

198
A
193









Michael Geibel
Kritik des arabischen Denkens

134

UN



100



Michael Gaebel ·
Kritik des arabischen Denkens

234

gebunden

von

Klaus Schwarz

Michael Gaebel

herausgegeben

Von der Kritik des arabischen Denkens
zum panarabischen Aufbruch

Das philosophische und politische Denken
Muhammad 'Abid al-Ghālibī

107

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN



ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 189

Kritik des arabischen Denkens

begründet
von
Klaus Schwarz

herausgegeben
von
Gerd Winkelhane

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN



Michael Gaebel

Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch

Das philosophische und politische Denken
Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī

Dankagung

Ich möchte die Gelegenheit nutzen, allen zu danken, die zu diesem Werk beigetragen haben.

Mein besonderer Dank gilt Ulrich ... für die unermüdliche
Leistung und Diskussion meiner Texte und ...
für Rat und Kritik in entscheidenden Momenten.

Berlin, 30.1.1995

Michael Gaebel



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1995

begründet

von

Klaus Schwarz

Michael Gaebel

herausgegeben

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Gaebel, Michael:

Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen
Aufbruch : das philosophische und politische Denken

Muḥammad 'Ābid al-Gābirīs / Michael Gaebel. - Berlin :

Schwarz, 1995

(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 189)

ISBN 3-87997-238-9

NE: GT



98 JA 2683

Alle Rechte vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 1995.

Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin

ISBN 3-87997-238-9

Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

Inhalt

	Seite
1 Einleitung	1
2 Der Autor	2
Teil I Das kulturelle Erbe	
3 Die gescheiterte Renaissance	5
Wolfgang Gaebel zum 60. Geburtstag	5
3.2 Die Krise des arabischen Denkens	7
3.3 Die Gesetzmäßigkeiten von Renaissance	9
3.4 Die Entstehung des "Problembereiches von Authentizität und Moderne" (ikāfīyat al-ḥālā wa-l-muʿāṣira)	11
3.5 Vom Marxismus zum Strukturalismus	17
4 Die Lösung der ikāfīya über die Analyse des arāq	22
Danksagung Die Entwicklung Europas: Vernunft und Geschichte	22
4.1 Die Stagnation der arabischen Welt: al-turūf	24
Ich möchte die Gelegenheit nutzen, allen zu danken, die zu dieser Arbeit beigetragen haben.	24
Mein besonderer Dank gilt Ulrich Münch für die unermüdliche	25
Lektüre und Diskussion meiner Texte und Hedwig Linden	27
für Rat und Kritik in entscheidenden Momenten.	
5 Die kritische Methode Muhammad al-Gabir	30
5.1 Theoretischer Ansatz	30
5.2 Die Umsetzung der kritischen Methode	33
5.2.1 Das Verbot der unbegründeten Neuerung (bidʿa)	33
5.2.2 maḥlūf vs. ḥukm	38
5.2.3 Determination im ideologischen Diskurs der islamischen Theologie (kalām)	40
5.3 Fazit	42

Berlin, 20.1.1995

Michael Gaebel

Wolfgang Gabel zum 60. Geburtstag

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

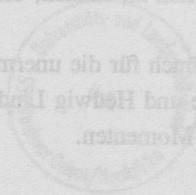
Gabel, Michael:
Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen
Aufbruch : das philosophische und politische Denken
Muhammad 'Abid al-Gabris / Michael Gabel. - Berlin :
Schwarz, 1995

(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 189)
ISBN 3-87997-238-9

Dankagung

Ich möchte die Gelegenheit nutzen, allen zu danken, die zu dieser Arbeit beigetragen haben.

Mein besonderer Dank gilt Ulrich Misch für die unermüdete
Lehr- und Diskussionsarbeit sowie Hans-Joachim Lauth
für Rat und Kritik in entscheidenden Momenten.



Berlin, 20.1.1995
Michael Gabel

Alle Rechte vorbehalten.

Diese ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Georg Olms Verlag, Berlin 1995

Olms Schwarz Verlag GmbH, Postfach 410240, D-12112 Berlin

ISBN 3-87997-238-9

Quart.-Offenverlagsgesellschaft Michael GmbH, D-12055 Berlin



Inhalt	Seite
1 Einleitung	1
2 Der Autor	2
Teil I	
Das kulturelle Erbe	
3 Die gescheiterte Renaissance	5
3.1 Die Krise der arabischen Gegenwart	5
3.2 Die Krise des arabischen Denkens	7
3.3 Die Gesetzmäßigkeiten von Renaissance	9
3.4 Die Entstehung des "Problemkomplexes von Authentizität und Moderne" (iškālīyat al-aṣāla wa-l-mu'āsara)	11
3.5 Vom Marxismus zum Strukturalismus	17
4 Die Lösung der iškālīya über die Analyse des turāt	22
4.1 Die Entwicklung Europas: Vernunft und Geschichte	22
4.2 Die Stagnation der arabischen Welt: at-turāt	24
4.2.1 Was ist turāt?	24
4.2.2 Die wissenschaftliche turāt-Analyse	25
4.2.3 Die Vergangenheit in der Gegenwart	27
5 Die kritische Methode Muḥammad al-Ġābirīs	30
5.1 Theoretischer Ansatz	30
5.2 Die Umsetzung der kritischen Methode	33
5.2.1 Das Verbot der unbotmäßigen Neuerung (bid'a)	33
5.2.2 maṣlaḥa vs. ḥukm	38
5.2.3 Determination im ideologischen Diskurs	
der islamischen Theologie (kalām)	40
5.3 Fazit	42

Teil II	Moderne und Tradition	
6	Moderne und Fortschritt	45
6.1	Der Begriff der Moderne	45
6.2	Der Begriff des Fortschritts	50
6.3	Fazit: Die Diskussion über Moderne und Postmoderne	54
6.4	Exkurs: Paradigmenwechsel in der Entwicklungstheorie	56
7	Übersetzungsversuche für das turāt-Konzept	59
7.1	Der fehlende Traditionsbegriff	60
7.2	Der europäische Traditionsbegriff	61
7.3	Tradition, Kultur und Geschichte im Nahen Osten	63
Teil III	Die politischen Vorstellungen Ġābirīs	
8	Demokratie	68
8.1	Das politische Erbe	68
8.2	Die Diskussion über zivile Gesellschaft im Westen	70
8.3	Der Demokratiebegriff Ġābirīs	73
9	Nation und Nationalismus	77
9.1	Die arabischen Einheit	77
9.2	Der Nationalgedanke	80
9.3	Die Kultur und das Denken	81
9.4	Der neue Weg zur arabischen Einheit	88
10	Die Aporien des Nationalgedankens	90
10.1	Die Rolle der Minderheiten	90
10.2	Nation und Religion	93
11	Das Problem des Säkularismus	96
12	Schlußbetrachtung	104
13	Zusammenfassung	109
14	Literatur	116
15	Abstract	123



Zu Quellennachweisen und Transkription

Quellenangaben stehen, soweit möglich, in Kurzform direkt im Text. Genannt werden der Name des Autors und die Seitenangabe; mehrere Werke des gleichen Autors werden durch zusätzliche Angabe der Jahreszahl unterschieden. Die Schriften Ġābirīs und einige Nachschlagewerke werden nach den im Literaturverzeichnis angegebenen Siglen zitiert. In den Fußnoten in ganzer Länge angegebene Literatur erscheint nicht in der Literaturliste.

Die Transkription richtet sich nach der von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft empfohlenen Systematik. Die Transkription in Zitaten wurde angeglichen. Im Deutschen geläufige Namen und Begriffe sind nicht transkribiert: Es steht also "Koran" anstelle von "Qur'ān". Das gilt nicht bei der Wiedergabe von arabischen Sätzen in Umschrift.

Bei Koranzitaten übernehme ich die Übersetzung von Rudi Paret.

Teil II	Methoden	Zu Quellenwissenschaften und Transkription	
2		Die Transkription richtet sich nach der von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft empfohlenen Systematik. Die Transkription in Latein wurde umgekehrt. Im Deutschen gebräuchliche Namen und Begriffe sind nicht transkribiert, es sei denn, wenn sie anstelle von "Qur'an" etc. gilt nicht bei der Wiedergabe von arabischen Begriffen in Latein.	55
3		Bei Koranversen übernehme ich die Übersetzung von Prof. Dr. G. Hartmann.	57
4		Tradition und Kultur im Nahen Osten	63
Teil III	Die politischen Vorstellungen Ghalib		
5	Demokratie		68
8.1	Das politische Erbe		68
8.2	Die Diskussion über zivile Gesellschaft im Westen		70
8.3	Der Demokratiebegriff Ghalib		73
9	Nation und Nationalismus		77
9.1	Die arabische Einheit		77
9.2	Der Nationalgedanke		80
9.3	Die Kultur und das Denken		81
9.4	Der neue Weg zur arabischen Einheit		82
10	Die Apoptik des Nationalgedankens		90
10.1	Die Rolle der Minoritäten		90
10.2	Nation und Religion		93
11	Das Problem des Säkularismus		96
12	Schreibbetrachtung		101
13	Zusammenfassung		109
14	Literatur		116
15	Abstract		123



1 Einleitung

Wie läßt sich die Rückständigkeit der arabischen Länder im Vergleich zum Westen erklären? Wie kam es zu der Stagnation, die schließlich in den Niedergang des arabisch-islamischen Weltreiches und seiner hochentwickelten Zivilisation führte? Was verhindert die Entstehung einer neuen kulturellen Blüte in der arabischen Welt? Warum hat die nun seit mehr als hundert Jahren andauernde arabische Renaissance (an-nahḍa)¹ keine Lösung der Probleme gebracht? Warum wird die Diskussion über Fortschritt und Moderne in der arabischen Welt so verworren und so wenig wissenschaftlich geführt?

Fragen, deren Tragweite nach Auffassung des marokkanischen Philosophen Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirīs den engen Rahmen einer akademischen Diskussion weit überschreitet. Seiner Überzeugung nach besteht ein Zusammenhang zwischen dem Niedergang der arabischen Welt in der Vergangenheit und ihrer gescheiterten Fortschrittsentwicklung in der Gegenwart. Ohne Aufarbeitung der historischen Entwicklung, so glaubt Ġābirī, läßt sich die Gegenwart nicht verstehen und somit auch nicht verändern. In der Geschichte der arabischen Welt, oder vielmehr in der Vorstellung von dieser Geschichte, wie sie in den Köpfen der Menschen besteht, sieht Ġābirī eine, wenn nicht die entscheidende Ursache für die Misere, in der sich die arabischen Länder heute befinden. Folgerichtig zielen seine zahlreichen Büchern nicht allein auf die Analyse des Gewesenen und des Bestehenden ab, sondern entwickeln auch Perspektiven. Selbst wenn Ġābirī einleitend bemerkt, keine Lösung, sondern lediglich die kritische Analyse der vorliegenden Probleme leisten zu können, so enthalten doch seine philosophischen Schriften Ansätze eines politischen Projekts und entwerfen Perspektiven für die Zukunft der arabischen Welt (Turāt:14f).

Ich will im folgenden zeigen, wie Ġābirī die Gegenwart kritisiert, indem er das in ihr vorherrschende Bild der Vergangenheit hinterfragt; wie er versucht, Mechanismen zu entdecken und Instrumente zu entwickeln, die ein geschichtsbestimmendes Handeln für die Zukunft ermöglichen sollen.

Wenn dabei auch das Werk dieses einzelnen Autors im Vordergrund steht, so wird doch versucht, über ein werkimmanentes Verständnis hinaus, seine Positionen und Fragestellungen eingebunden in das derzeitige intellektuelle Klima und die politische Situation der arabischen Welt, aber auch des Westens zu begreifen. Diese Vorgehensweise ermöglicht es, Einsicht in Gedankengänge zu gewinnen, die auf den ersten Blick unverständlich erscheinen, weil der politische und soziale Kontext, vor dem sie entstanden, nicht immer und unmittelbar präsent

¹Das Wort "nahḍa", das ursprünglich "Aufstehen", "Erhebung", aber auch "Aufschwung", "Erneuerung" und "(geistige) Kraft" bedeutet und die historische Epoche der Renaissance bezeichnet, wird in europäischen Sprachen meist mit "arabische Renaissance" übersetzt und bezeichnet die "mächtige Bewegung der arabischen kulturellen und später auch politischen Wiedergeburt" (Lewis:34).

ist. Dabei gilt als Arbeitshypothese: Nicht alles, was im Feld der Philosophie verhandelt wird, ist 'nur' philosophisch, nicht alles, was politisch präsentiert wird, gehört wirklich in das Feld der Politik. Die Philosophie ist keine übermächtige und überzeitliche Weisheitslehre, noch viel weniger die Geschichtsphilosophie. Beschreibung und Analyse der Vergangenheit gehorchen den Fragen der Gegenwart. Das Geschehen legt die Perspektive auf das Geschehene fest.

Daß die Position Ġābirīs nicht isoliert dasteht, sondern sich in Auseinandersetzung befindet mit der anderer Intellektueller des Nahen Ostens, aber auch des Westens, daß sie Widerhall findet bei einer großen Leserschaft, ermöglicht es, auch auf diesem Wege Aufschluß über die aktuellen politischen, sozialen und intellektuellen Problematiken der Gesellschaften des Nahen Ostens zu suchen.

Der **erste Teil** des Buches setzt sich mit Ġābirīs Thesen zum islamisch-arabischen Erbe und seiner Bedeutung für die gescheiterte Fortschrittsentwicklung in der arabischen Welt auseinander:

Nach einer kurzen Einführung in Biographie und Werk Ġābirīs (**Kap.2**) stelle ich in **Kap.3** dar, was seiner Ansicht nach die Ursache für das Ausbleiben einer Fortschrittsentwicklung in der arabischen Welt ist. Seit dem Scheitern der arabischen Renaissance bewege sich das Denken nur noch innerhalb der Dichotomie Moderne - Authentizität/Erbe (turāt) (**Kap.3.4**). An seiner Auseinandersetzung mit der Dichotomie wird auch die Entwicklung von Ġābirīs frühem marxistischen zu dem heute von ihm verfolgten strukturalistischen Ansatz deutlich (**Kap.3.5**).

In **Kap.4** zeige ich, wie Ġābirī sich die Auflösung dieser Dichotomie, die die arabische Gesellschaft beherrscht, vorstellt.

Die Methode, die er für den wissenschaftlichen, zeitgemäßen Umgang mit dem Kulturerbe entwickelt, wird in **Kap.5** vorgestellt und an drei Beispielen demonstriert. Damit ist die Darstellung des Erbe-Komplexes abgeschlossen.

Im **zweiten Teil** analysiere ich die einige zentrale geschichtsphilosophische Begriffe Ġābirīs: In **Kap.6** werden seine Vorstellungen von Moderne und Fortschritt, die bislang nur am Rande und als Opposition zu "Erbe" vorkamen, genauer definiert. Dabei geht es mir vor allem darum, sie mit Konzepten der westlichen Moderne- und Modernisierungsdiskussion in Vergleich zu setzen.

Einen ähnlichen Ansatz verfolge ich in **Kap.7**, wo ich den Begriff "Erbe" im Kontext mit der in den westlichen Sozialwissenschaften umstrittenen Dichotomie von Tradition und Moderne betrachte. Schon im Hinblick auf den dritten Teil wird hier die Frage auf die ideologisch-legitimierende Funktion zugespitzt, die der Erbe-Begriff in den politischen Konzeptionen Ġābirīs erhält.

Der **dritte Teil** befaßt sich mit den politischen Ideen des Philosophen: In **Kap.8** geht es um die Frage der Demokratie und dabei vor allem um das Konzept der Zivilgesellschaft. In **Kap.9** werden Ġābirīs Positionen zu Nationalismus und panarabischer Einheit und ihre philosophische und kulturhistorische Legitimation erörtert. In **Kap.10** wird seine Begründung der arabischen Nation unter zwei Aspekten, ethnische Minderheiten und Religion, problematisiert. Die Haltung, die Ġābirī in diesen Fragen vertritt, steht m.E. im Widerspruch zu der von ihm angestrebten demokratischen Zivilgesellschaft. **Kap.11** stellt Ġābirīs Haltung zur Säkularismusfrage der Ḥasan Ḥanafīs gegenüber.

2 Der Autor

Muḥammad °Ābid al-Ġābirī wurde 1936 in Marokko geboren. Nach einer Schneiderlehre war er zunächst als Volksschullehrer tätig. 1958 nimmt er ein Philosophiestudium an der Universität von Damaskus auf, erlangt 1968 sein Hochschuldiplom in Philosophie an der Kulīyat al-Ādāb (Faculté des Lettres) in Rabat, wo er zwei Jahre später im selben Fach über Ibn Khaldun promoviert.

Seit 1968 unterrichtet er Philosophie und islamische Ideengeschichte in Rabat. Ġābirī ist im Westen relativ unbekannt, was sicherlich damit zusammenhängt, daß seine Schriften bislang fast ausschließlich in arabischer Sprache publiziert wurden², ein Umstand, der nicht rein pragmatisch mit der Adressierung einer bestimmten Leserschaft erklärt werden kann, sondern auch Teil seines politisch-ideologischen Programms ist, wie ich zeigen werde. Denn einem großen Teil der jungen Leute und der Studenten (im Maghreb!), an die sich der Autor mit seinen Büchern wendet, fiel die französischsprachige Lektüre sicherlich leichter.

Anfang der 80er Jahre erlangt Ġābirī durch seine nun auch außerhalb Marokkos erscheinenden Schriften in der übrigen arabischen Welt Popularität. Das Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-°Arabīya (Zentrum für Studien der arabischen Einheit) verlegt 1980 "Naḥnū wa-t-turāt" (Wir und das Erbe), 1982 dann "al-Ḥiṭāb al-°arabī al-mu°āṣir" (Der zeitgenössische arabische Diskurs), mit dessen Erscheinen Ġābirīs Zuwendung zum Strukturalismus und zur Epistemologie datiert wird. "Takwīn al-°aql al-°arabī" (Die Genese des arabischen Denkens) erscheint 1984 als erster Band einer Trilogie mit dem Titel "Naqd al-°aql al-°arabī" (Die Kritik des arabischen Denkens). Die beiden anderen Bände "Bunyat al-°aql al-°arabī" (Die Struktur des arabischen Denkens) und "al-°Aql as-siyāsī al-°arabī" (Das politische arabische

²Kürzlich erschien die erste Übersetzung in französischer Sprache; Muhammed Abed al-Jabri: Introduction à la critique de la raison arabe. Ed. Ahmed Mahfoud u. Marc Geoffroy, La Découverte/Institut du monde arabe, Paris 1994.

Denken) folgen 1986 bzw. 1990. Mit "Iškāliyyāt al-fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir" (Die Problemkomplexe des zeitgenössischen arabischen Denkens, Beirut, Juni 1989) und "at-Turāṭ wa-l-ḥadāṭa" (Das Erbe und die Moderne, Beirut, Juli 1991) werden seit den 70er Jahren verfaßte Aufsätze und Vorträge, die teils in Zeitschriften und Konferenzberichten, teils auch bereits in Buchform, aber nur innerhalb Marokkos, veröffentlicht waren, einem breiteren Publikum zugänglich gemacht. Zuletzt erschien mit "Wiḡḥat an-naḡr" (Der Standpunkt; Beirut 1992) eine weitere Aufsatzsammlung.

Ġābirī ist in der Vergangenheit parteipolitisch aktiv gewesen. Seine Tätigkeit für die 'Union National des Forces Populaires' (UNFP) führte dazu, daß er im Juli 1963 mit anderen Mitgliedern der Partei unter dem Vorwurf der Verschwörung verhaftet wurde. Zwischen 1975 und 1982 gehörte er dem Politbüro der 'Union Socialiste des Forces Populaires' an, zu deren Gründungsmitgliedern er zählt.³

Zuletzt scheint der Philosoph, Teilnehmer zahlreicher Tagungen und Kongresse, dem von Vertretern islamischer Positionen Säkularismus vorgeworfen wird, der mitunter als "Hegel der arabischen Welt" bezeichnet wird⁴ und dessen Schriften Issa J. Boullata als "the most serious attempt in the Arab world to go beyond ideology to epistemology in order to analyze the workings of Arab mind" begriffen sehen will, wegen seiner Äußerungen hinsichtlich des Golfkrieges in die Schußlinie geraten zu sein.⁵

³Die Partei wurde 1974 von dem ehemaligen Rabater Flügel der UNFP gegründet. Der hatte sich bereits 1972 abspalten, und zwar vor allem wegen der reformistischen Politik des Casablanca-Flügels, der sich zunehmend dem Thron annäherte. Während der 70er und 80er Jahre sei die Partei, deren Klassengrundlage, so Uwe Pfullmann, zum größten Teil die städtischen Süsi, d.i. Kleinhändler und Angestellte, bilden und für die sich zahlreiche Intellektuelle engagieren, daher häufig staatlichen Repressionen ausgesetzt gewesen. Bemerkenswert ist ihre harsche Haltung gegenüber der Polisario (Vgl. Pfullmann: 1060f).

⁴Hinweis von Hišām Ġaṣīb in "ad-Dustūr".

⁵Boullata: 45. Angegriffen wurde Ġābirī wegen seiner pro-irakischen Haltung von Turkī al-Ḥammad in einer Artikelserie, die im Juni/Juli 1991 in "aš-Šarq al-Ausat" erschien.

I Das kulturelle Erbe

3 Die gescheiterte Renaissance

3.1 Die Krise der arabischen Gegenwart

Im Vorwort seines 1991 erschienenen Buches "at-Turāt wa-l-ḥadāṭa" berichtet Ġābirī, daß einer seiner Studenten in den 70er Jahren während einer Lehrveranstaltung die Frage aufwarf, wie mit dem "turāt", dem eigenen kulturellen Erbe, umzugehen sei. Seit dieser Zeit, in der sich die arabische Philosophie noch ganz in der Aura der europäischen, insbesondere der französischen stehend begreift - so der Autor -, habe dieses Problem im Zentrum seines wissenschaftlichen und pädagogischen Schaffens gestanden.

Dabei spiegeln weder die Frage des Studenten noch die Initialfunktion, die ihr Ġābirī für sein Arbeiten zuschreibt, singuläre, rein individuelle Reaktionen wider. Der Umstand, daß die Gesellschaften des Nahen Ostens sich in einer Phase der Rückbesinnung auf und der 'Rückwendung' zu ihrem kulturellen und religiösen Erbe befinden, ist inzwischen ein Gemeinplatz, der einen Verweis auf die zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten, die sich damit auf den unterschiedlichsten Ebenen, für die verschiedenen Regionen und in den verschiedensten Disziplinen befassen, beinahe erübrigt.⁶

Als Synonym für den Beginn dieser Entwicklung wird in der Regel 'die Katastrophe von 1967' genannt, deren Ereignissen aber eher katalytische als verursachende Funktion zukommt: Mit der Niederlage der arabischen Armeen gegen Israel sei auch das Scheitern des nasseristischen Experiments, dessen modernistische arabisch-sozialistische Ausrichtung es zum Modell und Hoffnungsträger der arabischen Welt werden ließ, offenbar geworden. Ahmad M. Gomaa gelangt in einem Vergleich der Situationen und Stimmungen nach den beiden verlorenen Kriegen 1948 und 1967 zu der Feststellung: "In 1948 a whole system of

⁶Deshalb sei an dieser Stelle nur auf zwei Autoren verwiesen, die sich mit der intellektuellen ideologischen, theoretischen und philosophischen Reflektion von Geschichte, aktueller politischer Lage und gesellschaftlichem Wandel befassen: Leonard Binder: "Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies" und Issa Boullata: "Trends and Issues in Contemporary Arab Thought". Beide Autoren geben einen Überblick über die derzeitigen Strömungen und Tendenzen im politisch-philosophischen Denken des Nahen Ostens, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise und mit verschiedenen Zielsetzungen: Während Boullata vor allem die Kräfte darstellt, die das kulturelle Erbe in Reaktion auf die sogenannte Reislamisierung kritisch wissenschaftlich hinterfragen und versuchen, die Prämissen einer modernen (sozialistischen) Gesellschaftsentwicklung zu entwerfen, betreibt Binder 'Diskursforschung'. Er versucht zum einen, die Krise der arabischen Gesellschaft und des arabisch-islamischen Denkens in die europäischen postmodernen Diskurse zu übersetzen, zum anderen, die verschiedenen Ansätze unter dem pragmatischen Gesichtspunkt 'abzuklopfen', daß ein islamischer Liberalismus - nicht Säkularismus - als staatstragende Ideologie im Nahen Osten eine vielversprechende Koexistenz und Kooperation mit dem Westen ermöglichen könnte.

government was discredited. In 1967 a whole system of values was destroyed"(Gomaa: S.147).

Die tiefgreifende Erschütterung kollektiven Selbstverständnisses führt nicht allein zur sogenannten 'Reislamisierung' im Sinne einer Flucht in die Religion⁷, einer stärkeren gesellschaftlichen Präsenz traditionsverbundener und konservativer Lebens- und Denkformen - ausschließlich das wird hier im Westen meist wahrgenommen -, sondern auch zu kritischer Auseinandersetzung mit Staat und Gesellschaft. Beides geht oft Hand in Hand: Viele Linke und Intellektuelle finden während der 70er Jahre, vor allem nach der Revolution im Iran, ihren Weg 'zurück' zum Islam, der in diesen Kreisen bislang - vor dem Hintergrund des nationalen, sozialistischen und panarabischen Aufbruchs - eine eher marginale Rolle gespielt hatte.⁸

Folgerichtig konzentrieren sich die Diskussionen der letzten 20 Jahre nicht allein mehr auf die Entwicklung politischer und ökonomischer Strukturen und die Beseitigung von Unterentwicklung und postkolonialem Wirtschaftsimperialismus: "The current crisis manifestations entangled with Arab underdevelopment, domination by Western imperialism and defeat by Zionism have prompted several Arab intellectuals to devote much of their effort to discussions on their cultural heritage with regard to its content, function and value" (Boullata:12). Die Frage nach Gehalt und Wert des turāt, des kulturellen und religiösen Erbes, wird zunehmend in Verbindung mit Modernisierungsprozessen gebracht. 1970 lädt die Organisation für Bildung, Wissenschaft und Kultur der Arabischen Liga (ALESCO) zur "Konferenz über Authentizität und Erneuerung in der zeitgenössischen arabischen Kultur"

⁷Falls überhaupt von einer 'Wiederkehr' die Rede sein kann, was angesichts der neuen sozialen Formen, die sich entlang eines neuen Verständnisses von Islam entwickeln, mehr als zweifelhaft erscheint, so muß von einem allgemeinen Trend zur Religion in den Gesellschaften des Nahen Ostens ausgegangen werden: Gudrun Krämer weist darauf hin, daß auch das koptische Christentum in Ägypten Anfang der 70er Jahre eine Renaissance erlebt (Krämer:92). Selbst wenn sich dieses Phänomen, bei mehrheitlich muslimischer Bevölkerung im Nahen Osten, vergleichsweise gering ausnimmt, stellt es doch die These in Frage, daß der Trend zum Islam durch die ihm eigene Unverträglichkeit gegenüber säkularen Gesellschaftsordnungen verursacht wird. Berücksichtigt werden sollte auch, daß, wenn auch in ganz anderer Form, weltweit die Bedeutung von Religion wieder zugenommen zu haben scheint. Franz-Xaver Kaufmann spricht vom neuen Interesse an Religion in zahlreichen westlichen Gesellschaften seit Mitte der 70er Jahre (Kaufmann:284).

⁸Sivan:132,135f. Javad Kooroshy hat die hier von mir übernommene in der Sekundärliteratur gängige Darstellung zu Recht hinterfragt. Seine These geht dahin, daß die Identitätskrise in erster Linie ein Problem der Eliten ist, denen es gelungen ist, die soziale Krise, unter der 'die breite Masse' leidet, für ihre Zwecke umzufunktionieren (Kooroshy:917ff). Diese These für sich genommen, der die 'klassische linke' Auffassung von Religion zugrundeliegt - Religion erscheint als ideologisches Instrument in den Händen der Eliten, die Bedürfnisse der breiten Masse werden aufs Materielle reduziert - reicht zwar in ihrer Eindimensionalität für eine sozialwissenschaftliche Erklärung nicht aus, berührt jedoch einen wichtigen Aspekt, der z.B. bei der Einschätzung von Autoren wie Ḥasan Ḥanafī und Muḥammad 'Ammāra berücksichtigt werden muß.

(Mu'tamar al-aṣāla wa-t-taǧdīd fī t-ṭaqāfa al-ʿarabīya al-muʿāṣira) ein. Die Abschlusserklärung einer von der Kuwait University im April 1974 veranstalteten Konferenz mit dem Titel "Die Krise der Zivilisationsentwicklung in der arabischen Welt" (Azmat at-taṭawwur al-ḥaḍārī fī l-waṭan al-ʿarabī) hält fest: "Whether we call this problem (die Rolle und Bedeutung der arabischen Vergangenheit für den Entwurf der Zukunft; MG) that of authenticity and renovation, or the heritage and modernisation, or atavism and westernisation, or anything else, it has taken its role of multiple facets and influence in Arab civilizational development only because our look at it has been ahistorical". Das Communiqué verurteilt im folgenden die beiden Extreme der totalen Ablehnung wie der scholastischen Festschreibung dessen, was Erbe (turāt) ist (Boulata:16).

Auch Ġābirī wendet sich gegen diese beiden radikalen Tendenzen und weist mit Nachdruck daraufhin, daß die Beschäftigung mit dem Erbe keine Auswirkung "einer kollektiven Neurose ist, die die arabischen Intellektuellen nach der Katastrophe von 1967 befallen hat", sondern einen entscheidenden Beitrag für die Realisierung einer modernen arabischen Gegenwart darstelle (Turāt:15).

3.2 Die Krise des arabischen Denkens

Das Ziel seiner Arbeit sieht Ġābirī darin, die Bedingungen für geistigen Fortschritt zu schaffen. Das bedeute in der aktuellen Situation, eine Vertiefung des Bewußtseins für die theoretischen und praktischen Probleme zu gewinnen, mit denen sich das zeitgenössische arabische Denken (fikrunā al-ʿarabī al-muʿāṣir) konfrontiert sieht. Indem Ġābirī den Aspekt der Analyse des Denkens hervorhebt, deutet er an, daß es seiner Ansicht nach keine ernstzunehmenden intellektuellen Ansätze in der arabischen Welt gibt, die dem spezifisch arabischen Problemhorizont gerecht werden.

Das Problem des zeitgenössischen arabischen Denkens liege weniger darin, daß es eine Vielzahl unterschiedlicher Richtungen und Tendenzen gebe, die alle Lösungsversuche für die vorherrschende Misere zu präsentieren versuchten, sondern vielmehr in dem Umstand, daß Probleme nur isoliert wahrgenommen werden. So ließen sich die geistigen Probleme etwa drei Bereichen zuordnen: das Erbe (at-turāt), das moderne universelle Denken (al-fikr al-ʿālamī al-muʿāṣir) und die aktuelle politische, gesellschaftliche und nationale Problemlage. Diese Bereiche will Ġābirī als voneinander isolierte epistemologische Felder verstanden wissen, die jeweils die Haltung zu den Problemen der beiden anderen Felder begrenzen. Abgekapselt innerhalb eines Feldes (at-taqauquʿ dāḥil ḥaql maʿrifī muʿayyan) würden die Positionen, Ansichten und Methoden zum Mechanismus und erlangten den Charakter absoluter Gültigkeit, so daß der Denkende keinen souveränen Umgang mit den Gegenständen des Denkens pflegen kann, von den Problemen beherrscht wird und sich nicht wirklich kritisch mit ihnen auseinandersetzen kann: "Das Problem ... beherrscht den arabischen

Denker, nicht umgekehrt" (al-muškil ... yaḥṭawī al-mufakkir al-ʿarabī, lā al-ʿaks; Turāt:36).

Bei diesen Feldern handle es sich nicht einfach um Formen der Arbeitsteilung oder der extremen Spezialisierung. Ihre Existenz sei vielmehr eine Folge der tiefen Kluft, die zwischen der Vergangenheit und der erstrebten Zukunft liege. Auf der einen Seite stehe das kulturelle Erbe einer vergangenen, vor langer Zeit stehengebliebenen Zivilisation, das wenig mit der heutigen Lebensrealität zu tun hat, auf der anderen das europäische, heute universell wirkende Denken, dessen Entstehung und Entwicklung die arabische Welt nicht miterlebt habe. Dazwischen bewege sich die Gegenwart der arabischen Welt, die eine "einzigartige Mischung und seltsame Ansammlung ist, in der die Relikte unserer Vergangenheit und die Ausläufer einer Gegenwart zusammenprallen, die nicht unsere ist, sondern die der europäischen Zivilisation in ihrer universellen Ausprägung" (Turāt:35f). Die Menschen der arabischen Länder lebten praktisch in drei Welten, von denen jede ihr eigenes kulturelles Klima habe und ihr eigenes epistemologisches Feld ausbilde. Jedes dieser Felder vereinnahme die Menschen so, daß sie kein übergreifendes Verständnis des Ganzen erlangen könnten.

Die Aufgabe des modernen arabischen Denkens sei daher als ständiger Versuch zu verstehen, Brücken zwischen diesen drei Welten zu schlagen. Es gehe darum, die vorgefaßten Positionen, Methoden und Weltanschauungen zu überprüfen, eine neue, umfassende Sicht der Dinge zu gewinnen und künstliche Hindernisse zu beseitigen, was auch die Überwindung der letztlich nur in der Einbildung voneinander geschiedenen drei Welten (dawā'ir wahmīya) einschließe, um zu einem Zeitempfinden zu gelangen, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbinden kann (Turāt:36f).

Ohne die Vorstellung von Geschichte als einer prozeßhaft sich in der Zeit ereignenden, die voraussetzt, daß die Menschen erkennen können, was Vergangenheit, was Gegenwart und was Zukunft ist, seien Fortschritt und moderne Entwicklung nicht möglich.

Damit ist umrissen, was Ġābirī als die Hauptursache für das Ausbleiben einer Entwicklung in der arabischen Welt ansieht. Er bezieht sich dabei nicht nur auf das Geschehen der letzten Dekaden, in denen massive und gesteuerte Modernisierungsprozesse stattfanden, sondern auf das der letzten 150 Jahre: Zwar hätten sich die äußeren Umstände verändert, die Grundprobleme seien aber seit Beginn der arabischen Renaissance vor 150 Jahren bis auf den heutigen Tag dieselben geblieben. Ich will im folgenden skizzieren, wie Ġābirī die Entstehung des gegenwärtigen geistigen Klimas aus der historischen Entwicklung der arabischen Renaissance heraus erklärt.

3.3 Die Gesetzmäßigkeiten von Renaissancen

Warum ist es in 150 Jahren, also seit europäische Einflüsse massiv in der arabischen Welt zu wirken beginnen, nicht gelungen, einen sozialen, ökonomischen und kulturellen Rahmen zu entwickeln, der dem Europas - zumindest - ebenbürtig ist? Warum hat der Einbruch der Moderne in den arabischen Staaten nicht eine ähnliche Dynamik wie in Europa erzeugt?

Ġābirī versucht diese Fragen durch eine Gegenüberstellung der jüngsten arabischen Renaissance (nahḍa) mit ähnlichen Bewegungen in der Geschichte der Menschheit zu beantworten. Er geht dabei von der Vorstellung aus, daß Geschichte sich nicht wiederholt, aber doch bestimmte Gesetzmäßigkeiten aufweist. So gebe es einen Mechanismus der Renaissance, der nicht nur einmal - in der europäischen Geschichte -, sondern in allen Kulturen und zu allen Zeiten gesellschaftliche Umbrüche zugunsten einer Weiterentwicklung bewirkt habe (Iṣkālīyāt:21)⁹. Solch eine Renaissance meint er in der jüngsten arabischen nahḍa, aber auch in der Verkündigung des Islam durch den Propheten Muḥammad zu erkennen. Gemeinsam ist diesen drei Renaissancen, die sich in großer historischer, geographischer und kultureller Distanz voneinander vollziehen, der Versuch einer Neuordnung der bestehenden Verhältnisse im Rückgriff auf eine weit zurückliegende historische Epoche der Authentizität (aṣāla).

Jede Renaissance beginne daher ideologisch "mit der Aufforderung, ein Erbe zu ordnen und genau, zu 'den Ursprüngen' zurückzukehren" (bi-d-daʿwati ilā l-intizām fī turāṭ wa-bi-ḍ-ḍabṭ ilā l-ʿaudat ilā "l-uṣūl", Hervorhebung im Original; Iṣkālīyāt:21). Dabei gehe es nicht wirklich darum, einen vergangenen Zustand zu reproduzieren, sondern lediglich um die Legitimation der Erneuerung. Ġābirī schreibt über die nahḍa des Propheten Muḥammad: "Die Kräfte der Erneuerung versuchten, denen der Tradition (quwwat at-taqīd) den Teppich unter den Füßen wegzuziehen" (Iṣkālīyāt:21); gegenüber den Sachwaltern der Tradition, die ihre Autorität aus der unmittelbaren Vergangenheit und der Faktizität der vorherrschenden Verhältnisse in der Gegenwart herleiteten, hätten sich die rebellierenden progressiven Kräfte als Vertreter der wahren, originären Tradition legitimiert. Die Neuerung könne sich nicht anders ausweisen als durch den Verweis auf eine weitzurückliegende Vergangenheit, einen Urzustand, dessen Authentizität im Laufe der Jahrhunderte verloren gegangen sei. So werde im Rekurs auf die Vergangenheit über die Kritik an der (schlechten) Gegenwart der Entwurf der Zukunft geschaffen (Iṣkālīyāt:21).

Für die Entstehungszeit des Islam lasse sich dieser 'Renaissance-Mechanismus' eindeutig durch Koranverse belegen, die diejenigen verdammen, die "bi-ʿaqīdat al-ābā'", an dem

⁹Entsprechend seiner Definition von Renaissancen als universelle Phänomene, nimmt Ġābirī an, daß es außer der europäischen Renaissance, der arabischen nahḍa und der Verkündigung des Islam noch weitere 'Renaissancen' gegeben haben muß, die sich aber konkret seiner Kenntnis entzogen (Iṣkālīyāt:21).

Glauben, dem Dogma der Väter festhalten (Q5/104)¹⁰. Die Muslime hätten sich, indem sie Bezug auf abrahameische Urreligion als "turāt aṣīl" (authentisches Erbe) nehmen (Q22/78)¹¹, von der Normativität der unmittelbaren Vergangenheit, von den in der Gesellschaft gültigen Traditionen befreit und die Möglichkeit, einen neuen turāt zu errichten, eröffnet (Iṣkālīyāt:22f). Daß dieser Akt nicht rein religiöser Natur war, sondern eine ideologische Funktion hatte, exemplifiziert Ġābirī am tauḥīd-Gebot, dem religiösen Dogma, daß die Einheit und Einzigkeit Gottes festlegt: Das tauḥīd-Gebot diene zwar auf der Ebene der Religion der Absetzung der Götzen zugunsten des einen Gottes, entziehe aber gleichzeitig auf einer anderen, politischen Ebene der herrschenden Gruppe, deren Macht sich auf die Verehrung der Götzen stützt, die Legitimation.

Nur so - über den Rückgriff auf eine ferne Vergangenheit - sei ein historischer Sprung (qafza fārīḥiya) zu verwirklichen gewesen, der ermöglichte, daß die Gesellschaft aus der Geschichtslosigkeit der vorislamischen Zeit in die Geschichte eintrat und die Normativität der bestehenden Tradition zugunsten einer neuen, dynamischeren aufgehoben wurde (Iṣkālīyāt:22f).

Die Renaissance in Europa, die Ġābirī kurz skizziert, um seine These vom Renaissance-Mechanismus zu belegen, habe als Revolution gegen die Kirche begonnen, die sich gegen notwendige religiöse Reformen gesperrt habe. Die Rückkehr zu den empirischen Wissenschaften, die unter anderem durch die Rezeption der arabischen Wissenschaften begünstigt und vorangetrieben wurde, und die Etablierung der ersten Naturwissenschaften hätten zur Zerstörung der mittelalterlichen Strukturen und zur Herausbildung eines Nationalbewußtseins geführt (Iṣkālīyāt:33).

Obgleich Ġābirī - wie bereits erwähnt - zu dem Schluß kommt, Geschichte verlaufe nicht gradlinig, sondern "multawin", in Windungen, glaubt er, aus den vorangegangenen Betrachtungen auf Gesetzmäßigkeiten der Renaissance schließen zu können:

Ausgangspunkt sei immer das besondere Erbe (at-turāt al-ḥāṣṣ), das auch eine Fiktion sein darf: Es spiele letztendlich keine Rolle, ob diese Besonderheit oder dieses Erbe real so existieren oder existiert haben; entscheidend sei, daß sie so geglaubt werden können, um Gegenwart und Vergangenheit zu bewältigen: um den Aufbruch in die Zukunft zu

¹⁰ "103... Aber diejenigen, die ungläubig sind, hecken (indem sie sich dazu bekennen) gegen Gott Lügen aus. Und die meisten von ihnen haben keinen Verstand. 104 Wenn man zu ihnen sagt: Kommt her zu dem, was Gott (als Offenbarung herabgesandt) hat, und zum Gesandten!, sagen sie: 'Uns genügt das, was wir als Brauch unserer Väter vorgefunden haben'. Aber angenommen, ihre Väter wußten nichts und waren nicht rechtgeleitet?"

¹¹"78 Und müht euch um Gottes Willen ab, wie es sich gehört! Er hat euch erwählt. Und er hat euch in der Religion nichts auferlegt, was (euch) bedrückt. Die Religion eures Vaters Abraham. Er (d.h. Gott) hat euch Muslime genannt, (schon) früher und (nunmehr) in diesem (Koran)... ."

proklamieren, ohne dabei den Verlust des Ursprungs oder der Authentizität, der "aṣāla", zu fürchten oder eine Verdrehung der Identität zu erleiden (Iṣkālīyāt:24).¹²

3.4 Die Entstehung des "Problemkomplexes von Authentizität und Moderne" (iṣkālīyāt al-aṣāla wa-l-mu'āsara)

Genau diese Ängste seien nämlich im Laufe der jüngsten arabischen nahḍa aufgetreten, die deshalb auch scheiterte: Sie entwickelte sich nicht aufgrund innerer sozialer und ökonomischer Kämpfe, wie es in der europäischen Renaissance oder bei der Entstehung des Islam geschah. Der Kampf des 'Alten' gegen das 'Neue' sei von außen, durch die Europäer, in die arabische Gesellschaft hineingetragen worden, ohne daß die gesellschaftlichen Formationen dafür bereit gewesen seien, diese Auseinandersetzungen aufzunehmen und auszutragen (Iṣkālīyāt:26). Dabei sei diese "importierte Renaissance" permanent der äußeren Bedrohung durch den Kolonialismus ausgesetzt gewesen, der letztlich auch die Grenzen für die gesellschaftliche und ökonomische Entwicklung der kolonisierten Länder gesetzt habe. Veränderungen und Entwicklungen seien zwar möglich gewesen, aber nur in dem Maße, wie es die kolonialen Machthaber zuließen (Iṣkālīyāt:27f).¹³ Die anderen beiden Renaissancen hätten dieses Problem nicht gekannt: Nachdem die frühen Muslime die ersten Schwierigkeiten überwunden hatten, stießen sie in ein machtpolitisches Vakuum und konnten sich frei von aller Bedrohung entwickeln. Gleiches gilt nach Auffassung Ḡābirīs für die europäische Renaissance, die einsetzt, als mit dem Fall von al-Andalus im 15.Jh. der Untergang des arabisch-islamischen Reiches besiegelt und die Gefahr äußerer Bedrohung für Europa beseitigt war.

Der Kolonialismus habe zu einer psychischen Destabilisierung auf individueller wie kollektiver Ebene geführt, die nach einem irgendwie gearteten psychischen Schutz, einem Refugium vor den alltäglichen Bedrohungen suchen ließ. In der geschichtlichen Entwicklung sei der turāṭ daher nicht für die Entwicklung der Moderne genutzt worden, um die Normativität der Gegenwart zu sprengen, so wie Ḡābirī es als Charakteristikum von

¹²Die "Besonderheit des Erbes" im Zusammenhang mit der Identität beinhaltet bereits die Figur des den Nationalstaat legitimierenden Erbes. Die europäische Aufklärung dagegen hatte ihre "legitimierende Besonderheit" gerade in der Universalität und der uneingeschränkten Gültigkeit eines universellen Erbes gesehen.

¹³Eine Vielzahl von Erscheinungen, die in der Vergangenheit und auch heute noch die arabische Welt belasten, führt Ḡābirī auf diese verhinderte Renaissance zurück: So hätten die ethnischen Minderheiten unter starker Betonung ihres spezifischen Erbes versucht, sich von der gesellschaftlichen Mehrheit abzusetzen, um ihre Befreiung von der osmanischen Herrschaft zu bewirken. Die Folge sei die Zersplitterung Arabiens gewesen, die praktisch einer Aufgabe des nahḍa-Gedankens gleichkomme. Die anschließende Stabilisierung der Einzelstaaten habe das Modernisierungsgefälle verstärkt und verfestigt, so daß Ausbeutung auch innerhalb der arabischen Welt möglich wurde (Iṣkālīyāt:30ff).

Renaissancen dargestellt hat, sondern vor allem als ideologische Waffe im Kampf gegen den Westen genutzt worden, in der Behauptung des anā (Ich) gegen das āhar (das andere). Das besiegte 'Ego' (ad-dāt al-maǧlūba) nimmt Zuflucht zur Vergangenheit, um seine bedrohte Identität zu untermauern. Endlich sei der turāt zum Selbstzweck geraten, zum Symbol einer glorreichen Vergangenheit, um deren substantielle Rückholung man sich bemühen müsse, um die Probleme der Gegenwart zu lösen. Der Ursprung oder die Authentizität (aṣāla), vorher nur Mittel zur Selbstlegitimierung der progressiven Kräfte, wird zum Ziel, das die wirklichen Ziele - den Kampf gegen den Westen, die Entwicklung einer eigenen Zukunftsperspektive - ablöst (Iškālīyāt:30).

Noch komplexer wurde die Situation dadurch, daß in den Köpfen der Araber ein ambivalentes Bild vom Europäer und vom Westen entstand: Wurden Europa und seine Vertreter in der arabischen Welt als Bedrohung wahrgenommen, so stellten sie andererseits auch ein nachahmenswertes Vorbild dar.

Doch nicht allein das janusköpfige Erscheinungsbild Europas, das fortan Fortschritt (taqaddum) und Unterdrückung symbolisierte, bringe die Dichotomie Moderne - Erbe (al-mu'āṣara - at-turāt) auf, der die arabische Welt bis heute verhaftet sei. Der Transfer von Strukturen aus der ersten Welt habe überall in der dritten Welt - nicht nur in den arabischen Ländern - eine Dopplung (izdiwāǧīya) entstehen lassen: die Spaltung in den modernen (al-qitā' al-'aṣrī) und den traditionellen Sektor (al-qitā' at-taqlīdī). Ihnen entsprächen zwei unterschiedliche Formen des geistigen und materiellen Lebens. Ohne weiter auf die westliche Form einzugehen, kommt Ġābirī zu der Feststellung, die andere (autochtone) habe zwar überall ein anderes Erscheinungsbild und eine andere Bezeichnung - die ursprüngliche (aṣlī), die verwurzelte (aṣīl) oder die traditionelle (taqlīdī) Form - das Ziel sei aber jeweils dasselbe: die Fortführung der traditionellen Lebensweise (an-namūdaǧ at-turāfī, d.i. das Muster, das Vorbild des Erbes) in isolierter, abgekapselter Form. Auf allen Ebenen des Lebens, in Kultur, Gesellschaft, Wirtschaft und Verwaltung existierten diese beiden Formen nebeneinander, teils im Widerstreit, teils beziehungslos oder miteinander vernetzt (Iškālīyāt:18f). Im letzten Jahrhundert seien die Positionen von 'Erbe' und 'Moderne' für die Menschen noch eindeutig voneinander zu trennen gewesen, geographisch, milieuspezifisch oder aufgrund von Institutionen; sie seien als Gegensatz wahrgenommen worden, der in der Welt oder in der Gesellschaft herrschte. Heute dagegen lägen die Positionen der Moderne und des Erbes im Individuum unvermittelt nebeneinander, durch eine tiefe, unüberwindliche Kluft voneinander getrennt. Und erst das führe zu dem entscheidenden inneren Konflikt: Allein das Nebeneinander von Formen der Moderne und der Tradition rufe nicht die Probleme hervor, unter denen die arabische Welt heute leide. Das geschehe erst durch die Einstellung, mit der dieser Teilung begegnet werde. Dem modernen Sektor wende man sich in Fragen der (technischen) Modernisierung zu, dem traditionellen aber, um die Authentizität (aṣāla) und die Traditionen (taqlīd) zu bewahren und um Vergessenes wiederzubeleben. Auf der psychischen und der intellektuellen Ebene sei ein solches Verfahren kaum zu ertragen. Der scheinbar unvermeidliche und unauflösbare

Gegensatz belaste das Individuum und führe letztlich zu einer schizoiden Persönlichkeitsausbildung (Iškālīyāt:19,28). Der Leidensdruck schlage sich in der Vorstellung nieder, man müsse sich für eines von beiden, für die westliche Moderne oder für das arabische Erbe, entscheiden. Dabei müsse bei der Betrachtung von Forderungen wie "Rückkehr zum Erbe" und "Ablehnung der Moderne" differenziert werden: Niemand wolle tatsächlich in die Vergangenheit zurückkehren; die Überlegenheit der modernen Wissenschaften und der modernen Philosophie gegenüber den Disziplinen der Vergangenheit sei unbestritten. Die Ebene des Bewußtseins aber sei von einer Denkstruktur beherrscht, innerhalb derer sich Moderne und Erbe unvereinbar gegenüberstehen und die eine Entscheidung für eines von beiden zu fordern scheine, ein Vorgang, den Ġābirī bei Zakī Nağīb Maḥmūd exemplifiziert findet: "Ich sage es in aller Klarheit: Sei es, daß wir unser Zeitalter leben mit seiner [ihm angemessenen] Denkweise und seinen Problemen; oder wir lehnen es ab und schließen die Türen, um unser Erbe zu leben... wir sind darin frei. Aber wir besitzen nicht die Freiheit, beide Denkweisen zu vereinen." (innanī la-aqūlu šariḥatan wāḍiḥatan: immā an naʿīša ʿaṣranā bi-fikrihi wa-muškilātihi wa-immā an narfuḍahu wanuwaṣṣida l-abwāb li-naʿīša turāṭanā... naḥnu fī dālīka aḥrār lakinnanā lā namluku l-ḥurrīya fī an nuwaḥḥida baina l-fikrain.)¹⁴ Diese Haltung, so Ġābirī, zeige das eigentliche Problem, unter dem das arabische Denken und die arabische Gesellschaft litten. Nicht die Koexistenz von modernen und traditionellen Institutionen in den politischen und gesellschaftlichen Bereichen sei die Schwierigkeit, sondern die Gestalt, die diese Doppelung (izdiwāğīya) in den Köpfen der Menschen annehme: die zwanghafte Vorstellung, man müsse und könne sich für oder gegen die Moderne oder das Erbe entscheiden.

Ein Scheinproblem¹⁵, nach Ansicht Ġābirīs: Denn die Moderne existiere ja bereits faktisch: Von den Europäern aufgezwungen, hätten moderne - europäische - Strukturen bereits in großem Maße und irreversibel Eingang in die Länder der Dritten Welt gefunden (Iškālīyāt:17f). Und auch eine Entscheidungsmöglichkeit für oder gegen das Erbe existiere nicht: Wer könne sich seine Vergangenheit aussuchen, sich für oder gegen sie entscheiden? Damit zielt Ġābirī gegen die beiden extremen Pole, zwischen denen sich der gesamte Diskurs der nahḍa aufspannt: die modernistischen Positionen einerseits (mawāqif ʿaṣrānīya), die den turāt als rückständig ablehnen und das europäische Modell und seine

¹⁴Zakī Nağīb Maḥmūd: Tağḍīd al-fikr al-ʿarabī. Beirut, Dār al-Šurūq 1981, S.189. Zit.n. Iškālīyāt:37.

¹⁵Ġābirī spricht von "muškila muzayyafa" und "iškālīya muzayyafa". Scheinprobleme oder Scheinantinomien sind Probleme oder Gegensätze, die in Wirklichkeit keine sind und für die es daher auch keine Lösung gibt, die aber Diskurse strukturieren können. Anschaulich wird das am Beispiel der Opposition von Kultur und Zivilisation, deren Gegensätzlichkeit tatsächlich gegen Null geht. Trotzdem wird diese Antinomie im Deutschland der 20er Jahre auch in wissenschaftlichen Abhandlungen verhandelt (vgl. Bourdieu:33f).

historische Entwicklung als universell gültig begreifen, und die salafitischen (mawāqif salafīya)¹⁶, die jegliche Anleihen bei westlichen Systemen zurückweisen und im turāt die Lösung aller Probleme zu finden meinen. Dazwischen siedelten sich eine Reihe von Positionen an, die das Problem zu lösen glauben, indem sie das 'Beste' von beiden Modellen zu vereinen oder einen Kompromiß zu schaffen suchen (mawāqif intiqā'īya, eklektische Positionen bzw. "taufiqīyūn", Kompromißler; Iškālīyāt:15ff).

Durch diese Frage sei eine zusätzliche und noch dazu verwirrende Dimension in der politisch-ideologischen Landschaft des Nahen Ostens entstanden: Zusätzlich zu der Wahl der passenden Ideologie, die das Wohl des Staates bzw. das Klasseninteresse garantieren soll und die Ġābirī mit dem Begriffspaar "sozialistisch vs. liberal" umreißt, und der politischen¹⁷ Frage der arabischen Einheit (unabhängige Nationalstaaten vs. panarabische Einheit bzw. eine Förderation arabischer Staaten) ergebe sich somit eine dritte Dimension, die in Kombination mit den beiden ersten die Anzahl möglicher Positionen um ein Vielfaches steigere. Das sei insbesondere deshalb problematisch, weil im Gegensatz zu den beiden ersten Fragen keine Antwort gefunden werden könne, denn es gebe gar keine Entscheidungsmöglichkeit, eben weil hier ein Scheingegensatz vorliege. Die Frage gehöre in diesem Fall nicht in den Bereich der Ideologie oder der politischen Entscheidung, sondern ins Feld der theoretischen Problematiken (mīdān al-iškālīyāt al-naẓarīya; Iškālīyāt:18).

¹⁶Diese Position unterteilt Ġābirī noch in extreme Fundamentalisten, Reaktionäre, Gemäßigte und interpretierende Modernisten, die versuchten, die Moderne in der Religion wiederzufinden, indem sie šūra mit Demokratie identifizieren etc. Die Kategorisierung scheint mir, wie die Legion anderer, die in den letzten Jahren von Politikern, Soziologen und Islamwissenschaftlern entwickelt wurden, trotz großer Flammen nur wenig Licht ins Dunkel zu tragen. Vielleicht ist die Klassifizierung dieser Gruppen und Bewegungen weder sinnvoll noch - über die Darstellung von Organisationen, Gruppen und ihrer Geschichte hinaus - möglich, wie es Ġābirī ja selbst nahelegt, wenn er feststellt, das Entstehen solcher Bewegungen gründe letztlich auf Scheinantinomien.

Pierre Bourdieu hat einen Ansatz entwickelt, der die Vielzahl hybrider politisch-ideologischer bzw. quasi-religiöser Bewegungen der Weimarer Republik nicht in der Logik ihrer Programmatik und den dahinter stehenden Klasseninteressen zu erklären versucht, sondern zeigt, wie Ziele und Programme dieser Bewegungen durch Verneinung und Überbietung ihrer bürgerlichen, liberalen und linken Gegner entstehen. Daraus entstünden Schein-Antinomien, deren Oppositionscharakter rein imaginär ist (s.o. FN 15), die gerade dadurch aber Macht gewinnen und den Diskurs strukturieren: wahre Kultur vs. liberal kosmopolitische Zivilisation, Leben vs. Technik, Ontologie vs. Wissenschaft oder gottlosen Rationalismus.

Indem er den eklektischen und kontrapunktierenden Charakter dieser unter der Bezeichnung "Bewegungen des dritten Weges" bekannten Gruppierungen herausstellt, gelingt Bourdieu die Rückführung einer Vielzahl unterschiedlicher politisch-religiöser und ideologischer Bewegungen auf eine gemeinsame ideologische Matrix, auf kollektive soziale Phantasmen (Bourdieu:33f).

¹⁷Ġābirī betont ausdrücklich den politischen Charakter dieser Frage: Bei einer Abstimmung in allen arabischen Ländern entschiede sich die große Mehrheit der Bevölkerung für die arabische Einheit und gegen die Teilstaaten (Iškālīyāt:17).

"Einen theoretischen Gedanken" (fīkr nazārī) oder "einen theoretischen Problemkomplex" (iškālīya nazārīya) definiert Ġābirī als in relativer Unabhängigkeit von der Wirklichkeit stehend. Zwar sei er nach wie vor ein Befürworter des materialistischen Ansatzes, der Denken (fīkr) als Ausdruck der Klassenlage auffasse, doch müsse man sich das Verhältnis zwischen der sozialen Wirklichkeit und dem Denken, das in dieser Wirklichkeit vorkommt, komplexer vorstellen. Das Denken gebe die Wirklichkeit nicht so wieder, wie ein Spiegel einen Gegenstand widerspiegele. Es fungiere eher wie ein Zerrspiegel. Wenn man Teile der Wirklichkeit mit dem Bild von ihr, das sich im Denken reflektiert, einfach mechanisch verbinde, so sei das Ergebnis irreführend. Zwei Schritte müßten vollzogen werden, um diese Verbindung zu ermöglichen:

- a) die Analyse der Wirklichkeit gemäß der strukturalistischen Methode, so daß ihre Konstanten (aṭ-ṭawābit) und ihre Transformationen (al-mutağayyirāt) deutlich werden und ihr Formmuster (an-namūdağ aṣ-ṣūrī) herausgestellt wird.
- b) die Analyse des verzerrten oder zerstörten Bildes (aṣ-ṣūra al-muḥaššama) von der Wirklichkeit, das in den Köpfen der Menschen als durch allgemeinen Konsens anerkannte Vorstellung von der Wirklichkeit existiere (Iškālīyāt:14).

Mit Hilfe der Ergebnisse beider Analysen könne das Wissen neu eingeteilt, die Beziehungen zwischen den Teilen neu angeordnet werden. Nur wenn beide Schritte dialektisch miteinander verbunden werden, gelange man zu der "gelehrten Fassung" (aṣ-ṣīga al-‘ālima) der Wirklichkeit, auf die sich das richtige Klassenbewußtsein (al-wa‘y aṭ-ṭabaqī aṣ-ṣaḥīḥ) gründen könne (Iškālīyāt:14).

Ġābirī betont, daß der Grad der Unabhängigkeit des Denkens von der Wirklichkeit verschieden sein kann. Über die 'normale' Differenz zwischen der Wirklichkeit und ihrem Bild hinaus, wie sie die oben dargestellte erkenntnistheoretische Prämisse allgemein festlegt, gebe es ein Denken, das weitgehend abgelöst und unbeeinflußt von der Wirklichkeit und ihren sich wandelnden Bedingungen sei. Diese Realitätsferne - Ġābirī versteht das zunächst einmal nicht negativ - entstehe z.B. durch einen hohen Grad an Abstraktion. Logische, philosophische und mathematische Probleme seien weitgehend losgelöst von bestimmten sozialen oder naturgegebenen Situationen zu verstehen. Die andere Möglichkeit ist, daß die Ablösung von der Wirklichkeit durch zeitliche Distanz bewirkt werde. Religiöse Ideologien würden von Menschen immer noch angenommen, obwohl die gesellschaftlichen Formationen, die sie hervorgebracht haben, längst verschwunden sind. Das gelte insbesondere für den ideologischen Anteil des Erbes (turāt). Theologische Positionen, die aus der Auseinandersetzung zwischen ‘Alī und Mu‘āwiya hervorgingen, seien zwar längst nicht mehr Ausdruck der sozialen Wirklichkeit, aber immer noch im Gedächtnis der Menschen lebendig (Iškālīyāt:14f).

Den Begriff "iškāliya" definiert Ġābirī wie folgt:

"Eine Anordnung (manẓūma) von Beziehungen, die - innerhalb eines bestimmten Denkens (dāhil fikra mu'ayyana) - durch zahlreiche eng zusammenhängende Probleme miteinander verwoben sind, die jeweils für sich allein genommen nicht gelöst werden können. Eine Lösung kann nur von einem theoretischen Standpunkt aus im Rahmen einer umfassenden Lösung erfolgen, die sie alle [die Einzelprobleme] einschließt. Anders gesagt, die iškāliya ist die Theorie, deren Ausformung nicht vollends möglich war (lam tatawāfar imkāniyat ṣiyāgatihā); sie ist die Anspannung (tawātur) und das Streben hin zu einer Theorie, d.i. zu der gedanklichen Festlegung (al-istiqrār al-fikrī)" (Nahnū:39).

"Diese relative Festlegung gelingt nur durch die Überwindung der iškāliya, nicht durch die Erstellung einer Theorie, die [jeweils] die [Einzel-] Probleme löst, die die iškāliya hervorgebracht haben, denn so eine Theorie gibt es nicht, ansonsten hat keine iškāliya vorgelegen - sondern die Überwindung vollzieht sich in der Kritik an der bestehenden iškāliya und ihrer Dekonstruktion (tafkīk)¹⁸ und in einer Weise, die es ermöglicht, ihre [die der iškāliya] Struktur (bunyatuḥā) zu zerbrechen und so einen [epistemologischen] Bruch mit ihr zu schaffen (wa-tadšīn qaṭī'a ma'ḥā). Und so wird Platz geschaffen für die Geburt einer oder mehrerer neuer iškāliyāt, die reicher sind und in stärkerem Maße Antwort geben auf die Frage nach der Linie der Entwicklung und des Fortschritts (ḥaṭṭ at-tatawwur wa-t-taqaddum)" (Iškāliyāt:15; die Einfügungen in eckigen Klammern stehen nicht im Original).

Konkret bedeutet das, daß wir es mit einer zentralen Antinomie (Moderne-Erbe) zu tun haben, die hervorgebracht wurde durch miteinander verknüpfte Probleme. Dieser Problemkomplex ist nicht durch Lösung der Einzelprobleme zu lösen. Eine theoretische iškāliya kann nach Ansicht Ġābirīs nur dadurch beseitigt werden, daß durch Dekonstruktion ihre Entstehung aufgedeckt wird.¹⁹

Der Gegensatz von Authentizität und Moderne sei ein theoretischer Problemkomplex und kein Ausdruck einer sozialen Struktur, einer Klasse. Das Problem sei auch nicht dadurch aufzulösen, daß bestimmte Fragen geklärt werden; Diskussionen über Authentizität und Moderne können nach Auffassung Ġābirīs kein Ergebnis haben.

¹⁸Den Begriff der Dekonstruktion hat Ġābirī offensichtlich von Jacques Derrida übernommen, der wiederum auf Martin Heidegger "Destruktion" rekurriert.

¹⁹ An einigen Stellen kann "iškāliya" m.E. ohne weiteres mit "Problem" übersetzt werden. Das erscheint zumindest in den frühen Texten gerechtfertigt: In dem 1976 gehaltenen Vortrag "at-Tārīḥ wa-l-falsafa, mulāḥazāt ḥaula iškāliyat al-aṣāla wa-l-mu'āṣara" (Die Geschichte und die Philosophie, Bemerkungen über das Problem der Authentizität und der Moderne; Turāt:95-121) definiert Ġābarī den Ausdruck nicht als Theorem und verwendet alternierend "muškil" (Problem, Schwierigkeit).

3.5 Vom Marxismus zum Strukturalismus

Bis in die 70er Jahre hinein galt Ġābirī als Anhänger marxistischer bzw. sozialistischer Ideen. Die bislang vorgestellten Konzepte verdeutlichen, wenn nicht seine Abwendung, so doch seinen differenzierteren Gebrauch marxistischer Ansätze, der sich mit dem Aufkommen des Strukturalismus und der Epistemologie in den 60er und 70er Jahre bei vielen Wissenschaftlern und Intellektuellen vollzog. Zwar bezieht sich Ġābirī schon in seinem 1976 gehaltenen Vortrag "Die Geschichte und die Philosophie - Bemerkungen zum Problemkomplex von Authentizität und Moderne" (Turāt:95-121) auf strukturalistische Ansätze, betont aber, diese nur als Methode, als Ergänzung zu der historischen Analyse und der Offenlegung der Ideologie, nicht aber als Theorie - entsprechend dem Marxismus - zu akzeptieren (Turāt:102).

Der Vortrag hat zwei Zielrichtungen:

1. Zum einen tritt er für eine wissenschaftliche, marxistische Geschichtsbetrachtung ein. Neuere Strömungen, die die Möglichkeit geschichtlicher Objektivität anzweifelten, wie der Strukturalismus und der Funktionalismus (wazīfiya), werden in einen historischen Vergleich zu der Materialismuskritik des 19.Jh. gesetzt: So wie sich hinter dem Positivismus der bürgerlichen Geschichtsschreibung und seinem Ringen um Faktizität das Klasseninteresse der herrschenden Bourgeoisie verbarg, seien auch in der Gegenwart der strukturalistische Versuch, die Geschichtsgebundenheit der Wissenschaft zu leugnen, und die liberale Warnung vor dem Atheismus der historisch-materialistischen Geschichtsphilosophie nicht anderes als imperialistische Propaganda, die dazu diene, den Kapitalismus zu verbreiten und die kolonialisierten Völker zu unterdrücken (Turāt:101f). Das wissenschaftliche Ziel in den neueren Arbeiten Ġābirīs ist indes gerade das hier verurteilte Streben nach historischer Objektivität und objektiven wissenschaftlichen Methoden, wie ich noch zeigen werde (vgl. 4.2.3).

2. In dem Vortrag von 1976 äußert Ġābirī zwar, es gebe zur materialistischen Geschichtsphilosophie keine Alternative, problematisiert aber ihre Anwendung auf die spezifische Situation der arabischen Welt: "Wir leben hier im Maghreb, in der arabischen Welt, und wir denken in Gegenwart und Zukunft mittels der Vergangenheit. Und wir verbinden, bewußt oder unbewußt, Philosophie und Geschichte. Aber welche Geschichte und welche Philosophie? Innanā hunā fi-l-mağrib, wa fi l-‘ālam al-‘arabī, wa-nufakkiru fi l-ḥādīr wa-l-mustaqbal bi-wāsītati l-mādī. Fa-naḥnū nurabbītu šarāḥatan au ḍimnan baina l-falsafa wa-t-tārīḥ. Iakinna ayy tārīḥ wa-ayya falsafa? (Turāt:103)

Die frühen Denker der nahḍa hätten versucht, eine ideale Vision des turāt als arabisch-islamische Vergangenheit zu setzen und die Zukunft der arabischen Welt nach dem europäisch-westlichen Muster zu entwerfen. Doch solche Ansätze seien immer wieder gescheitert und erstarrt, denn diese Form des Kompromisses halte die Geschichte an und verhindere wirkliche Entwicklungen. Die Geschichte aber müsse überwunden, durchschritten werden.

An diesem Problem habe sich schließlich das arabische Bewußtsein (al-waʿy al-ʿarabī) gespalten: Es sei ein Bewußtsein entstanden, das sich auf 'Verwestlichung' (iġtirāb) gründet, den turāt ablehnt und seine Aufhebung fordert (Turāt:103f).

Ġābirī sieht diese Reaktion als direkte Folge der "kulturell-zivilisatorischen Zerstörung, die der fortschrittliche - und imperialistische - Westen in unsere Gesellschaft eingepflanzt hat" (Turāt:104). Auf der anderen Seite stehe ein Bewußtsein, das ebenfalls auf Verwestlichung beruhe und alle Vorzüge der Moderne und des Westens, seine politischen und sozialen Institutions- und Organisationsformen, seine Errungenschaften im Bereich von Technik und Wissenschaft im arabisch-islamischen Erbe wiederfinde. Letzere Gruppe fordere die Verwirklichung des Erbes (taḥqīq at-turāt), erstere seine Beseitigung (ilġāʾ at-turāt). Das sei die Geburt der "iškālīyat al-aṣāla wa-l-muʿāṣara", des Problems von Authentizität²⁰ und Moderne (Turāt:104).

²⁰ Šukrī ʿAyyād merkt an, der Begriff "aṣāla" sei ab Mitte der 50er Jahre im Sinne von "Individualität", "Erfindungsgabe" und "Befreiung von der Tradition" verwendet worden. In der literarischen Diskussion habe er die Ablehnung jeglicher Imitation, sei es westlicher oder auch arabischer Muster, signalisiert. Heute hingegen werde aṣāla im Sinne von kontinuierlicher Bewahrung der Kultur der Vorfahren verwendet. Gemeinsam sei beiden Bedeutungen die Vorstellung, aṣāla mache die eigene Persönlichkeit aus und grenze sie gegen die der anderen ab. Doch während in den 50er Jahren dadurch ein individuelles Talent bezeichnet worden sei, z.B. ein Autor, der sich in seinem schöpferischen Ausdruck grundlegend von dem der anderen unterscheide, meine der aktuelle Gebrauch die Abgrenzung kollektiver Identitäten voneinander, wie zum Beispiel die einer Nation von der anderen. ʿAyyād machte diese Äußerungen auf der bereits erwähnten ALECSO-Konferenz im Oktober 1971 in Kairo. Boullata, dessen zusammenfassender Darstellung der Konferenzbeiträge ich diese Informationen entnommen habe, bezieht sich auf ʿAyyāds Artikel "Mafhūm al-aṣāla wa-t-taġdīd wa-t-taqāfa al-ʿarabīya al-muʿāṣira" in al-Ādāb, Nov. 1971, S.2 (Boullata:14ff,165).

Leonard Binder versucht, das aṣāla-Denken in der arabischen Welt nach 1967 in den Rahmen von Heideggers Ursprungsdenken und Gadamers Hermeneutik zu stellen. Es diene als Methode, den Hiatus zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden, so daß das "understanding event" stattfinden könne, das "die ontische Wahrheit des Seins (being) des modernen Muslim" herstelle. Religion könne so, unter Umgehung der nachkantischen rationalen und objektiven Ebene, als Wahrheit begriffen werden. Sie wird demnach nicht, wie es bei Hegel geschieht, in die Geschichte überführt (Binder:295).

Neben einem geist- und geschichtslosen Modernismus, der Technik und Wissenschaft nicht als Produkt historischer Entwicklungen begreifen könne, böten sich den Intellektuellen in der arabischen Welt heute nur diese beiden Alternativen: Die einen reflektierten die arabische Gegenwart und Zukunft vor einem geschichtlichen Bewußtsein, das sich ganz auf die europäische Geschichte stütze, die anderen beriefen sich auf die arabisch-islamische Vergangenheit und lebten ihre Zukunft im turāt, d.i. in einer idealisierten Vorstellung von Vergangenheit, die ihnen als Entwicklungshoffnung für die Zukunft diene (Turāt:103). Fast überflüssig hinzuzufügen, daß jede dieser beiden Richtungen die historische Legitimation der anderen ablehnt.

Die Unversöhnlichkeit des historischen Selbstverständnisses faßt Ġābirī schon in diesem frühen Vortrag mit dem Wort "Problemkomplex von Authentizität und Moderne", das bereits im Titel fällt. Auch wenn er strukturalistische Ansätze als Methode billigt, so ist doch "iškālīya" noch nicht als strukturalistisches Theorem definiert, wie in seinen späteren Arbeiten (vgl. 3.4).

Seine Analyse des nahḍa-Prozesses und der Entstehung des Gegensatzes von Moderne und Authentizität läßt sich noch weitgehend von marxistischen Auffassungen leiten, rechtfertigt aber bereits die Abweichung von der marxistischen Theorie: "Wir müssen die Theorie der Wirklichkeit unterwerfen, nicht die Wirklichkeit der Theorie." (yaḡibu an nuḥaḍḍī'a n-nazarīya li-l-wāqī°, lā an nuḥaḍḍī'a l-wāqī° li-l-nazarīya; Turāt:109)

Das bedeutet konkret, den Besonderheiten der historischen Entwicklung und der aus ihnen hervorgegangenen Gesellschaften Rechnung zu tragen. Ġābirī versucht eine Neubewertung der arabisch-islamischen Geschichte und des turāt, wobei er gegen den möglichen Idealismusvorwurf argumentiert. Zum einen habe es eine iškālīya, die in Form einer Auseinandersetzung zwischen Empiristen und Rationalisten die Klassifizierung Idealismus-Materialismus hervorbrachte, in der arabisch-islamischen Geschichte nicht gegeben. Deshalb sei es sinnlos, in der mittelalterlichen arabisch-islamischen Geschichte Positionen als idealistisch oder materialistisch zu benennen, nur weil das Bestandteil einer europäisch-marxistischen Geschichtsauffassung ist.

Zum anderen sei die Idealismuskritik in situativer und zeitlicher Gebundenheit zu begreifen. Was in einer Epoche als idealistisch gelte, diene in einer späteren den Zielen des Fortschritts und der unterdrückten Klasse, und umgekehrt (Turāt:112).

Damit wehrt sich Ġābirī nicht nur gegen die Diffamierung des arabisch-islamischen Erbes als reaktionär und fortschrittsfeindlich, sondern auch gegen die Einstufung der heutigen aṣāla-Anhänger als Reaktionäre. Der turāt sei das Herz, das Innere der arabisch-islamischen Gemeinschaft (ḍamīr al-umma), der Spiegel, der ihr in einer rückwärtsgewandten Imagination die Verwirklichung des Möglichen zeigt, dessen, was sein soll. Er fungiere als Ausdruck der Hoffnungen und Sehnsüchte der unterdrückten Klassen in einer rückständigen

Gesellschaft, gegen die Ausbeutung durch die imperialistischen Mächte von außen und gegen die Folgen, die dieser Prozeß im Innern der arabischen Länder zeitige. Die Forderung nach šūrā, nach Verdammung des Wucherzinses (ribā), nach sozialer Gerechtigkeit und zivilisatorischem Fortschritt erschienen als hohe Ideale, die zu verwirklichen die arabisch-islamische umma in ihrer Geschichte bemüht war (Turāt:104, 113).

Für Ġābirī tritt dabei die Frage nach der historischen Faktizität dieser Ereignisse in den Hintergrund. Ob die Entstehung des Islam tatsächlich der Kampf der Reformer und Erneuerer gegen die reichen Quraš und ihre reaktionäre Ordnung war oder ob das nur eine Verklärung und Glorifizierung ist, spiele keine Rolle: "Geschichte ist immer die Wiedererrichtung der Vergangenheit im Lichte der Auseinandersetzungen (mašāğil) mit der Gegenwart" (Turāt:104f). Der turāt, der mithin nur ein anderer Ausdruck für die Sehnsucht der umma nach Fortschritt sei, könne daher nicht einfach ignoriert, sondern müsse verwirklicht werden. In dem Moment, wo er in die Wirklichkeit umgesetzt werde, höre er auf, eine idealisierte Vorstellung zu sein, weil er von diesem Zeitpunkt an Entwicklungen ausgesetzt ist. Auf diese neue Realität könne sich ein neues Bewußtsein gründen, mit einem neuen Blick auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Damit werde der turāt letztlich aufgehoben, d.i. den Anforderungen der Gegenwart und dem neuen Bewußtsein entsprechend neu gelesen, und die Geschichte werde neu konstruiert (Turāt:104f).

Auch hier steht die Geschichtsbewältigung bereits im Kontext mit der arabischen Einheit: Der turāt dürfe schon deshalb nicht vernachlässigt werden, weil er einen entscheidenden Faktor der nationalen Identität darstellt (Turāt:117). Enthalten ist bereits auch die Entwicklungsperspektive, die dem Gelingen von Fortschritt und Modernisierung eine Berücksichtigung des turāt vorbedingt (Turāt:117).

Vor diesem Hintergrund kann Ġābirī auch die gegenseitige Akzeptanz von Islam und historisch-materialistischer Geschichtsbetrachtung belegen. Der Islam sei Teil der arabisch-islamischen Geschichte. Ihn dem Idealismus zuzuschlagen, entspreche dem Versuch, die russische oder chinesische Revolution ohne die marxistische Theorie verstehen zu wollen (Turāt:114). Historischer Materialismus und Islam entwickelten ein ähnliches Menschenbild, in dem der einzelne Mensch in seinen Handlungsmöglichkeiten und in der Verantwortlichkeit für sein Handeln begriffen werde (Turāt:115). Am Beispiel von Afġānīs materialistischer Deutung der frühislamischen Geschichte belegt Ġābirī die grundsätzliche Übereinstimmung von Islam und Marxismus im Bereich der Geschichte (Turāt:116).

In seinen neueren Arbeiten, auf die ich mich in ersten Abschnitten dieses Kapitels bezogen habe und die im folgenden im Zentrum stehen werden, neigt Ġābirī immer stärker dem Strukturalismus zu. Als 'Wendepunkt' gilt sein 1982 erschienenes Buch "al-Ḥiṭāb al-ʿarabī al-muʿāṣir", mit dem er seine epistemologischen Studien beginnt. Die historisch-materialistische Geschichtsauffassung der frühen Schriften tritt in den neueren Arbeiten zunehmend hinter den Strukturalismus und die Forderung nach Objektivität zurück.

Die frühen Arbeiten, wie der hier vorgestellte Vortrag "Die Geschichte und die Philosophie", sind noch ganz damit befaßt, die arabisch-islamische Geschichte gegenüber einer dogmatisch-marxistischen Geschichtstheorie zu emanzipieren, um den marxistischen Ansatz für die spezifische arabische Situation fruchtbar zu machen. Turāt erscheint in diesem Zusammenhang lediglich als ein "wichtiger Faktor der nationalen Identität". Die Forderung nach Verwirklichung des turāt wird als Aufschrei der unterdrückten Klassen verstanden, die Entstehung des Islam als Klassenkampf, das arabisch-islamische Denken als eine Weltansicht charakterisiert, die den Gegensatz Idealismus - Materialismus historisch nicht erfahren hat.

Das zentrale Interesse Ġābirīs gilt aber auch hier schon der Verbindung von turāt und zeitgenössischem, westlichen Denken, der Lösung der Problematik von Authentizität und Moderne, die er zu diesem Zeitpunkt noch relativ problemlos in der marxistischen Geschichtsauffassung vollziehen kann und daher noch nicht einer komplexeren strukturalistischen Vorstellung bedarf. (Turāt:116ff).

Die Emphase liegt deshalb noch auf dem historischen Materialismus, der "nicht einfach nur die Vergangenheit behandelt, sondern auch die Gegenwart und die Zukunft. Er ist eine Theorie in der revolutionären Praxis (al-mumārīsa at-ṭaurīya), ebenso wie eine revolutionäre Theorie in der Interpretation der Geschichte (tafsīr at-tārīḥ)

Selbst wenn Ġābirī noch 1982 den Sozialismus als die einzig mögliche Perspektive bezeichnet (Ḥiṭāb:107f), nimmt er in der "Kritik der arabischen Vernunft" und anderen neuen Arbeiten keine historisch-materialistische Analyse des turāt vor, etwa indem er nach seinen progressiven emanzipatorischen Elementen fahndet, sondern versucht zu objektivieren und den rationalen Gehalt zu aktualisieren (vgl. 3.4; 4.). Parallel zu Ġābirīs wissenschaftlich-methodischer Entwicklung haben sich auch seine politisch-ideologischen Auffassungen verändert, wie im folgenden deutlich wird (vgl.4; 8.3).

4 Die Lösung der iškālīya über die Analyse des turāt

Die einzig mögliche Lösung dieses Problemkomplexes, des Scheinwiderspruchs zwischen Moderne und Erbe, sei der tauḥīd, die Synthese von Erbe und Moderne, die Ġābirī nicht in Form eines Kompromisses denken will. Denn seiner Ansicht nach geht es nicht um die Harmonisierung einander widersprechender Bereiche, sondern um die Auflösung der Widersprüchlichkeit selbst. Deshalb lehnt er die oben bereits erwähnte eklektische Position (mauqif at-taufiqiyyīn) ab, die sich zwar um Vermittlung bemüht, dabei aber der Vorstellung eines Gegensatzes verpflichtet bleibt.

Der erste Schritt zur Lösung des Problems sei eine genaue Analyse der beiden Bereiche des Erbe und der Moderne.

Tatsächlich aber scheint Ġābirī das zentrale Problem weniger in dem Begriff der Moderne zu sehen, denn er strengt darüber - abgesehen von seinen Überlegungen zur Renaissance - keine systematische, theoretische Untersuchung an. Der neuralgische Punkt in dem ein Jahrhundert andauernden Diskurs der nahḍa ist für ihn das Erbe. Von der Klärung des Begriffes oder des Konzepts "turāt" hänge die Möglichkeit zur Synthese ab. Ich folge dieser Gewichtung, indem ich zunächst Ġābirīs Analyse des Erbes darstelle, im Anschluß daran aber eine umfassendere Darstellung und Problematisierung seines Moderniebegriffes vornehme. Vorausschicken möchte ich einige kurze Bemerkungen darüber, wie Ġābirī sich die Vermittlung von Erbe und Moderne in der westlichen Welt vorstellt.

4.1 Die Entwicklung Europas: Vernunft und Geschichte

Daß die Synthese von Erbe und Moderne möglich ist, sieht Ġābirī durch die europäische Entwicklung bestätigt: Für die Europäer bestünde kein Widerspruch zwischen Erbe und Moderne. Besonders mit Francois Bacon und René Descartes setze über die Prinzipien des Empirismus und des Zweifels ein Auseinandersetzungsprozeß ein, der durch die permanente Abfolge der Trennung vom Erbe (infiṣāl 'an at-turāt) und der neuerlichen Verbindung mit ihm (ittiṣāl bi-t-turāt) die Synthese und einen andauernden Erneuerungsprozeß bewirkt habe: "Das europäische Denken erneuerte sich - und das tut es auch heute noch - innerhalb seines Erbes und gleichzeitig arbeitet es an der Erneuerung dieses Erbes: der Erneuerung vermittels des Neuaufbaus seiner alten Bestandteile und vermittels seiner [des Denkens; MG] Anreicherung mit neuen Bestandteile"²¹. Daß die Europäer so verfahren können, ohne Angst vor der Zukunft zu bekommen, und "nicht einmal im Traum daraufkommen, ihre Vergangenheit zurückzuholen", sei der Interdependenz von Vernunft und Geschichte zuzuschreiben, die seit Decartes und Bacon ihren Platz im europäischen Denken gefunden

²¹"kāna l-fikr al-ūrūbī, wa-lā yazālu, yataḡaddadu min dāḥil turātīhi wa-fī l-waqt dātihi ya'malu 'alā taḡdīd haḍā t-turāt: taḡdīdīhi bi-i'āda binā' mawāddīhi al-qadīma wa-ignā'īhi bi-mawādd ḡadīda" (Iškālīyāt:35).

haben. Die Vergangenheit, so wie die Europäer sie lesen, durchziehe der Faden der Vernunft (‘aql), ein Faden, der bis in die Zukunft reiche. Diese Auffassung von Geschichte weise der Vergangenheit einen festen Platz im Zeitenablauf zu - nämlich den der Vergangenheit, die von der Zukunft durch die aktuelle Gegenwart getrennt sei und durch ihren festen, sicheren Ort die Menschen bei ihrem Fortschreiten in die Zukunft stütze. Dieses ungebrochen positive Verhältnis zur Zeit habe sich aber nur in Abwesenheit äußerer Bedrohung entwickeln können (Iškālīyāt:21f).

Das bedeutet jedoch nicht, daß Ġābirī diesem Geschichtsbild uneingeschränkt beipflichtet: Indem die europäische Geschichtsschreibung den historischen Verlauf 'rationalisiere', eliminiere sie alles, was aus dem Rahmen der Kontinuität, den sie dem historischen Denken setzt, herausfällt. Die Vernunft lenkt die Geschichte, und die Geschichte bewegt die Vernunft - ein nach Ansicht Ġābirīs allzu durchsichtiges Verfahren. Doch letztlich sei nicht der Wahrheitsgehalt dieser Denkfigur entscheidend, sondern die Wirkung, die sie auf das menschliche Bewußtsein ausübe: Sie ermögliche dem Europäer anzunehmen, auch die Zukunft basiere auf Logik (mantiq) und Vernunft (‘aql; Iškālīyāt:35ff).

4.2 Die Stagnation der arabischen Welt: "at-turāt"

4.2.1 Was ist "turāt"

Das Wort "turāt", das aus den aktuellen Diskussionen kaum mehr wegzudenken ist, sei - so Ġābirī - früher kaum gebraucht worden. Im Koran komme nur einmal vor (Q89/19)²² und auch die ältere Literatur verwende es nur in Ausnahmefällen und ausschließlich, um materielles, nie um geistiges Erbe zu bezeichnen (Turāt:22). Erst mit Beginn der nahḍa im letzten Jahrhundert sei "turāt" zum kulturellen geistigen Erbe geworden.²³

Wert legt Ġābirī auf die Feststellung, daß der Begriff - im Gegensatz zu vielen anderen im modernen Arabisch - nicht einer europäischen Sprache entlehnt wurde. Zwar kennen auch die europäischen Sprachen ähnliche Begriffe, wie z.B. das französische "héritage", die jedoch keine adäquate Übersetzung des arabischen "turāt" zu leisten vermögen. In keiner anderen Sprache finde das Wort "Erbe" so häufig Verwendung, nirgendwo sonst sei der Begriff so stark ideologisch und emotional befrachtet. Das begründet Ġābirī mit der historischen Bedeutungsentwicklung, die die Besonderheit und Einmaligkeit des Wortes hervorgebracht habe: Die Semantik des Wortes sei unter dem Eindruck der gescheiterten nahḍa entstanden.

Weil der turāt unter den Bedingungen einer gewaltsamen, von außen herangetragenen Renaissance nicht für den Sprung in die Zukunft genutzt wurde, sondern zur Stärkung und Wahrung des Selbst, könne er auch nicht als das begriffen werden, was er wirklich sei: Geschichte! Nachlaß und Überbleibsel einer vergangenen Kultur. "turāt" habe stattdessen im Diskurs der nahḍa den Status der Gesamtheit der Kultur selbst erlangt. Sich auf einen deutschen Historiker²⁴ berufend, bezeichnet Ġābirī Geschichte als den Faktor des

²²Q89/15-20 wendet sich gegen diejenigen, die Gott Ungerechtigkeit in materiellen Dingen vorwerfen und gleichzeitig andere aus Habgier um ihr "turāt" bringen: Ihr "(19) zehrt vielmehr das Erbe eurer Schützlinge auf (20) und liebt Hab und Gut über alles."

²³Lisān al-ʿArab führt Ibn al-ʿArabī als Gewährsmann an: "al-wirṭ wa-l-warṭ wa-l-irṭ wa-l-wirāt wa-l-irāt wa-l-turāt wāḥid." Tāğ al-ʿArūs nennt als zusätzliches Synonym "mirāt". Genauso neuere Wörterbücher wie z.B. Buṭrus al-Bustānīs 'Muḥīṭ al-muḥīṭ', von 1870. Die El, kennt das Stichwort nicht. Lediglich der am modernen Arabisch orientierte Wehr (1985⁵) verweist darauf, daß turāt vor allem "Erbe im übertragenden Sinn" bedeute. Die ältere Ausgabe (1976⁴) verzeichnet diese Bedeutung noch nicht. Ġābirī führt an, das Wort sei mit Beginn der nahḍa - also schon im 19.Jh. - in der Bedeutung "kulturelles Erbe" verwendet worden, gibt aber keinen Beleg an. Die früheste Verwendung habe ich in Muṣṭafa 'Abd ar-Rāziq "Tamhīd" gefunden, der 1944 zum ersten Mal erschien. 'Abd ar-Rāziq spricht übrigens vom philosophischen Welterbe und dem Anteil, den die arabisch-islamische Philosophie daran hat ('Abd ar-Rāziq:45). In der Bedeutung "arabisch-islamisches Kulturerbe" erlangt "turāt" wahrscheinlich erst während der 60er - Hoffmann deutet an: während der 70er - Jahre Bedeutung (Hoffmann:50).

²⁴Ġābirī nennt den Namen nicht.

Möglichen, der sich verwirklichen konnte. Der arabische turāt aber gehe über den Begriff von Geschichte hinaus. Er verkörpere zusätzlich - und vielleicht sogar vorwiegend - das, was nicht verwirklicht wurde; nicht das, was war, sondern was sein sollte. Die Schutzfunktion, die der turāt für die Ausbildung der Persönlichkeit (aḍ-ḍāt) und die Selbstbehauptung in der Gegenwart einnimmt, und seine Gleichsetzung mit Kultur erklärten auch die nebulöse, magische Erscheinung, die das Wort im zeitgenössischen nahḍa-Diskurs erfahre. Daher sei den Menschen in der arabischen Welt, die ihre eigene, spezifisch arabische Persönlichkeit haben, der weit zurückliegende turāt trotzdem näher als ihre eigene Gegenwart. Der turāt beherrsche "aḍ-ḍāt", die arabische Identität, nicht umgekehrt (Turāt:25).

4.2.2 Die wissenschaftliche turāt-Analyse

Die Bedeutung von "turāt" geht also nach Auffassung Ḡābirīs über den Begriff der Geschichte hinaus. Der turāt impliziere auch die Rezeption von Ereignissen im Gedächtnis der Menschen. In ihm seien historische Ereignisse bewahrt, die diese Erinnerungen reaktivieren oder ihnen zumindest einen neuen Status verleihen. Indem Ḡābirī auf die simultanen psychischen Effekte hinweist, die diese Erinnerung in der Gegenwart bei Individuen einer Gruppe - hier der Araber - hervorruft, eröffnet sich eine Parallele zu Maurice Halbwachs Konzeption von 'mémoire collective' oder anderen, neueren Arbeiten zum historischen Gedächtnis und seiner Funktion für die Identitätsausbildung des Individuums. Ein wesentlicher Unterschied zu Ḡābirī muß angemerkt werden: Halbwachs z.B. setzt das kollektive Gedächtnis, in dem die Tradition transportiert und geformt wird, nicht erst und ausschließlich bei Nationen an; es beginnt für ihn mit dem Familiengedächtnis, das jeder Familie eine eigene Geschichte und ihren Mitgliedern eine besondere Sozialisation verschafft.²⁵

Ohne sich auf einen dieser Autoren zu beziehen, konstatiert Ḡābirī die Notwendigkeit entsprechender neuer Ansätze in der arabischen Geschichtsforschung für die von ihm geforderte Analyse der Geschichte und des Bewußtseins von Geschichte.

²⁵Vgl. Halbwachs:121ff und zu Tradition und historischem Gedächtnis z.B. auch Edward Shils 1981:50f, der auf die Bedeutung von Traditionen für den Sozialisationsprozeß des Individuums eingeht: "growing into his society". Gleichzeitig weist er daraufhin, daß in neugegründeten sozialistischen Staaten und in den Staaten der Dritten Welt dieser Sozialisationsprozeß des Individuums und die Identitätsvermittlung in Schulen oft in Übereinstimmung mit der staatlichen raison d'être erfolgen.

Bislang habe es lediglich zwei Ansätze gegeben, sich systematisch und wissenschaftlich mit turāt zu beschäftigen:

Der von Gelehrten islamischer Hochschulen, wie z.B. der Azhar oder der Zaituna, praktizierte Ansatz beschränke sich im wesentlichen auf das Kopieren von Texten und die Diskussion von Lesartvarianten. Der Mangel an kritischem Geist und geschichtstheoretischem Hintergrund liefere bruchstückhafte und falsche Ergebnisse.

Der orientalistischen Herangehensweise hingegen gelinge es trotz unterschiedlicher Ansätze nicht, den Bannkreis des Eurozentrismus zu durchbrechen: Die einen huldigten einer Kulturtheorie, die europäische Rationalität gegen semitische setze, Entwicklung und Fortschritt einleitendes Christentum mit dem das freie Denken verhindernden Islam konfrontiere (Turāt:26). Andere verträten universalgeschichtliche Konzepte, die die Historiker zur Geschichtsklitterung zwängen, damit sich die historischen Gesetzmäßigkeiten aufrechterhalten ließen (Turāt:27).

Die europäischen Philologen, die versuchten die Herkunft von Gedanken zu erschließen, beschränkten sich auf die europäische Literatur. Und diejenigen, die versuchten, den Orient durch das Studium einer einzelnen Person zu begreifen und vom Gegenstand ihres Erkenntnisinteresses auch die Methode des Erkennens abzuleiten, entgingen doch nicht der Versuchung eines Romantizismus (Turāt:28f).

Europäer - das schließe auch die Marxisten ein, die dem Orient den 'Histomat' überstülpten, ohne die wirklichen Gegebenheiten der arabischen Geschichte zu berücksichtigen - seien immer Eurozentristen, denen die arabisch-islamische Kultur inferior erscheine; mit dem von außen auf die arabisch-islamische Kultur gerichteten Blick beantworteten die Europäer die Fragen, die die europäische Gesellschaft an diese Kultur richte, aber nicht die, die diese Kultur selbst aufwerfe. Die traditionelle Arbeitsweise der arabisch-islamischen Gelehrten biete jedoch keine Alternative dazu.²⁶

Beide Herangehensweisen, die scholastisch-traditionelle und die eurozentristische, von außen kommende haben nach Auffassung Ġābirīs entscheidend dazu beigetragen, das ideologische Konzept des turāt im arabischen Diskurs zu formen (Turāt:29).

²⁶Es ist natürlich zu fragen, wieviel kritische Distanz von Theologen und Wissenschaftlern an theologischen Hochschulen erwartet werden kann, solange sie noch weitgehend das Monopol für die Religionsgeschichte haben und ihre Autorität nicht gegen die Konkurrenz von seiten säkularer Historiker verteidigen müssen.

4.2.3 Die Vergangenheit in der Gegenwart

So unterschiedlich die bisherigen Ansätze, die auf den turāt und die arabisch-islamische Geschichte angewendet wurden, auch sein mögen: Nach Auffassung Ġābirīs treffen sie sich in einem Punkt: Sie bestimmen den turāt nur als in ferner Vergangenheit liegende kulturelle Errungenschaften: Glaubensgrundsätze (ʿaḳīda), religiöses Recht (šarīʿa), Sprache, Literatur (adab), Kunst, Theologie (kalām), Philosophie (falsafa) und Mystik (taṣawwuf), die in jedem Fall vor dem "Zeitalter des Niedergangs" (ʿaṣr al-inḥiṭāt) entstanden seien. Wann das genau sei, darüber bestehe Uneinigkeit: die Salafisten seien sich nicht einig, ob der Verfall in der Zeit nach den vier rechtgeleiteten Kalifen einsetze oder schon mit der Wahl Osmans oder gar gleich nach dem Tode des Propheten, wie radikale Vertreter dieser Richtung meinen. Aber sowohl Neosalafisten (as-salafīyūn al-ḡudud) als auch Vertreter der Moderne (ʿaṣrānīyūn) und arabische Nationalisten (qaumīyūn) würden darin übereinstimmen, daß der Prozeß des Niedergangs praktisch mit dem Eintritt der arabisch-islamischen Zivilisation (ḥaḍāra) in die Phase des Rückzugs vollzogen war, also mit der Mongoleninvasion, dem Fall von Al-Andalus, der arabischen Herrschaft in Spanien, und schließlich mit der Errichtung des osmanischen Reiches.

Es existiere also weitgehend einheitlich die Vorstellung, daß "at-turāt in einem Zeitraum entstand, der in der Vergangenheit liegt und den eine zeitliche Distanz von der Gegenwart (al-ḥāḍir) trennt, während derer sich ein zivilisatorischer Graben (huwwa ḥaḍārīya) bildete, der uns bis auf den heutigen Tag von der zeitgenössischen Zivilisation, der modernen (ḥaḍītā) westlichen Zivilisation trennt. Und wer hier ist, blickt auf den turāt als etwas, was dort liegt." (Turāt:30)

Was Ġābirī erst einmal als Empfinden von Raum und Zeit und als die Verortung von turāt und Moderne in ihr nachgezeichnet hat, versucht er dann methodisch-wissenschaftlich zu definieren: turāt sei die Summe von Dogmen, Erkenntnissen, Regelungen und Ansichten - einschließlich der Sprache, die all dem zugrundeliege. Der historische und epistemologische Referenzrahmen (al-itār al-marḡaʿī) all dessen sei im ʿaṣr at-tadwīn, dem Zeitalter der Niederschrift (2/3.Jh. H.) entstanden und habe sich bis zur Errichtung des Osmanischen Reiches im 16.Jh. nur noch ausgedehnt, aber nicht mehr wirklich verändert (Naqd1:58ff, Turāt:30).

Seit dieser Zeit aber habe es keine Innovation in der arabisch-islamischen Kultur gegeben (Turāt:15). Das bedeute, nicht nur substantiell sei die arabisch-islamische Zivilisation durch den Ausfall mehrerer Jahrhunderte Entwicklung von der Moderne getrennt, sondern auch in ihrer Eigenschaft als Episteme und als intellektuelle, ethische und ästhetische Ordnungen.²⁷

²⁷"bi-waṣfiha nuḡum maʿrifīya wa-manzūmāt fikrīya wa-aḥlāqīya wa-ḡamāliya" (Turāt:30f).

Ġabirī hat die Entstehung dieser Episteme in der arabischen Wissenschaft untersucht. Die arabische Hochsprache, so stellt er fest, wie sie in den ersten Wörterbüchern in der Abbasidenzeit festgelegt wurde, ignorierte die Sprachwirklichkeit von Basra und Bagdad. Durch die Übernahme der persischen und byzantinischen Verwaltung, die Arabisierung der nicht-arabischen Verwaltungseliten und die Übersetzung der antiken Stoffe sei eine Vielzahl von Neologismen in die arabische Sprache eingedrungen. Die Gelehrten hätten daraufhin versucht, das reine Arabisch zu bewahren. So wurden einerseits von möglichen Radikalkombinationen systematisch Wörter deduziert, die oft keinem realen Signifikat entsprochen hätten. Gleichzeitig habe man begonnen, die Sprache abgeschnitten lebender Beduinenstämme zu 'sammeln'. Die Beduindialekte hätten in dem Ruf gestanden, 'authentisch' zu sein und in der "Rauheit" des Wüstenlebens (ḥuṣūna) den ursprünglichen Charakter des Arabischen bewahrt zu haben. Infolge dieser Verfahren sei die Hochsprache statisch geworden; sie habe sich auf der Ebene der Schriftkultur nicht verändern dürfen, weshalb ihr Vokabular auch heute noch große Diskrepanzen zu dem der sozialen Wirklichkeit aufweise. Sie reflektiere nicht die heutige Gesellschaft, sondern - als Komponente des Referenzrahmens - die vor- und frühislamische Kultur und zwar in der Form, wie die Menschen in der Abbasidenzeit sie sich vorgestellt haben (Naqd1:89ff).

Doch nicht allein durch ihre Begriffsarmut, ihre Realitätsferne und ihre 'Anachronie' habe die Sprache die Entwicklung des Denkens behindert; entlang der Sprache hätten sich die islamischen Wissenschaften mit der ihnen eigenen Methodik entwickelt, deren zentrales Element der Analogieschluß (qiyās) wurde. Das Analogieschlußdenken habe schließlich in allen Wissenschaften die Methode reglementiert, die zur Erlangung von Wissen und Erkenntnis erlaubt war: nämlich durch die Ableitung vom Text, durch Analogieschlüsse unter Ausschaltung der freien Vernunft. Die Vorstellung einer autonomen Vernunft habe sich in der arabischen Welt bis in die Neuzeit nicht durchsetzen können.²⁸ Empirische Wissenschaften hätten zwar bestanden, seien aber nicht in die theologischen und philosophischen Überlegungen einbezogen worden. Das hängt nach Ansicht Ġabirīs damit zusammen, daß den islamischen Wissenschaften von Anbeginn die Aufgabe zufiel, die ideologische Legitimation der verschiedenen politischen Parteien zu sichern. Das Streben nach Erkenntnis und Wahrheit sei dahinter zurückgetreten. Der Stachel der Erkenntnis sei nicht das Streben nach Wahrheit und Erkennen der Wirklichkeit gewesen, wie in Europa, sondern die Politik (Naqd1:99, 106ff, 128, 346f).

²⁸Eine Ausnahme würden Ibn Ruṣd und seine Schule bilden, die einen entscheidenden Beitrag zur europäischen Renaissance leisteten. Als bezeichnend für das geistige Klima empfindet Ġabirī den Umstand, daß Ibn Ruṣds Philosophie, ähnlich den empirischen Naturwissenschaften, in der arabischen Welt marginalisiert blieb, während die Metaphysik Ġazālīs wirkungsgeschichtlich sehr bedeutsam war.

Die Folge sei eine Historiographie, die bis auf den heutigen Tag die zusammenhanglose Geschichte der verschiedenen Lehrmeinungen und Positionen registriere, aber nicht nach der Entstehung und Entwicklung dieser Meinungen und Positionen in der Geschichte frage (tārīḥ al-iḥtīlāf bi-r-ra'y, laisa tārīḥ binā' ar-ra'y) (Naqd1:332). Bis auf den heutigen Tag dominiere im arabischen Bewußtsein eine Vorstellung von Geschichte, die Personen, Ereignisse und Orte unabhängig von der historischen Zeit nebeneinander treten lasse. Man bediene sich in der Geschichte wie auf einem Markt nach Belieben, um Argumente und Legitimationen für die aktuellen Auseinandersetzungen zu gewinnen, ohne sich um Hintergründe und historische Zusammenhänge zu bemühen. Es sei kein Bewußtsein entstanden, das die nahḍa als Folge oder Ergebnis des islamischen Zeitalters, das islamische als das des ḡahīlīya-Zeitalters²⁹ begreife.

Die Menschen in der arabisch-islamischen Welt, so Ḡābirī, denken nicht nur innerhalb des Referenzrahmens des 'aṣr at-tadwīn (2./3.Jh. H.), sie leben auch - zumindest emotional - diese vergangene Zivilisation und spüren gleichzeitig, wie sie sich unter dem Einfluß der westlichen Moderne und des Fortschritts immer weiter von ihr entfernen, wie der Abstand zwischen 'hier' und 'dort' immer größer werde, mit dem Resultat, daß ein Teil sich in romantischer Verklärung zum Erbe zurücksehnt, ein anderer die entgültige Trennung vollziehen will.

Das sei nur aufzuheben, indem man sich klarmache, daß der turāt bislang nicht in seiner zeitlichen Gebundenheit begriffen wurde: Nur wenn man sich die historischen Ereignisse und Vorgänge, die ihn hervorbrachten, vor Augen führe, könne er Aufschluß über sich geben und in eine zeitgemäße Beziehung zu den heute lebenden Menschen treten (Turāt:31; Naqd:48).

²⁹"ḡahīlīya" meint die vor- und frühislamische Zeit.

5 Die kritische Methode Muḥammad al-Ġābirī

5.1 Theoretischer Ansatz

Im letzten Kapitel wurde dargestellt, woran nach Ansicht Ġābirī die bisherigen Ansätze scheiterten: Die Salafyā versuche nur, den Corpus der Überlieferung zu erhalten und sich in ihren Auffassungen immer wieder neu zu bestätigen, die Orientalisten könnten sich nicht vom Eurozentrismus lösen und blieben der Perspektive der Außenstehenden verhaftet, und die Marxisten scheiterten letztlich an einer Dogmatik, vor deren Starrheit sich die Empirie beugen müsse. Keiner dieser Ansätze zeige, welche epistemologischen Inhalte der *Text*³⁰ hat, welche ideologische Absicht sich hinter ihm verbirgt und was genau die historische Situation war, in der er entstand.

Konsequenterweise sieht Ġābirī die angemessene Methode für den Umgang mit dem Erbe weder in 'reiner' Textanalyse noch in den großen teleologischen Geschichtsphilosophien. Zunächst einmal erweitert er radikal den Begriff des Erbes: "turāt ist alles aus der Vergangenheit, was in uns oder bei uns anwesend ist, sei es aus unserer Vergangenheit oder der anderer, aus der nahen oder aus der fernen" bis in die unmittelbare Gegenwart, alles was bewußt oder unbewußt im Gedächtnis verblieben sei, einschließlich aller Formen der Reflexion und der Rezeption des Erbes in der Gegenwart (Turāt:45).

Ġābirī betont ausdrücklich, daß sein turāt-Verständnis sowohl den besonderen Aspekt des arabisch-islamischen Erbes als auch den der menschlichen Zivilisation insgesamt umfaßt, der geistigen wie der materiellen. Seine Definition schließe auch populäres Erbe (at-turāt aš-ša'bī) ein (Turāt:45). Die Auseinandersetzung mit dem turāt sei letztlich nichts anderes als die Beschäftigung des Menschen mit sich selbst, mit seinem eigenen Wesen, mit dem Studium seines Wesens und mit dem Aufbau seines Wesens (inšigāl al-insān bi-dātihi, bi-dirāsatiḥā wa-binā'ihā; Turāt:46). Der turāt sei letztlich "unsere kulturellen Erinnerungen" (dikrayātunā at-taqāfiya).

Einerseits reagiert Ġābirī mit dieser Definition auf die oben dargestellte nahḍa-Diskussion, indem er sowohl den Befürwortern eines eng dogmatischen turāt als auch den Anhängern der Moderne widerspricht, die das Erbe als Modernisierungshindernis verstehen und deshalb ablehnen. Andererseits wendet er sich gegen Ansätze, die sich allein an die Überlieferungen

³⁰Der radikalen Erweiterung des Begriffes turāt im folgenden zum Trotz: Wenn Ġābirī von "turāt" spricht, dann meint er damit unausgesprochen: Texte - den Koran und die schriftlichen Überlieferungen aus dem Corpus islamisch-arabischer Gelehrsamkeit. Sie sind das Herzstück seiner Untersuchungen. Zwar würde er die Bedeutung eines aktuellen Ereignisses, wie z.B. die Niederlage von 1967, für das kollektive Gedächtnis nicht bestreiten, aber er würde das nicht als turāt bezeichnen. Die von mir vorgeschlagene Parallele zum *mémoire collective* gibt eben nur eine Facette des turāt-Begriffes wieder.

historischer Fakten klammern und daraus ein Geschichtsbild konstruieren. Der turāt ist nach seiner Definition eben nicht nur, was die ersten Jahrhunderte des Islam hervorbrachten und auch nicht nur Geschichte.

Es reiche aber nicht aus, dieses neue Verständnis von Erbe nur zu propagieren, es müsse in der geforderten Form erarbeitet werden: d.i. die Macht (sulṭa), die das Erbe bisher über das Bewußtsein gehabt habe, müsse gebrochen werden. Das setze voraus, daß die Betroffenen ihr Erbe objektiv betrachten können. Objektivität sei umso schwieriger zu erlangen, als der Betrachter - der arabische Denker, der einzige, der die geforderte Kritik zu leisten vermag - ein sehr subjektives Empfinden von dem Erbe habe. Oder in dem Bild, das Ġābirī wählt: "Es enthält ihn". Wie kann also der Wissenschaftler die nötige Distanz zu diesem turāt gewinnen, mit dem er selbst emotional verbunden ist? "Wie kann man zu einer Sicht der Dinge gelangen, wie sie wirklich sind (ru'ya al-aṣyā' ka-mā hīya), ohne Beeinflussung durch Gefühle und Wünsche, damit eine gemeinsame Auffassung vom Erbe sich konsolidieren kann (yufassiḥu l-maḡāl li-qiyām ra'y muṣṭarak bainā ḥaulahā)" (Turāt:46).

Die nötige Objektivität (mauḍū'īya) und der rationale Charakter (ma'qūliya) der Untersuchung seien nur durch den Einsatz wissenschaftlicher Methoden gewährleistet. Die Art der Methode, mit der diese Auseinandersetzung betrieben werden soll, werde durch den Gegenstand bestimmt; nicht jede Methode (manḥağ) eigne sich für jeden Gegenstand.

Auf den turāt bezogen sei Objektivität, ihn in dem historischen Umfeld zu begreifen, in dem er entstanden ist. Ġābirī geht davon aus, daß die ursprüngliche Absicht von Texten heute nicht mehr ohne weiteres zu verstehen ist. Die Rekonstruktion des geschichtlichen Rahmens sei durch die Kombination von Strukturalismus, Geschichtswissenschaft und Ideologiekritik (muzāwağā baina l-manḥağ al-bunyawī wa-l-manḥağ at-tārīḫī wa-ṭ-ṭarḥ al-idīyūlūğī - al-wā'ī) zu leisten (Turāt:43), indem man den theoretischen Problemkomplex (al-iṣkālīya an-nağarīya) offenlege, den epistemologischen Gehalt darstelle und schließlich die ideologische Funktion erschließe, die ihm im historischen Kontext zukam. So werde der turāt "mu'āṣiran li-nafsihi" gemacht, d.i. in seiner Historizität verstanden (Turāt:46).

Auf einer anderen Ebene müsse der turāt "aktuell/zeitgenössisch für uns" (mu'āṣiran lanā) gemacht werden, indem er unter Maßgabe der aktuellen Rationalität (aqlāniya) geprüft werde. Aus diesem Doppelschritt der historischen Objektivierung, die Trennung vom "wir", und des aktuellen rationalen Verständnisses, das Eingehen einer neuen Verbindung des "wir" mit dem turāt, resultiere die Befreiung der Menschen von der Macht des Erbes. Statt von ihm beherrscht zu werden, könnten sie nun über es verfügen (Turāt:47ff).

Die Methode, die Ġābirī dabei anwendet, bezeichnet er - in Anlehnung an den französischen Strukturalismus - als "tafkīk", als Dekonstruktion (vgl. FN18). Man dürfe die Texte und Themen des Erbes nicht ignorieren oder einfach ablehnen, sondern müsse sie von ihrer emotionalen Gewandung befreien, von der Befruchtung durch die Reize, die sie auf den Leser ausüben. Dadurch werde ihre diskursive Macht über die Menschen aufgehoben. Diese Macht gehe meist zurück auf "den strukturellen Charakter der theologischen Sprache (luġat al-kalām), auf die Sprache, die belastet sei durch die Symbole (ar-rumūz) und die Befruchtungen von Zauber und Heiligkeit (as-saḥr wa-l-qadāsa).

Die Absicht, die Ġābirī mit dieser Dekonstruktion verfolgt, nennt er selbst "qirā'a ʿaṣrīya li-t-turāt", eine zeitgenössische oder moderne Lesart des Erbes zu leisten, die eine "qirā'a turātīya li-t-turāt", eine 'traditionelle' oder scholastische Lesart des Erbes und damit auch des Zeitalters (qirā'a turātīya li-l-ʿaṣr) negiert (Turāt:50f), d.i. es soll eine Ausdehnung der Vergangenheit auf Gegenwart und Zukunft abgewehrt werden.

"tafkīk" bedeute die Zerstörung der festen Beziehungen in irgendeiner Struktur mit dem Ziel, sie in eine Nicht-Struktur zu verwandeln, in reine Veränderlichkeiten (muġarrad taḥawwulāt). " also: "das Konstante in Veränderliches (aṭ-ṭābit ilā mutaġayyir), das Absolute in Relatives, das Nicht-Historische in Historisches, das Nicht-Zeitliche in Zeitliches, um so das innewohnende Rationale (maʿqūlīya) hinter den vielen Dingen zu entdecken, die sich selbst als verschlossener geheimer Sinn (ka-sirr muġlaq), als Ort des Irrationalen, der des rationalen Charakters entbehrt, präsentieren, irrational durch die Antiquiertheit (at-taqādum), durch die das kulturelle Erbe als abgeschnitten von der Zeitlichkeit und den Gründen für seine Offenbarung (an-nuzūl) erscheint." (Turāt:47f) Die Rationalität, die hier aufgespürt werden soll, ist also der Zweck der Offenbarung, wodurch bereits festgelegt ist, daß turāt hier als religiöser Text verstanden wird.

5.2 Die Umsetzung der kritischen Methode

Wie Ġābirī sich die Anwendung dieser kritischen Methode vorstellt, demonstriert er an drei Beispielen:

5.2.1 Das Verbot der unbotmäßigen Neuerung (bid'ā)

Einer bekannten Prophetengeschichte (ḥadīṭ) zufolge ist jede Neuerung eine "bid'ā" - also eine verbotene Neuerung -, jede bid'ā aber ein Irrtum (ḍalāla) und jeder Irrtum [lande] im Feuer: "kull muḥdata bid'ā wa-kull bid'ā ḍalāla wa-kull ḍalāla fī n-nār". Ġābirī stellt fest, daß die "bayān"- oder "balāġa"-Interpretation - die traditionellen islamischen Wissenschaftsdisziplinen zur Erläuterung und Auslegung der religiösen Quellen³¹ - nur die oberflächliche Struktur der Logik, die sich hinter den drei miteinander gekoppelten Einheiten (waḥdāt) verbirgt, erschließt, indem sie z.B. im Rückgriff auf den Koran durch Sprachvergleiche und grammatische Erläuterungen nachweist, daß nicht der Irrtum ins Feuer gerate, sondern derjenige, der ihn begehrt.³² Die Formgebung, so stellt Ġābirī fest, biete eine psychologische Entlastung an, indem sie dem Rezipienten die Annahme des Satzes erleichtere. Außerdem blieben im Gedächtnis des Hörers "Irrtum" und "Feuer" unauslöschlich miteinander verknüpft, weil sie im Satz direkt nebeneinanderstehen (Turāt:51).

Wie unzureichend aber balāġa und bayān als Methoden zum Verständnis von historischen Texten sind, belegt Ġābirī nun zunächst einmal, indem er sie durch ein anderes gültiges ḥadīṭ kategorisch in Zweifel zieht: "inna min al-bayān la-saḥran" (was vom bayān ist/kommt, ist Zauberei).

³¹ "balāġa" ist eigentlich Beredsamkeit und Rhetorik, "bayān" bedeutet Erklärung oder auch: die Mittel, wodurch Klarheit erreicht wird, oder die Klarheit der Sprache und des Ausdrucks selbst. Hinter "bayān" steht die Vorstellung, eine verborgene Idee herauszuheben, 'den Schleier zu beseitigen'. Er gilt mancherorts als Synonym für balāġa, Rhetorik, oder als eine zu dieser gehörige Disziplin, die sich aber durch größere Subtilität auszeichnet. Beide sind islamische Wissenschaftsdisziplinen, die sich mit der Analyse von Koran und Sunna befassen, haben also nichts mit der herkömmlichen - griechischen - Rhetorik zu tun. (EI_E "balāġa" und "bayān")

³²Dazu wird 'Abd al-Qādir al-Ġurġānī (gest. 1078) zitiert, der daraufhinweist, daß der Koranvers: "Das sind die, die den Irrtum um die Rechtleitung erkaufte haben. Aber ihr Geschäft hat ihnen keinen Gewinn eingebracht,..."(Q2/16) nur eine andere Ausdrucksform sei für: "Aber sie haben keinen Gewinn erzielt in ihren Geschäften". Denn schließlich sind es ja nicht die Geschäfte, die das Geld verdienen, sondern die Händler, die sie machen; und ebenso ist es nicht der Irrtum, der ins Feuer gerät, sondern derjenige, der ihn begehrt. Ġurġānī: Asrār al-balāġa fī 'ilm al-bayān, ed. Muḥammad Rašīd Riḍa, Kairo 1330 H., ohne Seitenangabe zit.n. Turāt:51.

Dann wendet er sich dem ḥadīṭ vom Irrtum mit dem Instrumentarium der traditionellen Logik zu. Der logische Schluß, der sich aus den Gleichsetzungen (der mit Buchstaben bezeichneten einzelnen Elemente der Einheiten) $A=B$ $B=C$ $C=D$ ziehen lasse, sei: $A=D$. Aber so zwingend dieser formallogische Schluß auch sei, seine Verbalisierung: "jede Neuerung (muḥḍata) [lande] im Feuer" müsse 'Verwunderung' hervorrufen. Ġābirī stellt fest, daß die logische Stringenz des Schlusses $A=D$ nur über die Vermittlung durch die Zwischenglieder habe entstehen können. Das entscheidende Glied für das richtige Verständnis sei: $B=C$ - "kul bid'a ḍalāla" - "Jede unbotmäßige Neuerung ist Irrtum"; d.i. hier sind nicht Neuerungen generell gemeint, sondern ein bestimmter Typ von Neuerung, der durch die Sequenz "jede unbotmäßige Neuerung ist Irrtum" bestimmt werde. Ġābirī setzt hier voraus, daß der Leser weiß, daß bid'a zwar ursprünglich als unbotmäßige Neuerung definiert war, die Juristen aber schon bald begannen, bestimmte Formen der bid'a für erlaubt oder sogar geboten zu erklären. Sonst entfiere der Sinn der Frage, die er anschließt: Wann ist bid'a Irrtum?

Die Antwort ergebe sich aus der Bedeutungsbestimmung von "Irrtum" (ḍalāla): Das Gegenteil von "ḍalāla" sei "hudā", der rechte Weg, den die Religion weise! Indem Ġābirī feststellt, daß "hudā" der Gegenbegriff zu "ḍalāla" ist, glaubt er den Kontext aufgedeckt zu haben, in dem der ḥadīṭ ursprünglich stand, und damit auch die eigentliche Intention: bid'a meine an dieser Stelle nur die verbotene Neuerung im Bereich der religiösen Pflichten, der "ibādāt".³³ Der ḥadīṭ sei somit nicht nur sinnvoll, sondern lege die unablässige Bedingung für den Erhalt der Religion fest: Wäre die Modifizierung der religiösen Pflichten erlaubt, geriete das Wesen der Religion in Auflösung und jeder entwickelte fortan seine Privatreligion.

Ġābirī rechtfertigt das bid'a-Verbot zusätzlich noch theologisch durch ein Koranzitat: "al-yaum akmalu lakum dīnakum" (Heute habe ich euch eure Religion vervollständigt [so daß nichts mehr daran fehlt] Q 5:3). Das bedeute, daß die Religion eine in sich vollendete Ordnung (niẓām) sei, der nichts genommen und nichts hinzugefügt werden dürfe, die aber

³³"ibādāt" bezeichnet die religiösen rituellen Pflichten: Dazu gehören die Gebote der rituellen Reinheit (ṭahāra), das Gebet (ṣalāt), die Armensteuer (zakāt), das Fasten während des Ramadans (ṣaum) und die Pilgerfahrt (ḥaǧǧ). Die "ṣahāda", das Glaubensbekenntnis, zählt so selbstverständlich dazu, daß sie in den Rechtsbüchern nicht ausdrücklich erwähnt wird. Ulrich Haarmann rechnet mit Einschränkungen auch den heiligen Krieg (ǧihād) zu den "ibādāt. Alles übrige, was nicht zu den "ibādāt gehört, wird als "mu'āmalāt" bezeichnet. Die Abgrenzung zwischen den beiden Kategorien ist jedoch, wie das Beispiel des ǧihād zeigt, nicht immer ganz eindeutig. Auf der Ebene der Praxis kann festgestellt werden, daß einzelne Bestimmungen, die zu den "ibādāt gehören, nicht oder kaum eingehalten werden - wie zum Beispiel der zakāt, der, wie Haarmann darlegt, nur in der Situation der frühislamischen tribalen Sozialstrukturen praktikierbar ist. Andererseits werden nur empfohlene Bestimmungen, die also der Theorie nach zu den mu'āmalāt gehören, wie z.B. die Zircumzision, als religiöse Pflicht behandelt. (EJ_E "ibādāt", Haarmann:95ff,102ff)

nicht über den Bereich des "Lebens" (al-ḥayāt) - gemeint sind wahrscheinlich die weltlichen Angelegenheiten - gebieten wolle.³⁴

Mit bid'a, so folgert Ḡābirī, meinten die Rechtsgelehrten, oder zumindest ihre Mehrheit, z.B. die übertriebene Verschleierung, die Verehrung von Gräbern, das Fasten während des Ramadans über das Abendgebet hinaus etc..

Der eigentliche Gegenbegriff zu bid'a sei "taḡdīd" (Erneuerung, Reform, Modernisierung), die Rückkehr zum Beispiel der Salafīya, der 'frommen Altvorderen', womit keine Rückständigkeit gemeint sei, sondern ein Verständnis der 'ibādāt, wie es Muḥammad und die Prophetengefährten (aṣḥāb) anbefohlen hätten. Der taḡdīd sei im Verständnis der Mehrheit der Rechtsgelehrten "kasr al-bid'a", das Zerbrechen der unbotmäßigen Neuerung im Bereich der religiösen Pflichten, und die Rückkehr zum vorbildhaften Verhalten des Propheten und seiner Gefährten.³⁵

Das Verbot, so ist zu resümieren, erstreckte sich also nicht auf alle Neuerungen, sondern betreffe lediglich den Bereich der religiösen Pflichten.

Außerdem aber habe das Wort "bid'a" noch eine ideologische Funktion gehabt: es diene den verschiedenen theologisch-politischen Gruppierungen dazu, sich gegenseitig in Diskredit zu bringen, indem sie sich untereinander beschuldigten, "mubtadī'ūn" zu sein - also Leute, deren Auffassungen und Taten unbotmäßige Neuerungen in der Religion darstellten. So hätten sich die Orthodoxen und die Mu'tazila gegenseitig der bid'a für schuldig befunden (Turāt:53). Nachdem Ḡābirī so den historischen Kontext, in dem der ḥadīth entstanden ist, rekonstruiert und seine ideologische Funktionalisierung offengelegt hat, aktualisiert er seine Bedeutung für die Gegenwart: Jeder, der behaupte, der Islam wende sich gegen Neuerungen

³⁴Der Islam kennt eigentlich keine Unterscheidung zwischen religiös und weltlich. Walter Braune stellt fest, eine Unterscheidung zwischen fanum und profanum, wie im Christentum, werde im Islam nicht getroffen (Braune 1980:37). Es wird unterschieden zwischen den Rechtsansprüchen der Menschen untereinander (ḥuqūq al-'ibād) und denen der Religion und des Staates an die Menschen (ḥuqūq allah). Zu den "ḥuqūq allah" zählen vor allem die 'ibādāt, die ḥadd-Strafen und bestimmte Steuerformen wie der zakāt (der zu den 'ibādāt gehört) und der ḥarāḡ. Während die Ansprüche der Menschen untereinander, die auf dem Prinzip des Austausches basieren, auch aufgegeben werden können, haben die Ansprüche Gottes an den Menschen absoluten Charakter. Für ihre Wahrung müssen die politischen Autoritäten Sorge tragen. Die Juristen haben jedoch versucht, durch genauere Definition der Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine Strafe verhängt werden kann, die Sphäre der Individuen gegen staatliche Übergriffe zu schützen. Das kann bedeuten, daß jemand, der angeklagt wird, seine Gebete - das gehört zu den 'ibādāt - nicht eingehalten zu haben, allein schon durch die gegenteilige Behauptung einen Freispruch erwirkt. In der Praxis erhielt die Erfüllung der menschlichen Rechtsansprüche den Vorrang vor der der göttlichen. (Johansen 1981:289,296ff).

³⁵Ḡābirī betont, das sei die eigentliche fiqh-Bedeutung von "salafi", der nichts Reaktionäres anhänge. - Quellennachweise für die aḥādīth und die zitierten Lehrmeinungen, die hier für das Verständnis von bid'a und taḡdīd zugrundegelegt werden, nennt der Autor nicht.

(ğudda) und Moderne (ḥadāṭa), zähle er nun zu ihren Anhängern oder ihren Gegnern, irre sich (Turāt:55).

Es ist nicht immer ganz klar, welches Verständnis von bid'a Ğābirī voraussetzt: Wenn er fragt, wann bid'a Irrtum sei, so muß er, wie eingangs bemerkt, davon ausgehen, daß es gute (ṣāliḥa, ḥasana) und schlechte bid'a (sayyi'a, maḍmūna), erlaubte und verbotene gibt.³⁶ Zwar reicht er den Hinweis nach, indem er die Bedeutung der guten bid'a als nützliche Neuerung (muḥḍata nāfi'a) erwähnt, aber noch auf derselben Seite definiert er "bid'a" als die Neuerung (in Bezug auf die Gottesverehrung), die nicht im Text (des Korans oder der Sunna) festgelegt und deshalb verboten ist (Turāt:53). Daraus ergeben sich Probleme:

1. Kann überhaupt so distinkt unterschieden werden, was zur unabdinglichen und unveränderlichen Essenz der Religion gehört und was auf der anderen Seite der Veränderung in der Zeit überantwortet werden darf? Wie kann die Vorstellung, nur die 'ibādāt seien unveränderlich, autorisiert werden? Wie ist, was Ğābirī vielleicht in einer etwas diffusen Formulierung als "ḥayāt" (Leben) bezeichnet, von der Religion zu trennen?
2. Wie soll mit den in religiösen Quellen festgelegten Bestimmungen verfahren werden, die nicht zu den 'ibādāt gehören?

Zunächst ist zu fragen, ob sich bid'a nur auf die 'ibādāt bezieht.

Wenn Ğābirī sich darauf beruft, seine Auffassung von bid'a werde von der Mehrheit der Juristen geteilt, so mag das im Kern richtig sein: Die zahlreichen Klassifizierungen, die Juristen seit dem 3. Jh. H. entwickelt haben, können als Indiz für das Bemühen angesehen werden, notwendige Veränderungen zuzulassen, die Religion aber in ihrer Substanz zu erhalten. Über diese Klassifizierungen kommen sie jedoch zu Urteilen, die Ğābirīs Auffassung von Unterscheidung zwischen guter und schlechter bid'a widersprechen. Ein ḥadīṭ, der gleichzeitig als Rechtfertigung für einen differenzierten Umgang mit bid'a diene, läßt den Kalifen 'Umar das Beten während der letzten drei Nächte des Fastenmonats Ramadan als "vortreffliche bid'a" loben (Rispler:323): das ist eindeutig eine bid'a im Bereich der 'ibādāt. Umgekehrt läßt sich zeigen, daß sich Juristen der Vergangenheit wie der Gegenwart mit dem bid'a-Verbot nicht nur auf die 'ibādāt beziehen, sondern auch auf die 'weltlichen' Dinge und auf die Sitten und Gebräuche.

³⁶Ansonsten wäre das entscheidende Glied: A=B, kull muḥḍata bid'a.- Nach Maßgabe der aḥkām galt manche bid'a den Rechtsgelehrten sogar als obligatorisch: so z.B. das Studium der Grammatik, das als Kollektivpflicht angesehen wurde, da es dem Verständnis des Korans diene. Vgl. EI_E "bid'a" und Gardet/Anawati:441. Vardit Rispler weist auf das eigenartige Paradoxon hin, daß bid'a zunächst das bezeichnete, was nicht in der šarī'a festgelegt war, also verboten sein mußte, der Terminus in einer späteren Entwicklung aber auch Handlungen zur Pflicht erklärt, die in den religiösen Texten, die als Wille und Gebot Gottes begriffen werden, fehlen (Rispler:326).

Ğābirī's Auslegung ist also auf einer abstrakten religionsphilosophischen Ebene zu folgen, wenn er das *bid'a*-Verbot als Geist oder Absicht intellektueller juristischer und theologischer Bemühungen begreift, die Religion zu bewahren. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Mehrheit der Gelehrten nicht allein die *'ibādāt* für absolut und unveränderlich gehalten hat, sondern alle "*ḥuqūq allāh*", die Rechtsansprüche Gottes gegenüber dem Menschen, die nach der klassischen islamischen Auffassung im öffentlichen Interesse (*maṣāliḥ ʿamma*), d.i. im Interesse aller Muslime (*kāffat al-muslimīn*), liegen und deren Einhaltung durch den Staat gewährleistet werden soll (Johansen 1981:289).

Demnach wäre also ein Verständnis von Islam möglich, das mit derselben Legitimationsstrategie, die Ğābirī verfolgt, nicht nur das fünfmalige Beten und die Einhaltung des Fastens - als *'ibādāt*-Pflichten - für einen unverzichtbaren Bestandteil der Religion erklärt, sondern auch die Bestrafung von Diebstahl durch Handabschlagen.

Vor diesem Hintergrund wird klar, welchem Zusammenhang Ğābirī entgeht, wenn er die unverzichtbaren Ansprüche Gottes an den Menschen auf die *'ibādāt*, die Pflichten in der Gottesverehrung, beschränkt: dem von Staat, Religion und Individuum, deren gemeinsame Interessen, wie Baber Johansen für das ḥanafitische Recht feststellt, nur in einer Form artikuliert werden können: "It is represented by the *ḥuqūq allāh* as administered by the state and its judiciary. Therefore, the common interest of the individual legal persons must appear to them as something absolute, detached from their individual interest, free from all specific conditions." (Johansen 1981:303). Eine Vorstellung, die schwerlich mit der von Volkssouveränität und Demokratie, die Ğābirī als unverzichtbaren Bestandteil moderner Entwicklung in der arabischen Welt betrachtet, in Einklang zu bringen ist und die denen recht zu geben scheint, die sich 'Muslim sein' nur in einem islamischen Staat vorstellen können.

Die 'verborgene' Säkularisierung, die Ğābirī vorschlägt - und nichts anderes drückt die Idee aus, daß der Anspruch absoluter Gültigkeit von Religion auf den Bereich des Kultes beschränkt und in allen anderen Bereichen rationalen Anforderungen des innerweltlichen Lebens unterworfen ist - kann gleichzeitig als Ausdruck eines zentralen Problems von Religion in modernen Gesellschaften begriffen werden: Wo ist die Grenze zu ziehen zwischen der Religion und der Welt, was kann die Religion aufgeben oder verändern, ohne sich selbst aufzuheben. Daß die *bid'a* in diesem Jahrhundert eine Renaissance erlebte, verdeutlicht die Aktualität dieses Konzepts und seine Bedeutung für den kreativen Umgang mit der Religion.³⁷

³⁷Rispler weist auf die verschiedenen Klassifizierungen hin, derer sich die Juristen über die Jahrhunderte und - nach einer Phase relativen Desinteresses an dieser Frage in der nachklassischen Epoche - verstärkt wieder in diesem Jahrhundert bedienen, um des *bid'a*-Problems Herr zu werden (Rispler:325ff).

Zweifelsohne lassen sich all diese Fragen religionsphilosophisch oder theologisch lösen. Die hier vollzogene Problematisierung läßt aber ahnen, auf welch unübersichtliches Terrain sich Ğābirī begibt, wenn er Modernisierung und den Bruch mit einer von ihm als Abweichung vom rechten Weg denunzierten überlieferten religiösen Praxis als *‘aqlī* und *šar‘ī*, als rational und mit dem religiösen Recht übereinstimmend, rechtfertigen muß.

5.2.2 *mašlaḥa* vs. *ḥukm*

Die Frage, die sich aus Ğābirīs modernistischer Interpretation der *bid‘a*-Frage ergab, nämlich ob sich die Synthese von Anforderungen der Religion und Anforderungen des Modernisierungsprozesses wirklich so problemlos und widerspruchsfrei verwirklichen läßt, stellt sich auch bei seinem zweiten Beispiel:

Ğābirī rechtfertigt die geschlechtsspezifisch unterschiedliche Erbteilstschreibung im Koran mit einer soziologischen Begründung: Der Islam sei bei seiner Entstehung auf eine in weiten Zügen tribale Gesellschaftsform getroffen, die den Begriff des Privateigentums nicht kannte. Erbberechtigung für Frauen schien deshalb nicht praktikabel, da Ehen häufig zwischen den Mitgliedern verschiedener Stämme und Clans geschlossen wurden, um politische Allianzen zu begründen oder zu konsolidieren. Der Umstand, daß ein Stamm die Ansprüche eines angeheirateten weiblichen Mitglieds gegenüber ihrem Herkunftstamm geltend macht, hätte jedoch allzuleicht zu Konflikten führen können. Der Islam habe mit einem Erbanteil für Frauen, der halb so groß ist wie der, den Männer erhalten, einen Kompromiß erreicht.

Wie diese Regelung unter den historischen sozialen Bedingungen durchaus der Forderung nach Gerechtigkeit entsprochen habe, illustriert Ğābirī durch eine Episode aus den Episteln der "Lauteren Brüder"³⁸: Zwei Geschwisterpaare, von denen jedes 150 Dinare vom Vater erbt, kämen - untereinander verheiratet - in ihren neugegründeten Familien wieder auf je 150 Dinare. Dieses Beispiel versinnbildliche die Verflechtung von Heiratspraktiken und ökonomischen Überlegungen in tribalen Gesellschaften.³⁹ Der Rahmen, in dem Gerechtigkeit gedacht wurde, sei der einer Gruppe, eines Stammes gewesen. Somit seien die historischen Bedingungen aufgedeckt, die die Festsetzung unterschiedlicher Erbanteile im Koran gerecht erscheinen ließen.

³⁸*al-Iḥwān aṣ-ṣafā’*, die Lauteren Brüder, wurde eine Gruppe von irakischen Denkern in der 2. Hälfte des 10.Jh. genannt, die der ismailitischen Philosophie nahegestanden haben soll. Ihre Texte fanden im 11.Jh. vor allem in philosophischen Kreisen große Beachtung.

³⁹Das Beispiel leuchtet mir nicht ein: Auch wenn jede der Schwestern statt des vorgeschriebenen Drittels von 50 Dinaren die Hälfte, i.e. 75 Dinare, erhalten hätte, betrüge das Familienvermögen am Ende 150 Dinare. Es ist hier sicherlich so zu verstehen, daß trotz scheinbarer Ungerechtigkeit die Zuteilung am Ende doch gerecht ist. Das rechtfertigt und erklärt aber nicht die Benachteiligung der Frauen.

Damit sieht Ġābirī die koranische Vorschrift auch für das heutige Verständnis ausreichend rationalisiert und aktualisiert. Es sei deutlich geworden, daß sie in einer tribalen Gesellschaftsordnung durchaus gerecht erscheinen könne. Er beläßt es jedoch nicht dabei, die Historizität dieser Regelung zu beweisen, sondern setzt noch hinzu, im 19. Jahrhundert hätten einige Stämme in Marokko das Erbrecht der Frau ganz aufgehoben, um Streit zwischen den Stämmen zu vermeiden. Die Juristen hätten dies - ganz offensichtlich im Widerspruch zur šarī'a - mit dem Hinweis auf das Gemeinwohl (mašlaḥa) gebilligt. Ġābirī merkt dazu an, mašlaḥa sei immer das eigentliche Ziel der Offenbarung, des religiösen Textes. Hier wird also nahegelegt, daß die Geltung der göttlichen Offenbarung - mit Ausnahme der ʿibādāt - jederzeit zugunsten des Gemeinwohls eingeschränkt werden kann.⁴⁰

Wir sehen uns wieder vor die Frage gestellt, die ich als zentralen Einwand gegen Ġābirīs erste 'Aktualisierung' herausgearbeitet hatte: Ġābirī hatte im ersten Beispiel dargelegt, es gäbe ein Fundament des Glaubens, das nicht angetastet werden dürfe, so daß die Religion erhalten bleibe. Man sei geradezu gefordert, immer wieder zu diesen 'eigentlichen Dingen' zurückzukehren. Ansonsten aber seien alle notwendigen Veränderungen und Neuerungen für das Leben in der Welt zu vollziehen. Natürlich ist diese Version von Islam nicht unumstritten.

Anhand des Beispiels wurde deutlich, daß die Veränderungen sich auch auf Bestimmungen beziehen können, die im Koran selbst unzweideutig festgelegt sind. Diese Vorgehensweise, koranische Bestimmungen unter Maßgabe der mašlaḥa auszusetzen, wird zwar von islamischen Modernisten befürwortet, in der klassischen Epoche aber von der Mehrheit der Juristen in dieser allgemeinen Form abgelehnt und nur in Ausnahmefällen zugelassen.⁴¹

⁴⁰(Turāt:55f); mašlaḥa meint "das Allgemeinwohl" oder "das öffentliche Interesse". Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest.1111), Naḡm ad-Dīn at-Ṭaufī (gest.1316) u.a. bezeichnen "mašlaḥa" übereinstimmend als die eigentliche Absicht der šarī'a. Nach Ġazālīs Auffassung ist die mašlaḥa-Regelung in Fällen, wo Notwendigkeit (aḍ-ḍarūrāt) bestehe, auch ohne Analogieschluß (qiyās) möglich. Wenn Ungläubige im Kampf Muslime als Schild benutzen, um sich zu schützen, so dürfen diese von den kämpfenden Muslimen getötet werden. Zwar verbiete die šarī'a das Töten von Muslimen. Aber in diesem Fall, so argumentiert Ġazālī, würden anderenfalls die Ungläubigen die Oberhand gewinnen und alle Muslime töten. Das Töten werde also verringert. Ṭaufī erweitert dieses Konzept, indem er das mašlaḥa-Prinzip auch dort für anwendbar hält, wo es Koran und Sunna widerspricht. Allein im Fall der ʿibādāt dürfe mašlaḥa nicht gelten. Zu seiner Zeit findet diese Auffassung wenig Anhänger. In diesem Jahrhundert hat sich Rašīd Riḍā auf Ṭaufī bezogen und die von ihm vorgeschlagene Regelung vertreten. Vgl. EI⁷ "mašlaḥa".

⁴¹Vgl. FN40.

5.2.3 Determination im ideologischen Diskurs der islamischen Theologie (kalām)

Ġābirī demonstriert seinen methodischen Ansatz noch an einem dritten Beispiel. Wie ich bereits erwähnt habe, bezieht er Position gegen Einschätzungen, die einzelne Gruppen, Sekten, Schulen etc. in der islamischen Geschichte jeweils mit der Rolle progressiver oder reaktionärer Kräfte zu identifizieren versuchen. So wird z.B. die Muʿtazila häufig als Frühaufklärung dargestellt. Ġābirī versucht an den fünf Grundsätzen der Muʿtazila zu zeigen, wie sehr ihre Abfassung durch den historischen Diskurs des "kalām" (der islamischen Theologie) bedingt ist, d.i. durch die politischen Machtkämpfe der Zeit, in der sie entstanden. Zunächst einmal resultierten drei der Grundsätze aus der logischen Weiterentwicklung der beiden anderen, aus dem der Einheit Gottes (tauḥīd) und seiner absoluten Gerechtigkeit.⁴²

Daraus, daß es keine mit Gott konkurrierende Größe gibt, Gott also einzig ist, allmächtig und absolut gerecht, resultiert, daß er seine Versprechungen und Drohungen (al-waʿd wa-l-waʿīd) erfüllt.

Wenn Gott absolut gerecht ist, heißt das auch, daß der Mensch selbst für seine Taten verantwortlich ist: "Ihr gebietet, was recht ist und verbietet, was verwerflich ist" (Q3/110; taʿmurūna bi-l-maʿrūf wa-tanhauna ʿan al-munkar).

Und auch die Streitfrage, ob ein Muslim, der eine schwere Verfehlung (kabīra), z.B. Mord, begangen habe, wie ein Gläubiger oder wie ein Ungläubiger (kāfir) gerichtet werden solle, lasse sich letztlich auf das Prinzip absoluter göttlicher Gerechtigkeit zurückführen (Turāt:54f).

Wie aber ist die Verbindung dieser beiden zentralen Grundsätze der Muʿtazila - Gerechtigkeit und Einheit Gottes - zu denken? Der Grundsatz der Einheit Gottes negiere die Existenz seiner Eigenschaften als eigenständige Entitäten. Eine dieser Eigenschaften sei die Allwissenheit Gottes seit ewigen Zeiten (al-ʿilm al-azālī). Gott wisse seit Urzeiten, was in der Zukunft geschehen wird. Gleichzeitig sei Gott gerecht, d.i. er begehe kein Unrecht. Also könne der Mensch, der Unrecht begeht, seine Taten nicht Gott zuschreiben. Er begehe sie selbst, sei selbst Herr seines Willens und entscheide, ob er Gutes tun oder gegen Gottes Gebote verstoßen wolle (Turāt:56f).

Es bestehe, so resümiert Ġābirī seine Skizzierung der muʿtazilitischen Positionen, offensichtlich ein Widerspruch zwischen der Allwissenheit Gottes und der Freiheit des

⁴²Die fünf Grundsätze sind: 1. Die Einzigkeit und Einheit Gottes (aṣl at-tauḥīd) 2. Die Gerechtigkeit Gottes: Gott will nichts Böses, also befiehlt er es nicht, und der Mensch ist selbst verantwortlich. (aṣl al-ʿadl) 3. die Festlegung, was das Schicksal des Gläubigen, des Ungläubigen und des Sünders sein wird (aṣl al-waʿd wa-l-waʿīd: Verheißung und Drohung) 4. die Zwischenstellung, die die Muʿtazila dem Gläubigen einräumt, der zwar Muslim, aber ein großer Sünder ist. Er bleibt im Diesseits Mitglied der muslimischen Gemeinde, erleidet aber im Jenseits Höllenqualen, wenn auch weniger stark als der Ungläubige 5. der Gläubige muß sich mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln gegen Böses wenden, wenn er dessen gewahr wird. (al-amr bi-l-maʿrūf wa nahī ʿan al-munkar) EI, "Muʿtazila".

Menschen zu handeln. Denn der Umstand, daß Gott im voraus wisse, was geschehen wird, unterwerfe das menschliche Handeln dem göttlichen Zwang (ğabr).

Die Muʿtazila habe dieses Dilemma dadurch gelöst, daß sie eine Zwischenposition (manzila baina manzilatain) zu der der Omaiaden und der ihrer Widersacher, den frühen Qadariten entwickelte: Die Omaiaden, um Bewahrung der herrschenden Verhältnisse bemüht, hätten sich auf die Allmacht und Allwissenheit Gottes berufen: wenn ein Herrscher an die Macht gelangt sei, so müsse das zwangsläufig von Gott gewollt sein. Die Qadariten, die gegen die Herrschaft der Omaiadendynastie opponierten, hätten sich auf die gottgewollte Handlungsfreiheit des Menschen gestützt, was der Herrschaftslegitimation der Omaiaden widersprochen habe.

Die Muʿtazila, die ebenfalls in ihrer Dogmatik die Handlungsfreiheit und Eigenverantwortlichkeit des Menschen vertritt, hätte für das Problem der Determination, das erst durch die politisch-ideologischen Auseinandersetzungen aufgekommen und ins Zentrum der theologischen Diskussionen gerückt sei, eine theologische Lösung gefunden. So stellt die Muʿtazila für den Fall des schweren Vergehens fest: Der Täter stünde zwischen Glauben und Unglauben; bereue er, könne er weiterhin als Muslim gelten und erhalte als ein solcher seine Strafe; anderenfalls gerate er als Ungläubiger in die Hölle (Turāt:58). Damit wird also der Determinationsgedanke abgelehnt, und die Allwissenheit Gottes kann weiterbestehen.

Es sei also deutlich zu erkennen, wie der Streit um die Eigenschaften Gottes seinen Ursprung im Politischen habe, in der Frage um die Legitimität und Legitimierung von Herrschaft.

Die Aktualisierung scheint mit der Aufdeckung des historischen Kontexts vollzogen und wird von Ğābirī nicht weiter ausgearbeitet. Ihm reicht die Feststellung, daß selbst wenn einige Koranverse "Zwang" erwähnten, jeweils die besonderen Umstände ihrer Offenbarung zu berücksichtigen seien, z.B. die besondere Situation von Mekka, die den Kampf gegen die Ungläubigen erfordert habe. Das Determinationsproblem hat seiner Ansicht nach mit dem Koran nichts zu tun, sondern entstand erst im 8.Jh. als Legitimationsstrategie in einem politischen Machtkampf.

Über den allgemeinen Hinweis auf die Indienstnahme der Religion durch die Politik und die stets daraus resultierende Politisierung der Religion hinaus steht eine modernistische Auslegung des Determinationsproblems noch aus. Offensichtlich vertritt Ğābirī, daß der Streit um die Determination menschlichen Handelns keine theologischen, sondern nur politische Gründe hatte und sich Muslime daher nicht mit dieser Frage zu befassen brauchen (Turāt:59f).

Hier ist Ğābirī zu widersprechen: Natürlich existiert das Determinationsproblem als theologische Frage, die mit dem Hinweis auf die politischen Umstände, die ihr zu einer so

massiv und kontrovers geführten Rezeption verhalten, nicht beantwortet ist. Ignaz Goldziher, der den politischen Charakter der Auseinandersetzung nicht verkennt, betont dennoch die Wichtigkeit des ihr zugrundeliegenden theologischen Problems. Ġābirī läßt diesen Aspekt nicht ganz außer acht, wenn er mit Verweis auf den Koran feststellt, daß der Mensch seine Handlungen selbst wähle und nur in bestimmten Fällen göttlichem Zwang unterworfen sei. Goldziher zufolge ist dieser Schluß nicht zwingend. Aus einer großen Zahl von Koranversen und Prophetengeschichten sei sowohl die eine wie die andere Auffassung zu stützen. Goldziher, der der Muʿtazila "manchen antipathischen Zug zur Last" legt, spricht ihr trotzdem das Verdienst zu, "die religiösen Erkenntnisquellen um ein wertvolles, bis dahin in diesem Zusammenhange streng gemiedenes Element zu erweitern: die Vernunft ('aql)" (Goldziher:91,101f).

Daß Ġābirī sich gegen die modernen Interpretationen wehrt, die in der Muʿtazila eine Frühaufklärung sehen, wurde bereits erwähnt. Auf den Emanzipationsgewinn für die menschliche Vernunft, den Goldziher und andere in der muʿtazilitischen Philosophie sehen, scheint Ġābirīs Geschichtsbild verzichten zu können. Die menschliche Freiheit manifestiert sich ihm zufolge schon im Koran, als göttliche Bestimmung vor aller Geschichte.

5.3 Fazit

In allen drei Beispielen versucht Ġābirī, die Gültigkeit religiöser Normen für die Gegenwart zu widerlegen. Er rationalisiert bidʿa, maṣlaḥa und ġabr, indem er den Kontext rekonstruiert, in dem sie entstanden sind. Die Aktualisierung besteht dann darin, der ursprünglichen Intention des Textes zu folgen: das Verbot der unbotmäßigen Neuerung richtet sich gegen eine Modifizierung der religiösen Pflichten; also darf alles, was nicht zu diesen gehört - das sind die muʿāmalāt - nach Maßgabe der maṣlaḥa verändert werden. Der Mensch ist keinem göttlichen Zwang unterworfen, sondern in der Welt frei, und er muß seine Taten selbst verantworten. Die religiösen Pflichten aber müssen eingehalten werden, um den Charakter der Religion zu wahren.

Die Position, die Ġābirī vertritt, gibt sich damit zufrieden, daß die Religion ihre Normativität nur dort einbüßt, wo sie selbst bereit ist, sie freiwillig aufzugeben.

Aber können diese Aktualisierungen, die Ġābirī hier vornimmt, wirklich die Macht der Worte brechen? Sie sind letztlich Auslegungen, gegen die auf Grundlage von Koran und Sunna argumentiert werden kann.

Damit soll nicht die Notwendigkeit der Recherche in Zweifel gestellt werden: Ġābirī hat Recht, wenn er darauf dringt, die historische Relativität der Positionen herauszustellen, die mit dem turāt legitimiert werden, und ihre politischen Implikationen aufzudecken, die sich als theologische Grundsätze maskieren.

Wenn ihm damit vielleicht die Entkräftigung eines islamistischen Schlagwortes wie "bid'a" gelingen mag, so zieht er andererseits die Relevanz eben dieser bid'a-Frage für die von ihm verfolgte Zielsetzung der geistigen, sozialen, ökonomischen und politischen Erneuerung und Modernisierung nicht in Zweifel. Ġābirī scheint den Nachweis führen zu wollen oder zu müssen, daß der turāt, nur richtig verstanden und vom ideologisch-politischen Ballast befreit, auch heute Geltung erlangen könne - als seien keine Verabschiedungen nötig, keine Zuordnungen von bestimmten Fragen in die spezialisierten Institutionen und Bereiche einer komplexeren oder zumindest ganz anders komplexen Gesellschaft. Gemeint ist, daß es Ġābirī hier und auch im folgenden nicht gelingt, Sphären der Zuständigkeit zu entwickeln. Das bid'a-Problem kann nicht selbstverständlich aus der Sphäre von Politik und sozialer bzw. technischer Erneuerung verbannt und an die Theologie delegiert werden. Auch die Benachteiligung der Frau im Erbrecht, die der Islam festlegt, läßt sich nicht mit dem Hinweis auf die maṣlaḥa-Regelungen entschärfen. Im Gegenteil: nach Maßgabe der maṣlaḥa könnten die Ansprüche der Frauen noch weiter eingeschränkt werden. Indem sich Ġābirī auf diese religiös-juristische Diskussionsebene einläßt, hat er das entscheidende Argument eigentlich schon verspielt: den Hinweis auf die Gleichheit der Geschlechter vor dem Gesetz, ein Grundsatz, den alle modernen Rechtsstaaten zumindest de jure vertreten, den viele arabische Staaten - darunter auch Marokko - bereits in ihre Verfassungen aufgenommen haben und der umso dringlicher betont werden müßte, da die Gleichstellung der Frau im Personenstandsrecht noch aussteht (Nuhād Sālim:93f,98f).

Auf eine knappe Formel gebracht bedeutet das: Einerseits fühlt sich Ġābirī der Vergangenheit - hier immer nur präsentiert durch Religion! - verpflichtet, andererseits will er sich von ihrer Normativität befreien. Zum dritten vertritt er, daß kein Widerspruch zwischen den Anforderungen der Gegenwart und den Normen der Vergangenheit besteht, wenn letztere nur richtig verstanden, daß heißt in ihrer Historizität dem Zeitgenossen erläutert werden, so daß es ihm möglich ist, sie vom historischen Ballast zu befreien. Dabei wird stillschweigend akzeptiert, daß nur soviel Emanzipation verwirklicht werden darf, wie der turāt erlaubt.

Die Schwierigkeit entsteht m.E. dadurch, daß im hybriden Begriff des turāt die Ebenen von Religion und Geschichte, bzw. Geschichte der Religion, verschwimmen, so daß die von Ġābirī vorgeschlagene Methode, die die Objektivität sichern soll, am ungeklärten Erkenntnisinteresse ihres Anwenders scheitert.

Für den rationalisierenden, wissenschaftlichen Umgang mit dem turāt und der Vergangenheit ergeben sich daher zwei verschiedene Ansätze:

Im Rahmen einer wissenschaftlichen Untersuchung wird der einzelne Fragende zwar ein über das Historische hinausgehendes Interesse an den Positionen der Vergangenheit haben, die Vergangenheit soll aber nicht unmittelbar normativ auf sein Verhalten in der Gegenwart wirken. Wenn jemand sich heute mit Religionsgeschichte befaßt, dann mag das zwar zu

einer Bewußtseinsveränderung führen, zu einer anderen Wahrnehmung des Gegenwärtigen; es werden aber kaum konkrete Verhaltensregeln für die Gegenwart daraus hervorgehen. Anderenfalls wäre das, anschaulich gemacht, der Zustand, den Ġābirī mit "die Vergangenheit (oder das Erbe) umfaßt uns" ausdrückt.

Selbst wenn die Wissenschaft heute feststellen kann, daß die Apokryphen sich durch ein ebenso großes Maß an historischer Legitimität auszeichnen wie die anerkannten Evangelien und die Bibel letztlich das Produkt eines Editionsprozesses darstellt, so wird das am Glauben der Gläubigen und am Unglauben der Ungläubigen wenig rütteln. Auch ein Madonnenwunder wird seine Anziehungskraft nicht dadurch verlieren, daß es auf einmal physikalisch-chemisch erklärt werden kann.⁴³ Die Wahrheit des Wissenschaftlers ist nicht die des Gläubigen, und das Individuum, das sich in beiden Sphären bewegt, wird beide Ansprüche zu vermitteln wissen.

Soweit zur relativen Ohnmacht des Wissens und der Wissenschaft.

Die zweite Möglichkeit, die sich hier eröffnet, ist die eines religiösen Modernismus, für den es in christlicher wie in islamischer Tradition eine Reihe von progressiven Ansätzen gibt und gegeben hat. Ġābirīs Erklärung des bid'a-ḥadīṭ scheint denn auch in diese Richtung zu zielen.

Doch im allgemeinen tendieren seine Texte in die erstgenannte Richtung und weisen nur sehr selten Züge eines unmittelbar aus der Religion argumentierenden Erneuerungsdenkens auf und sehr wenig Interesse an Religion selbst. Ġābirī hat also nicht entschieden, ob er Religion als Teil der Geschichte darstellen will oder als offenbarte Wahrheit, die nur durch den Prozeß der Geschichte verfälscht wurde. Er trennt die beiden Sichtweisen nicht.

Die Art, wie er aus der Religion heraus argumentiert, erinnert an die Position, die der ägyptische Gelehrte ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq in den 20er Jahren vertrat. ʿAbd ar-Rāziq begründete die Trennung von Staat und Religion aus religiöser Warte. Muḥammads Prophetie habe sich nur auf die Religion selbst bezogen, nicht aber auf die politischen Formen, die in der Anfangszeit der Verbreitung des Islam dienten (vgl. Hourani: 183ff). Im Unterschied zu ʿAbd ar-Rāziq ist Ġābirī kein Religionsgelehrter. Wie defensiv muß der Stand eines Philosophen und Modernisierungstheoretikers sein, der sich den Nachweis zu führen gezwungen sieht, daß die Religion, richtig verstanden, sozialen und politischen Wandlungsprozessen, der Entwicklung einer modernen Wissenschaftskultur etc. nicht widerspricht und daß sie, wie er am Beispiel der bid'a zeigt, keinen Anspruch auf die Regelung der weltlichen Neuerungen erhebt. In diesen Fällen, die hier vorgestellt wurden, tut sie das vielleicht nicht. Was aber wäre, wenn sie es täte? Ich werde auf dieses Problem im Säkularismus-Kapitel zurückkommen (vgl 11.).

⁴³Pagels:54, Tageszeitung vom 28.9.1992.

II Moderne und Tradition

6 Moderne und Fortschritt

6.1 Der Begriff der Moderne

Die zentrale Frage in den vorangegangenen Kapiteln galt dem polarisierten Diskurs Erbe-Moderne, der nach Auffassung Ġābirīs die intellektuellen Auseinandersetzungen in der arabischen Welt strukturiert. Wenn "turāt" und "aṣāla" im ideologischen Diskurs der arabischen Renaissance als Gegenbegriffe zu "modern" oder "Moderne" auftreten, so hatte Ġābirī festgestellt, sei das lediglich eine Scheinantinomie, die unter dem Eindruck der gescheiterten Renaissance entstand. Tatsächlich aber verhindere das kulturelle Erbe eines Volkes nicht die Entwicklung moderner, fortschrittlicher Gesellschaften. Die Auseinandersetzung mit ihm und seine zeitgemäße Interpretation seien sogar notwendige Voraussetzungen, damit die Moderne den spezifischen Bedingungen eines Landes und seiner Bevölkerung entsprechen kann. Ich habe darauf hingewiesen, wie sich diese Vorstellung gegen andere Positionen absetzt, bzw. zwischen ihnen zu vermitteln sucht: sie erteilt einerseits westlich orientierten Intellektuellen eine Absage, die mit ihrer Forderung nach Aufklärung, Demokratie und Moderne auf die europäische Entwicklung seit der französischen Revolution zurückgreifen oder einem technokratischen Pragmatismus huldigen. Zum anderen begegnet sie dem von seiten des konservativ islamischen Spektrums erhobenen Vorwurf, geistige Anleihen beim Westen seien notwendig islamfeindlich und zerstörten die Kultur und die soziale Ordnung. Eine Brücke bildet Ġābirīs Vorschlag hingegen für jene Intellektuellen, die gemeinhin als "at-turāṭiyūn al-ġudud", frei übersetzt als "die neuen Traditionarier", bezeichnet werden. Die meisten Vertreter dieser Richtung sind ehemalige Säkularisten, oft Kommunisten oder Sozialisten, die in den 70er Jahren ihren Weg 'vom Zweifel zum Glauben' gefunden haben.⁴⁴ Wenn Ġābirī sich auch deutlich gegen Versuche ausspricht, aus dem Islam und der arabisch-islamischen Geschichte beispielsweise Demokratie-Modelle oder Wirtschaftskonzepte herauszulesen, so teilt er doch mit dieser Gruppe das Anliegen, die gesellschaftliche und geistige Ordnung der arabischen Welt zu modernisieren, und die Einschätzung, daß das ohne eine kritische Auseinandersetzung mit dem kulturellen Erbe nicht gelingen kann.

Was Ġābirī unter "turāt" versteht, wurde in den beiden letzten Kapiteln erörtert. Der Begriff der Moderne jedoch blieb bislang weitgehend unberücksichtigt.

⁴⁴So der Titel eines Buches von Ḥālid Muḥammad Ḥālid, der als einer der ersten und bekanntesten 'Rückkehrer' gilt.

Während das Wort "turāṭ" erklärt werden muß, so erscheint das bei so gebräuchlichen Begriffen wie "modern" und "Moderne" überflüssig. Doch gerade die Ubiquität des Begriffs zwingt dazu, sehr genau zu unterscheiden, was jeweils gemeint ist.⁴⁵

Ġābirī verwendet drei Begriffe, die mit "Moderne" übersetzt werden können: "ʿaṣrānīya", "ḥadāṭa" und "muʿāṣara".

ʿaṣrānīya wird negativ konnotiert. Ġābirī gebraucht den Ausdruck, um einen extremen Modernismus zu kennzeichnen, der radikal mit der Vergangenheit bricht, das Erbe ignoriert oder gar negiert und sich stattdessen auf die europäische Entwicklung bezieht. Die Vertreter dieser Richtung, er bezeichnet sie auch als "duʿāt al-muʿāṣara", als Propagandisten oder Prediger der Moderne, folgten in unterschiedlichen ideologischen Gewändern, als Liberale, Marxisten, Reformisten, Panarabisten oder als Anhänger der Teilstaatenlösung einer Moderne, die es so nur im Westen gebe (Iṣkālīyāt:15f). Dahinter stehe der intellektuelle Versuch, westliche, vor allem europäische, Geschichte, Tradition und Entwicklung vermittelt des ideologischen Axioms universaler Gültigkeit der Moderne für die arabische Welt zu vereinnahmen. Arabische Geschichte beginne für die Vertreter dieser Richtung erst mit der Landung Napoleons in Ägypten (Turāṭ:103f, Iṣkālīya:28f). Ġābirī erkennt eine Parallelität in der geistigen Verfassung dieser Bewegung zu der der turāṭīyūn, den Anhängern einer extrem beschränkten und ideologisierten Auffassung von islamisch-arabischer Geschichte und Vergangenheit.

Das Wort ḥadāṭa erscheint als Epochen-, aber auch als Systembegriff. Als Epochenbegriff bezeichnet ḥadāṭa vor allem die europäische Moderne. Der Anbruch des modernen Zeitalters, al-ʿaṣr al-ḥadīṭ, ist für Ġābirī dadurch gekennzeichnet, daß zum erstenmal die Frage nach der Zukunft und ihrer Gestaltbarkeit gestellt werden kann. In Wissenschaft und Technik, und parallel dazu in Industrie und Handel, sei es zu entscheidenden Fortschrittsentwicklungen gekommen. Die Gesellschaftsstruktur in Europa habe sich verändert, es seien neue Klassen entstanden, was wiederum auf die Dynamik des Entwicklungsprozesses gewirkt habe. In zunehmendem Maße habe sich in allen Bereichen des Lebens die Vorstellung von einer Planbarkeit der Zukunft durchgesetzt und heilsgeschichtliche Kosmologien verdrängt. Das 19. Jh. bezeichnet Ġābirī daher als Zeitalter der Planung (ʿaṣr al-ḥaṭṭīṭ; Iṣkālīyāt:172).

⁴⁵Ohne weiter auf die Moderne- und Modernisierungsdiskussion einzugehen, sei an dieser Stelle auf die Literatur verwiesen, die den Hintergrund des folgenden Kapitels bildet. Über die Begriffsgeschichte von "Moderne" gibt Hans Ulrich Gumbrecht, über die "Fortschritts" Reinhart Koselleck einen umfassenden Überblick im "Handbuch der geschichtlichen Grundbegriffe". Die europäische Modernediskussion hat Jürgen Habermas behandelt, der insbesondere auch auf die 'Aporien' der Moderne eingeht. Einen Überblick über die Modernisierungstheorien vermittelt Ulrich Wehler.

In einem Rasonieren über die Zukunft (at-tafkīr fī l-mustaqbal), das durch die Vorstellung der Planbarkeit geschichtsbewegende Qualität erhält, und in einem Bewußtsein, das diese Situation nicht als ständigen inneren Kampf des Neuen gegen das Alte empfindet, sondern als Kontinuität, als Fortschritt, taqaddum, begreift, sieht Ġābirī das Hauptcharakteristikum der westlichen Zivilisation (Iškālīyāt:172).

Obwohl er den Universalitätsanspruch, den westliche und auch arabische Intellektuelle der europäischen Moderne beimessen, zurückweist, spricht Ġābirī selbst von der "universellen Moderne", "al-ḥadāṭa al-ʿālamīya". Für die Verwendung dieser Bezeichnung lassen sich in seinen Ausführungen mehrere Gründe finden. Die Moderne sei nicht allein aus der europäischen Kultur hervorgegangen, sondern eine Fortschrittsentwicklung in der Geschichte der menschlichen Gattung, zu der verschiedene nicht-europäische, unter anderem auch arabisch-islamische Einflüsse beigetragen hätten.⁴⁶ Zudem seien die Auswirkungen der Moderne nicht auf den Westen beschränkt. Andererseits wehrt sich Ġābirī gegen die Auffassung, die Moderne könne überall in der gleichen Form verwirklicht werden. Die Ausgangsbedingungen, so gibt er zu bedenken, seien überall andere, so daß die Annahme einer europäischen 'Musterentwicklung', die der Rest der Welt nur nachahmen müsse, falsch sei. Andererseits widerspricht er der Vorstellung, die arabische Welt sei zum jetzigen Zeitpunkt in der Lage, eine eigenständige autochtone Moderne zu kreieren: Bislang sei nur die europäische Moderne ihrem Wesen nach selbstreferentiell. Sie schöpfe die Gewißheit und Sicherheit des aktuellen, zeitgenössischen Diskurses (al-ḥiṭāb al-muʿāṣir)⁴⁷ immer wieder neu aus sich selbst. Der europäische Diskurs der Moderne sei daher nicht von einem Ursprung (al-aṣāla) abhängig. Der arabische Diskurs der Moderne dagegen habe die Unabhängigkeit von seinem Ursprung, der europäischen Moderne, noch nicht erreicht (Turāt:16).

Problematisch sei an diesem Verhältnis, daß die Neuordnungen und Auseinandersetzungen in der europäischen Moderne sich nur auf die europäische Kulturgeschichte bezögen, selbst wenn erstere sich gegen letztere wendet. Mit dem Nachsatz weist Ġābirī offenbar daraufhin, daß auch die europäische Selbstkritik an eurozentristischer Vernunft und eurozentristischem Weltbild nicht zur Emanzipation der arabischen Moderne führen kann. Die außerhalb der arabischen Kultur stehende europäische Moderne könne nicht mit den arabischen kulturellen Gegebenheiten in Dialog treten und sich kritisch mit ihnen auseinandersetzen.

Das darf sicherlich nicht so verstanden werden, als könnten Europäer sich nicht mit außereuropäischer Kultur befassen. Doch steht für Ġābirī fest, daß sie nicht die Fragen aufwerfen können, die nötig sind, um Entwicklungsprozesse zu initiieren, d.h. die Fragen,

⁴⁶Mit diesem Argument rechtfertigt bereits der Gelehrte Rifāʿa aṭ-Ṭaḥṭāwī, der sich zwischen 1826-1831 als Begleiter einer Gruppe ägyptischer Studenten in Paris aufhielt, den Transfer europäischen Wissens nach Ägypten (Ṭaḥṭāwī:14).

⁴⁷Hier könnte "muʿāṣir" auch mit modern übersetzt werden.

die die Kultur sich selbst notwendig stellen muß. Die Veränderung müsse von innen, aus der arabisch-islamischen Kultur heraus erfolgen.⁴⁸

Aus diesem Grund ist für Ġābirī die Beschäftigung mit der Vergangenheit in Form des turāt unerlässlich. Der Entwurf einer Moderne lasse sich nicht allein durch Übernahme von Techniken oder Institutionen bewältigen, selbst wenn auch das nach Auffassung Ġābirīs einen wichtigen Beitrag für die Entwicklung der arabischen Welt darstellen kann. Eine eigenständige Entwicklung aber erfordere eine Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur und mit der eigenen Geschichte. Dafür müsse das Erbe von seiner ideologischen und emotionalen Hülle befreit werden (Turāt:16, vgl. Kap.4).

Die unterschiedlichen Formen, die die Moderne annehmen muß, um den vorgefundenen Bedingungen zu entsprechen, illustriert Ġābirī durch einen Vergleich der unterschiedlichen historischen Epochenfolge: Die europäische Moderne stehe am Ende eines Prozesses, der die Abfolge von Renaissance, Aufklärung und Moderne durchlief und auf eine Entwicklungsgeschichte von mehreren Jahrhunderten verweisen kann. Heute werde in Europa die Gegenwart bereits als die Zeit nach der Moderne, als Postmoderne diskutiert. Die arabische Welt hingegen erlebe seit etwa 100 Jahren die Renaissance, die Aufklärung und die Moderne synchron, sowohl nebeneinander als auch miteinander verwoben, und nicht als diachrone Abfolge. Daher sei es nicht möglich, sich in der Entwicklung der arabischen Moderne an der europäischen Entwicklung zu orientieren (Turāt:17f).

Ziel der arabischen Welt müsse es sein, eine eigenständige, schöpferische Moderne auszubilden, die dann nicht allein der arabischen Welt diene, sondern auch einen Beitrag zur zeitgenössischen universellen Moderne (al-ḥadāta al-‘ālamīya al-mu‘āṣira) leisten werde (Turāt:16f).

Damit ist der dritte Begriff gefallen, den Ġābirī für 'Moderne' gebraucht: al-mu‘āṣara oder als Adjektiv al-mu‘āṣir.⁴⁹ Auch wenn die beiden Begriffe mu‘āṣara und ḥadāta alternierend verwendet werden, scheint der häufigere Gebrauch von mu‘āṣara zu verbürgen, daß Ġābirī ihn für angemessener hält. mu‘āṣara bedeutet im Arabischen 'Moderne', aber auch 'Zeitgemäßheit', das Adjektiv "mu‘āṣir" 'modern', 'zeitgenössisch' oder 'zeitgemäß'. Wenn

⁴⁸ Mit einem ähnlichen Argument begegnet Ġābirī der Vorstellung, die europäische Orientalistik könne wesentlich zur Kritik des arabisch-islamischen Erbes beitragen. Diese Form der Differenzierung, die den Anspruch auf Universalität und Absolutheit zugesteht, aber gleichzeitig einschränkt, habe ich bereits in Zusammenhang mit dem Fortschrittsbegriff (6.2) angesprochen. In der Diskussion des Vernunftbegriffs (9.3) komme ich noch einmal darauf zurück.

⁴⁹Der Vollständigkeit halber sei angemerkt, daß bisweilen auch "‘aṣrī" verwendet wird, ohne daß jedoch eine Bedeutungsdivergenz zu "ḥadīṯ" oder "mu‘āṣir" festzustellen ist.

Ğābirī auch nicht explizit sagt, worin die Bedeutungsdifferenz gegenüber "ḥadāṭa" besteht, so läßt sich das doch der Kritik entnehmen, die er an letzterer übt:

1. mu^cāṣara läßt keine emphatische europäisch inspirierte Moderne assoziieren, wie sie z.B. bei Habermas als unvollendetes Projekt der europäischen Aufklärung erscheint.⁵⁰

2. Sie entgeht der mit "Moderne" im europäischen Sprachgebrauch verbundenen teleologischen Vorstellung gleich zweimal: Zum einen fordert 'Zeitgemäßheit' oder 'Aktualität' auf, das Ziel immer wieder neu zu bestimmen; die der christlichen Heilsgeschichte entlehnte Vorstellung von einer - in der Neuzeit allerdings als in der Geschichte erreichbar vorgestellten - finalen Perfektibilität der Moderne entfällt. Der hat allerdings auch die europäische Idee der Moderne - zumindest in der Philosophie - längst entsagt, indem sie Moderne als ewige Aktualität des Transitorischen begreift.⁵¹

Zum anderen, weil sich die Moderne zumindest zeit- und ortsspezifische Modifikationen gefallen lassen muß. Das Beispiel der westlichen Welt - das war lange Zeit vor allem das der USA - ist nicht länger unumstrittener Parameter. Doch auch die Norm von der universellen, überall gleich verlaufenden Moderne wird von den meisten Modernisierungstheorien heute zumindest modifiziert und spezifiziert (Wehler:7).

3. Damit wäre - vorläufig - auch die Vorstellung von einer perpetuierten oder zu perpetuierenden Klimax aufgehoben. Modern wäre nicht das 'immer mehr' und 'immer besser', sondern das immer wieder zu Modifizierende und, angesichts der sich verändernden Bedingungen, Neuzuschaffende. Auch das Gebot der "Neuheit", das beim Begriff "ḥadāṭa" mitschwingt, entfällt.

Mit einer solchen Moderne radikal als "morale canonique du changement" begreifenden Definition versucht z.B. Franz-Xaver Kaufmann, den Aporien der Moderne und ihren postmodernen Kritikern zu entkommen, ohne daß dabei klar wird, inwieweit modern sich noch vom modisch populistischen 'anything goes' unterscheiden kann.

Für Ğābirī ist, neben der Emanzipation von einer normativen europäischen Moderne, wohl das wichtigste Anliegen, die Moderne aus der antinomischen Beziehung zu "turāt" herauszuheben. Moderne (mu^cāṣara) ist nicht das Gegenteil von "turāt", sondern die

⁵⁰Habermas 1990:17f. Gegen eine inhaltliche Festlegung der Moderne bei Habermas und anderen hat sich Franz-Xaver Kaufmann in einem Aufsatz gewandt, in dem er der Verknüpfung von Moderne mit den Ideen des Fortschritts und der Aufklärung widerspricht. Häufig kritisiert wird Habermas' Vorstellung von einer modernen - europäischen und nordamerikanischen - Gesellschaft bei völliger Ausblendung der Dritten Welt. Vgl. dazu Gerhard Boltes, Christoph Türckes und Rolf Johannes Aufsätze in Bolte: "Unkritische Theorie" und Bassam Tibis Essay "Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise" in der 1991 erschienenen, erweiterten Ausgabe "Die Krise des modernen Islams".

⁵¹Habermas 1990:34 und Kaufmann: 286ff beziehen sich beide auf Theodor W. Adorno, der diese neue Vorstellung von Moderne zum ersten Mal in Baudelaires ästhetischer Theorie, Mitte des 19.Jh., verwirklicht sieht.

ständige Aktualisierung von Denkformen und Handlungsweisen unter den jeweiligen, historisch entstandenen und sich verändernden Bedingungen.

Die mu^ʿāṣara ist also in der Bedeutung, die Ġābirī ihr beimißt, dadurch gekennzeichnet, daß sie sich an den arabischen Gegebenheiten orientiert und diese in Auseinandersetzung mit der universellen Moderne, die momentan durch den Westen repräsentiert wird, zu entwickeln sucht.

Ġābirī benennt konkret, was zum heutigen Zeitpunkt den Bedingungen der arabischen Welt entsprechend 'modern' (mu^ʿāṣir) ist: die Aufhebung jeglicher Tyrannei, die Etablierung von Demokratie und Rationalität (ʿaqlānīya) in den sozialen, ökonomischen und politischen Prozessen. Wie unterschiedlich die Auffassungen, was modern ist, entsprechend der jeweiligen Gegebenheiten sein können, zeigt er selbst am Beispiel der Rationalitätsdiskussion: Viele arabische Kritiker wehrten sich gegen Rationalität und beschränkten sich auf die Forderung nach Demokratie mit dem Hinweis, die europäische Entwicklung zeige, wie demokratiefeindlich und unmenschlich Rationalität sei. Das ist nach Ġābirīs Auffassung ein Fehler: Tatsächlich litten die europäischen Staaten an einem Übermaß an Rationalität, wogegen sich die Menschen zu Recht wehrten. Dies sei jedoch nicht zu verwechseln mit der Situation in den arabischen Staaten, in denen immer noch ein mittelalterlicher Rationalitätstyp vorherrsche und somit ein Mangel an Rationalität bestehe.

6.2 Der Begriff des Fortschritts

Daß Ġābirī nicht Kaufmanns Auffassung teilt, die alle Veränderungen dem Diktum der Geschichtsphilosophie entzieht und den Fortschritt zugunsten des Aktuellen oder der noch neutraleren 'Veränderung' aufzugeben gezwungen ist, versichert der Begriff "Fortschritt" (taqaddum), der im Denken Ġābirīs mindestens eine ebenso wichtige Rolle spielt wie der der Moderne. Leider definiert er nicht das Verhältnis von Moderne und Fortschritt. Aus der Verwendung der Begriffe im Text ist das schwer zu bestimmen. Vielleicht läßt sich sagen: Fortschritt ist für Ġābirī die der Moderne angemessene Gangart. Die Moderne (mu^ʿāṣara) erscheint als Ergebnis und Ausgangspunkt von Fortschritt. Genau wie bei seiner Darstellung der westlichen Moderne, so rückt er auch hier von der Vorstellung ab, die Fortschrittsentwicklung im Westen sei nachzuahmen, ohne deshalb ihre Fortschrittlichkeit zu bezweifeln. Er unterscheidet auch hier zwischen dem, was universell gilt, und dem, was nur in einem bestimmten Bereich gültig ist. Es sei sehr genau zu prüfen, was wirklich, d.i. universell, fortschrittlich sei und was dagegen allein den Zielen des westlichen Imperialismus oder nationalistischen, völkischen Tendenzen diene (Turāt:40).

Gleichzeitig wendet Ġābirī sich gegen eine erzwungene, geschichtsverfälschende Rekonstruktion von Fortschrittstraditionen, die z.B. im Volksislam oder in der Qarmaṭen-Revolution, in der Mu'tazila, in oppositionellen Bewegungen der arabisch-islamischen Geschichte überhaupt, frühe Ansätze einer Fortschrittsentwicklung suchen (Turāt:38f). Indem er dabei explizit die Interpretation von Umstürzen und Revolten im Sinne von 'Revolutionsvorläufern' kritisiert, wird ganz deutlich, daß er sich hier gegen eine materialistische Geschichtsauffassung wendet, wie sie z.B. Ṭayyib Ṭizīnī in den 60er und 70er Jahren vertreten hat.⁵² Eine solche Lesart sei meist historisch falsch: Oft hätten die vermeintlich progressiven Bewegungen und Richtungen nur ihre eigenen selbstsüchtigen Ziele verfolgt und im Falle ihres Erfolges genauso wie die Machthaber zur Unterdrückung beigetragen. Ein Urteil sei erst nach genauer Prüfung der geschichtlichen Fakten möglich. Es gäbe keine rein fortschrittlichen oder fortschrittsfeindlichen Bewegungen, Sekten oder Ideologien in der arabisch-islamischen Geschichte. Und so ließen sich auch bei den Aš'arīten und den Šī'īten, die in dem von ihm hier kritisierten ahistorischen Geschichtsbild als konservative, fortschrittsfeindliche Kräfte dargestellt werden, fortschrittliche Elemente nachweisen (Turāt:38f).

Auch wenn Ġābirīs Kritik verständlich und berechtigt ist, bleibt unklar, wie sie mit seiner Fortschrittskonzeption zu vermitteln ist: Behauptet er, daß es in Geschichte und Gegenwart keine rein fortschrittlichen Bewegungen gibt, dann ist nicht mehr zu verstehen, woher er und die progressiven Kräfte, die er zu mobilisieren hofft, ihre Legitimation erhalten: Letztlich wäre ihr Anspruch so zu relativieren, daß ihr Denken auch konservative Elemente, das der explizit konservativen Kräfte auch progressive Elemente enthält. Für einen Sozialisten eine etwas lähmende Dialektik.

Andererseits scheint er hier nicht auf den Zusammenhang von Fortschritt und Fortschrittsbewußtsein hinweisen zu wollen, den zum Beispiel Wolfgang Krohn als Charakteristikum des Fortschritts der Neuzeit herausarbeitet: es habe zwar auch in der vormodernen Geschichte Fortschritte gegeben, aber kein entsprechendes Zeit- und Fortschrittsbewußtsein und keine Einsicht in die Verfahrensweisen, die die Erzeugung und Planung von Fortschritt, letztlich die "Erzwingung von Erfahrung", ermöglichen (Krohn:12f).

⁵²Vgl. z.B. Tisinis (=Ṭizīnī): "Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters", die ein Musterbeispiel für die hier angegriffene Richtung darstellt (vgl. FN 53). Ġābirī kritisiert namentlich Ṭizīnīs ahistorische Klassifizierung mittelalterlicher Gelehrter in 'Idealisten' und 'Materialisten' (Turāt:112). Ġābirī wurde, wie Anke von Kügelgen anmerkt, wie viele linke und progressive Intellektuelle in den 70er Jahren stark von Ṭizīnī beeinflusst. So verwendete er dessen "Mašrūc" als Lehrbuch in seinen Seminaren (Kügelgen:262). Vielleicht ist das einer der Gründe, warum Ġābarī hier so heftig gegen Positionen zu Felde zieht, die er selbst in ähnlicher Weise vertreten hat.

Wenn Ġābirī auch an anderer Stelle auf die Bedeutung der "aktiven Fortschrittsintentionalität" (Krohn) in Europa hingewiesen hat (Iškālīyāt:35), so ist das trotzdem nicht der Anlaß für seine Kritik an Tizīnī. Denn in einem anderen Zusammenhang stellt er selbst Ibn Rušd als Vertreter einer fortschrittlichen und rationalen Denkrichtung in der arabischen Geistesgeschichte dar, ohne auch nur mit einem Wort sein fehlendes Fortschrittsbewußtsein zu erwähnen oder die konservativen Aspekte seines Denkens zu monieren. Demgegenüber lastet er Ġazālī den Vorwurf an, den aufgeklärten, kritischen und progressiven Elementen des arabischen Denkens den Todesstoß versetzt zu haben (Naqd1:349ff). In seinem Vortrag "Geschichte und Philosophie", indem die Kritik an Tizīnī geäußert wird, lobt Ġābirī Ġamāl ad-Din al-Afġānīs materialistische Geschichtsdarstellung, die die frühe islamische Geschichte als eine Auseinandersetzung zwischen Armen und Reichen, Unterdrückten und Unterdrückern begreifen will. In einer Fußnote merkt Ġābirī entschuldigend an, er habe diesen Vortrag 1976 geschrieben, "auf dem Höhepunkt der 'Marxismus-Welle'", was ihn offensichtlich nicht von einer nochmaligen, unveränderten Veröffentlichung des Textes abgehalten hat (Turāt:106, vgl.a. 3.5).

Auch wenn man Ġābirīs heutiger Geschichtsinterpretation größere Subtilität zugestehen muß, bleibt zu fragen, worin sie sich von der Tizīnīs substantiell unterscheidet, wenn er feststellt, das für den 'Renaissance-Mechanismus' nötige besondere Erbe (at-turāt al-ḥāṣṣ) könne auch Fiktion sein⁵³. Ich will der Frage nach der Ideologie in diesem Zusammenhang nicht weiter nachgehen und für das Verhältnis des Fortschritts zur Geschichte einfach festhalten: Ġābirī wehrt sich lediglich gegen allzu platte Geschichtsidealisierungen und ideologische Lesarten. Er fordert einen kritischen Umgang mit der Vergangenheit und auch mit der Gegenwart, um angesichts der "kulturellen Herausforderungen der Gegenwart" die Elemente auszuwählen - aus dem arabisch-islamischen Erbe ebenso wie aus der westlichen Moderne - die Fortschritt fördern und nicht die, die Entwicklungen verzögern (Turāt:39).

Diese so pragmatisch gehaltene Aufforderung zur Auslese muß sofort die Frage aufwerfen, was denn überhaupt das Kriterium für Fortschrittlichkeit ist. Ich rufe hier noch einmal in Erinnerung, was nach Auffassung Ġābirīs Ziele und Bedingungen einer arabischen Moderne sind: ʿaqlāniya und dīmuqrāṭīya, Rationalität und Demokratie. Als Indikatoren für fortschrittliches Denken nennt er:

⁵³Ich weiß nicht, ob Tizīnī seinerseits die in "Materieauffassung" teilweise unerträglich dogmatische Darstellungsweise - die Entstehung des Islams wird als Kampf der Plebejer und Sklaven gegen die Händler und Wucherer beschrieben (Tisini:7f) - in seinen neueren Schriften modifiziert hat.

- a) daß das Denken wissenschaftlich ist, sich also dem subjektiven, emotionalen Urteilen so weit wie möglich zu entziehen sucht.
- b) daß eindeutig festgestellt werden kann, daß das fortschrittliche Denken nicht lediglich imperialistischen oder nationalen Zielen dient (Turāt:40).

Fortschritt wird hier weder als notwendigerweise kontinuierlich noch als unaufhaltsam begriffen. Er setzt den Entschluß und die Aktivität der Menschen, also ein bestimmtes Bewußtsein des "ich" (al-anā) voraus, das in Auseinandersetzung mit der Vergangenheit (turāt) einerseits, mit dem Westen (al-āḥar, das Andere) andererseits gewonnen wird. Dieser Entschluß ist nach Auffassung Ġābirīs - wie ich bereits in Zusammenhang mit der nahḍa dargestellt habe (3.4) - in der arabischen Welt nicht freiwillig erfolgt: "Wir finden uns heute in einer Situation wieder, in der wir gezwungen sind, über unsere Zukunft in der Welt nachzudenken (takfīr fī mustaqbalinā ad-dunyawī). Und wir sind überzeugt von der Notwendigkeit, sie (die Zukunft) zu gestalten und für sie zu arbeiten." Andernfalls "geraten wir in die Lage desjenigen, der nicht frei über seine Zukunft verfügen kann, ja nicht einmal über seine Gegenwart, denn die Gegenwart ist nichts anderes als der Berührungspunkt der Vergangenheit mit der Zukunft." Niemand könne sich heute auf Dauer dem modernen zeitgenössischen Geist verschließen. Außerdem sei es falsch, die Welt allein dem Westen zu überlassen (Iškāliyāt:172).

Ġābirī sagt an einer Stelle, was er konkret unter Fortschritt versteht: die Zugehörigkeit zur Gruppe der Industriestaaten, die sich selbst erhalten können. Dabei strebe man gleichzeitig nach materiellem und geistigem Fortschritt für die menschliche Zivilisation (Iškāliyāt:78). Das Problem der Selbsterhaltung gegenüber der äußeren Bedrohung und der universelle Fortschritt der Menschheit, das Prinzip des "Besonderen" (al-ḥāṣṣ) und das des "Allgemeinen" (al-ʿāmm), wie er es nennt, rücken immer wieder ins Zentrum der Fortschrittsüberlegungen: "Wie bewahren wir unser Wesen (dawātunā) und unser Dasein (kiyānunā), und wie nehmen wir an dieser Zivilisation teil, die in unserer Epoche die Weltzivilisation geworden ist? Dazu sind Waffen nötig, und diese Waffen müssen dem Stand dieser Zivilisation angemessen sein. Die Waffen sind hier die moderne Wissenschaft und die modernen Methoden. Denn die moderne Wissenschaft und die modernen Methoden gehören heute der Menschheit allgemein, nicht einer einzelnen Nation (waṭan). Ja, es gibt dort [im Westen; MG] eine Vormachtstellung (iḥtikār) und eine Überlegenheit (sabq), aber das alles soll uns nicht davon abhalten, die Errungenschaften der modernen Wissenschaft und des modernen Fortschritts zu nutzen. Letzlich hängt die Sache von ab und unserer Fähigkeit, uns an der Errichtung dieser Zivilisation zu beteiligen und sie durch unsere Besonderheit (ḥuṣūṣiyatunā) an der Seite der anderen Besonderheiten zu prägen" (Iškāliyāt:185).

Eine weitere Bedingung für Fortschritt und Entwicklung in der arabischen Welt, die im Denken Ġābirīs beinahe zum Synonym für beides wird, habe ich bislang nicht genannt: al-wahda - die Einheit. Denn die Aufgabe der Intellektuellen sei es, "für eine Neubegründung des Einheitsgedankens im arabischen Bewußtsein zu arbeiten, ausgehend von den Anforderungen der Gegenwart und den Erfordernissen der Zukunft, den Anforderungen, die die Wiederaufrichtung (nuhūd) und der Fortschritt stellen, und den Erfordernissen für den Kampf um das Verbleiben in einer Welt, in der es keinen Platz für die Schwachen gibt" (Iškālīyāt:85).

6.3 Fazit: Die Diskussion über Moderne und Postmoderne

Die vorangegangenen Ausführungen zu Ġābirīs Fortschritts- und Modernebegriff wurden von mir anhand verschiedener Aufsätze 'konglomeriert'. Daß Ġābirī auf eine ausführliche, systematische Darstellung der Materie verzichtet, deutet an, daß Moderne und Fortschritt zwar das Ziel, aber nicht das eigentliche Thema sind. Die Moderne wird nur insoweit problematisiert, als es die Aufhebung ihres Oppositionscharakters zu turāt erfordert. Die Konzepte Fortschritt und Moderne, die in den Diskussionen im Westen seit längerem schon und auf verschiedenen Ebenen kontrovers diskutiert werden, verwendet Ġābirī, nachdem er sie von dem Vorwurf, sie seien Werkzeuge des Eurozentrismus und des Imperialismus und zerstörten Kultur und Tradition, gereinigt hat, beinahe sorglos.

Dabei sind Ġābirī die europäischen Debatten um den Logozentrismus, das Ende der Subjektkonzeption, die Aporien der Vernunft, das Ende der Moderne etc. geläufig. Auch die Ambivalenz der Fortschrittskonzeptionen, die in den letzten Dekaden in der Außereinandersetzung um die verschiedenen humanistischen, sozialen, kulturellen und ökologischen Aspekte des wissenschaftlich-technischen und wirtschaftlichen Fortschritts zu Tage trat, wird ihm kaum entgangen sein.

Ġābirī hinterfragt zwar die Grundlagen der europäischen Geschichtsphilosophie, wie z.B. die dialektische Tautologie von Vernunft und Geschichte, aber nur um - jenseits von Wahrheit und Zweifel - festzustellen, daß sie den Menschen die Emanzipation von Gegenwart und Zukunft gegenüber der Vergangenheit ermöglicht. Er begreift die europäische Entwicklung als einen schmerzlosen, durchweg optimistischen Prozeß, ohne dabei die Widersprüche zu thematisieren, die er hervorruft.⁵⁴

⁵⁴Einmal merkt Ġābirī an, Deutschland sei während des 19.Jh. hinter die anderen europäischen Großmächte zurückgefallen, habe aber rasch wieder aufholen können (Iškālīyāt:37). Ansonsten erscheinen die europäische Moderne und der europäische Fortschritt wie ein monolithischer Block.

Seit es Moderne gibt - und die beginnt für Theodor W. Adorno mit Baudelaire, also in den 50er Jahre des 19.Jh. - gibt es auch die Kritik, den Zweifel und die Verwerfung der Moderne, die in Nietzsche ihren ersten und eloquentesten Apologeten finden. Die Ereignisse dieses Jahrhunderts - in der "Dialektik der Aufklärung" fast noch vorgeahnt - überführen das Wort von der 'Krise' der Moderne und des Fortschritts der Euphemisierung. Aber obwohl Ġābirī mit den Werken von Autoren wie Levi Strauss, Foucault und Derrida vertraut ist (Naqd1 u.3), thematisiert er nie ihre Kritik an der europäischen Moderne.

Er rezipiert europäische und nordamerikanische Geistesgeschichte und Wissenschaftstheorie, aber in erster Linie, um das für seine Philosophie entscheidende Rasonieren über die Zukunft, tafkīr fī l-mustaqbal, zu illustrieren und Methodenerkenntnisse zu übernehmen. So sagt er deutlich, daß er sich zwar des Instrumentariums bedienen will, das Michel Foucault zur Kritik der europäischen Humanwissenschaften entwickelt hat, daß er ihm aber nicht in allem folgen werde, denn die Kritik am arabischen Denken sei ein anderes Gebiet mit anderen Problemen (Naqd1:37,55). Worin konkret er Foucault nicht folgen will oder kann, bleibt offen.⁵⁵

Ġābirīs Kritik an der zirkelhaften Dialektik von europäischer Vernunft und Geschichte zeigt, daß ihm die Problematik gegenwärtig ist. An anderer Stelle wendet sich Ġābirī gegen eine Auffassung, die im Ergebnis des europäischen Entwicklungsprozesses ein 'Zuviel' an Rationalität sieht. Die Rationalität, diene demnach nicht mehr dem Menschen und seiner Befreiung, sondern seiner Unterdrückung. Nach Meinung Ġābirīs übersehen die arabischen Adepten dieser Kritik, die in ihr ein Argument für Demokratie ohne 'westliche Rationalität' zu erkennen glauben, daß das Problem der arabischen Welt bislang noch ein Mangel an Rationalität sei (Turāt:17f).

Die in diesem Zusammenhang getroffene Feststellung, die arabische Welt sei (in einigen Bereichen) nicht nur prämodern, sondern noch dem Mittelalter verhaftet, wird polemisch auch von anderen Kritikern geäußert, jedoch ohne sie ernsthaft in einer soziologischen Analyse fruchtbar zu machen.⁵⁶ Für Ġābirī stellt das Herübertagen der "unbewältigten

⁵⁵Der Unterschied zwischen beiden ist kurzgefaßt: Ġābirī hält die Humanwissenschaften nicht für gefährlich, sondern bemängelt ihre momentane Stagnation, ihre Unfähigkeit zur kritischen Neu- und Selbstaufklärung - ein Umstand, den Foucault zu ihrem ureigensten Wesenszug erklärt. Und während Foucault das transzendental unendliche Streben nach Wissen als Selbstüberforderung des endlichen Subjekts, als Grundübel begreift, fordert Ġābirī zur allgemeinen Volksaufklärung und -bildung auf und hofft, damit die Probleme zumindest teilweise zu lösen. Foucault dagegen rät zu intellektueller Sabotage.

⁵⁶Z.B. Fu'ād Zakarīyā, der diesen Vorwurf nicht allein auf die Islamisten oder die arabische Welt, sondern auf die gesamte Dritte Welt und die Sowjetunion bezieht (Zakarīyā 1989:288). Gemeint ist - genau wie bei Ġābarī - nicht die technische, sondern die geistige Rückständigkeit und

Vergangenheit" (al-makbūt) in die Gegenwart eines der Axiome dar, die ihn bei seiner Untersuchung der "arabischen Vernunft" leiten. Die arabischen Länder seien bislang noch nicht aus dem Mittelalter herausgetreten, das geistige und gesellschaftliche Leben werde immer noch durch den "Herdeninstinkt" und den "Stock des Hirten" bestimmt. Die Situation sei nicht so wie in Europa, wo über einen langen historischen Prozeß die Rationalisierung aller gesellschaftlichen Bereiche erfolgt sei, bis hinein in die Familien, und wo inzwischen - angesichts der Massenvernichtungsmittel - berechtigter Protest in der Bevölkerung aufkomme. In der arabischen Welt schränke Rationalität die Demokratie nicht ein, sie sei eine Bedingung von Demokratie (Turāt:17).

Bedrohlich ist die Moderne nur dann, wenn der Mensch nicht mit ihr Schritt halten kann: "Wenn du nicht dafür arbeitest, an ihrer (der Moderne) Entwicklung teilzuhaben, oder sie zumindest einzubeziehen in deine Wirklichkeit und deine Besonderheit (ḥuṣūṣiyatuka), spült sie dich fort und reißt dich aus deinen Wurzeln (min ḡudūrīka), oder sie verdrängt dich und wirft dich beiseite, außerhalb der Gegenwart und der Zukunft - du hast die Vergangenheit gewählt, du wiederholst ständig die Vergangenheit, aber tatsächlich wiederholt sich die Vergangenheit selbst in dir" (Ḥiwār:74).

6.4 Exkurs: Paradigmenwechsel in der Entwicklungstheorie

Da die Auffassungen Ḡābirī nicht nur in dem akademischen Rahmen von Geschichtsphilosophie und Philosophie stehen, den ich ihnen bisher fast ausschließlich gewährt habe, sondern den Anspruch enthalten, über Erkenntnisgewinnung und Aufklärung zur Entwicklung der arabischen Gesellschaft beizutragen, will ich das oben dargestellte Verhältnis von Erbe und Moderne mit der pragmatischeren Fragestellung der Modernisierungstheorien konfrontieren.

Das Ausbleiben der erhofften Fortschrittsentwicklung in der arabischen Welt ist für Ḡābirī wie für viele arabische Intellektuelle kein Problem, das allein durch pragmatisch-funktionale Handlungen zu lösen wäre, etwa durch den Aufbau von moderner Verwaltung und moderner Industrie. Diese Auffassung scheint dem Scheitern der Entwicklungsmaßnahmen in den letzten Jahrzehnten Rechnung zu tragen. Eine entsprechende Reaktion ist auch im Westen bemerkbar. So stellt Hans-Ulrich Wehler 1974 fest, alle ökonomischen Wachstumstheorien seien "von der in den 1950er Jahren noch oft dominierenden Vorstellung abgekommen, daß die Kombination einiger sog. rein ökonomischer strategischer Variablen für ihre Zwecke

vor allem das Demokratiedefizit.

ausreiche, da man wichtige soziale, politische und kulturelle Größen gemäß der ceteribus-paribus-Klausel in einen nicht weiter zu diskutierenden Kranz vorgegebener Bedingungen verbannen könne" (Wehler:7).

Wehler fährt fort, gerade die Erfahrung in den sogenannten Entwicklungsländern habe dazu geführt, nicht allein die Evolutionsmechanik der Modernisierungstheorien in Frage zu stellen, sondern auch die mit ihnen meist verbundene dichotomische Vorstellung von einer Modernisierung, die den Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft leistet, wobei innerhalb der sozialen Systeme aufgrund der herrschenden Dependenz der Fortschritt simultan verläuft (z.B. der Grad der Alphabetisierung mit dem der Technisierung oder Säkularisierung korrespondiert, entsprechend der Typisierung moderner und traditioneller Gesellschaften; Wehler:18,14ff).

Noch weit bis in die 60er Jahre hinein hatten die Modernisierungstheorien den Anspruch erhoben, "ein neues überlegenes Paradigma zur Organisation und Interpretation von Wissen, von Forschungsaufgaben und Forschungsergebnissen, letztlich auch zur Anleitung für das politische Handeln anbieten zu können" (Wehler:8).

Im Bereich der Modernisierungstheorie macht sich daher, wie beispielsweise Dieter Weiß feststellt, seit einiger Zeit ein Paradigmenwechsel von sozialökonomischen zu kulturellen Erklärungsmustern und Handlungsstrategien bemerkbar (Weiß:477f). Ökonomische Indikatoren, die früher den Entwicklungsgrad und damit natürlich die Entwicklungsziele einer Gesellschaft bestimmten, wie z.B. die Höhe des Energieverbrauches oder der Anteil an Schwerindustrie, erscheinen heute geradezu absurd.

Theodor Hanf stellt fest, daß in den 50er und 60er Jahren die Dritte Welt noch die westlichen Entwicklungsstrategien übernimmt. Nachdem Nationalismus und Sozialismus nicht zu der erhofften Entwicklung geführt hatten, begann man, zwischen Modernisierung und Verwestlichung zu unterscheiden. "Eigenes wird gegen Fremdes gesetzt, Authentizität gegen Imitation". Das Fremde, so bemerkt Hanf, waren aber nicht die technischen oder wissenschaftlichen Neuerungen, sondern der "Verzicht auf verbindliche religiöse Welterklärung und religiöse Sinngebung des Lebens, d.h. die Säkularisierung" (Hanf:137f). Daß die Länder der Dritten Welt auch nach Erreichung der formalen Unabhängigkeit den Sprung in den Kreis der reichen Industrienationen nicht schafften, hat zwar die Dependenztheorie, der zufolge ihr Scheitern durch die globalen Machtverhältnisse und die daraus resultierenden termes of trade bedingt ist, nicht widerlegt, aber doch modifiziert. Die Suche nach autochtonen Entwicklungshindernissen hat es in jedem Fall befördert.

Dieser Paradigmenwechsel kann nicht nur für die Modernisierungstheorie festgestellt und dort endogen erklärt werden, sondern auch für eine Vielzahl anderer Bereiche und Zusammenhänge, was eine wechselseitige Beeinflussung vermuten läßt. An Einfluß gewonnen hat eine moderne Ethnologie, die die Soziologie zwar nicht ablöst, aber doch entscheidend prägt. Marx, Marcuse und die Kritische Theorie, die in den 60er und Anfang der 70er Jahre als 'kanonisch' gelten, werden in der 2. Hälfte der 70er durch Weber und Foucault abgelöst, die Termini 'Klassenkampf' und 'Klassenbewußtsein' durch den der 'kulturellen Identität' ersetzt. Kultur, bislang in den ökonomisch oder materialistisch dominierten Ansätzen kaum beachtet, erlangt enorme Bedeutung für das sozialwissenschaftliche Arbeiten, als Forschungsgegenstand und Erklärungsansatz. Kaufmann kommt für die Sozialwissenschaften zu dem Schluß: "In der Tat scheint sich auch das Interesse der sozialwissenschaftlichen Gesellschaftsdiagnose in jüngster Zeit von politisch ökonomischen zu soziokulturellen Problematisierungen zu verschieben" (Kaufmann:285). Begleitet werden diese Bewegungen im Überbau von gesamtgesellschaftlichen Veränderungen, wie z.B. einem Trend zu Regionalisierung und stärkerer Betonung ethnischer Zugehörigkeit, einem zunehmenden Interesse an Religionen, auch wenn die Anzahl der Kirchenmitglieder zurückgeht, und nicht zuletzt in der modischen, häufig vom Gedanken der Solidarität geprägten Rezeption außereuropäischer Kulturerzeugnisse.

Vielleicht trifft daher die Bezeichnung 'Kulturalisierung des Sozialen' eher als die von Hanf vorgeschlagene 'Desäkularisierung', weil die große Bedeutung, die der Religion wieder eingeräumt wurde, nur ein Phänomen in dieser Entwicklung darstellt.

In Ġābirī finden wir einen Vertreter der Strömung, die den Bedeutungszusammenhang von Kultur und Entwicklung betont: Zwar bestreitet er weder die Folgen des Kolonialismus noch die Auswirkungen des europäischen und amerikanischen Wirtschaftsimperalismus auf die arabische und die gesamte Dritte Welt. Entscheidendes Gewicht hat für ihn jedoch der Umstand, daß die Modernisierung bislang immer nur von außen in die arabische Welt hineingetragen wurde und nicht aus ihr erwuchs.

Daß Ġābirī die gesamte Fortschrittsentwicklung als der arabischen Welt aufgezwungen bezeichnet, hält ihn trotzdem nicht davon ab, sich in seinen politischen und ökonomischen Vorstellungen am Westen zu orientieren. Dabei wird aber immer hervorgehoben, daß es nicht um blinde Nachahmung, sondern um eine eigenständige Entwicklung geht, die den Besonderheiten der arabischen Kultur Rechnung trägt, ja gerade daraus ihre Kraft bezieht.

7 Übersetzungsversuche für das turāt-Konzept

Nicht nur Ġābirī hat sich mit dem Antagonismus "turāt - mu^ʿašara" befaßt. Eine ganze Reihe von Büchern, Aufsätzen und Vorträgen entstanden zu diesem Thema, teilweise unter dem gleichen oder ähnlichen Titeln.⁵⁷ Den Beiträgen einer Konferenz, die 1984 in Beirut unter dem Titel "at-Turāt wa-taḥaddiyāt al-^ʿaṣr fī l-waṭan al-^ʿarabī, al-ašāla wa-l-mu^ʿašara" (Das Erbe und die Herausforderungen der Gegenwart/des Zeitalters im arabischen Vaterland, die Authentizität und die Moderne)⁵⁸ stattfand, entnimmt Gerhard Hoffmann, daß viele Teilnehmer den starren, unversöhnlichen Antagonismus verabschiedeten und das Erbe und die Moderne als "zwei sich durchdringende Seiten eines Entwicklungsprozesses" zu konzipieren versuchten, womit sie sich ebenso gegen Geschichtsverklärung wie radikale Ablehnung des Erbes wandten (Hoffmann:51). Obwohl die Teilnehmer sich einig gewesen seien, daß die turāt-Frage von entscheidender Bedeutung für die heutige arabische Gesellschaft sei, hätten die "Prioritätssetzungen" stark divergiert: von dem Volkserbe (at-turāt aš-šaʿbī), dem Erbe der islamisch-arabischen Gemeinschaft (turāt al-umma), dem islamischen Erbe, dem Erbe des täglichen Lebens (at-turāt al-ma^ʿaš al-yaumī), dem demokratischen, dem rationalen, dem humanistischen (at-turāt al-insānī), von schriftlich tradiertem (at-turāt al-maktūb) und elitärem (at-turāt al-^ʿalā) Erbe sei die Rede gewesen. Daneben traten Bezeichnungen wie "al-ašāla" (Authentizität, Ursprungsgebundenheit), "al-ašīl al-ḥayy" (das lebendige Verwurzelte) und "at-tārīḫ al-qaumī" (Nationalgeschichte).

Die Attributierungen weisen auf die sehr unterschiedlichen politisch-ideologischen und geschichtsphilosophischen Positionen der Teilnehmer hin. Worin besteht also die von Hoffmann konstatierte Übereinstimmung? Ich will im folgenden die verschiedenen Zusammenhänge aufzeigen, die dem Wort "turāt" im Arabischen zu einer solchen Aufladung verholfen haben. Dabei beziehe ich mich zum einen auf die Analyse, die Ġābirī zu Funktion und Bedeutung des Begriffs im Diskurs der naḥḍa erarbeitet hat, zum anderen auf seine eigene Konzeption und seinen positiven turāt-Gebrauch.

⁵⁷Vgl. Murūwa, Ḥ.: Makān at-turāt al-islāmī fī l-fikr al-mu^ʿašir. In: aṭ-Ṭarīq 1, 1982, S. 88ff.; Ḥanafī, Ḥasan: at-Turāt wa-t-taḡdīd. Dār at-Tanwīr, Beirut 1981.

⁵⁸Auch Ġābirī war Teilnehmer der Beirut-Konferenz.

7.1 Der fehlende Traditionsbegriff

Eine Besonderheit in der arabischen Diskussion, auf die der ägyptische Philosoph Ḥasan Ḥanafī in einem Briefwechsel mit Ġābirī hinweist, ist das Fehlen eines halbwegs neutralen, allgemein akzeptierten Begriffs für "Tradition".⁵⁹

Das Wort "taqlīd" ist dadurch belastet, daß neben "Tradition" auch die Bedeutungen "Nachahmung" und "Imitation" mitschwingen, die heute negativ besetzt sind. In den islamischen Wissenschaften legitimierte taqlīd Auffassungen, Verhaltensweisen etc. im Rekurs auf eine Quelle, die im jeweiligen Kontext des zu lösenden Problems für kompetent erachtet wurde. Wer seine Handlung auf den taqlīd stützt, folgt damit der Empfehlung oder dem Beispiel anerkannter Autoritäten. Taqlīd ist somit zunächst als Terminus technicus das Gegenteil von "ra'y" oder "iġtihād", die beide die Anstrengung der menschlichen Vernunft bezeichnen, eine Lösung für ein bislang noch nicht behandeltes Problem zu finden. Beide Verfahrensweisen, die zunächst nicht als einander ausschließend begriffen wurden, stehen bereits seit dem 8./9.Jh. im Zentrum heftiger Kontroversen unter muslimischen Gelehrten. Mit Beginn der nahḍa wird die Bedeutung des taqlīd, der mehrere Jahrhunderte lang die Wissenschaften ideologisch dominierte, geringer; zum einen gewinnt ein religiöser Modernismus, der für die Wiedereinführung des iġtihād eintritt, an Einfluß, zum anderen bedienen sich die Wissenschaften, die sich durch die relative Säkularisierung zumindest partiell dem Primat der religiösen Wissenschaften entziehen können, anderer Arbeitsprinzipien.⁶⁰

Der Gedanke liegt nahe, daß eine Funktion des turāt darin besteht, einen nicht vorhandenen oder zu negativ besetzten Traditionsbegriff zu ersetzen. Man würde zwar im Arabischen, genau wie in europäischen Sprachen, einen bestimmten Ritus oder einen bestimmten Brauch als "taqlīd" (Tradition) bezeichnen. Aber Kontinuitäten im Bereich der schriftlich fixierten Kultur, Glaubensüberzeugungen, Weltbilder etc., auf die der europäische Traditionsbegriff anwendbar wäre, werden eher "turāt" genannt, um den pejorativen Unterton und die Verwechslung mit dem Terminus "taqlīd" in den religiösen Wissenschaften zu vermeiden.

⁵⁹ Ḥiwār:76; ebenso: Hoffmann:50. Natürlich wird das Wort "Tradition" auch in den europäischen Sprachen meistens nicht wertfrei gebraucht: "traditioneller Landwirtschaft" haftet der Beiklang der Rückständigkeit an, "traditionelle Denkweisen" müssen sich vorwerfen lassen, hinter den Anforderungen der Zeit zurückgeblieben zu sein.

⁶⁰Johansen 1986:33f, Schölch:192ff, vgl.EI_b "taqlīd".
Ein weiterer möglicher Ausdruck für Tradition wäre "urf", der jedoch als Rechtsterminus einen Brauch, eine althergebrachte Sitte etc. bezeichnet, die zwar Gültigkeit haben kann, aber nicht dem religiösen Recht entstammt (Schacht:62).

Darüberhinaus bezeichnet turāt, was in anderen Sprachen Geschichte genannt wird, oder eben auch den durch die Diskussionen in den sozialistischen Staaten Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre aufkommenden Begriff des "kulturellen Erbes" oder des "Kulturerbes".⁶¹

7.2 Der europäische Traditionsbegriff

Wenn man versucht, die europäische Bedeutungsentwicklung auf unsere Fragestellung hin kurz zu skizzieren, so sind folgende Bedeutungszusammenhänge von Interesse:

1. Bei "Tradition" schwingt die Vorstellung einer direkten Vermittlung von Generation zu Generation mit. Damit wird sie oft als mündlich, nicht schriftlich fixiert charakterisiert. Sie kann dabei in Widerspruch zur schriftlichen Tradition stehen, kann aber auch als eine Ergänzung verstanden werden. Die christliche Theologie z.B. kennt neben den Offenbarungstexten mündliche Überlieferungen, die als Traditionen bezeichnet werden. Die katholische Kirche erkennt diese Texte im Gegensatz zur protestantischen als gleichwertig an.

2. Tradition bedeutet im heutigen Sprachgebrauch auch: antimodern, unaufgeklärt, fortschritthemmend bzw. -feindlich. Diese Bedeutung hat es zum einen durch den reaktionären französischen Traditionalismus des 19.Jh. erhalten, der die Rückkehr zu einer sozialen und politischen Ordnung der vorrevolutionären Zeit proklamierte.

Zum anderen entwickeln um die Jahrhundertwende Soziologen wie Max Weber und Emile Durkheim einen Begriff von "Tradition" mit der Bedeutung "steckengebliebene Geschichte" und "Negation von Rationalität". Das "Wörterbuch der Soziologie" (1982³, 1966¹:769) kennzeichnet Tradition folgendermaßen: sie "fördert die Zufriedenheit lethargischer und intellektuell anspruchsloser Massen ebenso, wie sie kreative, aber unduldsame und perfektionistisch orientierte Kräfte an der Durchsetzung neuer Ideen behindert". Sie sei fortschritts-, utopie- und rationalitätsfeindlich.

⁶¹Bartel/Schmidt:820f, GG "Tradition":648. Als sich in den sozialistischen Staaten die Historiker neben Themen der progressiven sozialistischen Tradition - Emanzipation und Selbstbefreiung der Arbeiterklasse - zunehmend auch bürgerlichen, nichtprogressiven Erscheinungen - Luther, Friedrich II - zuwandten, setzte sich dieser Begriff durch. Einer der ersten, der meines Wissens in der arabischen Welt den Erbe-Begriff in diesem Sinne verwendet, ist Tayyib Tizini (Tisini), der während der 60er Jahre in der DDR Philosophie studierte.

Daraus entsteht der Idealtypus der "traditionellen Gesellschaft", d.i. die Gesellschaft, die sich nicht zu ihrer Geschichte verhalten kann. In den 50er Jahren leitet die Nationalökonomie davon die Vorstellung dualistischer Gesellschaften her, die in zwei voneinander unabhängige Sektoren, einen modernen und einen traditionellen, unterteilt sind (Johansen 1975:23f; GG "Tradition":646).

3. Tradition wird in der Geschichtswissenschaft "deskriptiv und inflationär" als Bezeichnung für die Wirkungsgeschichte von Geschichte, häufig auch anstelle des Geschichtsbegriffs selbst verwendet. Es geht beim Traditionsbegriff vor allem um die Bestimmung des Verhältnisses von Gegenwart und Vergangenheit (GG "Tradition":648f).

4. Davon ausgehend bezeichnet das Wort Tradition die subjektive Bedeutungsdimension von Geschichte (GG "Tradition":608), was sich vor allem auf den Traditionsbegriff der Kritischen Theorie ausgewirkt hat, der an die Geschichtsphilosophie des 19.Jh. anzuknüpfen sucht und - in Absetzung zu kritischem Rationalismus und hermeneutischer Philosophie - ein historisches Subjekt und sein immer wieder neu zu bestimmendes Verhältnis zur Geschichte und den Ereignissen der Geschichte setzt.

Theodor Adorno konstatiert zwar einerseits die Unmöglichkeit, unter der zweckrationalen Erwägung, "wie gut es in einer angeblich oder wahrhaft entformten Welt wäre, Tradition zu besitzen", die falschen Traditionen zu wahren; falsch deshalb, weil genau diese Zweckrationalität eben diese Traditionen "kassiert" hat. Gleichzeitig verweist er auf die Unmöglichkeit der Traditionslosigkeit. Den Umgang mit der Tradition sieht er durch ihre Negation bestimmt, die den Sinn, durch den sich die Tradition legitimiert, hinterfragt. Die Fortführung von Tradition - die Adorno gegen eine positivistische Geschichtsauffassung aufbietet - würde demnach in der radikalen Aufhebung der von ihr suggerierten sinnstiftenden Normen und Formen bestehen, die gleichzeitig eine Neuformulierung, ein anders Begreifen bedeutet (Adorno:311,315ff).

Vor dem Hintergrund einer sozialhistorischen Fragestellung und in Anlehnung an die Kritische Theorie definiert Johansen Tradition "als die Legitimation der Praxis des historischen Subjekts durch die Möglichkeit der Aneignung seiner eigenen fortwirkenden Vorgeschichte" (Johansen 1975:22).

7.3 Tradition, Kultur und Geschichte im Nahen Osten

Mit der zuletzt genannten Definition könnte gefaßt werden, was Ġābirī als die Intention der Forderung nach "Verwirklichung des Erbes" (taḥqīq at-turāt) beschrieben hat (3.5).

Der Prozeß der Kolonisation, den Ġābirī in seinen Auswirkungen auf die Mitglieder der arabischen Gesellschaft darstellt, hat die Möglichkeit der Menschen, sich zu ihrer Vergangenheit zu verhalten, wenn nicht zerstört, so doch stark eingeschränkt. Das geschah aber nicht allein durch Traditionszerstörung, wie sie Ġābirī wahrnimmt, sondern paradoxerweise auch durch Wahrung von Traditionen. Die Kolonialmächte bedienten sich traditioneller Strukturen und Institutionen als Herrschaftsinstrumente (Johansen 1975:24).⁶²

Selbst wenn eine allgemeingehaltene Darstellung des Kolonisierungsprozesses in der arabischen Welt den wichtigen Spezifika der jeweiligen Regionen nicht gerecht wird, so läßt sich doch generell festhalten, daß mit dem Eintritt Europas in die arabische Welt Veränderungsprozesse in bislang ungekanntem Ausmaß und Tempo einsetzen. Auch Bereiche, die auf den ersten Blick unverändert weiter zu existieren scheinen, sind letztlich der Veränderung unterworfen: Wenn Teile des Handwerks, der Landwirtschaft und der Bildungseinrichtungen weiterexistieren, so haben sie doch innerhalb der Gesellschaft eine völlig andere Funktion. Die 'traditionelle' Landwirtschaft und das 'traditionelle' Handwerk werden durch die Konkurrenz der mechanisierten Landwirtschaft und den Manufaktur- und Industriewarenimport marginalisiert. Die 'traditionellen' Gelehrten verlieren das Bildungsmonopol und führen einen kaum zu gewinnenden Kampf gegen die europäischen Lehrinstitute und Kolonialschulen. Dabei blockieren Modernisierungen - oft nicht ohne Absicht - Entwicklungen: Isolde Demele weist darauf hin, daß die Einrichtung von Kolonialschulen in Afrika, deren Bildungsangebot unter praktischen Erwägungen auf das rurale Milieu und die agrarische Produktionsweise zugeschnitten wurde, den sozialen Status der dort Unterrichteten determinieren und die moderne Gesellschaften auszeichnende soziale Mobilität des Individuums schon über zweckbeschränkte Bildung verhindern (Demele:186f).

⁶²Johansen beschreibt, wie die Positionen der marokkanischen Clan- und Stammesführer durch die französische Kolonialmacht praktisch Amtsscharakter erhalten, was den Inhabern ein zuvor nie gekanntes Maß an ökonomischer und politischer Macht verleiht. Ein weiteres Beispiel dafür, wie die scheinbare Fortführung oder Wiedereinführung sogenannter 'traditioneller' Formen und Elemente in einer veränderten Situation eine andere Funktion und andere Auswirkungen hat, stellt das Personenstandsrecht dar, das die Kolonialmächte bei weitgehender Aufhebung bzw. Modifizierung des islamischen Rechts unangetastet lassen (Liebesny: 131), obwohl sich die sozialen und ökonomischen Verhältnisse verändern. Das in einem zunehmend reaktionären und konservativen Klima entstandene algerische Familienrecht weicht z.B. in entscheidenden Punkten vom klassischen Recht ab. Zudem setzt es implizit eine soziale Situation voraus, die nicht mehr existiert. Viele geschiedene Frauen, die dem Gesetz entsprechend aus der gemeinsamen Wohnung ausziehen müssen, haben unter urbanen Wohnverhältnissen nicht mehr die Möglichkeit, zu ihren Familien zurückzuziehen. Die Wohnungen sind zu klein. Da die Mitglieder der Familie meist keine Erwerbs- und Produktionsgemeinschaft mehr bilden, dürfte zudem die ökonomische Einbindung der zurückkehrenden Frau schwierig sein (Forstner:207,221).

Ġābirī beschreibt, wie die von außen hereingetragenen europäischen Traditionen für die arabische Bevölkerung schwer anzunehmen waren, zum einen, weil sie mit dem Kolonialismus assoziiert waren, zum anderen, weil sie nicht den Anforderungen der arabischen Gesellschaft entsprachen (Iškāliyat:18,26).

Es läßt sich festhalten, daß die arabische Gesellschaft nicht allein des Einflusses auf die Veränderungen beraubt war, sondern auch mehr oder weniger der Mittel, die Veränderungen, die stattfanden, zu reflektieren. Weder die traditionell vorhandenen noch die von den Kolonisatoren eingeführten kulturellen Institutionen waren geeignet, in dieser Situation Erklärungsparadigmata und Sinnhorizonte zu begründen.

Wenn der algerische Schriftsteller Mouloud Mammeri den Prozeß der Kulturzerstörung am Beispiel Algeriens skizziert, differenziert er - anders als Ġābirī - zwischen legitimer Kultur und gelebter Kultur. Erstere wird definiert als elitäres, einer kleinen Gruppe von Gebildeten vorbehaltenes, im arabisch-islamischen und später im Osmanischen Reich transnational fungierendes System von Zeichen und Werten. Gemeint sind die Wissenschaften, die Theologie und die Geschichtsschreibung. Mit Einsetzen des ökonomischen und politischen Verfalls der arabischen Welt habe diese 'offizielle' Kultur ihre Kreativität eingebüßt.

Die gelebte Kultur begreift Mammeri als orale und meist tribale Volkskultur, die als minderwertig galt und ein beinahe heimliches Dasein führte. Daher sei sie nur schwer zu konstruieren und allenfalls durch Mythen, Märchen und Poesie überliefert.

Die Beziehungen zwischen beiden seien nicht ganz klar, die Einflußnahme sei wahrscheinlich immer nur einseitig verlaufen, von der gelehrten, eher noch von der halbgelehrten Sphäre in die der Popularkultur, nicht umgekehrt. Ansonsten existierten sie relativ unabhängig voneinander. Ablösungen der legitimen Kultur habe es mehrfach gegeben, ohne daß deshalb die Masse der Bevölkerung den Wechsel mitvollzogen hätte. Das zeigten schon die Sprachen, in denen die legitimen Kulturen sich ausdrücken: Punisch, Lateinisch und Arabisch, die aufeinander folgten, standen alle in relativ großer Entfernung von den Volkssprachen⁶³.

Auch der Kolonialismus des 19. und 20. Jh. habe zunächst einmal nicht die Volkskultur zerstört, die von den neuen Machthabern nicht ernstgenommen, geduldet, ja sogar unterstützt worden sei. Sie habe sich - so Mammeri - als relativ resistent erwiesen, obwohl - ich denke eher: gerade weil - sie nicht auf herrschaftserhaltende Institutionen und auf Verschriftlichung angewiesen war. Die legitime Kultur jedoch werde, anders als ihre Vorgängerinnen, nicht

⁶³Etwas verklärend charakterisiert Mammeri die Volkskultur als authentisch und einheimisch, die gelehrte dagegen als fremd und mehr oder weniger instrumental: "Während eine Legitimität die andere auf der sichtbaren Bühne der Geschichte jagte, quoll aus der Tiefe heraus der noch immer lebendige Strom der gelebten Kultur des maghrebinischen Volkes unauffhaltsam hervor" (Mammeri:32).

gänzlich aufgelöst, sondern lediglich marginalisiert. 100 Jahre lang friste sie ein ähnliches Schicksal wie zuvor die populäre Kultur. Als in den 20er Jahren "das maghrebische Volk anfängt, eine Persönlichkeit zu beanspruchen, die ihm die Kolonialmacht absprach, ist die Legitimität, die es der etablierten [kolonialen;MG] Legitimität entgegenzusetzen versucht, die der alten gelehrten Kultur". Mammeri erklärt das damit, daß ihre Schriftlichkeit und ihre Verbundenheit mit dem Islam die Autorität der gelehrten Kultur erhalten konnten (Mammeri:32).

Ähnlich beschreibt Ernest Gellner die Rolle von Kultur im Zusammenhang mit Nationenbildung, nur daß er die Emphase auf den Übergang von einem agraren zu einem modernen Industriestaat legt und die Nation als Resultat der Anforderungen begreift, die moderne Industriestaaten stellen: In vorwiegend agraren Gesellschaften bestünden einerseits subnationale Kulturen in den einzelnen Lebensbereichen, die kaum untereinander in Beziehung treten, andererseits eine transnationale Hochkultur. Letztere, die der Gelehrten und des Klerus, bildeten oft den Kern einer neu zu begründenden Nationalkultur, die, um den Funktionen moderner Gesellschaften zu genügen, schriftlich und homogen sein müsse (Gellner:16,40ff).

Auch wenn Mammeri stark vereinfacht - seine Sympathien liegen klar auf der Seite der Volkskultur -, so verdeutlicht er doch einen Aspekt, der bei Ġābirī fehlt: Der Kulturdualismus, der in allen arabischen Ländern und, wie der ägyptische Philosoph Fu'ād Zakarīyā bemerkt, in der gesamten Dritten Welt herrscht: Auf der einen Seite stehe eine kleine gebildete Elite, die an der Hochkultur Anteil nimmt, auf der anderen die große Masse der Bevölkerung und die von den Intellektuellen verschmähte Popularkultur. Dieser Dualismus geht nicht in dem von Ġābirī konstatierten Gegensatz "Moderne vs. Erbe" auf (Zakarīyā 1987:18f).

Wenn auch die Auffassungen Mammeris und Zakarīyās über den Wert dieser Popularkultur differieren, so sind sie sich doch darüber einig, daß eine wirkliche kulturelle Blüte sich durch eine weitgehende Übereinstimmung beider Kulturformen auszeichnet, wie sie im Westen bereits verwirklicht wurde. Gellners These von dem Mechanismus der Nationenbildung zugrundelegend, kann festgestellt werden, daß hier bislang der Versuch, eine homogene nationale Kultur zu begründen, nicht gelungen ist. Das erklärt, warum Ġābirī so sehr auf die Wiederbelebung bzw. Neuetablierung einer homogenen, in weiten Bereichen von modernen Wissenschafts- und Ausbildungsinstitutionen getragenen arabischen Nationalkultur drängt.

Der Kulturkampf, den Ġābirī in den mit Orient und Okzident verbundenen unterschiedlichen Bildungskonzepten erkennt, wird von anderen Intellektuellen der arabischen Welt anders wahrgenommen und beurteilt:

Für Zakarīyā liegt die eigentliche Krise der arabischen Kultur weniger in der Kultur selbst als vielmehr in ihrer Beschränkung durch die politische und religiöse Macht, für Mammeri in dem Rekurs auf eine kulturelle Tradition, die in der Vergangenheit lediglich die Kultur wissenschaftlicher Spezialisten war, niemals aber die des Volkes. Zakarīyā nennt als Problem der Kultur in der Dritten Welt die Knebelung durch Staat und Religion, Mammeris Ausführungen evozieren die Frage nach Funktion und Funktionalisierung von Kultur für die Macht und die Legitimation von Macht (Zakarīyā 1987:20f, Mammeri:32f).

Es leuchtet ein, daß sich die 'gelehrte' Kultur, die schriftlich tradiert wurde, in einem staatlichen Rahmen und in Abhängigkeit von den Institutionen der Herrschaft entstand, eher für die Legitimierung moderner Staaten oder modernen politischen Denkens empfiehlt als eine anonyme orale Alltagskultur. Das umso mehr, als diese Hochkultur durch ihre Verschränkung mit einer bestimmten Ausdrucksform von Religion die Anerkennung derer gewinnt, denen selbst die Bruchstücke der alten gelehrten Kultur wiederum nur als Fragmente geläufig sind.

Die Beseitigung dieses Halbwissens hat sich Ġābirī zur Aufgabe gemacht. Aber ist die Krankheit des 'arabischen Wesens' wirklich die mangelhafte Aufarbeitung seiner Kulturgeschichte? Mammeri und Zakarīyā würden das wahrscheinlich als den zweiten Schritt ansehen, als eine Entwicklung, die sich in einer freien, offenen Kultur zwangsläufig einstellen würde.

Wenn Ġābirī recht hat mit seinem 'ersten Schritt', wie erklärt sich dann die Beschränkung, die er seinem Blick auf die Vergangenheit auferlegt? Zwar definiert er Erbe als "alles aus der Vergangenheit, was in uns oder bei uns anwesend ist, sei es aus unserer Vergangenheit oder der anderer" (Turāt:45) und fügt hinzu, das schließe sowohl die Gegenwart als auch das populäre Erbe ein; de facto aber beschränken sich seine Untersuchungen und Analysen auf den Bereich dessen, was Mammeri als "legitime oder gelehrte Kultur" bezeichnet, also die klassische scholastische Kultur und ihre jahrhundertelange Rezeption, die bei Ġābirī als gemeinsames Erbe der Araber erscheint - unter Auslassung der Volkskultur und des gesamten Bereichs der Literatur und der schönen Künste. Im Lamento über die seit der Abbasidenzeit verlorene Kreativität der arabischen Kultur übersieht man leicht, daß es eine arabische Gegenwartskultur gibt, die z.B. eine große maghrebische Literatur in französischer Sprache hervorgebracht hat.⁶⁴

⁶⁴Albert Memmi weist auf den "melting pot"-Charakter des Maghreb hin, wo sich islamische, christliche, jüdische und afrikanische, italienische, französische und kabyliche Einflüsse mischen und die Kultur bereichern (Memmi:12).

Damit soll nicht der Vorwurf gegen den Autor erhoben werden, er habe nicht 'flächendeckend' gearbeitet, sondern nur die Frage, warum bei der Suche nach dem kulturellen Erbe nur auf bestimmte Elemente rekurriert wird und andere ausgelassen werden, die sicherlich historisch gesehen nicht weniger wichtig waren und genauso identitätsstiftend sein könnten. Wenn das Erbe, wie Ġābirī festgestellt hat, auch eine Fiktion sein darf, so stellt sich doch, jenseits der historischen Wahrheit, die Frage, warum gerade diese Fiktion gewählt wurde.

Wenn Tradition dem Subjekt dazu dient, seine Praxis in ein Verhältnis zu Vergangenheit und Gegenwart zu setzen, worin liegt dann die Bedeutung dieses Erbes, das Ġābirī - und nicht er allein - in einem tradierten Wissensfundus und einem bestimmten Verständnis von Religion erkennt?

Ġābirī erhofft sich von einer kulturellen Wiederbelebung eine neue Renaissance, die Modernisierung von Staat und Gesellschaft, historische Unabhängigkeit, eine Stärkung der arabischen Identität und die arabische Einheit. Der Anspruch, der hier also an eine noch zu begründende Tradition gestellt wird, ist der der Legitimation eines modernen Nationalstaates, dessen Legitimität auf der gemeinsamen Sprache, Religion, Kultur und Geschichte seiner Mitglieder beruht.

So wie andere Intellektuelle in der arabischen Welt die Entstehung des Islam als Klassenkampf oder als Schritt zur Emanzipierung der Menschheit deuten oder in der Medinensischen Gemeindeordnung ein Vorbild für einen Staat sehen, so wählt auch Ġābirī einen Aspekt aus, der seine politisch-ideologischen Positionen stützt: islamisch-arabische Geschichte als Tradition des panarabischen Nationalstaats.⁶⁵

Auch auf der philosophischen Ebene scheint das Problem des Erbes und seiner Interpretation nicht gelöst zu sein. Was Ġābirī als Aktualisierung vorgeschlagen hatte (vgl. Kap.5), läuft trotz gegenteiliger Absicht des Aufklärers Ġābirī Gefahr, nach einem Ursinn zu fahnden, nach der eigentlichen Bedeutung der Worte, die er verschüttet glaubt. Es ist daher ein Akt der Vorsicht, wenn Ġābirī von der rationalen Bedeutung, die die Worte in der Vergangenheit hatten spricht. Aber seine Aktualisierung dieser Rationalität schöpft aus der Autorität des Wortes. Die Normativität des Vergangenen wird nicht negiert, sondern sie wird nur etwas geschliffen, damit sie in den aktuellen Kontext paßt. Ihre Autorität an sich bleibt unangetastet.

⁶⁵Gilbert Grandguillaume verweist darauf, daß die offizielle Kulturpolitik in Marokko in den Medien und im Unterrichtswesen ausschließlich eine arabische Nationalkultur zuläßt. Darin sieht er einen Widerspruch zu der tatsächlichen entwicklungspolitischen Ausrichtung Marokkos auf Europa und zu der Vielzahl von Kulturen und Sprachen, die es in Marokko gibt (Grandguillaume:8ff).

III Die politischen Vorstellungen Ġābirīs

8. Demokratie

8.1 Das politische Erbe

In der Etablierung demokratischer Systeme sieht Ġābirī die wichtigste Voraussetzung für die Entwicklung und den Fortschritt in den arabischen Ländern. Daß bis heute nirgendwo in der arabischen Welt demokratische Staaten bestehen, sei - neben der zerstörerischen Intervention des Kolonialismus - vor allem der unbewältigten arabischen Vergangenheit zuzuschreiben: noch immer dominiere das Prinzip der "asabiya" (Gruppensolidarität) oder der "qabiīya" (Stammessolidarität) die politischen Prozesse in der arabischen Welt. Die Verwandtschaft im weitesten Sinne, d.i. die Blutsbande, die Zugehörigkeit zu einer Stadt, einer Partei oder einer religiösen Gruppe und nicht Qualifikation und demokratische Wahl entschieden darüber, ob jemand Einfluß habe und eine politische Position erreiche.

Die Ökonomien des Nahen Ostens seien auch heute noch durch unproduktive Wirtschaftsformen bestimmt. Ġābirī spricht von dem Beute-Prinzip (ġanīma) und faßt darunter die seit alters her gebräuchlichen Grundkategorien des Wirtschaftens zusammen: der ħarāġ, den der Sieger dem Besiegten als Tribut auferlegt, der rai^c, die Rente, die jemand aus seinen Besitzümern oder von einem Herrscher erhält, und der 'aṭā', die 'Offerte', von denen die Staatsbediensteten leben, seien die Formen, in denen sich das wirtschaftliche Leben organisiere. Diese Formen gehören nach Ansicht Ġābirīs in vormoderne Agrargesellschaften und sind mit den Prinzipien moderner Gesellschaften eigentlich nicht vereinbar. Der ħarāġ z.B. werde nur von Teilen der Bevölkerung aufgebracht, im Gegensatz zu der modernen Steuer, die jeder Staatsbürger entsprechend seines Einkommens zahlen muß. Anders als in den westlichen Ökonomien, sei der produktive Sektor in der arabischen Welt niemals zur dominierenden Wirtschaftsform geworden (Iṣkāliyāt:182; Naqd3:50f).

Zu den beiden die Gesellschaften des Nahen Ostens strukturierenden Prinzipien der "qabiīya" und "ġanīma" trete noch ein drittes: "aḳīda", d.i. Glaube oder Ideologie: Bis auf den heutigen Tag werde das Denken in der arabischen Welt (al-^caql/al-fikr al-^carabī) durch religiöse, aber auch durch säkulare Dogmatik beherrscht (Iṣkāliyāt:182).

Jedes dieser drei Elemente habe in bestimmten Phasen die arabische Geschichte dominiert: die Beute sei vor allem in der vorislamischen Zeit wichtig gewesen. Mit Muḥammad sei dann der Glaube (aḳīda) ins Zentrum des politischen und sozialen Lebens getreten. Danach, in der Omajyaden-Zeit, habe eine Wiederaufwertung von Genealogie und Blutverwandtschaft (qabiīla) eingesetzt, soziale Formen, die mit dem Aufkommen des Islam devaluiert worden seien. Die Abbasiden-Zeit sei wiederum von aḳīda, diesmal aber mehr im Sinne von Ideologie und religiös-politischen Konflikten, bestimmt gewesen

(Naqd3:50f). Mit Einbruch der Moderne in der arabischen Welt verschwanden diese Grundformen⁶⁶ und wurden für überwunden gehalten.

Die letzten 100 Jahre, die unter den Vorzeichen der arabischen Renaissance (nahḍa) und der Nationenbildung standen, erscheinen angesichts der neueren Entwicklungen wie eine Ausnahme von der Regel oder eine zeitweilige Unterbrechung der Geschichte. Die drei "muḥaddadāt", die man mit dem Beginn der Moderne, der nahḍa, für überwunden hielt, kehrten zurück. Nach 100 Jahren moderner politischer und ökonomischer Organisation regiere die Vergangenheit die Gegenwart: "das soziale und politische Verdrängte bei uns." (al-makbūt al-iḡtimā'ī was-siyāsī 'indanā; Naqd3:373). Es sei daher nötig, das Verdrängte in der Geschichte aufzuarbeiten und ein politisches Denken neu zu begründen, das der islamischen Kultur abhandengekommen sei, seitdem Mu'āwiya die Zufriedenheit des Volkes durch die vorgebliche des Gottes substituierte.⁶⁷

Das geschehe, indem

1. anstelle der herrschenden sozialen Ordnung (qabīlīya) eine zivilgesellschaftliche politische Ordnung (tanẓīm madanī) trete: es müsse in der Gesellschaft eine Trennung zwischen Staatsapparat und der società civile vollzogen werden, d.i. gesellschaftliche Organisationen wie Parteien, Gewerkschaften, freien Gruppen müssen vom Staat unabhängig werden⁶⁸.

⁶⁶Was ich hier mit "Grundformen" übersetze, nennt Ḡābirī von "muḥaddadāt", also "Festlegungen", "Bestimmungen" oder "Begrenzungen". Bei anderer Vokalisierung (muḥaddidāt) ist die Übersetzung mit "Determinanten" möglich.

⁶⁷Ḡābirī führt aus, daß das Bild des Hirten und der Herde (ar-rā'ī wa-l-qaṭī'), mit dem einige muslimische Herrscher sich legitimieren, nicht genuin islamisch sei, ebensowenig wie die zur Abbasiden-Zeit vorherrschende Idee, die Herrschaft eines Herrschers sei Ausdruck des göttlichen Willens. Es gebe im Islam keine Herrschaftstheorie, keine Richtlinien für politische Organisation. Das überlasse die Religion dem Menschen. Ḡābirī zitiert den bereits oben angeführten ḥadīṭ, in dem Muḥammad anerkennt, daß die Menschen in den Dingen des Lebens bewanderter sind als er und sie selbst regeln müßten. Ḡābirī kommt zu dem Schluß: "... es gibt keinen gesetzgebenden Text im Koran oder der Sunna, der die Frage der Herrschaft regelt. Die Frage ist eine, die durch iḡtihād gelöst werden muß (mas'ala iḡtihādīya), die sich den Bedingungen des jeweiligen Zeitalters und den Erfordernissen der Verwirklichung der "šūra" in diesem Zeitalter unterwerfen muß." Die Mängel der islamischen šūra - keine Wahlmethode, keine Festsetzung der Regierungszeit, keine Festlegung von Aufgaben und Kompetenzen - seien z.B. in der Königsherrschaft oder in den modernen Demokratien ausgeglichen worden. Die Islamisten, die sich gegen Demokratie wenden, könnten sich nicht auf den Islam berufen. (Naqd3:370ff)

⁶⁸Auch wenn der Quellennachweis bei Ḡābirī fehlt, so scheint "muḡtama'a madanīya" eher von Gramscis "società civile" als von "bürgerlicher Gesellschaft" abgeleitet zu sein. Ich befasse mich mit dieser Frage in 8.2 und 8.3. Zur Etymologie der Begriffe bei Marx und Gramsci vgl. Haug:33f.

2. die bisherigen Wirtschaftsformen (*ḡanīma*) durch produktive Formen ersetzt werden; ein Steuerwesen müsse eingerichtet werden, das die Finanzierung von Staat und Gesellschaft garantiert.

3. die *ʿaqīda*-Mentalität durch eine ersetzt werden, die Meinungsbildungsprozesse akzeptiert. Bisher werde das Denken in der arabischen Welt durch die religiösen, parteilichen und ethnischen Bindungen determiniert. Eine Befreiung vom dogmatischen Denken, sei es religiöser oder säkularer Natur, und damit auch von der geschlossenen Gesellschaft (*muḡtamaʿa muḡlaqa*) müsse erreicht werden. Zwar würden politische Veränderungen vor allem über ökonomische, soziale und politische Transformationen verwirklicht; damit sei aber die Rolle, die der Mensch mit seinem Denken für die Durchsetzung von Veränderungsprozessen einnehme, nicht aufgehoben. Die Veränderung von Gesellschaft, Wirtschaft und politischem Denken sei nur durch eine im wissenschaftlichen Geist betriebene Kritik zu leisten. Sonst bleibe alles Reden über *naḡḡa*, Fortschritt und Einheit in der arabischen Welt Träumerei.

Seine Forschungen versteht Ḡābirī als Ansatz für einen Neubeginn in diese Richtung, für eine neue "*fātiḡa*"⁶⁹ (Naqd3:374f).

Um zu klären, was Ḡābirī unter "Zivilgesellschaft" versteht, erscheint mir ein Blick auf die allgemeine Diskussion zu diesem Begriff sinnvoll.

8.2 Die Diskussion über zivile Gesellschaft im Westen

Die Begriffe "civil society", "*società civile*", "Zivilgesellschaft" und "zivile Gesellschaft" gewinnen spätestens seit den 80er Jahren in einer Diskussion an Bedeutung, die einerseits das Scheitern der sozialistischen Gesellschaftsmodelle nicht länger verhehlen kann, andererseits sich der Krise der pluralistischen westlichen Demokratien bewußt wird. Um es vorauszuschicken: die Begriffe werden sehr unterschiedlich gebraucht.

Sabine Kebir, Wolfgang Fritz Haug und andere haben auf die Bedeutungsdifferenz von Gramscis "*società civile*" zum Begriff "bürgerliche Gesellschaft" hingewiesen, die in italienischen Marx-Ausgaben als "*società borghese*" erscheint. Letztere umfaßt die Gesamtheit der ökonomischen Strukturen und des Überbaus. Gramscis Fassung der "*società civile*" dagegen - so führt Kebir aus - meine eine Reduzierung auf einen bestimmten Teil des Überbaus, nämlich den, dem die nicht-staatlichen, gemeinhin als 'privat' bezeichneten Organisationsformen angehören. Die *società civile*, im Gegensatz zum Staat und der politischen Gesellschaft, habe die Funktion, den Konsens zu organisieren, indem sie Entscheidungen, Entwürfe etc. formuliere, die von der Basis dann mitgetragen würden.

⁶⁹"*al-fātiḡa*" ist die Eröffnungssure im Koran. Symbolisch wird hier der Anbruch eines neuen Zeitalters angekündigt.

Nach dieser Definition vermittelt die *società civile* zwischen Staat und Basis, was den Staat davon enthebt, seine Maßnahmen ständig und nicht nur gegen kleine Gruppen mit Repressionen durchzusetzen. Kebir glaubt in dieser Begriffsbildung eine Reaktion Gramscis auf den Faschismus zu sehen, der einen liberalen Staat - abweichend von der klassischen marxistischen Sicht - als kooperationsfähige Alternative erscheinen lassen mußte (Kebir 1991:53ff; 1989:466ff).

Volker Gransow erhebt gegen die von Kebir vertretene Auffassung (1989:467), die eine affirmative Haltung Gramscis gegenüber der liberalen Demokratie nahelegt, die Frage, ob Gramsci die *società civile* nicht auch und vor allem als "Bollwerk der kapitalistischen Ökonomien" verstanden habe (Gransow:251). Demnach stünde hinter dem Begriff in erster Linie der Versuch, die Marx' Analyse für die westeuropäischen Industrieländer im 20. Jh. zu ergänzen, nicht aber eine Strategie der Versöhnung mit den herrschenden Verhältnissen. Zivilgesellschaft wäre also weder mit Demokratie noch mit Sozialismus gleichzusetzen. Zudem, so gibt Gransow im Hinblick auf die aktuellen Diskussionen zur Zivilgesellschaft zu bedenken, müsse überlegt werden, ob nicht gerade der Staat die *società civile* garantiere, von einem Absterben des Staates also keine Rede sein könne (Gransow:251). Diese These findet sich bei Alex Demirović als Feststellung wieder: Gramsci habe sehr wohl gemeint, daß auch autoritäre Staaten - wie das faschistische Italien - ihre Zivilgesellschaft hätten, die - vor allem die intellektuellen Eliten - die "freiwillige Unterwerfung" organisierten. Sie schützten den Staat und erarbeiteten den "faschistischen Konsens". Also bestehe auch in autoritären Staaten neben dem repressiven Apparat (Staat) ein hegemonialer (*società civile*), ohne den die staatliche Macht zusammenbrechen würde (Demirović:42).⁷⁰

Bemerkenswert erscheint mir für die weitere Betrachtung der semantischen Varianten des Begriffs, daß das Feld - zumindest in der von mir gesichteten Literatur - zwischen den Rezipienten Gramscis und denen der angloamerikanischen Diskussion fast ohne Überschneidungen aufgeteilt ist. In letzterer wird der Begriff "civil society" auf liberale Denker des 19. Jh. wie Adam Ferguson und Adam Smith zurückgeführt, wäre also wirklich eher mit "bürgerliche Gesellschaft" zu übersetzen. Brumliks Kritik - auch er läßt Gramsci seltsamerweise unerwähnt - erscheint durchaus berechtigt, wenn er den Gebrauch von "civil society" als Annäherung der ehemals radikalen Linken an liberale Konzeptionen begreift, kurzum: den Rechtsruck linker, gesellschaftskritischer Positionen. Die Linke übersehe dabei, daß sie sich mit Positionen arrangiere, die allenfalls als liberal gelten können (Brumlik:287f).

Als Beleg für eine solche liberale Position zitiert er Edward Shiels: "Eine civil society ist eine Gesellschaft mit einem kollektiven Selbstbewußtsein, das ebenso kognitiv wie normativ ist und von einem relativ großen Teil der Bevölkerung geteilt wird. Die civil society ist das

⁷⁰Demirović bezieht sich auf Gramscis "Philosophie der Praxis", Frankfurt a.M. 1967.

öffentliche Medium, und sie ist auch das Produkt privater und staatlicher Institutionen. Sie ist 'zivil', insofern sie eine normative Regulierungsfunktion gegenüber Wirtschaft und Staat und auch gegenüber den privaten Institutionen selbst ausübt, einschließlich ihrer urwüchsigen Funktionen." (Shils 1991:14; Unterstreichung nicht im Original). Das scheint mir eher ein idealtypisch geratener Beschreibungsversuch der herrschenden Verhältnisse in den nordamerikanischen und westeuropäischen Gesellschaften als eine radikaldemokratische Theorie oder Utopie zu sein, zumal die ökonomische Frage und vor allem der internationale Rahmen nicht problematisiert werden. Der Demokratiegewinn gegenüber den bisherigen Systemen ist in dieser Vorstellung von civil society nicht zu erkennen.

Auf Umwegen hat also das angelsächsische "civil society" die von Gramsci geprägte Bedeutungsdifferenz zur "società civile" im modischen Schlagwort von der Zivilgesellschaft wieder eingeholt. Es ist von Fall zu Fall zu prüfen, ob man nicht getrost mit "bürgerlicher Gesellschaft" übersetzen darf.

Daß der Begriff ins Zentrum der aktuellen Diskussion rücken konnte, hat verschiedene Gründe. Gransow merkt an, vor allem durch die Krise der sozialistischen Länder und die in ihnen entstehenden Oppositionsbewegungen habe der Begriff in den letzten Jahren an Gewicht gewonnen. Zudem schien er für den Eurokommunismus eher geeignet zu sein, die aktuelle Situation westeuropäischer pluralistisch angelegter Demokratien zu analysieren, als es Klassenkampfmodelle Leninscher Spielart vermochten (Gransow:251).

Vor dem Hintergrund der neuen politischen Bewegungsformen der 70er und 80er Jahre spiegelt das Konzept der Zivilgesellschaft auch den Versuch wider, links an den Wahlurnen vorbei Politik zu betreiben. Darin drückt sich allerdings auch das Scheitern der Bemühungen aus, direkt über Wahlen und Parteien auf die politischen Entscheidungen einzuwirken: eine Krise des Prinzips der Volkssouveränität (Demirović:47).

Die Unschärfe des Begriffes Zivilgesellschaft, mit dem heute sowohl sozialistische wie liberale Vorstellungen benannt werden, trägt in einem nicht geringen Maße zu seiner Konjunktur bei.⁷¹

⁷¹Die Bedeutung, die das Konzept "Zivilgesellschaft" den Intellektuellen als Mittlern zwischen Staat und Gesellschaft beimißt, hat die Beliebtheit des Begriffes sicherlich noch gesteigert. Gramscis Vorstellung zielte allerdings auf die Emanzipation der Subalternen ab, und weniger auf die Legitimation der Intellektuellen. Außerdem faßt er den Begriff des Intellektuellen wesentlich weiter als der herkömmliche Wortsinn. (Vgl. Haug:39f)

8.3 Der Demokratiebegriff Ġābirīs

Auch in der arabischen Welt wird seit einigen Jahren über Zivilgesellschaft diskutiert. Wie im Westen, kämpfen auch dort die Diskutanten mit der mangelnden Klarheit des Konzepts. Volker Perthes berichtet über die Konferenz "Die Zivilgesellschaft im arabischen Vaterland und ihre Rolle für die Errichtung der Demokratie", die vom 20.-23. Januar 1982 in Beirut stattfand: Zwischen den Teilnehmern habe weitgehend Einigkeit darüber bestanden, daß "muġtama^c madanī" nicht 'weniger Staat' im Sinne der liberalen Idee meine, sondern einen besseren, effektiveren Staat, der für den inneren und äußeren Schutz der Zivilgesellschaft eintrete. Die Idee der Zivilgesellschaft - so Perthes - werde hier vor allem verstanden als Absage an autoritäre Regime und an eine politische Funktion der Intellektuellen, die bislang durch Staatsfixierung geprägt war (Perthes:93ff).

Die Frage nach der Funktion der Intellektuellen und nach ihrem Denk- und Handlungsspielraum - die für Gramscis Konzept der *società civile* wichtig ist - finden wir auch in den Schriften Ġābirīs thematisiert. Welche Ausdrucksmöglichkeiten hat ein Intellektueller in einem repressiven Staat, der für sich das Monopol von Öffentlichkeit und Ideologieproduktion beansprucht? Ġābirī, der - wie erwähnt - zu den Gründungsmitgliedern der oppositionellen USFP gehört und bereits einmal wegen "staatsfeindlicher Aktivitäten" verhaftet wurde (Pfullmann:1060f), bemängelt nicht nur das Fehlen demokratischer Strukturen in der arabischen Welt, sondern vor allem das eines demokratischen Bewußtseins. Indem der nationalen Unabhängigkeit und der Konsolidierung der jungen arabischen Staaten Priorität eingeräumt wurde, sei die Entwicklung demokratischer Gesellschaften vernachlässigt und unterdrückt worden.

Es sei richtig, daß unter kolonialer Fremdherrschaft keine wirklichen Demokratien entstehen konnten und somit die Priorisierung der Unabhängigkeit zu Recht bestanden habe. Daß aber fast alle politischen Strömungen in der arabischen Welt immer wieder vorab zu erfüllende Bedingungen für die Einführung politischer Demokratien stellten, drücke die Misere des demokratischen Bewußtseins aus:

Die Sozialisten und Marxisten machten - vor allem während der 50er und 60er Jahre - soziale Demokratie zur Vorbedingung der politischen Demokratie; die Panarabisten behaupteten, Demokratie sei erst nach Erreichung der arabischen Einheit zu verwirklichen; die Nationalisten beschworen die innere - undemokratische - Einheit gegen den Imperialismus; die Liberalen rechtfertigten das Aussetzen der Demokratie mit der mangelnden Reife des Volkes; die Islamisten entwickelten dubiose Konzepte von nicht-westlicher, islamischer Demokratie; andere politische Gruppierungen beschränkten sich auf Teilforderungen - wie beispielsweise Minderheitenrechte -, ohne diese in den Rahmen einer umfassenden politischen Konzeption zu stellen (Mas'ala:7,12).

Bis in die 80er Jahre hinein sei der Diskurs geprägt von einem antiquierten politischen Denken, das - sofern es nicht grundsätzlich demokratiefeindlich sei - immer wieder dazu beigetragen habe, die Demokratisierung zu verzögern. Noch bei den Demokratiekonferenzen in Rabat im Jahre 1980 und in Beirut im Jahre 1983 hätten sich Spuren des alten Denkens bemerkbar gemacht. Trotzdem sei damals schon der Wandel unübersehbar gewesen: Habe man 1980 noch darüber diskutiert, ob Demokratie innerhalb eines Klassenstaates überhaupt möglich ist, so sei die Debatte 1983 darüber geführt worden, ob Demokratie außerhalb des kapitalistischen Systems noch realisiert werden kann (Mas'ala:10).

Daß die Diskussion über Demokratie in der arabischen Welt heute wesentlich konkreter und kritischer geführt werden kann, als es in der Vergangenheit der Fall war, hängt nach Ansicht Ğābirīs auch mit der Konsolidierung der Einzelstaaten zusammen. Die konkrete politische Situation in den Staaten des Nahen Ostens führe dazu, daß Menschenrechte und Demokratie zunehmend thematisiert werden. Die Demokratiediskussion sei aber vor allem eine Folge des Zusammenbruchs der Sowjetunion. Dadurch hätten die arabischen Länder zwar direkte materielle wie politische Unterstützung eingebüßt; dieser Verlust werde jedoch durch die Aufhebung der Bündnisverpflichtung der arabischen Staaten gegenüber den Supermächten und die Beendigung der westlichen Interventionspolitik, die ihre Logik in Ğābirīs Darstellung nur aus der bipolaren Weltordnung bezieht, wieder aufgehoben: Die US-Politik unterstütze nicht mehr wie bisher Diktaturen und demokratiefeindliche Regime in der Dritten Welt.⁷² Wichtiger jedoch als die Veränderung der weltpolitischen Situation und der globalen Strategien ist für Ğābirī die Tatsache, daß ein politisches Modell, das auch in der arabischen Welt angewendet wurde, als widerlegt gelten kann. Der Sozialismus nach Beispiel der Sowjetunion sei vor allem am Bürokratismus gescheitert und daran, daß er dem Individuum zu wenig Spielraum und Artikulationsmöglichkeiten zumesse (Mas'ala:6f).

Die Enttäuschung über die sozialistischen Experimente, auch die in der arabischen Welt, ist sicherlich ein Grund dafür, daß Ğābirī sich in seinen neueren Schriften auf "muġtama^c madanī" - also "civil society" oder "società civile" - bezieht. Das Konzept der Einheitspartei lehnt er heute kategorisch ab (Mas'ala:4).

Vor allem die Frage nach der Rolle der Eliten im Staat wird Ğābirī bewogen haben, sich auf Gramsci zu beziehen. Die für seine Zivilgesellschaft wichtigen Eliten sind Bildungseliten, keine Staatseleiten. Sie leisten Aufklärung, sind in Gruppen und Organisationen aktiv, aber sie sind nicht - oder nicht mehr unbedingt - in den Staatsapparat

⁷²Der Zeitpunkt des Vortrags - er wurde am 22. Dezember 1991 gehalten - läßt diese Einschätzung etwas befremdlich erscheinen: Die US-Invasion in Kuwait lag nur ein paar Monate zurück. Ğābirī stand - der Artikelserie von Turkī al-Ḥammad in aš-Šarq al-Ausaṭ zufolge - klar auf der Seite des Iraks.

eingebunden. Sie sollen dem Bewußtsein der Bevölkerung Ausdruck verleihen, ihr als Sprachrohr dienen in der Auseinandersetzung mit der herrschenden, aufgezwungenen Ordnung (Iškāliyāt:32). Sie streben nach einer besseren Zukunft für alle, ohne Privilegien. Ihre Einflußnahme soll über Schulen, Universitäten, Medien, Parteien und Initiativen erfolgen (Iškāliyāt:77ff,102). Man dürfe nicht erwarten, bemerkt Ğābirī, daß die Aktivität vom politischen Apparat ausgehe: "Die Renaissancen des Denkens, die die Geschichte kennt, sind nicht von Regierungen geplant worden. Meistens waren sie das Werk einer (intellektuellen;MG) Elite (nuḥba)."

Wenn Ğābirī vom Kampf für eine Neubegründung der arabischen Kultur spricht, so erinnert das an Gramscis "lotta per una nova cultura"; auch Ğābirī begreift Kultur als politisch: sie soll im nationalen Rahmen die historische Unabhängigkeit (al-istiqlāl at-tārīḥī) - auch das ist ein Begriff von Gramsci - verwirklichen, indem sie den Menschen zu einem historischen Selbstbewußtsein verhilft. Die Hegemoniefrage stellt Ğābirī allerdings anders als Gramsci: Es gelte, die kulturelle Hegemonie (haimana) des Westens zu brechen; die Stelle der Subalternen nimmt bei Ğābirī das arabische Volk ein (Iškāliyāt:63ff,75; Haug:36ff).⁷³ Hier zeigt sich eine Parallele zum arabischen Sozialismus, der auch weitgehend ohne die Vorstellung vom Klassenkampf auskam.

In Ğābirīs Einschätzung der Rolle, die die arabischen Bildungseliten zukünftig in Staat und Gesellschaft spielen sollen, schlägt sich die Erfahrung der 60er und 70er Jahre nieder: Oft endeten die Intellektuellen - obwohl sie zu den Unterstützern des neuen Systems zählten - im Gefängnis oder waren zur Emigration gezwungen. Die Unbequemen waren schnell ersetzt. Die Hoffnung auf die neue Freiheit und auf eine rasche Veränderung der herrschenden gesellschaftlichen Zustände, die durch breitangelegte, staatlich gelenkte Bildungs- und Aufklärungsmaßnahmen den aufgeklärten und bewußten neuen Menschen schaffen sollte und daher auf die Intellektuellen einen besonderen Reiz ausübte, mußte vor der Forderung autoritärer Regime nach gehorsamen, manipulierbaren Massen kapitulieren. Die Universitäten büßten ihren Geist ein und degradierten zu Vollzugsgehilfen des staatlichen Willens.

⁷³Explizit bezieht sich Ğābirī nur in "Ḥiṭāb" auf Gramsci. Er verwendet aber auch andererseits dessen Begriffe. In einer Diskussion, die 1986 unter dem Motto "Die Kritik des arabischen Denkens im Projekt Ğābirīs" (Naqd al-'aql al-'arabi fī mašrū' al-Ğābirī) stattfand, wurde Ğābirī von einem der Teilnehmer auf seinen eklektischen und unpräzisen Gebrauch von Begriffen und Konzepten angesprochen. Er rechtfertigte sich mit dem Argument, es ginge darum, die Begriffe für die eigene Situation fruchtbar zu machen. In Bezug auf Gramsci deutete er an, er habe zwar dessen Begriffe übernommen, sie erfüllten aber in seinem Gebrauch häufig eine andere Bedeutung (Turāt:281,285f).

Demokratie ist nach Ğābirīs Vorstellung mehr als nur ein Repräsentantensystem: Sie garantiert die Verwirklichung der Menschen- und Bürgerrechte. Sie ermöglicht freie Meinungsäußerung und Versammlungsfreiheit, gestattet die Gründung von Parteien und Organisationen; außerdem gewährt sie ein Recht auf Arbeit und verwirklicht Gerechtigkeit und Gleichheit (Iškālīyāt:111; Mas'ala:12f).

Wie diese Leistungen erbracht werden sollen, welche Rolle dabei dem Staat zufällt und welche dem staatsunabhängigen Teil des Überbaus, bleibt offen.

Unbeantwortet und unklar bleibt auch die ökonomische Frage. Während Ğābirī sich zumindest noch Anfang der 80er Jahre für eine sozialistische Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung ausspricht und im Sozialismus die einzige Möglichkeit zur gesellschaftlichen Entwicklung sieht (Ḥiṭāb:107f), warnt er in dem Aufsatz "Das Problem der Demokratie..." entschieden davor, dem Erreichen sozialer Demokratie - allgemeiner Wohlstand, soziale Versorgung etc. - Priorität gegenüber der politischen Demokratie - demokratische Mitbestimmung in den politischen Prozessen - einzuräumen.

Das allein steht nicht unbedingt im Widerspruch zur sozialistischen Idee. Aber durch Ğābirīs Hinweis, das Beispiel der skandinavischen Staaten beweise, daß politische Demokratie, also das pluralistisch-kapitalistische Modell, die soziale Demokratie nach sich zieht, ist zumindest belegt, daß er kapitalistische Wirtschaftsformen nicht unbedingt und unter allen Umständen ablehnt (Mas'ala:13). Aber über die Feststellung hinaus, daß die angestrebte Gesellschaft eine moderne, effektive Industriegesellschaft sein soll und keine, die eine "Beute"-Ökonomie betreibt, bleibt auch in Ğābirīs Entwurf der Zivilgesellschaft das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Ökonomie unklar.

Daß er sich des Begriffes der Zivilgesellschaft bedient, hat mehrere Gründe: Zum einen besteht durch den Niedergang der sozialistischen Staaten eine gewisse Ratlosigkeit, die nach Alternativen zu den bisherigen Sozialismus-Konzepten suchen läßt. Außerdem ist die civil society-Vorstellung zum jetzigen Zeitpunkt vor dem Hintergrund der innenpolitischen Situation Marokkos, die William Zartman als "manipulierten Pluralismus"⁷⁴ beschreibt, plausibler als die Idee einer zukünftigen, in weiter Ferne liegenden sozialistischen Gesellschaft. Zudem, das ist bereits deutlich geworden, stärkt sie das Selbstbewußtsein der Intellektuellen, die sich, wie Ğābirī es darstellt, in der politischen Rolle als Interessenvertreter des Volkes gegenüber dem Staat oder als Vermittler zwischen beiden wiederfinden können.

⁷⁴Zartman drückt damit aus, daß Marokko zwar ein Parteiensystem und ein Parlament hat, der König aber über genug Macht und Einfluß verfügt, um diese demokratischen Institutionen zu kontrollieren. (Zartman:64ff)

9 Nation und Nationalismus

9.1 Die arabischen Einheit

Der politische Rahmen, den Ġābirī für die Zukunft der arabischen Welt anvisiert, ist die arabische Einheit. Das klingt in allen seinen Schriften fast schon wie ein *Ceterum censeo* an. Das Wort "Einheit" (*waḥda*) habe in den letzten 100 Jahren wechselnde Bedeutungsgebungen erfahren. Ġābirī erklärt das mit dem "ich und das andere"-Gegensatz (*al-anā wa-l-āḥar*), den ich bereits in Zusammenhang mit seinen Vorstellungen von Renaissance und Fortschritt zitiert habe (vgl. 3.4).

Für die islamischen Reformer Ġamāl-ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad °Abduh, die um die Jahrhundertwende wirkten, habe Einheit die Solidarität der Araber und Muslime (*al-anā*) gegen das "andere" (*al-āḥar*), gegen die äußere Gefahr des Kolonialismus und Imperialismus bedeutet. Als zukünftige politische Form stellte man sich den islamischen Staat vor, die Einheit von Religion und Politik (*dīn wa-daula*), unter der Araber und Muslime zu einer Gemeinschaft (*umma*) vereint werden sollten. Für °Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī und andere meinte "al-āḥar" das osmanische Sultanat, von dem man sich durch die *nahḍa* zu befreien hoffte. Nach der Befreiung sollte eine arabische Einheit entstehen, die aber auch in ihrer weitreichendsten Konzeption niemals die Maghreb-Staaten mit einschloß (Iškālīyāt:89f). Ġābirī erklärt das mit der ganz anderen politischen Situation, die in Nordafrika herrschte. Während Marokko bis 1912 ein eigenständiger Staat war, standen Tunesien und Algerien unter französischer Herrschaft. Der maghrebinische Einheitsgedanke sei erst in den besetzten arabischen Ländern in der ersten Dekade des 20. Jh. aufgetreten und habe nicht die arabische Einheit, sondern das Zusammengehen mit den Türken gegen die Franzosen bezeichnet (Iškālīyāt:90).

Erst mit Ende des Ersten Weltkrieges entstehe eine Situation, wo "al-āḥar" in der gesamten arabischen Welt mit dem westlichen Kolonialismus und Imperialismus gleichgesetzt werden könne (Iškālīyāt:90). Trotzdem aber hätten durch die spezifischen Bedingungen in den einzelnen Ländern, die durch die verschiedenen Formen der Kolonialherrschaft und durch die unterschiedliche Nutzung der Kolonien als Rohstofflieferanten, Siedlungsgebiete etc. entstanden, die Durchsetzung des Einheitsgedankens erschwert. Die Verschiedenheit der Bedingungen sei seitens der Kolonialmächte ganz bewußt geschaffen oder aufrechterhalten worden, um ihre Herrschaft zu sichern. So hätten die Franzosen Tunesien und Marokko 1956 in die Unabhängigkeit entlassen, um dem geschlossenen Widerstand der drei Länder zu entgehen. Im Maghreb meine "Einheit" bis zur Unabhängigkeit und auch danach noch immer "Einheit des Kampfes". Gleichzeitig sei aber das primäre Ziel die nationale Unabhängigkeit des Teilstaates gewesen.

Die Situation im Mašriq sei letztlich ähnlich gewesen: Am Ende der Kolonialära seien die Einzelstaaten, deren politische und ökonomische Grenzen von den Kolonialmächten festgelegt worden waren, beibehalten worden (Iškālīyāt:90f; Ĥiwār:47).

Bis in die 50er Jahre hinein meine Einheit im Sprachgebrauch der arabischen Eliten, je nach Ort und Umständen, Solidarität mit den Nachbarstaaten. Im Maghreb z.B. habe "waḥda" Ende der 50er Jahre vor allem die Solidarität mit Algerien gemeint, das sich noch bis 1962 unter französischer Kolonialherrschaft befand (Iškālīyāt:91f). Der Gedanke einer gesamtarabischen politisch-staatlichen Einheit dagegen erscheine damals wie heute in den Köpfen der maghrebischen Eliten als ein in weiter Ferne zu verwirklichender Traum, dessen Nebel man jedoch wohl zu nutzen wußte, um die Einzelstaaten zu etablieren, ein eigenartiger Antagonismus, der sich überall in der arabischen Welt bemerkbar gemacht habe. Die Einzelstaaten schrieben sich zwar die panarabische Einheit auf die Fahnen, trieben aber gleichzeitig die Etablierung der einzelstaatlichen Souveränität voran. Die Unabhängigkeit und der Aufbau der Einzelstaaten seien zur unerläßlichen Vorbedingung der gesamtarabischen Einheit erklärt worden. Daraus sei der nebulöse Beiklang des Wortes "waḥda" (Einheit) entstanden, der sowohl durch die in Maghreb und Mašriq unterschiedliche Semantik als auch durch die ins Metaphysische entrückte Verwirklichung der Einheit verschleiert wurde. Die Idee der Einheit wurde für den Aufbau der Einzelstaaten instrumentalisiert (Iškālīyāt:92).

Eine Ausnahme bilde in dieser Hinsicht die ägyptisch-syrische Einheit, die den einzigen, wenn auch nach relativ kurzer Zeit gescheiterten Versuch der panarabischen Einheitsbildung darstelle. Immerhin sei es besser, die Verwirklichung des Einheitsgedankens anhand einer gescheiterten arabischen als an irgendeiner gelungenen europäischen Entwicklung zu studieren.

Ġābirī, der 1956 in Damaskus studierte, erinnert sich an die Begeisterungstürme und die großen Hoffnungen, die die Ausrufung des Staatenzusammenschlusses damals auslöste. Er verweist aber auch auf die pragmatischen Beweggründe - die Bedrohung Syriens durch die Türkei -, die die politischen Parteien bewegten, von einem Tag auf den anderen vom nationalen ins panarabische Lager zu wechseln oder statt der Position der arabisch-förderativen Einheit die der arabisch-staatlichen Einheit zu vertreten. Auf ägyptischer Seite dagegen, so stellt Ġābirī fest, sei der Wunsch nach Einheit gar nicht so dringend gewesen. So groß der Zuspruch auch war, den die Einheit dann in der arabischen Welt fand, ihr Entstehen sei durch eine spezifisch historisch-politische Situation bedingt gewesen; sie habe ganz im Zeichen des antiimperialistischen Kampfes unter Führung Chinas und der Sowjetunion gestanden. Als Projekt der arabischen Einheit sei sie gescheitert, kein anderer Staat sei beigetreten (Ĥiwār:48f).

Heute dagegen sei die Vorstellung von einer geeinten arabischen Welt mehr als nur ein Ideologem oder eine ferne Phantasie. Sie stehe nicht mehr für den antiimperialistischen Kampf und auch nicht mehr für die Konsolidierung der Einzelstaaten, die ja als abgeschlossen gelten kann. Heute könne sie als das wahrgenommen werden, was sie tatsächlich ist und sein soll: als Einigungsbemühen der arabischen Teilstaaten vor dem Hintergrund der aktuellen politischen Situation. Die nebulöse und realitätsferne Dimension, in der sich die Zukunftshoffnungen der Araber auskristallisieren konnten, sei von ihr abgefallen, was auch die geringe Beachtung erkläre, die zwischenstaatlichen Kooperationsabkommen und Zusammenschlüsse in der arabischen Welt in neuerer Zeit fänden.⁷⁵

Die Einheit erscheine heute mehr denn je nicht nur als Möglichkeit, sondern als gegenwartspolitische Dringlichkeit, die früher oder später realisiert werden müsse. Diese Notwendigkeit besteht für Ġābirī aus drei Gründen:

1. Bei Volksentscheiden in der arabischen Welt entscheide sich die Mehrheit der Araber für die Einheit (Iškālīyāt:17).
2. Die Einzelstaaten in ihrer heutigen Form seien auf Dauer nicht überlebensfähig. Sie seien künstliche Gebilde, durch willkürliche Grenzziehungen von den Kolonialmächten geschaffen, die sich zwar zu eigenständigen Staaten entwickelt hätten, aber in ihrer Selbständigkeit von einer unübersehbaren Zahl von Problemen belastet seien. Diese Probleme könnten nur durch die arabische Einheit gelöst werden. Dabei denkt Ġābirī nicht nur an die ökonomischen und politischen Schwierigkeiten, die durch die Teilung vormalig zusammenhängender Gebiete entstanden sind. Einheit und Größe seien Bedingungen für den Fortschritt, ein Grundsatz, der nicht nur für die arabische Welt gelte. Der Aufbau und die Weiterentwicklung von Wissenschaft und Technologie könne nicht von kleinen Staaten geleistet werden. Dazu seien größere Einheiten, wie sie überall in der Welt bereits entstanden seien oder sich noch anbahnten, nötig (Iškālīyāt:81,96).
3. Doch nicht allein die Misere der Einzelstaaten und die quantitativen Anforderungen, die moderne Entwicklungen an Gesellschaften stellen, lassen die existierenden arabischen Staaten in der Darstellung Ġābirīs als verlorene Projekte erscheinen: Selbst wenn sich Technik und Wissenschaft auch im Rahmen der Einzelstaaten realisieren ließen, so werde die Einheit doch immer noch durch die Gemeinsamkeit der Sprache, der Kultur und der Zukunft begründet. Die arabische Kultur, so stellt Ġābirī fest, sei ihrer Natur nach keine der

⁷⁵(Ĥiwār:49); Ġābirī bezieht sich konkret auf die "Arabische Maghreb-Union" (al-Ittihād al-Maġrib al-ʿArabī), der Marokko, Algerien, Tunesien, Libyen und Mauretanien angehören, und den "Rat für arabische Zusammenarbeit" (Maġlis at-Taʿāwun al-ʿArabī), dem Ägypten, Jordanien, der Irak und Nord-Jemen beitraten. Beide wurden 1989 gegründet. Der "Rat für arabische Zusammenarbeit" scheint seit dem Austritt des Iraks im Zusammenhang mit der Golfkrise jede Bedeutung verloren zu haben.

Teilstaaten und der Teilstaatlichkeit, sondern habe den übergreifenden, umfassenden Charakter einer Weltkultur (taqāfa ʿālamīya; (Iškāliyyāt:40f,81).

Die Kultur sei weder arabisch noch islamisch, sondern synkretistisch. Sie vereine in sich alle möglichen vor- und nicht-islamischen und nicht-arabischen Kulturen. Die arabische Kultur sei jedoch über Jahrhunderte die Hauptkultur gewesen, die den anderen einen Rahmen geboten und sie dominiert habe. Das sei vor allem über Sprache und Schrift geschehen. Die in ihr enthaltenen Teilkulturen seien in der Regel nicht in der Lage, den Anforderungen nachzukommen, die eine moderne Gesellschaft an die Kultur stellt, weil sie keine Schrift und keine Wissenschaftstradition hätten. Als Beispiel für eine solche Teilkultur führt Ġabirī die Berber an, die zwar eine eigene Sprache, aber keine Schrift hätten (Iškāliyyāt:40f; al-Ĥiwār al-qaumī:71).

9.2 Der Nationalgedanke

Der Wille zur Einheit und die gemeinsame Kultur sind auch Ernest Gellner zufolge die zwei Hauptargumente, mit denen Nationalismen von ihren Verfechtern begründet werden (Gellner:7). Das dritte Argument, von dem Gellner selbst glaubt, daß es die entscheidende Begründung für Nationalstaaten enthält, sei die größere Fortschrittskapazität, mit der größere nationale Einheiten aufwarten können. Dieser Gedanke wird in der Darstellung Gellners zum zentralen Moment: Nicht der Nationalismus bringe die kulturelle Homogenität hervor, sondern umgekehrt, die kulturelle Homogenität äußere sich als Nationalismus (Gellner:39). Gleichzeitig sei kulturelle Homogenität die Voraussetzung für das Funktionieren moderner Industriestaaten.

Gellner begründet das vor allem kommunikationstechnisch: Anders als in vormodernen oder agraren Gesellschaften seien die Ökonomien moderner Industriestaaten wenig stabil und forderten ihren Mitgliedern daher ein hohes Maß an Mobilität ab. Die Kommunikation verlaufe nicht mehr innerhalb der Gruppe, der Kaste, des Dorfes - die jeweils in sich kulturell homogen sind - sondern erstreckte sich über eine viel größere "national community" (Gellner:10ff).

Moderne Gesellschaften erforderten dagegen, was Gellner mit einer etwas unglücklichen Formulierung "kontextunabhängige Kommunikation" nennt. Gemeint ist, daß die Menschen einer Gesellschaft eine weitreichende Übereinstimmung des kognitiven Hintergrundes haben. Isolda Demele stimmt dem in der Sache zu, begreift die notwendige Übereinstimmung aber jenseits der Nationalkulturen als "Fähigkeit zur Abstraktion", die das Individuum durch Sozialisation und Ausbildung in modernen Industriegesellschaften entwickle (Demele:12f). Gellner dagegen führt an, Menschen müßten, um erfolgreich miteinander zu kommunizieren, dieselbe Sprache sprechen und dieselbe Kultur haben. Beides werde in einer modernen Industrienation durch einen staatlich organisierten oder kontrollierten, professionalisierten

Bildungsbereich der gesamten Bevölkerung vermittelt wird (Gellner:34). Für den Entstehungsprozeß von Nationalstaaten bedeute das, eine meist schon vorhandene Hochkultur zur Haupt- und Nationalkultur zu erheben (Gellner:37).

Die Übereinstimmung zwischen Gellners Nationalismus-Analyse und Ğābirīs Nationalismus-Idee ist erstaunlich groß:

Was Gellner und Ğābirī unter anderem verbindet, ist eine ähnliche Einschätzung der Bedeutung von nationaler Bildung. Beide sind überzeugt, daß "die Nationalkultur", "die Nationalgeschichte", "das die Nation begründende Ereignis", also all das, was den Zusammenhalt der Nation rational und symbolisch begründen soll, Fiktion (Ğābirī; vgl.3.3) und Mythos (Gellner:49) sein dürfen.

So tritt die doppelte Ambivalenz dieser Argumentation zutage. Das entscheidende Argument für Nationalstaaten ist ihre Funktionalität: die große Einheit gewährleistet Fortschritt und Entwicklung, kleine und Kleinststaaten sind parasitär (Gellner:45) und permanent von der Auslöschung bedroht (Ğābirī; İskāliyyāt:85). Die kulturelle und historische Begründung der jeweiligen Nation ist imaginiert (Ğābirī und Gellner), sie ist aber wichtig für die in Gesellschaften mit hoher Arbeitteilung erforderliche hohe Mobilität der einzelnen Mitglieder und für ihre "kontextunabhängige" Verständigung (Gellner), für den Zusammenhalt, die Solidarität (Ğābirī und Gellner) und einfach auch als Faktum der kollektiven Geschichtserfahrung und der auf ihr erwachsenen gemeinsamen Kultur, auf die sich wiederum die kollektive Identität gründet (Ğābirī). Beide bestimmen ein Verhältnis von Politik zu Kultur, in dem die Kultur den Zusammenhalt der Gesellschaft garantiert und darin von der Politik gestützt wird (Gellner:18). Die Loyalität des Menschen in modernen Nationalstaaten, so stellt Gellner fest, bestehe gegenüber der Kultur (Gellner:36).

9.3 Die Kultur und das Denken

Daß die Diskussion um Moderne und Entwicklung in den letzten Dekaden nicht mehr durch Ansätze bestimmt wird, die ausschließlich den Wirkungszusammenhang von Ökonomie und Gesellschaft voraussetzen, sondern daß auch der "autochthone Faktor" zunehmende Berücksichtigung findet, wurde bereits im Abschnitt zu "Moderne und Tradition" festgestellt. Auf die parallel dazu erscheinenden Diskussionen über Eurozentrismus und Vernunftpluralismus in der Philosophie habe ich hingewiesen. (vgl. 6.3/4)

Ich habe Ğābirīs Beiträge zur turāt-Diskussion auf diese globalen Entwicklungen bezogen und zugleich gezeigt, auf welche politischen und sozialen Herausforderungen in der arabischen Debatte er reagiert, wenn er die Bedeutung des kulturellen Erbes für die zukünftige Entwicklung der arabischen Welt hervorhebt und gleichzeitig für eine kritische und wissenschaftliche Betrachtung dieses Erbes plädiert.

So selbstverständlich Ğābirīs Forderung, das kulturelle Erbe mit den geistigen und materiellen Errungenschaften des Westens zu vereinen, klingen mag, das Authentizitätsdenken findet nicht allein im islamistischen Lager seine Anhänger, sondern schlägt sich auf den gesamten politischen und intellektuellen Diskurs nieder.

Einer der wichtigsten Diskussionspunkte auf der Beirut-Konferenz über Zivilgesellschaft im Januar 1982 war die Frage, ob ein westliches Konzept wie die Zivilgesellschaft überhaupt auf die arabische Welt übertragen werden darf. Die Befürworter der Zivilgesellschaft versuchten, soziale Organisations- und Institutionsformen in der arabisch-islamischen Geschichte als Ansätze zu einer Zivilgesellschaft zu interpretieren, während die Gegner ihre Ablehnung mit der europäischen Genese des Konzepts begründeten. Dabei blieben Konferenzbeiträge, die sich konkret auf die politische Lage in der arabischen Welt bezogen, weitgehend unberücksichtigt.⁷⁶

Wenn Ğābirī sich so ausführlich mit dem kulturellen Erbe und der Revision der arabischen Kulturgeschichte befaßt, dann geschieht das vor allem, um den politischen Kräften entgegenzutreten, die aus einem starren unveränderlichen turāt-Konzept ihre politische Legitimation herleiten. Ğābirīs Sprengung des engen turāt-Konzepts, die ganz bewußt auch außer- und vorarabische und -islamische Einflüsse einbezieht, läßt einen ähnlich offenen Kulturbegriff vermuten (vgl. 5.1).

Kultur meint seiner Ansicht nach verschiedene Arten geistiger und materieller Produktion und verschiedene Muster sozialen und sittlichen Verhaltens (Naqd1:13). Sie ist insofern politisch, als daß sie die politischen und sozialen Kämpfe und Bewegungen aufzeichnet. Ğābirī sieht in der Kultur sogar "den Hauptort", auf dem diese Kämpfe ausgetragen werden. Der kulturelle Niederschlag überdauert oft die Kämpfe selbst. Kultur könne weiterbestehen, auch wenn die materielle Basis, die sie hervorgebracht hat, schon längst nicht mehr besteht (Iškāliyyāt:69).

Axiomatische Bedeutung gewinnt diese Vorstellung besonders in der Trilogie "Naqd al-^ʿaql al-^ʿarabī", wo Ğābirī versucht, die politischen Reminiszenzen in der arabischen Kultur zu erschließen, deren politisch ideologischer Ursprung aufgrund der großen zeitlichen Entfernung nicht sofort zu erkennen ist (Naqd1:6f).

Die geographischen, sozialen und kulturellen Einflüsse formen nach Auffassung Ğābirīs die kulturelle Eigenheit (al-ḥuṣūṣiyya at-ṭaqāfiyya), durch die sich ein Volk (ša^ʿb) oder eine Gruppe von Völkern auszeichnet und definiert (Naqd1:13). "Diese Eigenheit gewinnt an Bedeutung, wenn wir sie als historisches Produkt begreifen, das durch die Zeit

⁷⁶So der nach Einschätzung Perthes spannende Beitrag ʿAbd al-Qādir az-Zagals über die Maghrebstaaten, der vor dem Hintergrund des Putsches in Algerien aktuelle Brisanz gewann (Perthes:195f).

Vorstellungen, Auffassungen und Glaubensüberzeugungen trägt und auch Denkweisen und Methoden der Beweisführung, die vielleicht selbst nicht der Besonderheit entbehren" (Naqd1:13). Der größte Teil all dieser kulturellen Besonderheiten, so stellt Ġābirī fest, geht auf die historische Genese der jeweiligen Kultur zurück, also aus der unter den besonderen Einflüssen einer bestimmten Umgebung und einer historischen Situation entstandenen Kultur, die rezipiert und weiterentwickelt wird (Naqd1:13).

Besondere Bedeutung kommt dabei dem Denken zu, das ein Teil der Kultur sei und durch sie spezifiziert werde. Das Denken (fīkr) definiert er als "Instrument zur geistigen Produktion, das eine bestimmte Kultur hervorgebracht hat, die [wiederum] ihre Besonderheit hat (lahā ḥuṣūṣiyatuhā)." (Naqd1:13f). Während das Denken zwar zu Allgemeingültigkeit und Universalität tendiere, verleihe ihm die Kultur die besondere Identität, die es als arabisches Denken von französischem oder chinesischem unterscheidet. Daher spricht Ġābirī zwar von "Weltdenken" (al-fīkr al-ʿālamī), bezeichnet aber den Ausdruck "Weltkultur" (aṭ-ṭaqāfa al-ʿālamīya) als Widerspruch in sich. Kultur sei gerade das, was das eine Denken vom anderen unterscheidbar macht: sie sei der Spezifikator des Denkens (fa-ṭ-ṭaqāfa hīya muḥaṣṣiṣ li-l-fīkr), das, was die Besonderheiten, die Charakteristika eines Volkes ausmache. Daher könne es keine Weltkultur geben (Iṣkāliyāt:68).

Der Ausdruck "Weltdenken" aber dürfe nicht völlig von der sozialen und politischen Realität abstrahiert benutzt werden: Das Weltdenken sei das Denken, das der Kultur entstamme, die die Hegemonie (haimana) in der Welt innehatte oder nach ihr strebe. Das sei im Augenblick nicht das arabische, sondern das westlich-europäische Denken (Iṣkāliyāt:68).

Damit begründet Ġābirī den Vorbehalt, der schon bei der Vorstellung seiner Überlegungen zu Fortschritt und Moderne auftrat: Es gibt eigentlich keine wirkliche Universalität. Weil das sogenannte "universelle Denken" zur Zeit westliches Denken ist, müsse genau geprüft werden, inwieweit es nur den westlichen Vormachtbestrebungen nütze (Iṣkāliyāt:68f). Zwar stellt Ġābirī auch fest, daß der Zustand, in dem sich die arabische Kultur befindet, der allgemeinen ökonomischen, politischen und sozialen Lage der arabischen Länder entspreche; die generelle Frage nach den Interdependenzen zwischen Macht und Kultur, die er damit aufwirft, wird aber nicht weiter problematisiert (Iṣkāliyāt:68f). Interessant wäre neben der globalen eine binnenstaatliche Analyse gewesen, wie sie Fuʿād Zakariyā und Mouloud Mammeri versuchen (vgl. 7.3).

Seine These von der reziproken Beziehung von ʿaql und Kultur (Naqd1:5f) stützt Ġābirī unter anderem auf Herders Theorien zur Sprache. Die Vorstellung, jedem Volk sei mit der ihm eigenen Sprache ein Rahmen gegeben, der bereits die ihm möglichen Vorstellungen von

der Welt vorab festlegt, findet Ġābirī durch Ansätze der ethnologischen und ethnolinguistischen Forschung bestätigt.⁷⁷

Gleichzeitig bezieht er sich auf den *raison*-Begriff André Lalandes. Lalande hatte in den zwanziger Jahren ein Vernunftmodell entworfen, das unterschied zwischen "*raison constituante*" (al-*ʿaql al-fāʿil* oder al-*ʿaql al-mukawwin*) als der produktiven erneuernden Vernunft, der intellektuellen Fähigkeit, die den Menschen vom Tier unterscheidet, und "*raison constituée*" (al-*ʿaql as-sāʿid* oder al-*ʿaql al-mukawwan*), d.i. die Gesamtheit aller Vorstellungen, Prinzipien und Regeln, die - so stellt es Ġābirī dar - in einer bestimmten Kultur unwidersprochen herrschen und aufgrund derer gedacht wird.⁷⁸ Mit al-*ʿaql al-ʿarabī*, so Ġābirī, sei die *raison constituée* gemeint: Denken sei als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit einem bestimmten Umfeld (*muḥīt*) zu verstehen, insbesondere dem sozialen und kulturellen (Naqd1:12). Das bedeute anders ausgedrückt, Denken (*tafkīr*) erfolge vermittels eines Referenzrahmens (*manzūma marġaʿīya*), dessen Grundkoordinaten den Begrenzungen dieser Kultur entstammen. Darin seien die Kosmologie und das Menschenbild festgelegt entsprechend der Kultur. Einen solchen Referenzrahmen bildet nach Meinung Ġābirīs die arabische Kultur, "die die allgemeine Geschichte der arabischen Zivilisation in sich trägt und dabei die Lebenswirklichkeit und die zukünftigen Bestrebungen der Araber reflektiert oder ihnen Ausdruck verleiht, ebenso wie sie gleichzeitig die Hindernisse für ihren [den der Araber] Fortschritt und die Gründe für ihr momentanes Zurückbleiben enthält" (Naqd1:13f).

Das seien die Grundlagen, die eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit arabischem Denken und arabischer Vernunft ermöglichen, womit allen Versuchen, unveränderliche Mentalitäten zu zeichnen - etwa nach dem Muster: westlicher analytischer Verstand versus orientalischen Intuitionalismus -, vorgebeugt werden soll (Naqd1:11). Wenn man von französischem (al-*fikr al-faransī*) oder arabischem Denken (al-*fikr al-ʿarabī*) spreche, so beziehe sich das in der Regel auf den Inhalt. Gemeint sei *fikr* in der Bedeutung von *raison constituée* (al-*ʿaql as-sāʿid*) als die Gesamtheit aller Gedanken und Meinungen, durch die ein Volk seine Interessen, seine Glaubensüberzeugungen, seine politischen und sozialen Bestrebungen etc. ausdrücke, mit einem Wort: Ideologie (Naqd1:11). Das Wort Ideologie ist nicht pejorativ gemeint: Es bezeichnet nur die historische, situative Gebundenheit z.B. von bestimmten Geistesströmungen, so wie man etwa vom "englischen Empirismus" oder vom "französischen Rationalismus" spricht (Naqd1:11).

⁷⁷Er bezieht sich auf Adam Schaff: *Langage et connaissance*. Paris 1967. Als Beleg für die Interdependenz von Milieu und Sprache führt Ġābarī an, daß die Eskimos über zahlreiche Bezeichnungen für Eis verfügten, während die Sprachen anderer Völker dafür nur Umschreibungen kennen. Zwar befasse sich die Ethnologie nur mit "primitiven Völkern", die Feststellung, daß die natürlichen Gegebenheiten die Sprache konditionierten, sei jedoch zu verallgemeinern (Naqd1:79f).

⁷⁸André Lalande: *La raison et les normes*. Hachette, Paris 1963; 16f,187,228.

Aber auch die *raison constituante* (al-*ʿaql al-fāʿil*) könne arabisch genannt werden. Denn jede *raison constituante*, so Ġābirī, nimmt ihren Ausgang von der *raison constituée*. Sie basiere auf den Prinzipien und Regeln, die in der *raison constituée* festgelegt sind. Mit diesem Schluß beruft Ġābirī sich auf Claude Levi-Strauss, der davon ausgehe, daß die Unterteilung in *raison constituante* und *raison constituée* rein theoretisch ist: die erstere erneuere ständig die letztere. Dabei substituiert Ġābirī aber die von Levi-Strauss verwendeten Begriffe der diskursiven und der analytischen Vernunft durch die Lalandsche Terminologie (Naqd1:16)⁷⁹

So kommt Ġābirī zu dem Schluß, auch der *ʿaql* in seiner Erscheinung als *al-fāʿil* (*raison constituante*) entspringe der arabischen Kultur und sei somit "arabī". Diese kulturelle Gebundenheit gelte selbstverständlich nicht nur für das arabische Denken, sondern ebenso für jedes andere. Damit sei der Widerspruch aufgehoben, der durch die Auffassung, Vernunft oder Denken könnten absolut oder universell sein, entstände: "Denn die Vernunft ist absolut, und ihre Prinzipien sind universell und evident (*ḍarūrī*) ... ja, aber nur innerhalb einer bestimmten Kultur oder ähnlicher kultureller Formen (*anmāt ṭaqāfiya mutašābiha*)" (Naqd1:16).

Wichtig erscheint mir hier, daß Ġābirī zwar Begriffe von Lalande übernimmt, nicht aber das Konzept, mit dem sie verbunden sind. So bleibt die Involutionstheorie unberücksichtigt, die Lalande als notwendige Konsequenz seines Rationalitätsdenkens versteht: *marche à l'égalité*, die "dissolution" der einzelnen Person in einem immer universeller werdenden Konsens, bei gleichzeitiger moralischer Individualisierung. Soweit ich sehe, bindet Lalande seinen Vernunftbegriff nicht an Kultur. Nach seiner Vorstellung gibt es so etwas wie Weltdenken: Der immer größer werdende vernunftgeleitete Konsens zwischen den Menschen.⁸⁰ Ähnliche Vorstellungen finden sich auch bei Levi-Strauss: "den Menschen aufzulösen", um das Bild "einer allgemeinen Menschheit" freizulegen.⁸¹

⁷⁹Die Textpassagen, auf die sich Ġābirī bezieht, schrieb Levi-Strauss in Entgegnung auf eine Kritik Jean-Paul Satres hinsichtlich des positivistischen Charakters des Strukturalismus: "Für uns ist die dialektische Vernunft immer konstituierend: sie ist der unaufhörlich verlängerte und verbesserte schmale Steg, den die analytische Vernunft über einen Abgrund baut, dessen Ufer sie nicht kennt und von dem sie doch weiß, daß es existiert, sollte es auch beständig in weite Ferne rücken. Der Begriff der dialektischen Vernunft umfaßt somit die ständigen Anstrengungen, die die analytische Vernunft machen muß, um sich zu erneuern, wenn sie von der Sprache, der Gesellschaft und dem Denken Rechenschaft ablegen will; und die Unterscheidung der beiden Arten der Vernunft gründet, wie wir sehen, nur auf dem zeitweiligen Abstand, der die analytische Vernunft vom Verständnis des Lebens trennt" (Levi-Strauss:S.283).

⁸⁰Vgl. *Dictionnaire des Philosophes* Bd.2, 1489ff, und Smith:166f.

⁸¹Levi-Strauss zielt darauf ab, "hinter der empirischen Vielfalt der menschlichen Gesellschaften ... Invarianten der Menschheit (zu) ermitteln", "die Kultur in die Natur und schließlich das Leben in die Gesamtheit seiner physikotechnischen Bedingungen zu reintegrieren", worin für Levi-Strauss der

Der nächste Schritt ist für Ġābirī eine wissenschaftliche objektive Analyse des ʿaql al-ʿarabī as-sāʿid, also der Summe der Prinzipien und Regeln, die die Erkenntnis, das Wissen (al-maʿrifa) innerhalb der arabischen Kultur organisieren, um dann zu fragen, wie der ʿaql al-fāʿil innerhalb einer historischen Epoche Prinzipien und Regeln schafft, die die alten noch herrschenden ersetzen, und so einen neuen ʿaql sāʿid entstehen läßt (Naqd1:16f). Darin liegt auch Ġābirīs großes ideologisches Ziel: die Errichtung einer neuen raison constituée oder zumindest die Modifizierung und Modernisierung der bestehenden. Das soll innerhalb der herrschenden raison constituée erfolgen durch Aufdeckung ihrer Grundlagen, die dann weiterentwickelt und durch neue Begriffe und Einsichten angereichert werden, die "dieser oder jener Seite des fortschrittlichen menschlichen Denkens (al-fikr al-insānī al-mutaqaddim), sei es wissenschaftlich oder philosophisch", entnommen werden (Naqd1:16f).

Ich will diesen Ausflug in die epistemologischen Überlegungen Ġābirīs zur arabischen Wissenschaft nicht weiter vertiefen. Für meine Fragestellung ist wichtig: Das arabische Denken, die arabische Vernunft fungiert in doppelter Weise.

Sie stellt zum einen das Hindernis für eine moderne Entwicklung dar. Ġābirī wird zu dem Ergebnis gelangen, daß die arabische Kultur im Zeitalter der Niederschrift (ʿaṣr at-tadwīn) entstand und nicht, wie die Chronisten bis heute behaupten, in der früh- und vorislamischen Zeit (ġāhiliya), daß die arabische Sprache realitätsfern ist, daß die arabische Geschichtsschreibung bis heute unwissenschaftlich und verzerrt ist, daß die arabischen Wissenschaften - mit Ausnahme der Schule Ibn Ruṣds und der Naturwissenschaften - empiriefeindlich und logozentristisch sind und es ihnen im Gegensatz zu den europäischen nicht gelungen ist, sich vom politisch-ideologischen Diskurs zu emanzipieren, eine These, die bereits im Zusammenhang mit dem kulturellen Erbe angesprochen wurde (vgl. 3.2; Naqd1:337ff).

Doch die arabische Vernunft hat nicht nur entwicklungshemmende, sondern auch gemeinschaftsstiftende Valenz. Sie verleiht denen, "die in ihr denken", die "kulturelle Nationalität": "al-ġinsīya at-taqāfiya li-kull mufakkir".

Es ist nun ohne weiteres einzusehen, daß Hamilton Gibb und Maxime Rodinson keine arabischen Denker sind, auch wenn sie sich intensiv mit der arabischen Welt beschäftigen. Auch bleibt ein arabischer Anglist, der in englischer Sprache eine Arbeit über europäische Literatur verfaßt, trotzdem ein arabischer Anglist (Naqd1:13f). Aber ist sein Denken deshalb

eigentliche Wert der oben getroffenen Aussage liegt. Die Entgegensetzung von Kultur und Natur sei nur noch eine methodologische. Dahinter steht der Versuch, durch eine Reduktion die Vorstellung einer allgemeinen Menschheit zu verwirklichen, was nicht als Simplifizierung mißverstanden werden dürfe, sondern in der Absicht geschehe, "eine besser verständlichere Komplexität an die Stelle einer weniger verständlicheren zu setzen" (S.284f)

arabisch? Ġābirī würde das ohne Zweifel bejahen, und es fällt merkwürdig schwer, dagegen zu argumentieren. Nur, warum muß festgestellt werden, wer arabisch denkt und wer ein arabischer Denker ist? Und läßt sich das so eindeutig ausmachen? Denkt ein Marokkaner, der in Paris geboren ist, noch 'innerhalb seiner Kultur'? Oder ist ein algerischer Philosophieprofessor, der im Ausland studiert hat und dort seit Jahren unterrichtet, noch als arabischer Denker anzusehen? Wäre Rodinson ein arabischer Denker geworden, wenn er sich noch einige Dekaden im Orient aufgehalten hätte? Die Übertreibung fördert die Unzulänglichkeit dieser Vorstellung zutage.

Natürlich kann die Bezeichnung "arabisches Denken" deskriptiv verwendet werden und in diesem Sinn ein Denken bezeichnen, das in einem bestimmten Zeitraum in einer Region auftritt oder das durch bestimmte Fragestellungen oder Probleme charakterisiert ist, so wie Ġābirī es für die *raison constituée* (al-*ʿaql as-sā'id*) entwickelt. Jemand kann als arabischer Denker bezeichnet werden, weil er in der arabischen Welt lebt. Vielleicht wird Ġābirī eher ein arabischer Denker als ein marokkanischer genannt, weil er sich in seinen Arbeiten mit der arabischen Kultur, mit der arabischen Einheit etc. befaßt. Aber mit dieser Attributierung kann doch nicht die kulturspezifische Relativität seines Denkens gemeint sein, die es - der Logik folgend - für Nicht-Araber unverständlich und falsch, für 'Mit-Araber' verständlich und richtig erscheinen läßt.

In dieser Allgemeinheit stimmt natürlich die Feststellung, daß die Auseinandersetzung mit einer bestimmten Umgebung, äußere Einflüsse also, das Denken beeinflussen und prägen. Nur sind diese äußeren Einflüsse mit Kultur gleichzusetzen? Und ist diese Kultur identisch mit Nationalkultur? Müßte eine Milieutheorie nicht auch die vielen anderen Einflüsse und Kulturen berücksichtigen, die in der arabischen Welt wirksam wurden und werden? Ġābirī erwidert darauf, daß die arabisch-islamische Kultur über Jahrhunderte die große dominierende Kraft in der Region gewesen ist, allein schon über die Sprache, und zudem die einzige, die als Wissenschaftskultur gelten kann (Iškālīyāt:20,33).

Aber vielleicht ist es ein Fehler, die arabische Kultur auf die Wissenschaftskultur einzugrenzen (Naqd1:5). Was Ġābirī hier versucht, hat Mammeri am algerischen Beispiel angeprangert und Gellner als allgemeinen Mechanismus des 'nation-building' beschrieben: die Deklarierung einer Hochkultur zur legitimen Kultur, zur homogenen Nationalkultur. Das Wissen, das in der Vergangenheit einer kleinen Elite, einer Gruppe von Spezialisten vorbehalten war, soll das kulturelle und historische Bewußtsein eines Volkes in der Gegenwart konstituieren.

9.4 Der neue Weg zur arabischen Einheit

Die Verwirklichung der arabischen Einheit kann nach Ansicht Ġābirī nur auf friedlichem, demokratischem Wege erfolgen. Die Demokratisierung der Einzelstaaten müsse dem Zusammenschluß zu einer gesamtarabischen staatlichen Einheit vorausgehen oder zumindest parallel dazu verlaufen. Ġābirī stellt sich einen längeren Prozeß vor, in dem die Einzelstaatlichkeit durch immer weitreichendere Zusammenschlüsse Schritt für Schritt abgebaut wird. Das könne natürlich nur im Einverständnis mit der Bevölkerung geschehen (Ĥiwār:49, Mas'ala:13)

Das wichtigste Argument für eine panarabische Einheit ist für ihn die Fortschrittsdimension. In der Wirtschaft und auch in der Wissenschaft sei der Standard inzwischen so hoch, daß er von einem einzelnen kleinen Staat nicht finanziert und organisiert werden könne. Der größere staatliche Rahmen werde außerdem eine Verbesserung des Bildungssystems ermöglichen. Jedem einzelnen Bürger müsse ein Recht auf Bildung gewährt werden. Die Curricula sollten sowohl moderne als auch traditionelle islamisch-arabische Disziplinen aufnehmen. Die heute vorherrschende Ordnung des Denkens sei letztlich Ergebnis des verkommenen Lehrsystems der Teilstaaten. Dabei spiegelten die Bildungsinstitutionen den Dualismus wider, der alle Bereiche von Kultur und Gesellschaft beherrsche: entweder werde nur westlich-moderne oder nur traditionelle Bildung vermittelt. Dabei seien sowohl die Lehrinhalte als auch die Lehrmethoden veraltet. Die Fremdsprachenkenntnisse der Studenten seien unzureichend, die Forschungsleistungen arabischer Hochschulen unbedeutend. Von arabischen Dozenten, die im Ausland studiert haben, würden bislang kaum innovative Impulse ausgehen, um diesen Zustand zu ändern. Entweder sie kehrten wieder ins Ausland zurück, wo sie unter besseren Bedingungen arbeiten könnten, oder sie fänden sich in das allgemeine Klima der Unwissenheit ein (Iškāliyyāt:80f).

Die Einzelstaaten schränkten bislang die Kultur durch die Aufrechterhaltung der Grenzen ein, was dem Wesen der arabischen Kultur entgegenlaufe. Denn im Unterschied zur Europäischen Gemeinschaft, bestehe die arabische Welt nicht aus Einzelnationen mit jeweils eigener Kultur und Sprache. Europa, so Ġābirī, werde trotz aller Einigungsbemühungen in naher Zukunft keine gemeinsame Sprache und keine gemeinsame Kultur haben. Für die arabischen Länder dagegen sei die kulturelle und sprachliche Einheit der Ausgangspunkt (Iškāliyyāt:79).

Außerdem sieht Ġābirī in der Einheit die Möglichkeit, der "Kulturinvasion" (al-ġazw aṭ-ṭaqāfī) Einhalt zu gebieten, der sich nicht nur die arabische Welt, sondern die meisten Dritte-Welt-Länder und auch europäische Staaten ausgesetzt sähen.⁸²

Veränderungen in der Kultur, die früher Jahrhunderte gedauert hätten, würden heute in kürzester Zeit durch die neuen Medien geschaffen (Iṣkālīyāt:82ff). Zwar sei es dem Kolonialismus in der arabischen Welt - anders als in anderen Ländern der Dritten Welt - nicht gelungen, die arabische Kultur zu zerstören (Iṣkālīyāt:32); eine erneute Bedrohung gehe aber heute von den modernen ausländischen Medien aus. Satellitenfernsehen z.B. sei nicht durch staatliche Zensur zu kontrollieren. Andererseits könnte ein gesamtarabisches Satellitenprogramm durch Wissenschafts- und Bildungssendungen der Bedrohung entgegenwirken. Die Sendungen sollten den Empfindungen des arabischen Publikums entsprechen und eine arabische Identität vermitteln (Iṣkālīyāt:82ff).

Generell fordert Ġābirī eine Verwissenschaftlichung der herrschenden Kultur (Iṣkālīyāt:79). Eine wichtige Rolle sollen dabei, wie schon erwähnt, die Intellektuellen spielen: Anders als die Herrschaftseliten, die nicht bereit seien, den Status quo aufzugeben, seien die Bildungseliten in der Lage, für die arabische Einheit einzutreten und dabei den "Wünschen und Träumen des Volkes" über die Klassenschranken hinaus Ausdruck zu verleihen (Iṣkālīyāt:32,82f,102).

Von dem großen staatlichen Zusammenhang der arabischen Einheit erhofft sich Ġābirī auch ein freieres innenpolitisches Klima. Dahinter steht die Überlegung, daß ein Zusammenschluß, wenn nicht die Ablösung der bisherigen Machthaber und Staatseliten, so doch die Einschränkung ihrer Befugnisse zur Folge haben wird (Iṣkālīyāt:80f). Eine Strategie, die ihre Plausibilität weniger aus der berechtigten Hoffnung auf eine baldige Einheit, sondern aus der Ausweglosigkeit einer Demokratie, die von einem Monarchen gelenkt wird, der in Personalunion auch Heiliger ist.

⁸²Als Beispiel führt Ġābirī Frankreich an: Die französische Sprache sei durch englischsprachiges Satellitenfernsehen in ihrer Existenz bedroht (Iṣkālīyāt:76). Das mit viel Spott quittierte 1994 erlassene gesetzliche Verbot des Gebrauchs ausländischer Wörter in den Medien, mit dem das französische Kulturministerium vor allem der zunehmenden Verwendung von Anglizismen begegnen wollte, belegt einmal mehr, daß die Angst um die nationale Authentizität nicht allein ein Problem der arabischen Länder ist.

10 Die Aporien des Nationalgedankens

10.1 Die Rolle der Minderheiten

Es sei ein Fehler, so glaubt Ġābirī, zum jetzigen Zeitpunkt pauschal von "Minderheiten in der arabischen Welt" zu sprechen. Da es 'die arabische Welt' als Einheit noch nicht gebe, könne sie auch keine Minderheiten haben. Mit 'Minderheiten' seien also immer die der Einzelstaaten gemeint. Die Kurden seien eine Minderheit im Irak, die Maroniten im Libanon, und nicht in der arabischen Nation. Schließlich spreche man ja auch nicht von 'europäischen Minderheiten', obwohl in Europa der Einigungsprozeß viel weiter vorangeschritten sei (al-Ĥiwār al-qaumī:72)⁸³.

Mit diesem Argument will Ġābirī dem Einwand begegnen, die arabische Welt sei ethnisch nicht homogen und könne daher keine 'arabische Einheit' bilden. Daß in den bestehenden Nationalstaaten die Frage der Minderheiten Probleme aufwirft, stellt für ihn kein Argument gegen die arabische Einheit dar. Man müsse sich in der Frage der Minderheiten vor Verallgemeinerungen hüten und sehr genau die spezifische Situation berücksichtigen. Die nordafrikanischen Berber, die nichtmuslimischen Sudanesen und die Kurden könnten nicht allesamt mit der Formel "Minderheiten in der arabischen Welt" bezeichnet werden (al-Ĥiwār al-qaumī:71).

In den Maghreb-Ländern gebe es beispielsweise keine religiösen Minderheiten. Alle seien Muslime; das Problem sei von Autoren aus dem Mašriq in die nordafrikanische Situation hineinprojiziert worden⁸⁴. In Sprache und Empfinden der maghrebischen Bevölkerung seien "arabisch" und "islamisch" eins. Die Berber seien Muslime und sähen sich selbst als Araber an.

Bei den Spannungen zwischen Kabylen und Arabern in Algerien handle es sich letztlich um eine Frage der politischen Macht und nicht um Probleme der Rasse oder der Religion⁸⁵. Zwar forderten einige rein französisch gebildete (sic!) Intellektuelle, der Berber-Kultur Raum zu gewähren, was Ġābirī im Rahmen kultureller Vielfalt in der arabischen Nation für ein legitimes Anliegen hält. Übersehen werde dabei, daß Berberisch zwar eine Sprache sei, jedoch keine Schrift habe. Werde Berberisch aber mit lateinischem Alphabet geschrieben, so

⁸³Ġābirī hielt den Vortrag "Über den religiös-nationalen Dialog" [ḥawla al-Ĥiwār al-qaumī - ad-dīnī], auf den ich mich in diesem und im folgenden Abschnitt beziehe, auf einer Konferenz, die vom 25.-27.9.1989 in Kairo stattfand.

⁸⁴Da mir der Band, in dem die Vorträge der Tagung versammelt sind, nur in Auszügen zugänglich ist, kann ich nur vermuten, daß Ġābirī sich hier auf andere Referenten bezieht; MG.

⁸⁵Daß die Befreiungsarmee von der unzugänglichen Kabylei aus operierte, habe zu einer hohen Beteiligung der Kabylen an den Kämpfen geführt. Nach der Unabhängigkeit hätten sie einen privilegierteren Zugang zur politischen Macht gehabt, was die heute bestehenden Differenzen hervorgerufen habe (al-Ĥiwār al-qaumī:71).

führe das zur Entfremdung von der arabischsprachigen Mehrheit. Doch dieses rein algerische Problem werde durch die zunehmende Arabisierung gelöst (al-Ḥiwār al-qaumī:72).

Wirkliche religiöse und ethnische Minderheiten gebe es nur in den ostarabischen Ländern. Die Kurden z.B. seien im Gegensatz zu den Berbern keine Araber. Doch bedeute das nicht, daß sie nicht in einem panarabischen Nationalstaat leben wollten. Die Maroniten dagegen, ihrerseits Araber, lehnten einen solchen Staat ab.

Das Problem der Minderheiten sei letztlich durch ein Mehr an Demokratie zu lösen. Der Staat müsse für die prinzipielle Gleichheit aller sorgen und so die Auseinandersetzungen zwischen den Minderheiten und der Mehrheit entschärfen (al-Ḥiwār al-qaumī:72).

Ġābirī hat den Arabisierungsgedanken, der in dem hier vorgestellten Aufsatz nicht sehr ausgeprägt geäußert wird, in den 70er Jahren wesentlich schärfer formuliert. In einem als sozialistische Alternative zur offiziellen Bildungspolitik entwickelten Konzept tritt Ġābirī nicht nur für Etablierung der arabischen Hochsprache und die Eliminierung des Französischen ein, sondern fordert darüber hinaus die Zerstörung der Berberdialekte. Die Arabisierung wird zur "Hauptachse des Klassenkampfes" erklärt.

Diese Äußerungen zeigen deutlich, daß ein "Zuviel an Rationalität" - also das totalitäre Gesicht der Moderne - nicht nur ein Problem der westlichen Welt ist, wie Ġābirī bei seinen Überlegungen zur Moderne (6.1) behauptet hat. Ulrich Mehlem verweist - über die besondere Lage der berberischen Minderheit hinaus - auf die generelle Problematik einer solchen Sprachkultur, die darauf abziele, gerade die Bereiche der Alltags- und Volkssprache dem Hocharabischen zu unterwerfen, und dabei gegen die Wirklichkeit mit ihren verschiedenen Sprachen und Sprachebenen antrete. Omar Benjelloun, Chefredakteur der Tageszeitung "al-Muḥarrir", der sich in der damaligen Diskussion gegen Ġābirīs Konzept aussprach, habe eingewandt, daß man hier Probleme von der ökonomischen auf die kulturelle Ebene verschiebe, ohne damit einer Lösung wirklich näher zu kommen (Mehlem:146,170).

Ġābirī würde diese Aussagen, die vor dem Hintergrund der Entkolonialisierungskampagne entstanden, heute wahrscheinlich in dieser Form nicht wiederholen. 1985 trat er noch dafür ein, Sprache und Kultur der Minderheiten über das Bildungswesen zu arabisieren (Iṣkālīyāt:43). Anfang der 90er Jahre fordert er, den Minderheiten ihre demokratischen Rechte zu garantieren, so daß sie nicht länger als politische pressure-groups fungieren müssen und können. Wenn er von Auflösung der Vielfalt (ta'addudīya) spricht, so meint er damit, einen schlechten Pluralismus, nämlich den der ethnischen und religiösen Gruppen, in

einen guten zu verwandeln: in den der Parteien, der Interessensverbände etc., jenseits ethnischer oder religiöser Zugehörigkeiten (al-Ḥiwār al-qaumī:72)⁸⁶.

Nach wie vor aber begreift Ḡābirī Minderheiten als Hindernis auf dem Weg zu einem kulturell homogenen Staat und nicht als natürliche Folge der Nationalstaatenbildung. Nicht nur, daß er mit keinem Wort darauf eingeht, welchen Repressalien und Verfolgungen von seiten der "ethnic majority" die von ihm als Beispiele angeführten Minderheiten oft ausgesetzt waren und sind - die Kurden im Irak, die nicht-muslimische Bevölkerung im Sudan und immer wieder auch die Kopten in Ägypten -, Ḡābirī wehrt sich z.B. auch dagegen, die Existenz der Berber als autonomiefähige Minderheit in Nordafrika anzuerkennen. Weil die Berber zwar eine Sprache, aber keine Schrift haben, haben sie in seinen Augen die Möglichkeit zur kulturellen Eigenständigkeit verwirkt. Pragmatisch gedacht ist es natürlich richtig, daß ein moderner Staat nicht ohne Schriftlichkeit existieren kann. Aber Ḡābirī's Argumentation hier zu folgen, hieße, einer ganzen Reihe von afrikanischen Staaten, die nicht über die Einheit von Sprache, Schrift und Nation verfügen, die Eigenstaatlichkeit zu entziehen.⁸⁷

Es ist seltsam, daß gerade jemand, der als Betroffener so sensibel auf Kulturzerstörung reagiert und nicht müde wird, auf ihre verheerenden Folgen für die menschliche Psyche und die kollektive Identität zu verweisen, anderen Kulturen ähnliche Zerstörungen androht. Oder ist das vielleicht die Reaktion auf das selbsterfahrene Leid, der Kolonialismus der Kolonisierten? In den 70er Jahren kennzeichnet Ḡābirī, der selbst Berber ist (von Kügelgen:261), die Berberdialekte als verstümmelte, primitive Sprachen, eine Äußerung, die an die Urteile der Kolonialherren über indigene Sprachen und ihre Sprecher erinnert.

⁸⁶Auch hier zeichnet sich der Wandel vom Glauben an die Kampagnen eines allmächtigen Staates hin zu einer wie auch immer gearteten Vorstellung der civil society ab.

⁸⁷Einige Sprachen sind nach Ende der Kolonialzeit zu Schriftsprachen geworden: Somali z.B. gibt es erst seit etwa 20 Jahren als Schrift. In Algerien erscheinen zudem seit einigen Jahren Zeitungen in Berberisch.

10.2 Nation und Religion

Der Vortrag "Über den religiös-nationalen Dialog", auf den ich mich im vorhergehenden Abschnitt vorwiegend bezogen habe, stellt das Problem der Minderheiten in der arabischen Welt vor den Hintergrund der Beziehung von Islam und Arabertum, die beide als identitätsstiftende Faktoren und als Legitimationsgrundlagen für eine staatliche Einheit begriffen werden. Vielfach wird darauf verwiesen, daß der Dualismus, der auch heute noch die Diskussionen beherrscht, schon seit den ersten islamischen Eroberungen bestehe. Dem Universalitätsanspruch des Islam widerspricht seine Anbindung an das Arabertum. Gleichzeitig scheinen beide historisch und durch die Sprache untrennbar miteinander verknüpft zu sein. Seit Beginn der *nahḍa* hat es Bestrebungen gegeben, einen Zusammenschluß unter dem Banner des Panislamismus oder des Panarabismus zu schaffen. Und immer war die eine Strömung gezwungen, Elemente der anderen aufzunehmen. So mußten Panislamisten realistischer Weise immer die arabische Identität berücksichtigen, die in der noch bestehenden Ordnung, im Osmanischen Reich, eine wichtige Rolle spielte und auch in allen neuzubegründenden Ordnungen, die mit Beginn des 20. Jh. vorstellbar wurden, zumindest in der ersten Phase dominieren würde (Hourani:260ff).

Auf die Bedeutung des Arabischen als Sprache des Korans und die Verknüpfung von arabischer und islamischer Geschichte habe ich bereits hingewiesen. Diese gemeinsame Geschichte konnten und wollten auch die Panarabisten nicht übersehen. Außerdem mußten sie zugeben, daß die Mehrheit der Menschen in einem großarabischen oder panarabischen Staat Muslime wären. Säkularistische Panarabisten wie *Sāṭiʿ al-Ḥuṣṣrī* und Michel 'Aflaq erklärten den Islam zum unverzichtbaren Bestandteil des Arabertums ('*urūbīya*), eine Vereinnahmung, der von islamischer Seite aus immer wieder massiv widersprochen wurde (Hourani:314f; Tibi 1987:150f). Nicht zuletzt in den jungen Nationalstaaten formiert sich eine islamische Opposition, die gegen eine nationalistische Instrumentalisierung des Islam von seiten des Staates eintritt.

Tatsächlich verzichtet kaum ein Staat im Nahen Osten völlig auf eine religiöse Legitimation. Selbst in der laizistischen Türkei organisiert der Staat das Religionswesen, wird Kindern in staatlichen Schulen die Kohärenz von 'Türke-' und 'Muslim-sein' vermittelt. In der Islamischen Republik Iran habe der Islam seinen grenzüberschreitenden, universellen Charakter weitgehend eingebüßt und diene der nationalstaatlichen Identität (Tibi 1991:XXff,151f). Albert Houranis vorsichtige Formulierung, die mit dem Ende der 70er als widerlegt hätte gelten können, scheint daher nichts von ihrer Gültigkeit eingebüßt zu haben: "this type of 'religious' nationalism proved less stable than other types, although it continued to exist as an element in them; there was still a sense in which to be a Turk involved being a Sunni Muslim, and to be a Persian meant to be a Shi'i, and Arab consciousness was inextricably connected with Muslim consciousness." (Hourani:341f)

In den neueren Diskussionen vertritt eine Reihe von Intellektuellen, daß es gar keinen Widerspruch zwischen Islam und Arabertum gibt, daß sich beide ergänzen⁸⁸.

Dazu gehört auch Ġābirī, dessen Ausführungen zur Minderheitenfrage sich vor allem gegen die Behauptung richten, die Existenz von religiösen oder ethnischen Minderheiten widerlege das eine oder andere Legitimationsprinzip für einen panarabischen Staat in seiner Gültigkeit. Ġābirī argumentiert, ein islamisches Denken, das gegen die arabische Einheit ist, widerspreche sich selbst. Die islamische Einheit könne nur verwirklicht werden, wenn die arabische verwirklicht wird. Die arabische Einheit sei der erste Schritt zur islamischen. Auch aus der Warte des Islam selbst könne die islamische Einheit nur umgesetzt werden, wenn die Nicht-Araber unter den Muslimen sprachlich und kulturell arabisiert würden - bei gleichzeitigem Erhalt der lokalen Sprachen, Dialekte und Kulturen. So wie die arabische Sprache ein Teil des Wesens des Korans (ġuz' min māhīyat al-qur'ān), wie die Fundamentalisten sagten, so sei das Arabertum der Sprache und der Kultur Teil des islamischen Wesens. Der Islam sei auch und vor allem eine Lebensanschauung (naẓra wāqī'īya ilā l-ḥayāt), die durch die arabische Sprache und die islamische Kultur, die notwendig arabisch ist, weil der Koran in Arabisch geschrieben ist, geformt wird (al-Ḥiwār al-qaumī:74). Die islamische Einheit könne daher nur über die Verbreitung der Sprache und der Wissenschaften des Korans unter den nicht-arabischen Völkern erreicht werden, also durch Arabisierung.

Andererseits betont Ġābirī, die religiöse und die nationale (qaumī) Komponente seien zwei verschiedene, der Art nach nicht zusammengehörige Bindungen. Allein Israel habe die Identität von ethnischer und religiöser Bindung vollzogen. Der Islam aber sei eine universelle Religion, offen für alle Völker und Nationen. Es sei daher nicht vorstellbar von den Arabern zu fordern, sie dürften keine Nationalisten (qaumīyūn) sein. Es fordere ja auch niemand von den pakistanischen und iranischen Muslimen, ihre nationale Identität aufzugeben.

Kurz gesagt: Für Ġābirī ist es kein Widerspruch, Nationalist und gleichzeitig Muslim zu sein. Die Differenz zwischen beidem meine nicht, daß das eine das andere negiere oder eine Alternative zu ihm bilde. "Die Aufgabe des arabisch-nationalen und des islamisch-religiösen Denkens ist es, für die Festigung der Beziehungen beider Bindungen zu arbeiten, um so nach dem allgemeinen gemeinsamen Wohl (maṣlaḥa) zu streben" (al-Ḥiwār al-qaumī:74). Auch wenn diese Beziehung sehr eng sei, so dürfe der Nationalismus den Islam nicht für nationalistische Ziele instrumentalisieren (al-Ḥiwār al-qaumī:74).

⁸⁸Vgl. Fritz Stepat:700f und Bassam Tibi 1991:XXIV,XXXIII. Stepat und Tibi beziehen sich beide auf den Islamisten Muḥammad 'Ammāra, der diese Auffassung vertritt und sich daher durchaus eine Zusammenarbeit mit säkularistisch-nationalistischen Intellektuellen vorstellen kann. Bei Tibi wird ansatzweise deutlich, was für große Differenzen auftreten, sobald versucht wird über den allgemeinen Konsens hinaus, daß arabische und islamische Elemente zur nationalen arabischen Identität gehören, Themen konkret zu diskutieren.

Der ägyptische Islamist und Hochschulprofessor Muḥammad ʿAmmāra hat in einem Zeitungsartikel dargelegt, mit welchen Kräften er sich in Zukunft eine fruchtbare Kooperation vorstellen kann: Während er eine Zusammenarbeit mit traditionellen islamischen Kräften und mit radikalen Säkularisten ausschließt, so kann er sich, als Vertreter eines fortschrittlichen, revolutionären bzw. sozialreformerischen Islam, vorstellen, mit Kräften zusammenzuarbeiten, die zwar auch säkulare Ideen verfolgen, also gegen einen religiösen Staat sind, aber die kulturelle und spirituelle Bedeutung des Islam für die Gesellschaft anerkennen (Steppat:700f).

Dieser Versuch der 'Sammlung aller (nicht säkularistischen) progressiven Kräfte' könnte die Spaltung wieder aufheben, die während der 70er Jahre entstand, als sich vor allem Teile der Linken, aber auch der Liberalen dem islamischen Lager zuwandten. Die Äußerung ʿAmmāras läßt darauf schließen, daß ehemalige Linke wie er selbst, Ḥasan Ḥanafī u.a. innerhalb einer islamischen Sammelbewegung auf Schwierigkeiten stoßen, für ihre progressiven und sozialistischen Forderungen Anhänger zu gewinnen.

Fritz Steppat beurteilt zwar den Beitrag von ʿAmmāra grundsätzlich positiv, kritisiert aber andererseits dessen rigorose Absage an alle Säkularisten.

Mir stellt sich die Frage, was die Basis so einer Zusammenarbeit sein kann. Inwieweit können sich die Befürworter eines islamischen Staates auf die Demokratiekonzepte der gemäßigt säkularistischen Position einlassen? Kann dabei mehr als ein oberflächlicher Konsens erreicht werden? Oder ist es nur das Attribut 'islamisch', das die vielleicht falsche Vorstellung erweckt, es könne in einer Diskussion über Staat und Demokratie zwischen islamischen Linken und den von ʿAmmāra angesprochenen progressiven Kräften keine grundsätzlichen Übereinstimmungen geben?

Zu der von ʿAmmāra angesprochenen Gruppe kann vermutlich auch Ġābirī gezählt werden, der sich zwar klar gegen Islamisten und die Vorstellung von einem islamischen Staat ausspricht, aber auch den Säkularismus ablehnt (al-Hiwār al-qaumī:73). Letzteres klingt etwas irritierend, da Ġābirī gemeinhin als Säkularist bezeichnet wird.

11 Das Problem des Säkularismus

In seinem Briefwechsel mit Ġābirī erklärt der ägyptische Philosoph Ḥasan Ḥanafī, die Säkularisierung sei für die europäische Gesellschaft die einzige Möglichkeit gewesen, sich von den Zwängen der kirchlichen Herrschaft zu befreien und damit dem Fortschritt den Weg zu öffnen. Zudem entspreche die Trennung von Staat und Religion dem Wesen der christlichen Religion, die auf die Ausübung weltlicher Macht verzichte (Ḥiwār:34).

Durch die christliche Mission und den Kolonialismus hätten Begriffe der europäischen Kultur auch in der arabischen Welt Verbreitung gefunden. "Wir begannen, ... über Begriffe wie Liberalismus und Säkularismus unsere Rechte einzufordern" (Ḥiwār:35). Dabei habe man übersehen, daß Fortschritt nicht überall gleich verlaufe, die Völker verschieden seien und die Gesetze der Geschichte im Nahen Osten andere seien als in Europa. Daß westliche Konzepte verwirklicht wurden, ohne die Besonderheiten der arabischen Welt zu berücksichtigen, vereitelte nach Ansicht Ḥanafīs die Entwicklung einer arabischen Fortschrittsidee und die Ausbildung eigenständiger intellektueller Konzepte (Ḥiwār:35).

Das verdeutlicht er am Beispiel des Säkularismus. Die ersten Säkularisten in der arabischen Welt seien alle Christen gewesen, die in christlichen Missionsschulen europäisch sozialisiert wurden. Die Trennung von Staat und Kirche sei ihnen aus der europäischen Kultur vertraut gewesen. Sie und später auch eine Reihe von Muslimen, die sich ihrer Position anschlossen, hätten ausgehend vom europäischen Vorbild die Auffassung vertreten, daß Säkularismus die Bedingung für Fortschritt sei, ohne dabei die ganz anderen Gegebenheiten der arabischen Welt und des Islam zu berücksichtigen (Ḥiwār:36).

Die Absicht der šarī'a (maqāṣid as-šarī'a) sei es, so fährt Hanafī fort, das allgemeine Wohl (al-maṣāliḥ al-ʿamma) zu verwirklichen. Damit sei konkret gemeint: die Wahrung der Religion, des Lebens, der Vernunft (al-ʿaql), der Würde (al-ʿird) und des Besitzes (al-māl). Nichts anderes aber forderten die Säkularisten, nur daß sie sich auf die westliche Zivilisation stützten, auf das "andere" (al-āḥar), nicht auf das "ich" (al-anā). Damit verspielten sie die Möglichkeit, kreativ Konzepte aus der arabischen Kultur heraus zu entwickeln, und übten sich stattdessen in reiner Nachahmung (taqlīd) der westlichen Muster. Der Islam, so schließt Ḥanafī, brauche keinen Säkularismus: er sei in seinem Wesen eine säkulare Religion (Ḥiwār:36f).

In seiner Entgegnung widerspricht Ġābirī letzterem mit Nachdruck. Von säkularem Islam zu sprechen sei genauso widersinnig wie die Behauptung, es gebe einen liberalen, einen kapitalistischen oder einen sozialistischen Islam.⁸⁹ Der Islam sei immer der Islam, an jedem Ort, zu jeder Zeit.

⁸⁹Darin steckt möglicherweise eine Spitze gegen Ḥanafī, der für sich in Anspruch nimmt, einen "linken Islam" zu vertreten.

Ansonsten pflichtet er Ḥanafī bei: Säkularismus sei eine Vorstellung, die eng an die europäische historische Entwicklung geknüpft sei. Der Begriff meine die Trennung von Staat und Kirche; da der Islam keine Kirche und keinen Priesterstand ausgebildet habe, sei er auch nicht säkularisierbar. Die Verbreitung des Säkularismus in der arabischen Welt sei vor allem den syrischen und libanesischen Christen zuzuschreiben, die er aber, anders als Ḥanafī, als "Kulturmuslime" bezeichnet (Ḥiwār:40).⁹⁰

Polemisch setzt er hinzu, der "Kampfbegriff Säkularismus" (šī'ār al-^calmānīya) müsse endlich aus den Wörterbüchern des arabischen Denkens gestrichen und durch die Begriffe "Demokratie" und "Rationalität" (^caqlānīya) ersetzt werden (Ḥiwār:39). Schon bei seiner Entstehung im Libanon habe die Forderung nach Säkularismus immer als Synonym für andere gestanden: für Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich, für Menschenrechte und für Demokratie.⁹¹

Es sei an der Zeit, die wirklich wichtigen Forderungen nach Demokratie und Rationalität in den politischen Prozessen beim Namen zu nennen. Ihre Verwirklichung sei nicht von der "Entfernung" (istib^cād) des Islam aus Staat und Gesellschaft abhängig (Ḥiwār:39f).

Die entscheidende Frage, die in Bezug auf den Islam gestellt werden müsse, sei doch wohl die nach der Staatsform. Der Islam kenne zwar die Vorstellung der Einheit von Religion und Staat (dīn wa-daula), sie sei aber nur während der Zeit des Propheten und der ersten vier Kalifen verwirklicht worden. In dieser Zeit seien alle Mitglieder der Gemeinde zugleich auch Krieger gewesen. Die religiöse und die politische Führung seien damals zusammengefallen. Ġābirī verwendet zwar das Wort "Staat", weist aber darauf hin, daß ausdifferenzierte Sphären der Verwaltung, des Militärs etc. gefehlt hätten, also eigentlich kein Staat bestanden habe.

Nach dieser Phase sei mit Mu^cāwiya die Zeit der "Könige" angebrochen, des politischen Kalifats. Die Aufgabenbereiche der politischen Führung und des religiösen Wissens seien auseinandergetreten, neben dem Gros der zivilen Bevölkerung sei eine Armee entstanden. Ġābirī hält diesen Übergang vom "Staat der Eroberungen" (daula al-futūḥāt), in dem die

⁹⁰Ġūrġ Ṭarābīšī hat die dieser Feststellung zugrundeliegende formale und scholastische Logik angegriffen, die geflissentlich an politischen Realitäten vorbeidenke: Gerade heute, wo der politische Diskurs derartig vom Islam beherrscht werde, sei Säkularismus das dringendste Problem der arabischen Welt überhaupt. Ṭarābīšī kritisiert auch die tendenziöse Darstellung der historischen Säkularismusedwicklung bei Ḥanafī und Ġābirī. Die Behauptung, daß die säkularistischen Tendenzen in der arabischen Welt allein das Werk syrischer und libanesischer Intellektueller waren, entspreche nicht den historischen Tatsachen (Ṭarābīšī:136f,144).

⁹¹Vgl. auch Iškālīya:106f und al-Ḥiwār al-qaumī:73.

Einheit von Religion und Staat (*dīn wa-daula*), von Militär und Bevölkerung herrschte, zu einem Staat mit ausdifferenzierten Sphären für Politik und Religion nicht nur für einen historischen Fakt, sondern für eine unvermeidliche und notwendige Entwicklung.

Im folgenden erklärt Ğābirī, daß die Wiedererrichtung eines islamischen Staates nicht nur ausgeschlossen, sondern auch überflüssig sei. Denn aus Koran und Sunna seien keine Regelungen für die Schaffung eines Staates abzuleiten. Ein ḥadīṭ hingegen, in dem der Prophet feststelle: "Ihr seid kundiger in den Angelegenheiten eurer Welt", und die frühe Praxis der Herrschaftslegitimation (durch Wahl und Huldigung) würden beweisen, daß das Problem der Herrschaft jeweils zeitgemäß im Hinblick auf *maṣlaḥa* und *manfaʿa* (Gemeinwohl und Gemeinnutzen) von den Menschen zu lösen sei. Daher könne heute nicht der tribale Staat Muʿāwiyas, sondern nur ein demokratischer Verfassungsstaat das Vorbild sein (*Ḥiwār*:42, *Naqd*3:168,172).

An anderer Stelle führt Ğābirī an, der Streit um Säkularismus in der arabischen Welt gehe letztlich auf ein Scheinproblem (*iṣkālīya muzayyafa*; vgl. FN15) zurück. Beide, die Befürworter eines säkularen und die eines islamischen Staates hätten mit ihrer Kritik am Staat sowohl recht als auch unrecht; recht, wenn die ersteren behaupten, die heutigen arabischen Staaten seien keine säkularen Staaten, und die letzteren, sie seien keine religiösen; unrecht, wenn erstere behaupten, sie seien religiöse, letztere, sie seien säkulare Staaten. Ğābirī ordnet diesen Widerspruch einer Reihe von Scheinantinomien (*azwāḡ muzayyafa*) zu, die durch die parallellaufenden Prozesse von Modernisierung, Aufklärung, Auflösung des Osmanischen Reiches, Nationenbildung und Kolonialisierung entstanden seien (*Iṣkālīyāt*:102,106f).

Tatsächlich seien die arabischen Staaten seit Beginn ihrer Existenz als moderne, unabhängige Gebilde hinsichtlich ihrer Gesetze, ihrer Führung und ihrer Innenpolitik weitgehend säkular (*ʿalmānī*). Den Rekurs einiger Staaten auf den Islam wertet Ğābirī als politische und ideologische Emblematik, die nicht der Realität entspreche. De facto seien auch diese keine religiösen, sondern säkulare Staaten. Die Entscheidungen, die von ihren Regierungen getroffen werden, seien politische, die allenfalls religiös legitimiert werden (*Iṣkālīyāt*:105). Schon seit der Zeit Muʿāwiyas werde der Islam zur Herrschaftslegitimation herangezogen. Indem er auf die himmlische Leitung seines Tuns verweise, entzöge sich Muʿāwīya jeder Verantwortlichkeit. Unter den Omaijaden fortgeführt, erfülle diese Denkstruktur bis auf den heutigen Tag ihre Funktion in der Rechtfertigung von Tyrannei und sozialer Ungerechtigkeit (*Iṣkālīyāt*:187f).

Das Imago der Herrschaft, das dabei verwendet wurde, sei oft der außer- und vorislamischen Vorstellungswelt entliehen, wie z.B. das Bild vom Hirten und der Herde. Die in ihm enthaltene Vorstellung, so stellt Ğābirī fest, sei nicht nur kulturell gesehen unislamisch,

sondern auch von der Warte der Religion her: der Islam erlaube keine Gleichsetzung von Gott und Herrscher (Naqd3:367)⁹².

So wie Religion ein weltweites Phänomen sei, sei auch die Beziehung zwischen Politik und religiöser Ideologie, die Übertragung religiöser Ordnungsvorstellungen auf säkular-politische und umgekehrt, allgegenwärtig und daher kein spezifisches Problem der islamischen Religion⁹³. Die Legitimationen, die sich auf Islam stützten, seien zudem nicht stichhaltig, weil sie jeweils nur aus wenigen Versen hergeleitet würden, ihnen also kein umfassendes religiöses Verständnis zugrundeliege (Turāt:59f).

Das wirkliche Problem in den arabischen Ländern sei die Befreiung von der 'aqīda, womit Ġābirī jede Art von dogmatischem Denken meint, religiöses wie säkulares (Iškāfiyāt:182ff).

Insgesamt ergibt sich aus diesem Briefwechsel eine eigenartig widersprüchliches Bild. Dem Leser wird wahrscheinlich erst auf den zweiten Blick klar, daß Ġābirī, obwohl er Ḥanafis Argumentation folgt und sogar noch überbietet ("das Wort Säkularismus aus den Wörterbüchern des arabischen Denkens streichen"), eine ganz andere Auffassung als jener vertritt. Zunächst einmal richten sich beide gegen Säkularismus mit dem Argument, er verkörpere eine Vorstellung, die nur in einer christlichen Gesellschaft sinnvoll sei. Beide glauben, die christlichen Minderheiten hätten für das Aufkommen der Säkularismusidee in der arabischen Welt gesorgt. Beide sind sich darüber einig, daß der Islam in der Vergangenheit Staat und Religion war.

Aber während Ḥanafī daraus den Schluß zieht, diese Einheit müsse wiederhergestellt werden, begreift Ġābirī sie als historische Etappe in der Geschichte des Islam. Ḥanafī beruft sich auf das islamische Recht und sieht in ihm den Garanten für die Menschen- und Bürgerrechte, die die arabischen Säkularisten westlichen Konzepten zu entlehnen versuchten. In seiner Aufzählung der Grund- und Menschenrechte (s.o.) fehlt bezeichnenderweise die Freiheit. Ġābirī dagegen interpretiert die Forderung nach Säkularismus als Forderung nach Demokratie und erklärt, die Religion stehe dazu nicht im Widerspruch. In Koran und Sunna sei nicht festgelegt, wie ein Staat beschaffen sein soll, die Religion sei also in Bezug auf die Staatsform neutral.

⁹²Zur Methapher des Hirten vgl. Lewis:39 u. FN67.

⁹³Ġābirī weist dabei auf den Olymp hin, der eine Projektion der griechischen Stadtstaaten darstelle, und auf die "madīna siyāsiya", von der die mutakallimūn, die islamischen Theologen, die "madīna ilāhīya" ableitet hätten, die wiederum bei den Abbasiden zum Staatsideal wurde. (Turāt:60)

Eigenartigerweise lehnt Ġābirī Säkularismus ab und fordert praktisch doch einen säkularen Staat.

Ich will daher versuchen, die Hintergründe für die mit Ġābirīs Demokratie- und Wissenschaftsverständnis schwer zu vermittelnde Ablehnung des Säkularismus offenzulegen:

1. Die Auffassung, daß der Islam nicht zu säkularisieren ist, wird nicht nur von Muslimen vertreten. Argumentiert wird häufig, Säkularisierung setze bestimmte Institutionsformen und einen hierarchisch geordneten Klerus voraus. So stellt z.B. auch Bernard Lewis fest, daß zumindest der klassische Islam weder die Vorstellung des Klerus noch des Laien kennt, die Grundlage der europäischen Säkularisierung waren. Auch die Unterscheidung in Fanum und Profanum, so Walther Braune, ist im Islam nicht vorstellbar.⁹⁴

Das Bibelwort "So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist" (Matth. 22,21; Mark. 12,17), das häufig als Beleg dafür angeführt wird, daß der Islam im Gegensatz zum Christentum nicht säkularisierbar ist, mag den Säkularisierungsprozeß auf der theologischen Ebene tatsächlich erleichtert haben. Aus dem Fehlen einer solchen Vorstellung im Islam darauf zu schließen, er sei nicht säkularisierbar, ist nur dann richtig, wenn der kanonische Rechtsbegriff "saecularizatio" zugrundegelegt wird, der bedeutet: Entlassung in die Welt. Der als Säkularisation bezeichnete Rechtsakt kann sich auf Priester und Ordensangehörige beziehen, aber auch auf Kirchengüter. Eine Säkularisation wurde z.B. vollzogen, wenn die Kirche ein Kloster aufgab oder verkaufte oder im Krieg verlor. Die Kirche gibt also ihren Anspruch auf. Säkularisierung ist in dieser Bedeutung wertneutral, wie Hermann Lübke feststellt. Sie ist nicht unbedingt mit einer Schädigung der Kirche verbunden (Lübke:28).

Ganz anders liegt der Fall, wenn die französische Nationalversammlung 1789 beschließt: "Tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la Nation." Und auch die Säkularisation, die der Reichsdeputationshauptschluß 1803 besiegelt, erfolgt gegen den Willen der Kirche, die die Verstaatlichung ihres Besitzes als "Kirchenraub" bezeichnet (Lübke:24ff).

Davon ausgehend entwickelte sich eine Vorstellung von Säkularisierung und Säkularismus, die die Trennung von Staat und Kirche meint, aber auch eine Säkularisierung der Gesellschaft und des Denkens: "Bereiche des gesellschaftlichen Lebens werden der Hegemonie der Religion entzogen" (Johansen 1982:3), und damit werden auch "die religiösen Hoffnungen und Ideen" säkularisiert (Stentzler:185). Säkularisierung in diesem Sinne setzt nicht unbedingt das Einverständnis der betroffenen Religionsgemeinschaft voraus. Sie wird in der Regel gegen ihren Willen geschehen. Es ist schwer vorstellbar, daß eine Religion freiwillig ihren Einfluß aufgibt und ihre Machtsphäre einschränkt.

⁹⁴Vgl. Braune:37; Lewis:15f.

2. Damit ist bereits gesagt, daß "Entfernung der Religion aus Staat und Gesellschaft" nicht der Bedeutung des Wortes Säkularisierung im europäischen Sprachgebrauch entspricht, wie Ğābirī und Ḥanafī unterstellen. Das Ergebnis der europäischen Säkularisierungsprozesse sind keine areligiösen Gesellschaften, selbst wenn das in den historischen Auseinandersetzungen um Säkularisierung den Hoffnungen ihrer Befürworter und den Befürchtungen ihrer Gegner entsprach⁹⁵. Die Hegemoniestellung der Religion in Staat und Gesellschaft wird gebrochen, und das bedeutet, daß religiöse Normen nicht mehr unumschränkte Gültigkeit beanspruchen können. Darin wird vielfach sogar eine Chance für die Religion gesehen, sich auf ihr 'eigentliches Anliegen Religion' zu konzentrieren.

Die Säkularisierungsprozesse sind in der westlichen Welt nicht einheitlich verlaufen. Wenn Ḥanafī feststellt, europäische Säkularisierung bedeute: kein Religionsunterricht in den Schulen, keine Staatskirche, so beschreibt das die Situation in Frankreich, nicht aber die in den skandinavischen Ländern und in Deutschland.⁹⁶

3. Säkularismus nicht nur als christlich, sondern als Konzept des Westens zu bezeichnen - und das tut Ğābirī, wenn er fordert, es aus dem arabischen Sprachgebrauch zu streichen - entspricht letztlich der islamistischen Diktion seit Afġānī (vgl. Hourani:123). Nach dieser Vorstellung steht allein die christliche Religion im Widerspruch zu Vernunft, Fortschritt und Wissenschaft.⁹⁷ Ich bin mir nicht sicher, ob Ğābirī hier eine publikumswirksame Annäherung an den Islam versucht, um zu zeigen, daß er nicht auf der Seite des Westens steht, oder ob diese Äußerung tatsächlich seiner Überzeugung entspricht. Denn an anderer Stelle weist er in einer Gegenüberstellung der hermetischen und der antiken griechischen Wissenschaft auf den Gegensatz von religiöser und wissenschaftlicher Erkenntnis hin. Die Griechen hätten Mythologie und Wissenschaft zu trennen gewußt. In den hermetischen Wissenschaften aber sei eine Erkenntnis ohne den Gott nicht möglich gewesen (Naqd1:182f). Den Erfolg der europäischen Renaissance sieht Ğābirī gerade darin begründet, daß es der Wissenschaft gelinge, sich gegen die Position der Theologie durchzusetzen. In der arabischen Welt dagegen sei die Konstellation eine andere gewesen: Es habe keinen im Bereich des religiösen Denkens neutralen Staat gegeben. Die Wissenschaften und die

⁹⁵Lübbe geht in seiner Darstellung zur historischen Entwicklung des Säkularismusgedankens auch auf die Spannungen ein, die zwischen Atheisten und den von ihnen für ihren Opportunismus angegriffenen Säkularisten aufkamen. Letztere betonten immer wieder, keine Agnostiker zu sein und sich lediglich gegen die Macht der Kirche und die gesellschaftliche Verbindlichkeit einer nicht universalisierbaren christlichen Moral zu wehren (Lübbe:47f).

⁹⁶Theodor Hanf führt als Beispiel die skandinavischen lutherischen Kirchen an, die zwar de jure Staatskirchen sind, offensichtlich aber nicht im Widerspruch zum herrschenden Pluralismus stehen (Hanf : 148) .

⁹⁷Diese Vorstellung wird nur von Ḥanafī geäußert, Ğābirī widerspricht ihm jedoch nicht.

Theologie seien von Anfang an auf die Funktion der ideologischen Legitimierung von Politik ausgerichtet gewesen (Naqd1:348f). Das heißt, auch Ġābirī geht davon aus, daß die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften nur möglich war, weil in der Gesellschaft autonome Bereiche des Wissens entstanden, die gegenüber der politischen und der religiösen Rationalitätsvorstellung ihre eigene behaupten konnten.⁹⁸ Die Wissenschaft muß ihr Erkenntnisinteresse und ihre Methodik also nicht mehr auf die kosmologischen Vorstellungen einer Religion abstellen (Heidelberger/Thiesen:209ff).

4. Während im Bereich der Wissenschaft das Problem für Islam und Christentum ähnlich sein dürfte, so differieren beide Religionen auf der theologischen Ebene hinsichtlich ihres Anspruchs auf Regelung juridischer und politischer Fragen. Während das Christentum aus seiner historischen Erfahrung als Religion, die erst relativ spät zur Staatsreligion werden kann, die theologische Verzichtserklärung leistet, erfordert der Islam einen Staat, der den Erhalt der religiösen Gemeinschaft sichert.⁹⁹ Doch das ist aus der Perspektive der Religion gesehen und auch nur auf die theologische Ebene bezogen. Tatsächlich erhob und erhebt auch die christliche Religion Anspruch auf weltliche Macht.

Die Vorstellung von einem nicht-säkularisierten Staat verträgt sich möglicherweise mit Fortschritt und Modernisierung (Hanf:138ff), aber nicht mit Demokratie und Zivilgesellschaft. Wichtig ist dabei nicht allein das pragmatische Argument der mangelnden religiösen Homogenität in modernen Staaten, d.i., daß nicht alle Staatsbürger dieselben religiösen Vorstellungen teilen. Entscheidender ist die Frage der Volkssouveränität. Ein Staat, der seine Legitimation auf überzeitlich gültige, religiöse Wahrheiten gründet oder diese im Interesse der Gläubigen vertritt, ist gezwungen, die demokratischen, rationalen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozesse einzuschränken.¹⁰⁰

Doch wie bereits deutlich wurde, will Ġābirī weder einen religiösen Staat noch eine Wissenschaft, die sich den religiösen Normen unterwirft. Er wehrt sich gegen jede Dogmatik, explizit auch gegen religiöse.

⁹⁸Habermas stellt fest, bis zum Ende des 18.Jh. hätten Wissenschaft, Moral und Kunst ihre eigenen, autonomen Bereiche in Form von Institutionen ausgebildet, in denen die "Wahrheitsfragen, Gerechtigkeitsfragen und Geschmacksfragen autonom, nämlich unter ihrem jeweils spezifischen Geltungsaspekt bearbeitet wurden. Die Sphäre des Wissens hatte sich insgesamt von der Sphäre des Glaubens einerseits, von der des rechtlich organisierten gesellschaftlichen Verkehrs wie des alltäglichen Zusammenlebens andererseits abgesondert." (Habermas 1988:30)

⁹⁹Ich bin in 5.2.1 bereits auf die "Rechtsansprüche Gottes" eingegangen, die letztlich nicht mit der Idee der Volkssouveränität zu vermitteln sind; vgl. Johansen 1981:303.

¹⁰⁰Ich setze hier Zivilgesellschaft gleich mit pluralistischen Demokratie-Modellen, wie sie Ġābirī fordert (vgl. Abs.8.2).

Auch wenn ich Ġābirīs Position nicht als 'genuin' säkularistisch bezeichnen will, so dürfte doch deutlich geworden sein, warum ihm dieser Vorwurf von islamischer Seite nicht selten gemacht wird.

Seine Einwände gegen einen islamischen Staat und eine islamische Herrschaft ähneln denen, die ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq in den 20er Jahren den Vorwurf einbrachten, Fürsprecher des Westens zu sein. Mir stellt sich die Frage, ob Ġābirī durch seine ambivalente Haltung in der Säkularismusfrage gerade solch einen Affront zu meiden sucht, schon allein deshalb, weil in seinen politischen Vorstellungen der Islam ein wichtiger Faktor der arabischen Einheit ist. Angesichts praktischer Säkularisierung in der arabischen Welt¹⁰¹ und der negativen Konnotation, die "säkular" als westliche Schöpfung und häufig gestellte Gretchenfrage für die intellektuelle und die politische Klasse der arabischen Welt mit sich bringt, mag ihm dieses Problem wie ein Keil vorkommen, der die Grundlagen von Solidarität und Einheit, die die arabische Welt seiner Auffassung nach so dringend benötigt, sinnlos zu zerstören droht.

Das Problem in der Säkularismusfrage ist für ihn vor allem der Streit um beide Positionen, der seiner Meinung nach nicht den wirklichen sozialen und politischen Problemen der arabischen Welt gerecht wird (Iškāliyyāt:105f; Ḥiwār:39). Außerdem widerspricht die "Entfernung" des Islam aus Staat und Gesellschaft seiner Vorstellung von der historischen kulturellen Entwicklung der arabischen Nation. Die Araber, so stellt er fest, seien die 'Materie' (mādda) des Islam, und der Islam sei der Geist (rūḥ) der Araber. Diese Verknüpfung von Religion, Volk und Geschichte fügt sich in die Konzeption ein, die bereits in Ġābirīs Vorstellung von Nation und Fortschritt deutlich wurde.

An dieser Stelle sei ein Vergleich erlaubt: So wie die Idee des Säkularismus in der arabischen Welt mit dem Kolonialismus und der Hegemonie des Westens assoziiert und deshalb oft schon aus nationaler, weniger aus philosophischer oder religiöser Überzeugung abgelehnt wird, so ist zur Zeit Hegels der Begriff "Säkularisation" mit der Anschuldigung des 'Raubes' von Kircheneigentum belastet, ein Umstand, der Hegels Vorstellung vom Verhältnis der Religion zur Geschichte widerspricht. Hermann Lübke merkt an: "Hegel interpretierte die Wirklichkeit dieser Welt geschichtsphilosophisch als die Verwirklichung ihres christlichen Ursprungs, und eben darin erblickte er zugleich ihre gegenwärtige Christlichkeit. Das aber ließ sich mit dem Begriff der Säkularisation in seiner damaligen Aktualität nicht aussagen" (Lübke:38).

¹⁰¹Alexander Schölch kommt zu dem Schluß, daß zwar das Recht und das Schulwesen in weiten Teilen säkularisiert und neue gesellschaftliche Organisationsmuster und Konzepte politischer Legitimität entstanden sind. Gleichzeitig hätten sich nicht-religiöse Kollektivideen und ein wissenschaftlich-rationales Denken herausgebildet; die Zahl der Intellektuellen und Politiker, die sich explizit für eine Trennung von Staat und Religion aussprechen, bleibe dabei aber gering (Schölch:192f).

12 Schlußbetrachtung

Ġābirī will die Probleme der arabischen Welt über eine Kritik des Denkens und der Denkstrukturen lösen, ein idealistischer Ansatz, für den er mehrfach heftig kritisiert wurde. Er übergehe die Klassenfrage und löse das Denken völlig von der politischen Ökonomie ab.¹⁰²

Ġābirī selbst widerspricht diesem Vorwurf. Er habe den Klassenansatz niemals aufgegeben, sehe aber, daß eine Reihe von Problemen - wie die Dichotomie "Authentizität und Moderne" - nicht über einen materialistischen Ansatz zu lösen sind. Dieser Gegensatz drücke keine bestimmte Klassenlage aus, sondern bestehe in relativer Unabhängigkeit von der sozialen und ökonomischen Wirklichkeit (Iškāliyat:14,31).

Auch wenn Ġābirī damit recht hat, daß der Problemkomplex "Authentizität - Moderne" in seiner Entstehung nachvollzogen werden muß und nicht mechanisch als Produkt sozialer und ökonomischer Verhältnisse erklärt werden kann, so erscheint die Kritik trotzdem berechtigt. In einem zweiten Schritt hätte die Anbindung an soziale und ökonomische Faktoren erfolgen müssen. Ohne diese Realitätsanbindung ist Ġābirīs Ergebnis in seiner Absolutheit schwer zu nutzen: Es bleibt unklar, wer die Träger dieses Denkens sind, in welchen Bereichen der Gesellschaft sich der Problemkomplex in welcher Form präsentiert, wie soziale und ökonomische Probleme damit verbunden sind, welche politischen Strategien an die iškāliya anknüpfen, welche Besonderheiten unter zeitlichen und räumlichen Gesichtspunkten auftreten. Ġābirī streift manche dieser Fragen am Rande, etwa wenn er feststellt, das liberale Denken sei dieser Dichotomie genauso verhaftet wie das sozialistische oder islamistische.

Das Problem "Authentizität versus Moderne" bleibt jedoch eine große übermächtige Struktur, die nur über die Revision des turāt zu lösen ist. Ġābirī ist in dieser Hinsicht vielleicht idealistischer, als er es selbst wahrhaben will. Es ist schwer zu entscheiden, ob er nun zu einer Diskussion beiträgt, die die wirklichen Probleme des Nahen Ostens verschleiert, wie es ihm Faiṣal Darrāġ vorwirft (vgl. FN103), oder einen kritischen Beitrag liefert zu turāt und Islam, die ja tatsächlich in Diskussionen und Publikationen der arabischen Welt einen breiten Raum einnehmen.¹⁰³

¹⁰²Die Kritik stammt von Hiṣam Ġaṣīb in der jordanischen Zeitung "ad-Dustūr" (9.8.91) und von Faiṣal Darrāġ in "al-Yasār al-‘arabī". Besonders Darrāġ wendet sich gegen Ġābirīs Fokussierung auf "die alten Ideen", die an den aktuellen und wirklichen Problemen der arabischen Welt vorbeizieht (Darrāġ:30f).

¹⁰³Vgl. dazu Issa Boullata, der die intellektuelle und wissenschaftliche Diskussion darstellt, und Immanuel Sivan, der einen Eindruck von der Breitenwirkung populistischer Beiträge und der Präsenz von turāt-Themen in den ägyptischen Medien vermittelt.

Ġābirī ist davon überzeugt, daß die unter dem Eindruck der gescheiterten arabischen Renaissance entstandene Dichotomie "kulturelles Erbe-Moderne" das Denken in der arabischen Welt beherrscht. Durch sie würden kreative, intellektuelle Prozesse verhindert, weil das Individuum sich immer gezwungen fühle, sich apologetisch für einen der beiden Pole zu entscheiden, und daher keine wirkliche Synthese zustande bringe.

Der Lösungsansatz, den Ġābirī für dieses Problem präsentiert, versucht eine Rationalisierung des turāt mit dem Ziel, den Menschen von der Geschichte zu emanzipieren und ihn in die Lage zu versetzen, über sie zu verfügen. Geschichte muß daher als Prozeß wahrnehmbar werden, in dem sich die Menschen verorten können, und nicht länger als eine Kette zusammenhangloser Erinnerungen, die in keiner Beziehung zum heutigen Leben stehen und deshalb in Widerspruch zu ihm geraten. Ġābirī versucht die Grundlage für ein historisches Bewußtsein zu schaffen, das die Vergangenheit als Vorlauf zur Gegenwart und die Gegenwart selbst als Übergang zur Zukunft begreift. Der turāt, das kulturelle Erbe, soll in Geschichte überführt werden und so Antwort auf die Fragen der Zeit geben.

Bei dem Versuch, die normative Kraft der Vergangenheit aufzuheben, gerät er zwangsläufig an die mächtigste Kraft dieses Erbes: die Religion. Religionen erweisen sich als weitgehend modernisierungsresistente Elemente der Kultur. Sie entziehen ihre Wahrheiten und Gebote - anders als weite Bereiche der Lebenskultur und des Wissens - relativ erfolgreich dem Gebot der Rationalisierung. Sie ändern nolens volens ihre Funktion innerhalb der Gesellschaft, aber sie werden nicht - oder nur in beschränktem Maße - von den in ihnen vertretenen überzeitlich gültigen Wahrheiten abrücken. Wenn möglich, werden sie, oder besser ihre Träger, versuchen die gesellschaftlichen Transformationen, die zur Devaluierung der religiösen Wahrheiten führen, aufzuhalten.

Das erklärt vielleicht, warum ein Autor, der eigentlich über Fortschrittmöglichkeiten und die Entwicklung eines neuen historischen Bewußtseins schreiben will, sich hauptsächlich mit Religion befaßt.

Ġābirī schlägt vor, die Religion zu rationalisieren. Er tut das nicht, indem er den überzeitlich gültigen metaphysischen Wahrheitsanspruch, den sie sich vorbehält, für unvereinbar erklärt mit den Vorstellungen von Wahrheit und Wahrheitsfindung in modernen pluralistischen Gesellschaften. Stattdessen entwickelt er eine "Archäologie", die die verschüttete Rationalität hinter den Überlieferungen aufspüren soll (vgl. 5.1/2).

Es gehört zum Handwerk aller Modernisten, die positive Religion vom historischen Ballast zu befreien und auf ihre Fundamente zurückzuführen. Ġābirī tut das, indem er feststellt, nur die religiösen Pflichten seien unveränderlich. Alles andere sei nach Maßgabe des allgemeinen Interesses der Veränderung zu übernehmen.

So versucht er, die Gesetzesreligion in eine Vernunftreligion zu überführen und ihr außerdem einen Platz in der Geschichte zuzuweisen. Die Anweisungen der Religion sollen, mit Ausnahme der religiösen Pflichten, ihre normative, überzeitliche Gültigkeit verlieren. Damit hat er Religion auf das Ritual und die symbolischen Handlungen begrenzt, die zu verändern tatsächlich sinnlos erscheint. In der Praxis erfordert keine dieser Handlungen unbedingt einen Staat, der für ihre Einhaltung eintritt.¹⁰⁴

Diese Vorgehensweise impliziert, daß Ğābirī prinzipiell die kollektiv verbindliche Gültigkeit religiöser Normen akzeptiert. Die Aussetzung dieser Normen ist ihm nur über die Religion selbst möglich. Damit ist die Ebene des Diskurses festgelegt: Es müßte konkret nachgewiesen werden, daß die Gleichstellung von Mann und Frau, die Abschaffung der Todesstrafe, die rechtliche Gleichstellung aller Staatsbürger ohne Ansehen der Religion etc. der maṣlaḥa entspricht.

Ğābirīs Überlegungen zur Reformierung des Islam ermöglichen zwar dem einzelnen Gläubigen, in einem nicht-islamischen Staat zu leben und sich mit den Gegebenheiten einer pluralen Gesellschaft zu arrangieren, sie kommen aber nicht aus der Sicht einer Gesellschaft, die die Gültigkeit religiöser Normen, z.B. als Grundlage der Gesetzgebung, nicht gelten lassen kann; das wäre nämlich eine Gesellschaft, in der Normen begründet und immer wieder neu begründet werden müssen.

Ğābirī umgeht diese Frage. Zwar verhilft er den religiösen Normen zu neuer Aktualität; de facto aber läuft die von ihm vorgeschlagene Regelung daraufhinaus, daß keine der Entscheidungen, die im Bereich staatlichen Handelns zu treffen sind, an die šarī'a gebunden ist. Ğābirī schlägt also einen aufgeklärten, islamischen Säkularismus vor, in dem das neue und richtige Verständnis von Religion ihren Verzicht auf die Staatsraison begründet.

Dafür werden Emanzipationsverluste in Kauf genommen. Aus der defensiven Position, aus der heraus Ğābirī Säkularisierung vertritt, kann er nicht gleichzeitig emphatisch den hervorheben, der in antireligiösen Säkularismuskonzeptionen an Stelle der Religion tritt und die Norm setzt: den Menschen, den Bürger. Der emanzipatorische Akt, den Säkularisierung für den Menschen bedeutet, bleibt hier unbeachtet.¹⁰⁵

Das macht sich auch im Bereich des Denkens und der Wissenschaft bemerkbar. Die Überzeugungen des einzelnen Gläubigen können heute nicht mehr beanspruchen, in der

¹⁰⁴Die rituelle Reinheit, das Gebet, das Fasten, die Pilgerfahrt kann jeder Gläubige auch ohne staatliche Unterstützung durchführen; zakāt existiert in der Praxis nur noch als individuelle freiwillige Spende an Bedürftige (Haarmann:101f). Das islamische Strafrecht könnte nach dieser Regelung entfallen.

¹⁰⁵Der Emanzipationsgewinn wird zumindest nicht in seiner ganzen Wirkung ins Bewußtsein geführt, wenn Ğābirī darauf verweist, daß Muḥammad den Gläubigen Überlegenheit und damit Handlungsfreiheit in den Dingen der Welt zugestanden habe.

Gesellschaft als Wahrheiten anerkannt zu werden. Der Gläubige sieht sich vor die Notwendigkeit gestellt, religiöse Wahrheiten mit anderslautenden sozialen, wissenschaftlichen etc. zu vermitteln. Ġābirī sieht diese Diskrepanz zwischen dem Glauben und der Vernunft nicht, zumindest thematisiert er sie nicht. Er entgeht diesem Problem, indem er die Forderungen der Religion nur auf einer oberflächlichen, formallogischen Ebene mit denen der Welt abgleicht. Ein Wort des algerischen Philosophen Muhammad Arkoun, der sich ebenfalls mit der wissenschaftlichen Betrachtung des turāt befaßt, deutet den Problemhorizont an, der sich öffnet, sobald man die von Ġābirī durchgehaltene Ebene, die sich weitgehend von der theologischen Dimension der aufgeworfenen Fragen fernzuhalten weiß, verläßt:

"La philosophie moderne cherche à définir les fondements dans un être fini: l'homme dont les œuvres et les capacités de connaissance sont en même temps disqualifiées dans leurs prétentions au dire-vrai souverain; la théologie, au contraire, cherchait à définir les fondements en fixant l'attention sur l'Être absolu et infini: Dieu; mais elle ne s'avouait pas toujours que cette recherche était conduite par l'homme, médiatisé par le langage: voilà pourquoi ses fondements sont aujourd'hui disqualifiés épistémologiquement, même si, dans l'ordre de la foi, ils conservent une nécessité." (Arkoun:35)

Auch Strukturalismus und Epistemologie können keine religiösen Wahrheiten sichern. Die Gewißheit, mit der Ġābirī die Übereinstimmung von Vernunft und Religion feststellt, ist theologisch nicht leicht zu rechtfertigen und muß zwangsläufig den Widerspruch der Exegeten hervorrufen, die den Geltungsanspruch des Gotteswortes höher ansetzen als den der innerweltlichen Rationalität¹⁰⁶.

Der Säkularismus Ġābirīs bleibt also ein islamischer Säkularismus: Die vernünftige Religion überläßt es den Menschen, die Dinge in der Welt zu regeln. Die Frage ist, ob ihn das als Säkularismus in seiner Effizienz mindert. Stentzler stellt fest, daß die europäische Entwicklung der Verchristlichung der Welt gleichzeitig auch eine Verweltlichung des Christentums mit sich brachte (Stentzler:190). Die Säkularisierung verlief demnach mit einer gewissen Eigendynamik in Abhängigkeit von den sozialen und ökonomischen Prozessen. Als in Europa eine intellektuelle Bewegung für die Säkularisierung des Denkens und der Gesellschaft antritt, ist die ökonomische und politische Macht der Kirche durch die Enteignungen schon stark geschwächt. Nur der Bereich der Kultur muß noch säkularisiert werden.

¹⁰⁶So äußerte mir gegenüber Rachid Benaïssa, der als Vertreter der algerischen Nationalen Heilsfront gilt, Ġābirī interpretiere die religiösen Quellen nur sehr oberflächlich und komme dadurch zu falschen Ergebnissen. Es dürfe nicht das Ziel sein, die Schriften dem Lauf der Dinge anzupassen, sondern die Welt müsse dem Wort gehorchen (Zürich, 5.10.1991).

Ähnlich könnte die Lage in der arabischen Welt eingeschätzt werden. Die Staaten sind, wie Ġābirī feststellt, de facto säkular. Der Islam habe für sie nur noch legitimatorische Funktion.

Die wird jedoch kaum aufzuheben sein, wenn nicht eine Säkularisierung des Denkens stattfindet, die den Umstand, daß nicht die Religion die Normen für staatliches Handeln festlegt, sondern der Mensch, kulturell manifestiert.

Problematisch ist dabei, daß "das Ich" (al-anā) in Ġābirīs Texten immer ein "wir" meint. Es sind "die Araber", die ein Identitätsproblem haben, "die Araber", deren Kultur zerstört ist, "die Araber", die einen Widerspruch zwischen Moderne und turāt empfinden. Es geht nicht darum, einen Einwand gegen bloße Verallgemeinerung geltend zu machen, sondern um die Feststellung, daß die in der Tradition der Aufklärung stehende Philosophie Ġābirīs durchgehend das kollektive Subjekt ins Zentrum ihrer Überlegungen stellt. Das Denken der Individuen begreift Ġābirī als stark durch die jeweilige Kultur geprägt. Der Kulturbegriff, den er dabei zugrundelegt, bezieht sich immer auf ethnisch-politische Einheiten. Kultur ist das Element, das diese Einheiten und die Solidarität ihrer Mitglieder begründet und nach außen abgrenzt.

An dieser Stelle wird Ġābirīs Idealismus fragwürdig. Wo Fu'ād Zakariyā die politischen Verhältnisse - keine Pressefreiheit, Mißachtung der Menschenrechte - als Ursache für die kulturelle Misere sieht, versucht Ġābirī die Schaffung einer arabischen Nationalkultur, die den herrschenden Verhältnisse entgegentreten soll. Zwar sieht auch Ġābirī als wesentliches Kennzeichen der Moderne den fortgesetzten Bruch mit Traditionen, der im Hinblick auf die Zukunft in der Gegenwart stattfindet. Der europäischen Moderne bescheinigt er, selbstreferentiell zu fungieren (Turāt: 16; vgl. 6.1). Habermas formuliert in ähnlicher Weise: "die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, *sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen.*" (Habermas 1989:16; Hervorhebung im Original)

Aber offen bleibt, was die arabische Moderne legitimieren soll: die Religion, die Vernunft, die Notwendigkeit zur Veränderung oder etwa die Ökonomie? Ich glaube nicht, daß das mit einem Wort zu beantworten ist. Hier kündigt sich aber das Problem an, das die europäische Modernediskussion beschäftigt, das aber, glaubt man den Worten Ġābirīs, in der arabischen Welt noch nicht wahrnehmbar ist: Die Moderne müsse in der arabischen Welt zunächst einmal erreicht werden, bevor man von ihren Defekten und den gegen sie gerichteten postmodernen Einwänden sprechen könne. Vielleicht aber ist die Moderne schon längst angekommen, nur daß sie anders ausfällt, als man sich erträumt hat.

13 Zusammenfassung

Der 1936 in Marokko geborene Philosoph Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī gilt als eine der bedeutendsten intellektuellen Stimmen der arabischen Welt. Bekannt wurde er vor allem durch seine in den 80er Jahren erschienene Triologie "Naqd al-ʿaql al-ʿarabī", die sich mit der historischen Entwicklung der arabischen Wissenschaften befaßt. In der Stagnation dieser Wissenschaften im 12. Jh. vermutet Ġābirī den Grund für das Scheitern der arabischen Renaissance im 19. und 20. Jahrhundert.

Das vorliegende Buch setzt sich vor allem mit dieser These auseinander. Zur Bewältigung der Krise schlägt Ġābirī die kritische Revision und Aufwertung des arabisch-islamischen Kulturerbes vor. Daß sich das politische Engagement Ġābirīs, der zeitweise dem Politbüro der 'Union Socialiste des Forces Populaires' angehörte, nicht gänzlich von seinem wissenschaftlichen trennen läßt, legt eine parallele Betrachtung seines Denkens in beiden Bereichen nahe.

Der erste Teil des Buches widmet sich dem kulturellen Erbe, das seit den 70er Jahren zunehmende Beachtung in den politischen und wissenschaftlichen Diskussionen der arabischen Welt erfährt.

3. Diese Entwicklung wird als Reaktion auf die Niederlage von 1967 begriffen, in der sich das Scheitern der liberalen und sozialistischen Fortschrittshoffnungen der arabischen Welt offenbart. Ġābirī versteht die Auseinandersetzung mit dem turāt als emanzipativen Schritt zur Bewältigung der eigenen Geschichte (3.1). Daß der zeitgenössische arabische Diskurs in der Dichotomie Moderne - Erbe gefangen ist, hält er für eine Folge der gescheiterten arabischen Renaissance (naḥḍa) in den letzten beiden Jahrhunderten. Da sich das arabische Denken der Gegenwart in drei voneinander gänzlich isolierten epistemologischen Feldern vollziehe, turāt - Moderne - politisch-soziale Problematik, konnte ein historisches Bewußtsein, das Geschichte als fortschreitenden Prozeß begreift, bislang nicht entstehen (3.2).

Das Scheitern der Renaissance führt Ġābirī auf den Niedergang der arabischen Hochkultur im Mittelalter zurück, die zwar über den Transfer arabischer Wissenschaften zur Renaissance in Europa beitrug, selbst aber in einen unkritischen scholastischen Irrationalismus verfiel, der bis ins 19. Jh. anhielt. Der gesellschaftliche und ökonomische Entwicklungsstand der arabischen Kultur entsprach daher nicht der forcierten Modernisierung, die ihr aufzwang. Den Vorgang der Renaissance begreift der Philosoph als einen Mechanismus, der in Europa und in der Verkündigung des Islams Beispiele für erfolgreiche Renaissanceen geliefert habe: Im Kampf gegen die Statthalter der Tradition legitimierten sich die progressiven Kräfte durch ein weitzurückliegendes, möglicherweise auch idealisiertes oder fiktives Erbe, das einen in der Zeit verlorengegangenen oder verwässerten Urzustand annimmt und darüber seine Authentizität (aṣāla) gegenüber den herrschenden Kräften begründet. Im Rekurs auf die ferne Vergangenheit werde über die Kritik der schlechten Gegenwart der Entwurf der Zukunft geleistet (3.3).

Das besondere Erbe, auf das sich jede Renaissance bezieht, wurde unter dem Eindruck eines Kolonialismus, der Modernisierung und gleichzeitig Unterdrückung verkörperte, zum Refugium gegen die äußere Bedrohung. Das habe den Gegensatz Moderne - Authentizität hervorgebracht, der bis in die Neuzeit die Menschen in der arabischen Welt traumatisiere und ihnen suggeriere, sie müßten sich für eine der beiden Optionen entscheiden. Tatsächlich sei dieser Gegensatz ein Scheingegensatz. Nach Ansicht Ġābirīs liegt ein Problemkomplex (iškālīya) vor, der in relativer Unabhängigkeit zur sozialen Wirklichkeit besteht und der deshalb auch nicht über das Klassenparadigma zu erklären ist, sondern nur über eine Dekonstruktion (3.4).

Im Vergleich eines 1976 gehaltenen Vortrages mit den neueren Schriften wird die Entwicklung Ġābirīs von der historisch-materialistischen Geschichtstheorie zu Strukturalismus und Epistemologie nachvollzogen, die sich parallel zur Aufwertung des kulturellen Erbes und dem Wirkungsverlust der sozialistischen Idee in den Gesellschaften des Nahen Ostens vollzieht (3.5).

4. Die Auflösung des Problemkomplexes von Moderne und Authentizität bildet nach Auffassung Ġābirīs die unabdingliche Voraussetzung, um wirklichen, alle gesellschaftlichen Bereiche umfassenden Fortschritt wie in Europa zu erreichen. Die europäische Entwicklung versteht er als eine schmerzlose historische Kontinuität, innerhalb derer eine permanente Auseinandersetzung und Neubegründung des Erbes vorgenommen wird. Die zirkelhafte Dialektik von Geschichte und Vernunft, die sich dabei entfaltet, zweifelt Ġābirī zwar in ihrer Faktizität an, akzeptiert sie aber als Garanten eines Fortschrittsoptimismus (4.1).

Dem arabischen turāt dagegen fehle diese Kontinuität. Indem er vor allem die Erinnerungen an die unerfüllten historischen Entwürfe repräsentiere, gehe er über die europäische Idee der Geschichte hinaus. Seine Aufladung als Symbol des antikolonialen Widerstands verleihe ihm eine nebulöse und magische Dimension (4.2.1).

Diese Vorstellung von turāt läßt eine Parallele zu Maurice Halbwachs Konzeption der 'mémoire collective' erkennen. Halbwachs setzt aber das kollektive Gedächtnis bereits auf der Ebene der Familie an, während 'das besondere Erbe' bei Ġābirī zum identitätstiftenden Moment der Nation wird.

Daß die arabisch-islamische Wissenschaft bis heute nichts zur kritischen Diskussion des turāt beitrug, führt Ġābirī auf ihre scholastische Stagnation im 2./3. Jh.H. zurück (4.2.2).

Die arabisch-islamische Sprache sei auf der Ebene der Hochsprache realitätsfern geworden. In den Wissenschaften habe sich der Analogieschluß (qiyās) durchgesetzt und nicht, wie in Europa, die Idee der autonomen Vernunft. Die empirischen Wissenschaften seien marginalisiert worden. Politik, nicht Wahrheit oder Realität, sei das bewegende Moment in den islamischen Wissenschaften gewesen. Sie hätten den verschiedenen politischen Parteien ihre Legitimation verschafft. Die Sprache, die Wissenschaften und die Philosophie dieser Zeit bilden nach Ansicht Ġābirīs einen epistemologischen Referenzrahmen, der das arabisch-islamische Denken bis auf den heutigen Tag strukturiere und begrenze. Gleichzeitig verursachten die historisch

versteinerten politischen Positionen des turāt eine zusammenhanglose Geschichtsschreibung. Die Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts erschienen von der übrigen arabischen Geschichte völlig losgelöst, wie durch einen tiefen Graben getrennt (4.2.3).

5. Dagegen setzt Ġābirī die kritische Revision des turāt mittels der Dekonstruktion (tafkīk), womit eine Kombination von Strukturalismus, Geschichtswissenschaft und Ideologiekritik gemeint ist, die die Objektivität des Wissenschaftlers garantieren und den Text in seiner Historizität erschließen soll. In einem zweiten Schritt will Ġābirī die (normative) Macht des Textes aufheben und ihn vor dem Hintergrund der heutigen Situation in seiner Bedeutung aktualisieren. Hier kündigt sich bereits ein Verständnis an, daß "turāt" als religiösen Text und die neuzukonstruierende Rationalität als Aufdeckung des verschütteten Offenbarungszwecks begreift (5.1).

Ġābirī exemplifiziert seine Methode an drei Beispielen aus der religiösen Tradition:

Einem ḥadīṭ, der als Beleg für das religiöse Verbot aller Neuerungen gilt, begegnet er mit der Unterscheidung zwischen der unveränderlichen Essenz der Religion, die unbedingt gewahrt werden muß, und den Geboten, die heute nicht mehr eingehalten werden müssen. Die Frauen benachteiligende Erbrechtsregelung im Islam wird mit dem Hinweis auf historische Gerechtigkeitsvorstellungen erklärt, die ihren Ursprung in den sozialen Zwängen tribaler Gesellschaften gehabt hätten. Im Hinblick auf die Rechtspraxis erklärt Ġābirī, die religiösen Normen seien unter der Maßgabe des öffentlichen Wohls (maṣlaḥa) auch zu vernachlässigen.

Das theologische Determinationsproblem (ġabr) wird als Resultat historisch-ideologischer Machtkämpfe zwischen den Omaidjaden, den Qadariten und der Muʿtazila verstanden. Im Koran lasse sich das Prinzip des Zwangs nur für Ausnahmesituationen belegen. Grundsätzlich sei der Mensch in seinen Handlungen frei. Die menschliche Freiheit manifestiert sich nach Auffassung Ġābirīs also schon im Koran, vor aller Geschichte (5.2). Abgesehen davon, daß Ġābirīs Lösungen trotz des wissenschaftlichen Anspruchs als Interpretationen religiöser Texte anfechtbar bleiben, leisten sie zwar einen Beitrag zur theologischen Modernismusdebatte, aber nicht die Aufhebung der Normativität der Vergangenheit. Im ersten Beispiel begründet er den freiwilligen Verzicht der Religion auf die Regelung der innerweltlichen Angelegenheiten, akzeptiert dabei aber implizit den grundsätzlichen Anspruch der allgemeinen Gültigkeit religiöser Normen in modernen Gesellschaften. Im zweiten Beispiel setzt er den Offenbarungszweck mit dem öffentlichen Wohl gleich, was die Verträglichkeit religiöser Normen mit den Anforderungen moderner Gesellschaftsordnungen sichern soll. Im dritten Beispiel beschneidet Ġābirī die Texte um ihre komplexe theologische Dimension. Die Freiheit des Menschen wird, jederzeit durch anderslautende Auslegungen anfechtbar, nicht als Menschenrecht, sondern als koranisches Gebot begründet.

Die von Ġābirī versuchte, praktische Säkularisierung ist grundsätzlich bereit, der neu entdeckten ursprünglichen Intention der religiösen Texte zu folgen. Damit hat er sich auf eine Diskursebene begeben, die die normbildende Kraft der Religion akzeptiert. Ihre Bedeutung für die von ihm verfolgte Zielsetzung der geistigen, sozialen, ökonomischen und politischen Erneuerung und Modernisierung kann er nur theologisch widerlegen. Es entstehen keine Sphären der Zuständigkeit, wie sie im modernen Denken Politisches von Religiösem trennen (5.3).

Der zweite Teil des Buches befaßt sich dem Komplex von Tradition und Moderne.

6. Während Ġābirī mit "aṣrānīya" einen extremen Modernismus und mit "ḥadāṭa" die universelle, d.i. westliche Moderne bezeichnet, begreift er "muʿāṣara" als positive, der arabischen Welt situativ angemessene Moderne, die synonym für Demokratie und Rationalität in den sozialen, politischen und ökonomischen Prozessen steht.

Damit entgeht er der Vorstellung einer emphatischen, sich aus der europäischen Geschichtsphilosophie speisenden Moderne und ihrem normativ universellen Gültigkeitsanspruch. Der Begriff muʿāṣara ermöglicht die Emanzipation einer arabischen Moderne-Tradition und vermeidet damit, neuerlich in Opposition zu "turāṭ" zu verfallen (6.1).

In ähnlicher Weise wendet sich Ġābirī gegen die europäische Idee eines universellen Fortschritts und die Stilisierung bestimmter Elemente in der arabisch-islamischen Geschichte zu Fortschrittsvorläufern. Das geschieht - in Absetzung von historisch materialistischen Ansätzen - mit der Begründung, es gebe keine rein fortschrittlichen Bewegungen in der Geschichte. Offen bleibt, wie sich Fortschrittsintentionalität dann überhaupt legitimieren kann.

Andererseits weiß Ġābirī konkret zu benennen, was für die arabischen Länder Fortschritt bedeutet: die Zugehörigkeit zur Gruppe der autarken Industriestaaten, zu den Nationen, die ihre Eigenständigkeit und ihre Charakteristik erhalten können und dadurch ihren Beitrag zum allgemeinen, universellen Fortschritt leisten (6.2).

Problematisch bleibt bei Ġābirīs Fortschritts- und Modernekonzeption, daß er die europäische Entwicklung als einen kontinuierlichen Prozeß begreift, ohne die negative Moderne, die z.B. Horkheimer und Adorno in der "Dialektik der Aufklärung" beschrieben haben, zu berücksichtigen. Zwar rezipiert er postmoderne Kritiker wie Foucault und Derrida, verwirft aber Ansätze, die die universelle Gültigkeit ihrer Kritik an der Moderne behaupten, mit dem Hinweis auf den prämodernen Zustand der arabischen Welt (6.3).

In einem Exkurs verweise ich darauf, daß parallel zu der Modifizierung einer universellen Moderne und eines universellen Fortschritts in der Philosophie auch in der Entwicklungstheorie seit den 70er Jahren ein Paradigmenwechsel stattgefunden hat. Der Bedeutungszuwachs, den "Kultur" für die politische und sozialwissenschaftliche Theorienbildung erfuhr, rechtfertigt das Wort von der "Kulturalisierung des Sozialen".

Ğābirīs Interpretation des turāt als kollektives Gedächtnis, Geschichte, Kultur und Schlüssel zur angemessenen autochtonen materiellen und geistigen Fortschrittsentwicklung kann als Teil dieser Strömung begriffen werden (6.4).

7. In den westlichen Debatten findet die Dichotomie "turāt - Moderne" ihre Entsprechung in dem Gegensatz "Tradition - Moderne". Da das Arabische keinen positiven Begriff für "Tradition" kennt, liegt der Gedanke nahe, daß turāt auch stellvertretend für die Vorstellung der positiven "Tradition" steht, wie sie die europäische Geisteswissenschaft kennt (7.1).

Tradition steht im europäischen Sprachverständnis für die genealogische, zumeist mündliche, Vermittlung von Wissen. Im 19. Jh. erhält Tradition die Bedeutung von "antimodern", die Max Weber und Emile Durkheim später als "stehengebliebene Geschichte" und "Negation von Rationalität" charakterisieren. In Anlehnung daran konstruiert die Nationalökonomie der 50er Jahre ein dualistisches Gesellschaftsbild, in dem sich der traditionelle, modernefeindliche und der moderne Sektor gegenüberstehen. Ein positives Verständnis erschließt dagegen die Kritische Theorie, die die Fortsetzung der Tradition in ihrer Aufhebung und Neuformulierung sieht (7.2).

Die koloniale Praxis belegt zum einen die Unzulänglichkeit des dualistischen Modells, zum anderen die Enteignung von Geschichte und Tradition, die es den Kolonialisierten erschwert, wenn nicht unmöglich macht, eigene Sinnhorizonte und Erklärungsparadigmata zu entwickeln, beides Kritikpunkte Ğābirīs (7.3).

In den Ansätzen von Fu'ād Zakarīyā und Mouloud Mammeri dagegen geht der Kulturkampf der arabischen Welt nicht wie bei Ğābirī in der Dichotomie Erbe-Moderne auf. Beide sehen im Gegensatz von Hochkultur-Volkskultur und in der Unterdrückung eines freien, öffentlichen Kulturlebens durch Staat und Religion das wirkliche Problem.

Der dritte Teil stellt die politischen Ideen Ğābirīs dar:

8. Auf der politischen Ebene fordert Ğābirī die Ersetzung der ökonomischen, sozialen und ideologischen Konstanten (ġanīma, qabīliya und 'aqīda), die seit alters her die arabische Kultur bestimmen, durch einen modernen Staat, der sich durch produktive Wirtschaft, kritische Diskussionskultur und Zivilgesellschaft auszeichnet (8.1).

Die Krise des Sozialismus und des Prinzips der Volkssouveränität verursachten in den vergangenen Jahren im Westen eine Konjunktur des hybriden Konzepts "Zivilgesellschaft", in dem Gramscis Begriff "società civile" zusammenfloß mit einer neoliberalen "civil society", was mit "bürgerliche Gesellschaft" zu übersetzen ist (8.2).

In der arabischen Welt steht die Zivilgesellschaft für die Verabschiedung der autoritären Regime und der Staatsfixiertheit der intellektuellen Eliten. Gegen sozialistische Modelle nach sowjetischem Muster fordert Ğābirī politische Demokratie und setzt dabei auf die Intellektuellen als Agenten des Volkes bzw. Vermittler der Interessen von Staat und Volk. Das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Ökonomie bleibt auch bei Ğābirī - wie in den meisten Entwürfen zur Zivilgesellschaft - ungeklärt (8.3).

9. Die Forderung nach arabischer Einheit bildet m.E. das Bindeglied zwischen Ġābirīs wissenschaftstheoretischen, kulturkritischen, religionsmodernistischen und politischen Überlegungen. Ġābirī stellt die historische Entwicklung des Einheitsgedankens dar, hinter dessen gleichlautender Forderung sich bis Ende des Zweiten Weltkriegs in verschiedenen arabischen Ländern ganz unterschiedliche Vorstellungen verbargen. Die Konsolidierung der Einzelstaaten und das Scheitern der syrisch-ägyptischen Einheit bewirkten eine Ernüchterung, aber auch ein realistischeres Einheitsstreben (9.1). Das Argument für einen panarabischen Nationalstaat sieht Ġābirī - in einer in ihrer Übereinstimmung erstaunlichen Parallele zu Ernest Gellner - in der gemeinsamen Sprache und Kultur, die die für moderne Gesellschaften nötige "kontextunabhängige Kommunikation" (Gellner) garantiert, und in der großen territorialen Einheit. Diese beiden Faktoren sichern nach Auffassung Gellners und Ġābirīs die intellektuelle und materielle Fortschrittskapazität moderner Industriestaaten (9.2).

Die theoretische Untermauerung des Nationalismus und der Nationalkultur leistet Ġābirī in den Vorüberlegungen zu seinen epistemologischen Arbeiten. Demnach gibt es ein arabisches Denken, das durch die historische Entwicklung der arabischen Kultur spezifiziert wurde. Das arabische Denken gewinnt in dieser Konzeption, die Ġābirī durch Anleihen bei Adam Schaff, André Lalande und Claude Levi-Strauss stützt, eine doppelte Valenz: zum einen birgt es die Entwicklungshindernisse, die im 8./9. Jahrhundert bei der Konsolidierung der arabisch-islamischen Kultur (ašr at-tadwīn) entstanden, zum anderen wirkt es gemeinschaftsstiftend, indem es eine kulturelle und intellektuelle Nationalität impliziert. Den Versuch, eine vornationale Hochkultur zur nationalen Volkskultur zu stilisieren, hält Gellner für die gängige Strategie zur Schaffung von Nationalkulturen (9.3).

Die arabische Einheit, die sich mit der Demokratisierung der Teilstaaten vollziehen soll, ist nach Überzeugung Ġābirīs nur in einem langwierigen Reformprozeß zu verwirklichen. Die Einheit werde neben der Entmachtung der jetzigen Herrschaftseliten vor allem eine bessere Bildungspolitik zur Folge haben, die westliche und islamische Lehrinhalte berücksichtigt und dem Kulturimperialismus der neuen drahtlosen Medien entgegentritt (9.4).

10. Die Aporien dieses Nationaldenkens werden an zwei Beispielen deutlich: Ġābirīs Haltung zu den ethnischen und religiösen Minderheiten ist zwar in den letzten Jahren von zunehmender Toleranz gekennzeichnet, trotzdem setzt er nach wie vor auf eine kulturelle und sprachliche Arabisierung z.B. der Berber, denen durch das Fehlen einer Schriftkultur die Möglichkeit zur politischen Autonomie versagt bleibe (10.1). Zwar wendet sich Ġābirī gegen eine Instrumentalisierung von Religion für nationale Ziele, erachtet den Islam aber als wichtigen Bestandteil der nationalen arabischen Identität. Das erklärt einmal mehr seine affirmative Haltung zu den religiösen Elementen des turāṭ (10.2).

11. Obwohl Ğābirī gemeinhin als Säkularist gilt, spricht er sich in einem Briefwechsel mit Ḥasan Ḥanafī gegen Säkularismus aus. Er wendet sich gegen die Entfernung des Islam aus der Gesellschaft, bezieht aber gleichzeitig, aus religionshistorischer Warte, Position gegen einen islamischen Staat. Die Säkularismusfrage hält Ğābirī für ein Scheinproblem: Arabische Christen hätten durch die Übernahme dieses westlichen Konzepts im Nahen Osten eine Auseinandersetzung hervorgerufen, die nicht den Gegebenheiten entspreche. Die dahinterstehende Forderung sei eigentlich die nach Demokratie.

Da Ğābirī Säkularisierung immer aus der Perspektive der Religion betrachtet, entgeht ihm, daß ein nichtsäkularer Staat zwar Fortschritt und Moderne, nicht aber Demokratie verwirklichen kann. Die normative Kraft der Religion steht in einem religiösen Staat über der der Volkssouveränität.

Die unklare Haltung Ğābirīs gegenüber der Religion, die auch seinem Wissenschaftsverständnis zuwiderläuft, erklärt sich aus seiner Vorstellung der historischen Genese der arabischen Nation, für die der Islam eine wichtige Rolle spielt, die nicht durch den diskreditierten und umstrittenen Begriff Säkularismus gefährden werden darf.

15 Literatur

Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī

(Ḥiṭāb) = al-Ḥiṭāb al-ʿarabī al-muʿāṣir [Der zeitgenössische arabische Diskurs]. Dār at-Ṭalīʿa li-ṭ-Ṭabāʿa wa-n-Našr, Beirut 1985² (1. Auflage 1982).

(Ḥiwār) = Ḥiwār al-mašriq wa-l-maġrib - naḥwa iʿādati bināʾ al-fikr al-qaumī al-ʿarabī [Der Dialog zwischen den ostarabischen Ländern und dem Maghreb - zur Wiedererrichtung des national-arabischen Denkens]. al-Muʿassasa al-ʿArabīya li-d-Dirāsāt wa-n-Našr, Beirut 1990¹. Mit Beiträgen von Ḥasan Ḥanafī und Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī.

(al-Hiwar al-qaumī) = ḥaula al-Ḥiwār al-qaumī - ad-dīnī [Über den religiös-nationalen Dialog]. In: al-Ḥiwār al-qaumī - ad-dīnī. Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīya, Beirut 1989. *Ein Vortrag, den Ġābirī auf der gleichnamigen Tagung in Kairo (25.-27.9.1989) gehalten hat.*

(Iškāliyyāt) = Iškāliyyāt al-fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir. [Die Problemkomplexe des zeitgenössischen/modernen arabischen Denkens]. Markaz ad-Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīya, Beirut September 1990² (1. Auflage Juni 1989). *Vorträge und Aufsätze, die zwischen 1984 und 1986 entstanden sind, bzw. publiziert wurden. Ġābirī hielt alle Vorträge bis auf einen (Andalusien 1984) in der arabischen Welt.*

(Masʿala) = al-Masʿala ad-dīmuqrāṭīya wa-l-auḏāʿ ar-rāhina fī l-waṭan al-ʿarabī. [Die Streitfrage der Demokratie und die aktuelle Situationen in den arabischen Ländern] In: al-Mustaqbal al-ʿArabī 157, März 1992. *Ein Vortrag, den Ġābirī am 23. Dezember 1991 auf Einladung des Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīya in Beirut gehalten hat.*

(Naḥnu) = Naḥnu wat-turāṭ. [Wir und das kulturelle Erbe.] Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīya, Beirut 1980¹.

(Naqd1) = Naqd al-ʿaql al-ʿarabī Bd.1: Takwīn al-ʿaql al-ʿarabī. [Die Kritik des arabischen Denkens Bd.1: Die Genese des arabischen Denkens]. Markaz ad-Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīya, Beirut Mai 1991⁵ (1. Auflage 1984).

(Naqd2) = Naqd al-^oaql al-^oarabī Bd.2: Bunyat al-^oaql al-^oarabī. [Die Kritik ... Bd.2: Die Struktur des arabischen Denkens.] Markaz ad-Dirāsāt al-Waḥda al-^oArabīya, Beirut Mai 1990³ (1.Auflage Juni 1986).

(Naqd3) = Naqd al-^oaql al-^oarabī Bd.3: al-^oAql as-siyāsī al-^oarabī. [Die Kritik ... Bd.3: Das politische arabische Denken.] Markaz ad-Dirāsāt al-Waḥda al-^oArabīya, Beirut Februar 1990¹.

(Turāt) = at-Turāt wa-l-ḥadāṭa - dirāsāt ... wa-munāqašāt. [Das kulturelle Erbe und die Moderne - Studien .. und Diskussionen.] Markaz ad-Dirāsāt al-Waḥda al-^oArabīya, Beirut Juli 1991¹. *Der Band enthält Aufsätze und Vorträge, die bereits anderorts zwischen 1976 und 1990 publiziert worden sind. Die Vorträge wurden mit zwei Ausnahmen (Istanbul 1984 und Almeria 1990) in der arabischen Welt gehalten. Am Ende des Bandes sind drei Gespräche mit Ġābirī dokumentiert.*

Nachschlagewerke

Bustānī, Buṭrus (ed): Muḥīt al-Muḥīt, 1870.

Dictionnaire des Philosophes. Ed. Denis Huisman Bd.2 Presses Universitaires de France, Paris 1984.

EL_D: Enzyklopädie des Islām. Ed. Th. Houtsma u. A. Schaade, Leiden/Leipzig 1908.

EL_E: The Encyclopaedia of Islam. London/Leiden 1960.

GG: Geschichtliche Grundbegriffe. Stuttgart 1990. Darin:

Gumbrecht, Hans Ulrich: Moderne.

Koselleck, Reinhart: Fortschritt.

Wiedenhofer, Siegfried: Tradition.

Lanes Arabic-English Lexicon; ed. Stanley Lane Poole 1. Buch Bd.8, London 1893.

Tāğ al-^oArūs; Bd.5, Kuwait 1969.

Hans Wehr (ed): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement. Wiesbaden 1976⁴

Hans Wehr (ed): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Wiesbaden 1985⁵.

Wörterbuch der Soziologie: ed. Günter Hartfiel. Neuauflage und Überarbeitung: Karl-Heinz Hillmann 1982³.

Sekundärliteratur

°Abd ar-Rāziq, Mustafa: Tamhīd li-tārīḥ al-falsafa al-islāmīya [Einführung in die islamische Philosophiegeschichte]. Kairo 1959.

Adorno, Theodor: Über Tradition. In: Ohne Leitbild. Gesammelte Schriften Bd. 10/2, Frankfurt a.M. 1977.

Arkoun, Mohammed: Pour une Critique de la Raison Islamique. Edition Maisonneuve Et Larose, Paris 1984.

Bartel, H. u. Schmidt, W.: Historisches Erbe und Traditionen - Bilanz, Probleme, Konsequenzen. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 30, 1982.

Bolte, Gerhard (ed.): Unkritische Theorie. Gegen Habermas. Lüneburg 1989.

Braune, Walther: Gesetzlichkeit und Mystik im Islam. In: Ausgewählte Vorträge des XXI Deutschen Orientalistentages vom 24.-29.3.1980, ed. Fritz Steppat, Supplement V, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Binder, Leonard: Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies. Chicago/London 1988.

Boullata, Issa: Trends and Issues in Contemporary Arab Thought. New York 1990.

Bourdieu, Pierre: Die politische Ontologie Martin Heideggers. Frankfurt a.M. 1988.

Brumlik, Micha: Was heißt "Zivile Gesellschaft"?. In: Streitkultur 8, 1991.

Canguilhem, George: Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Frankfurt a.M. 1979.

Darrāğ, Faiṣal: Al-Ġābirī wa-tağdīd al-afkār al-qadīma [Ġābirī und die Erneuerung des alten Denkens]. In: al-Yasār al-°arabī, 58, Paris 1983.

Demele, Isolde: Abstraktes Denken und Entwicklung. Der unvermeidliche Bruch mit der Tradition. Frankfurt a.M. 1988.

Demirović, Alex: Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie. In: Das Argument 185, 1991.

Forstner, Martin: Das neue algerische Ehe- und Kindschaftsrecht -Gesetz und soziale Wirklichkeit. In: Das Standesamt 1987 Nr.7/8, S. 197-221 und Nr.9, S.237-249.

- Gardet, Louis u. Anawati, M.M.: Introduction a la Theologie Musulmane. Paris 1948.
- Ğaşı̇b, Hişām: Ḥaṣā'iṡ al-wa'cy as-sā'id fi r-rāsmāliya at-tābifa. [Die Eigenarten des herrschenden Bewußtseins im abhängigen Kapitalismus]; Titel der ersten Folge einer Artikelserie in ad-Dustūr: 9.8., 23.8., 13.9., 27.9, 11.10, 25.10. und 8.11.1991.
- Gellner, Ernest: Nations and Nationalism. Oxford 1983.
- Gomaa, Ahmad M.: Islamic Fundamentalism in Egypt. The 1930's and 1970's - a comparative note. In: Warburg, Gabriel R. und Kupferschmidt, Uri M.: Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan.
- Grandguillaume, Gilbert: Langué, Identité et Culture nationale au Maghreb. In: Mediterranean People Nr.9, Okt./Dez. 1979.
- Gransow, Volker: Zivilgesellschaft und Demokratische Frage. Ein Literaturbericht. In: Das Argument 180, 1990.
- Haarmann, Ulrich: Die Pflichten des Muslim - Dogmen und geschichtliche Wirklichkeit. In: Saeculum 1974, S.95-110.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M. 1989²
- Habermas, Jürgen: Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990. Leipzig 1990.
- Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Berlin 1966.
- al-Ḥammad, Turkī: Ramż huwīyūn... al-Ġābirī wa-zilzāl al-ḥalīġ. [Symbol eines Sturzes ... al-Ġābirī und die Erschütterung des Golfes]. Artikelserie in aš-Šarq al-Ausaṭ am 4.6., 5.6, 12.6., 23.6, 1.7, 7.7, 13.7.1991.
- Hanf, Theodor: Modernisierung ohne Säkularisierung. In: Matz, Ulrich (ed.): Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt, Köln 1986.
- Haug, Wolfgang Fritz: Gramsci und die Politik des Kulturellen. Vorabdruck aus 'Pluraler Marxismus', Bd.3 1988; in: Das Argument 167, 30.Jg., Jan./Febr. 1988.
- Heidelberger, Michael u. Thiessen, Sigrun: Natur und Erfahrung. Hamburg 1981.
- Helie-Lucas, Marie-Aimee: Das vorrangige Symbol islamischer Identität: Frauen im muslimischen Recht der Person. In: Der Streit 1, 1991, S. 3-11.
- Hoffmann, Gerhard: "at-turāth" und "al-mu'āşara" in der Diskussion arabischer Intellektueller der Gegenwart. In: asien afrika lateinamerika, Sonderheft 2/1990.
- Höpp, Gerhard: Unterentwicklung und Islam. Zum Problem der Erberezption in arabischen Ländern unter den Bedingungen des Kolonialismus. In: asien afrika lateinamerika, Berlin 3 (1988), S. 440-452.
- Hourani, Albert: Arabic Thought in the Liberal Age - 1798-1939. Cambridge, New York, Mebourne 1987.

Johansen, Baber: Tradition und Moderne in der Dualismus-Theorie. In: Zeitschrift für Kulturaustausch, Nr. 4, Stuttgart 1975, S.21-28.

Johansen, Baber: Sacred and Religious Elements in Hanafite Law - Function and Limits of the Absolute Character of Government Authority. In: Islam et Politique au Maghreb. Ed. Ernest Gellner u. Jean-Claude Vatin, Paris 1981. S. 281-303.

Johansen, Baber: Islam und Staat. Argument Studienheft 54, Berlin 1982.

Johansen, Baber: Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam - Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Ed. H. Marre und J. Stütting, Münster 1986.

Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität. In: Die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren. Soziale Welt Sonderband 4; ed. Johannes Berger, Göttingen 1986.

Kebir, Sabine: Gramscis Zivilgesellschaft. Hamburg 1991.

Kebir, Sabine: Antonio Gramscis Zivilgesellschaft. In: Zeitschrift für sozialistische Politik und Wirtschaft 49, 1989.

Kooroshy, Javad: Auf der Suche nach der kulturellen Identität. Auflehnung des islamischen Orients gegen das abendländische Wertesystem - Ursachen und Perspektiven. In: asien afrika lateinamerika, Heft 5, Berlin 1991.

Krämer, Gudrun: Ägypten unter Mubarak. Baden-Baden 1986.

Krohn, Wolfgang: Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft. In: s. Ziesel.

Kügelgen, Anke von: Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam. Leiden 1994.

Levi-Strauss, Claude: Das wilde Denken. Frankfurt a.M. 1973.

Lewis, Bernard: Die politische Sprache des Islam. Berlin 1991.

Liebesny, Herbert J.: The Law of the Near and Middle East. New York 1975.

Lübbe, Hermann: Säkularismus. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes. München 1975.

Mammeri, Mouloud: Gelebte und legitime Kultur im Maghreb. In: Zeitschrift für Kulturaustausch, Nr. 4, Stuttgart 1975, S.29-32.

Mehlem, Ulrich: Die Politik der Arabisierung im marokkanischen Bildungswesen 1956-1980. Magisterarbeit, eingereicht am Institut für Islamwissenschaft, Berlin.

Memmi, Albert: Ecrivains francophones du Maghreb. Paris, Edition Seghers 1985.

- Pagels, Elaine: Versuchung durch Erkenntnis. Frankfurt a.M. 1981.
- Paret, Rudi: Der Koran. Stuttgart 1985⁴
- Perthes, Volker: Konferenz "Die Zivilgesellschaft im arabischen Vaterland und ihre Rolle für die Errichtung der Demokratie ", 20.-30.Jan. 1992 in Beirut. In: Orient 33, 1992/2.
- Pfullmann, Uwe: Die Entwicklung des Mehrparteiensystems und die soziale Basis der Parteien in Marokko. In: asien afrika lateinamerika, Berlin 18 (1990) S. 1055-1066.
- Rispler, Vardit: Toward a new Understanding of the Term 'bid'a'. Der Islam, Bd.68 1991, S.320-328.
- Sālim, Nuḥād: Ḥuqūq al-mar'a fī l-wa ṭ an al-ʿarabī. [Die Rechte der Frau in der arabischen Welt]. In: al-ʿlān al-ʿālamī li-ḥuqūq al-insān wa-aḥwāl al-wa ṭ an al-ʿarabī [Die universelle Erklärung der Menschenrechte und die Verhältnisse in den arabischen Ländern]. S.91-109; ed. al-Munazzama al-ʿArabīya li-Ḥuqūq al-Insān [Arab Organisation for Human Rights (AOHR)], Dar al-Mustaqbal al-ʿArabī, Kairo 1989.
- Schacht, Josef: An Introduction to Islamic Law. Oxford 1984.
- Schölch, Alexander: Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient. In: Jahrbuch des Berliner Wissenschaftskollegs 1985/86, S.191-201.
- Shils, Edward: Tradition. London/Boston 1981.
- Shils, Edward: Was ist eine civil society?. In: Michalski, K. (ed.): Europa und die civil society, Stuttgart 1991.
- Sivan, Emmanuel: Radical Islam. Yale/London 1985.
- Smith, Colin: Contemporary French Philosophy, London 1964.
- Stentzler, Friedrich: Zur Dialektik der Säkularisierung. In: Zinser, Hartmut (ed.): Religionswissenschaft. Eine Einführung.
- Steppat, Fritz: Säkularisten und Islamisten: Ein Kategorisierungsversuch in Ägypten. In: afrika asien lateinamerika 4 (1991) S.699-704, zuerst in: 25. Deutschen Orientalistentag (18.4-13.4.1991 in München).

Ṭarābišī, Ğūrġ: al-Intiliġansiyā al-ʿarabiya wa-l-idrāb ʿan at-tafkīr. [Die arabische Intelligenz und die Abkehr vom Denken]. In: Ḥiwār al-mašriq wa-l-maġrib [Der Dialog zwischen den ostarabischen Ländern und dem Maghreb]. Ed. Ḥasan Ḥanafī u. Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī, Kairo 1990¹; *die erweiterte Ausgabe des gleichnamigen Bandes, der in der Literaturliste unter den Schriften Ġābirīs angegeben ist.*

Tahtāwī, Rifāʿa: Ein Muslim entdeckt Europa. Ed. Karl Stowasser, München 1989.

Tibi, Bassam: Die Krise des modernen Islams. Mit einem Essay: Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise. Frankfurt a.M. 1991¹.

Tibi, Bassam: Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Frankfurt a.M. 1987.

Tisini, Tayeb: Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters. Berlin 1972.

Tizīnī, Tayyib: Mašrūʿ ruʿya ġadīda li-l-fikr al-ʿArabī fī l-ʿaṣr al-wasiṭ [Entwurf zu einem neuen Verständnis des arabischen Denkens im Mittelalter]. Dār Dimašq, Damaskus 1971 (die arabische, erweiterte Ausgabe von "Die Materieauffassung ...").

Wehler, Hans-Ulrich: Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen 1975.

Weiß, Dieter: Entwicklungstheorien, Entwicklungsstrategien und entwicklungspolitische Lernprozesse. In: Entwicklung wohin. Zeitschrift für Kulturaustausch, S.477-482, Nr. 4/41 Jg., Stuttgart 1991.

Zakarīyā, Fuʿād: al-Islām as-siyāsī, al-usus al-fikrīya wa-l-aḥlaf al-ʿamaljīya. [Der politische Islam, die gedanklichen Grundlagen und die tatsächlich bestehenden Allianzen]. Kairo 1989.

Zakarīyā, Fuʿād: Ḥiṭāb al-ʿaql al-ʿarabī [Der Diskurs über die arabische Vernunft]. Kairo 1987.

Zartman, William: Manipulated Pluralism: Marokko. In: Beyond Coercion. Ed. Adeen Dawisha u. William Zartman, London 1988.

Ziesel, Edgar: Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft. Ed. Wolfgang Krohn, Frankfurt a.M. 1985².

15 Abstract

Since the 1970's, the notion of *turāt* started to play an increasingly important role in the current discussions on Arabic thought and development strategies. One of the most sophisticated participants in this debate is the Moroccan philosopher Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī, who became famous in the 1980's throughout the Arab world for his epistemological study "*Naqd al-ʿaql al-ʿarabī*" (The Critic of the Arab Mind). The present study does not only try to present Ġābirī's scholarly and political ideas, but takes into account the current discussions about modernity and modernization-theory in the Middle East as well as in the West.

The first part of the book describes Ġābirī's ideas on *turāt*, the Arab-Islamic cultural heritage. Ġābirī uncovers the reason for the failure of the Arab renaissance (*nahḍa*) in the reception of the cultural heritage. Every renaissance, such as the European Renaissance and the spread of Islam, always refers to a heritage of authenticity, which legitimates the powers of progress as opposed to those of tradition. Under the pressure of colonialism and imperialism during the last two centuries, the call for authenticity within the Arab world turned into an escape from reality instead of an emancipation from tradition and a rebirth of a new culture. Nowadays Arabic thought according to Ġābirī is caught in a complex of problems, assembled under the expression "modernity versus authenticity". Imitating on the one hand western modernity and on the other following blindly the corpus of long since petrified traditional knowledge, with its implicit mediaeval political and ideological polemics, unlike Europe, the Arab world did not succeed in establishing a continuity of history.

Ġābirī tries to deconstruct the Arab heritage in order to break its mysterious and nebulous power over the Arab mind. Through a combination of French structuralism, epistemology, critics of ideology and historiology he places the elements of the heritage in their former context, to discover their original, objective meaning. He then attempts to actualize this meaning according to the contemporary situation. In fact, all the examples which Ġābirī uses to prove his methods, refer to religious texts. He arrives at the conclusion that the *turāt* itself, that is, the religion, would not prevent the development of a social, political and economical modernity. Ġābirī maintains that only those religious norms have to be obeyed which guarantee the essence, the character of the religion. In spite of freeing the mind from the norms of the past, Ġābirī declares that the purpose of revelation does not conflict with modern man's needs, because man's wellbeing is implicit in the revelation. In referring to the ratio of religion and the power of religious norms to authorize a more or less secular modern society, he is entering a rather dangerous battle, which is only to be won through the most learned exegesis of religious texts.

The second part of the book compares Ġābirī's notions of modernity and progress with those common to western discussion. Ġābirī shows on the wide a positive attitude towards the continuity of western modernism and its unlimited optimistic effect on western man. This is particularly astonishing, as he refers in other contexts to critics like Michel Foucault and Jacques Derrida. Ġābirī understands modernity and progress, apart from the universal

European notions, as the means of fulfilling actual requirements. For the Arab world this implies democracy, rationality in the political, social and economical spheres and becoming an independent industrial nation.

In emancipating the Arab world from the universal, that is, from the eurocentric notions of progress and modernity, he exemplifies a trend that can be recognized world-wide in both, social-sciences and the more practical development-strategies, which since the beginning of the 1970's has emphasized increasingly the importance of culture for theory-building.

Resuming Ğābirī's explanations about turāt and taking the present developments in theory-building into consideration, I try to analyse the dichotomic conception of tradition and modernity in western philosophical, sociological and economical thought. In the works of Max Weber and Emile Durkheim, tradition is presented as stagnated history and the negation of rationality, whereas the "Kritische Theorie", and especially Adorno tried a positive definition: Tradition is the continuous process, by which the historical subject assumes his own history.

Taking into consideration that the process of colonization did not only destroy material values and social structures, but also the possibility of those colonized to develop their own perspectives, the turāt can be understood as a search for a tradition, as Adorno defines it. At the same time, its significance as the national Pan-Arabian heritage that Ğābirī describes must be questioned. Other Middle Eastern intellectuals, who perceive the cultural struggle, tend to emphasize the conflict as an oppression of civil rights and cultural self-expression by the national Arab governments and the religion of Islam.

The third and last part is concerned with Ğābirī's political ideas.

As elsewhere in the world, Gramsci's "società civile" combined with the liberal idea of "civil society", that is "bürgerliche Gesellschaft", entered the debates on democracy in the Arab world. Ğābirī, a follower of socialist and Marxist ideas until the early 1980's, now supports a pluralist democratic system and a civil-society.

He considers the democratization of the Arab countries as a precondition to be fulfilled in order to realize the future model, which he envisions for the Middle East: Pan-Arabian unity. Like Ernest Gellner, he argues that only a large political and social unity, hold together by the common culture and language of its members, can ultimately be successful in the struggle between the nations for progress and power. For Ğābirī the Pan-Arabian unity means both, realization and protection of the Arab authenticity.

While he agreed during the 1970's to arabize the non-Arabs, he now demands cultural rights for ethnic and religious minorities in the Arab world. He expects nevertheless a process of assimilation since Arabic is the only written language in the region. Opposed on the other hand towards any instrumentalization of Islam for nationalist purposes, he objects to the idea of secularism as an European concept, suitable only for European societies. He considers that the demand for secularism in the Arab world expresses the need for democracy and rationality. It is quite obvious that Ğābirī is very much against a religious state, but at the same time, he does not want to abandon Islam as an element of cultural and national identity entirely.

che
alog
mad
der
cher
des
zu
kus
sche
/41
Der
en].
airo
leed
ohn,

ULB Halle

3

001 436 503



98 SA 2693



