

Ahmad Milad Karimi

Licht über Licht

Dekonstruktion des religiösen Denkens im Islam

VERLAG KARL ALBER 

falsafa.

Horizonte islamischer Religionsphilosophie

Herausgegeben von
Ahmad Milad Karimi

Band 1

Gefördert durch



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

und

Ministerium für
Schule und Weiterbildung
des Landes Nordrhein-Westfalen



Ahmad Milad Karimi

Licht über Licht

Dekonstruktion des
religiösen Denkens
im Islam

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Ahmad Milad Karimi

Light upon Light

The Deconstruction of Religious Thought in Islam

How is religious thought generated in Islam? Anyone who wants to get to the bottom of religious thought in Islam must think religiously, tread on intertwined paths and detours of the tradition of thought, dialogically, controversially and deconstructively. The deconstruction process is not an answer to a dialectical procedure, rather deconstruction demands the disassembling of the constructive moments from the centre: to reassemble the basic elements into an organic unit. The deconstructive method will then be an attempt to dis-cover what is hidden in the background of the construction. Islam presents itself as an intertwining of religion and philosophy, belief and thinking, monotheism and atheism, revelation and mythology. This is to be discovered. The objective is not to deny the past, to break with it, to reinforce the ancient, metaphysical views. The objective of this book is to show how Islam rediscovers itself and is at home where it is not expected.

The Author:

Ahmad Milad Karimi was born in Kabul in 1979 and was educated at the University of Freiburg i. Br. where he read Philosophy und Islamic Studies. 2012 he did his doctorate in Philosophy with a thesis on Hegel and Heidegger. Since summer semester 2016 he is professor for Kalām, Islamic Philosophy und Mysticism at the University of Münster. 2015 he was awarded the Rumi Prize for Islamic Studies for his book »Hingabe«. 2019 he received The Voltaire Prize for Tolerance, International Understanding and Respect for Differences awarded by the University of Potsdam and the German Dialogue Prize in the category »Science and Education« awarded by the Federation of German Dialogue Institutions.

Ahmad Milad Karimi

Licht über Licht

Dekonstruktion des religiösen Denkens im Islam

Die Frage ist, wie sich das religiöse Denken im Islam generiert. Wer dem religiösen Denken im Islam auf die Schliche kommen will, muss religiös denken, sich in verflochtenen Wegen und Umwegen der Denktraditionen begeben, dialogisch, kontrovers und dekonstruktiv. Der Gang der Dekonstruktion ist aber keine Entgegnung eines dialektischen Verfahrens; vielmehr fordert die Dekonstruktion aus der Mitte heraus die konstruierenden Momente auseinanderzunehmen: Die Grundelemente erneut zusammenzusetzen als eine organische Einheit. Der dekonstruktive Gang wird dann der Versuch sein, mit der Destruktion der vorherrschenden Konstrukte das zu ent-decken, was sich im Hintergrund der Konstruktion verborgen hält. Der Islam zeigt sich als eine Verflechtung der Religion und Philosophie, des Glaubens und Denkens, des Monotheismus und Atheismus, der Offenbarung und Mythologie. Dies gilt es zu entdecken. Das Ziel ist nicht, das Vergangene zu verneinen, zu überwinden, antike, metaphysische Ansichten zu forcieren; vielmehr ist das Ziel des Buches zu zeigen, wie sich der Islam wiederentdeckt, gerade dort Zuhause ist, wo er nicht vermutet wird.

Der Autor:

Ahmad Milad Karimi, geb. 1979 in Kabul, studierte Philosophie und Islamwissenschaft an der Universität Freiburg i. Br. und wurde 2012 mit einer Arbeit über Hegel und Heidegger promoviert. Seit SoSe 2016 ordentlicher Professor für Kalām, islamische Philosophie und Mystik an der Universität Münster. 2015 erhielt er für sein Werk *Hingabe* den Rumi-Preis für Islamische Studien. 2019 erhielt er den Voltaire-Preis für »Toleranz, Völkerverständigung und Respekt vor Differenz« der Universität Potsdam und den Deutschen Dialogpreis in der Kategorie »Wissenschaft und Bildung« des Bundes der Deutschen Dialoginstitutionen.



MIX
Papier aus verantwor-
tungsvollen Quellen
FSC® C083411

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg/München 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Kalligraphie auf dem Cover: Iyad Shraim (Licht über Licht)
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN 978-3-495-49100-3

Für
den kleinen, großen Philosophen:
Nabi

Zur Umschrift

Die Umschrift der arabischen und persischen Wörter und Eigennamen sowie für Paschtu und Urdu wird nach der DMG-Umschrift transkribierend angegeben.

Zu den Übersetzungen

Wenn nichts gesondert angegeben wird, stammen alle Übersetzungen aus dem Griechischen, Lateinischen, Arabischen, Persischen und Urdu vom Verfasser selbst. Alle hier verwendeten Stellen aus dem Koran folgen der Übersetzung des Verfassers aus der Ausgabe:

Der Koran. Vollständig u. neu übersetzt v. A. M. Karimi. Mit einer Einführung hg. v. B. Uhde. Freiburg i. Br. ²2014 [im Folgenden abgekürzt: Koran Sure: Vers].

Die Bibel wird nach der Einheitsübersetzung wiedergegeben:

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Stuttgart 2016 [im Folgenden abgekürzt nach der gängigen Abkürzung: Buch Kapitel, Vers].

*»Nichts, was wir nicht weggegeben haben,
wird jemals wirklich unser sein.«*

C. S. Lewis

Inhalt

Zur Einführung	17
Proömium: Der rote Intellekt (<i>Aql-i surḥ</i>)	23
1. Teil: Identität	
Präfigurationen des religiösen Denkens im Islam	
1. Zur Doppelbödigkeit der islamischen Religionsphilosophie	45
1.1 Religiöse Philosophie	46
1.1.1 Zum prophetischen Wissen	59
1.1.2 Zum philosophischen Wissen innerhalb der Religion	78
1.1.3 Philosophische Lebensweise	94
1.2 Philosophische Religion	123
1.2.1 Das Philosophische innerhalb der Religion	138
1.2.2 Der Islam als eine Religion des Verstandes	143
2. Teil: Differenz	
Figurationen des religiösen Denkens im Islam	
1. Kapitel: Destruktion des religiösen Denkens im Islam (al-Ġazālī)	151
1.1 Al-Ġazālī und das Problem der Metaphysik	154
1.2 Revitalisierung des religiösen Denkens als Entwurf einer philosophisch-theologischen Mystik	189

Inhalt

2. Kapitel: Rekonstitution des religiösen Denkens im Islam (Ibn Ṭufayl)	202
2.1 Der isolierte Weg des Verstandes	204
2.2 Die Begegnung des Verstandes mit dem Religiösen	218
2.3 Die synthetische Rekonstitution	226
3. Kapitel: Destruktion der Destruktion des religiösen Denkens im Islam (Ibn Rušd)	238
3.1 Zur Identität und Nichtidentität des Intellekts	238
3.2 Destruktion der Destruktion und die doppelte Negation	244
4. Kapitel: Revelation des religiösen Denkens im Islam (Ibn ‘Arabī)	261
4.1 Unverfügbarkeit und Öffnung des Absoluten	267
4.2 Selbstgewissheit	271
4.3 Selbstenthüllung	276
5. Kapitel: Illumination des religiösen Denkens im Islam (as-Suhrawardī)	284
5.1 Licht der Erkenntnis	287
5.2 Erkenntnis des Lichts	295
6. Kapitel: Erotisierung des religiösen Denkens im Islam (Mawlānā)	313
6.1 Sehnsucht nach dem Einen	327
6.2 Liebe zur Einigung	344
7. Kapitel: Entgrenzung des religiösen Denkens im Islam (Hāfez)	360
7.1 Poetische Selbstabstandnahme	366
7.2 Dichtung als Destruktion einer reinen Botschaft	374
7.3 Selbstentgrenzung oder: was heißt <i>rendī</i> zu leben?	384
8. Kapitel: Dynamisierung des religiösen Denkens im Islam (Mullā Ṣadrā)	397
8.1 Prozess der Realität	400
8.2 Realität des Prozesses	407
8.3 Realität und Prozess	414

9. Kapitel: Exkurs: Instruktion des religiösen Denkens im Islam	418
10. Kapitel: Rekonstruktion des religiösen Denkens im Islam (Iqbāl)	425
10.1 Offenbarung als Tat	431
10.2 Religion und Philosophie	440
10.3 Religion mit der Philosophie	456
3. Teil: Widerspruch Dekonstruktion als Entfiguration des religiösen Denkens im Islam	
1. Kapitel: Zum abbauenden Aufbau des religiösen Denkens im Islam	474
1.1 Dekonstruktion und Tradition	474
1.2 Dekonstruktion und Hermeneutik	478
1.3 Dekonstruktion und Destruktion	492
2. Kapitel: Die dekonstruktive Kunst der Philosophie	505
2.1 Die sokratische Kunst der Dekonstruktion	505
2.1.1 Von Aristoteles zu Sokrates	506
2.1.2 Die sokratische Dekonstruktion des Todes	522
2.1.3 Die sokratische Dekonstruktion von »Sein und Schein«	530
2.1.4 Die sokratische Dekonstruktion des Wissens	535
2.1.5 Von Sokrates zu Aristoteles	545
3. Kapitel: Dekonstruktion der Gottesfrage	555
3.1 Dekonstruktion des Monotheismus	555
3.1.1 Keine Gottheit	570
3.1.2 Keine Gottheit außer Gott	573
3.2 Dekonstruktion der Wirklichkeit Gottes	575
3.2.1 Der letzte Gott	575
3.2.2 Die Eigenschaften Gottes	583
3.2.3 Der Name Gottes	594

Inhalt

3.2.4 Unverfügbarkeit und Verweigerung	628
3.2.5 Die Gegenwart Gottes	644
4. Kapitel: Dekonstruktion der Schöpfungsfrage	653
4.1 Vom Ur-Sein zum geformten Sein oder: Geschaffen, aber nicht erschaffen	655
4.2 Vom Unbewegten zum Bewegten oder: Nicht geschaffen und nicht erschaffen	665
4.3 Vom Notwendigsein zum Möglichsein oder: Ewig erschaf- fen	670
4.4 Vom Nichts zum Sein oder: In der Zeit erschaffen	683
4.5 Weder Nichts noch Sein oder: Nicht erschaffen und nicht unerschaffen	708
4.6 Vom Nichts zum Nichts oder: Sowohl erschaffen als auch unerschaffen	722
5. Kapitel: Dekonstruktion der Offenbarungsfrage	758
5.1 Dekonstruktion der (Nicht-)Erschaffenheit des Korans . .	764
5.2 Dekonstruktion der Ursprungsfrage oder: Wer ist der Autor des Korans?	772
5.3 Offenbarung und Verständnis	783
6. Kapitel: Dekonstruktion der Glaubensfrage	809
6.1 Für-wahr-halten	809
6.2 Sich-zur-Wahrheit-verhalten	818
6.3 Sich-in-der-Wahrheit-halten	826
6.4 Das-in-sich-halten-der-Wahrheit	846
Epilog	855
Dank	861
Register der Koranreferenzen	863
Personenregister	871
Bibliographie	877
Zu Kaligraphie auf dem Umschlag	949

*»Gott ist das Licht der Himmel und der Erde.
Das Gleichnis von Seinem Lichte: Eine Nische,
in der eine Leuchte.
Die Leuchte in einem Glas.
Das Glas gleicht einem Stern, einem funkeln den.
Angezündet von einem Baum, einem gesegneten,
einem Ölbaum,
nicht östlich und nicht westlich,
dessen Öl leuchtet beinahe,
ohne dass es berührt hätte das Feuer.
Licht über Licht.
Gott leitet zu Seinem Licht, wen Er will.
Und Gott prägt Gleichnisse für die Menschen.
Und Gott ist alle Dinge wissend.«*

Koran 24:35

Zur Einführung

»Finsternisse, eine über der anderen.«

Koran 24:40

Finsternisse über Finsternisse. Mit diesem Bild wird im Koran das Nichtwissen identifiziert.¹ Dass sich Wissen und Nichtwissen klar von einander unterscheiden, scheint dabei evident zu sein.² Doch die Erkenntnis dieses Unterschieds, die nicht einfach ablesbar ist, bildet die eigentliche Bestimmung des Wissens, dessen Kultivierung das höchste Ziel im Leben darstellt. Denn Wissen entgrenzt nicht nur den Menschen, weil es an sich selbst grenzenlos ist, sondern Gott selbst gibt sich in seinem eigenen Wort der Weisheit kundig, d. h. im Koran als der unübertrefflich Wissende, zu erkennen. Insofern ist Wissen göttlichen Ursprungs, d. h. Wissen führt zu Gott. Diese Kultivierung des Wissens gehört zum Glauben selbst. Doch Wissen ist nicht einfach gegeben. Es ist eine historische und kulturelle Aufgabe, die zu einem Imperativ des Glaubens selbst avanciert. Für die Aneignung dieses dynamischen Wissens kann es keine sprachlichen, religiösen, nationalen oder kulturellen Grenzen geben. Das Wissen ist vielmehr das Grenzüberschreitende überhaupt. Ideologische Trennungen, Abschottungen und puristische Phantasien greifen hier nicht. Die antiken und spätantiken Philosophien, die im islamischen Kontext weitertradiert wurden, sind auf der einen Seite entwurzelt worden und auf der anderen Seite feierten sie buchstäblich ihre Renaissance in den islamischen Kulturen. Die komplexe und vielschichtige Natur des Wissens eröffnet zugleich Multiperspektivität, Wissenspluralität und Mehrdeutigkeit. Kulturelle Ambiguität zeichnet somit prinzipiell den religiösen Standpunkt des Islams aus. Dieser Anspruch, über tausend Jahre lang *nota bene* eine Zivilisation, eine »Kultur der Ambiguität« zu sein, lässt sich historisch nach-

¹ »Oder können sich die Finsternisse und das Licht gleichen?« Koran 13:16.

² Vgl. Koran 39:9: »Gleichen einander etwa, die wissen und die nicht wissen?«

Zur Einführung

weisen, wie Thomas Bauer eindrücklich zeigt.³ Spätestens dieser historische Befund drängt zu der Frage, wie diese inhärente Ambiguität, die im Kern die Pluralität der Wahrscheinlichkeiten, die nebeneinander stehen und miteinander im rationalen Wettstreit der Plausibilität konkurrieren, systematisch zu erschließen ist. Wodurch kann diese Ambiguität scheitern oder womöglich ist sie bereits gescheitert? Zumindest lässt sich keine islamische Hochkultur der Gegenwart finden, worauf auch Navid Kermani hinweist.⁴ Wie ambigu auch die Denkgeschichte des Islams gewesen ist, die Frage ist, wie sich diese Tradition weitertragen lässt. Denn gegenwärtig scheinen religiöse Engstirnigkeit, sektiererische Ausprägung einer fanatisierenden Überreligiosität⁵, bequemliche Stagnation durch religiösen Dogmatismus, mangelnde Toleranz gegenüber der Ambiguität und Pluralitätsfeindlichkeit sowie nicht zuletzt eine seichte Popularisierung religiöser Inhalte, die an Denk- und Präzisionsimpotenz grenzt, mit der Tradition gebrochen zu haben, die insbesondere innerhalb der philosophisch-mystischen Geistesgeschichte des Islams von großer Faszination bestimmt war. Die innere Ambiguität des Islams kann heute aus ihrer Krise heraus zur Selbstbesinnung kommen. Doch ein Kennzeichen der Moderne besteht darin, wie Hannah Arendt⁶, Jürgen Habermas und Hans Blumenberg gezeigt haben, »einen radikalen Bruch mit der Tradition zu vollziehen«⁷, denn »die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen«⁸. Bei der Analyse die-

³ Vgl. Bauer, T.: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin 2011.

⁴ »Nichts, absolut nichts findet sich innerhalb der religiösen Kultur des modernen Islams, das auch nur annähernd vergleichbar wäre, eine ähnliche Faszination ausübt, von ebensolcher Tiefe wäre wie die Schriften, auf die ich in meinem Studium stieß. Und da spreche ich noch gar nicht von der islamischen Architektur, der islamischen Kunst, der islamischen Musikwissenschaft – es gibt sie nicht mehr.« Kermani, N.: *Morgen ist da. Reden*. München 2019, S. 201.

⁵ Vgl. hierzu Karimi, A. M.: *Warum es Gott nicht gibt und er doch ist*. Freiburg i. Br. 2018, S. 52–55.

⁶ Vgl. Arendt, H.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München 1994.

⁷ Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1966, S. 72.

⁸ Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1988, S. 16.

ses Traditionsbruchs zeigen sich zwei Bewegungen: zum einen der Anspruch der Moderne selbst, ihre Legitimität normativ zu begründen, und zum anderen das Scheitern der überlieferten Begriffe und Theorien, die nichts mehr begründen und erklären – außer ihrer eigenen Vergangenheit. Die Macht der Tradition, wenn sie die Vergangenheit konserviert, ob »antiquarisch« oder »monumental«, bedeutet Stagnation. Was bedeutet aber Traditionsbruch, wenn dieser das konstitutive Moment der Tradition selbst darstellt?

Eine Weise, in der gegenwärtig der Islam global das Denken herausfordert, ist immer wieder eine große Inszenierung: Terror. Terror als Möglichkeit des Unmöglichen, Terror als Gefahr, die immer und überall lauert, Terror, verübt von Irregeleiteten, die sich auf den Islam bereufen. Doch ein derartiger Islam kann nicht Religion als Erhebung des Menschen zum Absoluten, als »Geschmack« für das Göttliche, wie es Abū Ḥāmid al-Ġazālī nennt, sein, sondern Religion als Leugnung des Lebens. Diese Inszenierung eines *großen Islams*, der aber höchst flüchtig ist, macht keinen Halt im Denken. Sie überschreitet, untergräbt ihn. Und was wir dabei denken, ist immer das Andere der Religion im Namen der Religion. Der Islam ist eine Herausforderung der europäischen Gegenwart, aber auch der Gegenwart weltweit, aber jede Herausforderung, wenn sie ernst genommen werden will, muss auch in ihrer ganzen Härte und Fülle gewürdigt werden. Religion muss gedacht werden. Aber wie? Das Denken der Religion bleibt naturgemäß eine äußerliche Reflexion. Hier stehen wir vor dem Islam wie vor dem Kafka'schen Gesetz, außerhalb, mit Unverständnis und nicht selten angewidert oder zumindest in Angst und Schrecken: Islam als Ausdruck der »Unterwerfung«, wie ihn Michel Houellebecq entwirft. Oder wir stehen so sehr im Islam, dass unser Glaube alles verklärt und benebelt: Islam als Ausdruck der »Ergebung«, wie ihn Johann Wolfgang von Goethe versteht. So oder so wird die gegenwärtige Herausforderung nicht angenommen. Doch die Verführungen sind groß, politische, gesellschaftliche oder ökonomische, sich mit aller Kraft dem Geist der Zeit unterzuordnen, nach Reform und Liberalität zu rufen, um einen Islam zu schaffen, der allen angenehm ist, bekömmlich und sanft. Zunächst ist nichts dagegen einzuwenden, zeitgemäß zu denken, zu glauben und zu leben, wenn es überhaupt Zeitgemäßheit gibt. Die Frage ist nur, ob die (Neu-)Formierung der Religion nicht bereits ideo-logisiert ist, wenn das Ergebnis des Denkens schon vor dem Denktakt

Zur Einführung

vorliegt. Der Kern dieser Haltung ist eine *Minimalreligion*, die in Wahrheit eine schlichte Infantilisierung der Religion oder bestenfalls eine Entleerung der Religion bedeutet, wenn man religiöse Fragen und Herausforderungen in Märchen von einem gütigen und barmherzigen Gott zu enträtselfn erhofft, womit um jeden Preis alle einverstanden sein sollen. Die Kehrseite ist eine *Superreligion*, die alles der Religion unterordnet. Deren Vertreter, die wir als Islamisten bezeichnen, leben und handeln so, als würde das Blut Gottes in ihren Adern fließen. Hier ist Gott nicht mehr das Unverfügbare, sondern er ist höchst anwesend im Überfluss.

Die eigentliche Herausforderung ist, religiös zu denken, weil Denken eine innere Distanz schafft, sich vom Eigenen zu enteignen. Dieser dekonstruktive Akt zeigt die eigentliche Schärfe der Herausforderung, die darin besteht, religiöses Denken zu dekonstruieren. Eine Dekonstruktion des religiösen Denkens im Islam will jedoch keinen Bruch, sondern innere Implosion (*tahāfut*). Sie ist nicht an einem bestimmten Standpunkt des Denkens interessiert, nicht an Abū ‘Alī ibn Sīnā, nicht an Mullā Ṣadrā oder Muḥammad Iqbāl, sie ist auch nicht daran interessiert, die hellenistische Philosophietradition des Islams, seit ihrer Genese bis zu den Studien von Abū l-Walīd ibn Rušd, z. B. im Sinne einer rationalistischen Engführung des Denkens, die gerne als eine »islamische Aufklärung« identifiziert wird, zu rekonstruieren oder sich von ihr abzusetzen im Versuch der Begründung einer mystisch-philosophischen Denktradition, die insbesondere mit Šihāb ad-Dīn Yahyā as-Suhrawardī begonnen hat und ihren Höhepunkt in der »Schule von Isfahan« fand. Noch weniger will die *Dekonstruktion* den Begriff und die Wirklichkeit der Philosophie als Philosophie zugunsten eines genuin *islamischen Denkens* ersetzen. Was die Dekonstruktion des religiösen Denkens im Islam will, ist exakt die Dekonstruktion aller dieser Ambitionen, d. h. auch der Selbstdekonstruktion. Sie will keinen fixierten Standpunkt, sondern den Standpunkt der Standpunktlosigkeit (*maqām lā maqām*). Insofern soll die Darstellung der mannigfachen Figuren des religiösen Denkens, die ohnehin keine Vollständigkeit beansprucht, aber sehr wohl Wegmarken des Religiösen dokumentiert, keine teleologische Entwicklung der Standpunkte nachzeichnen, die in immer höheren Standpunkten kulminiert, sondern den jeweiligen Eigenwert hervorheben. Jeder Standpunkt bedeutet Licht, sodass Standpunkte über Standpunkte *Licht über Licht* bedeuten. Denn jeder

Punkt des Religiösen beansprucht völlige Geltung, aber zugleich ist er nichts als Übergang. Kein Standpunkt verwandelt das Denken in Demut. In diesem Verständnis ist dieses Denken keine Religion, sondern die Weise, wie die Religion zu sich selbst findet. Dabei wird sie nicht selten sich fremd werden müssen, worin auch ihre eigentümliche Hermeneutik besteht. Die Dekonstruktion ist indes dieser Weg, dieses Durchlaufen selbst, sodass sie selbst kein Standpunkt sein kann, ohne dabei die Standpunktlosigkeit des absoluten Geistes bei Georg Wilhelm Hegel zu tangieren, die deshalb nicht einem Standpunkt gehört, weil in ihm als absolute Idee alle Standpunkte aufgehoben sind. Insofern würdigt die Dekonstruktion *das* Denken, das in diesem Zusammenhang Geist und Geistigkeit, Philosophie und Mystik, Denken und Gedenken, aber auch Verstand, Intuition und Poesie einschließt, ohne es auf ein Dogma, einen fixierten Standpunkt hin zu verengen. Die Relationalität der Philosophie und Religion in ihrer Genese und Doppelbödigkeit als religiöse Philosophie und philosophische Religion im Islam führt sodann zu religiösen Denkfiguren, die sich als Destruktion (al-Ğazālī), Rekonstitution (Ibn Ṭufayl), Destruktion der Destruktion (Ibn Rušd), Revelation (Ibn ‘Arabī), Illumination (as-Suhrawardī), Erotisierung (Mawlānā), Entgrenzung (Hāfez), Dynamisierung (Mullā Ṣadrā), Instruktion des religiösen Denkens und Rekonstruktion desselben (Iqbāl) in diesem Spannungsfeld bewegen. Diese konstitutiven Wegmarken der islamischen Religionsphilosophie, die nicht selten eine philosophische und mithin religiöse Selbstkritik kultiert haben, erblickt die Dekonstruktion als jeweilige Momente eines sich immer weiter differenzierenden Denkweges. Dabei nimmt dieser Denkweg keinen absoluten Standpunkt ein, sondern wird überhaupt zum Moment – zum Moment überhaupt, d. h. zum Übergang selbst. Insofern die Dekonstruktion nicht gegen den Übergang gerichtet ist, sondern das Übergehen selbst als das eigene Moment begreift, weil sie sich der Denkdynamik verschrieben hat, wird ihre Aufgabe der abbauende Aufbau des religiösen Denkens sein. Wohin gehört der Islam heute? Wie vollzieht sich das religiöse Denken im Islam? Was heißt Dekonstruktion des Islams? Warum soll Aristoteles als »der erste Lehrer« im Islam, wie Ibn Sīnā ihn programmaticisch bezeichnete, verabschiedet werden? Warum hat Friedrich Wilhelm Joseph Schelling recht, wenn er behauptet, dass der Islam keinen Monotheismus darstellt? Und welchen Standpunkt vertritt der Islam in Bezug auf Gott,

Zur Einführung

wenn sich dabei zeigt, dass Schelling den Standpunkt der Einheit Gottes im Islam nicht einsieht? Was ist das – der Koran? Und wer ist sein Autor, sein Schreiber? Worin besteht der Glaubensanspruch im Islam? Worin ist die Öffnung des Islams für die Gegenwart zu sehen?

Der Erwartung, dass eine genuin islamische Religionsphilosophie ausschließlich oder zumindest maßgeblich auf muslimische Philosophinnen und Philosophen rekurrieren soll, wird nicht Folge geleistet. Erstens, weil eine solche Erwartung die Tatsache verkennt, dass sich die Genese und Entwicklung des philosophischen Denkens im Islam niemals puristisch vollzogen hat, sondern immer in dialogischen Auseinandersetzungen mit antiken und spätantiken (wie etwa bei al-Kindī bis Mullā Ṣadrā) bzw. mittelalterlichen und neuzeitlichen (wie etwa bei Muḥammad Iqbāl) Denktraditionen. Zweitens geht es hier nicht um die ohnehin nicht leicht zu unterscheidende Trennung von westlichem und östlichem, von christlichem und islamischem Denken, dass z. B. Hegel weniger für das religiöse Denken im Islam von Relevanz sei als Ibn Sīnā – zumal es hier nicht um eine historische Rekonstruktion, sondern um eine systematische Dekonstruktion des religiösen Denkens im Islam geht. Es geht vielmehr um die Einsicht, dass das, was in verschiedenen Kulturkreisen zu grundlegenden Fragen, die im Folgenden behandelt werden, gedacht worden ist, diskursiv und argumentativ auf der Textebene miteinander verknüpft werden muss.

Die Bestimmungen, in denen sich dann die islamische Religionsphilosophie als das religiöse Denken im Islam wiederfindet, werden in vier miteinander zusammenhängenden Dekonstruktionen dargestellt, die die Gottes-, Schöpfungs-, Offenbarungs- und Glaubensfrage betreffen. Nichts bleibt, wie es ist, und das scheint das einzig Bleibende zu sein, wenn die höchste Abstandnahme in tiefste Verstrickung umschlägt. Was bleibt, ist kein Nichtwissen, aber auch kein Wissen, sondern, mit Sokrates formuliert, ein Wissen um das Nichtwissen, das zugleich als ein Nichtwissen um das Wissen identifiziert wird. Aus dieser Gabe zu leben, heißt im Islam die Auf-Gabe zu erblicken, in der Finsternis, die uns nicht selten umschließt, nichts anderes zu erkennen als »Licht über Licht«.