

Streit im Bereich Theologie und Westen

BOURI Zine Eddine¹

¹Université Oran 1 Ahmed Ben Bella, Algérie, bouri_zineddine@yahoo.fr

Reçu : 21/ 03 / 2021 ; Accepté : 07 / 05 / 2021, Publié : 31 / 12 / 2021

ABSTRACT : *Ein Beispiel betrifft Iran, sein eigentümliches Schicksal der Geschichte hat Persien den Staat erfunden, und es hat die Verfahrensweisen dem Islam übergeben. Seine Verwalter haben dem Kalifat als Kader gedient, aber es hat aus diesem Islam eine Religion abgeleitet, die seinem Volk unbegrenzte Mittel gegeben hat, gegen die Gewalt des Staates Widerstand zu leisten. Was soll man in diesem Willen zu einem „islamischen Staat“ sehen? Eine Versöhnung, einen Widerspruch oder die Schwelle zu etwas Neuem?*

KEYWORDS: Christentum, gewalt, Islam- Khalifa, kuktur, Persien, spanning, tradition, volk, western.

RÉSUMÉ : *Entre deux cultures il y a une incidence interculturelle qui peut être résolu en tenant compte des spécificités de chacune des cultures. On doit se poser la question sur le contenu des cultures l'une concernant le monde musulman et/ou l'orient, l'autre le monde occidental avec sa ou ses religions. Les différents caractères dépendent du quotidien de chacune des cultures. Le trait d'union ou le point de relation entre l'islam comme religion société et culture, peut avoir des retombés de similitude avec le monde occidentale.*

MOTS-CLÉS : Christianisme, culture, Islam, Khalifa, occident, Perse, peuple, tension, tradition, violence.

Einführung

Die andere Frage bezieht sich auf diesen Winkel der Erde, dessen Boden und Untergrund der Einsatz in weltweiten Strategien ist. Welche Bedeutung hat es für die Menschen, die dort wohnen, um den Preis des eigenen Lebens das zu suchen, dessen Möglichkeit wir anderen seit der Renaissance und den großen Krisen des Christentums vergessen haben: eine politische Spiritualität? Schon höre ich Franzosen, die lachen, ich aber weiß, dass sie Unrecht haben.

Spannung zwischen dem Islam und dem Westen

Die heutige Spannung zwischen dem Islam und dem Westen kann verschieden interpretiert werden: theologisch, historisch, soziologisch und schließlich kulturell. Es ist schon viel über diese schwierige Beziehung geschrieben worden, aber vielleicht ist es nun an der Zeit, die Sicht auf die Problematik umzukehren und die Frage nicht mehr vom Islam her, sondern vom Westen her zu stellen, denn im gegenwärtigen Islam ist es der Diskurs über den Westen, der Bedeutung gewinnt, seit die muslimische Welt sich gezwungen sieht, aus ihrer traditionellen kulturellen Geographie herauszutreten. Die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit- und an erster Stelle Theologen, Rechtsgelehrte, Intellektuelle, Schriftsteller, Künstler- ist von der dramatischen Gegenüberstellung Islam-Westen betroffen. Um den Islam und seine Beziehung zur Geschichte zu analysieren, ist es also nötig, vom Westen auszugehen.

Einige Denker der muslimischen Welt haben einen neuen Begriff geprägt, „Westitis“, um die Krankheit zu bezeichnen, die die muslimischen Gesellschaften quält: Die Beziehung

Islam-Westen sei so widersprüchlich und problematisch, dass daraus eine Art von Krankheit entstand. Im 20. Jahrhundert stand der Westen im Zentrum der Fragen bezüglich der muslimischen Identität, und die von der muslimischen Welt eingenommenen politischen Positionen fußen auf einer kulturellen Identität, die nunmehr Risse aufweist. Dieser Bruch, der die gegenwärtige Kristallisierung der Identitäten im Islam heraufbeschwören hat, ist auch die Konsequenz eines Denkens, das die Beziehung zwischen Islam und Westen zusehends negativ als Gegensatz von Werten statt im positiven Sinne eines kulturellen Austauschs sah.

Der Begriff der „Westitis“ ist eine Wortschöpfung iranischer intellektueller und zeichnet sich durch folgende Merkmale: „Westose“ als Überdosis, „Westtoxikation“ als Intoxikation; der persische Ausdruck lautet *gharbzadegi* (zusammengesetzt aus dem Allgemeinbegriff *gharb*, Westen, und dem Suffix *zadegi*, das, als Bezeichnung einer Gewalteinwirkung auf den Körper, an Handlungen wie Schlagen, Beherrschen, Prügeln erinnert); die lexikalische Form des Menschen, mit einer Krankheit oder einem Unheil, dessen Opfer der Islam sei.

Den Islam in ständigem Bezug zum Westen zu denken heißt, ein Problem kultureller Ordnung aufzuwerfen. In einer Situation, in der der Westen auch unbewusst (*impensé*) oder in verborgener Weise gegenwärtig ist, kann die Identität nur mittels einer „Bedeutungsübertragung“ – um den wirkungsvollen Ausdruck von Yann Richard aufzugreifen – als westliche kulturelle Ordnung, gefiltert vom muslimischen Intellektuellen, begrifflich gefasst werden. Es handelt sich um das unentwirrbare Problem aller Kulturen, die ab einem bestimmten historischen Moment mit dem Westen nicht nur Kontakt hatten, sondern auch in mehr oder weniger ständiger Beziehung zu ihm standen. Der Islam muss also in seiner Selbstvergegenwärtigung ständig die Ordnung beziehungsweise Bedeutung übersetzen, die vor ihm liegt, die Präsenz des Westens, die für ihn zur Projektwand wird. Der Intellektuelle in der muslimischen Welt befindet sich oft in einer Dreieckssituation, dessen Eckpunkte der Islam – Ausgangs- und Zielpunkt der Identität –, seine Gesellschaft und der Westen sind. Diese Dreiecksbeziehung bringt die Akkulturation hervor und stellte für die muslimische Welt im 20. Jahrhundert die zentrale Frage dar.

Der Intellektuelle in der muslimischen Welt ist per definitionem jemand, der den Westen kennt und sich zu seinem Übersetzer und Interpreten macht; diese Rolle bringt ihn aber in die prekäre Position gegenüber der Gesellschaft um ihn herum, vor allem gegenüber den Mäßen der jüngsten Urbanisierung. Diese intellektuellen verfügen in der muslimischen Welt über wenig praktikable Strategien: Sie können den Kompromiss akzeptieren, auf die Resozialisierung der durch zunehmende Urbanisierung und weltweite Ausdehnung destrukturierten Gemeinschaften setzen oder Re-Islamisierung anstreben. Iran ist der typische Fall, in dem letztere Option sich durchgesetzt hat: Die iranische Revolution fügte sich, zumindest am Beginn, in die Rubrik der Zurückweisung des Westens ein. Die Re-Islamisierung der Gesellschaft von unten oder mittels der Eroberung der Staatsmacht (und letzteres ist der Fall in Iran und später, mit den Taliban, in Afghanistan) ist vielerorts charakteristisch für die heutige muslimische Welt. Die Strategie ist in beiden Fällen unterschiedlich, Akteure aber sind immer die islamistischen Bewegungen (die *islamiyun*).

Es gibt also in der muslimischen Welt eine offene Debatte über den Westen als Aporie der Geschichte. Es handelt sich um eine tiefgehende und beunruhigende Diskussion über die Grundlagen der Gesellschaft, die auf verschiedene Weisen gelesen werden kann, die aber schließlich, wie wir sehen werden, zu der Forderung führte, die Vernunft zu gebrauchen, um

die totalitäre politische Mystik zu mäßigen und zu modifizieren. Dabei stehen zwei Modelle gegenüber: ein cartesianischer Rationalismus mit platonischen Akzenten und eine an Heidegger orientierte Weltsicht, die an Sein und Zeit erinnert.

Noch vor der begrifflichen Ausarbeitung der Frage nach dem Westen und seiner Darstellung durch die muslimischen Intellektuellen und lange vor dem Entstehen des Begriffs der „Westitis“ oder der „Westtoxikation“ haben einige Werke aus islamischen Ländern die Schwierigkeit beschrieben, die sich ergibt, wenn zwischen den beiden kulturellen Systemen Stellung zu beziehen ist. Eines der ersten Werke in diesem Zusammenhang stammt von dem türkischen Schriftsteller *Peyami Safa*, der eine lange Zeit des kulturellen und politischen Übergangs erlebt und gelesen hat, wie der Westen in seinem Land politisch und kulturell involviert war: Wir befinden uns am Ende des Osmanischen Reiches und am Beginn der neuen laizistischen türkischen Republik. In der Erzählung mit dem Titel *Fatih-Harbiye* verwendet der Autor das sentimentale Thema eines türkischen Mädchen im Widerstreit zweier Lieben und Kulturen, um den kulturellen Dualismus zu beschreiben, den die türkischen Muslime in dieser Zeit erlebten. Es geht um ein inneres, unbehagliches Gefühl, das noch keine politische Dimension angenommen hat:

Zwischen zwei Kulturwelten

Das junge Mädchen [Neriman] durchlitt unter den gegensätzlichen Einflüssen zweier Kulturwelten im Geheimen eine innere Krise. Sinasi [Nerimans Jugendfreund] zog sie zur Vergangenheit und zur Überlieferung hin. Er war ganz wie Faiz Bey [Nerimans Vater], nur jünger. Über die Jahre hatte er in Nerimans Denken und Fühlen den Durst nach Neuem zurückgedrängt, aber das war nicht immer leicht gewesen. Als Neriman dann Macit kennen lernte, wurden die Schwierigkeiten für Sinasi noch größer. Da er von der Existenz seines Rivalen nichts wusste, kämpfte er nur gegen seinen Einfluss; Macit hatte ein so großes Gewicht in die Waagschale geworfen, dass das Gleichgewicht auf gefährliche Weise bedroht war.

Einige Zeit zuvor hatte der ägyptische Schriftsteller Muhammad al-Muwailihi eine Erzählung mit dem Titel *Die Geschichte des Isa Ibn Hischam* (1906) veröffentlicht, in der er die Zerrissenheit, die Widersprüche und das Unbehagen in der ägyptischen Gesellschaft seiner Zeit als Ergebnis des Prozesses der Verwestlichung beschrieb. Die Erzählung enthält einen Dialog zwischen Ost und West, aus dem folgender Ausschnitt stammt:

Der Freund [...] Der wahre Grund ist der plötzliche Einbruch der westlichen Zivilisation ...in die Länder des Ostens und die Manier, in der die Orientalen die Okzidentalern in allen Lebensgebieten nachahmen. Sie benehmen sich wie die Blinden: Sie suchen sich nicht erst durch Nachforschung zu informieren, noch nehmen sie zum Vergleich ihre Zuflucht oder erwägen die Sachlage mit angemessener Prüfung. Und sie bekümmern sich nicht um die gegenseitige Abstoßung der Wesensarten, den Widerspruch der Geschmacksrichtungen und die Verschiedenheit der Zonen und Sitten. Sie scheiden das Echte nicht vom Falschen, das Schöne nicht vom Hässlichen, sondern akzeptieren alles ohne Vorbehalt und vermeiden, dass darin ihr Glück und ihr Wohl gelegen sei. Sie bilden sich ein, dass sie dadurch zu Kraft und Macht gelangen werden, und geben darum ihre festen Grundlagen, heilsamen Sitten und untadelhaften Gebräuche auf. Die Wahrheit, der ihre Väter nach gelebt haben, werfen sie achtlos von sich; und so zerfällt die Grundmauer, die Pfeiler werden schwach, und das Gebäude stürzt zusammen. Von ihrem Ankerplatz werden sie fort getrieben (frei!), und so schweifen sie in der Irre und tapen umher in der Torheit. Sie lassen sich an der unbeständigen Tünche der westlichen Zivilisation genügen und ergeben sich der Herrschaft der Ausländer, die sie für ein

fait accompli und eine erfreuliche Schicksalsfügung ansehen. So zerstören wir unsere Häuser mit eigenen Händen und haben uns im Osten, als wären wir Okzidentalern, während doch zwischen unserer und ihrer Lebensweise ein Abstand liegt, ebenso weit wie der zwischen Ost und West.

Der Pascha: So mag es wohl sein; doch weiß ich nicht, aus welchem Grund die Orientalen die wertlose Zivilisation des Westens aufgreifen und sich mit ihrem Gewand bekleiden, ohne auch nur einen Augenblick die Rückkehr zu ihrer früheren echten Zivilisation und festgegründeten Kultur zu erwägen. Dabei sind sie doch die Vorläufer in alldem, und zu jeder Zeit und an jedem Ort wurde von ihnen entlehnt und ihnen nachgeahmt.

Der Freund: Ich wüsste keinen Grund dafür, es sei denn Hochmut und Arroganz, die der einstigen Macht gefolgt und aus denen wieder anhaltende Schwäche, Gleichgültigkeit, Erschlaffung und Mattigkeit hervorgegangen sind. So sind sie dazu gekommen, ihre Vergangenheit zu vernachlässigen, ihre Gegenwart zu missachten und sich um ihre Zukunft nicht zu kümmern. So fühlen sie sich nicht mehr dazu gedrängt, die Beschwerlichkeit der Verpflichtungen auf sich zu nehmen, deren Erduldung den Stolz ihrer Vorfahren ausmachte und die auszuführen sie sich rühmten. Es sagt ihnen zu, den fertig vorhandenen Anstrich der Zivilisation der Okzidentalern zu übernehmen, ohne Mühe und Ermüdung, ohne Anstrengung und Arbeit. Auf diese Weise hat das Maß der Okzidentalern in ihren Augen gewaltigen Dimensionen angenommen; sie halten sie für eine ihnen übergeordnete Schicht, unterwerfen und demütigen sich, und die Okzidentalern bekommen die Oberhand und sind überlegen.

Verbindungspunkt zwischen Islam und Westen

Paradoxiertweise hat die Entgegensetzung Islam-Westen ihre schärfste begriffliche Ausarbeitung in der iranischen Kultur gefunden. Iran wurde im Unterschied zu vielen islamischen Ländern nie kolonialisiert, die Frage der Beziehung zum Westen hat sich dort jedoch in zugespitzter Form gestellt, und das aus einer Reihe von Gründen. Erstens war Iran auf Grund seiner geopolitischen Lage immer ein Raum, in dem sich die Kulturen trafen und vermischten, der Kreuzungspunkt der indischen, asiatischen, europäischen und arabischen Kultur. Zweitens haben die politischen Dynastien, die im 20. Jahrhundert, bis zur Revolution unter Khomeini, aufeinander folgten, die Verwestlichung als einen Weg der Modernisierung des Landes definiert. Drittens hat die Struktur des Klerus im iranischen Islam zur Bildung einer neuen Schicht von Intellektuellen beigetragen. Kenner des schiitischen Islam, wie zum Beispiel Yann Richard und Nikki Keddie, die die Lebensläufe dieser Intellektuellen untersuchten, haben festgestellt, dass ihre Väter und Verwandten vielfach religiöse Würdenträger waren. Eine rebellische Generation, so schien es, wollte sich an der Geschichte rächen.

In der Frage der Beziehung zwischen Islam und dem Westen bestimmt der muslimische Intellektuelle die Debatte. Und wie wir schon beobachtet haben, lebt und konstruiert er eine „übertragene“, filtrierte Ordnung, was in jedem Fall eine Kulturelle und gesellschaftliche, manchmal auch eine ökonomische Entfremdung von den Massen auf dem Land oder in den in jüngerer Zeit verweltlichten Städten bedeutet- eine dramatische Situation, die seit dem 20. Jahrhundert einen großen Teil der Intelligenz der muslimischen Welt betrifft.

Wie wir festgestellt haben, bieten sich diesen Intellektuellen in einem solchen Dilemma zwei Optionen: der Kompromiss mit den Massen, geht man von der Vorstellung aus, dass eine Restrukturierung der Gemeinschaften immer möglich ist; oder der Umsturz des Staates. In Iran verknüpfte der schiitische Klerus beide Optionen: Die Re-Islamisierung der Gesellschaft

brachte die Restrukturierung mit sich, und die Revolution den Umsturz des Staates, exakt wie es in der Französischen Revolution gegenüber dem *ancien regime* der Fall war.

Solche historischen Übergänge zeugen auch von einer intensiven Intellektuellen Anstrengungen, die in westlicher Welt oft nicht wahrgenommen wird, da hier Fragen der Identität zu Fragen der politischen Philosophie werden und sich die historische Forschung in immer engeren Grenzen bewegt. Im Iran waren die Kritik der Beziehung zwischen dem Islam und dem Westen und deren Bruchlinie auch Ergebnis einer Debatte über die Metaphysik. Ausgehend vom Werk eines 1912 geborenen Philosophen, Ahmad Fardid, entwickelte sich im Iran eine antipositivistische Tradition. Nach dem traditionellen islamischen Studium studierte Fardid nach dem Zweiten Weltkrieg in Frankreich Philosophie. Hier gab die Lektüre der Werke Martin Heideggers den Ausschlag für seine künftige kritische Position gegenüber dem westlichen Rationalismus.

Fardid ist nicht der einzige muslimische Intellektuelle, der sich in dieser Zeit mit der westlichen Philosophie auseinandersetzt. Ein anderer Autor, der 1938 verstorbene indische Muslim Muhammad Iqbal, studierte an der Universität in München und beschäftigte sich näher mit der Philosophie Heideggers und Bergsons. Vor allem Heidegger übte einen tiefen Einfluss auf eine ganze Generation muslimischer Intellektueller aus, die in seinen Werken ihre eigene Enttäuschung über die moderne westliche Zivilisation wieder fanden. Das Verhältnis von Sein und Zeit in Heideggers Metaphysik bildet den Kern seines philosophischen Frühwerks. Dieses Verhältnis kann auf verschiedene Weise gelesen und interpretiert werden, aber es birgt ohne Zweifel eine tiefe Nostalgie für eine Welt, die es schon oder bald nicht mehr gibt, und vermag es die Enttäuschung in Rebellion zu verwandeln. In einem Seminar 1935 in Freiburg heißt es bei Heidegger:

Der geistige Verfall der Erde ist so weit fortgeschritten, dass die Völker die letzte geistige Kraft zu verlieren drohen, die es ermöglicht, den [in Bezug auf das Schicksal des „Seins“ gemeinten] Verfall auch nur zu sehen und als solchen abzuschätzen. Diese einfache Feststellung hat nichts mit Kulturpessimismus zu tun, freilich auch nichts mit einem Optimismus; denn die Verdüsterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der hassende Verdacht gegen alles Schöpferische und Freie hat auf der ganzen Erde bereits ein Ausmaß erreicht, dass so kindische Kategorien wie Optimismus und Pessimismus längst lächerlich geworden sind.

Seit den 1960er Jahren übte Fardid großen Einfluss auf die iranischen Intellektuellen aus. Den Werten der westlichen Gesellschaft setzte er eine irrationalistische Philosophie entgegen, die auf einer Verschmelzung der Metaphysik Heideggers mit den mythischen und spirituellen Erfahrungen des Islam beruhte. Er kritisierte die philosophischen Traditionen des Westens, die, beginnend mit dem alten Griechenland, den Begriff eines transzendenten Gottes zu Gunsten eines individuellen „Ich“, eines gleichsam vergöttlichten Subjekts aushöhlten. Dieses „Ich“ wird von Fardid als der Anti-Allah, der *taghut* (Pharao), definiert; der Begriff aus dem Koran verweist auf Unglauben und Apostasie. Ziel muss sein, dieses Subjekt zu entthronen. Gemäß der Philosophie von Fardid ist es in der gegenwärtigen Gesellschaft erkennbar im Glauben an einen unbegrenzten Fortschritt, in der Philosophie der Aufklärung, in den Menschenrechten und – in der Globalisierung, die seine Herrschaft auf dem ganzen Planeten errichtet. Nach Fardid stellen alle diese Phänomene eine aus dem Westen kommende Perversion dar.

Schlussfolgerung

Diese Berührungen zwischen muslimischen Intellektuellen und einigen Gestalten der westlichen Philosophie des 20. Jahrhundert machen die Verbindungspunkte zwischen dem radikalen Islamismus sowie den westlichen Bewegungen des Neokonservatismus und der extremen Rechten deutlicher, die in der Moderne die Krise des Westens und seiner Grundwerte sehen.

Bibliographische Hinweise

- Beck, Edmund. 1952. "Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Mubammeds. Analyse von Sure" 2, 118(124)-135(141); In: *Le Muséo* LXV/1952, 73-94.
- Charles, Henri. 1936. *le christianisme des arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire*, Paris.
- Deichmann, Friedrich Wilhelm. 1983. *Einfuebrung in die christliche Archaologie*, Darmstadt.