ENDRESS: *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1298)*, Brill: Leiden 1999.

44 Vgl. Roger ARNALDEZ: *Averroes. Un rationaliste en Islam*, Balland: Paris 1998.

45 Vgl. Ahmad HASNAWI (Hg.): *La lumière et l'intellect: la pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, Peeters: Leuven 2011.

46 *Farah Anṭūn*, syrischer Reformier (1874–1922).



hingegen als Ursache für den kulturellen Niedergang der Araber angesehen werden müsse. Diese Lesart zog zahlreiche arabische Denker und Forscher an, wie Zaki Naguib Mahmoud⁴⁷, Atef al-Iraki⁴⁸, Mourad Wahbah⁴⁹, Majid Fakhry⁵⁰, Zaineb Al-Khouderi⁵¹, Abdelmajid al-Ghannouchi⁵² oder Jamal-Ad-din Al-Aloui⁵³.

Für diese aufgeklärte und säkulare Strömung umfasst die Rationalität eine Reihe von grundlegenden Ansprüchen und Bedeutungen, und führt u.a. zu einer größeren *Gewichtung des rationalen und wissenschaftlichen Aspekts* im Denken Ibn Rushds gegenüber seinen islamisch-theologischen und -rechtlichen Werken. In dieser aufgeklärten Lesart wird daher die These vertreten, dass der wahre Standpunkt Ibn Rushds aus seinen Kommentaren zu Aristoteles und nicht aus seinen islamisch-rechtlichen und -theologischen Abhandlungen⁵⁴ hergeleitet werden sollte. Die-

se verkörpern lediglich Ibn Rushds Absicht, der konservativen Strömung seiner Zeit zu schmeicheln, um sich vor deren Machenschaften zu schützen. Vielleicht veranlasste dieser Standpunkt Laroui dazu, über den einsamen Mensch zu sagen, dass »er allein Kraft der Naturgesetze in der Lage ist, zu entdecken«, was die Offenbarung beinhaltet. Der Enthusiasmus eines der arabischen Intellektuellen bei der Verteidigung der Rationalität Ibn Rushds reichte sogar so weit, dass er sie als Ergebnis einer streng *demonstrativen und axiomatischen Tendenz* betrachtete. Al-Jabri war es, der die Rationalität des Philosophen aus Córdoba als eine »Tendenz« beschrieb, »die aus einem kritischen wissenschaftlichen Geist hervorgeht und einem rationalen Denksystem angehört, das sich auf die axiomatische Sichtweise stützt, welche die Dinge durch die Totalität, zu der sie gehören, sowie durch die Funktion, die sie innerhalb dieser Totalität einnehmen, betrachtet«⁵⁵. Diese Tendenz zur umfassenden Totalität manifestierte sich in den Bemühungen Ibn Rushds, »die demonstrative Methode sowohl im Bereich der Theorie als auch der Jurisprudenz anzuwenden. Damit würden

... wird die These vertreten, dass der wahre Standpunkt Ibn Rushds aus seinen Kommentaren zu Aristoteles und nicht aus seinen islamisch-rechtlichen und -theologischen Abhandlungen hergeleitet werden sollte.

47 *Zakī Naǧīb Maḥmūd*, ägyptischer Philosoph und Intellektueller (1905–1993).

48 *Ātif al-Irāqī*, ägyptischer Philosoph und Intellektueller (1935–2012).

49 *Murād Wahba*, ägyptischer Philosoph und Intellektueller, geb. 1926.

50 *Māǧid Faḫrī*, zeitgenössischer libanesischer Forscher und Philosoph.

51 *Zaynab al-Kḥudayrī*, zeitgenössische ägyptische Philosophieprofessorin.

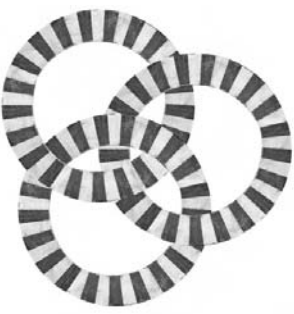
52 *ʿAbd al-Maǧid al-Gannūchī*, war tunesischer Philosophieprofessor.

53 *Ġamāl ad-dīn al-ʿAlwī*, war marokkanischer Philosophieprofessor.

54 Der Autor bezieht sich auf die Schriften: *Faṣl al-maqāl*, (Dt. AVERROES: *Die entscheidende Abhandlung*, übers. v. P. Schärer, Reclam: Stuttgart 2010;

und übers. v. F. Schupp, Meiner: Hamburg 2009). *Manāhiǧ al-ʿadilla*, im Dt. ersch. als: *Die Untersuchung über die Methoden der Beweise*, Stuttgart: Reclam 2010; *Tahāfut at-tahāfut* (*Die Inkohärenz der Inkohärenz*); *Bidāya al-muǧtahid* (*Über die Rechtsfindung in der islamischen Jurisprudenz*) und *Talkḥīṣ al-mustaṣfa* (*Kommentar zur Methodenlehre*).

55 Mohammed Abed al-JABRI: *At-turāth wa al-ḥadāth, dirāsāt wa munāqaṣāt* (*Das Erbe und die Moderne. Studien und Diskussionen*), Casablanca-Beirut 1991, S. 202.



Ein Aspekt der Rationalität bei Ibn Rushd, für den sich die aufgeklärten arabischen Intellektuellen maßgeblich interessierten, ist seine These von der *Einheit der Vernunft*.

diese Bereiche von der ›Doxa‹ zur Gewissheit sowie von der Annahme zur Bestimmtheit übergehen⁵⁶, unter Berücksichtigung »aller ihrer Prinzipien und Ursprünge«⁵⁷. Bei ihm baut somit die Rationalität im Bereich der religiösen Wissenschaften auf der »Intention des Gesetzgebers« auf, während sie im Bereich der theoretischen Wissenschaften auf der Idee der »natürlichen Kausalität« beruht.⁵⁸ Mit diesen Zuspitzungen beabsichtigte al-Jabri die zeitgenössische arabische Kultur dazu zu ermuntern, sich die demonstrative axiomatische Vorgehensweise Ibn Rushds anzueignen, um sich an der Entwicklung der Kultur der Moderne effektiver beteiligen zu können.

Ein Aspekt der Rationalität bei Ibn Rushd, für den sich die aufgeklärten arabischen Intellektuellen maßgeblich interessierten, ist seine These von der *Einheit der Vernunft*. Das Interesse an dieser These ist wesentlich auf ihren Appell zurückzuführen, alle Menschen, Kulturen und Zivilisationen in ihrer Teilhabe an den Prinzipien der Vernunft und Methoden des Denkens als gleich anzusehen. Zweitens hebt diese These hervor, dass die Vernunft in der Natur gültig ist, was einen Dialog zwischen beiden einschließt und dazu führt, dass

⁵⁶ Ebd., S. 203.

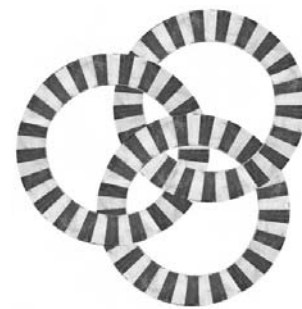
⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Er sagt über den axiomatischen Vergleich zwischen dem Prinzip der Rationalität der Religion und dem Prinzip der Philosophie: »So wie die Rationalität in den Naturwissenschaften sowie in der Theologie und Philosophie auf das Prinzip der Kausalität aufbaut, so gründet es sich in der Rationalität der juristischen Wissenschaften auf das Prinzip der Absichten des Gesetzgebers.« Ebd., S. 209.

die der Natur innewohnende Rationalität in Form von Prinzipien und Gesetzen des Wissens zum Ausdruck kommt. Drittens wird erkannt, dass die Einheit der Vernunft eine Gültigkeit der Vernunft in der Aussage gewährleistet, insbesondere wenn das Gesagte aufrichtig und Ausdruck der Einheit der Vernunft, des Vernunftgeleiteten und des Rationalen ist. Daraus resultiert, dass die Ordnungen der Vernunft, des Diskurses und des Seins einander bedingen und gleichberechtigt sind. Viertens lässt sich diese Theorie der Einheit der Vernunft auch gegen einen spezifischen Eurozentrismus verwenden, der behauptet, allein jene Vernunft zu besitzen, aus der allein Wissenschaft, Philosophie und Kultur hervorgehen.

Allerdings konnte diese Begeisterung für die These der Einheit der Vernunft die Vertreter dieser aufgeklärten Strömung nicht daran hindern, Ibn Rushds Einteilung der menschlichen Vernunft in drei Arten besonders hervorzuheben: (1) die Vernunft der breiten Masse, d.h. die rhetorische, poetische Vernunft, (2) die Vernunft der Vertreter des Kalām (die Theologen), d.h. die dialektische Vernunft, sowie (3) die Vernunft der Philosophen und Wissenschaftler, d.h. die demonstrative Vernunft. Die arabischen Rationalisten schätzen diese Einteilung, da sie zur Anerkennung zweier Prinzipien der Kultur der Post-Moderne führt: *Pluralismus und Differenz*.⁵⁹

⁵⁹ Über die Idee der Differenz sagte Ibn RUSHD: »Wer alle Menschen anlässlich der Belehrung ausnahmslos gleich behandelt, der würde einem entsprechen, der sie auch in Bezug auf irgendeine beliebige



Ein weiterer wichtiger Aspekt der Rationalität bei Ibn Rushd, der das kulturelle Klima in der arabischen Welt bewegte, ja spaltete, ist seine Verteidigung des *Rechts der Philosophie auf eine Existenz* neben dem der Religion. Diese Verteidigung geschieht zunächst in Form einer Bestätigung der Einheit der Wahrheit, die in Ibn Rushds bekanntem Ausspruch »Die Wahrheit setzt der Wahrheit nichts entgegen«⁶⁰ ersichtlich wird. Diese Einheit wurde zwischen der islamisch-rechtlichen Wahrheit und der philosophischen Wahrheit aufgebaut, welche zwar von dem Wunsch nach einer *Verbindung* zwischen beiden, jedoch auch von dem Ziel, keine *Versöhnung* bzw. Vermischung zwischen beiden zu bezwecken, ausgeht.

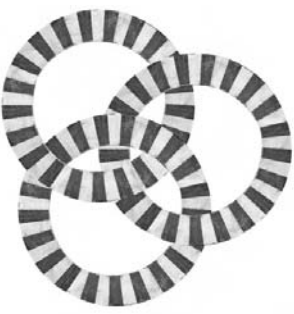
Jedoch kann der Glaube an die Einheit zwischen der religiös-rechtlichen und der philosophischen Wahrheit nicht die Widersprüche zwischen den Urteilen der Scharia und den Beweisführungen der Vernunft leugnen. Von diesen Widersprüchen ausgehend, entwickelt sich die Notwendigkeit der demonstrativen Interpretation, welche Ibn Rushd wie keinem anderen Philosophen eigen ist. Sein Aufruf an die Philosophen, die *demonstrative Interpretation* auszuüben, die eine Form der Verteidigung der Legitimität der Philosophie bei Ibn Rushd darstellt, zielt darauf ab, allegorische Koran-Tätigkeit ausnahmslos gleich behandelt. Dies alles widerspricht sowohl dem, was von den Sinnen, als auch dem, was vom Intellekt erfasst wird.« AVERROES: *Die Untersuchung über die Methoden der Beweise*, Reclam: Stuttgart 2010, S. 142.

60 AVERROES: *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über Verhältnis von Gesetz und Philosophie*, Meiner: Hamburg 2009, S. 19.

verse in demonstrative Bedeutungen zu transformieren; dies soll ohne Raum für Widersprüche geschehen, d.h. die Transformation von Symbolen, allegorischen Versen, Wundern, Erzählungen und islamisch-rechtlichen Mythen soll in wissenschaftliche Verfahren und Erkenntnisse münden. Es gab zahlreiche und vielfältige Antworten der modernen arabischen Intellektuellen auf Ibn Rushds Aufruf zu dieser Art von demonstrativer Interpretation. Einige Intellektuelle betrachten das Monopol der Philosophen auf das Recht zur Interpretation der religiösen Texte, das mit dem Ausschluss des Volkes von diesem Interpretationsverfahren einhergeht, als eine Marginalisierung der sozialen Funktion der Philosophie.⁶¹ Andere haben Ibn Rushds Aufruf als eine Interpretation einer Art »Verborgenheit« gesehen, welcher die zwei Seiten der Wahrheit zwischen der äußeren Erscheinung und dem Inneren vertritt [...]. Es gibt zudem eine große Gruppe von arabischen Intellektuellen, die die demonstrative Interpretation als einen Schutz des Korantextes vor einem dialektischen Zugriff und den Streitigkeiten der Vertreter des Kalām betrachten, die mit ihren widersprüchlichen und sterilen Interpretationen die Einheit der Nation bedrohten. Zugleich schützte die demonstrative Demonstration die Gelehrten vor einer Einschüchterung durch die ungebildete Meinung der breiten Masse.

61 Nassif NASSAR: *Al-išārāt wa al-masālik, min'iwān Ibn Rušd'ilā rihāb al-'ilmāniya (Hinweise und Methoden. Aus Ibn Rushds Palast in die Weiten des Säkularismus)*, Beirut 2011, S. 26.

... die demonstrative Interpretation, die eine Form der Verteidigung der Legitimität der Philosophie bei Ibn Rushd darstellt, zielt darauf ab, allegorische Koranverse in demonstrative Bedeutungen zu transformieren;



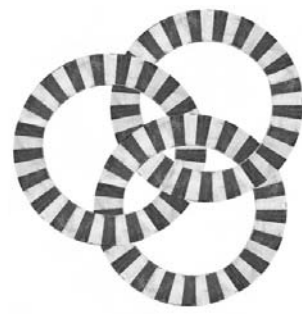
Neben dem Anliegen, Religion und Philosophie zu verbinden, an der insbesondere die Vertreter der modernistischen Lesart ein großes Interesse hatten, gab es ein anderes, beinahe entgegengesetztes Bestreben, das ein großes Interesse hervorrief, nämlich die *Notwendigkeit, zwischen einer philosophischen und einer religiösen Rationalität zu unterscheiden und diese wiederum von einer theologischen (Kalām) und sufistischen Rationalität.* Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Religion und Kalām vertreten einige Autoren eine klare Trennung zwischen beiden, da sie befürchten, dass eine Vermischung zur Transformation der religiösen Texte und zum Schauplatz eines Konfliktes zwischen Ansichten und Rechtsschulen führe [...]. Doch die Trennung zwischen dem Verständnis der Scharia und dem der Philosophie bzw. »die Trennung der Scharia von der Weisheit« wird von vielen Vertretern der Aufklärung auch als Genese der »Trennung der Religion vom Staat« (Säkularisierung) betrachtet, als ob die Politik, d.h. die Errichtung eines neutralen Staates gegenüber den verschiedenen religiösen Glaubensrichtungen des Volkes, das Ziel von Ibn Rushds philosophischem Projekt gewesen wäre. In diesem Zusammenhang vertritt der Autor des Werkes *Kritik der arabischen Vernunft*, al-Jabri, die These, dass »die Trennung zwischen Philosophie und Scharia« eines der Kriterien für die Unterscheidung zwischen der Philosophie im Maschrik (Farabi und Ibn Sina) [...] und der andalusisch-maghrebinischen Philosophie (Ibn Badja und Ibn Rushd) sei. Denn letztere unterscheidet zwischen den Bereichen der

Philosophie und der Religion, damit »die Religion innerhalb der Religion und mit ihren eigenen Mitteln, genauso wie die Philosophie innerhalb der Philosophie und mittels ihrer eigenen Prämissen und Absichten verstanden wird. Dies ist der Weg zur Erneuerung innerhalb der Religion und der Philosophie und so sollten wir diese Methode von ihm [Ibn Rushd] übernehmen, um unsere Authentizität zu modernisieren und unsere Moderne authentisch zu machen.«⁶² Um den Gegensatz zwischen den beiden Modellen – dem des Maschrik und dem andalusisch-maghrebinischen – hervorzuheben, praktiziert al-Jabri drei Herangehensweisen, eine historische, eine ideologische und eine erkenntnistheoretische, aus denen er drei Erkenntnisordnungen ableitete: die der demonstrativen Beweisführung (*bayān*), die der Gnostik (*ʿirfān*) und die der Rhetorik (*burhān*). Nach ihm sei die Rationalität des historischen Andalusien als demonstrativ zu charakterisieren, während sich die Rationalität des Maschriks in die rhetorische (der Abassiden) und die gnostische (der Fatimiden) Erkenntnisordnung spaltet. So kommt al-Jabri zu dem Ergebnis, dass die Hoffnung der arabischen Welt eng mit der andalusischen Kultur verknüpft sei, denn sie ist in der Lage, die arabische Vernunft von der Nicht-Kausalität der islamischen Theologie und dem Irrationalismus der islamischen Mystik zu befreien und den Weg in die Rationalität der Moderne zu ebnen. Nach al-Jabri sind wir in der heutigen Zeit entweder Averroisten oder wir verlieren

62 Mohammed Abed al-JABRI: *Naḥnu wa at-turāth* (Fn. 2), S. 51.

»Dies ist der Weg zur Erneuerung innerhalb der Religion und der Philosophie und so sollten wir diese Methode von ihm [Ibn Rushd] übernehmen, um unsere Authentizität zu modernisieren und unsere Moderne authentisch zu machen.«

Mohammed Abed al-Jabri



uns zwischen der Nicht-Kausalität der spekulativen Theologie im Islam und dem *Gnostizismus* der Sufis [...]. Mit anderen Worten, wir sollten einen »zeitgenössischen arabischen Averroismus« entwerfen, der im Bereich der Erkenntnistheorie auf der demonstrativen Beweisführung und im Bereich der Politik und Ideologie auf Demokratie und Rationalität basiert. Die Bedingung für all dies ist jedoch die Beständigkeit in der eigenen Tradition, d.h. der Ausgangspunkt ist die Verankerung der Begriffe und Werte der Moderne im eigenen Erbe, damit deren Akzeptanz vonseiten des arabischen Denkens der Gegenwart nicht erschwert werde. Unter dieser Beständigkeit in der Tradition wird nichts anderes verstanden als die Beständigkeit im andalusischen Modell der Rationalität, vor allem im Modell der Art nach Ibn Rushd.

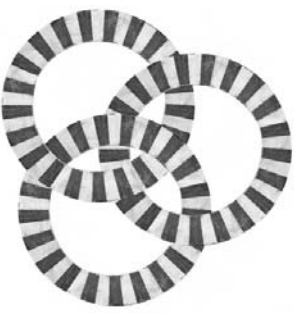
Aber auch die kritische Herangehensweise Ibn Rushds fand bei einigen aufgeklärten arabischen Intellektuellen Beachtung, mit der Absicht, die Fähigkeit zu einer Änderung in der arabischen Kultur zu bestärken.⁶³ In der Tat praktizierte Ibn Rushd die Kritik in umfassender Form, denn seine kritischen Anmerkungen betreffen die meisten Untersuchungsgegenstände, die rationalen und religiös-rechtlichen Wissenschaften ebenso

wie die meisten Philosophen, Wissenschaftler und Theologen, mit denen er sich auseinandersetzte (wie beispielsweise Platon, Galenos, Hippokrates, Ptolemäus, Themistios, Alexander von Aphrodisias, Nikolaos von Damaskus oder Porphyrios). Unter den muslimischen Philosophen kritisierte Ibn Rushd sowohl Al-Farabi, Ibn Sina und Al-Ghazali als auch Ibn Badjja. Überdies richtete sich seine scharfe Kritik auch an die spekulativen Theologen (*Mutakalimun*), die sufistischen Mystiker und die islamischen Rechtsgelehrten.

Die arabischen Denker zogen jedoch auch Nutzen aus Ibn Rushds Fatwa über die Pflicht zur Philosophie und die Pflicht, von dem wissenschaftlichen Erbe zu profitieren. Sie bezogen sich auf Ibn Rushds Fatwa in *Die entscheidende Abhandlung*, um die Offenheit gegenüber einer anderen Kultur zu rechtfertigen, auch wenn sich diese von der Religion des Islam unterscheidet. Denn relevant an den Wissenschaften und den Instrumenten sind allein deren Gültigkeit und Fähigkeit, wissenschaftlich zu sein, der Glaube spielt dabei keine Rolle. Zweifellos bestätigt die These der Notwendigkeit zur Offenheit gegenüber den Wissenschaften, Kulturen und zivilisatorischen Erfahrungen der Anderen zugleich, dass der Glaube und die Kultur bzw. die Scharia und das Wissen im Islam zwei unterschiedliche Dinge sind. Jede Vermischung zwischen beiden muss zu katastrophalen Ergebnissen sowohl im Bereich der Religion als auch im Bereich der Wissenschaft und der Kultur führen. Die islamische Theologie wird beispielsweise in Bezug auf die islamische Literatur, die isla-

Denn relevant an den Wissenschaften und den Instrumenten sind nach Ibn Rushd allein deren Gültigkeit und Fähigkeit, wissenschaftlich zu sein, der Glaube spielt dabei keine Rolle.

63 Es gibt eine große Zahl an Schriften, die sich mit dem kritischen Denken bei Ibn Rushd befassen. Vgl. als Beispiel den Artikel von Atef al-IRAKI: »*Al-ḥiss anaqdī 'ind al-faylasūf Ibn Ruṣd*« (*Das kritische Empfinden beim Philosophen Ibn Rushd*), in der Zeitschrift 'Ālim al-fikr (Die Welt des Denkens), April–Juni 1999, S. 67–102.



mische Wissenschaft und die islamische Wirtschaft irrelevant, denn sie würde nur einen Deckmantel darstellen, der das freie Denken und das Recht auf Kreativität behinderte sowie die wissenschaftliche Tätigkeit kontrollierte. Dies würde sowohl die Religion als auch die Forschungsgegenstände und Wissenschaften aus ihrem natürlichen Fluss bringen und sie in leere Ideologien wandeln.

Daraus folgt, dass die Strömung der Aufklärung unter den arabischen Intellektuellen von der demonstrativen Herangehensweise abhängig ist, die im universalistischen und allumfassenden Charakter des Denkens von Ibn Rushd begründet ist. Nach der Meinung vieler Vertreter dieser Strömung richtete der Philosoph von Córdoba seinen philosophischen und wissenschaftlichen Diskurs an die gesamte Menschheit und nicht nur an eine bestimmte Kultur, Religion oder Epoche. Daher habe sein Erbe es verdient, als global zu gelten. Laroui bringt diese Idee wie folgt zum Ausdruck: »Wir sprechen von Ibn Rushd als Horizont, weil sein Denken die höchste Stufe erreichte, zu der die denkende Menschheit der damaligen Zeit [...] gelangt ist. Keiner ist bei der Erforschung der Probleme, zu denen er vordrang, weiter gekommen als er. Aus diesem Grund fühlten sich die Juden wie die Christen zu ihm hingezogen. Das Wissen, das Ibn Rushd bereitstellte, war alles, was für die Menschheit in seiner Epoche verfügbar war. [...] Ibn Rushd ist einer der Pfeiler der Universalgeschichte.«⁶⁴ Dies ermutigt die

arabische Kultur, sich über ihre lokalen Grenzen hinwegzusetzen und nach einer globalen Perspektive zu streben.

2.2 DIE RELIGIÖSE RATIONALITÄT

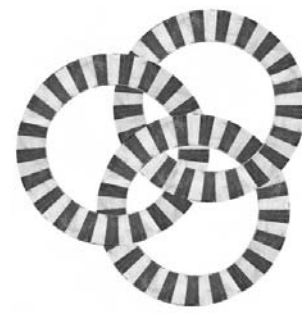
Neben den rationalistischen Lesarten mit ihren unterschiedlichen Varianten entstand in der arabischen Welt eine kulturelle Strömung, die Ibn Rushd *religiös interpretiert*. Diese Lesart versteht die eigentliche Problemstellung Ibn Rushds als die der *Versöhnung* zwischen Philosophie und Religion und zieht die Offenbarung der Vernunft und die Religion der Philosophie vor.⁶⁵ Bei den Vertretern dieser Lesart wird Ibn Rushd vor allem als islamischer Rechtsgelehrter (*faqīh*) verstanden, der die Scharia verteidigt und für eine gläubige Rationalität plädiert, welche die Philosophie in den Dienst der Religion stellt. Einige unter ihnen gingen bei ihrer Beschreibung Ibn Rushds sogar so weit, ihn einen »sunnitischen Rechtsgelehrten bzw. einen Salafisten [zu nennen], der die Philosophie hasst und sich von jeglicher metaphysischer Reflexion distanziert. Ibn Rushd untersuche nur »nach dem, was zum Handeln

Paradoxien), Casablanca-Beirut 1996, S. 33. In Erinnerung an die Tagung zum Thema *Al-'ufuq al-kawnī fī fikr Ibn Rušd* (Der universelle Horizont des Denkens von Ibn Rushd), die ich in Marrakesch im Jahr 1998 organisiert habe. Die Akten dieser Tagung wurden im Jahr 2001 in Rabat herausgegeben.

⁶⁵ Als Pionier dieser religiösen Rationalität gilt Muḥammad 'Abduh (1849–1905). In seiner Linie stehen direkte sowie indirekte Schüler wie Maḥmūd Qāsim (1913–1973), Muḥammad Bīṣār (1910–1982), Muḥammad 'Amāra (geb. 1931) und Ḥassan Ḥanafī (geb. 1935).

⁶⁴ Abdallah LAROUÏ: *Mafhūm al-'aql: maqāla fī al-mufāraqāt* (Der Begriff der Vernunft: Abhandlung über die

Daraus folgt, dass die Strömung der Aufklärung unter den arabischen Intellektuellen von der demonstrativen Herangehensweise abhängig ist, die im universalistischen und allumfassenden Charakter des Denkens von Ibn Rushd begründet ist.



motiviert«, wie der Imam Malik sagte!⁶⁶ Im Unterschied zur aufklärerischen Strömung betrachten die Vertreter dieser Lesart andere Abhandlungen⁶⁷ Ibn Rushds als Referenzwerke, d.h. als solche, denen man sich widmen sollte, um das wirkliche Denken von Ibn Rushd erfassen zu können. In diesen Werken würde er sich zu einer gläubigen Rationalität bekennen und Partei für die Rechtsgelehrten, die Sufi und die Vertreter des Kalām, insbesondere für al-Ghazali, ergreifen. Die Denker dieser Interpretation betonen zudem, dass der Richter von Córdoba eher vom Platonismus beeinflusst wurde als von Aristoteles⁶⁸ und eher von der islamischen Theologie und dem Sufismus als von der Philosophie.

Im Gegensatz dazu steht die Lesart von Taha Abd al-Rahman⁶⁹, der zum Ergebnis kommt, dass eine derartige Aktualisierung Ibn Rushds nicht zielführend sei. So beachtete Ibn Rushd weder den pragmatischen Bereich der Scharia, denn er versuchte nicht, seine Sprache der des Korans anzupassen, noch re-

spekte er die grammatischen und semantischen Regeln der arabischen Sprache.⁷⁰ Es ist vielmehr so, dass »die philosophische Sprache nur dann das Niveau einer erfolgreichen Mitteilung erreichen kann, wenn sie auf die Anforderungen des pragmatischen Bereiches des Adressaten reagiert«.⁷¹ Somit »lebte Ibn Rushd zwar unter uns, aber er schrieb für die anderen«.⁷² Das ist der Grund für die Ablehnung seiner philosophischen Abhandlungen, die in einer Sprache verfasst sind, die den religiösen, semantischen und sprachlichen Raum, für den sie geschrieben wurden, nicht respektiert. Darüber hinaus sei er im tiefsten Inneren ein Befürworter der Tradition im Bereich der Philosophie und des Glaubens.⁷³

»[...] lebte Ibn Rushd zwar unter uns, aber er schrieb für die anderen.«

Taha 'Abd Ar-Rahman

2.3 GRENZEN DES RATIONALISMUS BEI IBN RUSHD

Neben diesem einen Vertreter der religiösen Rationalität finden wir mehr als einen aufgeklärten Denker, der die These vertritt, es sei nicht zielführend, auf Ibn Rushd zurückzugreifen, um einen Ausweg aus der historischen und kulturellen Krise zu finden, in der wir uns derzeit befinden.

66 'Abd al-Mağīd Aṣ-ṢAGĪR: »Al-minhağ ar-ruṣdī wa 'athruhu fī al-ḥukm 'alā Ibn Ruṣd ladā mağāriba al-qarnīn as-sādis wa ath-thālith 'aṣar lil-ḥiğra (Ibn Rushds Methode und ihre Wirkung für das Urteil über Ibn Ruṣd bei den Maghrebinern des 12. und 19. Jahrhunderts)«, in: *A' māl nidwa Ibn Ruṣd wa madrasatihi fī al-garb (Akten der Tagung zu Ibn Ruṣd und seiner Schule im islamischen Westen)*, 2. Aufl., Rabat 2013, S. 337.

67 Der Autor nennt die Schriften: *Die entscheidende Abhandlung, Die Untersuchung über die Methoden der Beweise und Die Inkohärenz der Inkohärenz*. Vgl. Fn. 5.

68 Über den Einfluss des Platonismus bei Ibn Rushd vgl. ebd., S. 323.

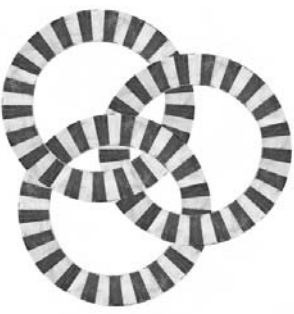
69 Taha 'Abd ar-Raḥmān, marokkanischer Philosoph und Theologe, geb. 1944.

70 Vgl. Taha 'Abd Ar-Raḥmān: *Lugat Ibn Ruṣd al-falsafīya min khilāl 'arḍihi li-nazariya al-maqūlāt (Die philosophische Sprache Ibn Rushds in seiner Darstellung der Theorie der Kategorien)*, in: *Ḍimna a' māl nidwa Ibn Ruṣd wa madrasatihi bil-garb al-'islāmī (Akten der Tagung zu Ibn Rushd und seiner Schule im islamischen Westen)*, 2. Aufl., Rabat, 2013, S. 199–201.

71 Ebd., S. 207. Über die Bedeutung des Verhältnisses der Sprache der Philosophie zu der des Korans, vgl. ebd.

72 Ebd.

73 Ebd., S. 207 f.



Laroui warnt vor einer Vermischung von modernen Begriffen mit denen in der andalusischen Tradition [...], denn es gebe keine Beziehung zwischen den Bedeutungen, die diese Begriffe in der [europäischen] Moderne annehmen, und den in der [andalusischen] Tradition vorherrschenden Bedeutungen, vielmehr existiere ein fundamentaler Unterschied zwischen beiden, nämlich ihre »historische Umsetzung«.

Als Beispiel sei hier Abdallah Laroui genannt. Trotz seiner tiefen Bewunderung für den Philosophen von Córdoba, sei es wegen seines Bezugs auf das Buch der *Physik* von Aristoteles, um islamisch-rechtliche und metaphysische Probleme zu überwinden⁷⁴, oder wegen seiner reformistischen Vorhaben, die auf »einer schlichten, klaren und aufrichtigen Überzeugung basieren, die Vernunft und emotionales Empfinden in Einklang bringt sowie für den Einzelnen ein Sicherheitsgefühl und für die Gemeinschaft die Einheit und Stabilität garantiert«⁷⁵, Laroui zögerte nicht, ihn mehrmals aus unterschiedlichen Perspektiven scharf zu kritisieren. Er war vor allem mit Ibn Rushds Vorzug »der Logik gegenüber der Lust«⁷⁶ völlig unzufrieden, aber auch mit seiner widerstandslosen Akzeptanz der Logik des Absoluten, da »der Philosoph Ibn Rushd« Aristoteles auf die gleiche Weise kommentiere wie »der Rechtsgelehrte Ibn Rushd die Muwatta [Hadith-Sammlung] von Malik kommentiert«.⁷⁷

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Laroui die realistische und reformistische Ra-

tionalität von Ibn Rushd von seinem Aufruf, einen radikalen Schnitt mit dem Erbe zu vollziehen, nicht ausnimmt, solange die arabische Welt danach strebt, an der Moderne teilzuhaben. Um den Schnitt mit der Kultur der Vergangenheit umsetzen zu können, warnt Laroui vor einer Vermischung von modernen Begriffen mit denen in der andalusischen Tradition, wie beispielsweise »der Intellekt« (*al-ʿaql*) von Ibn Rushd, »die Freiheit« (*al-ḥurrīya*) von Ibn Arabi, »der Staat« (*ad-dawla*) von Al-Schati-bi⁷⁸ oder »die Geschichte« (*at-tārīkh*) bei Ibn Khaldun, denn es gebe keine Beziehung zwischen den Bedeutungen, die diese Begriffe in der [europäischen] Moderne annehmen, und den in der [andalusischen] Tradition vorherrschenden Bedeutungen, vielmehr existiere ein fundamentaler Unterschied zwischen beiden, nämlich ihre »historische Umsetzung«⁷⁹. Daher sollten die aus der Tradition überlieferten Begriffe als »unvollendet« betrachtet werden, im Vergleich zu den »vollendenden Begriffen«, welche die Moderne schuf. Ferner warnt Laroui vor einem »Spiel« der Aktualisierung Ibn Rushds bzgl. der Rousseau'schen These über die zwei Seiten der Gottesverehrung. Denn solche oberflächlichen Vergleiche sind nachteilig und führen zur »Oberflächlichkeit und Banalisierung des gelesenen Textes« sowie zum »Übersehen der neuen Bedeutungen, welche den Ausdrücken Sicherheit, Zuverläss-

74 Über die Rezeption des Buchs der Physik von Aristoteles bei Ibn Rushd vgl. *As-sunna wa al-ʿislāh* (*Die Sunna und die Reform*) (Fn. 37), S. 176.

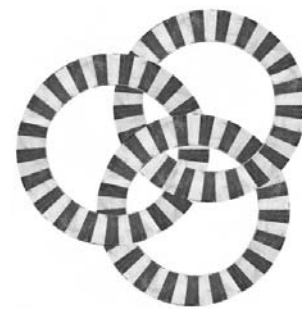
75 Über die Methodik des Vergleichs zwischen den westlichen und den muslimischen Schriften vgl. Abdallah LAROUÏ: *Dīn al-Fiṭra, li-Ġān Ġāk Rūsū* (*Naturreligion, von Jean-Jacques Rousseau*), Übersetzung, Casablanca 2012, S. 6.

76 Abdallah LAROUÏ: *Min dīwān as-sīyāsa* (*Aus dem Diwan der Politik*), Casablanca 2009, S. 108.

77 Abdallah LAROUÏ im Dialog mit der Zeitschrift *an-Nahḍa*, Ausgabe 8, 2014, S.17.

78 *Aš-Šātibī*, andalusischer Gelehrter, gest. 1388.

79 Siehe Abdallah LAROUÏ: *Mafhūm al-ʿaql* (Fn. 64), S. 15–16.



sigkeit, Selbstverständlichkeit und Aufrichtigkeit verleihen«⁸⁰.

Damit »das, was wir sagen, gleich dem ist, was die anderen sagen«⁸¹, sollten wir uns eine »neue Selbstverständlichkeit«⁸² aneignen, die nur durch einen epistemischen und methodischen Schnitt mit dem zu erreichen ist, »was der Horizont Ibn Rushds ausmachte« »damit dieser *Horizont* nicht zu einer *Grenze*«⁸³ für uns wird. Mit anderen Worten, wenn sich Mohammed Abduh⁸⁴ bei seiner Antwort auf die vom modernen Westen an ihn gestellte Frage nur auf »*das Denken Ibn Rushds*« bezieht, »verwandelt sich der *Horizont* von ersterem in ein *Hindernis* für den letzteren. So gibt es eine Grenze, an der Abduh hält, *manchmal erkundet er, was hinter dieser Grenze liegt, aber er wird sie nie überwinden können.*«⁸⁵ Das mache es unmöglich, Ibn Rushd für die Erneuerung unserer Kultur, unseres Staates und unserer Geschichte in Anspruch zu nehmen, insofern wir uns lediglich mit seinem Kommentar zu Platons »idealem Staat« in der *Politeia* begnügen. Dennoch könne sich Laroui vorstellen, dass Ibn Rushd für uns heute relevant wäre, jedoch nur in Konfrontation mit der Gegenwart, etwa wenn wir annehmen würden, dass

80 Über die Aktualisierung der Schriften von westlichen und muslimischen Wissenschaftlern siehe seine Einleitung zum Buch *Dīn al-Fiṭra (Naturreligion)*, S. 18.

81 Ebd., S. 18.

82 Ebd., S. 9–10.

83 Ebd., S. 33.

84 Muḥammad ʿAbduh, ägyptischer Reformier (1849–1905).

85 Ebd., S. 33.

Ibn Rushd »die Verfassung der Vereinten Staaten lesen und deren Anwendung in der Realität beobachten würde. Unsere Vorstellung von seiner eventuellen Auffassung könnte uns dann dem, was er sagte, näher bringen«⁸⁶.

Nassif Nassar argumentiert ähnlich, wenn er Ibn Rushds Vorstellung von Philosophie vorwirft, sie lasse sich von der Religion einschränken, denn der Gegenstand der Philosophie sei nach Ibn Rushd die Schöpfung und der Schöpfer und nicht etwa das Sein und die seienden Dinge.⁸⁷ Außerdem beschränke er seine Suche nach dem wahren Wissen, ohne das wahre Handeln mit einzubeziehen und sei an die Idee der Vollkommenheit der Wahrheit bei Aristoteles gefesselt. Doch trotzdem »forderte Ibn Rushd keine vollständige Adaption des Aristotelismus und deren Anpassung an die koranische Sichtweise auf die Werte und das Leben.«⁸⁸ Nassif Nassar meint jedoch, dass »die rushd'sche Theorie über das Verhältnis von Philosophie und Religion die intellektuellen Anforderungen unseres Zeitalters nur in geringem Maße erfüllt«⁸⁹, denn tatsächlich führte er keine Trennung zwischen der Religion und der Philosophie durch. Denn sein Hauptanliegen in der Schrift *Die entscheiden-*

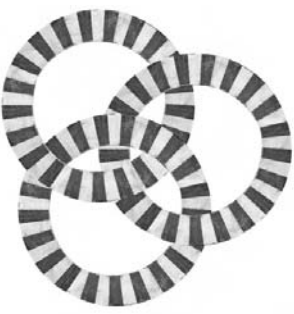
86 Abdallah LAROUÏ: *Min dīwān as-sīyāsa* (Fn. 76), S. 107.

87 Es scheint, dass Nassif Nassar sich bei dieser These nur auf die rational-theologisch genannten Schriften von Ibn Rushd stützt und nicht auf seine Kommentare zu Aristoteles, in denen verschiedene Themen der Philosophie ausführlich vorgestellt werden.

88 Nassif NASSAR: *Al-iṣārāt wa masālik* (Fn. 61), S. 9.

89 Ebd., S. 37.

Nassif Nassar argumentiert ähnlich, wenn er Ibn Rushds Vorstellung von Philosophie vorwirft, sie lasse sich von der Religion einschränken, denn der Gegenstand der Philosophie sei nach Ibn Rushd die Schöpfung und der Schöpfer und nicht etwa das Sein und die seienden Dinge.



de *Abhandlung* war, zu »einer Bestimmung der Verbindung zwischen der Religion und der Philosophie« zu gelangen.⁹⁰ Doch obwohl Ibn Rushd die Philosophie dadurch, dass er sie mit der Religion verband, ärmer machte, stellte er sie nicht unter das Diktat der Theologie, wie das etwa bei Ibn Maimun und Thomas von Aquin geschah.

Diese intellektuelle Strömung aufgeklärter Denker, so ließe sich zusammenfassen, sind demnach davon überzeugt, dass Ibn Rushd mit seiner Problemstellung und seinen Lösungen, die uns heute kaum mehr nutzen können, der Vergangenheit angehöre, da zwischen unserem gegenwärtigen Zeitalter und dem von Ibn Rushd eine große Distanz hinsichtlich der Erkenntnisse, Methoden und Sichtweisen besteht. Mehr noch, sogar seine Denkweise könne uns heute nicht mehr von Nutzen sein, denn der Intellekt, von dem Ibn Rushd spricht, kann nicht dem Vernunftbegriff der Moderne gleichgesetzt werden und die von ihm verwendete Methode (demonstrative Beweisführung) unterscheidet sich stark von den Methoden der zeitgenössischen Philosophen (repräsentative Methoden). Trotzdem sollte uns dieser Unterschied nicht daran hindern, uns mit Ibn Rushd vertraut zu machen und ihn als ein Symbol für den Willen zur Öffnung, Erneuerung und Kritik zu betrachten, ohne jedoch seine demonstrative »Methode«

in einen starren und abgeschlossenen Appell zu verwandeln.

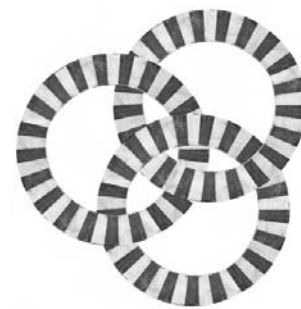
Aus dieser flüchtigen Darstellung des Einflusses von Ibn Rushd auf die moderne arabische Kultur wird ersichtlich, dass sein Einfluss weder konstant noch einseitig war, vielmehr wurde er von sehr unterschiedlichen, sich widersprechenden Denkweisen, wie dem Rationalismus und dem Irrationalismus, von religiösen und säkularen Denkrichtungen, von Marxismus oder Salafismus, in Besitz genommen. Dieser vielschichtige Einfluss ist eine ungeheure Bereicherung des kulturellen Raums und nährte zahlreiche kulturelle Bewegungen in der arabischen Welt, so dass Ibn Rushd aus jener Entwicklung der arabischen Kultur nicht weggedacht werden kann. Allerdings sind die Intellektuellen in Hinblick auf Ibn Rushd geteilter Meinung: Einige betrachten ihn als islamischen Rechtsgelehrten und spekulativen Theologen⁹¹, andere wiederum sehen ihn als Philosophen und Wissenschaftler⁹². Wieder andere, wie al-Jabri, charakterisieren ihn mit Blick auf den von ihm initiierten Bruch zwischen dem Maschrik und dem Maghreb als formellen Rationalisten, und es gibt auch solche, die sein Denken in eine Kon-

90 Ebd., S. 38: »Aber führte Ibn Rushd wirklich eine Trennung zwischen der Religion und der Philosophie durch? War sein Hauptanliegen in der Schrift *Faṣl al-maqāl* nicht eher die Bestimmung von dem, was die Religion und die Philosophie verbindet?«

91 Der Autor nennt als Beispiele die folgenden arabischen Intellektuellen: Mohammed Abdah, Mahmoud Kacim, Abdelmagid Triki, Abdelmagid Sgayar, Taha Abderahman und Abu Yaareb Marzouki.

92 Der Autor gibt als Beispiele: Farah Antun, Majid Fakhry und Atef al-Iraki.

Dieser vielschichtige Einfluss ist eine ungeheure Bereicherung des kulturellen Raums und nährte zahlreiche kulturelle Bewegungen in der arabischen Welt, so dass Ibn Rushd aus jener Entwicklung der arabischen Kultur nicht weggedacht werden kann.



tinuitätslinie mit dem Maschrik stellen. Einige Wissenschaftler sehen ihn als Anwalt einer »doppelten« (religiösen und philosophischen) Wahrheit, während andere ihn als Vertreter der Säkularisierung einordnen. Somit bildet Ibn Rushd einen Ausgangspunkt für eine reiche kulturelle und ideologische Renaissance.

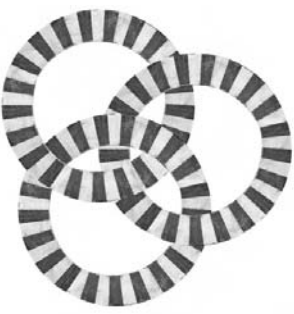
Was jedoch besonders wichtig erscheint, ist, dass Ibn Rushd von modernistischen und fortschrittlichen Richtungen in Anspruch genommen wurde. Und zwar mit der Intention, ein umfassendes kulturelles Projekt aufzubauen, dessen Grundlage (1) die *Rechtfertigung des Vorhabens einer philosophischen Bildung in der arabischen Welt* ist, die eine notwendige Voraussetzung für die Entwicklung des islamischen Rechts sowie für die *Auseinandersetzung mit dem Irrationalismus und Fundamentalismus* darstellt. Dieses Projekt steht zudem (2) im Widerstand zu den *orientalistischen Denkrichtungen*, welche die Überzeugung verbreiten, dass die islamisch-arabische Vernunft unfähig sei, rational zu denken. Es belegt im Gegensatz dazu, dass (3) Araber und Muslime dazu fähig sind, eine alternative arabische Renaissance aufzubauen, die der europäischen Moderne entsprechen könnte. So wird der Philosoph von Córdoba auch in der Gegenwart aktuell bleiben, um den Appell für die *Einheit der menschlichen Vernunft* sowie die Gleichstellung aller Menschen in ihrem Zugang zu ihr zu unterstützen. In der Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Weisheit, welche die Öffnung gegenüber Menschen mit anderem Glauben oder anderen Überzeugungen fördert und sich für die Kritik als Weg zur Schöpfung und Kreati-

vität sowie als Widerstand gegen *Abhängigkeit und Nachahmung* sowie gegen mystische und irrationale Erklärungen der Naturphänomene und des Menschen einsetzt, bleibt er ebenfalls aktuell. Somit ist der Einfluss von Ibn Rushd umfassend, insofern er den theoretischen und praktischen, den religiösen und philosophischen Bereich abdeckt. Grund dafür ist, dass Ibn Rushd die Liebe zur Religion und die zur Philosophie in seiner Person vereinte. Das heißt, er vereinte seinen Leitsatz »Die Wahrheit ist der Wahrheit nicht entgegengesetzt« und seine These von der demonstrativen Wahrheit, die einer die Natur deutenden Vernunft entspricht. Dieses Programm bildet einen Mittelweg zwischen zwei oppositionellen Denkweisen: einer traditionellen Denkweise in all ihren Erscheinungen und einer modernistischen Denkweise, die so weit geht zu behaupten, dass ein Ausweg aus unserer historischen und geistigen Rückständigkeit nur in einer überstürzten Adaptation der westlichen Moderne ohne Rücksicht auf traditionelle Identität möglich sei.

3. IBN ARABI

Im Allgemeinen galt Ibn Arabi, der eine andere Erkenntnis (Gnosis) propagierte, welche nicht in Gestalt einer Suche oder gründlichen Untersuchung, sondern als Geschenk oder Gabe dem Menschen zukommt, in der arabischen Welt weithin als eine symbolische Figur für Irrationalität. Trotzdem kann man bei ihm auf anregende Gedanken stoßen, die unentbehrlich für die Gründung einer modernen

... dass Ibn Rushd die Liebe zur Religion und die zur Philosophie in seiner Person vereinte.



Kultur sind, wie die Idee der religiösen Toleranz, seine Wertschätzung der Vorstellungskraft und sein Konzept von Dialektik.

Auf die Bedeutung der Dialektik wurde Laroui in den 1960er Jahren im Kontext seiner Frage nach der historischen Rückständigkeit aufmerksam, die sich auf die Unfähigkeit des arabischen Geistes bezieht, Zwiespältigkeiten und Widersprüche zu überwinden. Vielerorts galt die These, dass die Dialektik aufgrund ihrer Fähigkeit, Widersprüche zu vereinen und zugleich zu überwinden, die einzige Logik sei, die zur Behandlung dieser Rückständigkeit imstande sei. Nach Laroui könne die Dialektik jedoch nur ein wirksames Mittel für die Überwindung der Widersprüche im arabischen Denken und insbesondere für den Widerspruch zwischen kultureller Authentizität und liberalem Anspruch sein, wenn sie bereits im arabischen Denken anzutreffen sei. Eine derartige Dialektik wäre in der Lage, »eine andere Art unseres Verhaltens und Denkens zu entdecken«⁹³, nämlich im Sufismus und in der Romantik.⁹⁴ Dabei verbirgt Laroui je-

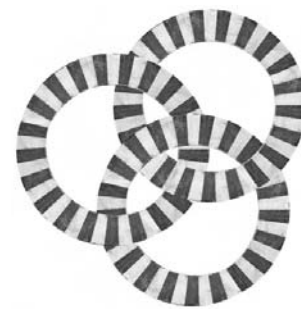
doch nicht seine Befürchtungen hinsichtlich des sufistischen Mantels der Dialektik. Denn es bestehe die Gefahr »einer Verfälschung der Dialektik und ihrer Nötigung zur Gewissensklärung, welche sich einen widersinnigen Mantel überstülpt. Die alten Araber hatten jedoch schon eine Erfahrung durchlaufen, welche sie zur Enthüllung der frühesten dialektischen Denkweisen führte. Aber diese Erfahrung wurde nicht abgeschlossen, sondern abgebrochen und irrt nun in der Einöde des Sufismus umher. Die Verfälschung der Dialektik in eine sufistische Logik – die Verleugnung der Natur und der Geschichte – in der Art, wie wir es in der Vergangenheit getan haben, ist die Gefahr, in der wir uns derzeit befinden, eine Gefahr, die alle Anstrengungen, die wir unternehmen, um unser Selbst über ein dialektisches, d.h. zugleich rationales und objektives, Verständnis zu begreifen, scheitern

sie jemals als Methode verwenden zu können? Das ist das Problem, mit dem wir momentan konfrontiert sind. Die These, dass die Dialektik ihre Existenz in unserer Kultur verliere, wird nie wahr werden, auch nicht unter unseren heutigen Bedingungen, wie viele behaupten. Sie existiert, jedoch im Gewand des Sufismus und in besonderer Form beim islamischen Lehrmeister.«, ebd. S. 197; »Eine andere Seite der dialektischen Denkweise bildet die Wissenschaft der Kalām bei den Mutaziliten, die versuchten, mit dem abstrakten Intellekt und nicht mit den Emotionen, alle innewohnenden Elemente zu vereinen.« Ebd. S. 191–192; So äußert sich Laroui, dass Muhasibi »[...] sich in der damaligen Zeit für die Methode des dritten Weges entschloss, sowohl weit ab von der Naivität der Anhänger der Überlieferung des Propheten als auch fern von der rationalen Interpretation der Mutaziliten.« Ebd. S. 194.

93 Abdallah LAROUÏ: *Al-īdiyūlūǧīyā al-‘arabīya al-mu‘āšira* (Fn. 1), S. 191.

94 Ebd., S. 191: »Viele der angelsächsischen Wissenschaftler charakterisieren die zeitgenössische arabische Denkweise als romantisch, die religiösen Orientalisten beschreiben sie als sufistisch und beide Zuschreibungen sind hoch problematische Aussagen. Grund dafür ist, dass die dialektische Logik zuerst in Europa unter verschiedenen Namen, wie Mystik und Romantik, erschien [...]« Die Dialektik existiert in unserer Kultur und in unserem kulturellen Erbe in Form des Sufismus: »Sind wir dazu verurteilt, die Dialektik als Lehre und Dogma anzunehmen, ohne

... kann man bei Ibn Arabi auf anregende Gedanken stoßen, die unentbehrlich für die Gründung einer modernen Kultur sind, wie die Idee der religiösen Toleranz, seine Wertschätzung der Vorstellungskraft und sein Konzept von Dialektik.



zu lassen droht.«⁹⁵ Laroui befürchtet demnach, dass sich die Dialektik umwandelt »in ein Genießen der Worte, in einen Anspruch, die Geheimnisse der Buchstaben zu erkennen, kurz gesagt in bloßen Zeitvertreib und reines Spiel. Die Historiker des Sufismus unterscheiden normalerweise zwischen dem Zeitalter Muhasibis und dem Zeitalter Ibn Arabis, aber es ist sinnvoller, sie als Ergänzung zu verstehen. Die sich auf die Methode der Spekulation stützenden Ausführungen Muhasibis haben zum Zweck, die Verletzungen der kollektiven Seele zu heilen. Doch je mehr sich die Verletzungen verbreitern und vertiefen, desto länger wird die Behandlungszeit und umso mehr Behandlungsmittel werden erforderlich.«⁹⁶ Doch »sogar das Gerede Ibn Arabis hat einen Nutzen, indem es uns zur *Wachsamkeit und Vorsicht* aufrief, zur *Notwendigkeit des Überschreitens der Selbstverständlichkeit mit dem ihr innewohnenden Bewusstsein und seinem Erhalt*.«⁹⁷ Es ist jedoch unumgänglich zu wissen, was man machen soll, damit dieser Abbruch der Erfahrung von gestern uns im Heute nicht erneut bedroht, ohne dass wir uns vor ihm schützen könnten. Der Sufismus stellt in der Tat eine *sprachlich-rhetorische Lösung des wirklichen Problems* dar, denn er war die Logik eines emotionalen Prozesses, der auf die Frage nach der *Vereinigung des Ichs – mit dem was Ich nicht bin*, abzielte und zwar in Form einer *Vorstellung und Analogie* und nicht in Form des Begriffs. Heute stehen wir vor dem *gleichen Problem*,

95 Ebd., S. 191.

96 Ebd., S. 195.

97 Ebd., S. 196.

was mit der allmählichen *Vereinigung des Ichs (d.h. der Tradition) und des Nicht-Ichs (d.h. dem Westen)* zusammenhängt.

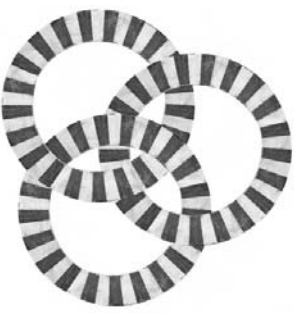
Aus diesem Grund sind wir von der Erfahrung der Vergangenheit fasziniert. Genauer gesagt nehmen wir vor dem Hintergrund unserer gegenwärtigen und unserer früheren Erfahrung auf eine *imaginäre Art an*, dass unsere Tradition über eine Dialektik, ja sogar über eine materialistische Dialektik, verfügt. Diese imaginäre Art stützt sich auf eine Methode der *Verwandtschaft und der Bedeutungsübertragung*.«⁹⁸ Man fragt sich, ob die dialektische Logik daselbe »ideologische« Bestreben verfolgte⁹⁹ wie die sufistische Dialektik in der Vergangenheit, d.h. den *Weg vom Ich zum Nicht-Ich* (der Westen), um sich in ihm nach der Anerkennung seiner historischen Überlegenheit aufzulösen.¹⁰⁰ Aber was auch immer die Gefahren

98 Ebd., S. 196.

99 Ebd., S. 197: »...und öffnet dadurch den Weg zu einer ideologischen Nutzung der dialektischen Logik, deren Aufgabe es ist, den endgültigen Übergang vom traditionellen Ich zum Nicht-Ich zu erleichtern ... «

100 Über die Gefahr eines Sich-Auflösens des traditionellen Ichs im westlichen Nicht-Ich sagt er: »Aber die dialektische Logik als Überwindung wird von der Geschichte als offensichtlicher Widerspruch zur Gegenwart umgesetzt. Erstens, spielt sie die gleiche Rolle? Sie erkennt die historische Überlegenheit des Westens als Nicht-Ich an und bleibt bei ihrer Behauptung, jedoch in einer anderen, gegenwärtigen, provisorischen, vorläufigen Form. Aber das kostbare Ich des Herzens, verborgen im Glauben, in der Kultur oder in der Sprache, die dialektische Negation wird es auflösen, um unserer Verblendung ein Ende zu setzen. Es ist also ganz und gar nicht ausreichend zu wissen, dass es unsere Situation verlangt, die dialekt-

Es ist jedoch unumgänglich zu wissen, was man machen soll, damit dieser Abbruch der Erfahrung von Gestern uns im Heute nicht erneut bedroht, ohne dass wir uns vor ihm schützen könnten.



sind, man sollte »zumindest die *hier und da* unter uns bereits ausgesäte *Saat der Dialektik retten*«¹⁰¹, und lernen, »wie man die Aufrichtigkeit in der Vorstellung mit der Genauigkeit der Ausführung verbindet.«¹⁰²

4. IBN KHALDUN

Ibn Khaldoun sorgte dafür, dass das Bewusstsein für die historische Dimension in der andalusischen Philosophie nicht fehlte.

Wir müssen erkennen, dass die geschichtliche Dimension (mit ihren Grundsätzen wie der Möglichkeit, der Freiheit und der Dialektik) bei den andalusischen Philosophen nur schwach vertreten war, im Gegensatz zu ihrem Interesse an der Metaphysik (mit ihren Grundsätzen wie der Notwendigkeit und der demonstrativen Beweisführung). Aber am Ende der andalusischen Ära erschien Ibn Khaldun, der für die breite Resonanz der andalusischen Zivilisation steht, die ihre Einflüsse in östlicher Richtung bis nach Tunesien ausdehnte, und der dafür sorgte, dass das Bewusstsein für die historische Dimension in der andalusischen Philosophie nicht fehlte.¹⁰³ So konkurrierte Ibn Khalduns Einfluss auf Zivilisation, Kultur (*‘umrān*) und Gesellschaft mit dem

tische Methode anzuwenden, um uns selbst zu verstehen, wir müssen uns vielmehr vergewissern, ob nicht jene Situation selbst verlangt, dass wir die Dialektik in einer Art interpretieren, die uns eher ein Mittel gegen die Ohnmacht der Seele bietet, als einen Weg zur Führung der Vernunft.« Ebd. S.196–197.

101 Ebd. S. 198–199.

102 Ebd.

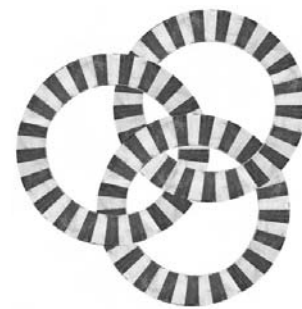
103 Eine deutsche Übersetzung der *Muqadimma* von Ibn Khaldun liegt vor. Vgl. IBN KHALDUN: *Die Muqadimma: Betrachtungen zur Weltgeschichte*, Beck: München 2011.

Einfluss Ibn Rushds auf Philosophie und deren Beziehung zur Religion.

Die Bewunderung, die Ibn Khaldun vonseiten der modernen arabischen Denker genießt, ist auf seine »zivilisatorisch-kulturelle Sichtweise«, d.h. eine historische und humanwissenschaftliche Sichtweise der menschlichen Existenz zurückzuführen. Wurde dem Menschen zuvor meist eine religiöse und nur selten eine rationale Identität zugesprochen, so erhielt der Mensch in dieser Sichtweise nun zum ersten Mal eine »zivilisatorisch-kulturelle Identität«, die ihn in die Lage versetzte, Gewerbe, Wissenschaft und Politik vor dem Hintergrund einer Reflexion über historische Akteure, Ereignisse und Phänomene zu betreiben.¹⁰⁴

Aufgrund dieser neuartigen zivilisatorisch-kulturellen Sichtweise auf die Existenz, in der der Mensch zum Mittelpunkt wurde, da er ein historisches Wesen darstellte, das die Natur in eine Zivilisation und Kultur (*‘umrān*) verwandelt, entwickelte und vervielfältigte sich die menschliche Vernunft. Bei Ibn Khaldun begann der Mensch nun jedes Mal eine neue Vernunft zu entfalten, wenn er sich neue Kenntnisse aneignete, sei es durch experimentelle Erfahrung, kulturelle Öffnung oder durch Einsichten der theoretischen Wissenschaften. Auf diese Weise kann der Mensch

104 Dies ohne die Dimension des Jenseits in der khaldunischen Perspektive auf die Welt zu vergessen, denn die Handlungen der doppelten Identität des Menschen entstehen nicht aufgrund des Lebens im Diesseits, sondern in Hinblick auf das Leben im Jenseits.



zu einer distinktiven, einer experimentellen und einer theoretischen Vernunft gelangen. Darüber hinaus erringt er manchmal eine über die Vernunft hinausreichende Kraft, mit der er die Seele in unmittelbarer und augenblickshafter Wahrnehmung schlafend oder in seltenen Wachzuständen in Verbindung mit der Welt des Übersinnlichen erkennen kann. Im Rahmen dieser Evolutionsperspektive entwickelt sich die Vernunft der Menschen und menschlichen Gemeinschaften proportional zur Stufe und Art ihrer Dispositionen, ihrer Erfahrungen und ihrer wissenschaftlichen und kenntnisbezogenen Errungenschaften.

Da der Einfluss Ibn Khalduns auf die arabische Kultur nicht zu übersehen ist, begnügen wir uns hier mit zwei Beispielen, nämlich Mohamed Abed al-Jabri und Nassif Nassar¹⁰⁵. Al-Jabri verteidigte Ibn Khaldun als Denker, der die Rationalität in die Geschichte einführte, als er über die Charakteristika der Zivilisation und Kultur sprach, welche die gesellschaftlichen »Universalien« darstellen, die in einer Zivilisation und Kultur durch das Prinzip der Kausalität auftreten.¹⁰⁶ »Dank dieser Kausalität stehen die religiösen Angelegenhei-

ten nur noch selten in Widerspruch mit den existentiellen Angelegenheiten«¹⁰⁷. Al-Jabri fasste die andalusische kulturelle Sichtweise wie folgt zusammen: »Es sind kurz gesagt die Kennzeichen des *demonstrativen Verfahrens* in der maghrebinischen und andalusischen Kultur, das Verfahren, das die *Gewissheit* in den theoretischen Wissenschaften, die *Klarheit* in den Rechtswissenschaften und die *Angemessenheit* der Charakteristika der Zivilisation und Kultur in den historischen Überlieferungen einfordert. Das demonstrative Verfahren fördert den Aufbau der Rationalität in diesen Kenntnisbereichen ausgehend von ihren Gründen, Absichten und Universalien. Es ist eine wissenschaftliche Vorgehensweise [...] die sich wie eine Revolution gegen das erhob, was die arabische Kultur an erfahrungsmäßigen Sichtweisen, theologischen Disputen und religiös-rechtlichen Widersprüchen, die sich auf Trugschlüssen und fehlgeleiteter Dialektik stützten, beherrschte.«¹⁰⁸ Darüber hinaus kann die »*Herauskristallisierung des andalusischen Kulturmodells*« auch als eine ideologische und politische Notwendigkeit verstanden werden, denn es war in der Lage, sich selbst als historische Alternative zum abbasidischen und fatimitischen Projekt anzubieten«¹⁰⁹, und zwar derart, dass es die Blockade gegenüber der Philosophie aufhob.

Der Denker Nassif Nassar betrachtete das, was Ibn Khaldun erarbeitete, als »gewaltigen Schritt auf dem Weg zum Wiederaufbau

Der Denker Nassif Nassar betrachtete das, was Ibn Khaldun erarbeitete, als »gewaltigen Schritt auf dem Weg zum Wiederaufbau des politischen Denkens in der arabischen Kultur.«

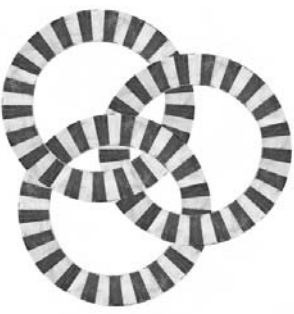
¹⁰⁵ Nāṣīf Naṣār, zeitgenössischer libanesischer Philosoph.

¹⁰⁶ Über die »Charakteristika der Zivilisation und Kultur« sagt er: »Die Charakteristika der Zivilisation und Kultur sind folglich die gesellschaftlichen »Universalien«, da sie in der Zivilisation und Kultur entstehen unter dem Anspruch von deren Eigenschaft, im Sinne ihres obligatorischen Geschehens, und sie sind dem kausalen Prinzip unterworfen.«, Mohamed Abed al-JABRI: *At-turāth wa al-ḥadāthā* (Das kulturelle Erbe und die Modernität), S. 213.

¹⁰⁷ Ebd., S. 214.

¹⁰⁸ Ebd., S. 215.

¹⁰⁹ Ebd., S. 186.



Interessant ist, dass in unserer Auseinandersetzung mit dem andalusischen Kulturmodell Themen der Universalität und Toleranz im Vordergrund stehen, nicht jedoch die Sorge um Identität und Religionszugehörigkeit.

des politischen Denkens in der arabischen Kultur.«¹¹⁰ Tatsächlich ist der Wiederaufbau der Politik nicht weniger bedeutend als der Wiederaufbau der Vernunft, und somit der Wiederaufbau der Kultur. Allerdings verlangt der Wiederaufbau der Politik, der eine der grundlegenden Forderungen der modernen arabischen Kultur auf zivilen und rationalen Grundlagen darstellt, die Trennung von Religion und Staat. Bei dieser Aufgabe kann uns Ibn Khaldun helfen, denn die Politik begann angesichts seiner neuen Idee von der menschlichen Zivilisation und Kultur eine spezifisch menschliche Handlung zu werden, welche der Notwendigkeit des Zusammengehörigkeitsgefühls (*‘aşabiya*) und der Macht unterstellt war, aber auch der Notwendigkeit der Vernunft und der Interessen sowie dem Einfluss der Religion. Das bedeutet, dass die Logik einer natürlichen Notwendigkeit, eines gesellschaftlichen Kampfes sowie der individuellen und kollektiven Interessen für die Erklärung der Politik ausreichend ist. Das göttliche, religiöse Gesetz ist dagegen nicht mehr notwendig für die Existenz der Politik, denn die Politik existierte und existiert noch in Nationen, die kein von Gott offenbartes Buch haben und kein religiöses Recht von Allah.«¹¹¹ Somit unternahm Ibn Khaldun »den entscheidenden Schritt, im radikalen Sinne, beim Übergang von der politischen Vernunft in der Sprache der islamischen Rechtswissenschaft hin zur politischen Vernunft in der Sprache der Zivilisation, Kul-

tur und Geschichtswissenschaft«¹¹² – dadurch, dass er »dem existentiellen Sachverhalt« den Vorrang vor dem »religiösen Sachverhalt« einräumte und das religiöse Recht vom König und sogar vom Khalifat trennte, insbesondere da letzteres aus einem Konsens entsteht, der eine menschliche Handlung darstellt.¹¹³

FAZIT

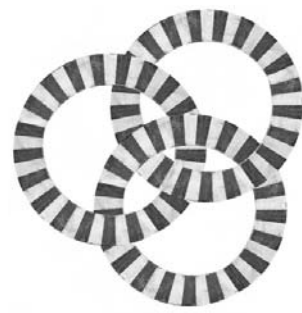
Aus unserer kurzen Erörterung der Einflüsse einiger philosophischer Modelle der andalusischen Zivilisation auf die zeitgenössische arabische Kultur wird ersichtlich, dass diese Einflüsse multidimensional waren: sie haben eine rationale, eine historische und eine sufiistische bzw. mystische Dimension. Auch die Ziele dieser zeitgenössischen Rezeption in der arabischen Kultur sind vielfältig: es ging um die Bestätigung des universellen Charakters der »arabischen Vernunft«, deren Fähigkeit zur Moderne sowie deren Fähigkeit, Religion und Philosophie auf der Zweckebene zu vereinen

¹¹² Ebd., S. 69.

¹¹³ »Diese [ist] die Politik, auf die sich die Spezialisten der Gesellschaft hinsichtlich der noch verbliebenen muslimischen und ungläubigen Könige auf der Welt beziehen. Allerdings verfahren die muslimischen Könige dabei gemäß ihren Anstrengungen nach den Anforderungen der islamischen Scharia; deren Gesetze sind folglich aus Urteilen der Scharia, dem moralischem Benehmen den und natürlichen Gesetzen in der Gesellschaft zusammengesetzt, sowie aus Dingen unter Berücksichtigung der *šawka* (Macht) und *‘aşabiya* (Zusammengehörigkeitsgefühl).« Ibn KHALDUN: *Al-muqaddima (Al-Muqaddima/Die Prolegomena)*, hg. v. Abd al-Wāhid Wāfī Kairo, 1962, S. 712.

¹¹⁰ Ebd., S. 69.

¹¹¹ Nassif NASSAR: *Al-išārāt wa al-masālik* (Fn. 61), S. 68.



um sie auf der methodischen Ebene zugleich zu trennen. Interessant ist, dass in unserer Auseinandersetzung mit dem andalusischen Kulturmodell Themen der Universalität und Toleranz im Vordergrund stehen, nicht jedoch die Sorge um Identität und Religionszugehörigkeit. In der Auseinandersetzung mit dem abbasidischen salafistischen Modell verbreitet sich hingegen der Appell an konfessionelle, ethnische und kulturelle Besonderheiten, es brechen religiöse Gewalt und kulturelle Intoleranz aus.

Was das andalusische Philosophiemodell aufgrund seines dialogischen und dialektischen Charakters auszeichnet, ist seine Offenheit gegenüber jeglicher Rationalität, sei sie demonstrativer, juristischer, historischer oder gnostischer Art, für die sie einen gemeinsamen Raum zu schaffen bemüht ist. Doch einige kulturelle Strömungen in der zeitgenössischen arabischen Welt haben das Gefühl, dass eine genaue Kenntnis des andalusischen Modells nicht genug sei, vielmehr sei es unumgänglich, es für die Gegenwart zu adaptieren.

Der andalusische Rationalismus begnügte sich nicht allein mit dem Licht¹¹⁴ der Vernunft, d.h. mit dem natürlichen Licht, das unser Selbst und die Welt um uns herum erleuchtet, sondern er war auch offen für das Licht des Glaubens und des Gewissens sowie das Licht der Geschichte, der Zivilisation und Kultur. Die Notwendigkeit, von einer *Vielzahl an Lichtern bzw. Aufklärungen* zu profitieren, das ist die Lehre, die wir aus dem andalusischen Modell

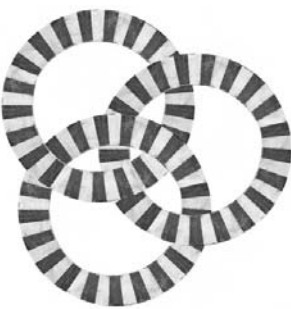
ziehen können. Vergangen ist jene Zeit, in der Ibn Rushd Ibn Hazm mit dem Ausspruch verspottete: »Es kann nicht sein, dass der Intellekt unterschiedliche Eigenschaften besitzt, wie Ibn Hazm fälschlicherweise imaginiert.« Eine Vernunft, die intolerant ist, die nicht in Verhandlung tritt, keine unterschiedlichen Gestalten annimmt und sich nicht einmal mit Kulturen, die ohne eine oder vor einer Entwicklung der Aufklärung dastehen, verständigt, kann in der heutigen Zeit nicht immun gegen ihre Widersacher sein.

Die Kombination zwischen Ibn Rushd und Ibn Arabi, zwischen Ibn Badjja und Ibn Khaldun, zwischen der philosophischen Rationalität und der gnostischen »Rationalität«, zwischen der Lebensführung des Einsamen und der Lebensführung eines gegenüber den Angelegenheiten der Gesellschaft Verpflichteten, das ist die notwendige Aufgabe einer lebendigen zukünftigen Kultur. Es ist nicht ausreichend, dass die philosophische Rationalität den Menschen vom Individuum in ein vernünftiges Selbst verwandelt. Vielmehr ist es unumgänglich, dass die zivilisatorisch-kulturelle Rationalität eingreift, um das vernünftige Selbst in ein politisches Selbst umzuwandeln, d.h. in ein Selbst der Bürgerschaft, das der Pflicht der Teilhabe an der Staatsführung nachkommt und seine andauernde Modernisierung garantiert.

Die Entwicklung zur kulturellen Reife der Araber wird jedoch nicht vollendet werden, wenn ihre Offenheit gegenüber Anderen nicht realisiert wird, denn, so gibt Mohamed Aziz Lahbabi zu bedenken: »In dem Maße wie eine Kultur lebendig und reich erscheint, in

Die Notwendigkeit, von einer *Vielzahl an Lichtern bzw. Aufklärungen* zu profitieren, das ist die Lehre, die wir aus dem andalusischen Modell ziehen können.

¹¹⁴ Das arabische Wort *nūr* (pl. *anwār*) kann man in diesem Absatz sowohl als »Licht« als auch als »Aufklärung« lesen.



»In dem Maße wie eine Kultur lebendig und reich erscheint, in dem Maße öffnet sie sich der gegenseitigen Befruchtung und dem Austausch mit anderen Kulturen.«

Aziz Lahbabi

dem Maße öffnet sie sich der gegenseitigen Befruchtung und dem Austausch mit anderen Kulturen.«¹¹⁵ Das ist dieselbe Idee, die Ibn Rushd auf metaphysische Weise zum Ausdruck brachte, indem er sagte, dass das Selbst unseres Intellekts »nichts anderes ist als der Intellekt der Seienden, die außerhalb dieses Selbst stehen«¹¹⁶. Jalal Eddine Rumi¹¹⁷ drückte sich in der mystischen Sprache der Sufis wie folgt aus: »Als ich aus mir selbst herausging, fand ich mich selbst.«¹¹⁸ Die Selbsterkenntnis kann somit nur durch die Erkenntnis des Anderen abgeschlossen werden, seien diese Anderen nun westliche Aufklärer unterschiedlicher Richtungen oder Aufklärer aus der eigenen Tradition in ihren lokalen Färbungen. Vor dieser oder jener Öffnung gegenüber den neuen Aufklärern muss sie sich aber zunächst gegenüber ihren verschiedenen kulturinternen Welten, ihren Wissenschaften, Horizonten, Hoffnungen und Grenzen öffnen, um eine Mobilisierung der gesamten Gesellschaft für den Eintritt in einen umfassenden Dialog zu erreichen, um zu einer globalen Rationalität zu finden.

Das bedeutet aber nicht, dass wir versuchen, eine Rationalität auszubilden, die derart flexibel ist, dass sie ihre Fähigkeit zur Konfrontation und zum Konflikt verliert, etwa die Kon-

frontation mit der konservativen Idee, die die Aufklärung, das Licht der Vernunft, bekämpft und frenetisch den Anspruch der Anderen auf die Aufklärung verteidigt. Ganz im Gegensatz dazu sehen wir, dass der Austritt aus der Unmündigkeit, wer auch immer sie verschuldet hat, das erste Prinzip bleibt, welches das Selbst bewegt. Die Arbeit daran macht es zur Hauptquelle der Wahrheit, der Tugend, der Veränderung und der Kritik, wobei diese Kritik die Kritik der Vernunft selbst einschließt, um Instrumente für das Verständnis der Vernunft, der Methoden ihres Denkens und der Verfahren ihrer Beeinflussung zu entwickeln und um den Realitäten und Werten Relativität und Historizität zu verleihen.

Zweifellos ist eine Rückkehr nach Andalusien eine Rückkehr zu den Ursprüngen, damit man das kulturelle Selbst der arabischen Gemeinschaft wieder aufbauen kann, jedoch nur um von dort aus weiter nach Außen zu gehen, um für jedes neue kulturelle Vorhaben, in dem das Recht der Philosophie an der Existenz eine bedeutende Stellung einnimmt, eine historische Legitimität zu gewährleisten. Selbstverständlich gibt es keine Inspiration für den Aufbau unserer zeitgenössischen Kultur vonseiten des andalusischen Modells ohne Bewusstsein für die historische Differenz zwischen der andalusischen Zivilisation und der westlichen Moderne, ohne einen Verzicht auf die Idee der Übereinstimmung zwischen ihnen und ohne die Eröffnung eines Raumes für die Rehabilitierung der arabischen Kultur, um ein Niveau der Kommunikation und Kontinuität mit den modernen Kulturen zu erreichen.

115 Mohamed Aziz LAHBABI: *Du clos à l'ouvert*, 2. Aufl., Sned: Algier, 1971, S. 155.

116 Ibn RUSHD: *Talkhīṣ kitāb an-nafs* (Kommentar zum Buch über die Seele), hg. A. Ifrī, Kairo, 1994, S. 128–129.

117 *Ġalāl ad-Dīn Muḥammad Rūmī*, persischer Mystiker (1207–1273).

118 Jalal ed-Dine RUMI: *Rubā'iyāt* (Vierzeiler), übersetzt von A. Aissa al-Akub: Damaskus 2004, Vierzeiler Nr. 15, S. 24.