

Ufuk Topkara

# Umrise einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam

Die Verfeinerung des Charakters



**J.B. METZLER**

---

# Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam

---

Ufuk Topkara

# Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam

Die Verfeinerung des Charakters



**J.B. METZLER**

Ufuk Topkara  
Paderborn, Deutschland

Dissertation Universität Paderborn, 2017

ISBN 978-3-658-19793-3                      ISBN 978-3-658-19794-0 (eBook)  
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-19794-0>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

J.B. Metzler

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2018

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

## Geleitwort

Das vorliegende Buch ist gleich in dreierlei Hinsicht bemerkenswert und ein wichtiger Schritt in der sich neu entwickelnden Forschungslandschaft der Islamischen Theologie. Zunächst einmal bietet es eine vorzügliche Einführung in die Gedankenwelt eines der ersten muslimischen Denker, die sich vorbehaltlos der aristotelischen Philosophie geöffnet haben und auch sonst dem Erbe griechischer Philosophie verpflichtet blieben. Miskawayhs *Tahdīb al-aḥlāq*, das im Vordergrund dieser Arbeit steht, gilt als das erste große moraltheologische bzw. moralphilosophische System der islamischen Welt. Es zeigt, wie eng sich islamisches Denken von Anfang an auf antike Traditionen bezieht und sich von ihnen befruchten lässt.

Von daher entfaltet Topkara mit seinem Buch ein entscheidendes Gegenargument gegen all diejenigen Islamkritiker, die behaupten, dass die griechische Philosophie im Islam keinen prägenden Einfluss auf die Gelehrsamkeit hatte. Es kann aber auch Muslime wieder an den Schatz der eigenen Tradition heranführen und sie dafür sensibilisieren, in wie produktiver Weise muslimische Gelehrte in der Tradition auf das gemeinsame Erbe europäischen Denkens zurückgegriffen haben. Miskawayh ist ganz offensichtlich Tradent der Antike und leistet immer wieder Verdichtungen und Präzisierungen des aristotelischen Denkens, so dass er auch produktiver Gestalter dieses Erbes ist. Zugleich wird das griechische Denken in die Glaubensreflexion hineingeholt. Miskawayh sieht die Religion und die Scharia als zentrale Bausteine für ein gelingendes und glückliches Leben. Immer wieder ersetzt er die religionsunabhängigen Termini des Aristoteles durch theologische Begriffe und ruft koranische Narrative auf. Religion erscheint ihm als Katalysator philosophischer Erkenntnisse, immer wieder wird sie aber auch produktiv, um diese Erkenntnisse zu bereichern und herauszufordern.

Im Einzelnen entfaltet Topkara das Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Miskawayh, indem er die Kategorien der Gerechtigkeit und Freundschaft in seinem Werk untersucht. Philologisch minutiös zeigt Topkara auf, wie Miskawayh sich am antiken Erbe abarbeitet und die Gedankenwelt des Aristoteles erschließt, mit dem muslimischen Denken verknüpft und an entscheidenden Stellen verändert. Ein besonders aufregendes Beispiel für eine solche Veränderung ist die bei Aristoteles eigentlich nicht vorgesehene Idee der Freundschaft von Gott und Mensch, deren Explikation bei Miskawayh aus koranischer Inspiration heraus zu einem systematisch zentralen Anliegen wird. Bedenkt man, wie wichtig diese Verhältnisbestimmung im Freiheitsdenken christlicher Theologie der Moderne geworden ist, ist es herausfordernd, wie prägend diese Konzeption bereits bei Miskawayh präsent ist und nicht etwa aus der christlichen Tradition, sondern aus dem Koran übernommen wird. An Stellen wie dieser

deutet sich das große Potenzial der Arbeit für die Entwicklung einer modernen islamischen Theologie an. Sie schöpft aus dem reichen Erbe islamischer Tradition und verknüpft es mit modernen Fragestellungen, so dass neue Gestaltungsmöglichkeiten muslimischen Lebens erkennbar werden. Auch wenn der explizite Vergleich zum Christentum nur wenig Raum einnimmt, atmet die Arbeit den Geist der Komparativen Theologie. Immer wieder bezieht sie sich auf Intertexte aus der griechischen und der christlichen Tradition und zeigt so den gemeinsamen Denkraum von Spätantike, Islam, Judentum und Christentum, aus dem sich der Islam entwickelt hat und von dem seine ersten großen Denker inspiriert wurden.

Zweitens bietet Topkara mit seinem Buch den mutigen und originellen Versuch, diese Philosophie mit einem modernen Existenzialisten zusammen zu bringen. Besonders ungewöhnlich für die sich gerade erst neu entwickelnde islamische Theologie in Europa ist die Tatsache, dass er mit Albert Camus einen den Religionen sehr kritisch gegenüber eingestellten Gesprächspartner wählt und doch von ihm zu lernen bereit ist. Camus kommt in seiner ganzen Eigenständigkeit und Widerständigkeit zur Geltung und durchbricht faktisch die bei Miskawayh noch bestimmende Konvergenzthese. Dadurch entstehen Spielräume zur neuen Vermessung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft und einer Modernisierung islamischer Philosophie. Die Philosophie des Absurden und die Philosophie der Revolte werden in aufschlussreicher Weise mit den Kategorien der Gerechtigkeit und Freundschaft zusammengebracht. Auffällig ist bei der gesamten Auseinandersetzung mit Camus die gemeinsame Rezeption der Antike von Camus und Miskawayh – etwa in der Kategorie der Mitte und den Suchbewegungen nach Glück. Topkara sucht hier keine abschließende Synthese, sondern nutzt diese gemeinsamen Themen, um seine eigene Auseinandersetzung mit Miskawayh bereichern zu lassen.

Schließlich fragt sich Topkara – und das ist die dritte Besonderheit seiner Arbeit –, wie die islamische Theologie heute auf die Herausforderungen der Moderne reagieren kann. Er plädiert für ein diskursives und kontextuelles Paradigma islamischen Denkens, das den mediterranen, europäischen Geist als gemeinsames Erbe der monotheistischen Religionen begreift. Seine Arbeit verkörpert diesen Geist in vorzüglicher Weise. Sie ist deshalb nicht nur ein Meilenstein in der Erforschung des Werks Miskawayhs, sondern vor allem auch ein Paradigma dafür, wie bereichernd islamisches Denken für Europa sein kann, wenn es den Mut hat, sich den Schnittstellen von Islam und Europa zu stellen.

*Paderborn, im Januar 2018*

*Klaus von Stosch*

## Vorwort

Miskawayhs Werk *Tahdīb al-aḥlāq* soll in diesem Buch mit dem existenzphilosophischen Denken von Albert Camus ins Gespräch gebracht werden. Gemeinsamer Bezugspunkt ist dabei die griechische, insbesondere aristotelische Philosophie, die von beiden Denkern rezipiert wird. Ziel ist es, aus der Methodik des Umgangs Miskawayhs mit dem griechischen Erbe eine islamisch-theologische Hermeneutik für den Umgang mit den spezifischen philosophischen Herausforderungen der Moderne zu gewinnen.

Das Anliegen dieses Buches ist es nicht, über die Islamische Theologie zu sprechen, sondern sie umzusetzen – nicht zu referieren, sondern zu reflektieren. Die in den unterschiedlichen Diskussionen über den Islam bisweilen auftretenden Tendenzen zu einer dogmatischen Deutung sollen in Richtung einer historisch verwurzelten diskursiven Tradition geöffnet werden. Hierdurch soll auch das Potenzial der Islamischen Theologie, zu gesamtgesellschaftlichen Debatten einen Beitrag zu leisten, erschlossen werden. Es geht also weniger darum, lediglich auf die Frage einzugehen, wie auf die Moderne reagiert werden kann. Vielmehr sollen durch den Blick in die methodische Vorgehensweise der Islamischen Theologie hermeneutische Spielräume für die Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie geschaffen werden. Wegen der Vielschichtigkeit der Entitäten Moderne und Theologie müssen beide jedoch auf eine operationale Kategorie reduziert werden, ohne dabei die inhärente Komplexität zu negieren. Dieses Vorhaben kann daher nicht in globaler Perspektive umgesetzt werden; dafür sind die Anfragen der Moderne an eine zeitgemäße Theologie zu vielfältig und zu komplex. Es geht vielmehr darum, eine Möglichkeit aufzuzeigen, wie dieses Gespräch in konkreten, eng umrissenen Einzelfallstudien aussehen kann.

Diese Arbeit möchte zugleich zeigen, dass die Auseinandersetzung mit der Moderne und den von ihr aufgeworfenen philosophischen Fragen das islamische Denken nicht in unüberwindbare Aporien stürzen muss. Im Gegenteil: Hierdurch können bedeutende Erkenntnisse für die Islamische Theologie und das islamische Denken in anderen Kategorien abgeleitet werden. Außer Herausforderungen bietet der Diskurs mit der Moderne für die Islamische Theologie nämlich auch ein Entwicklungspotenzial hin zu einer öffentlichen Theologie. Hierdurch werden die Rahmenbedingungen geschaffen, um den Glauben nicht nur im Binnenverhältnis der eigenen Glaubensgemeinschaft zu artikulieren, sondern auch an einem öffentlichen Diskurs teilzunehmen.

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Version meiner Dissertation, die im Jahr 2017 von der Fakultät der Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn angenommen wurde.

Wo sie gelungen ist und überzeugt, hat sie es der unermüdlichen Unterstützung durch meinen Lehrer Professor Klaus von Stosch zu verdanken. Ohne seine Anregungen, seine Kritik und die Herausforderung seines Denkens hätte ich dieses Buch niemals schreiben können. Einen besonderen Dank möchte ich Professor Harry Harun Behr aussprechen. Er hat die Promotion nicht nur begleitet, sondern ihren erfolgreichen Abschluss durch seine Ideen und sein Mitwirken erst möglich gemacht. Professor Khaled Abou El Fadl gebührt mein Dank dafür, dass er meine Forschung tatkräftig unterstützt hat. Sein intellektueller Einfluss hat in der Arbeit genauso Spuren hinterlassen, wie der von Professor Ebrahim Moosa. Letzterem möchte ich auch für seine fortwährende Unterstützung danken.

Wertvollen Beistand verdanke ich zudem Professor Serdar Kurnaz und Dr. Hureyre Kam, die nicht nur das Manuskript gelesen, sondern an entscheidenden Stellen auch bereichert haben. Dr. Jan Felix Engelhardt hat als Koordinator des Graduiertenkollegs für Islamische Theologie wesentlichen Anteil am erfolgreichen Abschluss der Promotion. Seine Unterstützung ging stets über das übliche Maß hinaus, wofür ich ihm sehr dankbar bin. Danken möchte ich auch meinen Kolleginnen und Kollegen im Graduiertenkolleg, die den Verlauf der Promotion an verschiedenen Stellen durch ihre Kritik und Kommentare zielführend beeinflusst haben. Denselben Dank möchte ich auch den Kolleginnen und Kollegen vom Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften, sowie dem Seminar für Islamische Theologie an der Universität Paderborn aussprechen.

Der Stiftung Mercator danke ich für die großzügige finanzielle und ideelle Unterstützung meiner Forschung. Danken möchte ich auch den beiden Bibliothekaren Herrn Connor O'Rourke und Frau Adiba Nabiz von der CSSSI Bibliothek der Yale University für ihre geduldige Unterstützung meiner Forschung. Dr. Thomas Hildebrandt nahm sich des mühevollen Lektorats an. Für die stets konstruktive und vertrauensvolle Zusammenarbeit bin ich ihm sehr dankbar. Max Milz, die rheinische Frohnatur aus Bayern, hat mir in kritischen Zeiten unermesslichen Beistand zukommen lassen. Ihm und seiner Familie bin ich auf besondere Weise verbunden. Derviş Hizarcı hat mithilfe seines Humors viele schwere Momente zerstreut. Dafür bin ich ihm genauso dankbar, wie für seinen stetigen Zuspruch. Besondere Dankbarkeit empfinde ich für die Freundschaft zu Marc Wrasse. Seine philosophischen Gedanken haben diese Arbeit nachhaltig geprägt. Schließlich gebührt noch Frau Nicole Schweitzer ein Wort des Dankes für die Aufnahme des Buches in das Verlagsprogramm des J.B. Metzler Verlags.

Die letzten Zeilen möchte ich meiner Familie widmen. Meiner Frau Elisabeth Becker verdanke ich zu viel, als dass es hier erwähnt werden könnte. Vor allem ist sie mein intellektueller Kompass. An ihr richte ich mich aus, ihrem Anspruch versuche ich gerecht zu werden. Mein Sohn Sami hat in vielfältiger Weise zum Gelingen dieses Buches beigetragen. Zunächst bin ich ihm dafür dankbar, dass er in der Schlussphase der Niederschrift lediglich jede zweite Nacht nicht geschlafen hat. Dann hat er sich stets um ein abwechslungsreiches Kontrastprogramm bemüht und mich so davor bewahrt, in den Tiefen der Promotion zu versinken. Meine Eltern Ayşe und Ahmet Topkara sind verantwortlich für alles, was mir in diesem Leben gelingt. Ihre Haltung ist mir Herausforderung und Vorbild zugleich. Meine Schwester Dilek ist eine emotionale Stütze und meine größte Kritikerin in einer Person. Ohne ihren Beistand hätte ich dieses Buch nicht schreiben können. Meine Schwester Melek, ihr Ehemann Şeref sowie meine Nichte Mihrimah haben mir die Fürsorge und Geborgenheit einer Familie zuteil werden lassen. Mein Bruder Bera ist mir ein Vorbild an Geduld, Ruhe und Zielstrebigkeit. Meine Bewunderung für seine Tugenden ist grenzenlos. Schließlich möchte ich meinem jüngsten Bruder Talha danken. Er ist ein einzigartiger Mensch, der selbst unter den widrigsten Umständen noch das Schöne zu sehen vermag.

Ohne ihre Liebe und ihr Vertrauen wäre nichts möglich gewesen. Ihnen allen ist dieses Buch gewidmet.

*Berlin, im März 2018*

*Ufuk Topkara*

# Inhaltsverzeichnis

<b>Kapitel A Zur Verortung einer zeitgemäßen Islamischen Theologie</b>	1
I Das Verhältnis von Theologie und Philosophie in der Moderne	2
II Das Verständnis von Islamischer Theologie in dieser Arbeit	5
1 Islamische Theologie als diskursive Tradition	6
2 Der Islam als eine verwobene Tradition	8
III Der Beitrag zu einer zeitgemäßen Islamischen Theologie. Methodologische Vorüberlegungen	10
1 Der Untersuchungsgegenstand im Werk Miskawayhs	14
2 Der Untersuchungsgegenstand im Werk von Albert Camus	17
2.1 Die Frage der Gerechtigkeit	19
2.2 Camus' Philosophie der Revolte und ihr Zusammenhang mit der Freundschaftstheorie	20
IV Zusammenfassung und Ausblick	22
<b>Kapitel B Das <i>Tahqīb al-aḥlāq</i> von Miskawayh</b>	25
I Miskawayh in seiner Zeit. Der ideengeschichtliche Kontext	25
1 Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Werk Miskawayhs	25
2 Das Werk Miskawayhs im historischen Kontext	27
II Forschungsstand	29
1 Miskawayh als Tradent klassischer griechischer Philosophie	30
2 Die Entwicklung einer eigenständigen Philosophie, die sich von der Theologie emanzipiert	35
3 Philosophie unter theologischen Vorzeichen	39
4 Philosophie im Kontext der <i>adab</i> -Kultur	41
5 Zusammenfassung und Diskussion	45
III Das Modell einer lernbereiten Hermeneutik	48
IV Zusammenfassung der erhaltenen Werke Miskawayhs	52
1 <i>Tartīb as-sa'ādāt</i> (Die Anordnung des Glücks)	53
2 <i>al-Fawz al-aṣḡar</i> (Der kleine Erfolg/Triumph)	53
3 <i>Kitāb al-Hawāmīl wa-š-šawāmīl</i> (Fragen und Antworten)	55
4 <i>Risāla fī māhiyat al-'adl</i> (Über das Wesen der Gerechtigkeit)	55

5	<i>al-Hikma al-hālida</i> (Die ewige Weisheit)	56
6	<i>Tağārib al-umam</i> (Die Erfahrungen der Nationen)	56
7	<i>Tahdīb al-aḥlāq</i> (Die Verfeinerung der Sitten)	57
7.1	Textgeschichte und Editionen	57
7.2	Aufbau und Inhalt	58
7.3	Der Bedeutungszusammenhang von <i>aḥlāq</i>	60
V	Methode und Aufbau der Untersuchung zum <i>Tahdīb al-aḥlāq</i>	64
1	Das <i>Tahdīb al-aḥlāq</i> im Kontext der Nikomachischen Ethik	64
2	Textgeschichte und Editionen der arabischen Version der Nikomachischen Ethik	68
3	Das <i>Tahdīb al-aḥlāq</i> im Kontext des gleichnamigen Werkes von Yaḥyā b. ‘Adīy	72
<b>Kapitel C Die Idee der Gerechtigkeit</b>		77
I	Die Kategorie der Gerechtigkeit ( <i>dikaíosynē</i> ) in der aristotelischen Philosophie	77
1	Die Formen der institutionellen Gerechtigkeit	80
2	Die gesetzliche Gerechtigkeit in der EN	81
3	Die Formen der abstrakten Gerechtigkeit	83
4	Die Idee der sozialen Gerechtigkeit in der EN	83
II	Die Untersuchung der arabischen Version der Nikomachischen Ethik.	
	Die Gerechtigkeit im fünften Buch der aEN	86
III	Gerechtigkeit im ideengeschichtlichen Kontext des Islam	88
IV	Die Frage der Gerechtigkeit ( <i>‘adāla</i> ) im vierten Buch des <i>Tahdīb al-aḥlāq</i>	94
1	Falsche und wahre Tugenden ( <i>al-faḍā‘il az-zā‘ifa wa-l-faḍā‘il al-ḥaqīqīya</i> )	94
2	Wahre Gerechtigkeit ( <i>al-‘adāla al-ḥaqīqīya</i> )	106
3	Gerechtigkeit durch die Wahrung von Gleichheit oder der anderen Proportionen ( <i>al-‘adāla bi-ḥifẓ al-musāwāt aw an-nisab al-uḥrā</i> )	109
4	Die drei Gesetze ( <i>an-nawāmīs aṭ-ṭalāṭa</i> )	111
4.1	Die Ungerechtigkeit und die Rolle des Gesetzes	113
4.2	Die Gerechtigkeit als die Gesamtheit der Tugenden	115
4.3	Zusammenfassung der bisherigen Untersuchung	119
5	Gründe für Unheil/Leid ( <i>asbāb al-maḍarrāt</i> )	121
6	Die Klassen der Gerechtigkeit: Die erste ist das, was für Gott erforderlich ist ( <i>aqsām al-‘adāla. wa-awwaluhā mā yutawaḡḡab li-llāh ta‘ālā</i> )	123

7 Die Gerechtigkeit ist ein Mittelweg, und sie umfasst alle Tugenden ( <i>al-'adāla tawassuṭ. wa-ḥiyya tuṣmil al-faḍā'il ḡamī'an</i> )	135
8 Die Gerechtigkeit ist eine Veranlagung der Seele ( <i>al-'adāla ḥay'a nafsānīya</i> )	136
9-10 Eine schwierige Frage ( <i>mas'ala 'awīṣa</i> ) und eine weitere schwierige Frage ( <i>mas'ala 'awīṣa uḥrā</i> )	138
11 Gerechtigkeit oder Liebe? Eine Einführung in die folgende Abhandlung ( <i>al-'adāla aw al-maḥabba? madḥal ilā l-maqāla at-tāliya</i> )	139
V Die Frage der Gerechtigkeit in der <i>Risāla fī māhiyat al-'adl</i>	141
1 Die Fähigkeit des Menschen zu Ausgleich, Moderation und Gleichgewicht ( <i>i'ūdāl</i> )	141
2 Konklusion	146
VI Die Frage der Gerechtigkeit im <i>Tahḍīb al-aḥlāq</i> des Yaḥyā b. 'Adīy	146
VII Zusammenfassung und Konklusion	148
<b>Kapitel D Die Idee der Freundschaft</b>	155
I Die Kategorie der Freundschaft ( <i>philia</i> ) in der aristotelischen Philosophie	155
1 Der Bedeutungszusammenhang von <i>philia</i>	157
2 Die aristotelische Unterteilung der Freundschaft	158
3 Freundschaft als Voraussetzung einer politischen Gemeinschaft	160
4 Das Verhältnis zwischen Freundschaft und Gerechtigkeit	162
II Die Untersuchung der arabischen Version der Nikomachischen Ethik. Die Freundschaft im achten und neunten Buch der aEN.	164
III Freundschaft im ideengeschichtlichen Kontext des Islam	165
IV Die Frage der Liebe und Freundschaft ( <i>al-maḥabba wa-ṣ-ṣadāqa</i> ) in der fünften Abhandlung des <i>Tahḍīb al-aḥlāq</i>	167
1 Die Notwendigkeit der Kooperation und Harmonie ( <i>ḍarūrat at-ta'āwun wa-l-ittilāf</i> )	170
2 Die Liebe: ihre Formen und Gründe ( <i>al-maḥabba: anwā'uhā wa-asbābuhā</i> )	172
3 Die Freundschaft und ihre Formen ( <i>aṣ-ṣadāqa wa-anwā'uhā</i> )	174
4 Die göttliche Liebe ( <i>al-maḥabba al-ilāhīya</i> )	176
4.1 Die miskawayhsche Seelenlehre	177
4.2 Die göttliche Substanz im Menschen	183

5 Die Gemeinschaft gebiert Liebe und wird von der <i>šarī'a</i> entwickelt ( <i>al-uns mabda' al-maḥabba wa-tunammīhi š-šarī'a</i> )	189
6 Die Arten der Liebe rühren von den Unterschieden in den Gründen der Liebe ( <i>iḥtilāf al-maḥabbāt bi-ḥtilāf asbābihā</i> )	192
7 Das Verhalten des gutartigen Menschen und das Verhalten des böserartigen Menschen ( <i>sīrat ar-raḡul al-ḥayyir wa-sīra aš-šarīr</i> )	199
8 Die Güte und die Liebe, die aus ihr hervorgeht ( <i>al-iḥsān wa-l-maḥabba an-nāši'a 'anhu</i> )	205
9 Die Tugenden der Freundschaft ( <i>faḍā'il aš-šadāqā</i> )	206
10 Die Umsicht bei der Auswahl der Freunde ( <i>at-tabaššur fī ḥtiyār al-ašdiqā'</i> )	208
11 Die Pflichten des Einzelnen gegenüber seinem Freund ( <i>wāḡibāt al-mar' li-šadīqihī</i> )	211
12 Die Tugenden können nur in der Gemeinschaft realisiert werden ( <i>al-faḍā'il lā tatimmu illā bi-l-iḡtimā'</i> )	213
13 Menschliche Tugenden und göttliche Tugenden ( <i>al-faḍā'il al-insāniya wa-l-faḍā'il al-ilāhīya</i> )	214
14 Die Grade der Menschen mit Blick auf die Tugend und das Glück ( <i>marātib an-nās fī l-faḍīla wa-fī s-sa'āda</i> )	217
V Die Frage der Gerechtigkeit im <i>Tahḏīb al-aḥlāq</i> des Yaḥyā b. 'Adīy	220
1 Freundschaft	220
2 Liebe	221
VI Zusammenfassung	222
VII Konklusion und Ausblick	225
<b>Kapitel E Die Untersuchung der Philosophie von Albert Camus</b>	235
I Einführung	235
1 Annäherungen an Camus	236
2 Albert Camus und die <i>conditio humana</i>	239
3 Das Christentum und die Abkehr vom griechischen Ideal	243
4 Das antike Lebensideal	249
II Die Philosophie des Absurden als Kampf für Gerechtigkeit	253
1 Die Grundzüge der Philosophie des Absurden	254
2 Kritische Würdigung	261

III Die Philosophie der Revolte	268
IV Die Philosophie der Einheit oder des Maßes	273
V Kritische Würdigung	279
<b>Kapitel F Umrisse einer zeitgemäßen Islamischen Theologie</b>	<b>283</b>
I Offenheit und Lernbereitschaft	287
II Das Geflecht von Begrenzung und Entgrenzung	290
Literaturverzeichnis	301



## Kapitel A Zur Verortung einer zeitgemäßen Islamischen Theologie

Diese Arbeit stellt sich der Frage, wie die Islamische Theologie in ein konstruktives Gespräch mit der zeitgenössischen Philosophie gebracht werden kann. Wie lassen sich Theologie und Vernunft in ein operatives Verhältnis zueinander setzen? Wie lässt man beide zu Wort kommen, ohne dabei die Überschneidungen und Gegensätze zu verneinen? Und wie lässt sich eine Theologie entwickeln, die sowohl einer religiösen als auch einer vernunftorientierten Prüfung standhält? Wie diese Fragen nahelegen, ist diese Arbeit eingebettet in den größeren Zusammenhang der Konvergenz von Glaube und Vernunft in der Moderne.

Wegen der Vielschichtigkeit der Entitäten Moderne und Theologie müssen beide auf eine operationale Kategorie reduziert werden, ohne dabei die inhärente Komplexität zu negieren. Dieses Vorhaben kann nicht in globaler Perspektive umgesetzt werden, es geht vielmehr darum, eine Möglichkeit aufzuzeigen, wie dieses Gespräch in einer konkreten, eng umrissenen Einzelfallstudie aussehen kann. Schließlich wird auch nicht *eine* Auseinandersetzung mit der Moderne geführt, die einen paradigmatischen Charakter haben könnte. Dafür sind die Anfragen der Moderne an eine zeitgemäße Theologie zu vielfältig und zu komplex. Da aber die theologische Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen kein Novum darstellt, soll zuerst in der Ideengeschichte des Islams nach einem theologischen Muster gesucht werden, das als Vorlage für eine zeitgemäße Auseinandersetzung dienen kann. Zwar unterscheiden sich die Anfragen einer modernen von denen einer mittelalterlichen Philosophie. Die Art und Weise aber, wie sich die theologische Lehre historisch gegenüber der Philosophie verhalten hat, kann uns dabei helfen, Kriterien zu entwickeln, die sowohl dem Anspruch der Bewahrung der eigenen Tradition gerecht werden als auch die Behandlung neuer Fragen ermöglichen. Schließlich werden dann die aus diesem Prozess gewonnen Erkenntnisse in ein Gespräch mit einem Vertreter der modernen Philosophie eingebracht, um hierdurch einen Weg aufzuzeigen, wie die Begegnung zwischen der Islamischen Theologie und der modernen Philosophie moderiert werden kann.

Bevor diese Rahmensetzung näher erläutert werden kann, ist es geboten, kurz auf die Herausforderungen einzugehen, denen sich die Islamische Theologie in der Moderne stellen muss (I). Im Anschluss hieran wird das Verständnis von islamischer Theologie, das dieser Arbeit zugrunde liegt, dargestellt (II). Schließlich werden dann am Ende dieser Einleitung das methodische Vorgehen (III) sowie die konkreten Untersuchungsgegenstände der Arbeit besprochen (IV).

## I Das Verhältnis von Theologie und Philosophie in der Moderne

Im Zusammenhang mit der Frage nach den Merkmalen einer modernen Theologie werden drei Eigenschaften genannt, denen sich auch eine moderne Islamische Theologie stellen müsse, wenn sie sich im Rahmen der Universität artikulieren will. Erstens gelte es, die methodische Autonomie der anderen Wissenschaften anzuerkennen. Auch die Argumente der Theologie dürften die Existenz Gottes und das Gegebensein von Offenbarung nicht einfach voraussetzen, sondern müssten den religiösen Glauben ohne Glaubensvoraussetzungen als plausibel erweisen. Zweitens sei ein Denken in Freiheitskategorien unerlässlich. Und drittens müsse ein kritizistisches Denken, die kopernikanische Wende zum Menschen ernst nehmen.<sup>1</sup>

Mit Blick auf die methodische Autonomie der anderen Wissenschaften sieht Jürgen Habermas gerade die monotheistischen Religionen in der Verantwortung. Das religiöse Bewusstsein müsse sich auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehätten. Ohne diesen Reflexionsschub könnten die Monotheismen in auf rücksichtslose Weise modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potenzial entwickeln.<sup>2</sup> Können wir uns eine zeitgenössische Islamische Theologie vorstellen, die zwischen der eigenen Tradition und dem säkularen Wissen oszilliert, die also eigenständig ist, aber offen zu beiden Seiten? In dieser Rolle hätten die Wissenschaften die Aufgabe, in der Diskussion von Forschungsergebnissen als Korrektiv zur Seite zu stehen und dabei zu helfen, ideologische Engführungen in Gestalt des erklärenden Wissens zu entlarven.<sup>3</sup>

Die mit Abstand folgenschwerste Entwicklung in der Moderne wird aber der Hinwendung zum Menschen seit der Aufklärung und dem sich daraus ergebenden Emanzipationspotenzial zugeschrieben. Diese anthropologische Wende habe sich zur zentralen Forderung der autonomen Philosophie entwickelt und sei der Prüfstein jeder Auseinandersetzung mit der Moderne. Sie beanspruche einen normativen Gehalt, der in der Auseinandersetzung mit der Moderne unter besonderer Beobachtung stehe. Will die Islamische Theologie ernst genom-

---

<sup>1</sup> Vgl. Klaus von Stosch, „Ein christlicher Blick auf muslimische Perspektiven auf das Theodizeeproblem“, in: Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch (Hg.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for the Islamic Theology in Europe*, Freiburg 2012, 77-100, hier 78, Fn. 3.

<sup>2</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001, 14.

<sup>3</sup> Vgl. Harry Harun Behr, „Muslimische Identitäten und Islamischer Religionsunterricht“, in: ders., Christoph Boehinger, Mathias Rohe und Hansjörg Schmid (Hg.), *Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*, Berlin 2010, 57-103, hier 63.

men werden, könne sie sich den Fragen nach Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung des Menschen schwerlich entziehen.<sup>4</sup>

Zweifelsohne bildet dieser Fragenkatalog eine denkerische Herausforderung, zumal hier nicht nur die Konturen, sondern auch der materielle Gehalt eines neuartigen Diskurses beschrieben werden. Wie können wir das Verhältnis zwischen der Moderne und der Islamischen Tradition nun verstehen und bestimmen?<sup>5</sup> Diese Arbeit möchte zeigen, dass eine Auseinandersetzung mit der Moderne und den von ihr aufgeworfenen philosophischen Fragen das islamische Denken nicht in unüberwindbare Aporien stürzen muss. Im Gegenteil, hierdurch können bedeutende Erkenntnisse für die Islamische Theologie und das islamische Denken in anderen Kategorien abgeleitet werden.

Außer Herausforderungen bietet der Diskurs mit der Moderne für die Islamische Theologie nämlich auch ein Entwicklungspotenzial hin zu einer öffentlichen Theologie. Hierdurch werden die Rahmenbedingungen geschaffen, um die eigenen Glaubensvoraussetzungen nicht nur im Binnenverhältnis der eigenen Glaubensgemeinschaft zu artikulieren, sondern auch an einem öffentlichen Diskurs teilzunehmen. Wie lässt sich nämlich der Glaube an Gott in einen Gesamtentwurf integrieren, den auch die Nicht-Gläubigen zumindest nachvollziehen können? Anders gefragt: Warum sollten in einer pluralen Gesellschaft islamisch-theologische Moralvorstellungen Gehör finden oder Geltung beanspruchen dürfen? Anstatt an diesem Punkt in apologetische Verkürzungen abzudriften und den Islam als originär anders darzustellen, können diese Fragen hilfreich sein, um substanzielle Beiträge zu innermuslimischen Debatten sowie zu gesamtgesellschaftlichen Diskursen zu leisten.

Trotz der immer intensiveren Debatte der letzten Jahre um die Rolle des Islams und der Islamischen Theologie sei es noch nicht hinreichend geklärt, welcher Nutzen für die Gesellschaft von Religion im Allgemeinen und vom Islam im Besonderen abfalle. Religion werde gern als eine akademische Disziplin marginalisiert, sie schöpfe nicht nur aus ihrer eigenen Tradition, sondern verharre auch in ihr.<sup>6</sup> Wolle sie jedoch als eine öffentliche Theologie wahrgenommen werden sowie über die eigenen Grenzen hinweg und in globaler Absicht

---

<sup>4</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Teil 1*, Frankfurt am Main 1992, 19.

<sup>5</sup> Daniel W. Brown nutzt eine Metapher, um die Dichotomie in ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zu verwandeln. Er versteht die islamische Tradition als einen Lichtstrahl, der auf das Prisma der Moderne trifft. Das einfallende Licht wird vom Prisma reflektiert und bildet in der Folge ein mehrfarbiges Spektrum an Antworten. Einige dieser Antworten nehmen die Moderne stärker in sich auf als andere, aber keine von ihnen wird sich der Moderne entziehen können. Genauso wenig kann keine der Antworten ihre traditionellen Wurzeln verneinen. So bewahren in diesem Sprachbild alle islamisch-theologischen Antworten auf die Moderne ihre Verbundenheit zur islamischen Tradition, denken diese aber gleichzeitig weiter. Vgl. Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1999, 3.

<sup>6</sup> Vgl. Behr, „Muslimische Identitäten“, 62.

einen Beitrag zum Schutz und zur Wahrung der normativen Kategorien des Menschen leisten,<sup>7</sup> dann könne das wohl nur im Rahmen der obigen Verortung stattfinden.

Der Islamischen Theologie komme in diesem Verständnis die Rolle zu, zwischen der religiösen Symbolik auf der einen und der nicht-religiösen Sprachwelt auf der anderen Seite zu vermitteln. Hiermit werde die Gleichzeitigkeit zweier wechselseitig aufeinander bezogener Prozesse angesprochen: das Bewahren des religiösen Symbolsystems auf der einen und seiner Anwendung in neuer Sprache auf der anderen.<sup>8</sup> Schließlich sei es dann noch notwendig, die religiöse Symbolik in eine andere Sprache zu übersetzen. Erst dadurch werde die Theologie ihrer Verantwortung als öffentliche Theologie gerecht, die eine rettende Übersetzung der religiösen Erfahrung in die säkulare Sprache verwirkliche.<sup>9</sup>

Diese Arbeit wird sich an diesen Kriterien messen lassen. Sie beschreitet aber mit dem Einverständnis in diese Grundkonstellation keinen Sonderweg. Die Vorstellung, dass die Islamische Theologie sich denselben Bedingungen, Voraussetzungen und Herausforderungen stellen muss wie alle anderen Wissenschaften, wurde schon an anderer Stelle vertreten und dargelegt.<sup>10</sup> An diese Weichenstellungen soll hier nicht nur angeknüpft, sondern es soll deren Umsetzung vorgenommen werden.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> „Zahlreiche Kommentare zum Koran, aber auch die philosophische Literatur des Islams haben diesen Gedanken weiterverfolgt (...), ob der Koran vielleicht etwas zur spirituellen Entwicklung und Reifung des Menschen in einer Weise zu berichten weiß, die sich über die engen Grenzen des eigenen religiösen Systems hinweg anthropologisch und pädagogisch deuten lässt.“ Harry Harun Behr, „Die Abraham-Konstruktion im Koran“, in: ders., Daniel Krochmalnik und Bernd Schröder (Hg.), *Der andere Abraham. Theologische und didaktische Reflektionen eines Klassikers*, Berlin 2011, 109-49, hier 136.

<sup>8</sup> Vgl. Behr, „Muslimische Identitäten“, 96.

<sup>9</sup> Jürgen Habermas spricht der Religion eine funktionale Rolle in der modernen Gesellschaft zu, fordert aber von den Theologen rettende Übersetzungen ein, um die diskursiven Gehalte von Religion für die Gesellschaft fruchtbar zu machen. Vgl. Jürgen Habermas, *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*, Cambridge 2002.

<sup>10</sup> Vgl. Tim Winter, „Introduction“, in: ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge 2008, 1-16; İlyas Çelebi, „Kelâm metodunun ortaya çıkışı, gelişim süreci ve yeni metod arayışları“, in: *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'elesi I*, Istanbul 2005, 247-72, hier 259. Laut İbrahim Kalın können methodologische Zugänge in einer zeitgenössischen Islamischen Theologie nur aus einer doppelten Bewegung heraus entstehen. Zum einen habe man sich hierbei an der islamischen Tradition zu orientieren. Zum anderen sei aber gerade die Krise der klassischen Lehre ausschlaggebend für die Suche nach neuen Methodologien. Vgl. İbrahim Kalın, „İslami İlimlerde Bilimsellik Sorunu“, in: Tahsin Görgün und Adnan Aslan (Hg.), *Modern Dönemde Dini İlimlerin temel sorunları*, Istanbul 2007, 56-71, hier 57.

<sup>11</sup> „Methodologische Fragen haben in der Moderne vor allem die Suche nach den bestimmenden Fragen hinter der Methodologie zum Gegenstand. Ganz eindrücklich kann man das in der Arbeit von Gadamer sehen. Es geht hier nicht um die Methodologie, sondern um die Philosophie, die der Methodologie als Grundlage dient. Wenn nun in der islamischen Theologie die Fragen nach einem Paradigmenwechsel in methodologischen Fragen immer lauter werden, müssen wir uns die Frage stellen, was genau damit gemeint ist. Stürzen wir uns in die Gefechte der modernen epistemologischen Debatten, oder versuchen wir uns dem philosophischen System hinter diesen Fragen zu nähern? Widmen wir uns dem philosophischen System hinter den methodologischen Fragen, so kommen wir zurück auf die schon von Al Kindî beschriebene Philosophie, als der ersten Wissenschaft überhaupt (*al-falsafa al-ülâ*).“ Kalın, „Bilimsellik Sorunu“, 58f.

## II Das Verständnis von Islamischer Theologie in dieser Arbeit

Diese Arbeit wird von einer Reihe von Grundannahmen zum Wesen der Islamischen Theologie geleitet. Im Folgenden werden diese Prämissen thesenhaft vorgestellt und im Anschluss kontextualisiert, um so ihren Hintergrund deutlich zu machen. Schließlich soll die historische Kontextualisierung dabei helfen, die Entscheidung für ein bestimmtes Verständnis der Islamischen Theologie zu begründen.

- (1) Zunächst wird angenommen, dass eine zeitgenössische Islamische Theologie nicht als eine weltfremde Sonderdisziplin verstanden werden darf, die sich im textwissenschaftlichen Zugriff auf den Koran oder in der Herleitung religiöser Dogmen erschöpft.<sup>12</sup> Es gilt, sowohl die Vielfalt als auch die diskursive Natur islamischer Debatten zu beachten.
- (2) Diese Arbeit geht von einem Verständnis der Islamischen Theologie aus, das sich aus einer Emanzipationsbewegung ableitet. Die Abgrenzung richtet sich hierbei gegen ein historisches Selbstverständnis, das sich lediglich auf den Anspruch des Bewahrens stützt.<sup>13</sup> Islamische Theologie wird dagegen in einem Spannungsverhältnis gedacht, das zwischen dem Anspruch des Bewahrens auf der einen Seite und dem innovativen, progressiven und emanzipatorischem Zugriff auf die Schrift und die Tradition auf der anderen Seite vermittelt.<sup>14</sup> So verstanden setzt sie sich aus der Auseinandersetzung zwischen Vergangenen und Gegenwärtigen zusammen.<sup>15</sup> Das ist ein dynamischer Prozess, der neue Deutungen zulässt, andere weiterentwickelt und hierdurch zum Verständnis der Theologie in neuen Zusammenhängen beiträgt.
- (3) Schließlich lautet eine leitende Grundannahme dieser Arbeit, dass sich die Islamische Theologie, zumindest in bestimmten Traditionslinien, stets in Verwobenheit mit den vorherrschenden philosophischen Ideen entwickelt und sich dabei sowohl den philosophischen Anfragen gestellt als auch einen eigenständigen Beitrag zu den entsprechenden Debatten geleistet hat.

---

<sup>12</sup> Vgl. Behr, „Muslimische Identitäten“, 64.

<sup>13</sup> Vgl. Winter, „Introduction“, 1-16. Vgl. auch Çelebi, „Kelâm metodunun ortaya çıkışı“, 259.

<sup>14</sup> Vgl. Behr, „Muslimische Identitäten“, 64.

<sup>15</sup> „Sowohl im weltlichen als auch im religiösen Denken entsteht Erneuerung auf der Basis eines stabilen Fundaments: der vollständigen Erforschung und Kritik der Vergangenheit. Dies ist die Vorgehensweise bei der Suche nach dem, was von der Vergangenheit erhaltenswert ist, und dem, wovon man sich trennen sollte, um die Entfaltung der erneuerten Lesarten und Praxis zu unterstützen.“ Rachide Benzine, *Islam und Moderne. Die neuen Denker*, Berlin 2012, 26.

## 1 Islamische Theologie als diskursive Tradition

Aus den Arbeiten von zeitgenössischen muslimischen Denkern lässt sich die Einschätzung ziehen, dass es einen Islam in Reinform nie gegeben hat.<sup>16</sup> Der Islam lasse sich daher nicht in eine einzige, die Zeit überdauernde Form zwingen.<sup>17</sup> Wer immer sich positioniere und dabei „Islam“ sage, meine damit stets miteinander konkurrierende Ausprägungen des Islams.<sup>18</sup> Die Idee, die islamische Tradition in diesem Sinne vor allem als eine diskursive Tradition zu verstehen, wurde schon von Talal Asad erörtert.<sup>19</sup> Ebrahim Moosa hat infolge seiner Arbeiten zu al-Ġazālī die diskursive Tradition als eine Haltung bezeichnet, die sich aus Kontinuitäten und Diskontinuitäten zur eigenen Ideengeschichte zusammensetzt.<sup>20</sup> Erst kürzlich hat Shahab Ahmed diesen Gesprächsfaden wieder aufgenommen. In seiner Monographie „What is Islam?“ ringt er mit den Fragen, ob der Islam im Singular oder im Plural adressiert werden müsse, ob es einen religiösen und einen kulturellen Islam gebe und ob schließlich der Begriff „Islam“ überhaupt als eine analytische Kategorie verwendet werden dürfe. Ahmed versucht, die verschiedenen analytischen Kategorien, die in der islamischen Ideengeschichte entstanden sind, zu harmonisieren. Sein Verständnis vom Islam setzt sich dann entsprechend nicht aus einer Metakategorie zusammen, sondern aus dem Zusammenspiel der zum Teil divergierenden, zum Teil gegensätzlichen Einzelkategorien.<sup>21</sup>

Dimitri Gutas untermauert diese Deutung, wenn er feststellt, dass der Begriff „Islam“ nicht dazu geeignet sei, um Kategorien zu bilden. Die Bedeutungsspanne des Begriffs sei viel zu weit, viel zu divers, als dass hierdurch über alle Zeiten und Orte hinweg ein verbindliches Verständnis vom Islam aufgerufen werden könne. Die unterschiedlichen Auffassungen zu der Frage, was der Islam beinhalte und was nicht, seien so gravierend, dass jedes Mal genau definiert und umrissen werden müsse, welchen Islam und welche Manifestation man genau mei-

---

<sup>16</sup> „In short, all we know about what Islam is, is and was always the claims made by fellow Muslims, whether they be the Prophet, the Companions, the learned scholars past and present, or the most humble individual Muslims. Each one expresses what Islam is from their experience as a Muslim. In the language of the modern humanities, these claims about authoritative and authentic Islam are called ‚constructions‘.“ Ebrahim Moosa, „The Debts and Burdens of Critical Islam“, in: Omid Safi (Hg.) *Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford 2003, 111-28, hier 115.

<sup>17</sup> Rémi Brague gibt zu bedenken, dass das Wort „Islam“ drei unterschiedliche Bedeutungen enthalte. Neben der Religion des Islams werde damit ein bestimmtes politisches und kulturelles Gebilde identifiziert. Schließlich verwende man den Begriff auch für die Völker, deren Kultur von der Religion des Islams geprägt sei. Vgl. Rémi Brague, „Das gegenseitige Verhältnis von Philosophie und Islam“, in: Heidrun Eichner, Matthias Perkams und Christian Schäfer (Hg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter*, Darmstadt 2013, 67-96, hier 67.

<sup>18</sup> Vgl. Behr, „Muslimische Identitäten“, 69.

<sup>19</sup> Vgl. Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003; ders., *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993.

<sup>20</sup> Vgl. Ebrahim Moosa, *Ghazālī & The Poetics of Imagination*, Chapel Hill 2005, 273.

<sup>21</sup> Vgl. Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton 2016.

ne.<sup>22</sup> Hinzu kommt, dass vom Islam auch nicht als von einem Akteur gesprochen werden könne, sondern man vom Islam als einem Ausgangspunkt der menschlichen Suche sprechen müsse.<sup>23</sup> Schließlich seien die Manifestationen des Islams mindestens genauso zahlreich, vielfältig und unterschiedlich wie die Suche, die von ihm ausgehe. Es sei also nicht „der Islam“, der als abstrakte Entität den Menschen die göttliche Lehre näherbringe, sondern immer die Deutung und Auslegung einzelner Muslime.<sup>24</sup> Aysha Hidayatullah weist darauf hin, dass sich im Laufe der Zeit aus dieser Grundkonstellation Positionen zur Philosophie, Theologie, Ethik, Rechtsetzung und Rechtsmethodik sowie bestimmte politische Strömungen entwickelten. Und sie fügt hinzu, dass in der Geschichte des Islams immer wieder einzelne Strömungen die Deutungshoheit beansprucht und diesen Anspruch gegen alle in ihren Augen verwerflichen und illegitimen Veränderungsbewegungen durchgesetzt hätten.<sup>25</sup>

Richard Bulliet gibt zu bedenken, dass diese Autoritäten stets ein „Zentrum islamischer Tradition“ umrissen hätten, das es gegen jede Veränderung zu schützen galt. Trotz dieser weitreichenden Delegitimierungsstrategien hätten sich an den „Rändern“ dieses Zentrums stets religiös inspirierte Denkanstöße gebildet. Dabei habe diese intellektuelle Peripherie eine Eigendynamik entwickelt, die offen für Veränderungen und Denkanstöße von außen war. Dies habe wiederum mit der muslimischen Praxis korrespondiert, die historisch nicht zwangsläufig in Konformität mit dem Zentrum stand. Bulliet bemerkt schließlich, dass auch nicht vergessen werden dürfe, dass viele heute als zentrale Bestandteile der islamischen Tradition angesehene Inhalte einst an der Peripherie entstanden seien. Der Weg von dort ins Zentrum der islamischen Glaubenspraxis sei somit weder einzigartig noch fremd. Die Vielstimmigkeit islamischer Tradition dürfe aber nicht falsch verstanden und als Beliebigkeit gedeutet werden.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Vgl. Dimitri Gutas, „Certainty, Doubt, Error. Comments on the Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science“, in: *Early Science and Medicine* 7/3 (2002), *Certainty, Doubt, Error. Aspects of the Practice of Pre- and Early Modern Science*, 276-89, hier 277.

<sup>23</sup> Vgl. Gudrun Krämer und Sabine Schmidtke (Hg.), *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden 2006.

<sup>24</sup> Die puritanisch-wahhabitische Annahme, dass Muslime zurückgehen müssten zu einem Ur-Islam, der nicht durch Interpretation, Auslegung und Deutung verunstaltet wurde, ist nicht nur anachronistisch, sondern auch der Idee einer evolutionären Entwicklung von Menschen und Gemeinschaft fremd und somit auch dem Islam wesensfremd. Für eine ausführliche Erörterung des Wahhabismus siehe Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft. Wrestling Islam from the Extremists*, New York 2007. In der Fachliteratur wird zu Recht zwischen Wahhabiten und Salafisten unterschieden. Dem Wahhabismus ist es aber gelungen, nicht nur die Deutungshoheit über alle puritanischen Strömungen zu erlangen, sondern auch den ursprünglich reformorientierten Salafismus in eine überwiegend puritanische Strömung zu verwandeln. Die Begriffsbestimmung „Puritanismus“ geht auf El Fadl zurück, worunter er die Begriffe Fundamentalismus, Fanatismus, Extremismus, Radikalismus, Dschihadismus und Islamismus subsumiert. Vgl. ebd., 18.

<sup>25</sup> Vgl. Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, Oxford 2014, 3.

<sup>26</sup> Vgl. für alles Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, New York 2004, 139-41.

## 2 *Der Islam als eine verwobene Tradition*

Zunächst muss festgehalten werden, dass der Anspruch, die Islamische Theologie im Kontext und Kotext von Philosophie zu denken, mitnichten ein Novum darstellt. In der Forschung zur islamischen Ideengeschichte während der formativen Periode vom 2./8. bis 5./11. Jahrhundert ist daher oft die Rede von der Verwobenheit philosophischer und theologischer Ideen.<sup>27</sup> Die muslimischen Gelehrten dieser Epoche hätten die antiken Quellen hellenistischer Kultur erschlossen und die gewonnenen Erkenntnisse in ihr eigenes Werk implementiert.<sup>28</sup> Ein langsamer Wandel der politischen Kultur von der Verfolgung von Partikularinteressen hin zu einer globalen Weltanschauung habe diesen Prozess begleitet. Die Neuausrichtung komme dem Selbstbild und den Realitäten der zeitgenössischen islamischen Welt näher als die Strukturen der auf einer rigiden Stammeskultur beruhenden Gesellschaften der Arabischen Halbinsel.<sup>29</sup> Die Einsicht, dass die zunehmende Vielfalt der islamischen Welt mit ihren Ethnien, Sprachen und Kulturen Chancen für das Gemeinwohl bereithielt, lasse sich auch aus der Dichte und Vielfalt islamischer Gelehrsamkeit ziehen. Die vorherrschende Diversifizierung der Wissenschaften und allen voran der Theologie dürfe daher nicht als Ausdruck einer um Deutungshoheit bemühten Islamischen Theologie verstanden werden.<sup>30</sup> Dennoch wurde der Einfluss der griechischen Philosophie auf das islamische Denken nicht überall und zu jeder Zeit akzeptiert oder begrüßt.<sup>31</sup> Dies mag auch dem Umstand geschuldet sein, dass die antike Philosophie ihren islamisch-arabischen Erben mit dem Anspruch einer Methodenlehre und als

---

<sup>27</sup> Vgl. Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures. A Historical and Bibliographical survey*, Leiden 2012, 65-7. Nuha Alshaar schreibt: „The Arabic word falsafa is translated as philosophy in English, though the Arabic is a more complex term and denotes an aspect of theology. More precisely, the formative years of philosophy in the Islamic world were shaped by problems posed by the kalam scholars. Islamic philosophy grew out of the desire by scholars of the Muslim community to uphold the authority of Islamic revelation against arguments increasingly posed by many members of the diverse peoples who were living under the Islamic caliphate after the first/seventh and second/eighth centuries.“ Nuha Alshaar, *Ethics in Islam. Friendship in the political thought of al-Tawhidi and his contemporaries*, London 2014, 21.

<sup>28</sup> „They crafted syncretic philosophies that drew from diverse schools and traditions, and produced volumes of wisdom literature, which compiled aphorisms, arguments and biographical anecdotes from their wisest and most admirable predecessors.“ Peter S. Groff, *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh 2007, 67.

<sup>29</sup> Vgl. Albert Hourani, *Die Geschichte der arabischen Völker. Von den Anfängen des Islam bis zum Nahostkonflikt unserer Tage*, Frankfurt am Main 2003, 108.

<sup>30</sup> Zur islamischen Ideengeschichte als einer diskursiven Tradition vgl. Ovamir Anjum, „Islam as a Discursive Tradition. Talal Asad and His Interlocutors“, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/3 (2007), 6-22.

<sup>31</sup> Adamson und Key rekonstruieren in einem anderen Fall das Streitgespräch zwischen dem Logiker und Philosophen Abū Bišr Mattā und dem Grammatiker und Universalgelehrten Abū Sa'īd al-Sirāfi im Jahre 937/8. Vgl. Peter Adamson und Alexander Key, „Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition“, in: Margaret Cameron und Robert J. Stainton (Hg.), *Linguistic Content. New Essays on the History of Philosophy of Language*, Oxford 2015, 74-99. Für eine systematische Betrachtung dieser Frage vgl. auch Gerhard Endress, „Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit“, in: Burkhard Mojsisch (Hg.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam 1986, 163-299.

Ideologie der Fachwissenschaftler entgegentrat.<sup>32</sup> Als unmittelbare Reaktion hierauf entstand, vor allem unter den Theologen, der Eindruck einer Konkurrenzsituation und folgerichtig dann auch die Tendenz zu einer ablehnenden Haltung gegenüber der Philosophie.<sup>33</sup>

Zwar hat sich aus der Ablehnung der philosophischen Theologie eine bis heute existierende Gegenbewegung entwickelt, aber schon gegen Ende der Übersetzungstätigkeit im 4./10. Jahrhundert hatten sich die Spannungen, die sich in der Frühphase der Rezeption gezeigt hatten, weitgehend gelegt.<sup>34</sup> Sinnbildlich hierfür steht die sozio-kulturelle Geschichte von Bagdad, der Hauptstadt des abbasidischen Reiches. An die Stelle des Argwohns gegenüber der Philosophie trat eine lebendige Diskussion um intellektuelle Deutungshoheit und wissenschaftliche Anerkennung. Eine polyglotte, multi-religiöse und multi-ethnische Gemeinschaft von Forschern prägte das Selbstverständnis der herrschenden Eliten.<sup>35</sup> Jenen muslimischen Denkern, die sich der Öffnung gegenüber anderen Denktraditionen nicht versperrten, ging es nicht um die Verteidigung des islamischen Glaubens im Angesicht der griechischen Philosophie.<sup>36</sup> Es entstanden nun Werke, die vor allem als Handlungsanleitungen gelesen wurden, als Möglichkeiten, die eigene Person und den Umgang mit anderen, kurzum die ganze Gemeinschaft, zu prägen und zu kultivieren.<sup>37</sup> Der religiöse Zugang zur Welt wurde als einer, aber nicht als die einzige Möglichkeit angesehen, um die Existenz des Menschen zu verstehen.<sup>38</sup> Hinzu kommt, dass man Philosophie und Theologie nicht scharf voneinander getrennt hat. Nicht nur waren die Übergänge zwischen einem philosophischen Traktat auf der einen Seite und theologischen Fragestellungen auf der anderen fließend, sondern es wurden auch immer wieder außerkonfessionelle Kontroversen in die Überlegungen mit einbezogen. Christliche Wissenschaftler und Autoren waren nicht nur maßgeblich an der Übersetzung der

---

<sup>32</sup> Vgl. Gerhard Endress, „Athen – Alexandria – Bagdad – Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam“, in: Peter Bruns (Hg.), *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Bonn 2003, 42-63, hier 46.

<sup>33</sup> Shihadeh weist auf eine Vielzahl von theologischen Argumenten hin, die sich gegen die Philosophen richten, und berichtet, dass die frühen theologischen Quellen keine weitgehende Kenntnis der Philosophie hätten. Ihre Ablehnung der Philosophie fuße weniger auf einer inhaltlichen Auseinandersetzung, sondern mehr auf einem Konkurrenzdenken. Vgl. Ayman Shihadeh, „Religious Readings of Philosophy“, in: Richard C. Taylor und Luis Xavier López-Farjeat (Hg.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, New York 2016, 412-23, hier 413-5.

<sup>34</sup> Vgl. Adamson und Key, „Philosophy of Language“, 74.

<sup>35</sup> Vgl. Gerhard Endress, „Theology as a Rational Science. Aristotelian Philosophy, the Christian Trinity and Islamic Monotheism in the Thought of Yahyā Ibn ‘Adī“, in: Damien Janos (Hg.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Leiden 2016, 221-53, hier 221.

<sup>36</sup> Vgl. Dimitri Gutas, „The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy“, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1 (2002), 5-25, hier 13.

<sup>37</sup> Vgl. Alshaar, *Ethics in Islam*, 2f.

<sup>38</sup> Gutas betont stark die Eigenständigkeit der arabischen Philosophie, die ihren eigenen Rang in der Geschichte der Philosophie einnehme. Vgl. Gutas, „The Study of Arabic Philosophy“, 5-8. Vgl. auch Oliver Leaman, „Review of Islamic Humanism by Lenn E. Goodman“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 72/4 (2004), 1035-37, hier 1035. Groff, *Islamic Philosophy*, 67.

griechischen Philosophie ins Arabische beteiligt, sondern sie waren auch als Lehrer und Schüler Teilnehmer der sich hieran anschließenden Debatten.

Die Frage aber, wie genau sich die Wechselwirkungen zwischen philosophischen und theologischen Ideen in dem Werk eines Autors gestaltet und entfaltet haben, bleibt immer noch größtenteils unbeantwortet. Wie lassen sich die Deutungen der Autoren von dem Material unterscheiden, das ihnen zur Verfügung stand? Gerade der Einfluss einer religiösen Identität des Autors auf das Werk ist in vielen Fällen immer noch nicht hinreichend geklärt worden. Mit Blick auf das Forschungsfeld ethischer Schriften im Mittelalter wird zum Beispiel auf ein Spannungsverhältnis zwischen philosophisch-theologischen Traktaten und rein theologischen Traktaten hingewiesen.<sup>39</sup> Zwar wurden hierzu schon erste Studien unternommen,<sup>40</sup> aber diese bilden eher die Ausnahme als die Regel.

### **III Der Beitrag zu einer zeitgemäßen Islamischen Theologie.**

#### **Methodologische Vorüberlegungen**

Als Ausgangs- und Anknüpfungspunkt in der eigenen Tradition wird sich diese Arbeit zunächst mit einem muslimischen Denker auseinandersetzen, der in der für die islamische Ideengeschichte konstitutiven Phase des 2./8. bis 5./11. Jahrhunderts gelebt hat. Diese Arbeit möchte am Beispiel des mittelalterlichen Universalgelehrten Miskawayh (320-421/932-1030) die Frage erörtern, nach welchen methodischen Grundannahmen philosophische und theologische Ideen im Islam thematisiert wurden. Miskawayhs Werk wird in der muslimischen Forschungsliteratur durchgehend als sehr bedeutend gepriesen. In Teilen der islamischen Tradition wird er sogar nach Aristoteles und al-Fārābī als der „dritte Lehrer“ verehrt, dessen Werke es zu lesen und zu verstehen gelte.<sup>41</sup> Die theologisch-philosophische Synthese Miskawayhs habe eine Reihe von originären Eigenschaften, die sie von den anderen Werken, die in einem ähnlichen Umfeld entstanden seien, unterscheiden. Zum einen würden die Ansprüche der Theologie und Philosophie nicht zugunsten einer Disziplin entschieden, sondern

---

<sup>39</sup> Vgl. Anna Akasoy, „The Arabic and Islamic reception of the Nicomachean Ethics“, in: Jon Miller (Hg.) *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge 2012, 85-106, hier 105.

<sup>40</sup> Griffith und Urvoy stellen die Frage mit Blick auf das Werk von Yaḥyā b. 'Adīy und kommen zu dem Schluss, dass sich das theologische Weltbild durchaus herauskristallisieren lasse. Vgl. Sidney H. Griffith, „Introduction“, in: Yaḥyā Ibn 'Adī, *The Reformation of Morals. A parallel Arabic-English text translated and introduced by Sidney H. Griffith*, Utah 2002, xxii. Vgl. auch Marie-Thérèse Urvoy, *Traité d'éthique d'Abū Zakariyyā Yahyā Ibn Adī. Introduction, texte et traduction*, Paris 1991, 43.

<sup>41</sup> Vgl. Mehmet Türkeri, „Bazı İslam ahlak kurumlarındaki ortak noktalar“, in: *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2004), 3-19, hier 3. Vgl. auch Müfit Selim Saruhan, *Ibn Miskeveyh düşüncesinde tanrı ve insan*, Ankara 2005, 14f.

die „Kollision“<sup>42</sup> der beiden Wertesysteme werde durch den Gebrauch der Vernunft moderiert und ausgewogen.<sup>43</sup> Zum anderen habe Miskawayh kein rein moralisches Traktat verfasst, sondern sowohl theoretische als auch praktische Überlegungen in seine Arbeit einfließen lassen.<sup>44</sup>

So wie sich die Frage nach einem konkreten Ausgangspunkt in der Islamischen Theologie gestellt hat, braucht es einen solchen auch mit Blick auf die spezifische Philosophie, mit der die Auseinandersetzung in der Moderne geführt werden soll. Als Gesprächspartner wird in dieser Arbeit die Philosophie von Albert Camus dienen. Sie wird auszugsweise, also ohne Anspruch auf Vollumfänglichkeit, in dieses Gespräch eingebracht.

Aber warum ist gerade Camus' Philosophie dazu geeignet, in einen Diskurs mit der Moderne einzutreten? Camus wird in der Forschung als ein Autor wahrgenommen, der die neuzeitliche Wende in der Philosophie zum Menschen zum zentralen Anker seines Denkens erhoben hat. Mit Camus assoziiert die Forschung ein Nachdenken über die Grundfragen der menschlichen Existenz, über die Rolle des Intellektuellen und über das Engagement jedes Einzelnen für Freiheit und Gerechtigkeit.<sup>45</sup> Camus ergreife in seinem Werk stets Partei für den Menschen, allen voran für die Recht- und Sprachlosen.<sup>46</sup> Er behandle immer wieder von Neuem die alten Fragen um den Menschen und seine Existenz: Wohin gehen wir? Was wollen wir? Was hoffen wir? Was fürchten wir? Wie verhalten wir uns zu unserer eigenen Freiheit? Und wie verhalten wir uns zu unserem Schuldigsein bzw. Schuldigwerden? Diese Themen habe Camus sehr intensiv und mit einer integren Persönlichkeit aufgeworfen.<sup>47</sup> Die Haltung zum Menschen und die hierin eingeschlossene Sicht auf die Bedingungen der menschlichen Existenz seien für ihn das ausschlaggebende Kriterium seiner Philosophie. Sein Maßstab richte sich nach dem Menschen, der bei ihm als absoluter Wert unumstößlich feststehe.<sup>48</sup> Camus' gesamte Weltanschauung und seine Einschätzung anderer Wertesysteme bemäßen sich

---

<sup>42</sup> Von einer Kollision und widerstreitenden Wahrheitsansprüchen zwischen der Islamischen Theologie und der Philosophie ist überwiegend in der Moderne die Rede. Die Forschung geht davon aus, dass im 10./11. Jahrhundert, ganz besonders in der Hochphase der Rezeption der griechischen Philosophie, das Verhältnis von Theologie und Philosophie weit weniger konfliktreich war als heute. Vgl. Gutas, „The Study of Arabic Philosophy“, 13.

<sup>43</sup> Die Fähigkeit der Seele zum Vernunftgebrauch ist für Miskawayh ein entscheidender Faktor, der den Menschen auszeichnet, ihn aber auch in der Verantwortung nimmt. Vgl. Groff, *Islamic Philosophy*, 142.

<sup>44</sup> Vgl. Mohammed Arkoun, *Miskawayh. Philosophie et historien. Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle*, Paris 1970, 238.

<sup>45</sup> Vgl. Hubert Christian Ehalt, „Vorwort“, in: Zohra Bouchentouf-Siagh und Peter Kampits (Hg.), *Zur Aktualität von Albert Camus*, Wien 2000, 11.

<sup>46</sup> Vgl. Brigitte Sändig, *Albert Camus*, Hamburg 2000, 46.

<sup>47</sup> Vgl. Martin Meyer, „Camus ist eine karge Kammer“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 21.12.2013.

<sup>48</sup> Vgl. Sändig, *Albert Camus*, 66.

danach, inwieweit der Mensch in ihnen wahr- und ernstgenommen werde.<sup>49</sup> Camus bleibe in seinem Werk selbstkritisch und zeitlebens ein Suchender, der sich nach eigener Darstellung auch immer wieder in Frage stelle,<sup>50</sup> der am Menschen aber bisweilen auch scheitere.<sup>51</sup> Camus bleibe schließlich der Nachwelt nicht als ein systematisch denkender Philosoph in Erinnerung,<sup>52</sup> sondern er biete moralische Orientierung angesichts der Herausforderungen einer sich im tiefen Wandel begriffenen Welt.<sup>53</sup> Die Entschiedenheit und der Mut, mit denen Camus für die Recht- und Sprachlosen Partei ergreife, seien sinnbildlich für sein Verständnis von Moralität.<sup>54</sup> Diese Grundhaltung zum Leben, die den Menschen im Zentrum sieht, komme in seinen Werken zur Sprache.<sup>55</sup>

Insgesamt ergibt sich also das Bild eines Philosophen, der für die Islamische Theologie im Hinblick auf die Würdigung der anthropologischen Deutung als Ansprechpartner geeignet zu sein scheint. Camus scheint wegen seines Eintretens für den Menschen über alle Zweifel erhaben.

Es lässt sich aber noch ein weiterer Grund dafür anführen, dass eine Auseinandersetzung mit Camus von besonderem Interesse ist. Sein Verhältnis zur griechischen Philosophie<sup>56</sup> er-

---

<sup>49</sup> Vgl. Martin Crowley, „Camus and social justice“, in: Edward J. Hughes (Hg.), *The Cambridge Companion to Camus. Cambridge Companions to Literature*, Cambridge 2007, 93-105, hier 93.

<sup>50</sup> Rachid Mimouni schreibt: „Camus zweifelte mehr als jeder andere. Er hat über die moralischen Werte nachgedacht, durch die man die Menschengemeinschaft zusammenschließen konnte, und wußte, daß er damit nie ans Ziel gelangen werde. Auch wenn er sich getäuscht hat, sind wir davon überzeugt, daß er immer nach seinem Gewissen gehandelt hat.“ Rachid Mimouni, „Camus et l'Algérie intégriste“, in: *Nouvel Observateur*, 1994, zit. nach Sändig, *Albert Camus*, 149.

<sup>51</sup> Während einer Reise 1945 in französisch besetzte Gebiete Süddeutschlands war Camus von dem abrupten Umschwung zur Normalität, unmittelbar nach der Katastrophe, befremdet. Seine Leidenserfahrung stand im krassen Widerspruch zum arglos-friedfertigen Leben der Menschen. Diese beiden Welten konnte er nicht miteinander verbinden. Vgl. ebd., 71.

<sup>52</sup> Vgl. Annemarie Pieper, *Albert Camus*, München 1984, 9f.

<sup>53</sup> In der Artikelserie *Das Elend der Kabylen* für die in Algier erscheinende Zeitung „Alger républicain“ enthielt Camus die koloniale Misswirtschaft, die die Volksgruppe der Kabylen in Hungersnöte trieb. Seine Artikel sind zum einen durchsetzt mit statistischen Daten, zum anderen schildern sie in erschütternder Weise die Erlebnisse Camus' während der Reise. So werden Kinder erwähnt, die sich mit Hunden um Essensreste im Müll raufen, und solche, die ohne Kleidung in der Schule erscheinen oder wegen Hungers während des Unterrichts ihr Bewusstsein verlieren. Vgl. Crowley, „Camus and social justice“, 94.

<sup>54</sup> Die Aufmerksamkeit und Empathie für das Leid der anderen, das in *Die Pest* sichtbar werde, die Achtung menschlichen Lebens, die eine ethisch begründete Begrenzung menschlichen Handelns in *Der Mensch in der Revolte* zufolge habe, seien nur zwei Aspekte dieser empfundenen Verantwortung gegenüber dem Menschen. Hierüber zu schreiben und hierzu Stellung zu beziehen, empfinde Camus als seine dringlichste Aufgabe. Vgl. Klaus Stoevesandt, *Albert Schweizer und Albert Camus – Auf der Suche nach dem menschlichen Maß*, Bonn 2013, 8f., 16.

<sup>55</sup> „Nur der Mensch war ihm wichtig, er sprach nur von ihm; das menschliche Leben, so begrenzt es in der Zeit und so reich es an unerfüllten Wünschen und Neigungen ist, bildete seinen Horizont. Heldentum und Heiligkeit bewunderte er nur bei Menschen, die davon wenig Aufhebens machten.“ Albert Camus und Jean Grenier, *Briefwechsel 1932-1960. Mit den Erinnerungen Jean Greniers an Albert Camus*, hg. und übers. von Jean O. Ohlenburg, Freiburg 2013, 361.

<sup>56</sup> Camus beschreibt seine Empfindungen hinsichtlich der antiken Kultur der Griechen offenherzig und gesteht, dass er sich als „Grieche“ fühle und verstehe. Die Mythen der griechischen Philosophie nehmen in seinem Werk eine wichtige Rolle ein. In der griechischen Kultur der Antike sieht Camus einen Gegenentwurf zur zeitgenössischen Kultur Europas. Eine Rückkehr zur griechischen Kultur der Antike bedeutet für ihn auch

öffnet nämlich den Horizont einer vergleichenden Analyse zwischen dem materiellen Gehalt der miskawayhschen Abhandlung auf der einen Seite und dem Vertreter einer modernen Philosophie, die die anthropologische Wende zum Menschen rezipiert hat, auf der anderen. Gerade im Verhältnis der beiden Autoren zur antiken Philosophie ließe sich ein, wenn auch begrenzter, materieller Gehalt identifizieren, der den Ausgangspunkt eines analytisch-kritischen Vergleichs darstellen könnte. Es geht in diesem Zusammenhang nicht um eine Würdigung von zwei unterschiedlichen Antikenrezeptionen. Vielmehr steht in beiden Fällen die Frage im Vordergrund, wie der Bezug zur antiken Philosophie das eigene Denken beeinflusst. Gerade aus dieser Selbstbezogenheit heraus bietet es sich für die Islamische Theologie aber an, auf den Anderen zu schauen und hierdurch zu lernen.

Es überrascht nicht, dass eine Auseinandersetzung mit Camus aus der Warte der Islamischen Theologie weiterhin ein Novum darstellt.<sup>57</sup> Das Ziel dieser Arbeit ist es aber nicht, Camus in die Denkstrukturen der Islamischen Theologie hinein zu assimilieren und hierdurch zu zeigen, dass die von ihm beschriebenen Aporien mit einem Glauben an Gott aufgehoben werden können. Es geht vielmehr darum, einen Ansprechpartner zu finden, mit dem die Diskussion über die Fragen der modernen Philosophie geführt werden kann.

Camus hat zwar zum Islam zeitlebens keine besondere Stellung bezogen. In den religiösen Denkstrukturen blieb ihm aber das Christentum, vor allem das katholische, Streitpunkt und Ansprechpartner zugleich. Camus' Verhältnis zum Christentum soll daher in dieser Arbeit etwas näher untersucht werden, um so Rückschlüsse auf sein Denken und seine Haltung zur Religion im Allgemeinen zu gewinnen. Gerade im Widerstreit zum Christentum und in den Absetzbewegungen von ihm werden sich die Kontraste der camusschen Positionen wesentlich stärker ausarbeiten lassen.

---

den Entwurf einer Vision für die Zukunft Europas. Man kann daher sagen, dass Camus das Paradigma einer Renaissance der griechischen Antike geschaffen hat, eingeflochten in die Formel vom „mittelmeerischen“ Denken und Leben. Vgl. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, 363; Asa A. Schillinger-Kind, *Albert Camus zur Einführung*, Hamburg 1999, 11; Heinz Robert Schlette, „Einführung“, in: ders. und Markwart Herzog, *»Mein Reich ist von dieser Welt«. Das Menschenbild Albert Camus'*, Stuttgart 2000, 19.

<sup>57</sup> Mark Chalil Bodenstern hat einen kurzen Aufsatz zu Camus vorgelegt, in dem er, von Camus inspiriert, für eine Revolte plädiert, die sich vom einstigen prophetischen Vorbild fortentwickelt sowie das Leben und die Freiheit der anderen bejaht und als Grenzen respektiert. Vgl. Mark Chalil Bodenstern, „Der Prophet in der Revolte“, online unter [http://www.academia.edu/4775597/Der\\_Prophet\\_in\\_der\\_Revolte](http://www.academia.edu/4775597/Der_Prophet_in_der_Revolte) [abgerufen am 23.6.2014], 1-11.

## 1 Der Untersuchungsgegenstand im Werk Miskawayh

Aḥmad b. Muḥammad b. Ya‘qūb b. Miskawayh (320-421/932-1030)<sup>58</sup> kam in der Stadt Rayy nahe des heutigen Teheran zur Welt.<sup>59</sup> Zwar gibt es zu seiner konfessionellen Ausrichtung keinen eindeutigen Beleg, aber in der Forschung wird angenommen, dass er sich zur Schia bekannte.<sup>60</sup> Obwohl seine Familie wohl iranischer Herkunft war, schrieb Miskawayh nur auf Arabisch, was auf seine klassische Bildung zurückgeführt wird.

Ähnlich wie al-Kindī und al-Fārābī lebte und wirkte Miskawayh im intellektuellen Milieu der abbasidischen Hauptstadt Bagdad,<sup>61</sup> als die Auseinandersetzung mit der griechischen Kultur sowie der christlichen Philosophie und Theologie etwas Alltägliches war.<sup>62</sup> Die Muslime hatten im Zuge ihrer geographischen Expansion Zugriff auf die in Syrien, Ägypten und Persien noch präsente hellenistische Kultur gewonnen, woraus eine Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie erwachsen war.<sup>63</sup> Im 4./10. Jahrhundert war Bagdad ein Ort der Gelehrsamkeit, ein Zentrum alter und neuer Kulturen.<sup>64</sup> Das griechische Viertel, in dem eine griechisch-orthodoxe Kirche beheimatet war, legt davon genauso Zeugnis ab wie die Möglichkeit, griechische Muttersprachler zu konsultieren oder Zugriff auf die Übersetzung und Aufarbeitung griechischer Quellen zu haben.<sup>65</sup>

---

<sup>58</sup> Der Name wird teils als Ibn Miskawayh und teils als Miskawayh angegeben. Er geht anscheinend auf die Siedlung Muskiye in der Nähe von Rayy zurück. Der Unterschied liegt in der Bezeichnung als „Sohn von Muskiye“ (Ibn Miskawayh) oder als „aus Muskiye stammend“ (Miskawayh). Vgl. Saruhan, *Ibn Miskeveyh*, 13. Diese Arbeit bevorzugt die Bezeichnung Miskawayh.

<sup>59</sup> Für eine ausführliche biographische Einführung siehe Ibn al-Qiftī, *Iḥbār al-‘ulamā’ bi-ahbār al-hukamā’*, Kairo o.J., 331-4.

<sup>60</sup> Vgl. ‘Uḡmān ‘Abd al-Mun‘im ‘Ayš, *Falsafat al-aḥlāq ‘inda Ibn Miskawayh*, Kairo 1976, 13; Arkoun, *Miskawayh. Philosophie et historien*, 31; M. Abdul Haq Ansari, *The Ethical Philosophy of Miskawaih*, Aligarh 1964, 141; Zurayk, *The Refinement of Character*, 203. Einen Beweis für seine Zugehörigkeit zur Schia gibt es aber nicht. Seyyed Hossein Nasr und Mehdi Aminrazavi (Hg.), *An Anthology of Philosophy in Persia*, Oxford 1999, 175. Gelegentlich wird seine langjährige Tätigkeit für das schiitische Herrscherhaus der Buyiden als Beweis angestrengt. Mehmet Bayraktar, „Ibn Miskeveyh“, in: *Islam Ansiklopedesi* 20/1999, 201-8, hier 203. In seinem *Tahdīb al-aḥlāq* verwendet Miskawayh lediglich an einer Stelle den Begriff *imām*, was freilich nur als Indiz gewertet werden kann. Aḥmad b. Muḥammad b. Miskawayh, *Tahdīb al-aḥlāq*, hg. von Constantine Zurayk, Beirut, 108:9-13 (das Werk wird hier zitiert nach dem Prinzip Seite:Zeile). Hinzu kommt, dass die Region, in der Miskawayh geboren wurde und aufwuchs, mehrheitlich sunnitisch war und sich zur Rechtschule der Ḥanafiten bekannte. Die Konversion Irans zur Zwölfer-Schia erfolgte erst wesentlich später, nämlich in der Herrschaftszeit der Safawiden (1501-1732). Wael Hallaq, *Sharī‘a. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge 2009, 122.

<sup>61</sup> Vgl. Roxanne D. Marcotte, „Ibn Miskawayh’s Tartīb al-Sa’ādāt (The Order of Happiness)“, in: Y. Tzvi Langermann (Hg.), *Monotheism & Ethics. Historical and contemporary intersections among Judaism, Christianity and Islam*, Leiden 2011, 141-63, hier 141.

<sup>62</sup> Warum gerade in der islamischen Welt ein solches Interesse an den antiken Wissenschaften der Griechen bestand, ist bis heute umstritten. Vgl. Akasoy, „The Arabic and Islamic reception“, 85-106.

<sup>63</sup> Vgl. Hugh Kennedy, „Introduction“, in: H. F. Amedroz und D. S. Margoliouth (Hg.), *The Eclipse of the Abbasid Caliphate, Vol. 1*, New York 2015, ix.

<sup>64</sup> Vgl. Dimitri Gutas, „Classical Arabic Wisdom Literature. Nature and Scope“, in: *Journal of the American Oriental Society* 101/1 (1981), 49-86, hier 67.

<sup>65</sup> Vgl. Richard Walzer, „On the Arabic Versions of Books A, α, & Λ of Aristotle’s *Metaphysics*“, in: ders., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1963, 114-129, hier 118.

Miskawayh wirkte in einem Umfeld, das nicht nur als Zentrum islamischer Gelehrsamkeit galt, sondern auch nachhaltig vom Wirken christlicher Philosophen, Übersetzer und Autoren gekennzeichnet war.<sup>66</sup> Richard Walzer spricht von einer Schule der christlichen Philosophie, die sich vor allem im 4./10. und 5./11. Jahrhundert in Bagdad etabliert habe.<sup>67</sup> Der Christ Ḥunayn b. Isḥāq (gest. 260/873) zum Beispiel war nicht nur maßgeblich an der Übersetzung griechischer Werke ins Arabische beteiligt, sondern übte auch einen starken Einfluss auf spätere philosophische Lehren aus.<sup>68</sup> Entsprechend spielten auch innerchristliche Debatten bei der Entstehung und Entwicklung des islamischen Denkens eine wichtige Rolle.<sup>69</sup> Miskawayhs *Tahdīb al-ahlāq*, das erste systematische Werk zur islamischen Moralphilosophie, weist Ähnlichkeiten mit dem *Tahdīb al-ahlāq* des Yaḥyā b. 'Adīy (gest. ca. 363/974) auf, einem christlichen Philosophen aus Bagdad und Schüler al-Fārābīs.<sup>70</sup> Die beiden Werke teilen nicht nur den Titel, sondern auch Teile des Aufbaus und Inhalts.<sup>71</sup>

Es waren aber nicht nur die Werke von Philosophen, die Miskawayh in seinem Wirken beeinflussten. Alshaar zum Beispiel meint, dass sich auch Spuren von sufistischen Quellen nachweisen lassen, die vor allem Miskawayhs Verständnis von Liebe nachhaltig geprägt haben.<sup>72</sup> Wie bei vielen seiner Zeitgenossen üblich, interessierte sich Miskawayh sowohl für

<sup>66</sup> „Die Überlieferer der Wissenschaften an die arabisch-islamische Gesellschaft waren Angehörige einer polyethnischen und polyglotten, konfessionell und professionell segmentierten Kultur. Ihr begriffliches Denken, ihre Sprachkonzepte und ihr Methodendiskurs blieben – auch in der Übersetzung des 9.-10. Jahrhunderts – geprägt von griechischen Autoritäten und Lehrschriften.“ Endress, „Athen – Alexandria“, 45.

<sup>67</sup> Die christlichen Philosophen verfassten nicht nur selbst bedeutende Werke, sondern beherrschten teilweise neben dem Arabischen und Assyrischen auch das Griechische, wodurch sie sich als Übersetzer hervortun konnten. Vgl. Peter Adamson, „Philosophical Theology“, in: Sabine Schmidke (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2016, 297-312, hier 302; Richard Walzer, „New Light on the Arabic Translations of Aristotle“, in: ders., *Greek into Arabic. Essays on Islamic philosophy*, Oxford 1963, 60-114, hier 65; Akasoy, „The Arabic and Islamic reception“, 93.

<sup>68</sup> Vgl. Walzer, „New Light on Aristotle“, 60. Gotthelf Bergsträsser, *Hunain Ibn Ishaq. Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, Leipzig 1925.

<sup>69</sup> Vgl. David Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, Brill 2008, 16, 125-31; W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, London 1998, 182-4; F. E. Peters, „The Greek and Syrian Background“, in: Syed Hossein Nasr (Hg.), *History of Islamic Philosophy*, New York 1996, 40-51; Michael Cook, *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, Cambridge 2003, 146, 149-52.

<sup>70</sup> Sein voller Name ist Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adīy b. Ḥamīd b. Zakariyyā at-Takrītī al-Mantiqī. Geboren wurde er in der Stadt Tikrit im heutigen Irak. Für eine Auflistung seiner Werke vgl. Gerhard Endress, *The works of Yaḥyā Ibn 'Adī. An analytical inventory*, Wiesbaden 1977.

<sup>71</sup> Vgl. Griffith, „Introduction“, xxxv. Wight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, 119-121.

<sup>72</sup> Vgl. Nuha Alshaar, „Between Love and Social Aspiration. The Influence of Sufi and Greek Concepts of Love on the Socio-Political Thought of the Ikhwān al-Ṣafā, Miskawayh, and al-Tawḥīdī“, in: Verena Klemm, Nuha Alshaar (Hg.), *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies*, Leuven 2013, 25-41. Laut İzmirli İsmail Hakkı geht die Verbindung der islamischen Morallehre mit dem Sufismus bereits auf die *iḥwān aṣ-ṣafā* zurück. Miskawayh stehe jedoch nicht in dieser Tradition. Vielmehr sei seine Moralphilosophie praxisorientiert und darauf bedacht, als konkrete Anleitung zu dienen. Nicht die Nähe zum Sufismus, sondern die Parallelen zur griechischen Philosophie, allen voran Aristoteles, seien offensichtlich. Der Sufismus erhalte erst wieder mit al-Ġazālī Einzug in moralphilosophische Debatten. İzmirli İsmail Hakkı, „Misevevihin Felsefesi eserleri“, in: *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/1929, 59-80, hier 66f. Thérèse-Anne Druart dagegen weist darauf hin, dass sich viele *falāsīfā* im Mittelalter einer sufischen Sprache bedient haben, um ihre unkonventionellen rationalistischen Ideen unter dem Schutz einer schon

seine politische als auch für seine wissenschaftliche Karriere. Er wirkte unter der Patronage der Buyiden, einer schiitischen Herrscherdynastie, an ihrem Hofe in Bagdad in verschiedenen administrativen wie beratenden Funktionen und nahm erheblichen Anteil an den damaligen intellektuellen Debatten.<sup>73</sup>

Einen formativen Einfluss auf Miskawayhs Denken übte die griechische Philosophie aus. Die antike Philosophie inspirierte die Erschließung neuer Wissensfelder, die im weiteren Verlauf der islamischen Ideengeschichte teilweise einen eigenständigen Rang einnahmen und einen wesentlichen Beitrag zum hohen zivilisatorischen Niveau muslimischer Gesellschaften leisteten. Die Einflüsse des griechischen Denkens ließen sich in allen Feldern muslimischer Gelehrsamkeit finden. Dabei kann nicht von einer bloßen Übernahme gesprochen werden, sondern es handelt sich eher um eine schrittweise vollzogene Inkulturation, die gestalterische und innovative Weiterentwicklung von Wissen und Kultur.<sup>74</sup> Dieser Prozess verlief nicht linear. Bisweilen fühlten sich die Rezipienten der ins Arabische übersetzten Texte überfordert und rangen mit der dichten Argumentationsstruktur. Die Rezeption griechischer Philosophie ist einer die Generationen übergreifenden Anstrengung zu verdanken.<sup>75</sup> Es verwundert daher nicht, dass in der muslimischen Geschichte die Kultur des Philosophierens eng an die Rezeption der antiken griechischen Kultur gebunden war.

Im Falle Miskawayhs fällt auf, wie stark die Nikomachische Ethik des Aristoteles sein Werk in verschiedenen Phasen geprägt hat.<sup>76</sup> Die Bücher 4-5 des *Tahdīb al-ahlāq* über Gerechtigkeit und Freundschaft orientieren sich an den Büchern V, VIII und IX der Nikomachi-

---

existierenden Sprachkultur einzuführen. Thérèse-Anne Druart, „Philosophy in Islam“, in: A. S. McGrade (Hg.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge 2013, 97-120, hier 111.

<sup>73</sup> Für eine Zusammenfassung seiner Tätigkeiten am Hofe der Buyiden vgl. M. S. Khan, „Miskawayh and the Buwayhids“, in: *Oriens* 21/22 (1968/69), 235-47; Kambiz GhaneaBassiri, *A Window on Islam in Buyid Society. Justice and its Epistemological Foundation in the Religious Thought of Abd al-Jabbār, Ibn al-Bāqillānī, and Miskawayh*, Dissertation Thesis, Cambridge MA, 2003, 158-61.

<sup>74</sup> Vgl. Abdelhamid I. Sabra, „The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam. A Preliminary Statement“, in: *History of Science* 25 (1987), 223-43, hier 224-6.

<sup>75</sup> Vgl. Joel L. Kraemer, „Humanism in the Renaissance of Islam. A Preliminary Study“, in: *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984), 135-64, hier 136. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, 107. Gutas, „The Study of Arabic Philosophy“, 6.

<sup>76</sup> Vgl. hierzu Richard Walzer, „Some Aspects of Miskawaih's Tahdīb al-Akhlāq“, in: ders., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1963, 220-36. Akasoy findet das sogar besonders bemerkenswert, da die Nikomachische Ethik bei anderen Autoren keinen signifikanten Einfluss auf die islamische Philosophie genommen habe. Sie untermauert ihre Einschätzung durch den Hinweis, dass die EN nur in Form eines einzigen Manuskripts tradiert wurde. Akasoy, „The Arabic and Islamic reception“, 98. „One set of explanations assume the *N.E.* remained culturally alien. Aristotle wrote about life in ancient Greek cities, while the Islamic religion and law assumed different principles. Moreover, there was no need for an ethics derived from an external source, and what the Greek tradition had to offer was neither attractive nor a challenge.“ Ebd., 106.