



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Magisterarbeit

**Ob und inwiefern die marxsche Religionskritik auch
den Islam trifft**

Verfasserin

Esra Emine Demir

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Kurt Walter Zeidler

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
Ali Şeriati	4
Şeriatis Weg	5
Kritik an den Ideologien	8
Kritik Şeriatis am humanistischen Marx	25
Feuerbach – Marx	40
Die Naturzweckmäßigkeit	50
Kritik an dem volkstümlichen Verständnis	54
Die Unähnlichkeit beider Ideologien	64
Die Aufhebung des Widerspruchs zwischen Mensch, Natur und Gott	72
Conclusio Şeriatis	89
Die Realisierung des Tevhids – R. Ihsan Eliaçık	109
Schlußbetrachtungen und allgemeine Erwägungen	121
Literaturverzeichnis	133
Abriss	138

Ob und inwiefern die marxsche Religionskritik auch den Islam trifft

In der Beantwortung der Frage: ob und inwiefern die Marxsche Religionskritik den Islam trifft, werden wir die verschriftlichten Vorträge Ali Şeratis¹ heranziehen, da dieser nicht nur – zumindest im Osten – bekannt für seine Kritik an der Marxschen Religionskritik ist, sondern sich in seiner Argumentationslinie auf den Islam stützt. Jedoch hat diese Herangehensweise an die Frage nicht zur Folge, daß Şeratis Position bei Bedarf selbst nicht kritisch beleuchtet wird. Bei der Herauskrystallisierung der Position des Islams wird es weniger darauf ankommen für Şerati oder Marx Partei zu ergreifen, sondern – soweit es geht – Şeratis Konzept und seinen Standpunkt herauszuarbeiten (d.h. unter anderem ihn in ein Verhältnis mit dem islamischen Standpunkt setzend zu kritisieren). Auch wenn sie den Anschein vermitteln mag, daß hier eine eingehendere Kritik am Marxismus intendiert ist, läge man falsch wenn man dies im Fokus stehend sehen würde. In der Kritik des Şeratis am Marxismus liegt ein religiöses Verständnis, das mit Şerati hier zur Wort. Und um dieses zu Wort kommen bemüht sich diese Arbeit. Alle den originären Diskussionszusammenhang bestimmenden Quellen wurden von mir - E. D. - aus ihrem türkischen und arabischen Rezeptionskontext ins Deutsche übersetzt.

¹ Ali Şerati ausgesprochen als Scherati.

Ali Şerati

Ali Şerati ist der Name eines islamischen Denkers aus dem Iran, der in seinen vielfältigen Vorträgen, hauptsächlich über das Menschenbild des Islams, versuchte den Islam nicht nur in der iranischen Kultur richtig zu positionieren. In einer Kultur, die den Kur'an wie ein Andenken an die Wand hängt, sich das Lesen gewisser Suren aus dem Kur'an bei Beerdigungen zur Tradition gemacht hat, ist es natürlich eine schwierige Aufgabe dieses Verhältnis der Menschen zu der „Heiligen Schrift“ umzustürzen. Ein Verhältnis übrigens, das von der Türkei bis Saudi-Arabien zu finden ist. Das Bewußtsein dieses Verhältnisses zeichnet sich am stärksten durch die Abwehr neuerer Interpretationen der Suren aus, was umso problematischer ist die Lage wenn nicht einmal die ursprünglichen Suren richtig verstanden worden sind, und die Anhänger des Islams, geprägt durch die Eingriffe der Macht, die Ausbeutung des Glaubens in jener bewirkten Illusion des Glaubens leben, die jenseits des Islams steht.

Ali Şerati ist für viele ein Unbekannter der auch unbekannt bleiben sollte. Er wurde am 23. November 1933 im Iran geboren, arbeitete ab 1952 als Lehrer, übersetzte mehrere Werke ins Persische. Viele seiner Texte, Vorträge und Übersetzungen erschienen in Zeitschriften. Er beteiligte sich an vielen Aufständen (sowie am Aufstand für die Befreiung Algeriens), worauf hin er auch mehrmals eingesperrt wurde. Auf seiner Heimreise, im Jahre 1962 nach seinem Abschluß in Soziologie und Religionsgeschichte in Paris, wurde er erneut verhaftet und monatelang eingesperrt. Nach dieser Verhaftung lehrte er weiter und gab viele Konferenzen im Iran. Ali Şerati wurde zu dem Zeitpunkt bereits von SAVAK¹ (dem iranischen Geheimdienst) gesucht und viele seiner Studenten verhaftet. Da man ihn nicht fand sperrte man seinen Vater ein, woraufhin sich Ali Şerati stellte und sein Vater nach einem Jahr Haft entlassen und Şerati für 18 Monate eingesperrt wurde. Şerati wurde unter den Bedingungen, nichts mehr zu veröffentlichen, weder geheim oder

¹ Der SAVAK (*Sazeman-e Ettela'at va Amniat-e Keshvar* bedeutet übersetzt: *Organisation zur Information und zum Schutz des Landes*), die dem iranischen Staatsrecht zufolge 'die Interessen des Staates schützen und jede Verschwörung gegen das öffentliche Interesse verhindern'. Der Aufbau und die Ausbildung wie Beratung des Geheimdienstes geschah unter maßgeblicher Hilfe der CIA und des Mossad. Siehe hierzu Henner Fürtig: *Die Islamische Republik Iran*. 1987. S. 60

noch offiziell zu lehren unter Beaufsichtigung des SAVAK frei gelassen. Von 1975-1977 lebte Şeriati nur noch auf der Flucht des SAVAK, setzte aber seine Arbeiten soweit es möglich war fort. Am 16. Mai 1977 reiste Şeriati nach England weil es ihm unmöglich erschien unter den erwähnten Bedingungen im Iran zu bleiben, doch drei Wochen darauf am 19. Juni 1977, wurde er von der SAVAK ermordet.

Şeriatis Werke sind überwiegend Vorträge seiner Lehrtätigkeit, die postum als Bücher veröffentlicht worden sind. Das bringt die Schwierigkeit mit sich, dass seine Darstellungen, Kritiken oder Bezüge auf keine Quellen verweisen. Sein Hauptanliegen war die richtige, zeitgemäße Interpretation des Islams frei von der jeweils herrschenden Ideologie seiner Kultur und die Bewußtmachung der eigenen kulturellen Identität. Insofern sind seine Werke auch als Kritik am ‚Eurozentrismus‘, oder besser einer Verwestlichung der persischen Kultur zu lesen. Seine bekanntesten Arbeiten thematisieren immer wieder das Menschenbild bestimmter Ideologien, das Menschenbild über welches Şeriati verfügt, das Menschenbild im Islam und die daraus folgenden Konsequenzen als Antwort auf den Liberalismus, auf das „islamische“ Regime seiner Zeit, oder der unbewußten Übernahme westlicher Ideologien in seiner Gesellschaft. Gemeint sind Weltzugänge wie der Biologismus, Psychologismus, Marxismus oder Liberalismus u.a. In all diesen sieht er eine Verkürzung des Menschenbildes, eine Reduzierung auf Gene, Instinkte, Triebe, Geschichte. Mit seinen Schriften gilt Şeriati als islamischer Soziologe, der die bestehende Kultur mit dem Erbe des Islams erneuern wollte. Es versteht sich von selbst, dass er sich dadurch viele Feinde machte. Jene die um keinen Preis eine aufklärte Gesellschaft im Iran wollten, weil sie dadurch in Interessenkonflikte gerieten.

Şeriatis Weg

In den meisten seiner Werke thematisiert Şeriati den Marxismus und kritisiert diesen am Stärksten hinsichtlich seiner Religionskritik. Kritisiert werden durch Şeriati darin zugleich auch das Menschenbild und die damit unvermeidbar verbundene Ethik des Marxismus, sowie die Herangehensweise an bestimmte Probleme.

Um das Menschenbild Şeriatîs näher erläutern zu können, wird im nächsten Kapitel auf einige seiner Gedanken eingegangen, die er in Form von Vorlesungen abgehalten hat, welche später veröffentlicht wurden. Viele der von Şeriatî berührten Themen überschneiden sich aus dem Umstand, insofern seine Vorträge viel mehr ein Aufruf, eine Wegweisung waren. Die Zuhörer sind meist Studenten und die Adressaten sind immer das Volk, die Gesellschaft. Hinzu kommt, dass die genauen Zeitpunkte seiner Vorträge nicht immer bekannt sind. Wie oben schon erwähnt lebte Şeriatî in der letzten Periode seines Lebens auf der Flucht vor dem SAVAK. In seinen Werken eine Systematik zu erwarten wäre zwar wünschenswert aber unter den Gegebenheiten ein Luxus, den man ihm nicht gegönnt hat. Bevor zur Kritik Şeriatîs an der marxistischen Religionskritik übergegangen wird, erscheint es notwendig Şeriatîs Menschenbild, sein Anliegen wieso der Mensch anders definiert werden muss als die bisherigen Ideologien ihn definiert haben, zu bestimmen ist, anhand seiner Vorlesungen darzustellen.

Şeriatîs Hauptanliegen liegt in der Zurechtrückung des Menschenbildes im Islam in Konfrontation mit einigen bestimmten Denkrichtungen der Geschichte. Unter diesen Ideologien befinden sich der Materialismus, Naturalismus, Historismus, Soziologismus, Existentialismus, Biologismus, Psychologismus und der Marxismus. Şeriatî war der Überzeugung eine Weltauffassung nach der Definition ihres Menschenbildes zu beurteilen, und dieses mußte für ihn ein widerspruchsfreies und realitätsnahes sein. All unsere Bemühungen, die kulturellen, pädagogischen, wissenschaftlichen, ethischen und gesellschaftlichen Verhältnisse zu verbessern seien umsonst und seien auch dazu bestimmt unbedeutend zu bleiben, wenn wir nicht wissen was der Mensch sein soll, wenn wir nicht wissen was er ist, wenn wir uns nicht auf einen klaren, distinkten und adäquaten Begriff einigen können.¹ Auch wenn sie sich in vielerlei Hinsicht voneinander differenzieren, ist hier eine ins Auge stechende Analogie zwischen Şeriatî und Kant zu erblicken. Denn die drei fundamentalen Fragestellungen Kantens: „Was kann ich wissen?“ als Grundfrage der Metaphysik, „Was soll ich tun?“ als jene der Moralphilosophie und „Was darf ich hoffen?“ als Grundfrage der Religionsphilosophie,

¹ vgl. A. Şeriatî, Die vier Kerker des Menschen, Istanbul 2007, S. 11

führen in letzter Konsequenz auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ - also zur Anthropologie.¹

Es sei nicht unmöglich sich über eine genaue und logische Definition des Menschenbegriffes zu einigen, obwohl sie je nach wissenschaftlicher Sicht, philosophischer Schule oder religiöser Überzeugung unterschiedlich ausfallen.² Alexis Carrel zitierend schreibt er, der Mensch sei ein unbekanntes Wesen in unserem Zeitalter, aber dies hindere uns nicht den Menschen zu erkennen, denn dies bedeute uns selbst zu erkennen. Ohne diese Erkenntnis können wir nicht einmal im Lichte der Wissenschaft aus der „Finsternis der Selbstignoranz“, in die wir tief versunken sind, herausfinden. Als Folge habe diese, „daß der Mensch trotz seiner erstaunlichen Erfolge in der Welt der Wissenschaft nicht imstande ist, den Sinn des Lebens und die Bedeutung seines Daseins recht zu begreifen.“³ Dem Menschen von heute mangle es mehr „an Selbstbeherrschung und Selbsterkenntnis als dem Menschen des Altertums“ wie Dewey es festgestellt habe. Alle „wissenschaftlichen, sozialen und ideologischen Versuche unserer Zeit, den Menschen wahrhaftig zu befreien oder ihm zumindest ein Gefühl des Glücks zu vermitteln“ seien deshalb gescheitert, „weil der Hauptgegenstand dieser Versuche, der Mensch, entweder unbekannt geblieben oder ganz in Vergessenheit geraten ist“.⁴ Der Mensch könne zwar so leben wie er will, aber er wisse nicht, wie er leben soll, weil er nicht wisse warum er lebt. Das seien grundlegende Fragen des menschlichen Seins, „auf die in den kapitalistischen Gesellschaften niemand eine Antwort weiß und die in den kommunistischen Gesellschaften niemand stellen darf.“⁵ Hier könne man erkennen, „warum neue Ideologien, die sich als Ersatz für alte Religionen anbieten, keine Antwort auf die grundlegenden menschlichen Nöte wissen und die Menschen entweder zur Absurdität verleiten oder sie in Ketten legen. Die Lebensphilosophie des Menschen in beiden etablierten Welten – dem westlichen Liberalismus und dem östlichen Kommunismus – läßt zur Zeit nur diese Alternative zu. Und in beiden Fällen

¹ vgl. I. Kant, KrV, B832 – B833

² vgl. A. Şeriati, Das Menschenbild im Marxismus, Berlin 2004, S. 7

³ ebd. S. 7

⁴ vgl. A. Şeriati, Das Menschenbild... S. 8

⁵ ebd. S. 8

bleibt die freie Entfaltung der menschlichen Natur auf der Strecke.“¹

Kritik an den Ideologien

Obwohl über den Begriff „Mensch“ in der Wissenschaft Unklarheit bestehe, und jede philosophische Schule und jede Religion den Menschen anders erkläre, könne man sich trotzdem auf der 'Basis der grundlegenden Gemeinsamkeiten aller wissenschaftlichen, religiösen und gesellschaftlichen Schulen über diesen Begriff einigen. Die „Gesamtheit dieser allgemein akzeptierten Annahmen in einem weit gefaßten Sinn“² könne man „Humanismus“³ bezeichnen. „Dabei haben wir eine philosophische Schule im Sinn, die behauptet, ihr Ziel sei die Befreiung und die Entfaltung des Menschen, den sie für ein edles Wesen halte; die Prinzipien, die sie vorschlage, seien von der Vorstellung bestimmt, auf die Grundbedürfnisse, die Menschen als Gattungswesen eigen sind, Antworten zu finden.“⁴

Hier findet eine Wendung Şeriatîs zum Humanismus statt, die bestimmend für seine ganze Definition des Menschen sein wird. Nicht außer Acht lassen darf man in diesem Zusammenhang das Studium Şeriatîs in Paris, wo er, wenn es auch nur für die Dauer des Studiums war, dass der existentialistische Wind ihn umkreiste, und er diesen einatmend seine Position entwickelte. Hierzu gehörte allen voran Sartres Stürme um den Menschen. Es ist dies ein beachtenswerter Zug, der bei sonst keinem islamischen Denker zu finden ist; meist erscheint der Humanismus als rein westliche Erscheinung die in

¹ vgl. ebd. S. 8

² vgl. ebd. S. 9

³ „Der Begriff ‚H.‘ [Humanismus] bezeichnet“ seinem Kerngehalt wie Wolfgang Förster prägnant definiert „das Streben nach Menschlichkeit, menschwürdiger Daseinsgestaltung und ist abgeleitet von humanus (lat.) = menschlich, menschenfreundlich und humanitas (lat.) = Menschlichkeit, Menschheit, auch Bildung, Gesittung. ... H. ist die Gesamtheit der Ideen und praktischen Bestrebungen, die im Menschen den höchsten Wert und den letzten Zweck für den Menschen sehen, die das Wohl und Glück der menschlichen Individuen und der Gesellschaft als Maßstab des Wertens und Handelns ansehen, auf der Überzeugung von der Bildungs- und Entwicklungsfähigkeit des Menschen, die Achtung seiner Würde und Persönlichkeit beruhen, auf die allseitige Ausbildung und freie Entfaltung der schöpferischen Kräfte, der Fähigkeiten und Talente des Menschen und schließlich auf die Vervollkommnung und Höherentwicklung der menschlichen Gesellschaft, auf die die fortschreitende Erweiterung der Freiheit des Menschengeschlechts gerichtet sind.“ Ders. in: Hans Jörg Sandkühler, Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, Bd. 2, S. S. 560, Stichwort Humanismus

⁴ A. Şeriatî, Das Menschenbild ... S. 9

keinem guten oder angesehenen Verhältnis zur islamischen Traditionsgeschichte steht.

Nach Şeriati gibt es nun vier große geistige Strömungen, die trotz wesentlicher Gegensätze und Unterschiede behaupten den Humanismus zu repräsentieren.¹ Diese seien der Liberalismus, der Marxismus, der Existentialismus und viertens die Religion.

Bevor zur Kritik an den Ideologien übergegangen wird, die nach Şeriati alle für sich den Humanismus repräsentieren, ergibt sich die Notwendigkeit zu erläutern, was Şeriati unter Humanismus versteht. Denn die Humanismus-Definition Şeriat's ist keine willkürliche, aber sie ist auch keine bekannte d.h. bereits etablierte Definition auf die er zurückgreift. Wie schon erwähnt definiert er ihn vor dem Hintergrund der von den vier unterschiedlichen geistigen Strömungen (Liberalismus, Marxismus, Existentialismus, Religion) vertretenen Auffassungen, die den Menschen als Primat betrachten würden und ihre Denkschule auf ihn zugeschnitten haben wollen.² Insofern sei die Definition ein Versuch, die als gemeinsamer Nenner für die weitere Diskussion und Fragestellung dienen soll:

1. Der Mensch sei ein 'edles Wesen'. Er sei ein 'autonomes Selbst unter allen natürlichen und übernatürlichen Wesen' und besitze eine seiner Art 'eigene noble Essenz'.
2. Der Mensch habe einen 'autonomen Willen, der eine außerordentliche und unerklärliche Macht darstelle, „d.h. daß der Mensch in eine Kausalkette, von der die Welt, die Natur, die Geschichte und die Gesellschaft gänzlich abhängig sind, als eine primäre und unabhängige Ursache eintritt, wirksam wird und in den vorbestimmten Lauf der Dinge eingreift.“³
3. Die hervorstechendste Eigenschaft des Menschen sei, dass er ein bewußtes Wesen ist. Durch die „erstaunliche und wunderbare Macht des

¹ vgl. ebd., S. 9 ff.

² vgl. ebd., S. 14

³ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 17

Denkens“ begreife er die Realität der Außenwelt, entdecke „das Geheimnis des Übersinnlichen“ und sei imstande, die Gegebenheiten zu analysieren. Er begnüge sich nicht mit den Wirkungen auf der sinnlichen Ebene, sondern stoße zum Übersinnlichen vor um nach den Ursachen zu suchen. Auf diese Weise überschreite er „die Grenzen seiner Sinne und erweitere die Grenzen seiner Zeit bis zur Vergangenheit und Zukunft, also bis zu Zeiten, in denen er objektiv nicht anwesend ist.“¹ Er gewinne so eine richtige und profunde Vorstellung von seiner Umwelt.

„Nach den Worten von Pascal ist der Mensch nur ein Schilfrohr, das schwächste Glied in der Natur. Ein kleiner Tropfen reicht aus, um ihn zu vernichten. Auch wenn die ganze Welt seine Vernichtung betreibt, ist er doch nobler als die ganze Welt, denn die Welt ist sich nicht bewußt, daß sie den Menschen vernichtet, der Mensch aber weiß, daß er vernichtet wird. Das heißt: die Bewußtheit ist eine höhere Substanz als die Existenz.“²

4. Der Mensch sei ein selbstbewußtes Wesen, nämlich das einzige Lebewesen, das sich seines Daseins bewußt sei. Er könne sich selbst studieren, analysieren, erkennen, bewerten und ändern. Der zeitgenössische Geschichtsphilosoph Toynbee habe einmal gesagt, so Şeriati *„Die menschliche Zivilisation von heute hat den Höhepunkt ihrer geschichtlichen Entwicklung erreicht. Denn nur die heutige Zivilisation ist sich bewußt, daß sie im Niedergang begriffen ist.“*³
5. Der Mensch sei ein kreatives Wesen. „Diese Kreativität, die mit seiner Arbeit zusammenhängt, konfrontiert ihn mit der Natur und stellt ihn an die Seite Gottes.“ Sie verleihe ihm die außerordentliche Macht, seine „natürlichen Grenzen und seine beschränkten zu überschreiten“, zudem eine „grenzenlose existentielle Entfaltung und Entwicklung, so daß er in den Genuß jener Dinge kommt, die ihm die Natur nicht gege-

¹ ebd., S. 17

² ebd., S. 17

³ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 17

ben“¹ habe. Auch verleihe sie ihm diese Macht in der Natur. Finde er etwas was er will in der Natur nicht vor, so schaffe er dieses selbst. So habe er “in der ersten Phase das Werkzeug und in der zweiten Phase die Kunst“ mit Hilfe seiner kreativen Gabe produziert.

6. Der Mensch sei ein idealistisches Wesen, da er sich nicht mit dem begnüge, was ist, sondern versuche es soweit zu verändern, daß es so wird, wie es sein soll. Er sei deshalb ständig mit der Neuschaffung beschäftigt, das mache ihn als einziges Wesen zum Produzenten seiner Umwelt, statt zu einem Produkt der Letzteren. „Mit anderen Worten er zwingt seine Idee der Realität auf.“² So sei er nicht nur ständig in Bewegung, „in Bewegung zur Vollkommenheit“, sondern bestimme im Gegensatz zu jedem anderen Lebewesen den Lauf seiner Entwicklung selbst und kenne ihn im Voraus.

Idealismus – ein Begriff den Şeriati in einem ambivalenten von Marx abweichenden Sinn zugleich für ideelles in dessen Sinn verwendet - sei ein wesentlicher Faktor der menschlichen Bewegung und Entwicklung. Er lasse es nicht zu, daß der Mensch innerhalb des gegebenen bzw. festen Rahmens der bestehenden Realitäten in der Natur und im Leben stehenbleibe und gebe ihm die Kraft, ständig zu denken, zu entdecken, zu forschen, nach der Wahrheit zu suchen, Initiative zu ergreifen und im geistigen und materiellen Bereich schöpferisch tätig zu werden. „Handwerk, Kunst und Literatur und alle Reichtümer der menschlichen Kultur sind Manifestationen des idealistischen Geistes dieses Wesens, das sich niemals mit dem, was die Welt ihm bietet, zufriedengibt.“³

7. Der Mensch sein ein 'moralisches Wesen'. An diesem Punkt erhebe sich die Frage nach der Bedeutung des Begriffes *Wert*. Für Şeriati ist Wert ein „Verhältnis zwischen dem Menschen und einer Erscheinung, einem Verhalten, einer Handlung oder einem Zustand“, wobei ein „hö-

¹ ebd., S. 17

² ebd., S. 18

³ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 18

heres Motiv als Nützlichkeit“ wirksam werde. Daher könne man es auch „heiliges Verhältnis“ nennen, „das mit Respekt und Anbetung“ verbunden sei, nämlich so, dass der Mensch als „gerechtfertigt empfindet, auch sein Leben diesem Verhältnis zu widmen und zu opfern“.¹ Überdies sei die Tatsache beachtenswert, daß es sich hierbei nicht um eine „natürliche, rationale und wissenschaftliche Rechtfertigung handeln“ könne. Eine Ansicht die ihn von Kant differiert. „Doch dieses Wertgefühl als die höchste existentielle Manifestation des Menschengeschlechts ist im Verlaufe der Geschichte in allen Religionen und Kulturen anerkannt worden und gilt als die Quelle des höchsten Stolzes, der wertvollen Empfindungen und der wundervollen Ereignisse in der Kultur eines jeden Volkes, in jeder Religion und in jeder großen menschlichen Kultur überhaupt.“²

Die uneigennützigte Liebe zu den Werten mache den Menschen von allen anderen Wesen der Natur unabhängig und verleihe ihm eine substantielle Überlegenheit. Werte seien nicht etwas gegenständlich Konkretes, oder existieren in der Natur. Daher könne der materialistische Realismus die Existenz der Werte nicht akzeptieren, da ohne den Menschen auch keine Werte existieren, wie Şeriati in einer nicht gänzlich durchsichtigen Ausführung exponiert.³ Schlußfolgernd rühren die Werte aus dem „inneren“ des Menschen her. „Sie sind also idealistische oder subjektive Kategorien“ die ein Realist – wie im Verständnis Şeriatis - leugnen müsse. Denn wie könne ein materialistischer Realist sie beweisen, „ohne den Vorrang des Menschen vor der materiellen Realität und den Vorrang der Subjektivität vor der Objektivität zugeben zu müssen“.⁴ Doch realistische Philosophen wie Materialisten oder Naturalisten die sich philosophisch auf die Soziologie, Psychologie oder Anthropologie stützen, so Şeriati, würden nicht zögern, die Werte zu leugnen, sie als Aberglauben, Wahnvorstellungen, überkommene Ge-

¹ vgl. ebd., S. 18

² ebd., S. 18

³ ebd., S. 18

⁴ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 19

wohnheiten oder gesellschaftliche Bräuche, „die mit der materiellen Lebensform dieses redebegabten Tieres oder mit seinem biologisch bedingten emotionalen Zustand zu tun haben“¹, abzutun. Eine Aussage die sich mit Blick auf die genannten philosophischen Strömungen wie realgeschichtlichen Bewegungen in dieser Apodiktizität sicher nicht halten lässt. Mit einer derart erbarmungslosen „pseudowissenschaftlichen Analyse“ würden diese die „unverletzlichen und heiligen Werte“ und „angeborene Tugenden“ zerstören, mehr noch sie in „kleinste Bestandteile“ sezieren.

In einer seiner letzten Vorlesungen die nach seinem Tod auch als Buch veröffentlicht wurde (nämlich als die „Vier Kerker des Menschen“²), bestimmt Şeriatî auch andere Ideologien wie den Historismus, Soziologismus und Biologismus als Kerker des Menschen, die ihn daran hindern sich zu entwickeln da sie auf falschen Grundannahmen beruhen. Aber auch der Kapitalismus oder (Real-) Sozialismus tauchen hier als Tragödien des Menschen auf. Weil sie thematisch derselben Kritik Şeriatîs unterliegen, werden auch diese hier miteinbezogen. Da ein näheres Datum der Vorträge nicht bekannt ist, aber die Schriften alle zwischen 1970 und 1977 von ihm vorgetragen wurden, und sie sich untereinander nicht widersprechen werden sie einheitlich zusammengefaßt.

Wie bereits erwähnt tauchen diese Ideologien als Tragödien des Menschen bei Şeriatî auf. Um Mißverständnisse vorzubeugen vermerkt Şeriatî, daß er den Begriff Ideologie hier in seinem weitesten Sinne gebrauche. Die verschiedensten Ideologien würden dem „edle(n) Wesen des Menschen – auch diejenigen, die unentwegt den Humanismus für sich in Anspruch nehmen“³ nicht oder nicht unverkürzt gerecht.

Als den ersten Kerker bezeichnet Şeriatî den Historismus, doch zuvor geht er auf seine geschichtliche Vorentwicklung wie den Naturalismus und Materialismus ein.

¹ ebd., S.19

² A. Şeriatî, Vorlesungen an Abadan „Petrol Fakultät“, Oktober 1970

³ vgl. A. Şeriatî, Das Menschenbild..., S. 62

Der Materialismus setze die Beschaffenheit und die Substanz des Menschen mit der Beschaffenheit und der Substanz der Materie gleich.¹ Schon in seiner ersten Definition sperre der Materialismus den Menschen 'in einem Rahmen in der die Entwicklung materiell bedingt' ist. Wenn der Mensch, so Şeriati, nichts anderes ist als ein Wesen das aus Materie besteht, habe er auch nicht die Möglichkeit sich über sein materielles Dasein zu entwickeln. Dies bedeute, daß die Entwicklung des Menschen an materielle Gegebenheiten, an den Ebenen der materiellen Beschaffenheit begrenzt und behindert wird.²

Der Naturalismus der sich im 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts weit verbreitet habe, so Şeriati, sei eine andere weitere Denkrichtung die den Menschen entwertet, ihn opfert. Der Naturalismus behaupte, daß das Wahre die Natur ist, und die lebende Natur habe kein Selbstbewusstsein. Der Mensch sei das 'Produkt dieser lebenden, nicht-selbstbewußten' Natur. Der Mensch sei später und zwar aus der Natur entstanden. Wenn der Mensch frei sei, wenn er empfinde, wenn er wähle, wenn er etwas mache, dann habe das die Natur so eingerichtet, nämlich das Vermögen zu Begreifen, zu Entscheiden, zu Erfinden, dann mache der Mensch nichts anderes als das was ihm die Natur aufgab.³ In diesem Fall sei die Freiheit des Menschen mit den Möglichkeiten, welche die Natur ihm für seine Schöpfung und Talente beschenkt hat, begrenzt⁴. In dieser Perspektive, so Şeriati, werde der Mensch als ein weiteres Phänomen der Natur betrachtet, ja als ein lediglich etwas weiter entwickeltes unter anderen Phänomenen. Diese Sichtweise opfere aber den Menschen, nämlich das „Ich“ des Menschen, den willkürlich denkenden Menschen, den willkürlich wählenden und konstruierenden Menschen.⁵

Das 19. Jahrhundert sei ein Zeitalter gewesen in der die materialistischen und naturalistischen Anschauungen geherrscht hätten, und an diese beiden Anschauungen anlehnend habe sich der Determinismus entwickelt. Das Mit-

¹ vgl., A. Şeriati, Vier Kerker..., S. 31

² vgl., ebd., S. 31ff

³ vgl., ebd., S. 31

⁴ vgl., ebd., S. 32ff

⁵ vgl., ebd., S. 32ff

telalter sei von deterministischen Anschauung des Christentums, seinen heiligen Vorstellungen beherrscht. Später habe das Christentum sein Determinismus Verständnis durch einen anderen Determinismus ersetzt. Während die Mitglieder der Kirche im Mittelalter die Vorstellung „Wir, wir Menschen sind – nach Gottes Bestimmung – ohne Willensfreiheit erschaffen“ vertreten haben – wie Şeriatî in sichtlicher Verkürzung der christlichen Bestimmung der Willensfreiheit statuiert¹ -, wäre im 19. Jahrhundert Gott mit Natur und Materie ersetzt worden. So habe man die Kraft die einen beherrschte und den Menschen keinen Freiheitsraum einräumte, durch einen 'Herrn aus dem unteren Geschoß ausgetauscht, aber die grundlegende Anschauung' bliebe die gleiche. Der Herr, so Şeriatî, sei fortan „die Natur und die Materie“. Der Naturalismus sei als eine dem 18. Jahrhundert angehörige Anschauung gänzlich zerfallen – womit er aber das zähllebigte Aufleben dieser etwa in Formen der ‚Neurophilosophie‘ nicht mit einberechnet hat.

Nach dieser knappen Einführung geht Şeriatî auf die drei Kerker des Menschen ein, die er als drei Lehren betrachtet, welche dem Menschen in letzter Konsequenz sein 'Selbstbewußtsein und seine Fähigkeit frei zu wählen' abstritten.

Der Historismus bedeute: „Der Mensch und alle Individuen der Menschheit,

¹ „Ursprünglich“, so Heinrich Schwarze, die auf Augustinus zurückgehende und sich offiziell durchsetzende Bestimmung, „hat nach Augustin Gott den Menschen mit dem freien Willen ausgestattet. Durch die Ursünde trat Willensverderbtheit ein, nicht aber Zerstörung der Natur des freien Willens. Die Aufhebung der Willensverderbtheit und die Wiederherstellung des Vermögens, nicht Böses zu wollen, sondern ausschließlich Gutes – und dieses Vermögen heißt bei Augustin der wahrhaft freie Wille – kann nur von Gott bewirkt werden, der den Paradiesesmenschen diesen wahrhaft freien Willen verliehen hatte. Also: Durch Adams Sünde, die in Freiheit geschah, die nicht notwendig war, ist das Vermögen, nicht etwa die Notwendigkeit, nichts Böses zu wollen, sondern nur Gutes, für die Menschheit verlorengegangen. Die Menschheit wurde eine *massa perditionis* und muß jetzt notwendig sündigen. In Adam wurde der wahrhaft freie Wille verspielt. Nicht verspielt wurde der freie Wille überhaupt: die Menschheit kann mit freiem Willen sündigen. Nur hierzu reicht der freie Wille noch aus. Die Ursünde hat die dem wahrhaft freien Willen zugehörige Tendenz zum Guten ausgelöscht und an ihre Stelle die Tendenz zum Bösen gesetzt, so daß der Wille dem Bösen zustimmt. Der Bereich des Willens ist derart verengt, daß er mit Notwendigkeit in der Sphäre des Bösen bleiben muß und nur frei ist, mehr oder weniger Böses zu wollen. Oder: Das Geschlecht Adams ist nach Augustin metaphysisch unfrei geworden, psychologisch frei geblieben. Die Wiederherstellung seines ursprünglichen Zustandes, nämlich über wahren freien Willen zu verfügen, kann nur durch Gott vorgenommen werden, und zwar durch die Gnade.“ Heinrich Schwarze, Der Freiheitsbegriff bei Luther und Münzer, in: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Das Problem der Freiheit in Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus, Berlin 1956, S. 36f.

alle und alle „Ichs“ sind Gefüge der Geschichte.“¹ Jedes Individuum sei nach den Erfordernissen der Geschichte entstanden, also geschichtsbedingt. Daraus resultiere aber daß der Mensch 'dem Vermögen der bestimmenden Geschichte ausgeliefert ist, und keinerlei Bestimmungskraft' besitzt. So führe der Historismus in letzter Konsequenz zum materialistischen Determinismus, in dem der Mensch 'ein passives Element' sei. Zielt Şeriatî mit dieser Kritik auf den ihn immer im Fokus der Auseinandersetzung stehenden Marxismus ab, so muss sie in dieser Form zurechtgerückt werden. Denn hier verfügt der Mensch wohl eine Bestimmungskraft, die zwar nach geschichtlichen ‚Gesetzen‘ verlaufen, diese ihn aber nicht hindern, aber historisch determinieren.

Die zweite zwingende Kraft sei der Soziologismus, der die Einflüsse der Umwelt und der Geschichte bis zu bestimmten Graden akzeptiere. Nach der soziologischen Betrachtungsweise sei der Mensch „eine Pflanze, die im Garten der sozialen Umwelt wächst, wie die klimatischen Verhältnisse es erfordern“.² Änderten sich die Verhältnisse, so ändere sich auch die Qualität der „*menschlichen Ernte*“. Auch auf diesen Entwicklungsprozeß habe der Mensch nach objektiven Gesetzen keinen Einfluß. „Es sind Gesetze, die den Menschen, ja sogar seinen Organismus, beherrschen.“³ Auch wenn der Soziologismus gewisse Aspekte der Natur und Geschichte zuließen, entstehe das Individuum durch sein gesellschaftliches Umfeld und der Gesellschaft. Auch in dieser Denkschule besitze der Mensch keine Bestimmungskraft, weil er den herrschenden Kräften seiner Gesellschaft unterliegt.

Der dritte Kerker des Menschen sei der Biologismus, und er versuche den trockenen, versteinerten Menschen der materialistischen Schablonen um einen Grad hinauf zu heben. Aus der Sicht des Biologismus sei der Mensch genauso wie ein 'Tier, mit dem einzigen Unterschied, daß er das letzte Glied einer Entwicklungskette' sei. „Alle geistigen Manifestationen und besonderen Wesenszüge des Menschen werden wie seine natürlichen Instinkte durch

¹ A. Şeriatî, Die vier Kerker..., S. 37

² vgl. A. Şeriatî, Das Menschenbild..., S. 25

³ ebd., S. 25

seine physische Konstitution bestimmt.“¹ Bei aller Beförderung des Menschen durch die Intellektuellen des 20. Jahrhunderts im Gegensatz zu den Definitionen des Menschen in den letzten drei Jahrhunderten, verleugne auch der Biologismus das Selbstbewußtsein und die Willensfreiheit des Menschen.

Şeriati vermerkt daß er sich nicht gänzlich gegenüber dem Historismus, Soziologismus und Biologismus stellt, weil alle 'drei bestimmte Wahrheiten in sich besitzen' würden. Aber bei der adäquaten Bestimmung des Menschen – worum es ihm ja gehen würden alle drei zu kurz greifen, da das menschliche Wesen frei wählen könne, daß es das Vermögen und die Möglichkeit zur Selbstbestimmung habe.

Auf seine weiteren Ausführungen warum der Mensch den Definitionen der drei Denkschulen widerspricht, braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden.

Im vierten, aber den Schlimmsten unter den Kerkern, sei der Mensch ein ohnmächtiger Gefangener. Dieser Kerker sei das „Selbst“. Dies sei um so erstaunlicher weil der Mensch mit all dem Wissen über welches er durch die Philosophie, die Soziologie, die Naturwissenschaften, die Technologie verfügt, und aufgrund dessen heute 'viel weniger an dem Druck der ersten drei Kerker als in den Jahrzehnten davor leidet', sich seinem Selbst gegenüber viel verzweifelter ist als in den früheren Phasen der Geschichte. Der Umstand, daß der neuzeitliche Mensch gefangen gegenüber dieser vierten herrischen Kraft bleibe, mache seine Befreiung gegenüber den ersten drei Gefängnissen in letzter Instanz sinnlos.² Der Mensch der sich von solchen Kerkern wie der Natur, der Geschichte und der Gesellschaft befreie, fiele dennoch in eine Depression, in eine Gestimmtheit von Sinnlosigkeit und Leere. Was sei der Grund dafür – fragt Şeriati, und gibt zu Antwort daß „er nicht frei ist, weil er immer noch der Gefangene des vierten Kerkers ist.“³ Mit der Befreiung von den Kerkern beginne auch die Trauer. Wie es einst ein Schriftsteller formu-

¹ ebd.

² A. Şeriati, Die vier Kerker..., S. 51

³ ebd., S. 51

lierte, so Şeriati, 'der Mensch der innerhalb der Grenzen einer zwingenden Kraft (Kerker) einschliefe, erleide er nicht die Qual der deprimierenden Frage was er tun solle'. Weil er nicht mehr in einer Initiative stehe. Der zeitgenössische Mensch eigne mehr denn je zuvor die Kraft darüber was er tun könne, doch wisse dieser nicht was er tun solle. Aber was hindere ihn vor der Flucht aus diesem Kerker, in dem er verzweifelt und Gefangener seiner selbst ist, fragt Şeriati. Die Befreiung aus diesem Kerker sei schwer, denn die Kerker davor boten dem Menschen vier Wände und er war ihr Gefangener, noch dazu wußte er sich als Gefangener. „Er wußte es beispielsweise wie einer der in der Nähe eines Flusses wohnte, und daß er gezwungenermaßen als Fischer überleben konnte.“¹ Doch „dieser Kerker umschließt den Menschen nicht mit Wänden. Diesen Kerker schleppt der Mensch mit sich. Aus diesem Grund ist es schwieriger sich diesen Kerker bewußt zu machen, ihn zu kennen, schwerer als alle anderen Kerker. Der Kerker und sein Gefangener sind vereint. Die Krankheit und der Kranke sind verbunden. Deshalb ist eine Heilung von dieser Krankheit sehr schwierig.“²

Ein anderes Hindernis für die Befreiung aus dem vierten Kerker sieht Şeriati im Wissenschaftsverständnis. Der Mensch könne sich zwar vom Kerker der Natur, der Geschichte und von Kräften die über die Gesellschaftsregelungen herrschen mit Wissenschaft befreien, aber „leider kann er sich mit der Wissenschaft nicht aus seinem eigenen Kerker befreien, weil die Wissenschaft selbst ein Gefangener (sprich: noch nicht befreit, E.D.) ist.“³ Denn die Wissenschaft selbst sei „die Wissenschaft eines Gefangenen“.⁴ Wenn der Mensch

¹ A. Şeriati, Die vier Kerker..., S. 52

² ebd., S. 52

³ ebd.

⁴ Hierzu wird in der Übersetzung ein Vers von Yunus Emre zitiert, wobei nicht klar hervorgeht ob dieses Zitat von Şeriati selbst oder vom Übersetzer stammt. Der persische Dichter Yunus Emre, auch bekannt als Sufi, kritisiert bekanntlich den Wert einer Erkenntnis und das Ziel eines Erkenntnisresultats. Wobei hier ist zu unterscheiden zwischen „ilim“: Erkenntnis und „bilim“: Forschungsergebnis. Im heutigen Sprachgebrauch, sowie im Bereich der Wissenschaft gibt es diese Trennung nicht mehr. Das heißt, für alle Erkenntnisresultate wird der Begriff „bilim“ verwendet. Aber die Unterscheidung hat eine lange Tradition und Şeriati scheint in dieser Tradition zu stehen. Ilim leitet sich aus dem arabischen „alim“ ab, alim ist der Weise. Im Vers unten verwendet Yunus Emre den Begriff „ilim“, und kritisiert diesen streng in seiner Selbstbezüglichkeit, d.h. daß wir von keinem Ilim sprechen können wenn zwischen dem Erkenntnisresultat und dem Subjekt kein Verhältnis mehr besteht, wenn sich das Subjekt in ihr nicht wiederfindet, die Erkenntnis soweit abstrahiert wird, daß eine Entfremdung zum Wissen

„ich selbst“ sage, „nimmt er das als in sich begrabenes freies Ich nicht wahr.“¹

In diesem Zusammenhang verweist Şeriatî auf ein Prinzip, das sich 'seit Adam bewahrheit' habe und immer noch gültig sei. Der Mensch ver falle einem 'Trübsinn', einer Leere „wenn die alltäglichen materiellen Bedürfnisse gestillt worden sind“.² Als Beispiele dafür nennt Şeriatî die Bewegung der Hippies oder den Existentialismus. Doch das Ideal, die Sehnsucht des Mensch müsse so hoch sein, daß er sich an keinem Punkt binde, denn mit so einem Ideal ende man bei einem „Standpunkt, und dieser Standpunkt leitet einen dann in eine Sinnlosigkeit und Leere“.³ Şeriatî kritisiert hier das Erstarren in sich, das keine Entwicklung mehr zuläßt. Selbst ein gebildeter Mensch müsse nachdem er sich von den anderen Kerkern befreit habe, gegen sich selbst rebellieren um endlich frei zu sein.

Diese Rebellion geschieht nach Şeriatî nicht auf Vernunftwegen (sondern wenn dann nur mit dem Herzen). Hierzu bezieht er sich auf Vilfredo Pareto und erläutert dessen Logikverständnis. Nach Pareto gebe es drei verschiedene Problemfelder. Das erste sei die logischen (Logique) Probleme, das zweite die gegen die Logik (Illogique). Gewisse Handlungen aber seien weder logisch noch unlogisch, sie seien einfach nur außerhalb der Logik, also „alogique“. „Diese fallen nicht unter die Urteile der Logik. Sie sind viel stärker als die Logik. Logik bedeutet das Begreifen des Kausalitätsverhältnisses insoweit es meine Bedürfnisse befriedigt. Doch manchmal zerstört der Mensch diese für viel höhere und edlere Dinge, um eine Gesellschaft bewußt vor einem Brand zu retten. In so einer Handlung sucht man nicht nach Logik. Weil diese

entsteht.

İlim ilim bilmektir

İlim kendin bilmektir

Kendini bilmezsen

Ya nice okumaktir.

Zusammenfassend beutet der Vers: Erkenntnis ist das Wissen über die Erkenntnis, Erkenntnis ist Wissen über sich selbst, Wenn man sich selbst nicht kenne, Dann helfe es auch nicht weiter zu lesen. Weiters ist ein Hinweis auf das Bildnis eines mit Büchern beladenen Esels im Koran.

¹ A. Şeriatî, Die vier Kerker..., S. 52

² ebd., S. 53

³ ebd.

Handlungen keine Gegenleistung erwartend gemacht werden, entsprechen sie auch den ethischen Grundlagen. Liebe ist die Kraft, die mich über die Vorteile und Nutzen meines eigenen Lebens, sowie gegen alle anderen Vorteile zum aufopfern leitet, ja sogar mein Leben und Dasein für das von mir begehrtete Ideal aufzuopfern mich ruft, und das ich bejahend beantworte.“¹

Şeriatî spricht hier von einer Hingabe, einer 'Liebe für eine Sache die sich dem streng logischen Urteil entzieht' weil sich die Handlung außerhalb dieser befindet. Erst in dem Moment wo der Mensch gegen seinen Egoismus, gegen seine Vorteile handle sei das „wahre Ich“ des Menschen zu sehen.² (Im Weiteren verwendet Şeriatî den Begriff „Aşk“³, das ein viel stärkeres Gefühl als Liebe bedeutet. Sowohl im persischen als auch im türkischen bedeutet „Aşk“ Feuer und Flamme für etwas sein, dies kann sowohl für eine Sache als auch für einen Menschen sein. Die naheliegendste Übersetzung scheint „absolute Hingabe“ zu sein, deshalb wird darauf verzichtet das Wort weiterhin mit Liebe zu übersetzen). Unter „der Sonne seines Glaubens und der Aşk“ mache nur der Mensch so seine erste Schritte in die richtige Richtung, nämlich seiner Befreiung aus dem vierten Kerker. Die „Ethik und Aşk“ schreibt Şeriatî, seien außerhalb der Kriterien der Vernunft. „Aşk bedeutet das Aufgeben von allem was man besitzt für einen einzigen Zweck ohne eine Gegenleistung. Das ist eine große Wahl. Aber was für eine Wahl? Damit das Ideal oder andere am Leben bleiben, die Wahl des Todes für sich selbst damit sich das Ideal verwirklicht.“⁴ In der vierten Phase opfere sich der Mensch auf und dadurch „erreicht er das Stadium *isar*⁵ - ein sehr wertvoller Begriff der sich in keiner anderen Sprache findet. Isar ist ein solches Stadium, wo ein Mensch einen anderen wichtiger als sich selbst hält und sich aufopfert. Er

¹ ebd., S. 58

² vgl. ebd., S. 58

³ Ausgesprochen: Aschk

⁴ A. Şeriatî, Die vier Kerker....., S. 60

⁵ Das arabische Wort *isar* (إيتار) (*ausgesprochen als isar*) bedeutet im persischen „etwas großzügig jemanden geben, jemanden viel edlerer als man selbst und deshalb sein Anliegen für bedeutender ansehen „(etwas mehr als nur solidarische Empathie), „diesen Menschen sogar gegen sich selbst verteidigen“, oder „auch das was man selbst braucht für jemand anderen gebrauchen“. Obwohl es im arabischen nur „großzügig geben“ bedeutet, hat es im persischen mehrere Bedeutungen wie man sieht. Im osmanischen türkisch bedeutet es „geben ohne es zu mißgönnen, großzügig geben, ohne Berechnung opfern“.

kann hier sein Leben, seine Interessen, seine Popularität, sein Glück und seine Harmonie, sowie seinen Reichtum aufopfern.“¹ Denn Aşk, weit entfernt von der Vernunft und Logik, rufe den Menschen auf gegen sich selbst zu rebellieren, sich selbst zu negieren. Wenn es darauf ankomme rufe es den Menschen auf sich für ein Ideal oder für einen anderen Menschen zu opfern, dies sei die oberste Stufe in der Menschwerdung.

Zusammenfassend rette sich der freie, kreative, selbstbewußte Mensch aus den drei Kerkern der Natur, Geschichte und Gesellschaft durch die Wissenschaft. Aus dem vierten Kerker rette er sich durch seinen Glauben und Aşk. Radhakrishnan zitierend schreibt Şeriati: „Wir Menschen, sind mit der Aufgabe und Verantwortung Mensch zu werden, aufgerufen zur dem Gelübde einer Zusammenarbeit. Was für ein Versprechen und Gelübde? Ein solches Gelübde, indem dieses Gelübde und der Mensch, Gott und Aşk aufbrechen für ein anderes Dasein und für einen anderen Menschen.“²

Der Ansatz zur Befreiung aus dem vierten Kerker, nämlich dem „Selbst“ stellt eine Analogie zu Şeriat's Leben dar. Es wäre auch sehr unachtsam und sogar ungerecht einen solchen Bezug nicht herzustellen. Wie oben erwähnt wurde Şeriat's Lehrtätigkeit im Iran verboten und er lebte auf der Flucht vor seinen Gegnern. Der vorliegende Text stammt genau aus diesem Zeitraum seiner geheim gehaltenen Vorträge die sich meistens an persische Studenten richteten. Man könnte meinen, die Befreiung aus dem vierten Kerker ist als Aufruf an alle seine Zuhörer zu verstehen und zugleich die einzige Kraft die ihn selbst noch treibt. Der Aufruf sich, sein Leben für andere zu opfern, nämlich in dem Fall für eine bessere Gesellschaft realisierte Şeriati und büßte tatsächlich mit seinem Leben. Es versteht sich von selbst, daß dieser Kerker nicht mit den Mitteln der Wissenschaft zu brechen, und nur mit einem neuen „Ich“ zu bewältigen war. Einem Ich, das vertrauend auf seinen Glauben die Ketten der Angst ablegt, und für seine Ideale kämpft. Insofern hat sein ganzes Vorhaben einen politischeren Duktus als einen rein philosophischen, so wundert es einem nicht wenn für die Befreiung aus dem vierten Kerker ein Appell an das Herz des Menschen folgt.

¹ A. Şeriati, Die vier Kerker..., S. 61

² ebd., S. 62

Unvermeidbar ist aber auch die Frage, warum unter diesen Ideologien nicht auch das falsche Verständnis von Religion, vor allem der Islam nicht vorkommt, da ja auch dieses Verständnis als geistige Strömung die Gesellschaft verändert bzw. auf sie negativ einwirkt. Nun, Şeriati geht in vielen seiner Vorträge immer wieder auf das falsche Islam-Verständnis seiner Zeit und die lange Tradition der Ausbeutung mit dem Islam ein. Es ist allzu sehr bekannt wie man mit Regime-Gegnern im Iran umgeht, so verfolgte Şeriati eine andere Methode als den Namen des Regimes zu kritisieren, sondern faßte das Problem an einer viel grundlegenderen Stelle an, nämlich indem er den Träger dieser Ideologie zur Rebellion aufrief. (Siehe dazu die instruktiven Bücher „Öze Dönüs“¹, „Ali Siasi Safevi Siasi“², „Dine karsi Din“³)

Zur Tragödie des Menschen zählen für Şeriati nicht nur solche geistigen Systeme wie die obigen, sondern auch gesellschaftliche Systeme wie der Kapitalismus und Kommunismus, wobei diese viel größere Tragödien seien als die geistigen Strömungen. Was bei den äußerlich „gesetzten gesellschaftlichen Systemen, die den Menschen umgeben oder ihn zu umgeben bestrebt sind, deutlich auffällt, ist die tragische Tatsache, daß der Mensch als ein edles supramaterielles Wesen vergessen worden ist. Sowohl Kapitalismus als auch Kommunismus betrachten den Menschen, wenn auch auf verschiedene Weise, als ein *wirtschaftliches Tier*.“⁴ Der Unterschied zwischen den beiden Systemen liege „lediglich in ihren Erfolgsrezepten zur Befriedigung der Bedürfnisse dieses Tieres.“

Ökonomismus sei die Grundlage der Lebensphilosophie in der kapitalistischen Industriegesellschaft des Westens, „in der nach den Worten von Francis Bacon die Wissenschaft die Suche nach der Wahrheit aufgibt und sich auf die Suche nach der Macht begibt“.⁵ Es gehe um die Ausweitung des Konsums, um den Gewinn der riesigen Produktionsanlagen und die Menschen

¹ Zurück zum ursprünglichen Selbstbewußtsein, (Titel übers. von mir, E.D.), Ankara 2009

² „Die Sia des Ali und des Safevi, (Titel übers. von mir, E.D.), Ankara 2009

³ „Mit Religion gegen die Religion, (Titel übers. von mir, E.D.), Istanbul 2005

⁴ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 23

⁵ ebd., S. 23

zu *konsumsüchtigen Kreaturen* zu machen.¹ Das moderne technologische Wunder, „das die Befreiung des Menschen von der Sklaverei der Arbeit und die Verlängerung seiner Freizeit verheißen hatte“, habe nichts dergleichen gebracht, „weil der außergewöhnliche Anstieg der Produktion von dem Anstieg der künstlich erzeugten Bedürfnisse des Menschen überholt wurde“.² Im „Fieberwahn seiner zwanghaften Ratlosigkeit“ sinke der Mensch immer tiefer und entfremde sich immer mehr seiner selbst. Ihm bleibe nicht nur keine Zeit zur „Entwicklung moralischer Werte und geistiger Fähigkeiten, sondern er arbeitet immer mehr, um zu konsumieren, und konsumiert, um zu arbeiten. Er hat sich wie besessen in einen Wettbewerb für Luxus und Vergnügen gestürzt und dabei die traditionellen moralischen Werte aufgehoben und dem Verfall preisgegeben“.³

Die 'Kurve der menschlich-moralischen Werte falle in der kommunistischen Gesellschaft' ebenso ab. Wegen den politischen und ökonomischen Gegensätzen zwischen den kommunistischen und kapitalistischen Gesellschaften, würden laut Şeriati viele Intellektuelle diese Gesellschaftsformen „auch aus anthropologischer, lebensanschaulicher und humanistischer Sicht für unterschiedlich“ halten. Dabei werde es doch immer „offenkundiger, daß die kommunistischen Gesellschaften sich in dem Maße, wie sie sich wirtschaftlich entwickeln, in bezug auf soziales Verhalten, Massenpsychologie, individualistische Weltanschauung, Lebensphilosophie und menschliches Verhalten der bürgerlichen Gesellschaft des Westens angleichen.“⁴ Tendenzen die in den kommunistischen Gesellschaften als „Formalismus, Verbürgerlichung oder gar Liberalismus“ bezeichnet werden, seien nichts anderes als Orientierung am Lebensstil des westlichen Menschen. „Die Anziehung, die Mode und Luxusgüter gleichermaßen auf den Menschen in individualistisch orientierten und staatlich organisierten Gesellschaften ausüben, ist darauf zurückzuführen, daß sowohl marxistische wie auch kapitalistische Gesellschaften den gleichen Menschentyp auf den Markt der Menschheitsgeschichte brin-

¹ vgl. ebd., S. 23

² ebd., S. 23

³ ebd., S. 24

⁴ A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 24

gen.“¹ Demokratie und westlicher Liberalismus, „was auch für hohe, abstrakte Ideen darin enthalten sein mögen, bewirken in Wirklichkeit nichts anderes, als diesem aggressiven Geist freien Lauf zu lassen und den profitgierigen Mächten Gelegenheit zu bieten, den Menschen noch schneller in ein konsumsüchtiges Tier zu verwandeln.“² Ebenso werde den Menschen „Staatskapitalismus als Sozialismus, Diktatur der Partei als Herrschaft des Proletariats, geistiger Absolutismus als Einheitspartei, ideologischer Fanatismus als dialektischer Materialismus und schließlich Maschinismus und Ökonomismus als Mittel zur Steigerung der Produktion bis zum Überfluß und Transformation der Gesellschaft vom Sozialismus zum Kommunismus wie schwere Bürden im Namen eines heiligen, freien und kreativen Willens auferlegt und sie in einer erbarmungslosen und allumfassenden Organisation geformt wie ein künstliches Erzeugnis.“³ Dies sei ein klares Beispiel für politische und geistige Entfremdung, „von der Marx allerdings in bezug auf den bourgeoisen Menschen gesprochen hat“.⁴

Mit diesem Stichwort wird denn nun auch zur Kritik des Marxschen Menschenbilds übergegangen. Sowie die oben erwähnten Ideologien rühmen sich nach Şeriatî auch der 'bürgerliche Liberalismus des Westens und der Marxismus humanistischer Tugenden'. Der eine behauptet, „durch Gewährleistung bürgerlicher Freiheiten und freier Meinungsäußerung in der Lehre und Forschung, in der geistigen Begegnung sowie in der wirtschaftlichen Produktion die Entfaltung menschlicher Fähigkeiten bewirken zu können. Der andere nimmt für sich in Anspruch, gerade durch Verneinung dieser Freiheiten und deren ausschließliche Übertragung auf eine diktatorische Führung, die die Gesellschaft wie eine einheitliche Organisation aufgrund einer einzigen Ideologie führt und die Menschen zu Uniformität erzieht, dasselbe Ziel erreichen zu können.“⁵ Doch die „Lebensauffassung und die Auffassung über den Menschen sind die gleichen, die der bürgerlich-liberalen Philosophie innewohnen: die Verbreitung der bürgerlichen Lebensweise in der gesamten

¹ ebd., S. 24

² ebd.,

³ ebd., S. 25

⁴ A. Şeriatî, Das Menschenbild..., S. 25

⁵ ebd., S. 13

Gesellschaft. Ist es nicht eine Ironie, daß der Marxismus bürgerlicher ist als die Bourgeoisie?“¹ Dies sei eine Ironie, „die aus der Sicht des Humanismus der Realität“ entspreche. Ebenso wie sich „der bürgerliche Liberalismus des Westens als Erbe der humanistischen Kultur der Geschichte betrachtet und sich der Marxismus als ein Weg zur Verwirklichung des Humanismus des vollkommenen Menschen empfiehlt, ist auch der Existentialismus eine Art Humanismus“², allerdings habe er mehr Recht auf diesen Anspruch als seine beiden Vorgänger.

Die vierte große geistige Strömung, die viel tiefer verwurzelt und älter als die drei anderen sei, sei die religiöse Weltanschauung.³ Auch die Religion beanspruche den Humanismus. Denn die zugrunde liegende Botschaft einer jeden Religion sei die Rechtleitung des Menschen mit dem Ziel seiner Erlösung, deshalb vertrete sie eine „bestimmte anthropologische Philosophie, denn von der Erlösung des Menschen kann erst gesprochen werden, wenn geklärt ist, was unter dem Begriff Mensch verstanden wird.“⁴ Daher würden alle Religionen mit der Philosophie der Schöpfung und der Erschaffung des Menschen beginnen.⁵ (Von Şeriatis teils fundamentale, teils auch sehr harschen Kritik der Religionen – des europäisch mittelalterlichen Christentum wie des Islam unter dem Khalifat und Sultanat – als Tragödie des Menschen wie weiteren Kerker kann für den gegebenen Zusammenhang insofern abgesehen werden, als sie weitgehend auf realgeschichtliche Aspekte rekurriert und im Zuge der Auseinandersetzung Eliaçıks ohnehin nochmal thematisch wird.)⁶

Kritik Şeriatis am humanistischen Marx

Anzumerken ist, daß Şeriati auch einige Aspekte des Marxismus in Bezug auf seine Ökonomische Theorie, wobei gleichfalls wieder in Zusammenhang

¹ ebd., S. 13

² ebd.

³ vgl. ebd., S. 14

⁴ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 14

⁵ vgl. ebd., S. 14

⁶ Ausführlich hierzu siehe jedoch „Dine karşı Din.“ („Mit Religion gegen die Religion“, Titel übers. von mir, E.D.) Istanbul 2006

mit dem Menschenbild, kritisiert, die aber nicht notwendig in dieser Auseinandersetzung stehen müssen, deshalb wird die thematische Auseinandersetzung bewußt eingegrenzt.

Gleich zu Beginn seiner Kritik an Marx thematisiert Şeriati den paradoxen Charakter Marxens Position im Bezug auf die Werte. In diesem Zusammenhang teilt er den Marxismus in zwei Bereiche. Im einen Bereich befindet sich die Kritik an der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, die er heftig angreift. Im anderen Bereich der Entwurf zur kommunistischen Gesellschaftsordnung, in der Marx als nach „Macht strebender politischer Führer“ auftaucht, und sich für den Sieg begeistert. Hier scheint seine „erstaunliche Empfindsamkeit den moralischen Werten gegenüber durch seinen revolutionären Enthusiasmus für die kommunistische Politik und Wirtschaft“¹ verdrängt zu werden. Doch in seiner Kritik am Kapitalismus benutze er eine ganz andere Sprache. In seiner Kritik, „von der eine fesselnde Wirkung ausgeht, die das Gefühl und den Verstand aller unter dem Kapitalismus leidenden Menschen anspricht, attackiert Marx den Kapitalismus als ein System, welches die hohen menschlichen Werte abwertet und vernichtet.“ In einem „mystischen Ton“ spräche er von dem „eifrigen, selbstbewußten, ehrlichen, stolzen, freien, erkennenden und mit moralischen Tugenden ausgestatteten Menschen, der sich in einer grausamen, repressiven, gefühllosen und maschinisierten Gesellschaftsordnung infolge der Selbstsucht seiner selbst entfremdet hat. Er ruft aus: Die Arbeit ist die Essenz der Menschheit. Doch im Kapitalismus wird sie als eine Ware betrachtet, deren Wert mit Geld gemessen wird, und so wird der arbeitende Mensch zum Sklaven seines Magens gemacht.“² Jedoch bekomme Marxens Sprache einen materialistischen Ton, „sobald er von den Prinzipien der Produktion, dem Wert der Produktionsmittel, dem wirtschaftlichen Überfluß und besonders der wirtschaftlichen Planung in der sozialistischen Gesellschaft spricht.“³ Im kritischen Bereich des Marxismus gehe die Verherrlichung des Menschen so weit, daß Gelehrte wie Aron Du-

¹ ebd., S. 15

² A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 15

³ ebd., S. 16

verger und Henri Lefebvre von einem „mystischen Humanismus“¹ in Marx' kritischen und philosophischen Werken sprächen.²

In diesem Zusammenhang befinde sich „Marx in einer denkbar schwachen und ungünstigen Situation, in die eine Ideologie nur geraten kann“, denn Marx sei nicht nur ein philosophischer Materialist, „um wie Sartre sagen zu können: *Alles, was du frei und in guter Absicht willst, stellt einen Wert dar und ist gut*, sondern er ist außerdem noch ein Gesellschaftsideologe, der zum Führer des Proletariats seiner Zeit und zum Gründer einer Partei der Aktionsphase aufgestiegen ist. Er wirbt also für seine Lehre und sagt im Gegensatz zu Sartre: *Das hast du zu wählen*. Er bürdet Dir darüber hinaus eine Verantwortung auf und verlangt von Dir, Dich um die Verwirklichung dieser bestimmten Ideen zu bemühen und Opfer zu bringen, um Deiner Verantwortung gerecht zu werden. Das heißt: Du sollst Deine materiellen Motive, wirtschaftlichen Bedürfnisse, natürlichen Neigungen, finanziellen und eigenen Interessen, ja sogar Dein Leben auf diesem Wege opfern.“³

Im nächsten Zug geht Şeriatî auf den von ihm festgemachten Widerspruch ein, den Marx dort eingehe, „wo er von dem kapitalistischen System und der bürgerlichen Psychologie spricht und kritisiert, daß die menschlichen Werte mit Geld gemessen und die Menschen und die Gesellschaft moralisch korrumpiert werden, stützt er sich auf moralische Werte.“⁴ Bei der Darstellung seiner Grundgedanken vom dialektischen Materialismus, versuche er wiederum eifrig, „der Linie des Realismus treu zu bleiben und hält nur das für richtig und annehmbar, was im Rahmen der Naturwissenschaften materialistisch und biologisch zu erklären ist.“ Doch bei der Beurteilung der

¹ Ein Spannungsverhältnis das auch im zeitgenössische marxistischen Diskurs thematisiert wird wie einer dementsprechenden Stelle Losurdos entnehmen kann: „Um eine Ordnung umzustürzen zu können, die als ungerecht und unerträglich erlebt wird, sind die Revolutionäre einerseits gezwungen, die Ideologie zu entmystifizieren, die die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse legitimiert, andererseits müssen sie an die moralische Entrüstung, an die Begeisterung für die aufzubauende neue Gesellschaft, an den Einsatz und die Solidarität im Kampf, an den Opfergeist, an eine Reihe von Werten appellieren, die zur Zielscheibe (...) werden.“ Domenico Losurdo, Nietzsche der aristokratische Rebell, Berlin 2009, Bd. I, S. 498

² vgl. ebd., S. 16

³ ebd., S. 20

⁴ A. Şeriatî, Das Menschenbild..., S. 20

menschlichen Werte folge er „jener unbegründeten kümmerlichen und wertlosen Analyse“ anderer Materialisten und „starrsinniger Realisten“.¹

Hiernach kritisiert Şeriatî Marxens „Kunstgriff“, denn Marx erinnere mit Stolz an den „wissenschaftlichen Trick“, den er angewendet habe um die Würde des Menschen zu bewahren: „In der Dialektik wird der Mensch nicht, wie es im Naturalismus und Materialismus geschieht, als eine unveränderliche Materie in der technisierten Welt betrachtet, sondern als ein Wesen, das sich fortentwickelt und mit der historischen Dialektik vorwärtsschreitet.“² Mit diesem Kunstgriff befördere Marx den Menschen aus der Natur in die Geschichte. Doch diese Beförderung verleihe dem Menschen keine „echte essentielle Würde“, denn die Geschichte sei nach der Marxschen Interpretation die „*Weiterentwicklung der materiellen Natur*“. Denn der Mensch werde in seiner historischen Entwicklung letztendlich in die „technisierte Natur der Naturalistischen zurückversetzt und doch als Materie“ betrachtet. Mit Hilfe des dialektischen Materialismus nehme Marx so 'alle Werte, die er ihm im Rahmen der Gesellschaft' verliehen hätte.

Danach macht Şeriatî auf eine Bemerkung Chandels aufmerksam, die ebenfalls in diesem Zusammenhang stehe: „*Der Philosoph Marx walzt alle substantiellen Werte des Menschen mit dem blinden Determinismus des dialektischen Materialismus nieder, aber der Politiker und Führer Marx mobilisiert die Menschen für den Sieg und die Machtergreifung mit leidenschaftlicher Verherrlichung eben dieser Werte.*“³ Dann folgt die Frage, ob die Hervorhebung der Werte, die Marx im Grunde genommen für unhaltbar halte, nicht ein Teil seiner Taktik sei. „Wenn ja, dann ist dies ein deutlicher Fall politischen Betruges.“⁴, so Şeriatî.

Weiters biete der Marxismus ein 'verworrenes Menschenbild'. Da Marx einerseits Materialist sei, könne er sich das Wesen Mensch nur als ein Element im Rahmen der materialistischen Welt vorstellen.⁵ Nach dem Studium der

¹ ebd., S. 20

² ebd., S. 21

³ ebd., S. 21

⁴ ebd.

⁵ vgl. A. Şeriatî, Das Menschenbild..., S. 25

Werke Darwins habe er an Engels folgende Sätze geschrieben: „Ich kann diese These als biologische Grundlage meiner Geschichtsphilosophie akzeptieren.“¹ Andererseits gehe er in seinem „extremen Soziologismus so weit, daß er die Gesellschaft von Naturalismus und Humanismus unabhängig macht und durch eine willkürliche und kategorische Einteilung in Basis und Überbau ersetzt, wobei die Produktionsverhältnisse die Basis und Kultur, Moral, Philosophie, Literatur, Kunst, Ideologie und dergleichen den Überbau bilden, den Menschen in Wirklichkeit für den Überbau hält, denn der Mensch ist nichts anderes als Summe dieser Begriffe.“ So mache er den Menschen zu einem „Produkt der Produktionsverhältnisse“, und da die Produktionsverhältnisse durch Produktionsmittel² bestimmten werden, entpuppe sich der marxistische Humanismus in letzter Konsequenz als der „Primat der Produktionsmittel“.³

Durch die Erweiterung des Materialismus um den Begriff *Dialektik* habe Marx nicht nur dem Menschen „keine Ehre erwiesen“, sondern auch sein historisches Schicksal dem Determinismus unterworfen. Dies bedeute ein neues Hemmnis für die Praxis und den Willen des Menschen, der sein edles Wesen ausmache, lege er in Ketten.⁴ „Er stürzt die Menschen in die gleichen fatalistischen Abgründe, die sich durch den Einfluß abergläubischer Religionen und machtabhängiger Philosophen und Theologen für die Menschheit aufgetan haben. Die Kette ist ein und dieselbe, sie ist jetzt nicht mehr mit dem Himmel verbunden, sondern mit der Erde. Es wäre also keine Verleumdung, wenn man in diesem Zusammenhang von einer Art materialistischem Fatalismus sprechen würde.“⁵ Ideologisch gesehen sei der Humanismus in die Niederungen des ökonomischen Materialismus' abgestürzt. Da tritt „anstelle der Aufhebung des Staates die zusätzliche Einführung der Diktatur

¹ ebd., S. 26

² Obwohl das Produktionsverhältnis bei Marx nicht nur durch die Produktionsmittel die als wesentliches Bestimmungsstück der Produktivkräfte auftreten, sondern auch durch die Produktivkraft – Mensch – bestimmt sind, kann man diese Zeilen *seriatim* als sein individuelles Verständnis, als seine eigene Interpretation lesen. Dadurch versucht er nichts minderes zu zeigen als in welchem technischen Verständnis der Mensch hier auftaucht, und einer radikalen Vergegenständlichung unterliegt.

³ ebd., S. 26

⁴ ebd.

⁵ ebd.

des Proletariats, statt einer freien Gesellschaft und freier Berufswahl eine durch und durch organisierte *Plan-Gesellschaft*, in der alle Menschen von oben eingesetzt und dirigiert werden; statt der Absage an den Maschinismus eine stärkere Betonung der industriellen Revolution auf der Grundlage des kapitalistischen Maschinismus, statt der Befreiung des Menschen von der bürgerlichen Bürokratie seine Unterwerfung unter den monozentrischen Staatsbürokratismus, statt der Befreiung des Menschen von der Isolation durch Arbeitsteilung, die eine Folge des kapitalistischen Wachstumsdenkens sei, noch mehr Isolation durch das Wachstumsdenken des Staates, statt der Befreiung des Menschen von der kapitalistischen Organisation der Verwaltung und Wirtschaft seine Versklavung in einer durch und durch organisierten Gesellschaft, statt freier Entfaltung des Menschen gesellschaftliche, kulturelle und moralische Formgebung des Menschen, statt blinden Gehorsams gegenüber der Kirche blinden Gehorsam gegenüber dem ideologischen Komitee, statt Ablehnung der Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte Betreiben von Personenkult“.¹

Hier muß natürlich eingehakt werden, daß man wohl zwischen der Theorie einer Gesellschaftsordnung und der Praxis unterscheiden muß. Şeriati scheint hier die Theorie des Marxismus auf den realen Sozialismus zu reduzieren, was natürlich ein tragischer Fehler wäre. Leider ist es eine sehr gängige Anschauung die Manifestation einer Ideologie auf ihre erfolglose Realisierung hin zu kritisieren. Aber mit dieser Logik müßten beispielsweise alle Religionen für die Unzulänglichkeiten ihrer Anhänger verantwortlich gemacht werden. Man könnte ihnen höchstens vorwerfen, daß sie mit ihrer Theorie an der Realität vorbeigehen. Wie dem auch sei, erst in weiterer Folge gibt Şeriati den Grund für das Scheitern des Marxismus an.

Der Mensch jedenfalls habe dadurch seinen 'selbstbewußten und empfindsamen Willen' und damit auch seine 'große Fähigkeit, das Dasein zu meistern', eingebüßt. Er sei zu einem „Spielball des blinden historischen Determinismus“ und zu einem „willenlosen Produkt des dialektischen Materialismus“ degradiert worden. Es sei unübersehbar daß der Mensch im Kapitalismus

¹ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 31

„hemmunglos“ und im Marxismus „gehemmt“ sei, „dort ist er formalistisch und hier ist er geformt. Was ist nun tragischer?“¹, fragt Şeriati.

Im Zuge seiner Marxismus-Kritik bleibt auch der Existentialismus nicht verschont, immer wieder wird Marxens Position mit Sartres verglichen und Sartre steigt in der Definition seines Menschenbildes relativ besser aus als Marx. An einer Stelle seiner Existentialismus-Kritik heißt es, daß sich sowohl Sartre als auch Marx in einem Widerspruch befinden. Beide würden den freien Willen voraussetzen ohne jedoch dies zu reflektieren, und blieben deshalb einer Erklärung schuldig.²

¹ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 32

² „[Der]er Marxismus“, so Wolfgang Harich in dieser zentralen Frage hingegen aus marxistischer Sicht in indirekter Diskussion auf diese Position Şeriat's, ohne hier die Tragfähigkeit dieses Ansatzes näher ausleuchten zu wollen, „hat nicht zuletzt ein Kantisches Erbe darin angetreten, daß auch er den Menschen nicht als bloßes Naturwesen, sondern als etwas qualitativ Neues, Höheres auffaßt. ... Kein Zweifel, daß sich daraus für unsere Stellung zum Problem der Willensfreiheit ... wichtige Konsequenzen ergeben müssen. Kurz gesagt, handelt es sich darum: Auch nach unserer Überzeugung ist der menschliche Wille – darin stimmen wir mit Kant überein – nicht grundsätzlich einem inneren Naturzwang (Trieb, Instinkt) unterworfen, sondern kann von – sagen wir – ideellen, moralischen usw. Antrieben determiniert sein. ... Zu der neuen Qualität des Menschen gehört eine qualitativ neue, vom tierischen Instinktleben unterschiedene, spezifisch menschliche Antriebsstruktur, von der Kant jedenfalls soviel gesehen hat, daß sie nicht rein biologisch determiniert ist. Die Aktionen des Menschen sind also nicht triebhaft festgelegt, und das heißt: sie sind frei gerade auch im Sinne der Willensfreiheit. Diese Willensfreiheit bedeutet freilich nicht Undeterminiertheit, sondern sie setzt, im Gegenteil, einen unabsehbaren Reichtum möglicher Motive voraus, die ausnahmslos determinieren und ihrerseits determiniert sind. Aber da es sich um ein breites Feld bloß möglicher Motive handelt, von denen keines einen absoluten Zwang ausübt, sind die Willensentscheidungen jedes normalen Menschen moralisch qualifizierbar, kann von jedem normalen Menschen in jeder konkreten Situation vorausgesetzt werden, daß er grundsätzlich auch anders handeln kann, als er tatsächlich handelt. Wenn wir nun fragen, wie diese spezifische menschliche Antriebsstruktur zu erklären ist, so lautet die Antwort: sie ist nicht naturgegeben, sondern ist im historischen Prozeß der Menschwerdung und der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft tätig erworben worden – durch die Arbeit. Und hier, im Problem der Arbeit, stehen die beiden, an sich verschiedenen Bedeutungen von Freiheit ... die Freiheit `aus Einsicht in die Notwendigkeit` und die Willensfreiheit im engeren Sinne, tatsächlich in einem engen Zusammenhang. Denn die Arbeit hat zwei Aspekte, einen Außen- und einen Innenaspekt. `Nach außen` ist sie das `Urphänomen` - im Goetheschen Sinne – dessen, was wir Freiheit aus Einsicht in die Notwendigkeit nennen, nämlich Beherrschung der erkannten Naturgesetze im Dienste menschlicher Ziele, die eben nur durchgesetzt werden können, wenn die Richtung des Handelns, der Tätigkeit, dem notwendigen `Gang der Dinge`, der objektiven Notwendigkeit folgt. An dieser Notwendigkeit, d.h. an der gesetzmäßigen Struktur, an der Regelmäßigkeit der Naturprozesse hängt deren Erkennbarkeit, und die Erkenntnis der Naturvorgänge ist die Bedingung ihrer Beherrschung durch den erkennenden und zugleich / trätigen, arbeitenden Menschen, der sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken läßt. Der Mensch hat aber mittels der Arbeit keineswegs bloß die äußere Natur, er hat damit zugleich auch sich selbst verändert. Und eben dies ist gemeint, wenn ich von dem zweiten, dem Innenaspekt der Arbeit spreche: Mit der Arbeit hat der Mensch sein spezifisch menschliches Erkenntnisvermögen und zugleich auch – im selben Zuge – die spezifisch menschliche Struktur seines Antriebslebens, die variable Mannigfaltigkeit seiner möglichen inneren Motive geschaffen. Arbeit ist nämlich immer auch ein Hintanstellen, ein Vertagen unmittelbarer Bedürfnisse, und mithin ein ständiges Überwinden der

Denn Marx versuche einerseits, „die Intellektuellen und Arbeiter dazu zu bewegen, die kapitalistische Gesellschaftsordnung zu zerstören und eine sozialistische Gesellschaft aufzubauen.“¹ Er greife also zu „Mitteln des Denkens, des Wollens und des Wählens“. Andererseits lasse er aber den dialektischen Materialismus gelten, in der 'für den Menschen keine Rolle vorgesehen' sei. Nach dieser „Weltanschauung werden die Bewegung, der Wandel und der Übergang von Quantität in Qualität von existierenden Gegensätzen bewirkt, die nach deterministischen Gesetzen ohne menschliches Zutun zustande kommen und schließlich den Untergang der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und die Verwirklichung der kommunistischen Gesellschaft zur Folge haben.“² Wo bleibe denn nun aber, in diesem 'absoluten materialistischen Determinismus' der autonome Wille, und welchen Sinn habe so ein Wille, „der selbst die natürliche Folge eines solchen Determinismus ist? Und wo bleibt die Verantwortung?“³

Sartre glaube durch die Scheidung von 'Erschaffung der Natur und Erschaffung des Menschen' an einen gewissen Dualismus. Er bleibe dem Materialismus dennoch treu, und um seinem Existentialismus den „Anschein einer Weiterentwicklung des Marxismus zu geben, pflöpft er den von Heidegger übernommenen Existentialismus dem Marxismus auf.“⁴ Er wolle seinen Existentialismus als eine nachmarxsche philosophische Schule verstanden wissen, das erkläre auch den „kläglichen Sturz seines hochfliegenden Exis-

tierischen Trieb- und Instinktgebundenheit des Verhaltens. ... Also: Durch die Arbeit hat der Mensch nicht nur – frei aus Einsicht in die Notwendigkeit – die Naturgesetze seinen Zwecken unterworfen, sondern gleichzeitig auch in sich selbst den Zwang der Instinkte und Triebe gebrochen und sich so eine Antriebsstruktur erworben, die von sozial bedingten idealen Motiven des Wollens und Handelns besetzt werden kann und vermöge deren er, unter Bezwung vitaler Bedürfnisse des Augenblicks, heroische Taten zu vollbringen und Opfer im Dienste höherer Interessen auf sich zu nehmen vermag. Wolfgang Harich, Das Rationelle in Kants Konzeption der Freiheit, in: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus, Berlin 1956, S. 74/75

¹ ebd., S. 34

² ebd.

³ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 34, Şeriati interpretiert hier leider das Verständnis der Willensfreiheit im Marxismus falsch, obwohl er nach der Rolle des Menschen in nahezu der Gleichsetzung mit den Produktivmitteln recht behält. Was die Willensfreiheit des Menschen betrifft waren Marx und Engels der Meinung dass *Naturprozesse blind, ohne menschliches Zutun ablaufen, aber die Gesellschaft sei das besondere Reich des Menschen. Sie entstehe nur durch sein Handeln.* Siehe hierzu Robert Steigerwald, Materialistische Philosophie. Eine Einführung, 6. überarb. und erw. Aufl., Essen 1996, S. 84

⁴ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 35

tentialismus vom Reich des göttlichen Menschen in die Wüste der Absurdität“.¹

Auf die Frage woher dieser übernatürliche, immaterielle, die soziale Umwelt, „ja sogar die natürliche Konstitution des Menschen beherrschende Wille“ herrühre, könne der Materialist oder der Marxist nicht antworten. Auch Şeriati stellt die nicht ermüdende und so manche Diskussionen spätestens seit dem Beginn der Achsenzeit durchkreuzende Frage, wie denn die Materie ein immaterielles Wesen geschaffen haben soll. Die Bejahung dieser Frage durch einen Materialisten, so Şeriati, käme „dem Glauben an ein Wunder gleich, was ebenso ein antimaterialistisches Bekenntnis wäre wie der Glaube an die Schöpfung der Welt durch einen verborgenen Gott.“²

Aber dieselbe Frage könne auch Sartre nicht beantworten, obwohl das menschliche Handeln den Schwerpunkt seiner Philosophie bilde. Denn was bedeute genauer hin daß *der Mensch sich durch sein Handeln schafft*, fragt Şeriati. In einem Wort hieße es „eigene Wahl“. Das hieße, „die freie menschliche Entscheidung, die von äußeren Faktoren – göttlicher oder materieller Natur – nicht determiniert wird und als erste und unabhängige Ursache das Handeln im positiven oder negativen Sinne auslöst.“³ So bleibe die Frage wie der „metaphysische Wille in einer materialistischen Welt hervortritt und sich in die Kette der materiellen Kausalität dies dialektischen Materialismus einfügt“⁴ offen. Auch das Problem der 'freien Wahl' sei ungelöst. Denn die Freie Wahl gehe auf die Kriterien der Wertvorstellungen zurück, auch wenn sie noch so 'unabhängig und frei' zustande kommen möge.

Sartre sei sich dieses Problems bewußt und gehe auf die „alte Diskussion über das Gute und Böse“ ein, da er ja die Kriterien aufstellen müsse, nach denen der Mensch seine individuellen Entscheidungen in der Praxis richtet.⁵ Hier beziehe sich Sartre auf Heidegger, „dem geistigen Leitbild Sartres“ : Der

¹ ebd., S. 35

² ebd.

³ ebd., S. 36

⁴ ebd.

⁵ vgl. A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 36

Mensch sei alleine in die Wüste der Welt geworfen. Diesen Zustand nenne Sartre *Délaissement* (Verlassenheit), „das Überantwortetsein des Daseins an sich selbst, was wir in unserer Philosophie als *Tefviz*¹ bezeichnen.“²

Bevor die Auseinandersetzung Şeriatis mit Sartre fortgesetzt wird, muß der Begriff *Tefviz* zum besseren Verständnis des Vergleichs mit *Délaissement* Sartres näher erläutert werden. Mit „unserer Philosophie“ meint Şeriati natürlich die islamische Philosophie und hier ist *Tefviz* ein vielfach vorkommender Begriff. Diesen Begriff scheint Şeriati auch in seinen Werken mehrfach zu verwenden, doch in den ins Türkische übersetzten Büchern wandelt sich der Begriff von *Tefviz* zu *Tevhid*, vielleicht gilt das sogar für seine Werke auf Persisch. Obwohl sich in seinen Anfangsschriften, die damals nicht der Zensur unterlagen, die schiitische Tradition in der Şeriati auch stand bemerkbar macht, entfernt er sich mit der Zeit davon und es sind dann weder Tendenzen zu Sunniten und anderen Richtungen anzutreffen. Jedoch fällt in seinem Werk über die Kerker des Menschen auf, daß der Übersetzer sich nicht zurücknehmen konnte hier und da orthodoxe Bemerkungen zu Şeriatis Auffassung dazuzufügen. Da der Begriff sich mit der traditionellen Auffassung des Islams widerspricht würde es sogar eine naheliegende Vermutung sein, wenn dieser absichtlich im Zuge der Übersetzung durch einen anderen Begriff ersetzt wurde.

Tefviz bedeutet, daß der Mensch in allen seinen Handlungen selbstbestimmt und frei ist. Das bedeutet in Folge daß Gott nicht in das Handeln des Menschen eingreift und ihn in diese Freiheit entlassen hat. Dem gegenüber findet sich die Auffassung *Cebr*; der Mensch hat keine Willensfreiheit, alle seine Handlungen sind Zwangshandlungen. In diesem Zusammenhang bedeutet es, daß alles was der Mensch macht durch Gottes Willen geschieht. Viele verschiedene Richtungen in der islamischen Tradition bekannten sich zu *Tefviz* (Willensfreiheit) und andere zu *Cebr*³ (Prädestination), doch nach dem sehr prominenten Zitat (dessen Quelle leider nicht wirklich bekannt ist), ver-

¹ ausgesprochen: *Teffiz*

² A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 36

³ Um nur zwei darunter zu nennen: Die Mu'taziliten (bekannten sich zu *Tefviz*), die Es'arilen (vertraten die *Cebr* Auffassung), um einige darunter zu nennen.

treten islamische Denker der Traditionsgeschichte daß weder das eine noch das andere richtig ist.¹ Denn die erste verstoße gegen Gottes Tevhid und das zweite gegen seine Gerechtigkeit.

Tevhid² hinwiederum bedeutet im arabischen *einzig sein, eins sein, auf Eines/Einheit bringen*. Sowohl in der Sure *Bakara* auf Vers 256, als auch in der gleichnamigen Sure *Tevhid* stößt man unmittelbar auf ihre Bedeutung wie Explikation dieser, wobei sich dieser Verständnis durch den ganzen Kur'an erstreckt. In der Sure *Bakara*, im Vers 255 heißt es bereits daß *es keinen Gott außer Allah* gibt. Damit ist gemeint, daß man nichts neben ihm verherrlichen, vergöttern soll, nicht den Reichtum, nicht den Besitz, die eigenen Kinder oder andere Persönlichkeiten und Vergängliches. *Alles was sich am Himmel und Erde befinde gehöre ihm, er wisse über alles Bescheid*. In Vers 256³ heißt es dann: *„In der Religion gibt es keinen Zwang. Das Gute wurde vom Bösen unterschieden. Wenn nun jemand den Taghut⁴ (الطاغوت), falsche Götter, Heuchler die sich als Götter ausgeben, Gewalttäter, Despoten, grausame Kräfte, sowie alle schadenden Kräfte des Menschen die im Kur'an metaphorisch als Teufel bezeichnet werden) verläßt und an Allah glaubt, hat er sich an etwas gebunden was niemals reist. Allah hört und weiß alles.“* In der Sure *Tevhid*⁵, wird auf die *Einheit und Unteilbarkeit Allah's* hingewiesen. Außerdem sehe Gott nichts ähnlich, also auf *die Unähnlichkeit Allah's* mit allem dem Menschen innerweltlich und phänomenal bekannten. Hier treten wieder Begriffe wie *Allah, Samed*⁶ (ein Ganzes und Unteilbares) und *Ehad*⁷ (Eines) auf. Diese sind als Namen für das absolut Daseiende zu verstehen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, daß im Bewußtsein des Tevhids der Mensch sich von allen ihn zur Abhängigkeit zwingenden Bindungen löst und

¹ „La cebr-e ve la tefviz, bel emrun beyn'el-emreyn.“: „Weder gibt es Cebr, noch Tefviz. Die Verordnung ist zwischen diesen Ordnungen.“

² Kur'an, Recep Ihsan Eliaçık, Bd. 3, Istanbul 2007, S. 438

³ Kur'an, Bd. 1, S. 127

⁴ ausgesprochen: Tag-hut

⁵ Kur'an, Bd. 3, S. 438

⁶ *A-ssamad*: الصمد : ausgesprochen: Samed

⁷ *Al-ahad*: الاحد : ausgesprochen :Ehad

er dadurch auch verhindert, daß sich jemand ihm als Gott aufdrängt. Begreift der Mensch durch *Tevhid* das hier erwähnte Prinzip der Einheit, so ist er gezwungen einzusehen daß er in einer Beziehung mit dem Absoluten steht und Bestandteil dieser Einheit, die alles umfaßt, ist. Sieht er sich selbst in diesem unteilbarem Ganzen, erkennt er daß alles in ihm ist. Hier erkennt er sich in der Gleichstellung neben jeder anderen Existenz (sowohl der Natur als auch der Tiere¹), und genau durch dieses Bewusstsein der Gleichheit erwächst auch die Gerechtigkeit. Da er erkennt daß jeder und jedes in dieser Einheit steht. Dadurch, daß er erkennt daß es keinen und nichts anderes zu vergöttern gibt als das Eine, hat er sich auch schon losgelöst von seinen Götzen und kann seine Freiheit realisieren.

Obschon die allgemeine Anschauung der Meinung ist, dass weder *Cebr* noch *Tefviz* zutreffen, weil es sozusagen gegen den *Tevhid* und die Gerechtigkeit Gottes verstößt, dann bedeutet das eben nichts Minderes als daß dies gegen die Freiheit die Gott dem Menschen gab, und gegen seine Gerechtigkeit gegen den Menschen verstößt. Im Grunde hätte die Aussage daß die Vertretung einer dieser Anschauungen, nämlich entweder *Cebr* oder *Tefviz*, gegen den *Tevhid* Gottes verstößt ausgereicht. Denn die Gerechtigkeit ist eine Entfaltung des Begriffes *Tevhid*, d.h. er ist ja bereits in ihr enthalten.

Doch man muß hier zwei Ebenen unterscheiden. *Tevhid* ist die Befreiung von allen Göttern, die den Menschen zu einer Knechtschaft erzwingen, die ihn ohnmächtig machen. Erst mit dem *Tevhid* anerkennt der Mensch Gott als den einzigen Gott, gegen den er nichts zu leisten braucht als das Gute zu realisieren, realisiert werden kann es aber nur durch Gottesbewußtsein, nämlich durch *Tevhid*. In der zitierten Sure hieß es, daß in der Religion das Gute vom Schlechten getrennt/unterschieden wurde. Das heißt es gibt gute und schlechte Handlungen.² Sprich: alles das was als schlecht definiert wur-

¹ Im Koran fallen auch die Tiere unter dem Begriff *Kul*, also Erschaffenes. Leider wird es meistens als Diener aufgefaßt.

² Damit wirft sich die altehrwürdige auf Platons *Eyhtphron* zurückgehende Frage auf: „Bedenke nämlich folgendes: Wird das Fromme von den Göttern (Gott, E.D.) geliebt, weil es fromm ist, oder ist es fromm, weil es geliebt wird?“ Platon, *Eythyphron*. Übersetzt von Gustav Schneider in ders. *Sämtliche Werke*, Bd. I, Hrsg. Von Otto Apelt. Hamburg 1988, 10a Im islamischen Sinne wäre beantwortete sich die Frage mit dem ersteren, der involvierte aber in Eins hiermit mit Notwendigkeit Gottes als Erkenntnisprinzip.

de im Koran, verweist auf einen anderen Gott außer Gott. Um es an einem Beispiel, das sich durchgehend im Koran befindet zu verdeutlichen: Der Mensch soll von dem was er hat Sozialspenden an jene Bedürftigen die nicht so viel haben abgeben, und zwar alles was er nicht braucht. Schafft es aber der Mensch nicht, dann ergibt er sich in seiner Ohnmacht einer anderen Kraft, die ihn überwältigt, in diesem Fall das Geld als Mittel für das was er verherrlicht. Insofern ergibt sich das aus der Anbetung eines vergänglichen Gottes (das hier als *Bildnis* auftaucht) oder die Verherrlichung mehrerer Götter neben Gott (dazu gehört auch die Selbstverherrlichung). Nach diesem Verständnis erwächst gerade aus dem Bewußtsein an mehrere Götter oder einen falschen Gott das Schlechte/Böse. Mit Tevhid würde sich der Mensch also von einer Macht befreien die ihn knechtet.

Hiernach kann man mit Tevhid einen Glauben an das Schicksal also Cebr abweisen, aber ob damit der Glaube an Tefviz erhalten bleibt ist noch nicht geklärt. Inwiefern der Mensch im Islam wirklich frei ist, wird in weiterer Folge näher nachgegangen werden.

Außerdem schreibt Şeriati über den Tevhid, daß durch dieses Prinzip nicht nur der Widerspruch zwischen Mensch, Natur und Allah aufgehoben ist, sondern es zeige zugleich die zwei verschiedenen „Zustände oder Erscheinungen“ des denkenden Menschen, der materiellen Natur und der transzendenten Erscheinung, und löse eben darum den Widerspruch (im Grunde meint Şeriati wohl den Dualismus) zwischen der „Idee und der Materie“ oder dem „Menschen und der Natur“.¹

Wenn Şeriati schreibt, daß das Problem vor dem Sartre steht in seiner Philosophie mit dem Tefviz gelöst sei, dann meint er nichts anderes damit als daß das Bewußtsein über Tefviz diese Probleme aufhebt. Es liegt nicht im Interesse der Arbeit zu analysieren über welchen Begriff der Freiheit Sartre verfügt, aber für Şeriati erübrigen sich mit Tefviz die Probleme vor denen Sarte in seiner Philosophie stand. Für Şeriati ist der Mensch mit Tefviz der einzige Verantwortliche für seine Handlungen, deshalb auch der Vergleich mit Sartres „Delaissement“.

¹ vgl., A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 97

Die nächste Frage vor der Sartre stehe sei die Frage gegenüber wem sich der freie Mensch verantworten solle. Dieser „von Gott, Natur und den deterministischen Gesetzen der Geschichte und der Umwelt freie Mensch besitzt den freien göttlichen Willen und ist wegen dieser Willensfreiheit verantwortlich für seine Handlungen.“¹ Auch diese Frage könne Sartre nicht beantworten, und hier sei von der „Beweiskraft seiner Worte, der Strenge seiner Logik und der Brillanz seines Stils nichts mehr zu sehen.“²

Als nächstes charakterisiert Şeriatî einige Merkmale des Marxismus:

Der Marxismus

- 1) habe eine globale Mission, ohne „besondere religiöse, kulturelle und nationale Einschränkung“
- 2) er sei eine „umfassende und genau definierte Ideologie mit unverrückbaren Dogmen“
- 3) er sei nicht nur ein „wirtschaftliches oder politisches System“, sondern erfasse auch „alle Bereiche und Dimensionen des privaten und gesellschaftlichen Lebens wie materielle, geistige und moralische Angelegenheiten“
- 4) er besitze eine „philosophische und Glaubensgrundlage“, auf die er „alle Interpretationen, Erklärungen, Lösungsvorschläge und Aufforderungen in Bezug auf Mensch, Geschichte, Gesellschaft und Zukunft stützt“
- 5) diese Grundlage, „der dialektische Materialismus, in ihrer Eindeutigkeit und Bestimmtheit“ erinnere an den „strengsten Fanatismus“
- 6) der dialektische Materialismus sei nicht nur eine philosophische Theorie „wie die philosophischen Theorien der areligiösen Materialisten und Naturalisten des 18. Jahrhunderts oder der Antike, die lediglich eine philosophische Auffassung von der Welt und dem Menschen darstellten, sondern als eine durch und durch wissenschaftliche Realität betrachtet wird, die wie eine dogmatische Mission keine andere philosophische Theorie neben sich

¹ ebd., S. 36

² ebd., S. 37

duldet.“ Schließlich halte er sich für die „absolute und ausschließliche Wahrheit und alles andere für die absolute Unwahrheit“, und deshalb betrachte der Marxismus es „als eine prinzipielle und vornehme Aufgabe, jede Form von Religion systematisch auszurotten. Da er die Religion grundsätzlich nicht nur für unwahr, sondern auch für schädlich hält und sie als ein Hindernis auf seinem Wege betrachtet, verheimlicht er niemals, daß er nach den Worten von Lenin unbarmherzig gegen die Religion vorgehen müsse.“¹

Außerdem seien in den Werken „jener Intellektuellen, die von Marxisten als Angehörige der neobourgeoisen Klasse bezeichnet werden“, die philosophischen Grundgedanken der antireligiösen Einstellung des Marxismus zu finden.² Komplizierter liegt diese Problemlage in Religionsphilosophien und-kritiken wie etwa der unbestreitbar gleichfalls in der Tradition der Aufklärung beheimateten Einstellung Immanuel Kants, für welchen die Religion, keinesfalls einfach auf ein bloß `irrationalistisches Phänomen` reduzieren lässt, sondern vielmehr, wie Martina Thom in ihrem sehr instruktiven Kommentar auf den ich mich im Zuge der Arbeit an prägnanten Stellen öfter beziehen werde, zur Kants Religionsphilosophie herausstreicht, ihren „Ursprung in der menschlichen Vernunft“ hat³ und als recht verstandene Religiosität im Lichte einer Moralphilosophie dem Königsberger Denker zufolge „ein subjektiv notwendiges praktisches Bedürfnis“, wie Kant sich ausdrückt, „von Allgemeingültigkeit für jeden Menschen“ ist, so abermals Thom.⁴

¹ A. Şeriatı, *Der Mensch*, Ankara 2010, S. 79 ff.

² vgl. ebd., S. 81

³ Martina Thom, *Immanuel Kant: Schriften zur Religion*. Herausgegeben und eingeleitet von Martina Thom. Reihe Texte zur Philosophie- und Religionsgeschichte, Berlin 1981, S. 9

⁴ ebd., S. 44. „Kant stellt sich in dieser Beziehung eine zweifache Aufgabe: Einerseits ist er bemüht, die Religion als eine aus moralischen Bedürfnissen der Menschen entspringende Idealbildung zu begründen und damit sowohl ihre Wirksamkeit in der Vernunft als auch ihre positive Funktion für eine Moralisierung der Menschheit zu begründen. Andererseits muß die inhaltliche Ableitung und Ausdeutung der religiösen Ideale in einer Weise geschehen, daß das Prinzip der Freiheit und der Autonomie der menschlichen Vernunft auf keine Weise verletzt und das moralische Motiv nicht durch ihm heterogene Elemente ersetzt wird, etwa indem – statt einzig und allein aus Achtung vor dem Sittengesetz zu handeln – aus Furcht vor der Strafe Gottes so gehandelt wird: nämlich nur `pflichtgemäß` und nicht wirklich aus Pflicht! Aus diesem Grunde kann – so Kant – niemals die Religion die Moral begründen, sondern die Moral begründet die Religion. Ausgangspunkt der religionsphilosophischen Erörterungen ist daher bei Kant stets der Begriff der Freiheit. Er gibt den beiden anderen Ideen (Gott und Unsterblichkeit) erst Halt, durch ihn bekommen sie `Bestand und objektive Realität, d.i. die *Möglichkeit* derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz`.“ ebd. S. 42f

Feuerbach – Marx

Eine wesentliche Kritik Şeriatîs an Marx ist die Beziehung Marx zu Feuerbach. Marx habe Feuerbachs Interpretation der Religion fast wortwörtlich ohne eine eigene Weiterentwicklung dieser übernommen.¹ Feuerbach, „dessen Philosophie das Bindeglied zwischen dem Idealismus Hegels und dem dialektischen Materialismus von Marx bildet und dessen Verdienst die Umkehrung der Hegelschen Pyramide ist (was Marx und Engels für sich in Anspruch nahmen, wobei sie viele seiner Worte ohne Angabe der Quelle wiederholten), lieferte eine Interpretation der Religion, der Marx und seine Anhänger außer Erklärungen und Kommentaren nichts Wesentliches hinzugefügt haben.“² So gehe die bekannte Formulierung als Anklage gegen die Religion, nämlich die *religiöse Selbstentfremdung des menschlichen Wesens* auf Ludwig Feuerbach zurück, die aber als eine große marxistische Erkenntnis ausgegeben worden sei.³ In seinem Buch „Das Wesen des Christentums“ wende er „die gleiche Methode der Umkehrung auf die Beziehung zwischen dem Sohn (Jesus Christus) und dem Vater (Gott) an, die er auf das Hegelsche System angewandt hatte.“⁴

Es wird interessant sein näher hin anzusehen, ob so viel von Feuerbach in Marx steckt, und wenn ja inwiefern? Denn nachdem Şeriatî Marx im Hinblick auf seine Religionskritik kritisiert wird diese nähere Analyse fast unvermeidbar sein.

Man müßte den Beginn des 19. Jahrhunderts als Umbruch für die Religionskritik Marxens bezeichnen, da die Werke die in dieser Phase erscheinen eine enorme Bedeutung für Marx tragen werden. Das 1835 erschienene Werk „Das Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß ist als Schnittstelle anzusehen, an dem sich so manche Gedanken entzünden sollten. Dem folgen die Werke von Ludwig Andreas Feuerbach „Das Wesen des Christentums“ 1841 und religionskritische Werke Bruno Bauers ab 1841.

¹ Kritisch hierzu siehe Martina Thom, die Marxens Inspiration durch Feuerbach vor allem in drei Punkten sind.

² A. Şeriatî, Der Mensch, S. 81

³ vgl., ebd., S. 81

⁴ ebd., S. 82

Noch vor seinem erwähnten Hauptwerk schrieb Feuerbach in einem von der Zensur verbotenen Beitrag „Über Philosophie und Christentum“: „Der Glaube an ein Himmlisches zerstört das Gattungsleben der Menschheit, vertilgt den wahren Gemeingeist, entmenschet den Menschen und ist daher der wahre Vernichtungsglaube.“¹ Für Feuerbach entsteht die Religion aus dem Bewußtsein der Beschränktheit des Einzelnen gegenüber der Gattung im Ergebnis eines Endlichkeits- und Abhängigkeitsgefühls.² Sie ist bei ihm der Versuch, und zwar nicht durch Wissenschaft und Arbeit sondern auf illusorische Weise³, diese Abhängigkeit zu überwinden.⁴ Die Religion, schreibt er im „Wesen des Christentums“ zusammenfassend, „wenigstens die christliche ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst oder richtiger: zu seinem (und zwar subjektiven) Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts anders als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d.h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.“⁵ Die Religion tritt hier als Produkt individueller Situationen der Menschen und gesellschaftlicher Verhältnisse auf.⁶ Gott tritt hier als Schöpfung des

¹ siehe hierzu Ingrid Pepperle, Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, Berlin 1990, S. 31

² vgl. Uwe-Jens Heuer, Marxismus und Glauben...S. 130

³ vgl. ders., ebd.

⁴ „Der ‚Grundgedanke‘“, so Feuerbach in seinem Ankündigungsbrief des „Wesen des Christentums“ an seinen Verleger Otto Wigand, ist „ungefähr dieser: Das selbst objektive Wesen der Religion, insbesondere der christlichen, ist nichts anderes als das Wesen des menschlichen, insbesondere christlichen, Gemüts, das Geheimnis der Theologie daher die Anthropologie“. (5, S. 140f.) Zit. Nach Georg Biedermann, Ludwig Andreas Feuerbach, Leipzig – Jena – Berlin 1986, S. 76 „In der Gottesvorstellung verhält sich also der Mensch zu seinem eigenen Wesen“, wie Biedermann den Grundgedanken Feuerbachs nochmals kurz zusammenfasst, „aber zu einem Wesen, das gereinigt, befreit (ist) von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d.h. angeschaut und verehrt, als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen“. (2,3, S. 48 f.) Mit anderen Worten: Der Mensch entäußert sich in der Religion, setzt sein Wesen in den Himmel hinauf, um sich in diesem fremden und doch so nahen Wesen wieder anzuschauen – von dem tiefen Wunsche beseelt, so zu werden wie sein Gott auch. Auf seinen letzten Grund reduziert, beruht der Gottesbegriff auf dem Gefühl, dem Selbstgefühl des Individuums ... – ‚Homo homini deus est‘, der Mensch ist dem Menschen Gott – das ‚Geheimnis der Theologie‘ daher die ‚Anthropologie‘. „ebd., S. 78 f.

⁵ I. Pepperle, Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, S. 20

⁶ vgl. U.-J. Heuer, Marxismus und Glauben...S. 130

Menschen, der zum Schöpfer gemacht wird auf, darin die (Abhängigkeits-)Beziehung zwischen „Subjekt“ und Prädikat“ `verkehrend`, so daß „das Prädikat, die von Menschen (dem natürlichen Subjekt) produzierten Vorstellungen von Gott, als das *Subjekt* gesetzt werden, indem der Mensch nicht als Schöpfer der Gottesidee erkannt, sondern Gott als Schöpfer des Menschen gedacht werde“, um Feuerbachs Theorem mit Martina Thom verdichtet auf den Punkt zu bringen.¹ „Zwar war in der Geschichte der Philosophie, bis in die Antike zurückreichend“, wie Gottfried Stiehler bemerkt, „schon mehrfach der Gedanke geäußert worden, daß die Menschen Gott nach ihrem Bilde geschaffen hätten.“ Wem fiel hier nicht sofort Xenophanes ein. „Aber diese Vorstellung trat mehr empirisch-unreflektiert als in der Form einer ausgearbeiteten Theorie auf.“ Und in der Tat zog viel gereiste Xenophanes aus seinen empirischen Beobachtungen, daß die „Äthiopier behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, oder die Thraker, blauäugig und blond“² auf den anthropomorphen Charakter der Religion, darauf daß die Menschen sich die Götter nach ihrem Bilde schaffen, ohne Theorie vorzulegen. Daher auch ist es in Parenthese bemerkt nur bedingt vertretbar ihn, wie oft zu lesen, den `antiken Feuerbach` zu titulieren.³ „Eine solche aber“, so Stiehler aus marxistischer Sicht weiter, „gab Feuerbach. Er zeigt in theoretisch tiefgründiger, umfassender Weise, daß die Religion auf der Selbstentfremdung des menschlichen Bewußtseins beruht, daß alle wesentlichen Inhalt des religiösen Glaubens diese Entfremdung ausdrücken, daß die Überwindung der Religion also in der Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung besteht. Diese Idee, von Hegel beeinflusst, bildet“ der marxistischen Religionskritik zufolge, die zentrale „Errungenschaft der Feuerbachschen Religionskritik und leitete, ihrer Schranken und Inkonssequen-

¹ M.Thom, Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung, 1835 – 1843, Berlin 1986, S. 237

² Nr. 27, Die Vorsokratiker I, Griechisch/Deutsch, Stuttgart 1999, S. 223

³ Dies nicht zuletzt auch deshalb, weil zwar bereits von Xenophanes „vermerkt (wurde), daß die Götter an menschlichen Maßstäben gemessen werden.“ Aber „dennoch halten ... Philosophen“ wie er im Unterschied zu Feuerbach gleichzeitig noch „an der Idee der realen jenseitigen Existenz Gottes bzw. der Götter fest“. „Sie kritisieren an der Religion“, so Martina Thoma den originären Gedanken der Feuerbachschen Religionskritik hiervon abhebend, „an der Religion als bloße Erscheinungsform, was in Wahrheit ihr innerstes Wesen ist – den menschlichen Maßstab.“

zen ungeachtet“ zur Marx-Engelschen „Kritik der Religion über“.¹ Wie Şeriatishon bemerkt, sieht Feuerbach in Gott den charakteristischen Ausdruck einer Verkehrung von Subjekt und Objekt. „Der Mensch – dies ist das Geheimnis der Religion – vergegenständlicht sein Wesen und mach dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, eine Person verwandelten Wesen, ... So hier: Der Mensch ist ein Gegenstand Gottes.“²

Nicht zu übersehen ist auch Marxens Vergleich, den er im 1. Band des Kapitals zur kapitalistischen Produktion herstellt: „Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eignen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht.“³ Ein Brief Marxens an Adolph Stahr am 7. November 1841 zeigt die deutliche Nähe Marxens zu Feuerbach. Strauß, Feuerbach und Bauer seien „die richtigen Ausleger der Hegelschen Philosophie, und es ist noch zu verwundern, daß so viel Geduld mit dem alten Kram vorhanden ist. Unsre Zeit ist die fundamentalste Aufklärungsperiode, die es je gegeben hat, und es wird nötig, wie Voltaire und Rousseau zu schreiben... Die Kerle schreiben Schwerter und Dolche, sie sind mächtiger als Kanonen und Bajonette. Ich wünsche nur, daß man Feuerbach aus seinem Rattennest hervorziehen könnte, der ist wirklich, was er heißt, nur müßte er nun mal politisch werden.“⁴ (Feuerbach wohnte damals

¹ Gottfried Stiehler, Ludwig Feuerbachs Kritik der Religion, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 20. Jg. H. 9 (1972), S. 1139.

² L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums, in: Gesammelte Werke, XY Bd. 5, S. 71, zit. n. Martina Thom, Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung. 1835 – 1843, Berlin 1986, S. 251

³ MEW 23/649 „Mit dem Aufkommen der Warenproduktion“, so Robert Steigerwald erklärend, „treten weitere gesellschaftliche Ursachen der Religion auf. Die Warenproduktion bildet höchst `theologische` Erscheinungen aus. Die Analyse der Ware zeigt, daß sei ein sehr vertracktes Ding ist, `voll metaphysischer Spitzfindigkeiten und theologischer Mucken`. (...) Die Undurchschaubarkeit von gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen sich die Dinge wie Menschen und die Menschen wie Dinge verhalten, in denen Gegenstände gegenüber den Menschen zu herrschen scheinen, Gegenstände, die ursprünglich von den Menschen selbst erzeugt worden sind, produziert ebenso ein Gefühl der Ohnmacht ... Wo die Warenproduktion zur allgemeinen Form der Produktion geworden ist, treten dem produzierenden Menschen nicht nur seine Produkte als etwas Fremdes gegenüber, sondern die menschliche Tätigkeit selbst, die Wesenheit des Menschen, verselbständigt sich gegenüber diesem und entfremdet ihn seinem wirklichen Lebensprozess, der produktiven, schöpferischen Arbeit. Im Bewusstsein vieler Menschen stellen sich die von Menschen geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnisse als von der Natur erzeugt, als unumstößlich dar, wodurch Gefühle der Ohnmacht ... entstehen, die ihrerseits der religiösen Stimmung und den religiösen Ideen Nahrung geben.“ Robert Steigerwald, Marxismus – Religion – Gegenwart, Berlin 1973, S. 89ff

⁴ vgl. Pepperle S. 798

zurückgezogen in dem Dorf Bruckberg in der Nähe von Bayreuth)¹. Dies in einer Atmosphäre in der die Entwicklung „riesengroß, die Kühnheit unermesslich, die neue Krise Frankreichs und selbst Englands“ immer näher rücke.² Ein weiterer Brief Marxens an Arnold Ruge bestätigt den Vorwurf *Œriatis*, daß Marx von Feuerbach zutiefst inspiriert war und eine sehr ähnliche Position wie dieser vertrat. Zu jenem Zeitpunkt habe sich Marx von Bauer abgewendet, und wendete sich Arnold Ruge zu. Am 13.3.1843 heißt es: „Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem einen Punkt nicht recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann. Doch wird's wohl gehen wie im 16. Jahrhundert, wo den Naturenthusiasten eine andere Reihe von Staatsenthusiasten entsprach.“³

Nicht uninteressant sind in diesem Zusammenhang Uwe Jens Heuers Ausführungen zum Verhältnis von Feuerbach, Marx und Engels. Dieser schreibt in seinem aufschlußreichen Werk „Marxismus und Glauben“, daß Marx und Engels in Feuerbach den bedeutendsten Theoretiker sahen, und seine Auseinandersetzung mit der Religion für grundsätzlich hielten, und zwar tiefer als alles früher Gesagte, und hätten ausdrücklich oder nicht ausdrücklich an ihn angeknüpft.⁴ Engels habe rückblickend 1888 über den Eindruck, den das „Wesen des Christentums“ auf sie machte, folgende Zeilen geschrieben: „Mit einem Schlag zerstäubte es den Widerspruch, in dem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen

¹ „Um die Sache in Gang zu bringen, wandet sich“ Marx bekanntlich bereits 1843 brieflich an Feuerbach, um ihn möglicherweise zu einer Zusammenarbeit zu gewinnen. „Feuerbach antwortete Marx umgehend – das Angebot aber lehnte er ab“, wie Georg Biedermann in seiner Feuerbach-Biographie im Einzelnen nachzeichnet. Ders., Ludwig Andreas Feuerbach, Leipzig-Jena-Berlin, 1986, S. 100 ff, hier: S104. „Sosehr sich“, so Martina Thom diesbezüglich generalisierend, „... Marx in den Jahren 1843 und 1844 um eine Zusammenarbeit mit Feuerbach bemühte – Feuerbach zauderte und hielt sich späterhin völlig zurück. (...) Sein humanistisches Prinzip blieb abstrakt ... auch wenn er 1867 Marx' ‚Kapital‘ las und als grandios bezeichnete und sich 1870 der Sozialdemokratischen Partei anschloß.“ Martina Thom, Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung. 1835 – 1843, Berlin 1986, S. 256

² U.-J. Heuer, *Marxismus und Glauben...*, S. 131

³ MEW 27/417

⁴ vgl. Heuer, S. 133

existiert nichts, und die höhern Wesen, die unsere religiöse Phantasie erschuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unsres eignen Wesens. Man muß die befreiende Wirkung dieses Buchs selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: Wir waren alle momentan Feuerbachianer.“¹

Marx habe, so Heuer, in seiner 1844 veröffentlichten Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ seine damalig ausgearbeitete Konzeption vorgestellt. Er habe hier einen doppelten Zweck verfolgt: „Einmal nahm er die Religionskritik seiner neuhegelianischen Mitkämpfer auf und zugleich verkündete er mit der Beendigung der Kritik der Religion in Deutschland die Verwandlung der Kritik des Himmels in die Kritik der Erde.“²

Es sei jedoch offensichtlich, daß die Religionskritik in Wirklichkeit damals nicht an ihr Ende gekommen wäre, „wird sie doch immer benötigt, wenn es Religion gibt, und der Zeitpunkt des Endes der Religion ist auch heute noch längst nicht gekommen.“ Worum es aber Marx ginge, sei – in Vorbereitung der heranreifenden Revolution – „ein weiterer Eingriff in die Praxis, der die Religion als erstmal erledigt hinter sich ließ.“³ Seine Ausführungen zur Religion, so Heuer, hätten den Stand der Debatte unter den Linkshegelianern widerspiegelt: „Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat.“⁴ Hier grenze sich Marx von Feuerbach ab: „Der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt ... ihre Logik in populärer Form ... ihr allgemeiner Trost – und Rechtfertigungsgrund ... Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma

¹ U.-J. Heuer, *Marxismus...* S. 133

² ebd., S. 133

³ ebd.

⁴ MEW, Bd. 1, S. 378f.

die Religion ist.“¹

Es ist erstaunlich mit wie viel Selbstvertrauen Marx an die Religionskritik herangeht, die er wie ersichtlich auf Feuerbach beziehend vertritt. Heuers Anmerkung, daß Marx sich von Feuerbach abgrenze, sollte zu keinem voreiligen Schluß über Şeriatî führen. Denn bei genauerem Hinschauen grenzt sich Marx vorrangig im Hinblick auf das Menschenbild Feuerbachs ab, weniger im Bezug auf seine Religionskritik. Nun könnte man einwenden, daß ja gerade die Position des Menschen in der Religionskritik Feuerbachs das wichtigste Moment seiner Religionskritik ausmacht. Doch dem ist leider nicht so, denn Marx ist derjenige, der den Menschen politischer verstehen will. Während Feuerbach allein die Beziehung des Individuums zur Gott kritisiert, materialisiert Marx jene Beziehung indem er sein Menschenbild hineinprojiziert, nämlich den Menschen der Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Die Abgrenzung trifft also nicht das von Feuerbach umgekehrte Verhältnis des Subjekts mit dem Objekt, des Individuums mit Gott, sondern das Menschenbild Feuerbachs, sowie der Begründung der religiösen Selbstentfremdung des Menschen aus der Zerrissenheit der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Zerrissenheit des Menschen ihren tiefsten, wenn auch nicht einigen, Wurzeln oder Gründen nach in den sozial-ökonomischen Verhältnissen erblickend.² Denn jenes verkehrte Verhältnis wie durch eines der obigen Zitate ersichtlich, wird von Marx umgehend hier und da verwendet und daran ändert sich in weitere Zukunft auch gar nichts.

Anschließend aber schreibt Heuer, daß im Mittelpunkt gar nicht der Kampf gegen die Religion stehen könne, da sie „objektive Grundlagen“ habe, denn der Atheismus sei für Marx und Engels selbstverständlich, aber mit ihm allein sei „das Elend nicht zu beseitigen.“ Zugegebenermaßen sind jene Äußerungen Marxens durchaus vielschichtig. Denn einerseits wird die Religionskritik seit Strauß gefeiert und andererseits ist es wiederum doch gar nicht die Religion, die Ursache des ganzen „Elends“ ist. Wollten denn Marx und Engels nicht mit dem „alten Kram“ aufräumen, und war nicht ihre Periode

¹ ebd., S. 378f.

² Ausführlicher hierzu siehe: Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 19. Weltveränderung oder die Elf Thesen von Marx über Feuerbach, Frankfurt am Main 1990, S. 288ff

die „fundamentalste Aufklärungsperiode“, und wollten denn nicht sie beide die Religion als „erledigt“ wissen? Nun woher diese Einsicht, oder wieso diese Akzentuierung oder Akzentverschiebung nun? Heuer schreibt dazu, daß die Religion auch ein „Protestpotenzial“ biete: „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.“¹ Seufzer der bedrängten Kreatur’: Ein gerade für Marxens unverkürztes Religionsverständnis konstitutiver „Protestations“aspekt. Ein zugleich aber vielfach an den Rand gedrängter wenn nicht sogar unterschlagener Aspekt, „wobei“, wie Walter Hollitscher gegen die Einziehung jenes Doppelaspekts moniert, „durch Weglassung des `Protestations`aspekts der Religion nur deren passivierender Charakter hervorgehoben, die in Geschichte und Gegenwart nicht selten begründete Aktivierung aber als Möglichkeit übersehen oder unterschätzt wird.“² Diesbezüglich schreibt Engels 1884 an Eduard Bernstein folgende Zeilen, nämlich „daß der Atheismus nur eine Negation ausdrückt, haben wir selbst schon vor 40 Jahren gegen die Philosophen gesagt, nur mit dem Zusatz, daß der Atheismus, als bloße Negation der Religion und stets sich auf Religion beziehend, ohne sie selbst nichts, und daher selbst noch eine Religion ist.“³ Nun wenn aus diesen sehr bekannten Passagen nicht hervorgeht, daß die Religion im Mittelpunkt der Kritik steht, dann möchte man das wahrscheinlich nicht wahrhaben oder versteht hier die Argumentation gegen die Religion nicht. Es mag sein, daß sie die Kritik an der Religion zu einem ganz anderen Zweck verwendeten, aber daß sie letztendlich dafür die Religion kritisierten steht außer Zweifel: „Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist ... Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theo-

¹ U.-J. Heuer, *Marxismus...*, S. 134

² Walter Hollitscher, *Natur und Mensch im Weltbild der Wissenschaft. Mensch und Gesellschaft*, Berlin 1985, S. 124

³ MEW Bd. 36, S.186

logie in die Kritik der Politik.“¹

Hier wird definitiv die Religion als *Heiligenschein*, als *Illusion* entlarvt, sie haftet für das *wirkliche Elend* und genau deshalb muß sie ja der *Kritik* unterzogen werden. Oder wie sonst sollte man sich auch Engels Worte zu Herzen nehmen, wenn dieser schreibt 1843, daß das 18. Jahrhundert seine Aufgaben nur teilweise gelöst habe, denn dem *abstrakten Spiritualismus* sei nur der *abstrakte Materialismus* entgegengestellt worden. Dieser habe aber „die christliche Verachtung und Erniedrigung des Menschen nicht angegriffen und stellte nur statt des christlichen Gottes die Natur dem Menschen als Absolutes gegenüber.“²

Daß die Religionskritik Marxens im Mittelpunkt seiner Kritik die Religion stehen hatte, ist unbezweifelbar, und daß sie keinen konstruktiven Charakter besitzen, ja sich sogar zerstörerisch auf ihre Gegenstand bezieht, sollte aus den vorangegangenen Zitaten mittlerweile auch durchsichtig sein. Aus all den bisher entscheidenden Zitaten (die ihrer Wiederholung nicht Müde werden) geht auch hervor daß sie die Religion nur äußerlich kritisierten. Darauf soll aber erst im nächsten Kapitel eingegangen werden.

Nun sei aber abschließend noch auf zwei weitere Hinweise der Parallelität Marxens mit Feuerbachs Verständnis eingegangen. In seiner 1832 veröffentlichten „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ habe er seine Position nach einem Hinweis auf Aufsätze von Moses Heß, sowie die Wiederaufnahme der „genialen Skizze“, und einer Hervorhebung der „Feuerbachschen Schriften“ als den einzigen Schriften seit Hegel, „worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist“, ausgebaut.³ Was diese Position genau ist, erläutern folgende Gedanken: „Wir sind ausgegangen von den Voraussetzungen der Nationalökonomie. Wir haben ihre Sprache und ihre Gesetze akzeptiert ... Die einzigen Räder, die der Nationalökonom in Bewegung setzt, sind die Habsucht und der Krieg unter den Habsüchtigen, die Konkurrenz.“ Nun kommt wieder die Parallele zur Religion: „Je mehr der Arbeiter sich aus-

¹ U.-J. Heuer, *Marxismus...*, S. 134

² MEW Bd. 2, S. 500-502

³ vgl. U.-J. Heuer, *Marxismus...*, S. 137

arbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft ... um so weniger gehört ihm zu eigen ... Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst.“¹ Außerdem bilde das wichtigste Zeugnis für die Entwicklung des historischen Materialismus die „Deutsche Ideologie“, und zwar vor allem deren „Feuerbach-Kapitel“, das erstmals 1926 von David Rjazanov in Moskau veröffentlicht worden sei.²

Die kurze aber pointierte Darstellung der Bezüge von Marx und Engels zu Feuerbach sollten Feuerbachs Wirkung auf die ersten beiden Denker verdeutlichen. Nicht nur die Religionskritik sondern die Methode Feuerbachs in der Interpretation der Religion wurden von Marx und Engels verinnerlicht. Bis auf das differente Menschenbild und die Geschichtsauffassung Feuerbachs stimmen Marx und Engels mit Feuerbach grundlegend überein. Was die Geschichtsbetrachtung angeht, ist diese sehr eng mit dem Menschenbild Feuerbachs verknüpft. Im Grunde müsste man deshalb nur von einem einzigen Punkt, in dem sie sich mit Feuerbach unterscheiden sprechen. Bekanntlich trennen sich Marx und Engels in ihrer Geschichtsbetrachtung von der idealistischen Geschichtsanschauung, hiermit trennen sie sich aber auch von der Feuerbach'schen Geschichtsanschauung, und zwar ganz *entschieden*, da Feuerbach „nie zu dem wirklich existierenden thätigen Menschen“ komme, sondern „bei dem Abstraktum ‚der Mensch‘ stehen bleibe, den ‚wirklichen, individuellen leibhaftigen Menschen‘ nur in der Empfindung“ anerkenne, also „keine andern ‚menschlichen Verhältnisse‘ ‚des Menschen zum Menschen‘“ anerkenne „als Liebe & Freundschaft, u. zwar idealisirt“.³ Denn „soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, & soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus & Geschichte ganz auseinander.“⁴

¹ U.-J. Heuer, *Marxismus...*, S. 137, MEW 40, Bd. 1. Teil, S. 468

² vgl. ders., ebd., S. 139

³ U.-J. Heuer, *Marxismus...*, S. 141

⁴ ebd., S. 142

Die Naturzweckmäßigkeit

Şeriati führt in seiner Kritik der Marxschen Religionskritik ein Zitat Marxens an dessen Quelle nicht angeführt ist (nachdem es aber ein freier Vortrag war kann man die nicht vorhandenen Quellenverweise wohl kaum bemängeln), welches lautet: „Es gibt Gott, weil es der Natur an Organisation fehlt, es gibt Gott, weil eine irrationale Welt existiert. Mit anderen Worten, die Irrationalität ist die Basis der göttlichen Existenz.“¹ Hier handle es sich um eine *paralogistische Schlußfolgerung*, bei der eine *volkstümliche religiöse Anschauung* zum Kriterium religiöser Beweisführung erhoben werde, „denn die volkstümliche religiöse Anschauung sucht Gott außerhalb logischer und natürlicher Gesetze und in irrationalen Gegebenheiten.“² Denn sie sehe den Beweis seiner Existenz in außergewöhnlichen Ereignissen und beziehe sich auf unwissenschaftliche und widernatürliche Quellen, während die religiösen Schriften, „allen voran der Koran, ihre monotheistische Beweisführung auf Natur, konstante Gesetze des Lebens, Vernunft und rationale Ordnung des Universums stützen und sie als objektive Beweise für eine die Natur beherrschende Vernunft betrachten.“³

Auf diesem Hintergrund wirft sich die Frage auf ob man *Beweise* aus religiösen Schriften als Beweise anerkennt⁴, zumal sich damit die Frage stellt was man unter Beweis versteht. Außerdem sind es als Hinweise der Ordnung der Natur, nämlich auf ihrer Zweckmäßigkeit hin zu verstehen, und in keiner Zeile des Korans findet man den Begriff Beweis. Mit scharfer Kritik spreche der Koran die Materialisten an: „Wähnt ihr, daß wir die Ordnung dieser Welt umsonst geschaffen haben? Wir haben den Himmel und die Erde und alles, was dazwischen ist, nicht umsonst geschaffen.“⁵ Gott setze die Angelegenheit der Welt nicht ohne Grund und Ursache in Bewegung. Alles stütze sich fest

¹ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 44

² ebd.

³ ebd., S. 45

⁴ Kant etwa „lehnt jeden bloß historischen Beweis, der sich auf die Offenbarung Gottes durch Erscheinung beruft (etwa Moses gegenüber auf dem Berge Sinai oder durch andere Wunderzeichen), vom Standpunkt der Vernunft als undiskutabel ab.“ Siehe Martina Thom, Immanuel Kant: Schriften zur Religion. Herausgegeben und eingeleitet von Martina Thom. Reihe Texte zur Philosophie- und Religionsgeschichte, Berlin 1981, S. 57

⁵ Kur'an, Sure *Sad* (38), Vers 27, R. R. Ihsan Eliaçık, Istanbul 2007

auf die Sunna (*سنة* "Verfahren) Gottes. Hiernach zitiert Şeriati wieder aus dem Koran: „*Du wirst am Verfahren Gottes keinen Wechsel und Du wirst daran keine Abweichung feststellen können.*“¹ Denn alles in der Natur, in der Geschichte und im Menschen sei der „vorbestimmten Zeit und dem bestimmten Maß unterworfen. Den wichtigsten Beweis göttlicher Existenz bietet der Koran mit dem Hinweis auf die rationale Ordnung der Natur.“²

Şeriati beabsichtigt durch diese Erwägungen, dass der religiöse Mensch sehr wohl einen Bezug zur rationalen Strukturen im „Universum, in der Natur“ hat, nämlich, dass er in keine phantastischen Welt lebt, die er irrational erklärt. In dem Fall verweise der Koran auf diese *rationalen Gesetze in der Natur*. Letztendlich werden solche Begründungen nur in einem philosophischen Disput nach der Frage der Gottesexistenz problematisch. Wenn somit auch kein Gottesbeweis im emphatisch Sinne, so ist doch der „physikotheologische“ nach Kant der „älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene“ und „jederzeit mit Achtung genannt zu werden(der)“³, den auch der Königsberger Philosoph bekanntlich er in seiner vorkritischen Schrift „der einzig mögliche Beweisgrund zur einer Demonstration des Daseins Gottes“ zu Grunde legt, obwohl er diesen im Zuge seiner ‚kritischen Wende‘ als nicht gültige Beweisführung verwirft, und ihn in seiner Beweiskraft auf den prekär-apriorischen „ontologischen Gottesbeweis“ beruhend aufweist.⁴

Zwar hat Şeriati recht wenn er schreibt, daß der Koran u.a. auf die Naturzweckmäßigkeit als ‚Aufweis‘ der Existenz Gottes verweist. Jedoch ist die zitierte Stelle, nämlich daß sich *alles fest auf die Sunna stütze, sich das Verfahren Gottes nicht ändere* nicht ganz korrekt, da sie in einem ganz anderen Kontext steht. Außerdem bedeutet das Wort Sunna nicht nur *Verfahren* sondern auch Kontinuität, Regelmäßigkeit. In der besagten Sure nämlich *Fatr*⁵,

¹ Kur'an, Sure *Fatir* (35), Vers 43, R. Ihsan Eliaçık, Istanbul 2007

² A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 45

³ I. Kant, KrV, B 651/A 623

⁴ Siehe I. Kant, KrV. Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises, B 649/A 621ff

⁵ *Fatr* (*سورة فاطر*) auszusprechen wobei das r verlängert wird.

geht es weniger um die Zweckmäßigkeit der Natur als um jene, die dem Propheten kein Glauben schenken wollen. Hier wird auf jene (Menschen, Völker) hingewiesen, welche den Propheten Gottes keinen Glauben schenkten, diese von ihren Geburtsorten verjagten, zum Schweigen brachten oder vernichteten. Diese habe immer das Elend getroffen und werde es auch immer treffen, da alle, die eine gerechte Sache mit Gewalt oder Tyrannei kaschierten am Ende untergegangen seien. Genau hierin liege auch die Art und Weise des Verfahrens Gottes, denn an dieser Kontinuität seines Verhaltens könne man keine Veränderung finden.¹

Die Zweckmäßigkeit der Natur kommt sehr oft im Koran vor, doch es sollte ausreichend sein, den Gedanken Şeriatîs mit zwei verschiedenen Zitaten aus dem Koran zu ersetzen, da die Sure auf die er sich bezieht – wie bereits erwähnt – sich definitiv in einem ganz anderen Kontext bewegt. In der Sure *Taha* (29) (**طه سورة**), im Vers 53 heißt es: „*Gott² ist der euch das Erdreich zum Lager machender, euch dort viele Wege öffnender, und das Wasser aus dem Himmel herabholender. Ebenso holen Wir³, auf Grund dieses Wassers verschiedenste Pflanzen. Eßt davon und füttert eure Tiere. In all diesen Hinweisen sind für jene die ihre Vernunft benützen viele Lehren.*“ Oder in der Sure *Vakia* (56) im Vers 68 : *“Habt ihr schon mal über das Wasser das ihr*

¹ Kur'an, Sure *Fatr* (35), Vers 43, Sure *Isra* 17, Vers 77, R. Ihsan Eliaçık, S. 103

² Hier wird zwar mit Gott übersetzt aber im original heißt es „O“ also „Es“, dies ist ein sehr oft vorkommender Verweis auf Gott im Koran.

³ Nach einer allgemeinen Interpretation darunter auch des Eliaçıks, verweist der Ausdruck „Wir“ im Koran auf das Verhältnis Gottes mit dem Menschen und der Natur. Mit „Wir“ sei das Dasein des sprechenden Koran gemeint. Die Weise des Entstehens des Korans sei auch seine Weise des Ausdrucks. Denn der Koran sei als Prozeß zu verstehen, der auf besondere Umstände Erläuterungen, Antworten, Lösungsansätze, Vorschläge gebracht habe, und dies hat bekanntlich 23 Jahre gedauert. Deshalb begreift Eliaçık den Koran als einen Werde-Prozeß sowie den Menschen der erst im Entstehen sei. Genau hiermit hebt sich Eliaçık auch von anderen Interpreten der Tradition der Koran-Exegese hervor. Aus diesem Verweis des Wir's, das sich von Beginn bis zum Ende der Schrift durchstreckt, gehe das Verhältnis von Allah mit dem Dasein (die gesamte Existenz), mit dem Menschen, dem Propheten und der Natur deutlich hervor. Überall dort wo ein Wir steht, sei manchmal die Geschichte, manchmal die Natur, der Mensch, der Tod, die Katastrophe, der Krieg, die Pflanzen, die Saat, der Wind, die Wolken, das Paradies, und manchmal die Hölle u.a. zu finden. All dies sei mit der Weise des Wir's erklärt und das Ganze sei in diesem Wir. Wie wenn dieses Wir als „die Seele der Totalität der gesamten Existenz“ spreche. Die Geschichte, die Natur und das Leben würde zur Sprache kommen (mit der Sprache zum Ausdruck kommen?) (und zwar im wahrsten Sinne des Wortes) und würden mit „Wir“ ausrufen. In diesem Wir stecke auch der gemeinsame Gang des Menschen mit Gott, die interaktiven Aktivitäten die der Mensch und Gott verwirklicht haben. Deshalb menschliche Entwicklungen (Verläufe) einerseits dem Menschen und andererseits Gott gehörig.

trinkt nachgedacht? (69) Holt ihr es aus den Wolken oder tun Wir dies? (70) Wenn Wir gewollt hätten, hätten Wir es sehr scharf und salzig machen können. Also warum diese Undankbarkeit? (71) Habt ihr auch über das Feuer nachgedacht? (72) Haben Wir den Baum geschaffen, oder ihr? (73) Wir haben ihn sowohl zum Erinnern als auch für die Reisenden in der Wüste nützlich gemacht.“

Auch muß man mit Şeriatīs Gegenargument gegen die Materialisten nämlich daß die Welt so gar nicht umsonst, genauer *die Ordnung dieser Welt nicht umsonst geschaffen* sei, einverstanden sein, weil dieser Verweis vielfach im Koran vorkommt. Aber das *alles in der Natur, in der Geschichte und im Menschen der vorbestimmten Zeit und dem bestimmten Maß unterworfen* sei, ist eine Aussage die sehr grob formuliert ist und Erklärungsbedarf aufwirft, weil man sie deterministisch interpretieren kann. Man könnte nun aufgrund dieser Aussage Şeriatī einen Widerspruch vorwerfen, daß er ja selbst den Historismus als den ersten Kerker des Menschen verurteilt hatte (weil dieser dem Menschen die *Bestimmungskraft* raube, da der Mensch dadurch ein *passives Element* werde). Aber dann hätte man nur voreilig gehandelt. Denn in der Definition seines Menschenbildes und auch im Zuge seiner Kritik an Marxens Religionskritik ist der Mensch immer ein freies, sein Schicksal selbst bestimmendes Wesen, insofern kann man ihm nur vorwerfen, auf diese Zeilen nicht notwendig genug eingegangen zu sein. Aber, so könnte man auch noch fragen: ob hier wirklich von einem Determinismus die Rede ist? Außerdem befindet sich diese Überlegung genau auf den fortgesetzten Versen der von Şeriatī zitierten Stelle, in der Sure *Fatir*. Er hatte den Vers 43 zitiert, und auf 45 derselben Sure heißt es: *„Wenn Allah die Menschen wegen ihren Taten bestrafen würde, dann würde es kein lebendes Wesen auf der Erdoberfläche geben. Doch Allah gibt ihnen bis zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Frist. Schließlich kommt der Zeitpunkt in dem diese Frist ablaufen sein wird. Allah sieht die Erschaffenen, daran solltet ihr keinen Zweifel haben.“*¹

Hier ist zwar von einer vorbestimmten Zeit, nämlich einer Frist die Rede, aber nicht von anderen Bestimmungen die das Leben des Menschen betref-

¹ R. Ihsan Eliaçık, Kur'an, S. 417

fen. In welchem Zusammenhang diese Frist mit dem Schicksal und der Willensfreiheit des Menschen zu verstehen ist, darauf wird an späterer Stelle eingegangen werden.

Kritik an dem volkstümlichen Verständnis

Im Grunde wollte Şeriati nachweisen, daß die Religion sehr wohl auf *logische Strukturen und rationalen Gegebenheiten* verweist, und *nur die volkstümliche religiöse Anschauung Gott in außergewöhnlichen Ereignissen oder irrationalen Gegebenheiten* sucht. Hier macht er den Unterschied zwischen der religiösen Schrift und der volkstümlichen Anschauung um den Vorwurf der Irrationalität der Religion abzuweisen.

Der Vorwurf der volkstümlichen Anschauung wird auch weiter fortgesetzt, denn so Şeriatis These im „vulgären Stil fanatischer mittelalterlicher Scholastiker oder politischer Erpresser argumentiert Marx und versucht, die gegenrische Denkschule mit dem Hinweis auf volkstümliche, falsche und irreführende Ansichten einiger Gläubigen zu kritisieren und zu diffamieren.“¹

Die einzige direkte und argumentative Analyse, die Marx über den Ursprung der Religion liefere, münde in der bekannten Feststellung: „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.“² Auch hier wiederhole Marx eine Äußerung Feuerbachs, „indem er lediglich Gott durch Religion ersetzt und dadurch den Satz sinnlos macht, denn was bedeutet, die Religion macht nicht den Menschen? Wer hat schon behauptet, daß die Religion den Menschen macht?“³

Anschließend kritisiert Şeriati die bekannten Sätze Marxs die wir oben schon erwähnt und angeführt haben, nämlich daß Religion das Selbstbewußtsein des Menschen ist, der sich eben *entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren* habe. Daß die Religion die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesen ist, weil es keine *wahre Wirklichkeit* besitze, also sei der Kampf gegen die Religion der Kampf gegen jene Welt, *deren geis-*

¹ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 45

² ebd., S. 45

³ ebd.

tiges Aroma die Religion sei. Weiters daß das religiöse Elend der Ausdruck des *wirklichen Elends*, und in einem die *Protestation gegen das wirkliche Elend* sei. Die Religion sei der *Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände* sei. Sie sei *Opium des Volkes*, und die Kritik der Religion sei im *Keim die Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein die Religion* sei.¹ „Opium des Volkes“, als eines mit Walter Hollitscher gesprochen „selbstverwendeten Mittel Hilfloser zu illusionären Leidenslinderung“, und nicht, wie vielfach in Verwechslung mit dem anklagenden Worte das anglikanischen Geistlichen Charles Kingsley (1819-1875) fälschlich unterschoben, „Opium für das Volk“.² Ein Vergleichstopos, der in unterschiedlicher Abwandlung und Konzeption bis auf Kant und Herder zurückweist. War Letzterem die feierliche Andächtelei ein „Opium der Seele“, so die passivische wie knechtische Frömmerei und Andächtelei dem Königsberger Philosophen ein „Opium fürs Gewissen“.³

Daraufhin stellt Şeriatî die ihrerseits etwas suggestive Frage: „Welcher unvoreingenommene Mensch würde nicht in diesen Äußerungen mehr literarisches Können als philosophische Tiefe vermuten? Was bleibt von Marx außer dem schönen Stil noch übrig, wenn man diesen Äußerungen die Substanz nimmt, die sie Feuerbach verdanken.“⁴ Würde man nicht wissen, daß Şeriatî es wirklich ernst meint, dann müßte man über diese amüsante Frage lachen. Schlage aber Marx schließlich einen seriösen und argumentativen Ton an, wiederhole er lediglich Feuerbachs Meinung über den Kampf gegen die religiöse Selbstentfremdung mit unklaren Erklärungen: „Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handele, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirklich Sonne bewege.“⁵ Şeriatî fragt wieder feststellend ob das nicht der atheistische Humanismus ist, der die Grundlage der Feuerbach'schen Theorie bilde. Und was hieße, daß die

¹ ebd., S. 46

² Siehe: W. Hollitscher, *Natur und Mensch im Weltbild der Wissenschaft. Mensch und Gesellschaft*, Berlin 1985, S. 124

³ Vgl. hierzu: M. Thom, *Immanuel Kant: Schriften zur Religion. ...*, S. 57

⁴ A. Şeriatî, *Das Menschenbild...*, S. 46

⁵ ebd.,

Religion die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens sei?

Marx beziehe sich „zweifellos auf das volkstümlich und falsche Verständnis jener religiösen Menschen, die das jenseitige Leben für den Ersatz für das mit wirtschaftlichen und menschlichen Entbehrungen reiche diesseitige Leben halten.“ Doch kenne man die urschriftlichen Quellen und Handlungen aufgeklärter religiöser Führer, wisse man auch, „daß das jenseitige Leben nichts anderes als die logische und rationale – nicht phantastische – Fortsetzung des diesseitigen Lebens“ sei. Himmel und Hölle, die für Şeriatî „höhere und niedrige Grade des Lebens“ sind, seien Reaktionen auf das „Verdienst oder den Verrat eines verantwortlichen Menschen in der Gesellschaft. Sie sind das Ergebnis des materiellen und diesseitigen Lebens des Individuums oder der Gemeinschaft, die im Rausche des Lebens entweder den Weg der menschlichen Entfaltung beschritten und moralische Werte in sich und ihrer Umwelt geschaffen haben oder aber ihre Natur verdorben und Unheil in ihrer Umwelt verbreitet haben. Es wäre also irrational, phantastisch, ja sogar unwissenschaftlich, wenn es diese Reaktion nicht gäbe und die Kontinuität nicht vorhanden wäre; und der Mensch wäre, um mit Marx zu sprechen, der Gefangene einer *herzlosen Welt und geistloser Zustände*, wenn man sie bestreiten wollte. Der Mensch, der in einer Welt gefühlloser Materie zum Spielball der blinden und endlosen Dialektik geworden ist, wird in einem *Jammertal* versinken, dessen schwarzer und hoffnungsloser *Heiligenschein* der Atheismus ist.“¹

Daß das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitze, genau hierin liege die *fundamentale Unstimmigkeit* zwischen Religion und Materialismus. Daß sich der heutige Mensch *ins Absurde* stürze, daß die junge Generation *sinnlose Rebellion* übe, daß Philosophie, Kunst, Literatur und Ethik von der *Sinnlosigkeit aller Dinge – auch der des Menschen* – spreche, sei auf die „natürliche und unvermeidlichen Folgen der Ablehnung der monotheistischen Weltanschauung zurückzuführen, denn die Verleugnung Gottes und seiner Anwesenheit in der Existenz und im Menschen macht die Existenz sinn- und den Menschen bedeutungslos. Da hilft weder der Existentialismus von Sar-

¹ A. Şeriatî, Das Menschenbild..., S.47

tre noch die in ihr Gegenteil verkehrte Hegelsche Dialektik von Marx.“¹

Weiters fragt Şeriati warum Marx nicht aufzeigen könne, wohin das Schicksal den Menschen nach dem Kommunismus führe, „nicht in der anderen Welt, sondern in dieser? Das ist eine Frage, die weder der alte Materialismus noch der dialektische Materialismus zu beantworten imstande sind, denn nach den Worten von René Guenon: *Wenn die Welt ohne Sinn und Zweck ist, so ist der Mensch ebenfalls sinn- und zwecklos.* Oder nach Marx' eigenen Worten: *Sein Wesen besitzt keine wahre Wirklichkeit.*“²

Der Islam dagegen zeichne den Menschen in der Natur aus, und stürze ihn nicht in das Elend wie Marx glaube. Im Koran hieße es: „*Und wahrlich, wir zeichneten die Kinder Adams aus,* und es wird erklärt, daß Gott den Menschen nicht so geschaffen hat, daß er wie ein hilfloses Geschöpf *sich verloren hat* und seine Werte und Fähigkeiten von Gott flehentlich erbittet und sie in Gott sucht, sondern daß Gott ihm das Gut der Existenz anvertraut und ihn zu seinem *Stellvertreter auf Erden* gemacht hat.“³ Außerdem sei die Feststellung Alis, „*die Krankheit ist in Dir und Du weißt es nicht, die Heilung ist in Dir und Du siehst es nicht*“, eine klares Oppositum der von Marx übernommenen These Feuerbachs über die *Selbstentfremdung des Menschen vor Gott* und bekräftige das edle Wesen des Menschen und seine Verantwortung für die eigene Entfaltung und Erlösung.⁴

Im nächsten Schritt kritisiert Şeriati Marxens Religionsverständnis: „Es scheint, daß sich Marx' Kenntnisse über die Religion nur darauf beschränkten, was er von seinem zum Protestantismus übertretenen jüdischen Vater gelernt hatte. Er hat von einer der Grundprinzipien der Religion, dem Tefviz (Anvertraung), das für Judaismus, christlichen Protestantismus und Islam zugleich gilt, nichts gehört, wonach Gott den Menschen sich selbst anvertraut hat, damit er sich mit seiner irdischen Arbeit für seine Erlösung anstrengt. Doch wenn Marx eine Denkschule angreift, zieht er es vor, sich auf

¹ ebd.

² ebd., S. 47

³ A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 48

⁴ vgl. ebd., S. 48

die abergläubischen, irrigen Ansichten volkstümlicher Anhänger dieser Denkschule zu beziehen und nicht auf die Glaubensgrundsätze und Urschriften dieser Schule, denn so ist er von der Mühsal der Forschung befreit und kann alles leichter ablehnen und lächerlich machen.“¹

Wenn man bedenkt, daß die marxsche Religionskritik nicht weiter als auf die äußere Erscheinungsform der Religiosität geht, indem sie eine Kritik an der Struktur des Gott-Mensch Verhältnisses ausübt – die es so gar nicht in der Religion selbst zu finden ist, muß man hier Şeriati recht geben. Denn es ist wohl eine Sache wie etwas erscheint und eine andere wie sie wirklich beschaffen ist.

Deshalb gehe Marx in seiner Religionskritik den „leichtesten Weg, auch wenn er dabei von einem gelehrten Philosophen zu einem Propagandaprediger oder sophistischen Politiker werden muß. Das ist ihm die Mühe wert, denn die Bekämpfung des religiösen Glaubens macht ihm den Weg für den Sieg des Marxismus frei, weil in jedem Fall *der Zweck die Mittel heiligt*, auch wenn die Mittel nach den Worten von Lenin *Unbarmherzigkeit gegen die Religion* sein sollten.“² Es sei kein Wunder, daß Marx als wissenschaftlicher Philosoph und Dialektiker in seinem Kampf gegen die Religion „die geistigen

¹ ebd.

² A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 49, Das der Zweck die Mittel heilige ist eigentlich im Marxismus nicht anzutreffen – sondern verweist auf Macchiavelli bzw. den jesuitischen Probabilismus. Allerdings liegen die Dinge selbst hier komplizierter, wie Ulrich Kohlmann..., insofern „im Gegensatz zu späteren Machiavellisten, Machiavelli selbst es stets abgelehnt hat, den für den politischen Erfolg erforderlichen grausamen Mitteln auch noch die Weihe moralischer Rechtfertigung zu verschaffen: `Man kann es freilich nicht Tüchtigkeit nennen, wenn man seine Mitbürger umbringt, seine Freunde verrät und wenn man ohne Treue, ohne Erbarmen und ohne Religion ist; auf diese Weise kann man zwar die Macht, aber kaum Ruhm erwerben.`“ (Machiavelli Principe VIII).Ulrich Kohlmann, Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik, Lüneburg 2001, S. 16. Desgleichen „wird man den vielfach als Essenz der Jesuitenmoral angegebenen Satz `Der Zweck heiligt die Mittel` [so/in Schrifttum/Abhandlungen...] wörtlich nicht finden. Weder in den Schriften des Ordensgründers Ignatius de Loyola noch in den Werken der zahlreichen jesuitischen Kasuisten hat er sich nachweisen lassen. Am ehesten fündig wird man noch in der *Medulla theologiae moralis* des Jesuiten Hermann Busenbaum, wo es in dem Abschnitt über den Angeklagten heißt, diese dürfte sich der formal korrekt verhängten Strafe durch Flucht entziehen, da er ein Recht auf Selbsterhaltung habe, das ihm niemand streitig machen könne: `weil jeder ein so großes Recht hat, sein Leben zu erhalten, daß keine menschliche Macht dazu verpflichtet könne, dasselbe nicht zu erhalten.` Zum Zweck der Flucht dürfe er unter anderem täuschen oder Fesseln und Gefängniswände zerstören, `weil, wenn der Zweck erlaubt ist, auch die Mittel erlaubt sind.` Diese Regel hat die Gemüter [jedoch...] zu Unrecht erregt. Denn an Ort und Stelle findet sich sogleich insofern eine Einschränkung, als nur Sachbeschädigungen zugelassen werden, Körperverletzungen (*vulnerando, percutiendo*) aber ausdrücklich ausgenommen werden.“ Ebd. S. 17f

und wissenschaftlichen Fakten der Religion“ durch die geschichtliche und gesellschaftliche Rolle des Religiösen ersetzt und diese, was sehr leicht sei, kritisiert mit der Absicht, jene zu verneinen, was ihm nicht so leicht gefallen wäre. Denn so wolle er beweisen, daß die Religion ein Mittel zur Rechtfertigung des sozialen Unrechts sei – was sie freilich immer auch war, ohne darin in ihrem eigentlichen Gehalt ausgeschöpft zu sein. Hier führe er weder philosophische oder wissenschaftliche Argumente im Stil der Materialisten des 18. Jahrhunderts oder gar der *alten Naturalisten* an, noch spreche er von der *Religion an sich* oder von den *unverfälschten und ursprünglichen religiösen Bewegungen*.¹ Hierzu zitiert Şeriati – denn an dieser Stelle zweifellos mit „großer Schärfe“² formulierenden – Marx aus „Deutsche Brüsseler Zeitung“ 1847:

„Die sozialen Prinzipien des Christentums haben die antike Sklaverei gerechtfertigt, die mittelalterliche Leibeigenschaft verherrlicht und verstehen sich ebenfalls im Notfall dazu, die Unterdrückung des Proletariats, wenn auch mit etwas jämmerlicher Miene, zu verteidigen.

Die sozialen Prinzipien des Christentums predigen die Notwendigkeit einer herrschenden und einer unterdrückten Klasse ...

Die sozialen Prinzipien des Christentums setzen die konsistorialredliche Ausgleichung aller Infamien in den Himmel und rechtfertigen dadurch die Fortdauer dieser Infamien auf der Erde.

Die sozialen Prinzipien des Christentums erklären alle Niederträchtigkeiten der Unterdrücker gegen die Unterdrückten entweder für gerechte Strafe der Erbsünde oder sonstiger Sünden oder für Prüfungen, die der Herr über die Erlösten nach seiner unendlichen Weisheit verhängt.

Die sozialen Prinzipien des Christentums predigen die Feigheit, die Selbstverachtung, die Erniedrigung, die Unterwürfigkeit, die Demut, kurz, alle Eigenschaften der Kanaille. Und das Proletariat, das sich nicht als Kanaille behandeln lassen will, hat seinen Mut, sein Selbstgefühl, seinen Stolz und seinen

¹ vgl. A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 49

² So Robert Steigerwald, *Marxismus – Religion – Gegenwart*, Berlin 1973, S. 85

Unabhängigkeitssinn noch viel nötiger als sein Brot.

Die sozialen Prinzipien des Christentums sind duckmäuserisch, und das Proletariat ist revolutionär.“¹

Nun spreche hier „jener Karl Marx, der die Ansicht vertritt, daß die Moral der Überbau der Produktionsverhältnisse ist? Ist das wirklich der Karl Marx, der jetzt die Ideologie von der Institution nicht unterscheidet? Kaum zu glauben! Es ist leider doch der Karl Marx, der den Papst mit Christus gleichsetzt, damit alle nichtmarxistischen Aufgeklärten und sogar die christlichen Freidenker in seine Kritik einstimmen und die Schwächen seiner Argumentation nicht spüren.“² Eine Lesart der marxschen Zeilen, in der Şeriati allerdings mit dem Holzhammer zu Werke geht. Doch das sei ein vulgärer Argumentationsstil, auch wenn politische oder religiöse Propagandisten zur Aufhetzung des einfachen Volkes lauthals davon Gebrauch machen. Es sei vulgär, *die korrupten Wissenschaftler und ihre Schwächen zu kritisieren* und daraus zu folgern, daß die Wissenschaft sinnlos wäre. Das Gleichsetzen der sozialen Rolle der Kirche im Mittelalter mit der sozialen Rolle Jesu in Palästina vor 2.000 Jahren zeuge von einer religiösen Ignoranz, wenn nicht von hartnäckiger Feindseligkeit. Weit davon entfernt, aufgrund des betonten ideologischen Legitimationscharakter des Christentums dieses vor dem Richtstuhl der neuen Weltanschauung derart undifferenziert anzuklagen wie Şeriati suggeriert, leitete das Urchristentum für Marx und Engels, wie Letzterer in breiterer Perspektive hervorstreichen wird, zugleich eine religiöse Entwicklung ein „die eins der revolutionärsten Elemente in der der Geschichte des menschlichen Geistes werden sollte“.³ Eine historisch-weltgeschichtliche Würdigung, die im Marxismus, ohne damit seine Religionskritik über Bord zu werfen, nicht nur für Jesus, sondern auch für Mohammed gilt.⁴ Denn daß der Stifter

¹ A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 49

² ebd., S. 50

³ Ders., *Zur Geschichte des Urchristentums*, MEW Bd. 22, S. 459

⁴ Obschon damit die `religiösen Revolution´ (F.Engels) Muhammeds verkürzend, weil sie vorrangig in ihrer Geschichtswirksamkeit lesend und bewertend, und darin ihre „sakral“-religiöse Dimension auf ihre „profan“ raum-zeitlich-geschichtlichen Aspekte einengend. Allerdings, wenn hierin zugleich das religiöse Bewusstsein als ‚falsches‘ charakterisiert wird, eröffnet Engels eine gewisse Differenzierung. „Die Geschichte der Ideologien“ ist ihm wie Marx zufolge „zugleich Geschichte einer sich entwickelnden gesellschaftlichen Erkenntnis“. „Gesellschaftliche Erkenntnis kann sich nicht anders entwickeln als in dem Gesamtprozeß der

des Islams „und diese Würdigung seiner geschichtlichen Bedeutung ist [im Marxismus] über jeden Zweifel erhaben, zu einer der großen Persönlichkeiten der Weltgeschichte“ gehört,¹ ließe sich bei vorurteilsloserer Gesamtlektüre ebenfalls schon Engels entnehmen. „Friedrich Engels spricht von einer `religiösen Revolution`, die er initiiert habe, auch von einer `mohammedanischen Revolution`.“² Das Gleichsetzen des „Martyriums Hunderttausender aus Palästina, Abessinien und Nord- und Westeuropa, die sich gegen den expansionistischen römischen Imperialismus erhoben, mit einer Schrecken-herrschaft, die Hunderttausende von Christen und Nichtchristen massakrierte, ist nichts anderes als eine bloße Beschimpfung.“³

Denn wisse Marx nicht, daß die freidenkenden Christen seit dem Mittelalter in ihrem Kampf gegen die Kirche und die kirchliche Geistlichkeit und gegen das, was Marx soziale Prinzipien des Christentums nenne, mehr Opfer gebracht hätten, und wirkungsvoller gewesen wären als alle Materialisten und Marxisten. „Die dreihunderttausend Menschen, die allein in Barcelona durch die Kirche massakriert wurden, waren alle Christen. Waren es nicht Christen, die während des Hundertjährigen Krieges durch andere Christen

Entwicklung der vielgestaltigen `ideologischen Formen`, und auch die Entwicklung gesellschaftswissenschaftlicher Erkenntnis ist in diesen Prozeß eingeschlossen“, wie Wolfgang Eichhorn I ausführt. „Hierbei spielen in bestimmten historischen Epochen auch religiöse Auffassungen eine gesellschaftliche Erkenntnisrolle, ohne daß sie – qua religiöse Auffassungen – richtig wären. Vereinfacht: Wenn Massen von Bauern einer bestimmten geschichtlichen Zeit in der Vorstellung leben, die Freiheit von Schuldknechtschaft sei Gottes Gebot, Gott habe den Menschen frei und nicht leibeigen oder hörig geboren, wenn sie dementsprechend gottgefällig und Gott zum Lobe für ihre Rechte eintreten, so wird die Idee von Gott als dem Schöpfer und der obersten Wertperson nicht wahr, wohl aber wird sie historisch bedingter Träger eines Inhalts, der von der religiösen Formel abhebbar ist und durch die Geschichte auch praktisch abgehoben wird, nämlich der Einsicht in die gesellschaftliche Notwendigkeit, die feudalen Fesseln der Entwicklung (vor allem der Produktivkräfte) zu beseitigen und günstige Bedingungen für die kapitalistische Entwicklung zu schaffen. Hier gilt im wesentlichen das, was Friedrich Engels gelegentlich über die utopischen Sozialismuskonzeptionen sagt: Sie sind formell falsch, aber weltgeschichtlich richtig.“ Wolfgang Eichhorn I, Gesellschaftliche Erkenntnis und Wahrheit, in: Ders., Erich Hahn, Reinhard Mocek, Frank Rupprecht, (Hrsg.), Erkenntnis und Wahrheit, Berlin 1983, S. 78f. Bei aller dennoch unaufgehobener Divergenz ist in diesem Kontext auch festzuhalten, daß Engels' Bezüglichkeit des Wahrheitsanspruchs auf die gesellschaftlichen Verhältnisse sowie die Geschichte als Moment des Wahrheitsanspruches des Islams auch in einem unverkürzten Islamverständnis beinhaltet ist (s. u.). vgl. hierzu insbes.: R. Ihsan Eliaçık, Bu Belde („Das Gemeinwesen“, Titel übers. von mir, E.D.) Istanbul 2011.

¹ Autorenkollektiv unter Leitung von Martin Robbe, Welt des Islam. Geschichte und Alltag einer Religion, Leipzig-Jena-Berlin 1991, S. 36

² K. Marx, F. Engels: Briefwechsel, Bd.I: 1844-1853, Berlin 1949, S. 569, 580, ebd.

³ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 50

massakriert wurden?“¹

Auf Marxens polemischen Ton bei seinem Angriff auf die Religion aufmerksam machend, den man sonst von „fanatischen Predigern bei der Diffamierung der Religion des Gegners gewohnt“ sei, weist Şeriati verwundert auf die religiöse Sprache des Textes hin: „*Die Feigheit, die Selbstverachtung, die Erniedrigung, die Unterwürfigkeit, die Demut, kurz, alle Eigenschaften der Kanaille, und das Proletariat, das sich nicht als Kanaille behandeln lassen will, hat sein Mut, sein Selbstgefühl, seinen Stolz und seinen Unabhängigkeitssinn noch viel nötiger als sein Brot.* Wer hätte das gedacht?“ fragt Şeriati.²

Dies sei die *leidenschaftliche Verteidigung* jener moralischen und geistigen Werte, die die Religion schon immer verteidigt habe, nun höre man sie aus *dem Munde von Marx, jenem Mann*, der die moralischen Werte und die gesellschaftlichen Bräuche *als Überbau der ökonomischen Ordnung und Produktionsverhältnisse* betrachte und sie für veränderlich und antastbar halte. Wie komme es, daß er hier diese geistigen Werte „noch höher einschätzt als das Brot, und das nicht für die Aristokratie oder Bourgeoisie oder vom Standpunkt des Idealismus, sondern für die proletarische Klasse.“³

Wenn man das Verhältnis der Religion zur Moral und zu moralischen Werten kenne, die stets als Stütze der Religion gegolten habe, und „Plechanows Schriften über den *Kommunismus und Moral* gelesen“ habe, müsse man sich über diese Ausdrucksweise Marxens wundern: „Geistige Werte nötiger als Brot!“ Werden hier nicht die „religiösen Waffen in einem *erbarmungslosen Angriff* gegen die Religion eingesetzt?“⁴ Mehr als *alle anderen materialistischen Schulen*, so Şeriati, bekämpfe der Marxismus die Religion. Die marxistische Argumentation gegen die Religion sei ebenso unbegründet und undeutlich, „wie sie rücksichtslos und fanatisch ist, denn einmal führt sie die Entstehung der Religion auf die Unkenntnis der Wirkungsweise der Naturgesetze zurück, wie es die Szientisten und die materialistischen Idealisten der

¹ ebd.

² ebd., S. 50

³ ebd., S. 51

⁴ ebd., S. 51

neueren Jahrhunderte, insbesondere des 18. Jahrhunderts, getan haben, ein andermal auf psychische Schwäche, mangelnde Selbstbeherrschung, wie es die materialistische Psychologen getan haben, dann wiederum auf vorindustrielle und vortechnologische Produktionsweise, wie es die Soziologen des 19. Jahrhunderts behauptet haben, und schließlich führt sie sie schlicht und einfach auf die trickreiche Klugheit der herrschenden Klasse zurück, die die Religion zur Rechtfertigung ihrer Position der unterdrückten Klasse gegenüber braucht. Wie wir sehen, macht der Marxismus von allen alten und zeitgenössischen Beschuldigungen gegen die Religion Gebrauch, ohne ihnen eigene, neue Gedanken im Namen der materialistischen Dialektik hinzuzufügen.“¹

Im Grunde unterstreicht Şeriati, daß sich der Marxismus nicht mit den Quellen der Religion auseinandergesetzt, sondern eine bereits vorhandene Kritik übernommen und dies in all seinem aggressiven Ton gegen die „Religion“ entgegen gehalten hat. Dies sollte aber auch Şeriatis Aggressivität gegen die marxsche Religionskritik erklären, da Fundamentalismus (und zwar in dem Fall der des Marxismus) bekanntlich einen aggressiven Ton verursacht. Ob es die Aggressivität Şeriatis auch rechtfertigt ist eine andere Sache. In diesem Zusammenhang muß aber unbedingt erwähnt werden daß viele Intellektuelle zur Şeriatis Zeit Marxisten waren und er sah in dieser Entwicklung des Irans eine Dekadenz seiner Kultur. Viele der Intellektuellen hätten den Marxismus ohne eine kritische Auseinandersetzung des Islams (das selbe Argument könnte auf viele Marxisten die ursprünglich Christen waren geltend gemacht werden) übernommen, deshalb verweist er in seinem Werk „Ali Siasi Safevi Siasi“ auf eine ehrliche Auseinandersetzung mit dem Islam, bevor man ihn ablehne und ruft die Intellektuellen Irans auf, Verantwortung für die heranwachsende Jugend, für die Politik und der Gesellschaft zu tragen. Auch verweist er hier u.a. auf die Irrtümer der Machtspiele der islamischen Kulturgeschichte, und ruft für ein erneutes Verständnis, für eine erneute Reflexion des eigenen Standpunkts auf die gegenwärtige Lage auf. In diesem Punkt liegt man nicht ganz falsch wenn man in Şeriati den letzten

¹ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 51

Aufklärer seiner Tradition nennt.¹

Die Unähnlichkeit beider Ideologien

Zudem gebe es einen wichtigen Punkt, der in Bezug auf das Verhältnis zur Religion erwähnt werden müsse. Denn es werde im Allgemeinen geglaubt, daß der Marxismus die Religion deshalb bekämpfe, weil diese ihrem Wesen nach auf der Verehrung des Verborgenen basiere und ein göttliches Weltbild vermittele. Wenn dies der Fall wäre, so Şeriati, so hätte sich der Streit zwischen dem Marxismus und der Religion lediglich auf philosophisch-wissenschaftliche Differenz beschränkt, „wie es bei dem Streit zwischen der Religion und dem atheistischen Idealismus Hegels, dem materialistischen Existentialismus Sartres oder dem atheistischen Humanismus Diderots und Ernest Renans der Fall ist. Dagegen nimmt der Marxismus eine derart zornige, militante und feindselige Position gegen die Religion ein, daß noch im Jahre 1961, über ein Jahrhundert nach Marxens Religionskritik, der *ständige schonungslose Kampf gegen die religiöse Überzeugung zur Verwirklichung des Kommunismus unter den Völkern der Sowjetunion* auf dem offiziellen Programm der Partei und der Regierung der Sowjetunion steht.“²

Diese „harte, fanatische und angriffslustige Stellungnahme gegen die Religion“ gehe letztlich nicht auf den unterschiedlichen philosophischen Standpunkt von Materialismus und Religion zurück, sondern auf zwei völlig gegensätzliche Auffassungen vom Wesen des Menschen.

Der erste Punkt, nämlich daß eine philosophisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung des Marxismus mit der Religion fehle, erschien Şeriati als sehr wichtig und den zweiten Punkt auf den er im Anschluß eingeht, scheint er nicht so wichtig zu nehmen, obwohl ausgerechnet im diesem Zusammenhang der zweite Punkt sehr entscheidend für eine Kritik der Religionskritik

¹ Ebenso für Eliaçık verweist Şeriati auf die Tradition der islamischen Aufklärung im Gefolge von Muhammed İkbâl, dessen Anspruch ebenfalls in einen erneuerten Verständnis des Islams lag. Zur Muhammed İkbâl vgl. R. İhsan Eliaçık, *İslamin Yenilikçileri* (Die Erneuerer des Islams, Titel übers. von mir, E. D.) S. 311ff

² A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 52

Marxens gewesen wäre. Der zweite Punkt ist sein Einwand gegen Auffassungen daß der Islam nur in punkto der Frage einer göttlichen Existenz der marxistischen Philosophie widerspricht, jedoch in allen anderen Fragen in Bezug auf den Menschen und Gesellschaft ähnliche Auffassungen vertritt wie der Marxismus. Diese oder ähnliche Anschauungen seien von „Michel Aflaq, Omar Uzghan, Bashir Muhammed, Bashir Ali und im Westen von Maxime Rodinson“ vertreten worden. Interessant sei, „daß manche kolonialistischen Politiker und sogar Offiziere, die in den moslemisch bewohnten Kolonien in Afrika mit dem Völkermord beauftragt waren, wie z.B. General Salan und Capitaine Charbonneau in Algerien, ebenfalls von diesen Ähnlichkeiten, allerdings in Form von Anschuldigungen gegen den Islam, gesprochen haben.“¹

Erstens könne man zwischen „allen gegensätzlichen Denkschulen auch Ähnlichkeiten finden, zwischen dem deutschen Faschismus und dem jüdischen Zionismus, zwischen dem materialistischen Humanismus und der göttlichen Mystik und besonders zwischen dem Kommunismus und dem Kapitalismus.“² Zweitens werde des öfteren die Ähnlichkeit der Ideale mit den Ähnlichkeiten der Ideologien verwechselt. Denn gegensätzliche Ideologien könnten durchaus gemeinsame Ideale besitzen. Menschliche Ideale aber „gehen über Ideologien, Gesellschaftsordnungen und historische Zeit hinaus. Sie entspringen der menschlichen Art und bilden die bleibenden moralischen Werte in dem Menschen. Freiheit von Zwang und Unterdrückung, Entwicklung, Gerechtigkeit, Recht, ... sind alle menschliche Ideale, die im Verlaufe der Kulturgeschichte der Menschheit schon immer Losungen aufgeklärter, freier Menschen und Humanisten gewesen waren. Man könnte sagen, daß sie die Hauptgrundlage des Humanismus im allgemeinen bildeten und daß die Unterschiede zwischen verschiedenen Denksystemen erst an diesem Punkt begonnen haben, indem sie diese Ideale anders interpretierten.“

Şeriati ist der Meinung, daß beide Ideologien, nämlich der Islam und der Kommunismus Marxscher Prägung in einem gegensätzlichen Verhältnis stehen. Die einzige Ähnlichkeit sei daß beide „Denkschulen umfassende und

¹ A. Şeriati, Das Menschbild..., S. 52

² ebd., S. 53

allgemeine Ideologien“ seien, da sie „alle Bereiche menschlichen Lebens und Denkens umfassen“ würden.¹ Jede von ihnen beinhalte „eine besondere Kosmologie, einen besonderen Moralkodex, eine besondere Form der Gesellschaftsordnung und eine besondere Geschichts- und Zukunftsphilosophie.“ Zudem propagiere jede von ihnen eine „besondere Auffassung vom Menschen und schließlich bekundet jede von ihnen ein bestimmtes Interesse am privaten und gesellschaftlichen Leben des Menschen in dieser Welt.“² Doch an jedem einzelnen Punkt *stehen sie sich diametral entgegen*, und ihrer *Kosmologie und Ontologie* würden sie sich *vollkommen widersprechen*.

Der Marxismus basiere auf dem Materialismus und schöpfe seine Soziologie, Anthropologie, Ethik und Lebensphilosophie aus diesem. Die marxistische Welt, „d.h. die materialistische Welt, ist nach den Worten von Marx *herz- und geistlos*. In dieser Welt *besitzt das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit*. Im Gegensatz dazu basiert die islamische Kosmologie auf dem Glauben an das Verborgene. Mit dem Verborgenen (*Ghayb auch Qaib*³ غيب) ist die unerkannte Wirklichkeit gemeint, die jenseits dessen existiert, was unseren Sinnen zugänglich ist oder von uns verstandesmäßig, wissenschaftlich und erfahrungsmäßig wahrgenommen werden kann. Sie wird als höhere Wahrheit, als das Zentrum aller Bewegung, Gesetze und Erscheinungen dieser Welt betrachtet.“⁴ Dass es kantianisch gesprochen ein Bereich jenseits des Verstandeswissens ist, besagt mitnichten, dass es deswegen nicht *auch* ein Bereich der Vernunft wäre. Er liegt, so ließe sich mit Martina Thom exponieren, im Kantschen Verstande zwar „jenseits des Verstandeswissen, aber eben nicht jenseits der Vernunft. Denn jenseits der Vernunft wäre – Unvernunft“.⁵ Gleichwohl liegt eine Differenz zu Kant, auf die gleich noch zurückzukommen sein wird, freilich darin auch hier noch einen, wenn auch nicht in jedem Aspekt völlig durchsichtigen, positiven Erkenntnisanspruch zu stellen.

In diesem Zusammenhang erläutert Şeriati was unter dem *Verborgenen* zu verstehen ist. Der Glaube an das Verborgene werde in der zweiten Sure (und

¹ ebd., S. 54.

² A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 55

³ *Qaib: ausgesprochen: Gaib*

den ersten fünf Versen) des Korans als *Voraussetzung für die Rechtleitung und als Prinzip der Frömmigkeit* genannt: „*Elif, Lam, Mim.*¹ *Dies ist die Schrift, an der nicht zu zweifeln ist, (geoffenbart) als Rechtleitung für die Frommen, die an das Verborgene glauben, das Gebet verrichten und von dem, was wir ihnen beschert haben, Spenden geben.*“

Im großen und ganzen hat Şeriati zwar recht, wenn er im Glauben an den Qaib (Gayb im arabischen) eine *Voraussetzung für die Rechtleitung und Prinzip der Frömmigkeit* sieht, aber sie ist nicht das einzige Prinzip (soweit man es überhaupt als Prinzip auffaßt) der Frömmigkeit. Außerdem kommt der Begriff Qaib erst in der Sure *En'am* im Vers 59 zur seiner vollständigen Geltung: „*Denn die Schlüssel des Qaib's liegen bei Ihm. Diesen kennt nur das Es. Alles was auf dem Erdboden und in Gewässern ist kennt nur Es. Ohne sein Wissen fällt weder ein Blatt zu Boden, noch wächst eines aus den dunklen Tiefen. ...*“² Der Hinweis, dass es ein Qaib gibt, der dem Menschen nicht zugänglich ist kommt im Koran öfter vor und zeigt auch die Ohnmacht des menschlichen Wesens in seiner Existenz auf, nämlich vorwiegend dann wenn von Götzenverehrung die Rede ist. So ist es auch kein Zufall, daß die zweite Sure auf die Şeriati im Bezug auf den Qaib verwies, nämlich die Sure *Bakara* die im Arabischen nicht einfach nur *Kuh* bedeutet wie es in der Übersetzung Şeriatis Werk heißt und im deutschen Fassungen zu finden ist, sondern sie sich im speziellen die im alten Ägypten, und im Allgemeinen die in den alten Weltreligionen vorkommende Gott-König Figur des Stiers, und seine Macht symbolisierende Krone mit den Hörnern bezieht. Denn seit den älteren Jahrhunderten war das Zeichen göttlicher Wesen eine Krone mit Hörnern, vor allem seit den Sumerern wurde der Stier und seine Hörner als göttliches Symbol verwendet. So verweist die längste Sure des Korans, nämlich die *Bakara* nicht nur mit dem Namen *Stier/Kuh/Ochse* sondern auch inhaltlich auf die im besonderen in Ägypten vorgekommene Tradition des

⁴ ebd., S. 55

⁵ M. Thom, *Immanuel Kant: Schriften zur Religion. ...*, S. 48

¹ Es gibt verschiedenste Auslegungen dieser drei Buchstaben des Arabischen, aber auf diese Ausdeutungen wird hier nicht eingegangen, weil erstens die Auslegungen keine Einheit aufweisen, und zweitens diese den Sinn des Verses für diese Auseinandersetzung nicht ändern.

² R. Ihsan Eliaçık, *Kur'an*, Bd. 1, S. 279

Stierkults. Grob zusammenfassend erwähnt sie das geschichtliche Ereignis, worin sich die Söhne Israels damals unter dem Einfluß dieses Götzendienstes befanden und Moses befohlen wurde einen Ochsen zu schlachten. Nach ihrem Glauben bedeutete das Schlachten eines Ochsen bevor ein bestimmter Zeitpunkt eintrat, die Verleugnung des Ochsenkultes. Weil sie immer noch unter dem Einfluß dieses Glaubens standen, hätten die Söhne Israels das Schlachten des Ochsen nicht ernst genug genommen. Sie hätten den dahinterliegenden Sinn nicht verstanden, daß das was eigentlich geschlachtet (abgetrennt) gehört, der Stierkult war der den Gott-Staat symbolisierte, und sich überall in Ägypten als Götze vorfand. Aber letztendlich hätten sie es doch eingesehen, und hätten es abgetrennt.

Nun, in diesem Zusammenhang taucht der Begriff *Qaib* auf, und verweist damit auch auf die Allwissenheit Gottes im Verhältnis zum sinnlichen Menschen, der nur einen einzigen Götzen (*Ilah* **إله واحد**)¹ haben soll, nämlich Gott allein. Die Sinnlichkeit des Menschen tritt hier als Hindernis zur Wahrnehmung aller anderen Tiefen und mit den fünf Sinnen nicht wahrnehmbaren Bereichen des Seins auf.² Insofern kann man von *Qaib* als das Verborgene, als die den fünf Sinnen entzogene Ebene der Existenz sprechen, die eben das sinnlich Wahrnehmbare übersteigt und somit die Wirklichkeit um den Bereich des Nicht-Wahrnehmbaren erweitert.

In seiner weiteren Ausführung führt Şeriatî nun dem *Verborgenen* eine zu dem obigen Erklärten distanzierende Bedeutung zu, wiewohl er mit seiner bisherigen Interpretation im selben Verständnis des Korans stand: „Dieses Verborgene ist in Wahrheit der absolute Geist und Wille der Existenz. Im Gegensatz zum Idealismus, der die materielle Welt für die Erscheinungsformen der Idee hält, und zum Materialismus, der die Idee von der materiellen Welt herleitet, betrachtet der Islam sowohl die Materie als auch die Idee als verschiedene Manifestationen (*Ayet*) des absoluten verborgenen Wesens und lehnt somit beide Anschauungen ab. Er bekennt sich zur Existenz einer natürlichen Welt außerhalb unserer Ideen und gesteht gleichzeitig dem Menschen als einem Wesen mit Ideen Selbstständigkeit vor der materiellen Na-

¹ *Ilah* bedeutet: der Götze, aber auch Abgott, Idol. Ausgesprochen mit Betonung auf das *h*.

² R. Ihsan Eliaçık, *Kur'an*, Bd. 1, S. 291

tur, sozialen Umwelt und im Produktionsprozeß zu.“¹

Eine Gleichsetzung des Qaibs mit dem Absoluten, also Gott, ist aus der Perspektive des Korans nicht zu vertreten, denn die Überzeugung der Existenz eines übersinnlichen Reiches bedeutet ja noch lange nicht, daß man somit an die Existenz Gottes glaubt. Nachdem aber Şeriati sich bei Anlaß einer religiösen Argumentation auf den Koran stützte, ist die Gleichsetzung des Qaib's mit dem Verborgenen *das absoluter Geist und Wille der Existenz sein soll* ein logischer Fehler, wenn er diese nicht absichtlich macht. Aber aus dem Satz, daß *das Verborgene in Wahrheit das Absolute und der Wille der Existenz sei*, geht eine solche Absicht hervor.²

Es ist sehr nahe liegend, daß Şeriati eine andere Auslegung des Korans gelesen hat. Doch selbst dann müßte er wissen, dass Qaib zwar als das Verborgene gedeutet, aber nicht als Gott oder als das *Absolute* verstanden wird. Insofern müsste man von einer eigenen Interpretation Şeriat's sprechen, wobei dies gegen seinen Ansatz in der Konstituierung seines Menschenbildes im Islam stünde. Eine Ähnlichkeit in der Gleichsetzung des ‚verborgenen‘ Bereichs für die menschliche Erkenntnis mit Gott, findet man auch bei Kants „Ding an sich“, welches bekanntlich seit Hegel in seiner Unerkennbarkeit zugleich mit dem „Absoluten“ parallelisiert wurde. Ist es das „Ding an sich“ in der KrV, so korrespondiert es der „intelligiblen Welt“ in der KpV und dem „**Göttlichen**“ in seiner Religionsphilosophie.

Ein weiterer wichtiger Begriff, den Şeriati in dem Zitat verwendet und wel-

¹ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 56

² Bereits in der Interpretation der *Bakara* Sure lag ein Mißverständnis seitens Şeriati vor, das in der neuen und umfassenden Interpretation des Koran, die sich in seiner etymologischen, soziologischen und geschichtlichen Herangehensweise auszeichnet, nicht so vorliegt. Auf den von einem Soziologen namens R. R. İhsan Eliaçık neu interpretierten Koran wurden bereits in dieser Arbeit Bezüge hergestellt. Auch ist Eliaçık der Grund für den aktuellen Diskurs in der Türkei zwischen den Moslems untereinander und den Sozialisten, weil er in erster Linie die Historizität des Korans zu seiner Auslegung miteinbezogen hat, und keine bisherige Interpretation eine umfassendere Darstellung als seine geliefert hat. Bei Eliaçık's Koran Exegese lautet die Sure: „*Elif, Lam, Mim. In diesem Buch befindet sich nichts zweifelhaftes. Es ist ein Wegweiser für jene die mit dem Bewußtsein Allah's leben wollen. Diese sind Jene die aus dem tiefsten Herzen glauben, das Gebet verrichten und von dem was wir ihnen gaben teilen. Sie glauben dir (hier ist der Prophet Muhammed gemeint) und jenen vor dir. Auch glauben sie fest an das Jenseits. ...*“

cher näher erläutert werden muß ist *Ayet* (آيات)³ Dieser bedeutet im Arabischen Beleg/Zeichen/ Lehre/Wunder/Beweis/Nachweis. Auch dieser Begriff kommt sehr oft im Koran vor; darunter ist das in Gottes Absicht gelegene und dadurch Erschaffene zu verstehen. So zeigt Gott seine Existenz durch seine Ayet's, und mit diesen Ayet's erschafft er jeden Moment weiter. R. Ihsan Eliaçık (der bisher die umfassendste Koran-Exegese seit ihrer Entstehung geliefert hat) führt in der Erläuterung dieses Begriffes aus, daß manche Ayet's, da wir sie mit unserem Auge nicht wahrnehmen können, unterbrochen werden. Einige Ayet's in unserem eigenen Dasein, und einige in der Außenwelt würden auf die Existenz Gottes verweisen. Eines dieser Ayet's seien schriftlich, um den Menschen den richtigen Weg zu weisen (hiermit meint er wahrscheinlich die religiösen Schriften). All diese Ayet's seien eine Sprache, um mit diesem *Es* in eine Beziehung zu treten, um eine Berührung zu schaffen. In diesem Sinne sei alles was wir sehen, sogar der Mensch selbst ein Ayet. Es gebe nichts was kein Wunder wäre, so Eliaçık. Weil der Mensch daran gewöhnt sei, käme es ihm nicht als Wunder vor. Außerdem käme das Wort Wunder im Koran nicht vor, *immerwährend und fast stur* sei das Wort Ayet anzutreffen.⁴

Mit der Verständnis des Ayets hebt Şeriati die Trennung der Erscheinung für

³ Ayet ausgesprochen: Aiet

⁴ (R. Ihsan Eliaçık. Kur'an, Bd. 1, S. 98) : Wunder bedeute nicht etwas *Außerordentliches*, sondern *das was ohnmächtig* mache. Man müsse den Begriff Wunder in seinem ursprünglichen Sinne benutzen, denn *Ayet* bedeute nicht das Gewöhnliche und Wunder das Außergewöhnliche, denn man könne nicht zwischen dem Normalen und dem Wunder in der Natur differenzieren. Das sei eine vollkommen falsche Anschauung, die behaupte daß das gewöhnliche die Leistung der Natur, und das Ungewöhnliche die Leistung Gottes ist. Vielmehr sei beides das Verhalten und der Charakter Gottes. Denn „im Verhalten und dem Charakter Gottes gibt es keinen Widerspruch“ so Eliaçık. „Wenn in der Natur Dinge geschehen die wir nicht verstehen, dann ist das unsere eigene Ohnmacht vor diesen Phänomenen“. Denn Allah sei mit der Natur - wie das Ineinandersein der Fische mit dem Meer - in jedem Moment und überall gemeinsam. Aus diesem Grund sei Ayet, das bekanntlich als Wunder interpretiert wurde, kein äußerlicher Eingriff in die Gesetze eines mechanischen Verlaufes dessen Zielpunkt bereits bestimmt wäre, im Gegenteil seien Ayet's Positionen immer wieder neu konstruieren in einem Entstehungsprozeß, der erst im Werden ist, andauert und dessen Zielpunkt noch nicht gesetzt ist. Diese Entstehungen würden jedesmal sich aus sich herausreißend entfalten, wie „die Sonne aus der Dunkelheit, die Saat aus der Erde, das Küken aus dem Ei, das Baby sich von der Gebärmutter herausreißend in das Sein eintritt“. Deshalb sei dies eine kosmische Reise die von Allah kommt, mit Allah dauert und zu Allah führt. Insofern sei Ayet das Gesehene oder Ungesehene, das Gewohnte und Ungewohnte, das worüber wir ohnmächtig werden oder das wir normal finden in dieser Reise, jedoch sei dies ein Ganzes, und eine Art Sprache die uns dazu verhilft ein Verhältnis zu dem heiligem Verhalten und Charakter dieses Ganzen aufzubauen.

sich und dem Quell der Erscheinung auf. Mit dem Begriff der Ayet, das eine Sprache, ein Zeichen im Menschen selbst, in der Natur und der gesamten Geschichte ist, wird Gott als das Gegenwärtige begriffen, der bei einem Selbst und in allen anderen Dingen anzutreffen ist. So wird auch das Denken aufgehoben, das Gott irgendwo weit entfernt im Himmel platziert, als etwas statisches, das dann und wann in die Ereignisse eingreift und so seine Wunder vollbringt. Stattdessen wird mit diesem Begriff hingewiesen, daß der Weg mit Gott gegangen wird, nicht ein Gott über einem sondern mit einem, d.h. daß alle Handlungen, alle Geschehnisse mit Gott vollbracht werden. Insofern ein Werde-Prozeß, in dem auf die Unmittelbarkeit der Nähe und Allgegenwart Gottes hingewiesen wird. Şeriati hat zwar nicht ganz unrecht wenn er hiermit behauptet, dass es hier keine scharfe Trennung von Schöpfenden und Geschöpftem gibt, weil genau diese Art der Wahrnehmung – nämlich das Ganze des Seins als Ayet Gottes aufzufassen – die Erscheinung im Quell Erscheinung aufhebt, und dadurch nur eine Ebene des Seins kennt, nämlich die göttliche. Dennoch gibt der Koran auch den bereits erwähnten Verweis auf Qaib, auf den Bereich des sinnlich nicht Wahrnehmbaren, der *in Wahrheit* für Şeriati *das Absolute und der Wille der Existenz* ist.

Es mag sein, daß Qaib tatsächlich *das Absolute und der Wille der Existenz* (eine nähere Erläuterung dieses Ausdruck findet sich bei Şeriati leider nicht) ist, dennoch findet diese Zuschreibung wiederum im Denken statt, denn allein daß Şeriati diesen Bereich in Wahrheit für das Absolute hält, bestätigt in genau diesem Moment auch seine Ohnmächtigkeit als sinnliches Wesen gegenüber diesem übersinnlichen Bereich. Das Verborgene (nämlich Qaib) als das Absolute zeigt sich in den Ayets, denn Materie und Idee sind verschiedene Manifestationen des absoluten verborgenen Wesens, so die Argumentation Seraitis. Daß Ayets die Manifestationen des Absoluten Wesens sind, dagegen ist nichts einzuwenden, da sie ja auch als Zeichen der bereits erschaffenen und gerade entstehenden „Werke“ Gottes im Koran auftreten, und laut diesem im ganzen Sein enthalten sind und sich ständig zeigen. Daß sich das Verborgene aber in der Materie und Idee manifestiert, wäre eine Verdoppelung der Ayets.

Wie dem auch sei, hier scheint sich Şeriatî von der ursprünglichen Schrift zu distanzieren. Festzuhalten ist, daß der Islam tatsächlich keine klare Trennung zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt kennt. Die Ayets, also das Sich-Zeigen Gottes, seine Zeichen und Sprache in seinen Werken, im aktiven Handeln des Menschen und seiner Umwelt, hebt eine solche Dualität auf und setzt ihn in ein Mit-Wirken mit Gott. In diesem Zusammenhang ist auch die Selbstbezeichnung „Wir“ des Korans (das oben auf Seite 38 erläutert wurde) nämlich wie in der Ansprache Gottes zum Menschen von großer Bedeutung, weil es sich in Eins mit der Schöpfung versteht, i. S. daß er diesen begleitet, mit diesem ist. Aus diesem Verhältnis kann man u.a. auch den dynamischen Charakter Gottes ableiten.

Die Aufhebung des Widerspruchs zwischen Mensch, Natur und Gott

Anschließend setzt Şeriatî seine Kritik am Materialismus und Idealismus fort. Beide werden im Lichte ihrer Wahrnehmung des Menschen kritisiert. Marx kenne „in seiner Kosmologie außer der Materie und deren blinder und unbewußter Dialektik keinen anderen Faktor“, deshalb stürze er den „Menschen, den er in seiner Ideologie derart hoch erhoben hatte, in die Niederungen der Materie und setzt ihn in letzter Konsequenz mit den Objekten der Natur gleich.“¹ Marx leide wie alle anderen materialistischen Denker an dem Widerspruch, „die versuchen, eine Art Humanismus zu verteidigen, denn während sie als Materialisten nur vom Primat der Materie in der Existenz ausgehen, versuchen sie vergeblich als Humanisten, dem Primat des Menschen gerecht zu werden. Sprechen sie von der Existenz, sind sie moralisch, reden sie vom Humanismus, sind sie dualistisch. Doch man kann nicht Materialist sein und dem Menschen gleichzeitig durch seine Trennung von der Gegenstandswelt eine eigene Identität und Unabhängigkeit zu gestehen.“²

Die Idealisten, die an das Primat des Menschen glauben, würden vor anderen Problemen stehen. Denn „diese, die entweder die Realität der Außenwelt verneinen oder sie, wie sie wahrgenommen wird, bestreiten und vom Primat der Idee (des wahrgenommenen Menschen) ausgehen, bestätigen sicherlich

¹A. Seriti, Das Menschenbild..., S. 56

² ebd., S. 56

das Primat des Menschen. Doch mit der Negation der Wirklichkeit der materiellen Welt und der Wissenschaft (als Verbindung zwischen Idee und Wirklichkeit) lassen sie dieses edle Wesen als einen von der realen Welt abstrahierten Geist zurück in einer melancholische Welt, in der grundsätzlich kein Kriterium zur Unterscheidung des Rechtes vom Unrecht, des Wissens vom Unwissen, des Guten vom Bösen und des Wirklichen vom Phantastischen existiert, und so fallen sie wie die Sophisten der Antike in eine Art Egozentrismus zurück.“¹ Es sei ersichtlich daß „der Mensch im marxistischen Humanismus zu einem Ding und im idealistischen Humanismus zu einem Dschin“ werde.

Nun es sei hier dahingestellt, ob und wie der Marxismus seine moralischen Werte rechtfertigt, genauso wie der Idealismus die materielle Welt auf die Ideenwelt zurückführt. Anzumerken wäre jedoch dass diese Problemlagen in den genannten Strömungen sicherlich elaborierter ausgearbeitet sind.

Der Islam, so Şeriati, habe jedoch mit dem Prinzip Tevhid nicht nur den Widerspruch zwischen Natur, Mensch und Gott gelöst, sondern er habe durch die in seiner Fassung, „daß der subjektive Mensch und die materielle Natur beide verschiedene Zeichen und Manifestationen eines höheren Wesens sind, den Widerspruch zwischen Idee und Materie bzw. zwischen Mensch und Natur aufgehoben. Obwohl er die Realität des menschlichen Wesens und die materielle Wirklichkeit auseinanderhält, stellt er eine fundamentale und existentielle Beziehung zwischen ihnen her, weil er beide auf denselben Seinsursprung zurückführt.“² In diesem Absatz macht Şeriati nichts anderes, als in das bisher Gesagte das Prinzip Tevhid miteinzubeziehen, das er vorher als Prinzip zur Aufhebung in erster Linie der Gegensätzlichkeit von Mensch, Natur und Gott eingeführt hatte. So wiederholt er das Prinzip auch gegen den *Widerspruch zwischen Idee und Materie*. Natürlich hebt das Tevhid-Verständnis einen solchen *Widerspruch* auf, weil es zur Einheit mit allem Existierenden zwingt. Zu kritisieren wäre die vereinfachende Darstellung des Problems von Şeriati, man darf wohl auch nicht aus den Augen lassen, dass seine Vorträge eine tiefere Eingehensweise in bestimmte Problematiken die

¹ A. Şeriati, *Der Mensch...*, S. 97

² ebd.

er hier nur Grobskizzen anreißt nicht zugelassen haben.

Die *religiöse Selbstentfremdung*, die Marx in Anlehnung an Feuerbach betone, treffe für den Islam nicht zu, ganz im Gegenteil, „die Selbstentfremdung des Menschen vor Gott wird abgelöst durch das menschliche Selbstbewußtsein.“ (Siehe oben). Deshalb sei die Argumentation von Feuerbach und Marx in dieser Hinsicht ganz unbegründet. Dieser lautete zur Erinnerung: „Gott sei ein Geschöpf des Menschen, Gott sei die Offenbarung des menschlichen Wesens, der Mensch habe die Werte und die Macht seines eigenen Wesens in den Himmel projiziert und verehere sie als Gott in einem übersinnlichen Wesen. Er schreibe dem Objekt seiner Verehrung alles zu, was in Wirklichkeit in ihm selbst existiere.“¹

Wenn wir diese Ansicht akzeptierten, so Şeriati „lehnen wir gleichzeitig die Selbstentfremdungstheorie ab, denn hier werden Gott und Mensch zu Synonymen. Gottesverehrung führt zu Menschenverehrung, und die Selbstentfremdung des Menschen durch Gott wird zur Selbstentfremdung des Menschen durch ihn selbst.“² Übrigens verkehre Marx in *seinem heftigsten Angriff auf die Religion* mit *seiner Logik* seine eigene Schlußfolgerung ins Gegenteil: „So wird Gottesverehrung charakterisiert als eine Religion, in der der Mensch in einer materiellen Welt, wo er stets von Materialismus, animalischer Banalität, sittlicher Verfehlung und Erschütterung der höheren Werte bedroht ist, ein hingebungsvoller Verehrer seiner eigenen transzendentalen heiligen und höheren Werte ist.“³

Im nächsten Schritt schreibt Şeriati dem Islam einen Humanismus zu, und im Grunde lief seine ganze Argumentation in der Kritik der Ideologien hinsichtlich ihres Humanismus-Verständnisses auf diesen Punkt zu. Insofern dürfte diese Wendung nun nicht überraschen: „Gerade diese Schlußfolgerung, daß Gottesverehrung in ihrer entwickelten und bewußten Form nicht nur den Humanismus nicht verneint und den Menschen seiner selbst nicht entfremdet, sondern daß der Mensch bei der Verehrung Gottes seinen eige-

¹ A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 57

² ebd., S. 57

³ ebd., S. 58

nen menschlichen Werten Heiligkeit verleiht und sich zu einem höheren sinnvollen richtungsgebenden Humanismus bekennt, ist ein ganz und gar islamische Schlußfolgerung.“¹

Im Gegensatz zur einigen mystischen Auffassungen, die eine Opposition zwischen dem Menschen und Gott schafften, indem sie das *Vergängliche dem Ewigen gegenüberstellten* und den Menschen der göttlichen Prädestination unterwürfig machten, so Şeriati, befreie “der Islam mit dem Prinzip Tefviz (das Erhalten von Willens- und Handlungsfreiheit von Gott zur Bestimmung des eigenen Schicksals) sowohl von materiellem Determinismus als auch von göttlicher Prädestination. So hören wir über Adam, daß er im Paradies gegen den Befehl Gottes rebelliert. Dieser frei wählende Wille in der Welt – der Mensch – wird von Gott als sein Stellvertreter in der Natur eingesetzt. Nachdem der Mensch diese göttliche Stellung in der Natur eingenommen hatte (was trotz aller Bemühungen der Materialisten um die Vergötterung des Menschen, wie Marx es sah, in der engen und armseligen materialistischen Welt unmöglich und unvorstellbar ist), hat Gott allen Engeln befohlen, sich vor ihm niederzuwerfen und ließ ihn alle Naturkräfte beherrschen.“²

Es sei ersichtlich daß der Mensch in der *islamischen Weltanschauung* in seinem Verhältnis zur Natur *der herrschende Wille oder der Gott der Natur* sei, und in seinem Verhältnis zu Gott *sein Stellvertreter*. Ferner daß, was Marx als religiöses Elend bezeichne, dieser Denkweise des Korans völlig fremd sei.³

Es ist klar worauf Şeriati hinaus will, nämlich die Absage an den Determinismus aus der Sicht des Korans. Und darin muß er auch bestärkt werden, denn ein Determinismus oder Glaube an das Schicksal ist im Koran nicht zu finden. Das Wort Schicksal kommt im Koran nicht vor, aber die Sure *Qadr*⁴ (سورة القدر) Kraftvoll, Ausdauernd, Talentvoll, Kapazität) (ergänzen) verweist auf die *Qadir* Nacht. Qadir steht auch unmittelbar mit dem Begriff Kader (welcher übrigens sehr umstritten ist) in Zusammenhang, welches die Kapazität eines Dinges, eines Bereiches, seine Kraft, seine Menge, sein Fassungs-

¹ ebd., S. 58

² A. Şeriati, *Der Mensch...*, S. 98

³ A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 58

⁴ Ausgesprochen: Kadr

vermögen, das Inwieweit bedeutet.¹ Auf deutsch bedeutet Qader Schicksal. Darunter sei laut Eliaçık nicht die äußerliche Wirkung einer Kraft zu verstehen. Vielmehr sei Qader der Zustand vor der Realisierung (Entwicklung) von Möglichkeiten überhaupt, und stehe so außerhalb des Ursache-Wirkung-Verhältnisses². Auch sei es mit anderen Worten, „die Zeit, die gefühlt aber nicht gedacht, nicht berechnet werden kann. Qader ist der Zugriff von etwas nach Innen, es sind die Möglichkeiten die in der Tiefe ihrer Natur liegen und sich ohne der Wirkung eines äußerlichen Zwanges Schritt für Schritt verwirklichen. In diesem Sinn bedeutet Qader die Sphäre indem sich etwas verwirklicht.“³ Wenn die Distel anfangs zu stechen, dann habe sie ihr Qader (in diesem Sinne kann man es mit Schicksal übersetzen) verwirklicht: „Selbst die Art des Schicksals die von Allah an den Menschen zugeteilt wird, ist nicht endgültig, nicht das Definitivum. Schicksale sind in einer Vielzahl und Unendlich. Der Mensch kann sich zu einem Niveau erheben wo er sein Schicksal auswählen kann. Wenn er in dieser Phase mit seinem Schicksal nicht zufrieden ist, kann er von Allah ein anderes Schicksal wünschen. Gott hat uns darüber informiert, daß wenn wir uns ändern, sich unser Schicksal auch ändert...“⁴ So sei das Schicksal *ein gemeinsamer existentieller Gang* (i.S. von Wanderung) *zwischen Allah und den Menschen, den sie selbst geschaffen haben*. Die Qadir Nacht sei eben die Nacht, in der dieser Gang vor vierzehn Jahrhunderten in Mekke in der Höhle Hira mit Muhammed angefangen habe. Dies sei die Nacht in der gezeigt wurde, daß die Kapazität des Gewissens und die Seele des Menschen in der Fähigkeit oder in Kapazität stehen, daß seine Sphäre, sein Fassungsvermögen offen ist, eine Eingebung zu empfangen. Wobei jede Nacht für jeden Menschen offen sei, und bestimmt befindet sich auf der Erde eine Höhle Hira die zu Gott führt, und es müsse nicht unbedingt in Form einer Eingebung resultieren. Die Qadir Nacht sei nur ein Beispiel des Gipfels. Jeder Nacht sei eine Qadir Nacht, vorausgesetzt der Mensch öffne sein Selbst Gott, fordere seine Kapazität, erweitere seine Emp-

¹ R. Ihsan Eliaçık, Kur'an, Bd. 3, S. 387

² Mit Kant könnte man über die Bedingung der Möglichkeit von Ereignissen sprechen. Oder mit Aristoteles von Potenzialität bzw. Entelechie als zweckverwirklichender Kraft.

³ R. Ihsan Eliaçık, Kur'an, Bd. 3, S. 387

⁴ ebd., S. 387

fänglichkeit, entschließt sich mit Gott zu gehen, und sucht seinen Gott mit Leib und Seele.¹

An einer anderen Stelle schreibt Eliaçık, daß das Schicksal (Qader) nicht von vornherein bestimmt, nichts Heiliges das vorkonstruiert ist sei. „Potential ist die Verwirklichung der Möglichkeiten, und das Auftreten des Seins von dem was es ist.“² Man kann es vielleicht auch die Entfaltung des Seins nennen. Deshalb könne man nicht von Vorbestimmung oder Endbestimmung sprechen. „Immer im Zustand der ‚ewigen Gegenwart‘, erkennbar wird es erst im Zuge der Geschehnisse.“³ Hiernach macht Eliaçık wieder auf die Selbstbezeichnung Gottes mit „Wir“ aufmerksam. Und in all den Ausdrücken „wir werden regnen lassen“, „den Wind wehen lassen“, „die Herzen besiegeln“, u.a. des Korans, sei in dieser Ausdrucksweise eine Identität, eine Gleichsetzung mit der ganzen Existenz zu sehen, und die Bezugnahme oder Inbesitznahme werde hervorgehoben damit der Mensch dies erkennt. Dies werde traditionell als „*der Koran (bezeichnet) der in der Sprache des Existierenden spricht*“ bezeichnet.⁴ Deshalb habe als Muhammed den Stein warf, so Eliaçık, im selben Moment auch Gott den Stein geworfen. (Dies ist übrigens ein bekanntes Beispiel für die Gegenwart Gottes in Handlungen.) Der Mensch sei der Schöpfer seiner Handlungen; jedoch erschaffe zeitgleich auch Gott.⁵

Diese Synchronität mit Gott bedeutet eben nicht, den Menschen als willenloses Geschöpf zu verstehen, sondern als ein in der Einheit Gottes stehendes Wesen. Es dürfte wohl auch kein Zufall sein, daß Sure⁶ (سورة) Abschnitt/Zeitspanne und das deutsche Wort für Vers im arabischen *Ayet*, also

¹ Eliaçık, Kur'an, Bd. 3, S. 387: Es sei die Nacht, die zeigt dass man sich mit Gott treffen kann: „Es ist die Nacht in der sich ein Weiser im siebenten Jahrhundert mit Allah traf. In früheren Jahrhunderten, an anderen Tagen und Nächten Allah's trafen sich andere Weisen mit ihm. Feigen und Olivenbäume, Berge und Täler sind Zeugen davon. Also sind Mekke, Hira und Muhammed nur einige von ihnen und auch die letzten. Aber auch andere können sich mit Gott treffen. Jede Nacht sei Qadir, jede Öde eine Hira, jede Stadt Mekke, und jeder Weise Muhammed.“

² R. Ihsan Eliaçık, Kur'an, Bd. 1, S. 34

³ R. Ihsan Eliaçık, Kur'an, Bd. 1, S. 34

⁴ ebd., S. 35

⁵ ebd., S. 35

⁶ Sure ausgesprochen mit einem langen u.

Zeichen, bedeutet. So wären die Worte Gottes im Koran die Ayets in bestimmten Zeitabschnitten, in denen sie als Antwort auf Handlungen folgten. Das Wort Koran nämlich *Kur'an*¹ (القرآن) selbst bedeutet seiner arabische Herkunft her: deuten, verstehend lesen, das Gelesene, das Gesammelte aus dem Gelesenen, und diese letzte Bedeutung trifft wohl am ehesten zu, da es wie bereits erwähnt 23 Jahre dauerte bis diese Sammlung vollendet war. Und die erste Sure, nämlich Alak², welche ursprünglich die erste empfangene Eingebung war, beginnt mit dem Vers *Iqra!*³ (اقرأ) also *Lese!* Auch hierin zeigt sich die Prozessualität des Korans, nämlich das im Werden Begriffene. In diesem Sinne wird das Dasein gelesen, und zwar aus den praktischen Beispielen des Alltags, der Natur und des Selbst.

Zusammenfassend kann man festhalten, daß eine Vorbestimmung im Potential des Menschen verankert ist, die jederzeit auf Wunsch des Menschen verändert werden kann, und genau hierin wirkt auch die Willenskraft des Menschen. Außerdem liegt eine Vorbestimmung in der Frist des Lebens jedes einzelnen Wesens, wobei auch diese Bestimmung in einem unscheinbaren, unmittelbaren Verhältnis mit dem Potential des Menschen steht. Nämlich inwieweit das Bewußtsein des Individuums mit dem Bewußtsein Gottes vereinigt wurde. In diesem Sinn kann man von einer Komplementarität der Lebensdauer und der Potentialität des Menschen sprechen. Aus dem Satz (siehe oben) daß Gott alles was zwischen Erde und Himmel stattfindet weiß, folgt nicht, daß eine Vorbestimmung in den Handlungen der Individuen liegt, sondern daß Gott ein Mitwisser, weil Mit-Begleiter ist, und zwar wohl oder übel⁴. Denn nicht im Bewußtsein mit Gott zu sein, heißt nicht nicht in der

¹ stammt aus der Wurzel QRE, Kur'an als Kur-an auszusprechen

² Alak: bedeutet : der/die Geliebte, Interessierte, beiliegend, anschließend, begeistert sein

³ *Iqra*: lesen, analysieren, begrüßen, zusammenbringen, als Ikra auszusprechen

⁴ Gott selbst wirkt im Mit-sein mit dem Individuum als das Prinzip des Guten. Der Begriff Tawakkul التوكل (auf den bisher nicht eingegangen wurde) bedeutet sich an *Gott anlehnen*, sich ihm *überlassen* und ist als eine höhere Stufe im Sufismus angesiedelt. Es herrscht eine gewisse Vergleichbarkeit mit der altherwürdigen philosophischen Tugend der Gelassenheit. Tawakkul ist sonach der Zustand in dem das Individuum sein Bewußtsein mit dem Bewußtsein Gottes soweit identifiziert, und dadurch angeglichen hat, sodass sich seines in diesem Bewußtsein des Absoluten aufhebt. Der Zustand Tawakkul wird aber auch als Handlung begriffen, und tritt dann und wann als Imperativ auf, nämlich soweit es geht im Bewußtsein des Gottes handeln und an dem Punkt wo das Subjekt gegenüber einem Zustand keine Macht verfügt (weil es an der Sache nichts ändern kann), die Sache Gott überlassen, näher dem Guten Prinzip in seiner Wirkmächtigkeit vertrauen. Eine ähnliche Positi-

Einheit des Gottes zu stehen, sondern nicht das einheitliche Bewußtsein realisiert zu haben. Hiermit könnte weiters das Bewußtsein als Medium zwischen der Materie und der Idee, zwischen der Wirklichkeit und dem Ideal, zwischen dem Sein und Denken angesiedelt werden. Erst das Identitätsverhältnis des Individuums mit der Einheit Gottes hebt die Verschiedenheit und somit auch die Getrenntheit des Individuums von der Einheit auf. Das Individuum sieht sich nach dieser Identität fortan als Teil eines *Unteilbaren Ganzen* und realisiert sich in der unendlichen Alternative seines Schicksals.

Zu Şeriatis Aussagen über die Adams Parabel wird erst im nächsten Kapitel eingegangen, doch noch sind einige Zeilen offen an Schuld zu begleichen. Die Hauptursache, die Marx veranlaßt habe *Gott zu hassen*, sei das Prinzip der Anbetung und Gehorsamkeit gewesen, welches das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimme. Doch im Gegensatz zu Marx, „der dieses Prinzip im Hinblick auf dessen volkstümliche und irrige Form unter rückständig abergläubischen Menschen für ein Zeichen der Erniedrigung, des Elends und der Selbstentfremdung hält, interpretiert es der Islam mit den Worten Gottes als einen Faktor göttlicher Entfaltung und Entwicklung des Menschen. *Gehorche mir, damit ich Dich mir ähnlich mache.*“¹

Das Gebet wird im Islam als eine unerläßliche Säule, welche die Achtsamkeit auf das Selbst und als ein Weg zur Selbsterkenntnis in der Angleichung des Bewußtseins an Gott gesehen. Das Ritual des Gebets wird von außen meist als etwas Erniedrigendes betrachtet, obwohl dieser Prozeß völlig dialektisch zu verstehen ist. Denn in der Hinwendung zu Gott wendet sich der Mensch in sich zurück, d.h. in Gott erkennt er sich selbst, und realisiert in welchem Verhältnis er zu dem Guten steht, welche Schritte dahin nötig sind. Hier findet sich auch die Aufhebung des eigenen Bewußtseins in dem des Absoluten statt. Auch Şeriati geht auf den Aspekt der Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis ein, denn das Gott-Mensch-Verhältnis sei ein *gegenseitiges* in der

on meint wohl der Satz aus dem Christentum in der These daß *die Wege des Herren unergründlich sind*. Vollstreckt man seine Handlungen im Bewußtsein Gottes, selbst wenn der Zustand für den Augenblick das Individuum in eine nachteilige Lage bringen würde. Im Zustand des Tawakkuls erkennt das Individuum die Notwendigkeit des Guten, statt des Nützlichen. Und in dieser Erkenntnis vollstreckt er seine Anlehnung, sein Fallenlassen in die unergründlichen Wege des Herren.

¹ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 58

islamischen Philosophie, „wobei Selbsterkenntnis und Gotterkenntnis zu Synonymen werden, ja sogar erstere die Voraussetzung für die zweite ist. So gesehen kann man die tiefgründigen Worte des iranischen Mystikers verstehen, der sagt: *Jahrelang suchte ich Gott und fand mich selbst, nun suche ich mich und finde Gott.*“¹ Was man sich in Unreine gesprochen vor dem hier thematischen Hegel-Feuerbach in deren Aspekten vielleicht dahingehend hilfsweise vor Augen bringen kann, dass diese angesprochene Gegenseitigkeit gewissermaßen das Feuerbachschen Diktum: „*Das Bewußtsein Gottes (sprich: das Wissen des Menschen von Gott, E.D.) ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes, die Selbsterkenntnis des Menschen*“², wie Hegels Anschauung, dem gemäß im Wissen des Menschen „das Selbstbewußtsein Gottes“³ gegenwärtig ist (bei Hegel allerdings stärker: dieses *ist*), in spezifisch transformierter Form zusammennimmt. Natürlich gibt es eine Differenz zwischen dem Wissen von Gott und dem Wirken dieses Wissens auf das Subjekt, dass sich per Selbstbewusstsein Gottesbewusstsein aneignet – und dem Bewusstsein dass sich Gottes Denken anstrebt indem es in die Ethik⁴ des Gottes Einsicht gewinnt. Insofern spricht man im Islam von der Ethik Gottes wenn man Gottesbewusstsein sagt. Außerdem wäre allein das Wissen von Gott ein äußerliches, käme es in diesem Bewusstsein nicht zu einer Identität mit Gott. Deshalb auch die Rede von Selbsterkenntnis, die sich in der Angleichung des individuellen Bewusstsein an das Absolute realisiert.

Şeriati ist der Auffassung daß es bei jeder Ideologie um den Menschen gehe. Der Islam und der Marxismus seien zwei gegensätzliche Ideologien, und seien in allen Bereichen der Politik, der Gesellschaft, der Wirtschaft und der Moral, miteinander unvereinbar. Denn der „Islam interpretiert den Menschen auf Grundlage der Tevhid und der Marxismus auf der Grundlage der Produktion.“⁵ Marx sei sich sicherlich bewußt gewesen, daß er alle *moral-*

¹ ebd., S. 59

² Georg Biedermann, Ludwig Andreas Feuerbach, Köln 1986, S. 77

³ ebd. S. 23

⁴ Eine sehr prominenter Hadit: „Gleicht eure Ethik mit der des Gottes.“

⁵ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 59

schen und humanistischen Werte, die er in einigen Schriften *leidenschaftlich gepriesen* habe, auf diese Weise zerstört, denn er übertrage alle Werte, die der Mensch schaffe und besitze, restlos auf die Produktionsmittel: „In den engen Grenzen der armseligen materialistischen Weltanschauung wird nichts höher bewertet als die Produktionsmittel.“⁶ Exegetisch unterläuft Şeriati hier hinsichtlich des Marxschen Begriffs der den Menschen miteinbeziehenden Produktivkräfte und ihres technischen Moments der Produktionsmittel/Arbeitsmittel eine Fehldeutung, die aber auch als Interpretation Şeriatis gelesen werden kann. Was Şeriati intentional meint geht eigentlich bereits aus den vorherigen Zeilen sowie dem grundlegenden Passus „Kritik Şeriatis am humanistischen Marx. (s.o.) hervor, nämlich die Versachlichung des Menschen im Marxismus, wo Marx einen tatsächlich anderen Ton in seinen verschiedenen Theorien verwendet und sich der Mensch von seiner vorrangiger Bestimmung als edles Wesen u.a. nicht mitbeinbezogen wird, sondern der absolut vertechnisiert auftritt.

In seiner Fortsetzung der Interpretation des Islams schreibt Şeriati, der Islam sei „die Philosophie der menschlichen Erlösung (Falah).“³ ist. Seine erste Botschaft zur Bekehrung des Menschen sei „*Sagt, es gibt keinen Gott außer Gott und seid erlöst*, erklärt den Monotheismus zum eigentlichen Weg, der zu diesem Ideal führt. Wir sehen, daß der islamische Humanismus von Beginn an zu einer Art Erkenntnis hinaufführt, während der marxistische Humanismus zu einer Art Produktion hinabsteigt.“⁴

Doch die folgenden Zeilen Şeriatis sind von enormer Wichtigkeit für diese Auseinandersetzung, weil sie im Grunde genommen an einer tatsächlichen Kritik des Marxismus vorbeigehen (nicht daß Şeriati nicht auch die ökonomische Theorie des Marxismus ausführlich kritisiert - die leider in diese Arbeit nicht platziert werden kann): „Führt der Islam also zu einem mystischen und Aşketischen Idealismus, der wirklichkeitsfremd ist? Hat der Islam wie die mystischen Religionen und geistigen Philosophien das Prinzip Gerechtig-

⁶ ebd. S. 59

³ Falah (الفلاح .) ausgesprochen: Faallaah

⁴ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 63

keit vergessen? Ganz und gar nicht! Sowohl der wirtschaftliche Wohlstand als auch die soziale Gerechtigkeit werden als Prinzipien der islamischen Sozialordnung mit großem Nachdruck erörtert. Sie werden jedoch im Islam als notwendige Voraussetzung zur Befreiung des Menschen von Armut und Diskriminierung betrachtet, die es dem Menschen ermöglichen, durch geistig-moralische Entwicklung seine göttliche Natur im Sinne der islamischen Lebensphilosophie frei zu entfalten.“¹ Auf diese knappe Anschauung Şeriatīs über das Verständnis der gerechten Gesellschaftsordnung Islams wird später eingegangen werden.

Ein anderer Aspekt (auf den wir zwar bereits oben eingegangen sind, ihn aber nicht erläutert haben, nämlich die Ursache des Scheiterns des Marxismus), der des öfteren übergangen werde, möchte Şeriatī hier geltend machen, nämlich daß der Marxismus an einem *entscheidenden Punkt*, mit sich selbst in *Widerspruch* gerate: „Ein Widerspruch, der sowohl den marxistischen Erfolg, die Gedanken und Gefühle der Menschen zu fesseln, ausmacht, als auch sein Scheitern, seine erklärten Ideale zu verwirklichen. Der Marxismus erweist sich, um es in knappen Worten zu sagen, als der größte Widersacher des Marxismus.“² Viele Aufgeklärte würden es sich leicht machen, wenn sie zwischen dem subjektiven und objektiven Marxismus (dem real existierenden Regime) unterschieden, und daran glaubten daß im real existierenden Marxismus von den marxistischen Prinzipien abgewichen, und dadurch die ursprünglichen Ideale nicht realisiert wurden.³ Indessen liege der Widerspruch in der Ideologie selbst: „Und das ist der Widerspruch zwischen dem Zweck und den Mitteln. Mit anderen Worten, der Widerspruch zwischen dem Menschen in der marxistischen Philosophie und dem Menschen in der marxistischen Gesellschaft.“⁴

Marx schlage nämlich während seiner Analysen über den Kapitalismus, die bürgerlichen Kultur, die Gesellschaftsordnung einen *mystischen Ton* an. Wenn er davon spreche, *welchen Schaden der Mensch in dieser Gesell-*

¹ ebd., S. 63

² ebd., S. 63

³ vgl. A. Şeriatī, Das Menschenbild..., S. 63

⁴ ebd., S. 64

schaftsordnung an seiner Natur nehme, wenn er sich zur *Verteidigung der menschlichen Freiheit* erhebe könne man ihm wegen diesem mystischen Ton für einen *platonischen Philosophen*, einen *Moralisten*, sogar für einen *Geistlichen* halten.¹ In den Werken mit Engels, in denen der Mensch thematisiert sei, würden dem Menschen moralische und ewig erhabene Werte zugeschrieben. Der Mensch trete hier als freies, denkendes Wesen, Erlöser, als selbstständige Ursache der über der Kausalität in der Natur, Gesellschaft und Geschichte stehe. Ferner besitze dieser Mensch Eigenschaften wie Ehrgefühl, Mut, Kreativität, Nächstenliebe, Opferbereitschaft aus Überzeugung und Verantwortungsbewußtsein gegenüber anderen.² Auch André Piettre mache auf den Aspekt des „mystischen oder geistigen Menschen in der humanistischen Philosophie von Marx“ aufmerksam.³ Der Mensch in diesem Stadium, der von Marx gepriesen und verehrt werde, sei „ein Gott, der auf Erden wandelt.“⁴

Doch wenn Marx nicht mehr als Philosoph sondern als Soziologe spricht, werde *dieser große Schöpfer*, der sowohl *Gott* als sich selbst und seine Geschichte erschaffen hat, „plötzlich zum Geschöpf der ökonomischen Arbeitsmittel, die selber determinierte Schöpfungen des dialektischen Materialismus in der Geschichte sind. Die Arbeitsmittel produzieren also *zwei Dinge*: Waren und Menschen.“⁵ In der marxistischen Geschichtsphilosophie und Soziologie erkenne man ein *schreckliches Grab*, in dem der Soziologe und Ökonom Marx den *gottgewordenen Menschen*, der eine *Schöpfung* des Philosophen und Anthropologen Marx gewesen sei, beerdigt habe. In diesem Zusammenhang werde auch die Feststellung des bekannten Marxisten Eduard Bernstein, „daß der Marxismus eine Philosophie der Produzierenden ist“ verständlich⁶. Denn was „soll die Diskussion darüber, daß in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung moralische Werte, Humanismus und menschliches Wesen zerstört werden, wenn man andererseits die menschliche Ge-

¹ ebd., S. 64

² ebd., S. 65

³ ebd., S. 66

⁴ ebd., S. 66

⁵ ebd., S. 66

⁶ A. Şeriati, *Das Menchenbild...*, S. 68

schichte, Gesellschaft, Kultur, das menschliche Leben und Denken und die menschlichen Ideale nach einer derartigen Logik analysiert und interpretiert?“ fragt Şeriatî.¹ Müsse denn der Soziologe Marx mit dieser Anschauung, nicht alles „Gerede über Wahrheit, moralische Werte, Unterdrückung, Gerechtigkeit, Freiheit und Sklaverei in der Zeit der manuellen Produktion und der Landwirtschaft für Gesundheitsbeterei und Träumerei gehalten“ haben? In dieser Hinsicht müsse man nicht nur alle Sozialisten vor Marx als *Utopisten* bezeichnen, „sondern darüber hinaus auch alle Menschen, die für Gerechtigkeit und gegen Sklaverei, Feudalismus, Ausbeutung, ungerechtes Privateigentum, ja sogar gegen erstarrte und abergläubische Religionen, Bräuche und Kulturen gekämpft haben. Sie haben überhaupt etwas Sinnloses getan, weil sie die Notwendigkeiten der Produktionsweise ihrer Zeit nicht kannten. Sie waren Träumer und Utopisten. Hätten sie eine Ahnung von der materialistischen Geschichtsphilosophie und der wissenschaftlichen Soziologie gehabt, so hätten sie die Gesellschafts- und Eigentumsverhältnisse ihrer Zeit – so unmenschlich sie auch gewesen sein mögen – als Überbau der existierenden ökonomischen Basis akzeptiert und gewartet, bis der verheißene Messias in Gestalt der Maschine erscheint und die Arbeitsweise kollektiviert, damit durch ein dialektisches Wunder das verheißene Paradies der Religion in einer kapitalistischen Industriegesellschaft entsteht und der Mensch zu einem glücklichen Gott darin wird.“² Şeriatî fragt weiters zu welchen Werten dieser *glückliche, maschinengemachte Gott* stehen werde, oder welche moralischen Eigenschaften dieser haben werde, sowie nach welchen Kriterien man moralische Grundsätze beurteilen solle. Im Gegensatz dazu hätte Lenin den *mystischen Humanismus*, von welchem Marx gegenüber der Bourgeoisie sprach, hinter sich gelassen, und hätte offiziell erklärt: „Moralische Grundsätze existieren für uns nicht außerhalb der menschlichen Gesellschaft. Solche Grundsätze sind Lügen.“³

Nicht logisch begründbar seien deshalb, so Şeriatî, die moralischen Werte und die heiligen Wesenszüge des Menschen im Marxismus. Fernerhin kriti-

¹ ebd., S. 69

² ebd., S. 69

³ A. Şeriatî, *Das Menschenbild...*, S. 70

siert Şeriati die Dialektik Marxens, die er zwar von Hegel umgekehrt aber von Heraklit übernommen *vollkommen zerstört* habe. Denn diese Dialektik¹ habe mit der materiellen Dialektik Marxens nichts zu tun, denn Heraklit glaube, daß alles einer ewigen Veränderung und Bewegung unterliege, und bekenne sich doch ausdrücklich zu zwei unterschiedlichen Prinzipien, denn er erblicke im Feuer den Urgund aller Dinge und führe die Weltordnung auf die Wirksamkeit einer göttlichen Vernunft, nämlich dem Logos zurück. Wobei man allerdings dazu sagen muss, dass die ‚göttliche Vernunft‘, der „Logos“ nach dem Heraklit zufolge alles geschieht, als ein einem (sozusagen) theologischen Sinne impersonale Strukturform des Seins, dessen rationale Struktur gefasst wird, so dass wir die Welt als ‚Kosmos‘ und nicht als ‚Chaos‘ begreifen und in ihr logische, vernünftige beschreibbare Ordnung und Gesetzlichkeiten walten sehen. „Diese Weltordnung, diesselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Mensch, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglommend nach Maßen und erlöschen nach Maßen.“²

Diese Dialektik „die nach den Worten von Lenin eine einzige Konstante in der Existenz kennt, und das ist die Veränderung. Sie hat dagegen eine große Ähnlichkeit mit der mystischen Auffassung der Gegensätze in den östlichen Religionen, besonders im Zoroastrismus, Manichäismus, Judentum, Christentum, Islam und Sufismus, denn in dieser Konzeption beruht zwar alles Seiende auf dem Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen, Ahura Masda und Ahriman, dem Licht und der Finsternis, dem Menschen und Iblis (Satan), doch gibt es gleichzeitig zwei unveränderliche Prinzipien: das Entwicklungsprinzip der Welt und das heilige Wesen oder den ewigen Geist, der die Welt beherrscht.“³

Im Grunde stellt Şeriati eine Ähnlichkeit der Dialektik Heraklits mit der *mystischen Auffassung der Gegensätze in den östlichen Religionen* her, deshalb vielleicht auch die Aussage im vorigen Absatz, daß Marx Heraklits Dialektik zwar *übernommen aber zerstört* habe. Die marxsche Dialektik, so Şer-

¹ ebd., S. 71

² Heraklit, Fragment B 30 (D.-K.)

³ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 71

iati, „die jedoch diese zwei Prinzipien vereint und nur die absolute Veränderung auf der Grundlage der Gegensätze gelten läßt, kann sich natürlich nicht auf das Primat des Menschen oder der ewigen moralischen Werte stützen, denn in diesem *Fluß* gibt es nichts, worauf man sich hätte stützen können.“¹ Ein allerdings Kraythlos'scher Heraklitismus, der seinen Lehrer, demzufolge niemand zwei Mal in denselben Fluß steigen könne bekanntlich dahingehend verschärfe, dass niemand auch nur ein einziges Mal in denselben Fluß steilgen könne, so dass es Nietzsche das statuiert, im ewigen Fluß nichts Festes, nichts Dauerndes gäbe – und demnach nur „chaos sive natura“. Daher sei es nur *natürlich*, daß die Werte die Marx für seinen Humanismus in Anspruch genommen habe, in der marxistischen Gesellschaft zu materiellen, veränderlichen und *unverlässlichen* Eigenschaften werden, die sich je nach Notwendigkeit der Produktionsverhältnisse verändern lasse, so daß kein Prinzip bestehen bleibe, und sich jedes moralische Prinzip &allerdings so fern außerhalb der menschlichen Gesellschaft verortet? „nach den Worten von Lenin als *Lüge* erweist.“² Natürlich stößt sich der Şeriati hier, da Prinzipien ihre Verbindlichkeit verlieren wenn sie den Veränderungen der Gesellschaft unterliegen. Jedoch wäre es mißverständlich daraus abzuleiten, Mar-

¹ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 72

² ebd., S. 72. In der Tat existieren bei Lenin nicht selten prekäre utilitaristische Formulierungen, etwa: „Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist. Unsere Sittlichkeit ist von den Interessen des proletarischen Klassenkampfes abgeleitet...“ „Wir sagen: Sittlich ist, was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft und dem Zusammenschluß aller Werktätigen um das Proletariat dient, das eine neue, die kommunistische Gesellschaft aufbaut.“, Ders., Die Aufgabe der Jugendverbände, LW, Bd. 31, S. 281 bzw. S. 282. Allerdings ist es derselbe Lenin für den gilt: „Als sich die politische Situation im Lande verbesserte und sich im Januar 1920 der Sieg im Bürgerkrieg abzeichnete, gab Lenin Dzierzynski, dem Chef der Tscheka, die Instruktion, den Massenterror gegen die Konterrevolution zu beenden und die Todesstrafe aufzuheben. Lenin begründete diesen Schritt in seinem Referat auf der Sitzung des Gesamtstaatlichen Zentralen Exekutivkomitees im Februar 1920 folgendermaßen: `Der Terror wurde uns durch den Terrorismus der Entente aufgezwungen, als die stärksten Mächte der Welt, vor nichts zurückschreckend, mit ihren Horden über uns herfielen. Wir hätten uns keine zwei Tage halten können, wären wir diesen Versuchen der Offiziere und Weißgardisten nicht ohne Erbarmen begegnet, und das bedeutete Terror, aber der Terror wurde uns durch die terroristischen Methoden der Entente aufgezwungen. Sobald wir aber den entscheidenden Sieg erungen hatten, noch vor Beendigung des Krieges ... versichteten wir auf die Anwendung der Todesstrafe und zeigten damit, daß wir zu unserem eigenen Programm stehen, wie wir es versprochen haben. Wir erklären, daß sich die Anwendung von Gewalt aus der Aufgabe ergibt, die Ausbeuter, die Gutsbesitzer und Kapitalisten, zu unterdrücken: wenn das getan ist, verzichten wir auf alle außerordentlichen Maßnahmen. Wir haben das durch die Tat bewiesen.“ (Ders., LW Bd. 30, S. 318) Willi Gerns, Robert Steigerwald, Weitere Stellungnahmen und Reaktionen zu dem in der „nvs“ (Nr. 12/94) veröffentlichten Beitrag von Kurt Gossweiler; in: nvs-Sonderbeilage 1995, Beilage, S. IV.

xismus verfüge dessentwegen über keine Konzeption einer (historisch-materialistischen) Normen- bzw. Wertbegründung, auch im gesamtgesellschaftlichen Anspruch.¹ Allerdings kann man fragen, wie an der Debatte zweier prominenter zeitgenössischer Marxisten an der Frage der Menschenrechte aufgebrochen, ob diese Konzeptualisierung hinreichend tragfähig ist oder nicht doch einer `fundamentaleren` Verankerung bedarf. Am Beispiel der Menschenrechte: „Widerspruchsfrei“, so Holz, „scheint sich allerdings eine so weitgehende Historisierung der Menschenrechte“, wie sie Klenner exponiert², „nicht mit dem Universalitätsanspruch zusammenzufügen.“ Aber „auch Klenner spricht davon, die Arbeiterbewegung kämpfe `um die Befreiung von ökonomischer Ausbeutung, politischer Unterdrückung und geistiger Manipulation des Menschen durch den Menschen, damit ein jeder seine menschliche Natur entfalten kann`³; er setzt also doch eine `menschliche Natur` voraus, der ein Minimalrepertoire an Gattungsbestimmungen zukommen muß, wenn die Geschichte als ein Entwicklungsprozeß der menschlichen Gattung gefaßt werden soll.“⁴ Damit wirft sich die Frage auf, gilt Gleiches dann nicht auch in wertetheoretischer Hinsicht eines Grundkorpus gesamtgesellschaftlicher Werte? Etwa einer – wie auch immer historisch ausgeprägten – wechselseitigen Anerkennung der menschlichen Individuen, ohne die eine gemeinschaftliche, gar kooperative Reproduktion des Lebens, wie man aus marxistischer Sicht formulieren würde, kaum hätte statthaben können?

Im Verhältnis dazu könne der Islam, „der den Satan und das göttliche Wesen des Menschen in Gegensatz setzt“ von ewigen und primären moralischen Werten sprechen, „weil er dem Menschen einen höheren Ursprung als mate-

¹ Eine kompromierte Darstellung der traditionellen marxistischen Normen – und Wertebegründung siehe: Heinz Wagner, Normenbegründungen, Köln 1982, S. 111ff.

² „Folgt man dem historischen Materialismus darin“, so Holz Klenner einleitend, „daß die Geschichte eine von Klassenkämpfen ist, so ergibt sich daraus: `Wie die bürgerlichen Bürgerrechte – von denen bürgerliche Ideologen allerdings Entgegengesetztes behaupten – sind auch die sozialistischen Bürgerrechte keine allgemein-menschlichen, sondern Klassenrechte. Sie sind Produkt und Instrument der sozialistischen Gesellschafts- und Persönlichkeitsentwicklung... Weil Klasseninteresse des Proletariats letztlich ein Menschheitsanliegen ist, sind seine Klassenrechtsforderungen im Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung, gegen Krieg und Rassismus Menschenrechtsforderungen.`“ H. Klenner, Marxismus und Menschenrechte, Berlin 1982, S. 14

³ H. Klenner, Marxismus und Menschenrechte, Berlin 1982, S. 14

⁴ H.H. Holz, Die regulative Idee des Menschenrechts, in: Ders., D. Losurdo, Topos H. 21, Menschenrecht, Napoli 2003, S. 13

rielle Natur, Materie und ökonomische Basis zuerkennt, nämlich das ewige und das unabänderliche Wesen im Prozeß der Gegensätze und des Wandels der Zeit.“¹

Auch der Islam glaube daß *alles wird und vergeht*, doch glaube er, daß es eine feste *Entwicklungsrichtung* gibt. Außerdem sei der Islam weder unwissenschaftlich noch unrealistisch, denn hier sei der Mensch zwar aus der *Erde (Materie)* entstanden, doch in seinem Wesen gebe es eine *Fitra*² (الطرة) nämlich eine nicht *irdische Veranlagung*, „welche die Widerspiegelung des absoluten Willens, des Universums, also Gottes ist. Mit seiner zweifachen Essenz ist der Mensch also ein Wesen zwischen Natur und Gott. Er kann seinen Entwicklungsprozeß nach eigenem Willen von der Erde zu Gott fortsetzen.“³ In diesem Zusammenhang bekämen Begriffe wie *Verantwortung und gute Veranlagung* ihren eigentlichen Sinn: „Das ist die natürliche Art (Fitra), in der Gott die Menschen erschaffen hat“.⁴ Und hier könne man von einem *wahren und logischen Humanismus* sprechen, der weder in den Abgrund des Materialismus stürze, noch zu einem *unbewußten und willenlosen Spielzeug des blinden dialektischen Materialismus* werde.⁵ Auch werde er zu keiner „von der Realität, Natur und Gesellschaft abgeschiedenen, metaphysisch-abstrakten Idee. So kann der Islam im Gegensatz zum Marxismus für Prinzipien wie Gerechtigkeit, Ehre, Führung, Bewußtheit, Verantwortung, moralische Werte und menschliche Tugenden in allen Systemen und zu allen Zeiten der Geschichte eintreten, ohne ihre Erörterung oder Verwirklichung von der Erfindung der Dampfmaschine abhängig zu machen.“⁶

Weshalb der Mensch eine zweifache Essenz oder eine *Fitra* in seinem Wesen hat, oder weshalb er eine Wanderung nach Oben statt Unten machen soll, oder zwischen Gott und der Natur steht, wird noch zu klären sein. Auch der

¹ ebd., S. 72

² Fitra: Die natürliche Disponiertheit oder Veranlagung des Menschen, die später sein Charakter ausmacht.

³ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 72

⁴ ebd., S. 73

⁵ ebd.

⁶ ebd.

Punkt auf den oben bereits eingegangen aber nicht weiter ausgeführt wurde, nämlich daß der Islam mit dem Marxismus keine Ähnlichkeit hätte und zwar auf keiner Ebene seines Ideologieverständnisses, sowie seine verhängnisvolle unzureichende Kritik im Bezug auf das Gerechtigkeitsverständnis und die *Sozialordnung*, welche die seiner gesamten Kritik am Marxismus eine andere Wendung gegeben hätte, warten auf ihre Klärung.

Conclusio Şeriatīs

Şeriatī ist davon überzeugt, daß der Islam alle Lebensbereiche des Menschen abdeckt, nämlich von der *philosophischen Weltanschauung bis zur individuellen Lebensweise* erfaßt. Daher könne der Marxismus, wie die Forschungsarbeit von Henri Martinet bestätige, „trotz günstiger politisch-wirtschaftlicher Bedingungen, die er in den letzten einhundert Jahren vorgefunden hatte, im Gegensatz zu fernöstlichen und lateinamerikanischen Gesellschaften, in keiner islamischen Gesellschaft Erfolg verbuchen.“¹ Das hänge eben damit zusammen weil der Islam in allen Bereichen eigene Ansprüche stelle.

Ferner basiere Marxens Humanismus auf dem Materialismus, der den essentiellen Ursprung des Menschen auf die *irdische Materie*, somit auf ein *Objekt* reduziere. Hingegen stütze der Islam seinen *göttlichen Humanismus* auf Tevhid und definiere den Menschen auf der wissenschaftlichen Ebene zwar als Erde, erhebe ihn jedoch bei der *Anpreisung seines Wesens von der Erde zu Gott*, „zur Absolutheit der Werte und zu den absoluten und transzendenten Werten.“²

Da der Marxismus die Werte für *relative Erscheinungen* des gesellschaftlichen Überbaus halte, die auf der Basis der ökonomischen Produktionsweise zu erklären seien, „läßt er sie auf die Ebene des materiellen Gewinns absinken.“³ Da aber der Islam die Werte als *Manifestation göttlicher Attribute* im Menschen betrachte, könne er trotz „prinzipieller Anerkennung der Wirtschaft eine Wertordnung jenseits von ihr aufstellen und das Prinzip von dem Ideal unterscheiden. Und da er dem Menschen einen existentiellen Dualis-

¹ A. Şeriatī, Das Menschenbild..., S. 74

² ebd., S. 74

³ ebd., S. 75

mus Erde-Gott zuerkennt, ist er in der Lage, den Dualismus von Gewinn und Wert oder Wirtschaft und Moral im Leben des Menschen zu rechtfertigen und braucht sie nicht wie die mystischen Religionen und der Marxismus in Gegensatz zu setzen.“¹

Der materialistische Determinismus, der von den Produktionsmitteln abhängt, zerstöre den Menschen in seiner *Eigenschaft als Wille*, und könne folglich keine *Erklärung für den Grundsatz menschlicher Verantwortung* finden. Der Islam erkenne zwar die gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten und den ständigen Entwicklungsprozeß der Menschheitsgeschichte auf der *Grundlage wissenschaftlicher Gesetze* an, doch rutsche er nicht in den tiefen Abgrund des materialistischen Determinismus ab, „weil er den menschlichen Willen als Manifestation des absoluten Willens des Universums“ betrachte, den er nicht den Produktions- und Gesellschaftsverhältnissen fundiert, sondern „dem Wesen des Menschen selbst.“² Auch durch die Verkündung von Grundsätzen wie *Anvertrauung und Abstieg* habe er den Menschen aus den *Fesseln des Determinismus*, die sich östliche Religionen angelegt hätten, befreit.

Wolle der Marxismus Gott ablehnen, so bezeichne er Gott als *äußere Widerspiegelung menschlicher Essenz* und setze den Menschen anstelle Gottes in der Welt. Jedoch werde bei dem Versuch, den historischen Materialismus zu beweisen, eben dieser Mensch, der ein *Schöpfer Gottes* sein soll, *selbst zu einem materiellen Geschöpf der Produktionsmittel* gemacht.³

Der Islam aber versetze den Menschen in eine Welt des *Tevhid*, in der sich das Gott-Mensch-Natur Verhältnis in einer „sinn- und absichtsvollen Harmonie“ befinde. Er beschreibe Adam⁴ als „existentielle Hauptessenz der Spezies Mensch, als Erde, dem der Geist Gottes eingehaucht wurde (als ein We-

¹ ebd., S. 75

² A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 75

³ ebd., S. 75

⁴ Adam bedeutet auf arabisch „Erde des Erdbodens“. Insofern wäre der Grund für die Bezeichnung des Menschen mit „Adam“, so Eliaçık, daß der Mensch aus der Erde des Erdbodens hervorgebracht wurde. Außerdem seien die Wörter *udume* das Ansteigen der Bräune, *edma* Brünett, Schwarzbraun, *edeme* die Schicht zwischen Haut und Fleisch, *edimus-sema* der Himmel, *edimu'l-leyl* Nachtfinsternis, *edimu's-sey* das Äußere eines Dinges, *edim* Haut, Gesichtshaut aus demselben Wortstamm. (Eliaçık, 1. Band, Seite 326)

sen zwischen Materie und Geist), setzt Gottes Vertrauen ausschließlich auf ihn und schafft auf diese Weise ein immaterielles Kriterium für das Prinzip menschlicher Verantwortung. Durch die Parabel von Iblis¹ (ابلّيس) und Eva und die Vorstellung von der Rebellion verpflanzt er die Vernunft und Liebe in die Essenz des Menschen und erkennt ihm einen von göttlicher Prädestination unabhängigen Willen zu. Durch das Prinzip Abstieg (vom Paradies auf die Erde) betraut er ihn mit dem irdischen Leben, damit er den Himmel mit Mühe, Widerspruch, Willen, Liebe, Bewußtheit und Verantwortung verdient und sein Endsicksal mit dem Werk seiner beiden Hände vorbereitet: *An jenem Tag (damit ist der Auferstehungstag gemeint), an dem man auf die Werke seiner eigenen Hände blicken wird.* ⁴²³

R. Ihsan Eliaçık teilt die Parabel über Adam (die sieben Mal im Koran an verschiedenen Stellen vorkommt), die auch unter der Parabel des Iblis⁴ (Teufel), Adam, Engel, Entstehung bekannt ist, in zwei Teile, die Verse der Suren von 10-18 aus Bakara (die oben schon erwähnt wurde) sei die Iblis-Parabel, während die von 19-24 die Adams- Parabel seien. Denn die Parabel über Iblis sei ein ätherischer Prolog und damit der erste Dialog im Himmel und die Parabel über Adam ein irdischer Prolog, damit ein Ereignis auf der Erde. Während die Parabel über Iblis eine *Metapher, eine Darstellung* (allegorisch) sei, sei die Parabel über Adam einer realen Geschichte. In der Iblis Parabel sei eine theologische und in der Adams Parabel eine anthropologische Akzentierung dominierend. Im Koran (im Grunde auch in den anderen monotheistischen Religionen) tauche die Iblis Parabel vorher auf, weil es eine *Art des Monologes Gottes mit sich* darstellt, damit sei eine Vorstellung über die Genesis des Menschen bezweckt worden. Aus diesem Grund seien in der Iblis-Parabel die Ereignisse und Personen als Bildnis sowohl als wahrnehmbare als

¹ Iblis: Satan

²A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 76

³ Der Satz befindet sich in der Sure Nebe (78) und ist der Vers 40, wobei er öfter im Koran auftaucht und auf die Selbstverantwortung des Menschen aufmerksam macht. Im übrigen auch eine Aussage welche die Freiheit und die daraus resultierende Verantwortung des Menschen deutlich hervorhebt. Auch in der Sure Enfal (8) Vers 51 heißt es (nach dem Tod an „jenem Tag“), „Das was ihr mit euren Händen gemacht und mitgebracht habt wartet auf euch; denn Allah übt auf die Erschaffenen keine Grausamkeit aus.“

⁴ Iblis: repräsentiert symbolisch den Trieb/Drang des Menschen zum Schädlichen.

auch (mittels der Vernunft) erfaßbare Dinge dargestellt. „Das Gute, das Böse, der Mensch, die Kraft des Menschen und seine Fähigkeit, sein Platz im Dasein, der Grund seiner Schöpfung usw. werden als sichtbare, erfaßbare, wahrnehmbare Abbilder darstellend personifiziert. Durch die Erwirkung, daß sie als lebende, gehende, sprechende, im Raum beharrende, berührende, wie an uns vorbeigehende Personen wahrgenommen werden, werden sie so in das Hirn der Menschheit graviert.“ In dem ersten Teil der sich ergänzenden Parabeln gebe es im Grunde niemanden als Gott selbst. Denn mit „der Versetzung in Begriff wie Iblis, Satan, Engel, Adam werden die Kraft Gottes, sein Vermögen, seine Erkenntnis, die böartigen Zustände im Reich, einige Ereignisse die im Anschluß mit dem göttlichen Leben stehen, und das neu zu schöpfende Wesen personifizierend symbolisiert. Dies sind Ausdrücke einer religiösen Sprache, die reduziert und vereinfacht wurden im Bezug auf das Aufbauen der Beziehung des Menschen zu dem Personifizierten. Gott, der als das Absolut Seiende spricht, hält seine Rede bildhaft über die Fälle für die menschliche Vorstellung, um Bewußtsein und einen Begriff davon zu schaffen.“¹ Vor allem im ersten Teil der Parabel, in dem der Begriff Iblis in den Vordergrund trete, werde eine theoretische, abstrakte Vorstellung erschaffen, im zweiten Teil wo Adam und Eva in den Vordergrund treten, werde der verwandelte Zustand in das Praktische, Konkrete als Beispiel gegeben. Hier-nach folge dann die weitere Ansprache an die ganze Menschheit mit *„Ihr Kinder Adams! Dies ist der Sinn vom Leben, von Menschen, von Gutem, von Bösem, vom Sein, vom Nichts, vom Dasein, vom Tod, von der Vergangenheit, von der Zukunft“*.²

Mit dieser Interpretation macht sich Eliaçık nicht gerade beliebt, aber der Gerichtshof der Vernunft sollte keine Gnade vor dem Unvernünftigen kennen. Sowie Şeriati wird Eliaçık von vielen islamischen Kreisen bereits als Revisionist und damit auch als unerwünschter Interpret betrachtet. Da er seit kurzem auch das aktuelle Regime, nämlich die AKP mit ihrer Instrumentalisierenden Ausbeutung die Religion kritisierte, kann man ihn bereits in die selbe Tradition mit Şeriati setzen. Obwohl es bei Eliaçık selbst einige Bezüge

¹ R. Ihsan Eliaçık, Kur'an, Bd.1, S. 326

² ebd., S. 326

zu Şeriati gibt, und sie beide die selbe Intention teilen, nämlich den Islam aus den Fesseln der Macht, der Unvernunft herauszureissen und ihn nochmals mit der Vernunft zu konfrontieren, geht es Şeriati um das Menschenbild, und Eliaçık um das Gesellschaftsverständnis des Islam. Doch ihre Interpretation liegt nicht weit weg voneinander, vielleicht liegt das an dem Umstand, daß beide Soziologen sind.

In der obigen Interpretation Eliaçıks tauchen sowohl Teufel als auch Engel, selbst Adam und Eva als Metapher auf, und werden als Sinnbilder für die Kraft Gottes oder des Menschen dargestellt. Dies liegt am alleinigen Umstand damit sich der Mensch einen Begriff davon mache. Insofern stehen sie auch nicht zu Şeriat's Anschauung darüber im Widerspruch. Auch er sah darin keine tatsächliche ontologische Gegebenheit, sondern allein Sinnbilder.

Die erkenntnisaufschließende Bedeutung von Sinnbildern, vielfach ein Desiderat von Erkenntnistheorien, weist Parallelen zu Kantens Theorie der Symbole auf. Die Einheit und die Vermittlung des Dualismus von Verstandesbegriff und Anschauung leistet Kant bekanntlich durch den Schematismus, sprich: vermittels der nicht aus der Anschauung kommende Schema-Bilder. Schemate gelten ihm diesbezüglich als (Verstandes-)Begriff im Modus der Anschauung. D.h., sie bilden sinnliche Vorstellungen, die als in keiner Erfahrung gegebenen Produkte der Einbildungskraft, die Verstandesbegriffe sinnlich erfüllen bzw. verbildlichen. Im § 59 der *KdU* nimmt Kant nun eine Fortbestimmung der Schematismusproblematik in Hinblick auf Vernunftbegriffe vor, welche, da ihnen prinzipiell keine äußere bzw. empirische Anschauung in äußerer Erfahrung korrespondieren kann, einzig durch eine Symbolisierung als „indirekte Darstellungen“ „vermittels ... Analogie“ geleistet werden kann, worin „einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird“¹ und darin einen anschaulichen Vorstellungsgehalt gewinnt. „Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die ersten direkte, die zweiten indirekte Dar-

¹ I. Kant, *KdU*, B 255

stellungen des Begriffs enthalten. Die erstern tun dies demonstrativ, die zweiten vermittelt einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweites die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden.“¹ Darin liegt nach Kant, und in genau dieser Parallele liegt hier das Interesse im Zusammenhang Eliaçık, daß Vernunftbegriffe wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Unendlichkeit nur im Modus der Symbolbildung und durch Analogisierung anschauliche Realität „für die Reflexion“ gegeben werden kann. Eine „indirekte[] Darstellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält“². Sonach nun zwar nicht *in*, aber *für* die Erfahrung.

Im folgenden werden nur einige Ausdrücke aus dem Arabischen näher erläutert ohne die ganzen Verse im Koran wiederzugeben. Zum Paradies, das als „grünes Reich mit Bäumen und Pflanzen“ auftritt und in dem sich Adam und Eva befinden schreibt Eliaçık, daß sich dieses auf der Erde befand und bezieht sich hier auf Ebu Muslim, einem sehr bekannten Interpreten der islamischen Traditionsgeschichte. Insofern wurde der erste Mensch oder die ersten Menschen auf der Erde erschaffen, und seien nicht aus dem Paradies im Jenseits in die Welt gefallen. Über den verbotenen Baum an dem sich Adam und Eva vergehen schreibt Eliaçık, dieser repräsentiert die Übeltaten und Sünden des Menschen, die sowohl geistig als auch seiner Natur veranlagt sind, hervorhebend und als maliziös verurteilend als der verbotene Baum. Der Mensch soll sich weder an anderen Lebewesen, aber auch nicht an der Natur und auch nicht an Gott, also keinem Wesen mit dem er den Kosmos teilt versündigen in dem er diesem schadet, nichts tun was das Beisammensein der Entitäten stört. Der Mißbrauch der Freiheit des Menschen, indem er dadurch seiner Umwelt schadet erfordere *die Notwendigkeit der Verbote (Bäume)*. Die *Entblößung der häßlichen Stellen* stellten, so Eliaçık, die

¹ ebd., B 256

² ebd., B 257

Provokation und Anreize hin zu Laster und Versündigung dar. Alles was der Teufel einflüstere oder jeder Drang, der sich aus dem Inneren des Menschen hervorhebe werde damit exemplifiziert. All das werde am Beispiel von Adam und Eva personifiziert. Man wisse nicht genau worin ihre Schuld genau liegt. Dieses müsse man statt einer sexuellen Versuchung als „Drang und Antrieb zur Schuld“ interpretieren. Der Ausdruck des *Versuches die entblößten Stellen mit Blättern aus dem Paradies zu verdecken* bedeute den Versuch, das sündhafte Vergehen zu verhüllen. Also hätten sie genau das getan, was alle Menschen die sich an etwas schändlich vergehen getan haben. Die Ausrücke „*Wir haben uns geschadet, wenn du uns vergibst..*“ zeige, daß die Vermeidung von Schuld und Sünde durch eine ehrliche Schuldbekennntnis und Reue realisiert werden könne. Der Ausdruck „geht, verteilt euch“ sei nicht als die Verjagung aus dem Paradies zu verstehen, sondern als: Verteilt euch auf der Erde. So liege die Hauptklage nicht an der Sünde die sie auch das Paradies kostete um ihre Schuld auf der Erde einzubüßen. Die Absicht der Erzählung versuche die natürliche Entwicklung des Menschen, ihre allmähliche Trennung auf einem grünen Platz auf der Erde, und den Beginn des Widerstreits als verschiedene Gesellschaften zueinander darzustellen. Mit dieser Akzentuierung distanzieren sich der Koran sowohl vom Christentum als auch vom Judentum. Das Christentum konzentriere sich mehr auf den ersten und das Judentum auf den zweiten Teil der Parabel. Mit dem Lesen dieser Ayets (Vers, Zeichen des Daseienden) soll aber jedem in seinem eigenen Leben durch die wahrnehmbare, und mit der Vernunft erfaßbare und mit Begriffen personifizierte (Prolog im Himmel), und neben dieser die Exemplifizierung des ersten natürlichen Zustands der Menschheit (Prolog auf der Erde) einsichtig werden. In diesem Sinne sei jedes Geborene Kind im Lauf dieses Lebens wie Adam, und mit jeder Geburt eines Kindes beginne die Parabel Adams von Neuem. Insofern werde unsere Geschichte erzählt, und nicht eine abgeschlossene Geschichte des Altertums. In der Adams Parabel seien für jedes Adamskind, das mit seiner Geburt in den Schöpfungsprozeß eintrete, Ratschläge auf was er in seinem ganzen Leben achten müsse zu finden; die Bedeutung des Guten und , des Lebens und des Todes, sowie des Daseins und der Entstehung.¹

¹ R. Ihsan Eliaçık, Kur'an, Bd. 1, S. 331

Eliyaçık ist nicht der einzige, der den Koran realistisch interpretiert, auch wird er nicht der Letzte sein, vor ihm hat es etliche andere gegeben die den Koran auf diese Weise interpretiert haben. In seiner Interpretation liegen keine Methoden vor die erst im 21. Jahrhundert entwickelt worden sind, so dass man zugeben müsste, dass der Koran erst zum jetzigen Zeitpunkt so interpretiert werden konnte. Die einzigen Methoden zu solch einer Deutung liegen in den Mitteln des Verstandes, und dem Mut das durch den Verstand Erkannte einzusehen, selbst wenn es gegen die eigenen Interessen steht. Für ein mythisches Bewußtsein, welches in Gott den Herren, in diesem Verhältnis sich als den Knecht versteht, und die Phänomene als unerklärlich und somit gesetzt erblickt, den Glauben als die Aufhebung jeder Skepsis versteht, und durch das Dienen am Herren sich aus der Verantwortlichkeit selbst zu denken entläßt, wundert es kaum, daß Marx oder andere diesen Zustand als Rausch, diese Knechtschaft als Entfremdung, die Religion als ein Hindernis zur Einsicht in die Gerechtigkeit bezeichnen. Am verbotenen Baum haben sich viele vergangen, selbst die, die sich dazu bekannt hatten sich von diesem Baum fernzuhalten: Vor allem in der Geschichte der Religionen sind ihre Früchte die bittersten. Nun daß Menschen, Gesellschaften, ganze Völker und Staaten fremdbestimmt waren, daß hier eine Absicht lag aus Adam einen Knecht zu machen weil es der Herrschaft gediegener war, ist zwar eine Tatsache, aber entschuldigt nicht die Absage an das autonome Denken, das sich jedes Individuum selbst schuldet.

Vor allem auch hier in der Adams-Parabel erkennt man, daß der Mensch ein freies Wesen ist, das seine Handlungen selbst bestimmt, denn der Mißbrauch seiner Freiheit liegt in *seinen eigenen Händen*. Eine sehr gängige Auffassung sieht in der Adams-Parabel auch die erste Revolte des Menschen, wozu auch Şeriati tendiert. Man könnte den verbotenen Baum auch als das Prinzip des Bösen verstehen, der im Widerstreit mit dem Prinzip des Guten die Entwicklung des Menschen erst konstituiert. So hätte man Gott (auch) als das gute und den Teufel als das böse Prinzip, die eine Selbsterkenntnis allein durch sie hindurch erst ermöglichen. (Sowie beispielsweise im Sufismus der Mensch das Spiegelbild des anderen ist, und sich nur durch den anderen entwickeln kann.) In diesem Sinne sind beide Prinzipien selbst re-

gulativ und konstitutiv.

Şeriati bemerkte oben, daß der Islam den Menschen auf *wissenschaftlicher Ebene als Erde* definiere. Die Intention Şeriatis, mit allen Mitteln gegen den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit der Religion zu kämpfen ist unerbittlich und dabei unübersehbar. Aber in ihrer/seiner Intention auch nachvollziehbar, denn der religiöse Mensch der Moderne findet sich immer wieder vor dem Argument der Unwissenschaftlichkeit der Religion stehen. Jedoch ist es tatsächlich notwendig und zwar genau an dieser Stelle der Definition des Menschen im Islam sowie den beiden abrahamitischen Religionen eine Definition herauszuarbeiten, die sowohl für den Gläubigen als auch für den Ungläubigen Klarheit verschafft. Denn das mystische Bewußtsein das die Wunder als Referenzen Gottes betrachtet muß still gelegt werden. Damit hätte man auch das Unwissen der gegnerischen Partei, die sich genau auf dieses Verständnis stützt, aufgehoben.

Die zweifache Essenz des Menschen betrifft wie Şeriati schon erwähnte die Beschaffenheit des Menschen in der religiösen Bestimmung, und damit auch sein Verhältnis zwischen Gott und Natur. Aber aus dieser Beschaffenheit resultiert auch die Wertvorstellung und damit die ganze Zielrichtung des Menschen.

In der Sure „Bakara“ im Vers 30 – nämlich im Kontext der Adams Parabel – heißt es: *„Hört gut zu! Einst sagte der Schöpfer zu den Engeln ‚Ich werde einen Repräsentanten (Halife) auf der Erde erschaffen’...“* In allen drei Offenbarungsreligionen tritt der Mensch als Vertreter Gottes auf die Erde. Insofern müßte man von Definitionen – wie oben schon erwähnt – wie *Diener Gottes*, oder dem Verständnis wonach Gläubige sich zwar unter die Herrschaft Gottes begeben, aber sich als Götter gegenüber der Natur verstehen, Abstand nehmen, weil das dem Tevhid-Verständnis widersprechen würde. Weiters heißt es in der Sure *Haschr*¹ im Vers 26: *„Hört gut zu! Wir haben den Menschen aus Schlamm der sich nach und nach entwickelnd zu einer von sich Töne gebenden Erde gemacht.“* Schlamm² wäre die aller naheliegendste

¹ Haschr: حشر

² Die Erde oder auch Tonderde/Klei im arabischen die einen Ton (i.S. ertönt) von sich gibt, wird zweierlei interpretiert, einmal als getrocknete Erde die bei daraufklopfen ertönt/er-

Übersetzung des arabischen Wortes *Salsal* (الصلصال). *Salsal* bedeutet im arabischen „der getrocknete Matsch“. Diese Art von Schlamm/Matsch gilt im arabischen Raum als dreckig, stinkend, und er wurde zu seiner Zeit als Prädikat für ein verächtliches, fieses Verhalten benützt. An einer anderen Sure (wobei dies mehrmals auftaucht) heißt es: „*Er ist der Schöpfer, der aus einem zerstreuten Tropfen Wasser den Mann und die Frau als Paar erschaffen hat.*“¹

Eliaçık ist der Auffassung daß man sich nicht auf die Erschaffung aus der Erde festlegen solle – was Şeriatî ja eigentlich tut, weil mal von Erde, dann vom Schlamm, und an anderer Stelle von Wasser die Rede sei. In diesem Zusammenhang steht der Mensch (wie übrigens bei Kant, wo das Subjekt Teil der sinnlichen und der intelligiblen Welt ist) zwischen der Sinnlichen und Übersinnlichen Welt, zwischen Natur und Gott.

Ein interessanter Aspekt, den Şeriatî gegen Marx einbringt ist, dass Marx das Verhältnis des Zeus zu Prometheus auf das Gott-Mensch-Verhältnis der Offenbarungsreligionen anwende, den er von den humanistischen Philosophen und Soziologen übernommen habe, und „unter dem Einfluß von Saint-Simon und Proudhon steht, verdankt sein religiöses Weltbild wie die beiden genannten der griechischen Mythologie und überträgt das Gott-Mensch-Verhältnis der griechischen Religion auf andere, ohne zu wissen, daß sich das religiöse Weltbild der großen östlichen Religionen von dem Weltbild der griechischen Religion völlig unterscheidet und kein Wettbewerb zwischen

klings, oder daß sich aus dem Schlamm später ein sprechendes Wesen entwickeln wird. Im darauffolgenden Vers (29) heißt es: „*Wenn ich ihn zu einem mäßigen Zustand (Konsistenz) gebracht habe und von meiner Seele eingehaucht habe, dann gebührt ihm den Respekt (selam).*“ Nun, dem sinnlichen Wesen das aus dem ‚dreckigsten Schlamm der Erde gemacht wird, wird das allerwertvollste‘ eingehaucht, nämlich die Seele Gottes. Hier haben wir bereits eine Dualität zwischen Sinnlichkeit und der Übersinnlichkeit, und obwohl der Bezug durch die Seele zur Übersinnlichkeit besteht, ist sie nicht wirklich vermittelt, weil das Subjekt durch seine Seele immer noch keine Einsicht über *Qaib* hat. Im Vers 12 der Sure Araf ist die Stelle mit Iblis und Gott viel deutlicher erfaßt/geschrieben: „*Allah fragte: Ich hatte dir befohlen zu grüßen, warum tust du das nicht? Iblis: Ich bin viel überlegener als er. Denn du hast mich aus Feuer geschaffen, und ihn aus dem Schlamm.*“ Nach Eliaçık sei in der Parabel unter dem Vergleich zwischen Schlamm und Feuer Triebe wie Eifersucht, Neid, Überheblichkeit, Arroganz u.dgl. zu verstehen, und sie weise auf den Widerstreit dieser Triebe im Allgemeinen, welche dem Menschen schade, und in dem Vers sei die Nachricht, daß der Mensch sich in diesem Streit nicht verlieren solle indem er wild und brutal reagiert. Der Vergleich mit Feuer und Schlamm symbolisiere eben genau diesen Widerstreit unter Menschen.

¹ R. Ihsan Eliaçık, Kur’an, Bd. 3, S. 145, *Necm* (53) Vers 45/46

Gott und en Menschen stattfindet. Gott ist weder neidisch und mißgünstig in bezug auf Menschen noch fürchtet er ihn. Im Gegenteil, er ist ein Menschenfreund, denn die Botschaft Gottes im Osten bedeutet die Erhebung des Menschen von der Erde in den Himmel, vom irdischen Tier zum himmlischen Wesen. Im Zoroastrismus kämpft der Mensch gemeinsam mit Amshaspands für den Sieg Ahura Masdas. Ahura Masda und Amshaspands sind überall die Beschützer des menschlichen Lebens. In der dualistischen Religion Manis ist der Mensch für die Verwirklichung des göttlichen Lichts in der Existenz verantwortlich. In der chinesischen und indischen Mystik gibt es keine derartige trennende und unüberwindbare Grenze zwischen Gott und dem Menschen. Gott fließt durch den Menschen, ja sogar durch die Natur als Geist der Existenz und Essenz der realen Welt. Wichtiger noch, in der jüdischen, der christlichen und in der islamischen Religion, die ein gemeinsames Weltbild besitzen, taucht jenes göttliche Feuer der Griechen als verbotener Baum auf. Prometheus wird zum Satan, und Gott ist hier der wahre Prometheus der Menschen.“¹ Während Şeriati den Prometheus-Mythos für den hier im Vordergrund stehenden Islam in dieser Richtung neu verortet, sieht er seine Bedeutung in der Antike dahingehend, dass der Mensch „[g]estützt auf seine ständig zunehmende Macht und Bewußtheit, versucht ..., sich von der Vorherrschaft dieser Kräfte (Naturkräfte, E.D.) zu befreien“ und „sein eigener Herr zu sein.“² Diese Deutung der Rolle des Prometheus, allerdings in einer (unausdrücklichen) Verallgemeinerung auf alle Religionen, findet sich bekanntlich sehr prominent in Marxens Vorrede seiner Dissertation, in der dieser in allgemeiner Absicht statuiert: „Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender.“³ Allerdings ist zu sagen, dass der Prometheus-Mythos, obschon darin in seiner originären Stossrichtung erfasst⁴, schon in der Antike im Einzelnen unterschied-

¹ A. Şeriati, Das Menschenbild..., S. 44

² ebd. S. 10

³ Karl Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, MEW Ergänzungsband. Erster Teil, S. 263

⁴ „Durch den Feuerdiebstahl“, so Reimar Müller den Gehalt pointierend, „wird die Menschengattung vor dem Untergang gerettet, für den sie Zeus, der neue Herrscher der Götter, bestimmt hatte. Da Prometheus, ursprünglich mit Zeus im Kampf gegen die Titanen verbunden, dessen Pläne durchkreuzt hatte, wird er von Hephaistos und dessen Gehilfen Kratos (Macht) und Bia (Gewalt) an einen Felsen am Rande der Welt geschmiedet. ... In der neuen Konstellation der Kräfte, die der Dichter als Rahmen für seine dramatische Auseinandersetzung wählt, erscheint Zeus als Repräsentant der Macht, die sich mit gewalt und

licher bis gegensätzlicher Deutungen unterlag. Ein Hinweis ist schon das literarische ‚Schicksal‘ des Prometheus, wie einem diesbezüglichen Hinweis Fritz Jürß’ unschwer zu entnehmen ist: „Mag sein, daß der ursprüngliche Mythos nur von einer ewigen Pein des Prometheus wußte. Später entstand das Bedürfnis nach einem glücklichen Ausgang. So soll denn nach 30 000 der Qual Herakles des Wegs gekommen sein, mit oder ohne Geheiß des Zeus, den Adler erlegt und Prometheus befreit haben. Vielleicht aber hat sich der Titan die Gnade des Götterkönigs durch Preisgabe jenes verhängnisvollen Geheimnisses erhandelt, das er von Thetis wußte, welche einen den Vater an Macht übertreffenden Sohn haben würde.“¹ Direkt entgegengesetzt dazu, schon in der Antike jedoch die pejorative Auslegung des Prometheus-Mythos durch die Kyniker seit Diogenes von Sinope. „Nur aus Liebe zu den menschen habe Zeus Prometheus bestraft, der, als er ihnen das Feuer brachte, den ersten verhängnisvollen Schritt zum verweichlichenden und zersetzenden Luxus getan habe ... Daher wurde Prometheus, wie die Sage erzählt verdienstermaßen an den Felsen geschmiedet, und ein Adler zerfleischte seine Leber...“²

An jene Tradition der progressiven Deutung des Prometheus-Mythos bei den Griechen knüpfte dann neuerlich Goethe bis hin in Marxens Sentenz sichtlich nachklingend an und buchstabierte sie in seiner Prometheus-Ode zeitgenössisch aus. „Alle diese Prometheuskonstruktionen“ neuerer Provenienz seit der Renaissance, so Franz Hinkelammert in einer einschlägigen Publikation in befreiungstheologischer Perspektive, „haben ein gemeinsames Kenn-

Schrecken gegen Prometheus als den Retter und Bewahrer des Menschengeschlechts richtet, als ein Tyrann, der jede selbständige Regung des Denkens und Handelns niederhalten will.“ Ders., Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien von Homer bis Seneca, Düsseldorf/Zürich 2003, S. 111.

¹ Fritz Jürß, Vom Mythos der alten Griechen, Leipzig 1988, S. 70

² Isaj Nachov, Der Mensch in der Philosophie der Kyniker, in: Reimar Müller (Hrsg.), Der Mensch als Maß der Dinge. Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis, Berlin 1976, S. 392f. So paradox die kynische Interpretation im Zusammenhang der Aischylos’schen Tragödie anmutet, verweist sie über deren konkreten weltanschaulichen Hintergrund hinaus, zugleich auf eine ältere Ambivalenz des Prometheus-Bildes. „Schon in der Fassung Hesiods“, bemerkt Fritz Jürß hierzu, „erweist sich Prometheus als Anwalt der Menschen, aber keineswegs als der strahlende Held wider Unterdrückung und Tyrannei. Im Gegenteil: Der vom Glauben an die Gerechtigkeit des Zeus durchdrungene Dichter nennt Prometheus ‚hinterlistig‘ und hält seine Revolte mehr für frevelhaften Ungehorsam denn für eine große Tat.“ Ders., Vom Mythos der alten Griechen, Leipzig 1988, S. 70.

zeichen, das sie alle von den griechischen Prometheusmythen unterscheidet: Prometheus ist jetzt ein Mensch, der den Göttern gegenüber rebelliert. Er ist nicht mehr ein rebellierender Gott, der den Menschen ein Geschenk des Feuers macht, sondern ist in einen Menschen verwandelt, der über die Götterwelt urteilt.¹ „Der griechische Prometheus“, so der Autor dahingehend näher ausführend, „ist ein Gott-Titan², der unsterblich ist und Zugang zum Olymp der griechischen Götter hat. Der Prometheus hingegen, der seit der Renaissance erscheint, ist ein Mensch, der als Mensch Prometheus wird oder zu werden beansprucht. Dies ist bereits offensichtlich in einem der ersten Prometheusdramen, das von Calderón de la Barca stammt und das für alle zukünftigen Prometheus-Biographien eine grundlegende Bedeutung hat. Der Prometheus dieses Dramas ist ein Mensch, der aus dem Kaukasus stammt und zum Erzieher seines Volkes wird. Der Gott-Titan Prometheus ist Mensch geworden, damit die Menschen Prometheus werden.“³

¹ Franz Hinkelammert, Prometheus, die Unterscheidung der Götter und die Ethik des Subjekts. Reflektionen über einen Gründungsmythos der Moderne, siehe: www.rosalux.de/.../Hinkelammert.../hinkelammert-prometheus.pdf, S. 2f. – sich auf die Untersuchung von Gregorio Luri Medranos, Prometo. Biografias de un mito (Trotta. Madrid, 2001) stützend.

² Zur näheren Fassung des Menschlichen an Prometheus schon bei Aischylos siehe jedoch Fn. 1 folgende Seite (Reinhardt-Müller)

³ ebd. S. 10f. „Dasselbe gilt für alle Prometheus-Konstruktionen danach. Der griechische Prometheus gibt nicht mehr als ... ein Schlüsselwort, eine Art Losungswort. Wichtige Element des griechischen Prometheus-Mythos überleben, aber ihre Bedeutung im Kontext der gesamten Prometheus-Konstruktion verwandeln sich vollkommen.“ ebd. S. 11. „Mit diesem Bruch erscheint der moderne Mythos des Prometheus; dieses Prometheus, der Mensch geworden ist, so dass der Mensch Prometheus wird. Man braucht einen Mythos, um den Bruch auszudrücken, aber die christlichen Mythen können es jetzt nur noch in sehr beschränkten Grenzen tun. Hingegen ist Griechenland genügend weit entfernt, um mythische Bilder zur Verfügung stellen zu können, die die notwendigen gegenwärtigen Vorstellungswelten nicht begrenzen. Die grossen Denker des Christentums des Mittelalters haben eine sehr viel direktere Abhängigkeit vom griechischen Denken als die Denker der Renaissance. Augustinus geht vom Neoplatonismus aus und Thomas von Aquino von Aristoteles. Sie wandeln dieses Denken um, bleiben aber in grosser Abhängigkeit davon. Dies geschieht nicht in der Renaissance. Die griechische Kultur bleibt ein zentral wichtiger Vorgänger, aber sie ist ein Vorgänger. Und wenn jetzt moderne Demokratien entwickelt werden, haben sie eine völlig andere Dimension als es die griechische oder römische Demokratie hatte, auch wenn die modernen Demokratien – wie etwa die Jakobiner, - es liebten, sich in eine römische Toga zu kleiden. Dennoch drückt sich gerade die Renaissance mit Hilfe von Bildern aus, die aus der griechischen und römischen Kultur stammen. Diese Bilder erlauben einen „Verfremdungseffekt“, der eine Distanzierung erlaubt von der vorhergehenden Christenheit und ihren Mythen. Der Bruch mit dem Mittelalter ist gleichzeitig ein Bruch mit seinen religiösen Formen und Bildern und muss es sein, wenn jetzt eine Gesellschaft entsteht, die sich von interpersonellen Beziehungen her zu legitimieren beginnt, die jeder Theorie vorausgehen und die nicht mehr etablierte politische oder religiöse Autoritäten voraussetzen. Daher braucht man eine andere Vorstellungswelt und man findet die Elemente dazu in der griechisch-römischen Kultur. Aber es handelt sich um Elemente einer vorhergehenden Kultur, die, da sie überwunden sind, dazu benutzt werden können, neue Inhalte auszudrücken. Daher erscheint in

Goethe deutet den Mythos in seiner Ode als Leitbild des Menschen für dessen¹ Ausgang aus seiner Unmündigkeit aus: „Bedecke deinen Himmel, Zeus ...Mußt mir meine Erde / Doch lassen steh'n, / Und meine Hütte, / Die du nicht gebaut, / Und meinen Herd, / Um dessen Glut / Du mich beneidest. / .../ Ich kenne nichts Ärmeres / Unter der Sonn' als euch Götter! ... / Hier sitz' ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde, / Ein Geschlecht, das mir gleich sei, / Zu leiden, weinen, / Genießen und zu freuen sich, / Und dein nicht zu achten, / Wie ich!“² Damit stellt sich Goethe in denselben Duktus des großen Aischylos der seinen Prometheus wider den olympischen Göttern ausrufen ließ: „Mit einem Wort: ich hasse die Götter allesamt“ [„all den (olympischen, E. D.) Göttern bin ich ein Feind“] und sonach: „Vergeblich wie der Woge redest du (Hermes, E.D.) mir zu / Und fällst mir lästig. Niemals komme dir bei, daß ich / Aus Angst vor Zeus' Beschlüssen könnte weichern Sinns / Je werden, um den groß Verhassten anzuflehn, / Nach Weiberart die Hände hebend, daß er mich / Aus diesen Banden löse. Weit davon bin ich“³ [„Höre es deutlich Hermes: Nimmer möchte ich mein Jammerlos mit einem Frondienst tauschen. Schöner ist es, an den Fels gekettet zu sein, denn als treuer Bote dem Vater Zeus zu dienen“⁴.]

Allerdings bestehen worauf Hinkelammert den Finger nachdrücklich gelegt

den Biografien des Prometheus, wie sie seit der Renaissance geschrieben werden, die Geschichte der Moderne: ihr Mythos des Fortschritts, ihr Titanismus und ihre Krise. Für einen Griechen in seiner Zeit wären diese Bilder völlig unerkennbar. Die neue Welt, die auftaucht, ist nicht nur „Amerika“, sondern alles was man macht und denkt ist jetzt neu.“ ebd. S. 16

¹ In diesem Zusammenhang hat Karl Reinhardt „das schwierige Verhältnis zwischen religiösen und säkularen Aspekten“, wie Reimar Müller diesbezüglich unterstreicht, in folgende Worte gefasst: „Die Menschen zwar, hat man gemeint, spielen nicht mit. Aber die Menschen sind kein Mythos. Mitspielen im Mythos können sie nur durch Prometheus, nur insofern ihnen beigelegt wird, was als seine Mitgift sich in ihnen regt.“ (Karl Reinhardt, Aischylos als Regisseur und Theologe, Bern 1949, S. 48f, zit. n: Reimar Müller, Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien von Homer bis Seneca, Düsseldorf/Zürich 2003, S. 117.) „Prometheus“, so Müller stärker noch, „ist Repräsentant, geradezu Verkörperung des Menschengeschlechts, aber nicht jener ‚Menschenbildner‘ als der er (in der antiken Überlieferung mindestens seit dem 4. Jahrhundert) uns in der späteren europäischen Rezeptionsgeschichte begegnen wird. Was als eine Remythologisierung erscheinen kann, aber in Wahrheit eine Integration von mythischen und säkularen Vorstellungen ist, wird besonders im Aspekt des ‚ersten Erfinders‘ (*prōtos heuretēs*) deutlich, der für beide Sichtweisen, die göttliche und die menschliche, seit langem offen ist. Göttliche und menschliche ‚Erfinder‘ wurden schon früh für viele Entdeckungen zugleich zuständig erklärt ... In der Gestalt des Prometheus werden solche Unterschiede aufgehoben...“ Ders., ebenda.

² Johann Wolfgang von Goethe, Lesebuch, DDR 1970, 40f

³ Aischylos, Der gefesselte Prometheus, Reclam, Stuttgart 1992, S. 37 bzw. 39.

⁴ Zit. n. : Johannes Agnoli, Subversive Theorien, Freiburg 1999, S. 37.

hat, auch spezifische Differenzen zu Marxens ihm genuiner Ausdeutung. „Wenn jetzt Marx durch den Mund seines Prometheus spricht“ wie Hinkelammert expliziert, „spricht, wie Marx sagt, die Philosophie, die die Position des Prometheus einnimmt. Allerdings indem sie diese Position einnimmt, spricht sie keinen Hass aus, sondern einen Urteilsspruch. Diesen Urteilsspruch macht sich dann Marx zu eigen: ihr Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein.“¹ Aber, so der Interpret weiter: „Marx führt, im Namen des Prometheus, eine Unterscheidung der Götter ein. Keine andere Prometheusfigur vorher hat das getan. Marx führt die Unterscheidung zwischen falschen und wahren Göttern ein. Die falschen Götter sind diejenigen, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen“² (wie Marx in seiner Dissertation statuiert, E. D.) bzw. wie dieser (seit seiner bekannten Einleitungsarbeit zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, E.D.) später konkretisiert: den Menschen als „höchstes Wesen“ für sich selbst.³ Eine „Unterscheidung“ die an „den Konflikt der jüdischen Tradition zwischen Gott und Götzen“ anknüpft⁴, und wie zu ergänzen wäre auch im Islam ihren entsprechenden Traditionsstrang hat, auf den wie dargelegt auch Eliaçık fokussiert. „In der griechischen Tradition hingegen wäre ein Gott, für den der Mensch höchste Gottheit ist, Hybris und die Sünde des Stolzes.“⁵ „Dieses (Marxsche, E.D.)

¹ Franz Hinkelammert, Prometheus.... S. 3

² ebd. S. 3

³ vgl. S. 4

⁴ „Im Ursprung der Befreiungstheologie befindet sich die Unterscheidung der Götter. Deshalb ist die Diskussion der Befreiungstheologen nicht die von Atheismus oder Theismus, sondern die über falsche Götter und den wahren Gott, als Idolatrie oder Glaube. Und immer wird die Idolatrie verbunden mit der Anklage gegen die falschen Götter nicht nur im Himmel, sondern vor allem auf der Erde. Marx bewegt sich in dieser gleichen Tradition, die vor allem jüdische und christliche Wurzeln hat. Die griechische Tradition kennt gerade diese Idolatriekritik nicht. In der christlichen Tradition ist es die Kritik am Gott Mammon, der ein irdischer Gott ist und in der christlichen Tradition als Götze angeklagt wird.“ ebd. S. 7. In diesem Verstande, so Hinkelammert in seiner ergänzenden Auseinandersetzung „Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis“: „Dies ist ein Unterscheidungskriterium für die Religion, nicht ein Angriff auf die Religion selbst. Dies gilt, obwohl Marx davon ausgeht, dass die Religion damit überflüssig wird. Sollte sie aber nicht überflüssig werden, kann diese Religionskritik völlig ihre Gültigkeit bewahren. Ihre Bedeutung als Unterscheidungskriterium behält sie.“ (Hervorhebungen von mir, E.D.), siehe: ders., <http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/204-kritik-der-politischen-%C3%96konomie-religionskritik-und-humanismus-der-praxis.html>

⁵ ebd. S. 3

Unterscheidungskriterium ist bei“ ihm, so ein letztes Mal Hinkelammert heranziehend, „direkt mit der Tatsache verbunden, dass der marxsche Prometheus sein Urteil abgibt `gegen alle himmlischen und irdischen Götter`. Der Prometheus von Marx ist der erste in der gesamten Geschichte, der auch die irdischen Götter in sein Urteil einschliesst. Der Prometheus von Goethe kennt nur Götter im Himmel, gegen die er sich auflehnt. ... In den späteren Analysen von Marx werden die irdischen Götter klarer benannt: sie gehören zur Sphäre des Marktes und des Staates, sind Götter der Macht. Marx wird dann die Götter des Marktes und des Staates als falsche Götter anklagen, da sie nicht den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen akzeptieren.“¹

Eine erneute Wende gegen seine progressive Intention, wenn auch unter geänderten Vorzeichen und in pessimistischer Akzentverschiebung zu den Kynikern, tritt hiergegen mit Schelling und Nietzsche ins Feld. Den Prometheus-Mythos der Sündenfall-Parabel, die aus einer moralischen Verfehlung Adam und Evas resultiert, entgegensetzend, liest Schelling den Mythos des Prometheus in tragisch-pessimistischer Uminterpretation: „Das Loos der Welt und der Menschheit ist von Natur ein tragisches“.² Eine Lesart die dann bei Nietzsche zentral wird, wie Domenico Losurdo trefflich herausarbeitet. Nietzsche „mahnt, den ‚unlösbaren Widerspruch‘, den ‚Widerspruch im Herzen der Welt‘, den ‚Felsenblock‘, der unabwendbar auf jeder Kultur lastet, ohne Ausflüchte zur Kenntnis zu nehmen. In der freien und männlichen Anerkennung dieser Unabwendbarkeit liege die klare Überlegenheit dieses Mythos im Vergleich zur biblischen Geschichte, die den Fall der ‚lügnerischen Vorspiegelung‘ der Schlange oder besser der ‚Neugierde‘, ‚Verführbarkeit‘ und ‚Lüsternheit‘ der Frau in Rechnung stelle und damit dazu neige, ‚das Unheil im Wesen der Dinge [...] wegzudenken“.³ Da die biblische Geschichte, so Losurdo, das Thema „eines zufälligen und erlösbaren Sündenfalls in den Mittelpunkt“⁴ stelle, scheine die ‚natura lapsa‘, Ergebnis der Katastrophe keine ‚unüberwindliche Gegebenheit‘ zu sein. Tendenzen wie ‚messianischen

¹ ebd. S. 4

² J. Schelling, 1856-61, Bd. 11, zit. n. Domenico Losurdo, Nietzsche der aristokratische Rebell, Bd. I, Berlin 2009, S. 64

³ Domenico Losurdo, Nietzsche der aristokratische Rebell, Bd. I, Berlin 2009, S. 64

⁴ ebd., S. 64

und revolutionären Bewegungen' in der Geschichte des Christentums, weisen nach Losurdo auf einen Glauben an eine ‚Rettung schon auf der Erde‘ hin. Diese seien die Bestätigungen dafür, „dass die biblische Geschichte nicht wirklich eine ‚pessimistische Tragödie‘ ist.“¹

Welch konkrete ‚Verfehlung‘ gegen welches ursprüngliches Verbot Gottes steht Nietzsche bezüglich des Sündenfalls eigentlich im Blick? Natürlich die Sündenfall-Parabel des Verbots vom Baume der Erkenntnis zu essen. Eine „berühmte Geschichte“, wie Nietzsche sich ausdrückt, die er unter dem Aspekt der Vorenthaltung des Wissens antiemanzipatorisch besonders exponiert anzieht und infolgedessen empört die Frage stellt: „Hat man eigentlich die berühmte Geschichte verstanden, die am Anfang der Bibel steht, – von der Hölle Angst Gottes vor der Wissenschaft?“² Denn, so die Bibel hinsichtlich des Erkenntnisverdikts: „Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.“³ Und so „gebote Gott, der Herr, dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen“.⁴ So evident die Botschaft des Buches Genesis an dieser Stelle auch ist, ließe sich mit Walter Beltz entgegen der unbefragten Rezeptionsgeschichte doch darauf hinweisen, dass „Gut und Böse“ im übrigen „nur schwache Deutungsversuche der Kenntnisse der Jahwe Elohims über die ganze Welt, weshalb die Übersetzung ‚sinnvoll und sinnlos‘ vorzuziehen“ wäre.⁵

Im Lichte der Problemlagen der vorliegenden Arbeit, lohnt es sich allemal die, das Menschenbild beider Religionen nicht unwesentlich tangierend, Divergenz zwischen dem Christentum und dem sowohl traditionellen Islam wie insbesondere dessen originäre Reinterpretation durch Vertreter wie Eliaçık zu akzentuieren. Denn während biblisch Gott dem Menschen der angezogenen Tradition zufolge die Erkenntnis von Gut und Böse und ein tieferes Wissen vorzuenthalten gedenkt, schafft Allah den Menschen demgegenüber vor

¹ Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie 9; I, 69f zit.n. Dominico Losurdo, a.a.o.

² F. Nietzsche, Werke, Bd. 77, Stuttgart 1978, S. 253

³ Die Bibel, Hrsg. Hans Küng, Kreuzlingen-München 2005, Buch Genesis 3,4-6

⁴ ebd., Buch Genesis 2,16/17

⁵ Walter Beltz, Gott und die Götter. Biblische Mythologie, Berlin: Weimar 1990, S. 67

allem mit Intellekt und freiem Willen wie umfänglichen Wissen ausgestattet, weshalb dem Koran nicht nur besagtes Mythologem oder Theologoumenon des "Baumes der Erkenntnis" unbekannt ist, sondern auch das Wissen eine viel prononciertere Voraussetzung des Heils bildet, wie man aus der entsprechenden islamischen Stelle der Adams-Parabel unschwer entnehmen kann, die eine vergleichbare Vorenthaltung des Wissens nicht kennt. Schon die herkömmliche islamische Rezeptionsgeschichte kennt keine Verbindung des ‚Verbotenen Baumes‘ mit einer „Höllenangst Gottes“ vor der menschlichen Erkenntnis der Welt: "O Adam! Du und deine Frau, bewohnt das Paradies und esst, wovon ihr wollt. Nähert euch jedoch nicht diesem Baum, sonst tut ihr unrecht." Und Satan flüsterte ihnen ein, dass er ihnen zeigen wolle, was ihnen verheimlicht war ... Und er sagte: "Euer Herr hat euch diesen Baum nur verboten, damit ihr nicht Engel oder unsterblich werdet."¹ Erst recht in der neueren Interpretationen wie jener Eliaçıks, die aufgrund historisch-philologischer Studien den ‚Verbotenen Baum‘ auch nicht als jenen eine Unsterblichkeit gewährenden auslegt, sondern demgegenüber als sinnbildliche Hypostasierung des Hanges zum Bösen begreift (s.o.), mangelt es einem dahingehend vergleichbaren Pendant. Insofern läuft an dieser Stelle, den Islam betreffend, sowohl Nietzsches suggestive Frage wie Marxens prometheische Affirmation ins Leere. Eine Kritik die dem Islam daher einen unreflektiert analogisierenden „antipelagianischen“ Charakter unterstellt, würde somit in dieser Hinsicht an der anders gearteten Beschaffenheit des islamisch(-religiösen) Menschenbildes vorbeigehen.

Der ‚Verbotene Baum‘ tritt in der Adams-Parabel im Islam genauerhin als ein notwendiges Prinzip in der Entwicklung des Menschen wie konstitutives Moment auf. Adam wie Eva vergehen sich am Verbotenen Baum um danach festzustellen, daß sie sich dabei selbst geschadet haben – um hiernach sich in ‚kathartisch‘ erworbener Einsicht kraft eigenen Verstandes ihres Irrtums zu bekennen. Im Fokus steht hier das Moment der Selbsterkenntnis die über den Weg zu Gott in in sich zurückschlingende Bewegung statthat und insofern eine sichtlich dialektische Struktur aufweist.² Hier versteht sich

¹ Der Koran, Hrsg. Hans Küng, Kreuzlingen-München 2005, Sure 7, 19/20

² Was jeden Kenner der sufistischen Literatur sofort an Mevlanas geläufigen Gedanken ge-

aber die Erkenntnis als die Erkenntnis über sich in einem Verhältnis des Subjekts zur Welt um ihn sowie in eins als Resultat einer Handlung. Insofern qualifiziert sich diese Art von Erkenntnis, nämlich ethischer Provenienz, genauer: das ‚Wie‘ der Handlung betreffend, zur primären Erkenntnis des Menschen. Ein dahingehend vergleichbarer Denkansatz lässt sich mit Kurt Walter Zeidler auch in Kantens philosophischem Ansatz, die Ethik zur *prima philosophia* erhebend und darin die anderen Bezirke der Philosophie determinierend, finden.³

Der in der Adams-Parabel aufscheinende Aspekt der Selbstreflexivität ist bei Kant bekanntlich gerade zu zentral in seiner Konzeptualisierung aufgeklärten Selbstdenkens. „Seine Interpretation der Religion reiht sich“, so denn auch „in sein Verständnis von Aufklärung ein, ein Verständnis, wonach Vernunft sich auf ihre gesetzgebende Fähigkeit, ihr Vermögen zur Urteilskraft und selbständigen Entscheidung entsprechend dem Sittengesetz besinnt und als Selbstbewußtsein (Selbstkenntnis des Menschen) entwickelt werden muß.“ Eine Einordnung, die bei allen konzeptiven Divergenzen und Reibungspunkten, mit einem aufgeklärten Verständnis des Islams kompossibler ist als im gewöhnlichen Verstande vermutet werden mag. So gilt denn für

mahnen dürfte: „Ich war roh, verbrannte und wurde.“

³ In systematischer Absicht hierzu vgl.: K. W. Zeidler „Der logische Ort der Freiheit“, in: H.-D. Klein, (Hg.), *Ethik als prima philosophia?*, Würzburg 2011, S. 114-149. „Verglichen mit dem ontologisch-kosmologischen Denken des Aristoteles bedeute dies eine völlige Umkehr der Betrachtungsweise; es bedeutet eine in der präzisesten Bedeutung des Wortes *Kopernikanische Wende* in der Bestimmung des Verhältnisses von theoretischem und praktischem Wissen. Die Konsequenzen seines Neuansatzes hat Kant allerdings nicht ausgeschöpft. Daß im Lichte dieses Neuansatzes die Ethik zur Ersten Philosophie avanciert, daß, wie es in der prägnanten Formulierung des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus heißt, „die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt“ ... (Hegel TW 1, 234), das konnte Kant nur mit Blick auf die Seelen- und Gotteslehre der vormaligen *metaphysica specialis* und dem Ausblick auf die künftige Metaphysik der Sitten, nicht aber im Ausblick auf die künftige Metaphysik der Natur akzeptieren, hatte er sein kritisches Geschäft doch vor allem unter dem naturphilosophischen Aspekt einer Vereinbarung von Newtonscher Physik und Leibnizscher Monadologie angetreten.“ Ders., ebd., S. 3f. In werksgeschichtlicher Rekonstruktion lässt sich diesbezüglich hinwiederum mit Martina Thom exponieren: „Entgegen dem Anschein, denn die Publikationsgeschichte der Kantschen Werke erweckt, ist nämlich die Moralphilosophie in ihren wesentlichen Prämissen und Grundaussagen zeitlich vor der Erkenntnistheorie und von einer gewissen ab in Wechselbeziehung zu ihr ausgearbeitet worden. Dies ist in neuerer Literatur, die eine gründliche Auswertung des Kantschen handschriftlichen Nachlasses aus den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts zum Gegenstand hat, wiederholt bestätigt worden. Aus der Analyse dieser Materialien, unter Einschluß des Briefwechsels sowie der publizierten Schriften Kants, ergibt sich eindeutig, wie die spätere Konzeption einer reinen, aktiven, entwerfenden, selbstgesetzgebenden (autonomen) Vernunft sich vornehmlich in der Genesis der moralphilosophischen Überlegungen Kants herauschält.“, S. 30 f

Kant auch in religiösem Felde gemäß seines Aufklärungspostulats „sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“¹, der Verpflichtung nachzukommen und den Mut des Selbstdenkens aufzubringen, fordert dieser in eben derselben Schrift von den „geistlichen Vormündern“ (von Kant als chritlicher Klerus gedacht, dem Gehalte nach natürlich auch etwa für Imame zutreffend) als unabdingbares Gebot die Autonomie des Denkens einzuhalten: „Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.“² Eine Denkeinstellung die im Kantschen Sinne der Aufklärung selbstredend nicht nur für ‚geistliche Vormünder‘ sondern für alle Gläubigen ihre Gültigkeit beansprucht.

Natürlich versucht Şeriati der Religion ihre rationalen Elemente gegen den Marxismus herauszuschälen, um ihre rationalen Züge dem Vorwurf der Irrationalität entgegenzuhalten. Daran zwar ist nichts auszusetzen, aber daß sich die Masse tatsächlich an diese irrationalen Züge vehement klammert ist gleichfalls ein Aspekt, eine Tatsache die man nicht von sich weisen kann. Mit Şeriati könnte man dennoch fragen auf was dann die Marxsche Kritik bezogen ist, auf ein Religionsverständnis das auf einem falschen Verständnis beruht, oder aber auf die Religion selbst. Şeriati hat insofern recht wenn er Marx und Engels eine Volkstümlichkeit in ihrer Kritik vorwirft die sich nicht mit den Quellen auseinandersetzt, sondern mit einer *volkstümlichen Art* das *volkstümliche Verständnis* der Religion kritisieren. Eine ernstzunehmende Religionskritik müßte tatsächlich auf die Religion selbst eingehen und diese aus ihren Fundamenten heraus kritisieren. Wenn eine Rationalität im Islam zu finden ist, dann ist sie natürlich in allen Offenbarungsreligionen wie dem Christentum und dem Judentum zu finden. Denn das erstere sagt nichts Neues was nicht davor schon gesagt worden ist. Zudem bringt es auch kein neues Verständnis dessen was die Menschheit davor nicht schon kannte. Weder werden Begriffe wie Gerechtigkeit, noch Recht oder Unrecht erst damit entdeckt. Man müßte eher von einer Quelle des Bewußtseins als von Wissen sprechen. Denn *das Wissen*, um mit Eliaçık zu sprechen, ist *ohnehin*

¹ I. Kant, Was ist Aufklärung?, Hamburg 1999, S. 20

² ebd. S. 24

in der Geschichte, der Natur und dem Leben verstreut, der Mensch stehe vor der Aufgabe dieses Wissen zu finden, und zwar in seiner ehrlichen Suche nach Erkenntnis. Die Religionen vermitteln nach Eliaçık das Gewußte aber aus diversen Gründen nicht Angewendete, sie versuchten „das sich in jeder natürlichen Veranlagung befindende Gewissen der Menschlichkeit aufzuwecken“.¹ All jene Begriffe wie Freiheit, Gerechtigkeit oder Recht werden einfach nur anders gerechtfertigt, nämlich aus dem Tevhid-Verständnis. Aus der Einheit (Ehad)² und Ganzheit (Samed)³ des Gottes folgt die Einheit und Ganzheit der Menschheit. Wenn aber „auf einer Seite einer Stadt Wolkenkratzer gebaut, und auf der anderen Seite derselben Stadt Menschen sich aus dem Müll anderer ernähren, dann ist dort von Tevhid nicht die Rede“.⁴ Denn dadurch sei die Einheit und die Totalität der Gesellschaft zerstört, so Eliaçık. Deshalb hänge das Tevhid (Samed und Ehad) mit der Einheit und Ganzheit der verschiedenen Gesellschaften zusammen, da es sich nur so in der Welt des Menschen offenbare.

Die Realisierung des Tevhids – R. Ihsan Eliaçık

Die erste und fundamentale Botschaft des Islams sei über den Besitz Mulk (الملك)so Eliaçık. *Lahu't-mulk*⁵ له الملك was „die Habe (i.S. alles Daseienden mit Ausnahme der selbstverfertigten notwendigen Güter des Lebens E.D.) gehört Allah“ bedeute, und auf die Beziehung des Menschen zum Besitz weise. Denn vor allen anderen Dingen hätte der Mensch seine Beziehung zum Besitz regulieren solle., Insofern sei es kein Zufall, daß die ersten 23 Suren genau dieses Verhältnis des Menschen zum Besitz thematisieren. Nach Eliaçık ist sowohl das Vermehren von Besitz als auch die Besitzlosigkeit immer problematisch. Eliaçık bezieht sich hier ferner auf eine Studie, die behaupte eine Ähnlichkeit in den ethischen Handlungen zwischen denen, die viel besitzen, und den Besitzlosen festgestellt zu haben. In beiden Fällen hätte man

¹ R. Ihsan Eliaçık, Bd. 1, S. 9

² ausführlicher siehe: R. Ihsan Eliaçık, *Ilk Mesajlar*, (Die ersten Botschaften, Titel übers. von mir, E.D.), Istanbul 2011, S. 281

³ ausführlicher siehe: ebd., S. 282ff

⁴ R. Ihsan Eliaçık, *Mülk Yazilari*, (Schriften über den Besitz, Titel übers. von mir, E.D.), Istanbul 2009, S. 11

⁵ auszusprechen: Lahulmulk

eine ethische Gleichgültigkeit beobachtet. (Insofern sei es im allgemeinen die Mittelklasse, welche die grundlegenden Werte der Gesellschaft schütze und fortsetze, und daraus resultiere auch, daß die Gesellschaften in denen die Mittelklasse am stärksten vertreten ist die beste Gesellschaft sei.) Sowohl übermäßiger Besitz als auch Besitzlosigkeit sei sonach immer wie ein Sumpf voller Krankheiten.¹

Wolle man es infolgedessen genau wissen, ob aus dem Islam ein Kapitalismus oder ein Sozialismus folge, so antwortet Eliaçık, „mit Sicherheit Sozialismus, aber keiner wie der von Marx, Lenin, Stalin oder Mao natürlich.“² In den ersten 23 Suren wären die Götzen noch nicht thematisiert, bereits die erste Sure *Alak* beginne damit, daß „Genugtuung des Reichtums und Überschwinglichkeit/Entfremdung in Verhältnis“ gesetzt wird.³ Denn die „ersten Kritiken gelten immer den Grundbesitzern (den Reichen und patriarchalen Grundbesitzern E.D.) aus Mekka. Die erste Parabel behandelt das Thema Besitz in der Parabel ‚Garten Besitzer‘.“⁴ Jeder religiöse Diskurs, der auf das erwähnte Verhältnis nicht eingehe sei Opium, sowie jeder Geistlicher der die Garten-Besitzer nicht erwähne, oder religiöse Lehreinheiten welche die Schichten mit Anwesen nicht zum Zielpunkt machen. Der Grund für den ersten inneren Umsturz des Islams sei die geistige Rückkehr in und reale Rekonstruktion der Besitzverhältnisse der Zeit vor dem Islam (Cahilliye). Deshalb sei der Islam innerlich bereits hier erstmals eingestürzt, und zwar innerhalb von dreißig Jahren, noch bevor er seine Botschaft richtig zur Geltung bringen konnte.

Die ersten, die dem Islam den Rücken zuwendeten seien jene, die keine Sozialabgaben geben wollten; „eine solche Besitzregelung akzeptieren wir nicht“ hieße es. Der wilde, entfesselte Kapitalismus in der *Ghahiliya* (vorislamische Zeit der Araber) habe das Teilungsprinzip des Islam in der Besitzregelung; das neue Verständnis der brüderlichen Ökonomie nicht akzeptiert. Eliaçık

¹ R. Ihsan Eliaçık, *Mülk*,... S. 26

² R. Ihsan Eliaçık, *Mülk Yazilari*, (Schriften zum Besitz II, Titel übers. von mir, E. D.), Istanbul 2011, S. 206

³ ebd., S. 26

⁴ ebd., S. 26

kritisiert diesen Zustand dahingehend, daß für die Ziele der Ideale des Propheten nicht 30 sondern 100 Jahre nötig gewesen wären, damit sie in der Menschheit eine bleibende historische Transformation bewirkt hätten. Wegen diesem „Mulk“ (Besitz) hätten sich in Bürgerkriegen 90.000 gegenseitig aufgeschlitzt, und im nachhinein hätte es „Schaut, die Männer des Muhammeds“ geheißen. Dies hätte die Sklaven der Sasaniden und Byzanz, die Entrechteten, Verzweifelten, Unterdrückten soweit eingeschüchtert, daß sie dem Ruf, daß es in der Wüste eine Religion (Prophet) gebe, die von der Freiheit der Sklaven¹ spreche kein Gehör mehr schenkten, weil sie auch in ihr die Kämpfe um den Reichtum erblickten. Nach und nach sei die Kluft zwischen den Reichen und den Armen gewachsen, „sodaß nicht einmal die letzte große Religion diese verhindern konnte“.

In der Beantwortung der Frage, woran das Problem seiner Erfolglosigkeit liege, schreibt Eliaçık, daß angefangen von den ersten 23 Suren diese Sicht auf den Besitz sich durchgängig durch den ganzen Koran streckt. Immer wieder werde das *Geben* befohlen, das „Horten, Einsparen, Aufhäufen wird verurteilt.“ Nirgendwo im Koran stehe daß man *sparen, anhäufen* solle. Insofern gebe es auf der theoretischen Ebene keine Probleme. Es sei eher das Bewußtsein, daß man den Koran „auswendig lernt, ihn auf die Wände hängt, ihn am Friedhof liest“.²

Auch bei Jesus im Christentum sehe man ein solches Verhältnis zum Besitz, in Matta: 6/24, oder Lukas: 12/33-36, 16/13 hieße es: „Niemand kann zwei Göttern dienen. Entweder haßt er den einen und liebt den anderen, oder bindet sich an einen und achtet den anderen. Ihr könnt nicht Gott und dem Geld (Mamon) dienen!“.³ Selbst der Prophet werde im vierten Vers der Sure *Mudathir* (6) (سورة المدثر) damit gemahnt: „Träume bloß nicht von Geldanhäufung“, genauer: „*Ve la temnun testeksir*“⁴ (in lat. Transkribiert) (فلا تمنن تستكثر), da das arabische Wort für Mamon *Menn* (auch *Al-mann*: المن) Anhäufung, Einsparen, Ansammeln bedeute.

¹ Zur Forderung der Aufhebung der Sklaverei, vgl. Sure Balad, Vers 8-20,

² R. Ihsan Eliaçık, *Mülk*,... S. 29

³ ebd., S. 37

⁴ ebd., S. 38

Thematisiert werden in den ersten 23 Suren die „neun Banden“ (Baronen-Clans), die die Stadt Mekka ihrer Zeit beherrscht haben und heftig kritisiert werden. Einige unter ihnen seien Ebu Cehil, Ebu Lehep, Velid bin Mugire. Obwohl „in Mekka damals viele Statuen wie *Lat, Menat und Uzza* standen“ müsse man demgegenüber auf das Innere des Menschen schauen, wie es der Koran, und davor schon Jesus gesagt habe: *„Nicht das was in den Mund, sondern vielmehr was dem Mund des Menschen herauskommt, das macht ihn unrein“*, oder *„Wie froh ist der, der arm in seiner Seele ist“*¹ Beide Sätze, so Eliaçık „verweisen auf die inneren Monumente des Menschen“. Insofern „müssen die inneren Monumente wie das Begehren von Reichtum, die Geldbesessenheit, die Leidenschaft zum Überfluß, Gold und Eigentum eingestürzt werden, damit also auch der Mamon (die Besessenheit zur Geld, Macht, Egoismus) stürzt“.² Hiernach gibt Eliaçık einige Beispiele der Verse wo dieses Verständnis zum Ausdruck kommt: *„Das Hab und Gut und die Söhne sind Verzierungen des weltlichen Lebens. Das Bleibende ist das Gute, das Schöne und Wahrhaftigkeit sind viel wertvoller bei Allah. Auch ist dies ein ausreichender Grund um wohlgestimmt zu sein.“*³ Äußerst bekannt ist auch die Parabel des Gartenbesitzers, auf den Eliaçık auch eingeht, nämlich einer der seinen Garten (sein Anwesen) anhimmelt, darauf unendlich stolz ist und auch damit prahlt. Doch hierauf geht sein Garten von einem Tag auf den anderen zugrunde, woraufhin er mit: *„Ach hätte ich doch niemanden mit Gott gleichgesetzt“* sich selbst anklagt. Deshalb sage Jesus in Matthäus 6/19: *„Sammelt euch keine Schätze auf der Erde zusammen. Hier werden sie von Motten und Rost zunichte gemacht, und Diebe stehlen es euch. Sammelt euch statt dessen Schätze im Himmel (Diese sind wertvoller bei Allah – Eliaçık).*

¹ R. Ihsan Eliaçık, Mülk,... S. 39. In Parenthese vermerkt sei vielleicht, dass die Seligpreisung der Armen im Christentum eine Verschiebung von einer vorrangigen real vermeinten Armut in Lukas Evangelium zu einer vorrangigen inneren Armut im Matthäus Evangelium stattfand. „Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet satt werden. / Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen. ... Aber weh euch, die ihr reich seid; denn ihr habt keinen Trost mehr zu erwarten. Weh euch, die ihr jetzt satt seid; denn ihr werdet hungern. Weh euch, die ihr jetzt lacht; denn ihr werdet klagen und weinen.“ Lukas, 6,20f. Demgegenüber Matthäus 5,3f „Selig, die arm sind vor Gott; / denn ihnen gehört das Himmelreich. Selig die Trauernden; / denn sie werden getröstet werden. ... Selig, die hungern und düsten nach der Gerechtigkeit; / denn sie werden satt werden.“ Zit.: Die Bibel, Hrsg. Hans Küng, Kreuzlingen / München 2005

² R. Ihsan Eliaçık, Mülk,... S. 39

³ R. Ihsan Eliaçık, Mülk,... S. 41 (vgl. Sure Kehf, 18/46)

Dort gibt es weder Motten noch Rost, und auch stehlen sie euch keine Diebe (es reicht um hochgestimmt zu sein– Eliaçık). Wo eure Schätze sind, werden auch eure Herzen sein.“¹

Wiewohl das leidenschaftliche Streben nach Geld und Reichtum verpönt ist, ist auch das Untätig sein, nämlich dadurch anderen zur Last fallen untersagt, ein anderer Vers (Sure Nahl 76-75 ,6 1 سورة النحل) aus der Parabel über den Gartenbesitzer, der zuvor seinen Garten anhimmelt, weise daraufhin: *„Ein Armseliger, der nicht einmal sich selbst besitzen kann... Zu nichts nützt er außer anderen zur Last zu fallen, und wenn er wohin geht tut dieser Stumme dies auch keinem zu nutze.“²* Was den Idealfall bildet weise gleich der nächste Vers in derselben Parabel, nämlich der zweite Gartenbesitzer über den gesagt werde: *„Einer der unsere schönen Gaben offen und heimlich teilt, und die Gerechtigkeit befiehlt und auf dem richtigen Weg ist.. Können diese beiden jemals gleich sein?“* Mit *schönen Gaben* sei das mit *Fleiß Erworbene* gemeint, mit *offen und heimlich teilen*, das *Teilen* sowohl in *Zeiten der Fülle* wie der *Not* gemeint. Sowie das *Befehlen der Gerechtigkeit* meine *nicht stumm sein*, sondern *der Welt etwas sagen, inmitten der Ereignisse stehen, einen Platz in den Geschehnissen haben, etwas zustande bringen, in die Schlagadern der Welt eintreten, und nicht sich zurückziehen. Und auf dem richtigen Weg gehen* bedeute mit diesem Charakter und diesen Handlungsweisen unbeschadet im Gehen sein, *so ein Leben leben*. Dies seien Ausdrücke im Koran, die immer wieder in dieser Form in ihm auftreten, so Eliaçık. Das es in der Religion allenvoran aufs Handeln ankommt, korrespondiert dem Programmsatzes Kantens: *„In der Religion kommt alles aufs Tun an“³*. Denn der wesentliche Zweck liege nicht *„im Erlangen der Seligkeit des Menschen in einem Jenseits“*, sondern *„vielmehr in ihrer Funktion bei der Moralisierung des geschichtlich agierenden Menschen im Diesseits. Der Geschichtsprozess wird als ein ständiges Ringen um tugendhafte Entscheidungen und Verhaltensweisen, als Kampf gegen den ‚Hang des Bösen‘ interpretiert.“⁴* Ein Ringen

¹ ebd. S. 42

² ebd., S. 43

³ I. Kant, Streit der Fakultäten, in: Schriften zu Religion, M. Thom, Berlin 1981, S.350

⁴ M. Thom, Immanuel Kant: Schriften zur Religion. ..., S. 50f. Gegen Missdeutungen Kantens Prinzip des 'Hang zum Bösen' ist aber festzuhalten: „Es sind primär weder die natürlichen Bedürfnisse und Neigungen bzw. ein Naturtrieb noch ein `an sich` böses Prinzip ... was den

das sich sichtlich in der Adams-Parabel zeigt, denn das Erkennen wird einem durch das Gebot (Gottes) nicht abgenommen. Darüber hinaus ist das Subjekt nachdrücklich angehalten das so Eingesehene oder den sich bloßhin aneigneten Imperativ je nach Situation auch ‚tätig‘ zu realisieren, was hinsichtlich des situativen Urteilsvermögens allerdings in eine Logik der Regelanwendung oder genauerhin eine elaborierte Logik der Identifikation des Situativen als Fall einer Regel erfordert. Eine avancierte Ausarbeitung der logischen Bestimmungsmomente dieses auch von Aristoteles (*phronesis*) bis Kant (*praktisches Urteilsvermögen*) weitgehend unterbelichteten Philosophems wurde von Kurt Walter Zeidler vorgelegt. Anknüpfend an die schlusslogischen Traditionsstränge der Philosophie im gleichzeitig systematischer Fruchtbarmachung der Peirceschen ‚Abduktion‘ als schlusslogische Formbestimmtheit der Identifikation des Falls einer Regel, schließt Zeidler in prinzipielle Absicht einen weißen Fleck der diesbezüglichen Erkenntniszusammenhänge. Solcherart sowohl hinsichtlich der Regeln wie wechselnden Situationen alles andere denn selbstevident, da das Selbstdenken und die reflexive Eigenleistung des Subjekts von keiner höheren Instanz (Gott) abgenommen werden kann, oder aus kasuistischen Lehrbeispielen deduziert werden kann, selbst wenn sich dieses einer höheren Instanz verpflichtet weiß. Darin negiert sich aber auch der Vorwurf der heteronomen Bestimmung des religiösen Menschen in seiner *phronesis*.

Eliacıq nennt die neun Banden in Mekka als die „Kaba Banden“, diese hätten die Geschenke in Form von Ochsen, Schafen, Kamelen, Gold, Silber und anderen Wertgegenständen, die in die Tempel der Sumerier und Babylonier gebracht wurden, abgestempelt mit „Gottes Besitz“, und wären im Grunde Kaufleute die sich selbst zu Priestern erklärt hätten.¹ Durch die Beschenkungen an die Kaba wären sie zu Reichtum gelangt, und hätten so ihr Kapital so angehäuft. Mit diesen bildeten sie Karawanen, und reisten im Winter

Menschen zu bösen Handlungen veranlaßt. ... In Wahrheit entspringt das Böse ebenso wie das Gute der menschlichen Fähigkeit zur freien Entscheidung entsprechend einer selbst angenommenen Maxime. So sei der Mensch auch nicht wegen einer einmaligen bösen Handlung böse zu nennen, wohl aber, wenn böse Handlungen auf Grund einer verkehrten Maxime zur Regel werden.“ Thom, S. 52

¹ ebd., S. 49

nach Syrien und im Sommer in den Yemen. Weiters schreibt Eliaçık über die Banden Mekkas: „Mit dem erworbenen Geld betrieben sie Wucherei, vergaben Kredite mit hohen Zinsen. Von jenen die nicht zahlen konnten, nahmen sie ihre Söhne, ihre weiblichen Sklaven, sowie ihre Töchter und ließen diese als Kapital in luxuriösen Bordellen arbeiten. Die Bewohner Mekkas vergruben ihre Töchter noch in jungem Alter lebendig, nur damit diese nicht in die Hände der Banden fielen. Einer dieser Männer der Bande, die diese Ordnung pflegte, war Ebu Leheb“¹. Der Ausdruck *tabbat Yada Abu Lahab* تبت يدا ابي لهب im Koran, also *die Ordnung, die Macht, die Kraft des Ebu Leheb* weise genau da darauf.

Einen Staat wie im üblichen Sinn habe es damals in Mekka nicht gegeben, vielmehr eine Sippen-Oligarchie die von diesen Kaufleuten beherrscht wurden. Jeder der sich geweigert habe einer dieser Sippen anzuhängen sei *verloren* gewesen, und wurde sofort zum *Fang*. Mekka sei damals ein internationales Handelszentrum zwischen Syrien und Yemen gewesen und hier wäre man damals der Auffassung gewesen, daß nur der Besitzer allein ein Recht, nämlich ein absolutes auf sein Eigentum hatte, sowohl ein metaphysisches als auch ein ontologisches. Daß Arme auch ein Recht auf dieses Eigentum hatten war, so Eiliacik, ein völlig fremdes Verständnis, und dahingehend seien sie im Koran auch kritisiert, *sie hielten nicht an die Armen zu sättigen*², oder *selbst die kleinste Hilfe gewährten sie nicht*.³ Solche Art des Ökonomismus erinnere, so Eliaçık, an Herbert Spencers absoluten (manchester-)liberalen Ökonomismus. Die Sichtweise eines solchen Ökonomismus käme auch in den Worten einer dieser Bandenführer, nämlich Ebu Süfyan, zum Ausdruck: „Meine Ehre ist der (Besitz) auf dem Rücken des Kamels...“. Das sei, so Eliaçık, auch das gleiche was Adam Smith in seinem Werk „Der Reichtum der Völker“ verteidige. Dort betrachte Smith kulturelle Berufe (Künstler, Lehrer, Religion, Kunst u.a.) als unnötige Beschäftigungen, weil diese keinen Besitz produzierten, und auch als Zeitverschwendung für ein Volk gälte. So beginne bereits in seinen ersten Botschaften der Koran dem harten, herzlo-

¹ R. Ihsan Eliaçık, *Mülk*,... S. 50

² R. Ihsan Eliaçık, *Mülk*,... S. 51 (vgl. Kur'an, Sure Hakka Vers 87)

³ ebd., S. 51

sen, unersättlichen und arroganten Verständnis des Reichtums mit Einwand und Rebellion zu begegnen. Bereits das Thema der ersten Sure (Alak 6-7) sei: *„Nein! Indem der Mensch sich im Reichtum als genügend betrachtet begeht er nur eine [unbändige] Wildheit.“*¹ Festzuhalten sei, dass die erste Botschaft des Korans einen sozialen Inhalt hat, die ein Verhältnis zwischen Wildheit, Übertriebenheit und dem Reichtum als sich selbst genügend betrachtend exponiert. Die „nachfolgenden Suren üben auf diese selbe Weise eine strenge Kritik an den Banden Mekkas aus, und zwar auf eine derartige Weise, dass bis zur 23.Sure (*Necm*) nicht einmal die Götzen erwähnt werden. Allein diese dummen Banden die im Schatten der Götzen ihr Spiel spielen werden zur Zielscheibe.“² Ebu Cehil (einer dieser Bandenführer) werde wie folgt angesprochen (Alak, Vers 6-7): *“Der Mensch befindet sich in arroganter Überschwänglichkeit. Er findet den Reichtum für sich selbst als genügend. Jedoch kehrt er zu seinem Schöpfer zurück. Seh dir diesen einen an, der den der sich innig an ihn wendend abweist...“*. Es ist klar, dass im Koran keine Eigennamen auftauchen können weil ihr Gegenstand eine allgemeiner bleiben muss, und alle Erwähnungen des typologisch Besonderen im Grunde das Allgemeine sind, und kein Einzelfall repräsentieren. Obwohl es eine Sure gibt, deren Titel tatsächlich Ebu Leheb heißt, werden hier alle die wie Ebu Leheb sind charakterisiert und angesprochen. Da der Mensch immer in der (negativen) Möglichkeit, ein Ebu Leheb zu sein, aber auch Josef (der Ernährer) oder Zulikha³ (Potiphars Frau) zu sein, steht. So wird Al-Walid ibnu-l- Mughira charakterisiert: *“Einer der viel schwört, ein Niveauloser der andere erniedrigt, ein Hinterhältiger, einer der das Gute verhindert, ein sündenhafter Schurke, ein grober und dummer... Was bedeutet schon dass er seinen Reichtum vermehrt hat? Wenn er, während unsere Ayets vor ihm gelesen werden, er ‚Alte Märchen‘ sagt? Bald wird er an seiner Nase gerieben.“*⁴ Schließlich in der Sure *Ebu Leheb*: *„Verflucht sei die Herrschaft Ebu Lehebs, verdammt sei es! Reichtum und Macht werden ihn nicht retten. Er wird in ein purpur Feuer geworfen. Auch seine hinterhältige Frau wird bei ihm sein...“*⁵ Hinsichtlich Um-

¹ ebd., S. 52

² R. Ihsan Eliaçık, Mülk,... S. 52

³Zulikha: ausgesprochen als Sulicha

⁴ ebd., S. 52

⁵ ebd., S. 52

maye bin Halef: „Schande über die, die durch schlechtes Gerede ihr Spiel mit Menschen spielen. Schande über die die Besitz zählend aufsammeln. Glauben dass ihr Reichtum sie ewig leben lassen wird. Aber Nein! Er wird in ein alles aufsaugenden Vakuum geworfen!“¹ Dem Ebu-Esed bin Kelde: „Glaubt der Mensch, dass er durch nichts entkräftet werden kann? Er gibt damit an dass allein was ich ausgegeben habe reichtw für sieben Generationen.’ Glaubt er, dass niemand ihn sieht? Haben Wir nicht den Menschen zwei Augen gegeben?“² Zuguterletzt Ebu Süfyan: „Wer geizig ist, sich mit dem Reichtum begnügt und alles im Namen der Schönheit (des Guten) primitiv ablehnt, dem erleichtern wir die Hölle. Wenn er in sein Grab purzelt wird ihm sein Reichtum nicht helfen.“³

Diese seien die Suren die nacheinander folgen, so Eliaçık. Noch gebe es dazwischen etliche Verse über die Armen, sowie die Parabel über die Gartenbesitzer, dem Kamel von Salih, oder die Thematisierung des Reichtums von Firavun und etliche andere Parabeln, die das gleiche thematisieren. Diese seien Erklärungen, die heute noch ihre Gültigkeit hätten. Außerdem werde das *Lahu’l Mulk*, was den Kern und Geist dieser Verse ausmache, von Ali so interpretiert: „Dem Menschen gehört nur das Existenzminimum, alles andere ist *Kanz*“⁴ (كنز), also Kapital, Anhäufung, Hortung. Der Mensch habe auf alles was das Existenzminimum übersteige kein Recht darüber so zu verfügen wie er will, da es unter dem Gesetz Gottes, nämlich der Gesellschaft stehe – weil das Öffentliche im Islam dem Göttlichen korreliert. Er müsse es unmittelbar (durch Vergabe von Arbeit) oder mittelbar (durch Übergabe von Besitz) in die Gesellschaft, die Öffentlichkeit einfließen lassen. Da es sonst unter *Kanz* falle, und er sonst die Ansprechperson der Sure *Tauba* (التوبة سورة) wird – im Übrigen vorrangig den Reichtum als Hauptadressat zu Buße auffordert. *Tauba* bedeutet den Schwur, alles Sündhafte in Zukunft zu unterlassen.

¹ R. Ihsan Eliaçık, *Mülk*,... S. 53, (vgl. Kur’an, Sure Humeze, 1-4)

² R. Ihsan Eliaçık, *Mülk*,... S. 53 (vgl. Kur’an, Sure Beled 5-8)

³ R. Ihsan Eliaçık, *Mülk*,... S. 53 (vgl. Kur’an, Sure Leyl 8-11)

⁴ R. Ihsan Eliaçık, *Mülk*,... S. 51 (vgl. Taberi, *Camiul –Beyan*, c. X, S. 73) *Kanz* ausgesprochen mit Betonung auf a, hierbei ist ein a daß sich erst in der Aussprache auf ein e abschwächt.

Ferner interpretiert Eliaçık die Anfreundung des Verständnisses von Lehu'l Mulk und dem „wilden Liberalismus“ sowie des „absolut liberalen Ökonomismus“ in der Periode des Ghahiliya¹ (wie oben schon erwähnt die Zeit vor dem Islam im arabischen Raum) als unmöglich. Die Beduinen hätten es nicht geschafft sich ihres Besitzes zu entfremden, was ja die Zeit nach Muhammed auch deutlich zeige. Das Werk Vakidi's thematisiere genau diesen Umstand nach Muhammeds Tod. Selbst zu Lebzeiten, als man gehört habe dass er erkrankt sei, gebe es unzählige Austritte aus dem Islam (Irtidad), und nach seinem Ableben gebe es die Periode der *Austritte aus dem Islam* –eine Periode die tatsächlich so genannt wird. Nach Muhammeds Ableben sei außer der Sippe Kureys in Mekka, der Evs und Hazrec in Medina die ganze arabische Halbinsel aus dem Islam ausgetreten. Soweit, dass „das ganze Arabien zu einem Duru' a-riddati (دروع الردة) (das Gebiet der aus der Religion Ausgetretenen) wurde“.²

Aber das Irtidad (Austritt aus der Religion) habe nicht die Leugnung Allah's, des Auferstehungstages, des Propheten, des Korans, des Gebets, des Fastens, des Haccs bedeutet, sondern sie hätten nur eines gesagt: „*Wir geben keine Sozialspenden! (Zakat)*“³

Denn mit dem Zakat „hätten sie akzeptiert, dass die Gesellschaft (Arme, Waise...) ein Recht auf ihren Besitz haben, und hätten dergestalt ein solches Besitzverhältnis angenommen. Hätten akzeptiert, dass alles was das Existenzminimum übersteigt Kanz (Unrechtmäßiges) ist, und als Zakat (Sozialspende) abgegeben werden muss.“ Nun, die *arabischen Feudalherren* und die Banden mit ihren Karawanen und Sklaven hätten eben genau dies nicht akzeptiert und wären ausgetreten. Zu dieser Zeit gebe es viele Verkündungen wie „*Ab jetzt werdet ihr unseren Besitz nicht mehr nehmen können, wir werden euch das was ihr von uns nehmt nicht mehr geben!*“⁴ Dies sei die Bekundung eines Ausgetretenen der an die Macht kam, nämlich Esved el-Ansi. Der

¹Als Jahilia auszusprechen.

² R. Ihsan Eliaçık, Mülk,..., S. 54

³ R. Ihsan Eliaçık, Mülk,..., S. 54, Zakat (الزكات), Zakat, anhebend mit s liegt die Betonung auf t.

⁴ ebd., S. 55

Umstand, dass die Ausgetretenen (eigentlich aus dem Zakat) ihre Beschwerden nicht dem Kadi, oder Stadtbeauftragten, den Behörden der Oratorien und Moscheen richteten, sondern Übergriffe auf die Zakat-Beauftragten organisierten, einen Großteil davon ermordeten, zeige ohnehin auf ihre Absicht hin.

Man sehe hier, so Elaıcık, wie die neue Ordnung des Grundbesitzes, die Teilung des Eigentums und das neue Besitzverständnis abgelehnt wurden. Es sei die Ablehnung der Aufhebung der Götzen im Besitzverständnis, sowie die Ablehnung der Rückgabe des im islamischen Verständnis widerechtiglich angehäuften Besitzes an den bzw. die je Einzelnen und somit an die ganze der Gesellschaft, das Ganze. Die „Rebellen, die alles andre akzeptieren, akzeptierten aber nicht den Zakat“¹, dies weise auf den Überlebungskampf des arabischen grotesken Kapitalismus hin.² Dennoch trifft man, wie Elaıçık richtig bemerkt ein Verständnis, eine Mentalität in islamischen Gesellschaften, die genau dieses Verständnis der damaligen Banden Mekkas wiedergeben, dass man nämlich nur *ein Zehntel seines Besitzes spenden* solle, dass ein *reicher Moslem ein gern gesehener* ist.³ Dabei hieße es in der Sure *Bakara* (Vers 275) ausdrücklich dass *Allah den Ankauf und Verkauf als rechtens (Helal), aber die Zinsen verurteilt (Haram)* habe. Nur so werden „die Bedürfnisse der Menschen ohne Übervorteilung, Betrug, Bestechung, und der gegenseitige Nutzen an den Fähigkeiten anderer auf ehrliche Art gestillt. Es müsse auch so sein, damit sich kein mit dem Angesammelten Reichtum ein Staat zwischen einigen Reichen bildet, und damit die Verschiedenheit zwischen Klassen bildet und dadurch ein autoritäres Mittel wird. Das erstere sei *Ökonomie*, das zweite ein *Ökonomismus*.“⁴

In diesem Zusammenhang macht Elaıçık eine Feststellung, welche den jetzigen Zustand der meisten Moslems im Verhältnis zum derzeitigen Kapitalismus auf den Punkt bringt. Doch davor noch einige Worte zur heiligen Wäsche vor dem Gebet, welches ein Gläubiger fünf Mal am Tag zu verschie-

¹ ebd., S. 56

² vgl. R. Ihsan Elaıçık, *Mülk*,..., S. 56

³ R. Ihsan Elaıçık, *Mülk*,..., S. 56

⁴ ebd., S. 56

denen Zeiten des Tages verrichten sollte. Diese heilige Waschung, die im Grunde nur aus bestimmten Regeln wie zuerst Hände, dann Gesicht usw. usf. zu waschen bestehen, nennt man Abdest, aus dem Arabischen. Nun Eliaçık definiert den heutigen Stand des Islams als ein „Kapitalismus mit Abdest“. Eine sehr harte aber doch treffende Kritik, die man kaum anders hätte formulieren können.

Eliaçık macht dann darauf aufmerksam, dass der Begriff *Kamu* der im Türkischen und Arabischen als Öffentlichkeit bekannt ist, auch: alles, das Ganze, total bedeute. Sowohl in alten Religionen der Türken oder der Perser bedeute das Wort *Kamu*, das sich aus dem *Kam* ableite, „*das was jeden gehört*“. So verweise der Koran immer an Stellen wo es hieße, dass dies oder jenes Gott gehöre, es der Öffentlichkeit gehöre; vor allem auf das in der Parabel vorkommende *Kamel* das der Öffentlichkeit gehöre. Auch treffe man solche Ausdrucksweisen auch in der (türkischen) Sprache wie „Allah’s Berg, Allah’s Wasser“, die auf jenes Verständnis verweisen dass nämlich *alles was Gott gehört der Öffentlichkeit gehört*, daraus folgt natürlich dass alles der Öffentlichkeit gehört. In diesem Zusammenhang bedeute *etwas zum Trotz des Schöpfer machen, es zumTrotz gegen das Ganze, die Totalität, gegen jeden machen* (– eine Sprachwendung die sehr gängig ist: *etwas trotz des Schöpfer tun*). Deshalb würde das was Ali Şeriati, so Eliaçık, gesagt habe richtig, nämlich „dass wenn man Wörter mit Allah in den Ayets (die einen sozialen Inhalt haben) mit dem Wort „A-nnas“ (الناس , Alles, das Ganze, Volk, Menschheit) ersetzt, ändert sich nicht wirklich etwas an ihrer Bedeutung“.¹ *Nas* selbst bedeutet im Übrigen Mensch. Deshalb hieße *im Namen Gottes sprechen, im Namen aller sprechen*, deshalb sei Gott die Anklage seitens der größten Öffentlichkeit, wie die nachdrücklichste Behauptung ihrer. Deshalb hätten Propheten keine Gegenleistung, keinen Betrag von den Menschen erwartet, weil sie die Vertreter der größten Öffentlichkeit gewesen sind. Deshalb sei die Anklage und der Richtspruch der Religion der größte Prozess seit eh und je. Deshalb hätten auch alle Propheten nach ihrem Ableben nichts hinterlassen, als ein paar Habseligkeiten und *ein Buch*.²

¹ R. Ihsan Eliaçık, *Mülk*,..., S. 62

² vgl. ebd., S. 63

Aus all dem folge, dass die eigentliche Gleichsetzung Gottes mit anderen Götzen in *der Anschaffung von Kapital* liege. In diesem Sinn würde die Praktizierung von Tevhid die *Rückgabe, Verteilung des Besitzes zum Einen, zum Ganzen* bedeuten, so Eliaçık. Der Vers 18 (in der Sure *Leyl*): „aladhi yu'ti malahu yatazakka“ (الذي يعطي ماله يتزكى) bedeute nichts Geringes als „*Jeder der um sich zu reinigen seinen Besitz gibt, ist errettet.*“¹ Dies sei der wahre soziale Tevhid.

Schlussbetrachtungen und allgemeine Erwägungen

Das soziale Tevhid, auf das Şeriatî in seiner ganzen Marxismuskritik nicht eingeht, zeigt dass die Religion nichts Phantastisches, Entfremdendes oder Entwürdigendes ist, sondern – um mit Marx zu sprechen – ganz im Gegenteil: Das Protestpotential, das in diesem Tevhid-Verständnis erst zum Ausdruck kommt, verpflichtet *alle Verhältnisse umzuwerfen in dem der Mensch ein geknechtetes Wesen* ist. Doch ist die Verpflichtung keine äußere Einsicht, die sich als notgedrungen dem Verstand aufzwingt, sondern die Folge der Einsicht in das Tevhid-Prinzip, das den Menschen als einen in der Einheit mit Allen und Allem Stehendes begreifen (lässt). Das Prinzip verbietet ein völlig vergeistigtes Leben, sowie es die Distanz zur Gotteserkenntnis welche auf eine Selbsterkenntnis abzweckt strikt ablehnt und davon Nachdenklichkeit evozierend abrät. Ferner verbietet es ein Klassendenken, sowie jede ungerechte Teilung die den einen höher und den anderen niedriger einstuft. Vor allem verbietet es die Beschränkung oder Genugtuung, das Prinzip der Gerechtigkeit nur auf einen bestimmten Raum, nämlich den Raum seiner eigenen Handlungen anzuwenden und diese nicht an der gesamten Gesellschaftsstruktur auszudividieren, den Sollwert auf den Ausgangspunkt zu reduzieren, ohne diesen Ausgangspunkt zu reflektieren. Ein Ausgangspunkt, der den Menschen im kapitalistischen System² determiniert mit dem Trost

¹ ebd., S. 70

² Nicht eine neue Staatsform muss eingerichtet werden, sondern ein neues Verständnis das die Strukturen der Gesellschaft ändert, indem es ihr Verständnis zum Ganzen ändert. Vorausgesetzt, jeder würde das Tevhid-Verständnis praktizieren, dann gebe es auch keine Notwendigkeit eines Staates, davon geht der Koran aus. Auch kritisieren einige islamische Denker, darunter auch Eliaçık, die Notwendigkeit eines islamischen Staates, sowie alle Regierungen die sich mit dem Islam auf politischer Ebene identifizieren. Vielmehr müsse eine Gesellschaft entstehen in der verschiedene Ethnien sich als Einheit begreifen ohne nun wirklich Moslem oder Christ und anderes zu sein. (Ohne damit Ethnien unreflektiert mit be-

auf Hoffnung doch noch seines Glückes Schmied zu werden, aber zugleich die deterministische Auffassung des Kapitalismus im eigentlichen Sinne zum Ausdruck bringt. Außerdem bestimmt das Prinzip allein aufgrund seines inhaltlichen Charakters den Menschen als ein gesellschaftliches Wesen, da er dieses Prinzip nur innerhalb der Gesellschaft praktizieren kann. An diesem Punkt, nämlich in dem Streben nach einer gerechten Gesellschaftsordnung treffen sich die bisher verzankten Geister dieser Ideologien. Deshalb ist die These Şeriatistis, dass sich beide Ideologien an keinem Punkt treffen, keine einzige Ähnlichkeit aufweisen, nicht richtig. Aber dies ist auch schon alles.

Man könnte nun alle jene Punkte, die oben näher erläutert sind, weiterhin als Argumente gegen die Religionskritik von Marx und Engels einsetzen (außerdem ist die Geschichte voll von Marxismus-Kritiken), aber dem würde das Hauptanliegen dieser Auseinandersetzung widersprechen. Denn was einzig noch zur Sprache gebracht werden muss, ist die Tatsache, dass auch der Koran auf den Zustand der Entfremdung verweist wenn dieses Prinzip (Tevhid) nicht praktiziert wird. In diesem Fall nämlich haben Marx und Engels recht, und dies beweist die seit 14 Jahrhunderten andauernde Entfremdung des Menschen vor allem in der islamischen Geschichte, was man sicher auch auf die beiden anderen abrahamitischen Religionen beziehen kann. Hier lebt der Mensch tatsächlich in einer phantastischen Welt, die ihm Trost zu spenden scheint. In diesem Punkt spricht auch Şeriatist der Marxschen Religionskritik ein indirektes Recht zu, nämlich in seinem Schlusswort, dass die Welt nach all den Kerkern die ihm Fesseln anlegten, eine geistige Erklärung des Menschen nötiger als in allen anderen Zeiten hat.¹ Obwohl er im Islam das Potential des Vorbildes für ein neues Verständnis in der Definition des Menschen sieht – was ja auch zu erwarten war, da er im Zuge der Kritik am humanistischen Anspruch der Ideologien letztlich auf den Islam rekurrierte und in diesem das humanistische Ideal erblickte²- kritisiert er die bestimmten Religionen korrelieren zu wollen). Siehe dazu Eliaçık: Adalet ve Devlet, (Gerechtigkeit und Staat, Titel übers. von mir, E.D.), Istanbul 2009

¹ „Zweifellos kann der Islam erst dann beim Aufbau dieser Zukunft den ihm zukommenden Beitrag leisten, wenn er sich von der Last der jahrhundertlangen Erstarrung, des Aberglaubens und der Vermengung befreit und zu einer lebendigen Ideologie wird, statt eine alte Kultursammlung zu bleiben. Und das ist die Aufgabe der islamischen Aufgeklärten.“ A. Şeriatist, Das Menschenbild..., S. 85

² „In der Schöpfungsgeschichte Adams erkennt der islamische Humanismus dem Menschen ein unabhängiges, freies und höheres Wesen zu und zeigt, dass er ebenso göttlich und idea-

schichte der *Khalifen, der Imame*, kurz der islamischen Herrschaft, wo die Religion zum Mittel bornierter Interessen wurde.¹ Denn „nur auf diese Weise [Aufklärung durch islamische Aufgeklärte] wird der Islam – einer Glaubensrenaissance und der Überwindung von Isolation und Reaktion – imstande sein, sich am Widerstreit der Meinungen, insbesondere auf einem Feld, wo der Zeitgeist auf der Suche nach einem neuen Beginn und einem neuen Menschen ist, zu beteiligen, als Vorbild zu dienen und am Schauplatz der Geschichte und der Gedanken anwesend sein.“²

Nun, vielleicht muss man das ganze Problem, das ein religiöser Mensch mit der Religionskritik von Marx und Engels hat anders erfassen. Vielleicht muss die Fragestellung geändert werden. Vielleicht muss man zuerst dort ansetzen, wo der Marxismus seine Voraussetzungen schöpft. Erstens muss die Frage gestellt werden, inwiefern es ratsam ist mit religiösen Argumenten aus der Religion zu argumentieren, wenn die Marxsche Religionskritik gar nicht auf den Inhalt der Religion, sondern auf ihre (verkehrte) Wirkung in der Wirklichkeit geht. Mag sie sich dafür interessiert haben was wirklich in diesen „Büchern“ stand oder nicht, für den Marxismus ist nach seinem Geschichtsverständnis die Religion ohnehin Überbau (somit ist ihr Inhalt nicht wirklich von Bedeutung), der in einem Verhältnis zur Basis, nämlich zu den materiellen Verhältnissen steht. So haben wir auf der einen Seite Şeriati, der restlos religiös argumentiert, und eine Religionskritik, die die Religion restlos als Überbau relativiert. Der religiöse Mensch ist verletzt (viel weniger in seinem Gefühl als in seiner Vernunft) in seinem Anspruch auf Wahrheit, weil er diese nicht gern relativiert sieht, und eine marxsche Ideologie die sogar sich selbst als Überbau betrachtet und darin im Konstruktionsprinzip ihrer Absolutheitsansprüche wie abgewiesenen Absolutheitsansprüche auf

listisch ist, wie er auf dem Boden der Realitäten der objektiven Welt steht, und zwar insbesondere, weil sich der Islam nicht nur damit begnügt, geistig-philosophische Antworten zu geben und eine moralische Institution zu sein, sondern versucht, seine monotheistisch-humanistische Weltanschauung im realen Leben zu verwirklichen. Im Unterschied zu subjektiven Philosophien und mystischen Religionen zieht der Islam keine Trennungslinie zwischen dem Heiligen und Profanen, dem Glauben und der Handlung, der Idee und der Wirklichkeit. Nach den Worten von Louis Gardet ist der Islam sowohl Religion als Gemeinschaft.“ MM S. 85

¹ A. Şeriati, *Das Menschenbild...*, S. 81

² ebd., S. 86

Voraussetzungen beruht die sie in prinzipientheoretischer Perspektive nicht einholen kann. Nun fragt sich natürlich, wie sinnvoll es hier ist weiterzuarargumentieren. Gesetzt der religiöse Mensch stimmt mit der These der Basis und des Überbaus wie der Erklärung ihrer Wechselwirkung zwischen ihnen sowie dem dialektisch-materialistischen Konstruktionsprinzip überein, so bleibt immer noch die Frage nach dem Anspruch einer (transmundanen) `Sinn`-Wahrheit aufrecht, d.h. Wahrheit im Bezug auf die Bestimmung des Menschen im Doppelsinne von determinatio und destinatio, ergo: eine Wahrheit der schon eine deshalb eine derart profilierte Bedeutung eignet, weil diese ein ausnehmendes Verhältnis des Subjekt zu seiner Bestimmung bedeutet, die sein Denken durchgehend konstituiert und sein Welt-Verhältnis definiert. In diesem Sinne ist diese Wahrheit als das Verhältnis schlechthin zu verstehen. Insofern lässt sich eine Wahrheits solch ausgezeichnet verstandenen Typus schlecht historisieren und auf gesellschaftlich(-geschichtliche) Verhältnisse hin relativieren. Daß bestimmte Wahrheiten zu bestimmten Zeitpunkten der Geschichte ihre Gültigkeit haben, ist ein ganz anderes Verständnis als das Verhältnis der Vernunft zu einer Wahrheit die den Zweck seines ganzes Wesens erklärt. Man könnte weiter argumentieren was genau in den materiellen Verhältnissen den Menschen veranlasst hat, die Notwendigkeit eines Prinzips anzustreben um sich dadurch selbst zu erkennen, wenn diese bereits in der natürlichen Möglichkeit stand, ähnlich wie Tiere dahinzuleben, Gesellschaften, Herrschaftsstrukturen aufzubauen, und mit diesem „Kram“ erst gar nicht anzufangen. Oder im freien Aufgriff mit Kant gefragt: welche empirische Erfahrung ihnen diese Notwendigkeit vermittelte. Aber um nochmals sinngemäß mit Kant zu sprechen könnte man festhalten, dass wir gar nicht so weit zurück in die Geschichte forschen können, sondern nur Vermutungen nach bestimmten Kriterien anstellen können.

Gefragt werden muß ob nicht mit Şeriat ob Historisierung, sondern genauer ob der der Marxismus diese Fragen nicht zu weitgehend historisiert, bzw. inwieweit das islamische Menschenbild (versus des marxistisches Menschenbilds des Menschen als vernunftbegabtes Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse) seinerseits auch historisch geprägt ist. Diese Frage lässt sich

in ihren wesentlichen Grundzügen wie folgt skizzieren:

1. Die Bestimmung des Menschen wird in der Adamsparabel verhandelt und beantwortet. Adam als der Urmensch befindet sich in einem Garten auf der Erde und damit in den raum-zeitlichen Verhältnissen in der Welt, so Eliaçık (s.o.).

Daraus folgt: dass die Bestimmung des Menschen einen historischen Charakter aufweist. Sprich: nicht in einer weltenthobenen Sphäre erfährt der Mensch seine Bestimmung, sondern in seinem realen In-der-Welt-Sein. Als Sinnbild des Menschen repräsentiert Adam als Urmensch den Ausgangszustand der Menschheit, darin der Vernunft einen sinnbildlichen Anhebe- und Ankerpunkt bietend.

2. Weil der Mensch Adam nicht in einer Robinsonade sich am verbotenen Baum vergeht, sondern im Beisein Evas, d.h. in einem sozialen bzw. sinnbildlich gesellschaftlichen Verhältnis in gleichzeitiger Reflexion seiner Handlung im Horizont des Verbots.

Daraus folgt wiederum: die gesellschaftliche Bestimmung bzw. Gesellschaftlichkeit des Menschen, sowie die geforderte Reflexion seiner Handlungen.

3. Worin sich diese Art der Menschenbestimmung jedoch definitiv von jener des Marxismus' unterscheidet ist, dass sie nicht an einem bestimmten historischen Punkt des Geschichtsverlaufs festgemacht werden kann und somit auch keiner (wenn auch nicht-relativistischen) realgeschichtlichen Relativierung unterliegt, sondern als der Moment der über alle Momente der Geschichte waltet, weil sie auf die gleichsam archetypischen Grundstrukturen des Wie-Verhältnisses des Menschen zu Welt geht. Darin liegt, jede Art der Verweigerung der historischen Relativierung ihres Gehaltes, wiewohl in ihrem Doppelcharakter als übergreifend allgemeine Bestimmung des Menschseins sich in historischen Gestalten ausprägend.

Einen Ausblick auf diese Auseinandersetzung der beiden Positionen gibt es

nur vage. Die wesentlichen Differenzen, insbesondere das Gott-Mensch-Verhältnis und seine Implikationen betreffend, liegen auf der Hand. Eine unbestreitbare Übereinstimmung wäre jedoch Wunsch der Realisierung einer gerechten Gesellschaft auszumachen. Dennoch muss auch auf eine mögliche Verträglichkeit beider Positionen eingegangen werden. Dass diese möglich ist zeigt der Dialog im Zuge der Befreiungstheologie des Christentums – die eben genau auf diesen sozialen Charakter des Christentums eingeht; und der Islam – was das Anliegen dieser Arbeit war – lässt zwar im Allgemeinen zu wünschen übrig, gleichwohl gibt es neuere paradigmatische Ansätze in der Türkei, rund um die diesbezüglichen Bemühungen Eliaçıks (darin auf sein Streben die politisch progressiven Implikationen des Islam, sowohl praktisch-tätiger Hinsicht, als auch in seiner Auseinandersetzung und Zusammenarbeit mit Marxisten abhebend). Allerdings ist zu bemerken, daß ein solcher Dialog hier über die ideologiekritische Ebene hinausgreifend zu konzeptualisieren wäre, wie seitens des Marxismus etwa Hans Heinz Holz selbstkritisch anmerkt: „Es ist gewiß ein Desiderat des dialektischen Materialismus, daß er von sich aus ... sein Verhältnis zur Religion nicht nur in traditioneller Weise *ideologiekritisch*, sondern auch *problemtheoretisch* bestimmen müsse – so wie dies die christliche Theologie [resp. der Islam] gegenüber säkularen Theorien wenigstens im Grundsatz vermag. Dann erst würde das Gespräch zwischen Marxisten und Christen [resp. Moslems] aus der Pragmatik der politischen Bündnispolitik oder aus den Vorhutgefechten von Polemik und Apologetik ins Eigentliche geführt.“¹ (Hervorhebungen wie Ergänzungen von mir, E.D.)

Ob und inwiefern die marxsche Religionskritik auch den Islam trifft, kann wie gesagt aus den Voraussetzungen die beide machen nicht beantwortet werden, weil sie auf diese Weise nur einandervorbeigehen. Erst wenn der Marxismus den Anspruch einer Wahrheit im obigen Sinne einräumt und insofern solchen Aussagen nicht entsagt resp. sie leichthin abweist, könnte man sich sehr wohl auf eine kritische Auseinandersetzung einlassen.

¹ H.H. Holz, Achtung für eine Aporie, in: Friedrich-Martin Balzer (Hrsg.), Ärgernis und Zeichen. Erwin Eckert – Sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben, Bonn 1993, S. 362

Mit einem nachdrücklichen Fragezeichen zu versehen ist allerdings Marxens Aussage bzw. Prognose über die Religion, dass sie sich in Zukunft aufhebe, eine durchaus prekäre Aussage, weil mit der anvisierten Aufhebung der antagonistischen Zerrissenheit der gesellschaftlichen Verhältnisse ein Absterben der Religion und Religiösität insgesamt parallel setzend. Eine Prognose welche die tiefste Ursache der Religion in den gesellschaftsgeschichtlichen Verhältnissen fundiert und darin das in ihr zur Geltung gebracht fundamentale Weltverhältnis wie ihnen auch von Denkern wie Kant indizierten Ursprung in der menschlichen Vernunft verkennt. Was Marxens Historisierung in diesem Kontext nicht einsieht ist das denkende Subjekt das eine Aussage über – in diesem Fall – die geschichtlichen Bedingungen macht, nämlich ein Subjekt das sich außerhalb dieser historischen Bedingungen setzt und eine Aussage von diesem Standpunkt aus tätigt. In diesem Sinn teilen der Marxsche Historismus, Biologismus und Physikalismus – die Şer-iati mit Materialismus bezeichnen würde – jene Gemeinsamkeit, dass sie die Voraussetzung eines denkenden, handelnden Subjektes machen welches über ihre Reduktionen hinausweist, aber von diesen Standpunkten nicht einholbar ist.

Unbesehen dieses Fehlschlusses, der sich im Zeitfenster seiner Prognose als ungedeckt erwies, ist diese Möglichkeit dennoch eine Frage die sich die Zukunft selbst beantworten wird, denn die Weltgeschichte ist bekanntlich voller Überraschungen. Und trotz eines dialektischen Geschichtsverständnisses, in dem die Wesensbestimmung des Menschen tatsächlich eine radikale Verkürzung erfährt (die an anderen Schriften derselben Lehre verherrlicht werden - hier stellt sich auch die Frage, ob der Mensch mit solchen verkürzenden Definitionen den umfassenden Dimensionen seines Menschseins gerecht werden kann), muß der Materialismus in seiner Marxschen Ausprägung dennoch ernst genommen werden, selbst wenn er den religiösen Standpunkt als Position zur Welterklärung schlichtweg abweist. Nicht weil er auf geschichtliche Zusammenhänge auf die man sonst nicht gekommen wäre, oder auf das Elend des Menschen im Kapitalismus verweist, sondern weil seine philosophische Welterklärung eine Menge Anhänger hat. D.h., dass die Vernunft einiger Subjekte die materialistische Interpretation der Welt bejaht.

Natürlich kommt es auf den quantitativen Aspekt dieser Menge nicht an, es hätte gereicht wenn auch nur ein Subjekt (idealerweise eines mit gesundem Menschenverstand) diese Welterklärung mit Vernunft bejaht. Bekanntlich sucht die Vernunft das Vernünftige, und hier scheint sie etwas Vernünftiges gefunden zu haben. Im vorigen Absatz wurde erwähnt, daß der Marxismus Wahrheiten nur im Verhältnis zu materiellen Bedingungen gelten lässt. Darunter fällt das Prinzip der Bewegung, nämlich daß *Materie Bewegung in Raum und Zeit* ist und *bewegt zu sein* ihr wesentliches *Attribut* ist.¹ Mit diesem Prinzip ist auch der *Widerspruch* gesetzt. Nun wird die Frage unvermeidbar, wie diese Weltanschauung zu den allgemeinen Aussagen der Logik steht, denn wenn die Prinzipien der Logik aus den materiellen Verhältnisse abgeleitet, ist es dahin mit 'Fundamental'-Logik. Genauer; wie erklärt aber ein solcher Materialismus das Prinzip der Identität, in welcher materiellen Ursache kann er sie verorten.

Das Prinzip der Identität sagt, dass $A=A$ ist. Wie will aber das Subjekt in seinem materiellen Verhältnis diese Erkenntnis erschlossen haben, wenn das Erkennen dieses Prinzip bereits voraussetzt? An der Ernsthaftigkeit und der dringlichen Notwendigkeit der Beantwortung dieser Frage ändert sich kaum etwas, wenn wir fragten wie zum Beispiel ein Pferd, welches in seiner logischen Verfasstheit auch dieses Prinzips zum Erkennen das Etwas etwas ist, und etwas nicht zugleich was anderes ist ($A=A$), jemals etwas hätte erkennen können wenn sein Erkenntnisvermögen nicht dieses Prinzip vorausgesetzt hätte. Da hätten auch jahrtausende Erfahrung in seiner Umwelt das Prinzip nicht affiziert, weil es wie gesagt eine Bedingung der Möglichkeit von Erkennen ist, insofern a priori ist um mit Kant zu sprechen.² Interessanterweise jedoch erkennt der Marxismus dieses Prinzip sogar an, aber nicht als a priori, insofern nicht in seiner Allgemeinheit, seiner Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, sondern müsste als Formbestimmtheit der Materie bzw. als Formbestimmung *in der Erfahrung* aufgefasst werden, da ja auch das Prinzip der

¹ „Bewegung in dem allgemeinsten Sinn, in dem sie als Daseinsweise, als inhärentes Attribut der Materie gefasst wird ...“ Friedrich Engels, *Dialektik der Natur*, MEW Bd. 20, S. 354. „Und die sich bewegende Materie kann sich nicht anders bewegen als im Raum und in der Zeit.“ W.I., Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, LW Bd. 14, S. 171.

² I. Kant, vgl. KrV, 1781

Bewegung (dass sich alles verändert) in „Der Dialektik der Natur“ als *Attribut bzw. Formbestimmtheit der Materie* auftaucht. Gegen eine Wesensbestimmung in der Materie ist auch nichts einzuwenden, spätestens seit Aristoteles` Bestimmung muß man dem Etwas Materie und Form anerkennen, aber auch spätestens seit Aristoteles ist die Ursache wie das Prinzip um es ganz trivial auszudrücken in die Materie komme virulent. Welche Voraussetzung macht man wenn man sagt, dass ein Prinzip wie die Formbestimmtheit ein Attribut der Materie ist? Damit sagt man nichts geringeres, als dass etwas in der Materie wirkt was sie als solches erst als etwas manifestiert, was ja der Marxismus ebenfalls sagen würde. Dieses Etwas äußert sich zwar materiell, aber die eigentliche Frage ist: Wie kann es gedacht werden, und was ist seine Ursache? Der Marxismus würde hierauf antworten, dass die Ursache dieses Attributs oder dieser Formbestimmtheit in der Materie selbst liegt, und deren Ursache auch in der Materie liegt. Damit versucht er etwas zu beweisen was er aber voraussetzt. Er schreibt der Materie eine Formbestimmung zu, welche in dieser selbst begründet liege. Denn wenn das Prinzip der Bewegung ein Attribut der Materie ist, und dieses Prinzip – als in der diesbezüglichen Terminologie M.M. Rosentals „immanentes Prinzip ... des Seins“¹ –, ewig in der Welt waltet, dann sagt es damit nichts Minderes aus, als dass die Ursache aller Dinge die Materie ist, die selbst Ursache ihrer selbst ist – wie Engels an einer Stelle, die Materie als „causa sui“ definierend, auch explizit schreibt – , und dies mit ihrem Attribut der Bewegung ewig in der Welt waltet, und dadurch zu einer absoluten Aussage wird, die aber auch mit dem Verweis auf die Materie sich an seinem dogmatischen Punkt ausgeschöpft hat. Aber der Marxismus erkennt eine ähnliche Setzung, nämlich eine absolute seinem selbst erklärten Feind nicht zu.

Sein Feind der sowohl die Materie als auch das Formprinzip im Absoluten aufgehoben sieht, insofern am selben Punkt der absoluten Setzung nicht tiefer sinken kann als der Marxismus, da er sich ebenfalls an seinem dogmatischen Punkt erschöpft. Denn nun muß der Feind klären wie das Absolute zu denken ist. Das Absolute, welches das Ganze im Islam bedeutet - nämlich

¹ M.M. Rosental, Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx, Berlin 1969, S. 35

Einheit (Tevhid) - äußert sich zugleich als Erkenntnisprinzip im Denken, also eine Formbestimmung des Denkens, die sich erst in der Einstimmigkeit der Identität des Bewußtseins des Subjekts mit der Einheit äußert. Aber damit ist die Frage nach dem „Wie das Denken des Absoluten?“ noch lange nicht beantwortet. Trotz der Tragödie des Denkens in seinen in dogmatischen Setzungen einmündenden Begründungsdilemma, kann festgehalten werden, dass die Frage nach der Priorität der Materie oder der Form, bzw. ob sie materiell oder ideell zu denken sind falsch gestellt zu sein scheint. Viel wichtiger erscheint in diesem Horizont die Frage wie das Wechselbegründungsverhältnis beider zueinander zu denken ist, weil sich damit die Frage aufwirft, wie `Verhältnis´ zu denken ist. Jenes Verhältnis das die Welt als ein Ganzes zusammendenken lässt, jenes Verhältnis des Einzelnen zur Allgemeinheit, jenes Verhältnis das scheinbare Gegensätze in sich vermittelnd aufhebt, jenes Verhältnis das je schon alles verbindet. In den drei Maximen Kantens tritt dieses Verhältnis sichtlicher hervor. Im „Selbstdenken“ tritt das Ich als das durchgängige Verhältnis des Subjekts mit sich auf. „An der Stelle eines jeden andern zu denken“ ist die verallgemeinernde Reflexion in der das Ich sich in die Einheit der Allgemeinheit aufhebt. Einer Allgemeinheit die übergreifend immer schon das Einzelne in sich befasst („Tevhid“). „Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken“¹ ist die Anwendung der Bewußtwerdung des Allgemeinen auf sich selbst als Einzelnes. Insofern lässt sich sagen, im ersten Schritt setzte ich vollziehend, im zweiten erweitere ich verallgemeinernd und im dritten Schritt wende ich das Allgemeine auf das je Konkrete an. In dieser ganzen Erkenntnisleistung dieses dreieinigen Erkenntnisstritts tritt das Denken als ein sich in Verhältnis-Setzen auf. Dies erhellt auch den Grund, warum die Einheit als Verhältnis zu denken ist. In jedem Versuch mit dem leeren Begriff des Ganzen oder der Einheit zu erfassen wirft das Denken den Schatten seiner Beschaffenheit auf ein Objekt das in seiner Anschauung nicht gegeben ist – nämlich das alles konstituierende In-Verhältnis-Setzen, welches das Absolute betreffend, nicht von außen, dieses vergegenständlichend-hypostasierend gedacht werden kann, sondern intrinsisch zu denken ist. Leer ist der Begriff des Ganzen resp. der Einheit, weil ihm kein Gegenstand der Anschauung korrespondiert, sprich: ein Be-

¹I. Kant, KdU, B 158

griff welcher in seiner restringierten Erkenntnis gleichwohl die Logizität des Erkenntnisbereichs je soweit eingrenzt, dass sie genau in jenem Moment der Eingrenzung sowohl konstitutiv als auch regulativ (als Ideal) das Erkenntnisvermögen strukturiert und logisch prinzipiiert. Diese Lesart der Kantischen Maximen entspräche durchaus der schlußlogischen Letztbegründungstheorie Kurt Walter Zeidlers, welche dieser einhergehend mit ihrer Begründungsleistung als den „logische[n] Ort der Freiheit“¹ herausgearbeitet hat. Dass dieser 'logische Ort der Freiheit' in einer Kantschen Tradition in keinem aporetischen Verhältnis zur Religiösität steht, lässt sich in prägnanter Verdichtung der diesbezüglichen Gedanken des Königsbergers mit Martina Thom abschließend in folgende Worte kleiden: „er hält eine recht verstandene Religiosität für ein `subjektiv notwendiges praktisches Bedürfnis´ von Allgemeingültigkeit für jeden Menschen, als freiwillig angenommene Haltung, keineswegs als aufgezwungen, denn dies widerspricht dem Begriff des Glaubens (...) Der Glaube ist daher einerseits subjektiv und seine Annahme nur Bedürfnis, nicht Pflicht; er ist immanent. Andererseits aber ist er auch konstitutiv, d.h. er gibt uns übersinnliche Gegenstände in der Idee, religiöse Ideale als Hoffnungsvorstellungen.“² Unter dieser Perspektive, darin zugleich mit Kant über Kant hinausweisend, liegt die Fremdbestimmung nicht in der Ausrichtung an für `heiligen´ Geboten, sondern entscheidet sich entlang des immer notwendig zu leistenden wie geforderten autonom begründeten Weltverhältnisses des Subjekts im zu leistenden dreieinigen Erkenntnisprozess. Insofern verfängt auch der althergebrachte Heteronomievorwurf gegen eine „recht verstandene Religiosität“ nicht. Die Fremdbestimmung liegt allein in der eigenen Begründung der Grundsätze dieser Lehre, nämlich ob der dreieinige Erkenntnisprozess geleistet wird oder nicht - und dies gilt für alle Ideologien, auch den Marxismus. Die strikteste Fassung dieses Autonomiegedankens geht bekanntlich auf Kant zurück, und lässt sich aus der Metaphysik der Sitten wie folgt umreißen: „Der Wille wird...nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auf als *selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als

¹vgl. den gleichnamigen Titel: K. W. Zeidler, Der logische Ort der Freiheit, in: H.-D. Klein (Hg.), Ethik als prima philosophia?, Würzburg 2001, S. 114ff.

² M. Thom, Immanuel Kant. Schriften zur Religion ... S. 44 bzw. 47f.

Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.“¹ Denn bisher habe man es versäumt dies dahingehend zu begreifen, daß der Mensch „nur seiner eigenen und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln.“²

Islam im hiesigen Sinne meint Erkenntnis seiner selbst in der Tradition von Heraklits „Erkenntnis seiner Selbst“ bis Kantens „Sapere aude! Habe Muth, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!“³, einer Selbsterkenntnis im Sinne einer Weisheitslehre des menschlichen wie mitmenschlichen Daseins, genauer: gesamt menschlichen Seins. Eine Erkenntniseinstellung die sich keinen - und sich alle Götzen unterwirft: der Götze erscheint nicht nur als falscher Gott, als verkehrtes Besitzverständnis oder in Form von falscher Lebenslogiken, sondern auch in der Verklärung manch Menschlichem Allzumenschlichem - und sogar der Verabsolutierung einer, mit Bedacht formulierten, erkaltenden Vernunft. Den Götzen ent schlagen kann sich der Mensch die eigentliche Frage wie in Kantens theoretischem Ansatz in die alle zentralen Fragestellungen einmünden, nämlich: „Was ist der Mensch?“, welches auch den Ariadnefaden der vorgelegten Arbeit bildet, beantwortet sich einzig im Horizont des dreieinigen Erkenntnisprozess in seinem Vernunftstreben nach Einheit die alle Gegensätze in sich kompossibilisiert. Gleichwohl gibt es zwischen den beiden Ideologien Ebenen auf der sich 'das Gespräch der großen Geister der Denkgeschichte', wie Hegel sich ausdrücken würde, weniger scheiden als vielmehr treffen.

¹ I. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1984, S. 82

² Ebd., S. 84

³ ...und nicht unaufgeklärte Demütigkeit im Sinne des originären Spruches des Orakels von Delphi „Erkenne dich selbst“, der „ursprünglich den Menschen nur an seine Ohnmacht vor den Göttern erinnern (sollte)“ I. S. Kon, Die Entdeckung des Ichs, Köln 1983 S. 140

Literaturverzeichnis

Die Bibel, Hrsg. Hans Küng, Kreuzlingen-München 2005

Kur'an, Bd. 1-3, R. Ihsan Eliaçık, Istanbul 2007

Der Koran, Hrsg. Hans Küng, Kreuzlingen-München 2005

Die Vorsokratiker I, Griechisch/Deutsch, Stuttgart 1999

Johannes Agnoli, Subversive Theorien, Freiburg 1999

Aischylos, Der gefesselte Prometheus, Reclam, Stuttgart 1992

Walter Beltz, Gott und die Götter. Biblische Mythologie, Berlin - Weimar 1990

Georg Biedermann, Ludwig Andreas Feuerbach, Leipzig – Jena – Berlin 1986

Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. I., Frankfurt am Main 1990

Wolfgang Eichhorn I, Gesellschaftliche Erkenntnis und Wahrheit, in: Ders., Erich Hahn, Reinhard Mocek, Frank Rupprecht, (Hrsg.), Erkenntnis und Wahrheit, Berlin 1983

R. Ihsan Eliaçık, Mülk Yazilari, (Schriften über den Besitz, Titel übers. von mir, E.D.), Istanbul 2009

Ders., Mülk Yazilari, (Schriften zum Besitz II, Titel übers. von mir, E. D.), Istanbul 2011

Ders., İlk Mesajlar, (Die ersten Botschaften, Titel übers. von mir, E.D.), Istanbul 2011

Ders., Bu Belde (Das Gemeinwesen, Titel übers. von mir, E.D.), Istanbul 2011

Ders., Bu Belde (Das Gemeinwesen, Titel übers. von mir, E.D.), ergänzt. Aufl., Istanbul 2011

Ders., Islamin Yenilicileri (Die Erneuerer des Islams, Titel übers. von mir, E. D.), Istanbul 2011

Wolfgang Förster, Stichwort: „Humanismus“, in: Hans Jörg Sandkühler, Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 2, Hamburg 1990

Henner Fürtig: *Die Islamische Republik Iran*. 1987

Willi Gerns, Robert Steigerwald, Weitere Stellungnahmen und Reaktionen zu dem in der „nvs“ (Nr. 12/94) veröffentlichten Beitrag von Kurt Gossweiler; in: nvs-Sonderbeilage 1995

Johann Wolfgang von Goethe, Lesebuch, DDR 1970

Wolfgang Harich, Das Rationelle in Kants Konzeption der Freiheit, in: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus, Berlin 1956

Heraklit, Fragmente (D.–K.)

Uwe-Jens Heuer, Marxismus und Glauben, Hamburg 2006

Walter Hollitscher, Natur und Mensch im Weltbild der Wissenschaft. Mensch und Gesellschaft, Berlin 1985

Hans Heinz Holz, Achtung für eine Aporie, in: Friedrich-Martin Balzer (Hrsg.), Ärgernis und Zeichen. Erwin Eckert – Sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben, Bonn 1993

Ders., Die regulative Idee des Menschenrechts, in: Ders., D. Losurdo, Topos H. 21, Menschenrecht, Napoli 2003

Fritz Jürß, Vom Mythos der alten Griechen, Leipzig 1988, S. 70

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt am Main 1974

Ders., Kritik der Urteilskraft, Frankfurt am Main 1970

Ders., Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1984

Ders., Streit der Fakultäten, in: Schriften zu Religion, M. Thom, Berlin 1981

Ders., Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ebd.

Ders., Was ist Aufklärung?, Hamburg 1999

Hermann Klenner, Marxismus und Menschenrechte, Berlin 1982

Ulrich Kohlmann, Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik, Lüneburg 2001

Igor S. Kon, Die Entdeckung des Ichs, Köln 1983

Wladimir I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, LW Bd. 14

Ders., Die Aufgabe der Jugendverbände, LW, Bd. 31

Domenico Losurdo, Nietzsche der aristokratische Rebell, Bd. I, Berlin 2009

Karl Marx und Friedrich Engels, MEW, Berlin

Reimar Müller, Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien von Homer bis Seneca, Düsseldorf/Zürich 2003

Isaj Nachov, Der Mensch in der Philosophie der Kyniker, in: Reimar Müller (Hrsg.), Der Mensch als Maß der Dinge. Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis, Berlin 1976

Friedrich Nietzsche, Werke, Bd. 77, Stuttgart 1978

Ingrid Pepperle, Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, Berlin 1990

Platon, Euthyphron. Übersetzt von Gustav Schneider in ders. Sämtliche Werke, Bd. I, Hrsg. Von Otto Apelt. Hamburg 1988

Martin Robbe, Welt des Islam. Geschichte und Alltag einer Religion, Leipzig-

Jena-Berlin 1991

M.M. Rosental, Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx, Berlin 1969

Ali Şeriati, Vorlesungen an Abadan „Petrol Fakultät“, Oktober 1970

Ders., Das Menschenbild im Marxismus, Berlin 2004

Ders., Die vier Kerker des Menschen, Istanbul 2007

Ders., Der Mensch, Ankara 2010

Heinrich Schwarze, Der Freiheitsbegriff bei Luther und Münzer, in: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Das Problem der Freiheit in Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus, Berlin 1956

Robert Steigerwald, Marxismus – Religion – Gegenwart, Berlin 1973

Ders., Materialistische Philosophie. Eine Einführung, 6.überarb. und erw. Aufl., Essen 1996

Gottfried Stiehler, Ludwig Feuerbachs Kritik der Religion, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 20. Jg. H. 9 (1972)

Martina Thom, Immanuel Kant: Schriften zur Religion. Herausgegeben und eingeleitet von Martina Thom. Reihe Texte zur Philosophie- und Religionsgeschichte, Berlin 1981

Dies., Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung. 1835 – 1843, Berlin 1986

Heinz Wagner, Normenbegründungen, Köln 1982

Xenophanes, Fragmente, Die Vorsokratiker I

Kurt Walter Zeidler, Der logische Ort der Freiheit, in: H.-D. Klein (Hg.), Ethik als prima philosophia?, Würzburg 2001

Internetquellen

Franz Hinkelammert, Prometheus, die Unterscheidung der Götter und die Ethik des Subjekts. Reflektionen über einen Gründungsmythos der Moderne, www.rosalux.de/.../Hinkelammert.../hinkelammert-prometheus.pdf, Stand 22.03.2012

Franz Hinkelammert, Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis, <http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/204-kritik-der-politischen-%C3%96konomie-religionskritik-und-humanismus-der-praxis.html>, Stand 18.03.2012

Abriss

Die vorliegende Arbeit versucht die Frage „Ob und inwiefern die Marxsche Religionskritik auch den Islam trifft?“ in systematischer Perspektive zu beantworten. Eine ernst zu nehmende und für den philosophischen Diskurs nützliche Untersuchung zu dieser Thematik liefert der iranische Denker Ali Şeriati. Marxsche Religionskritik verfehle eine philosophisch ernst zu nehmende Kritik an diesen Religionen, weil sie sich nicht hinreichend mit der Religion auseinandergesetzt habe, insofern eine ‚falsche und irreführende Ansicht‘ vertrete, und sich in ihrer Religionsauffassung vom antiken Gott-Mensch-Verhältnis verleiten lasse, in dem der Mensch gleichsam gegen die antiken Götter versuchte die Herrschaft über die Natur zu gewinnen. Nachdem Şeriatis Kritik nicht allein die Marxsche Religionskritik betrifft, sondern thematisch ebenso das antike religiöse Weltbild im Blick stehen hat, setzt diese Arbeit bei der Kritik an der Marxschen Religionskritik an, führt dann die Religionskritik Marxens aus, indem sie fragt, welches Verhältnis zu Gott kritisiert wird und wie der Mensch darin beschaffen ist, und versucht das Menschenbild in der antiken Religion, unter besonderer Berücksichtigung des Prometheus-Mythos, wiederzugeben und zu charakterisieren. Hiernach in bündiger Weise kurz das Menschenbild im Christentum unter besonderer Berücksichtigung des Sündenfalltheologumenons, als einer wesentlichen *differentia specifica* zur islamischen Tradition dargestellt. Danach wird das Menschenbild im Islam in seinen Grundzügen erörtert und befragt ob und inwiefern die Marxsche Religionskritik den Islam in dieser Hinsicht nun überhaupt trifft.

Marxens Kritik, vor allem die Kernaussage seines von ihm als „kategorischen Imperativ“ verstandenen Diktums, nämlich „alle Verhältnisse umzuwerfen in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ weist auf einen anderen Denker hin, der zwar auch das Subjekt der Religion kritisiert, aber auf einer ganz anderen Ebene, und mit ganz anderen Intentionen. Und doch beinhaltet auch diese Kritik einen

Marxens Kritik ähnlichen Aspekt, nämlich die Würde der Vernunft, eigentlich die Würde seiner Selbst nicht zu verletzen. Dieser ist kein anderer als Kant, der in seiner Aufklärungsschrift die „selbstverschuldete Unmündigkeit“ bereits mehr als ein halbes Jahrhundert vor Marx kritisierte.

Insofern schien es mir in philosophischer Absicht denn auch bis zu einem gewissen Grad thematisch zwingend oder mindestens unumgänglich zu sein Kantens originäre Kritik unter ausgewählten Perspektiven systematisch mit-einzubeziehen und zum Bestandteil dieser Arbeit zu machen, genauso wie in einschlägigen Exkursen die philosophisch brisanten Themen und Problemlagen, wie Vernunft und Glaube im Islam korrelieren (hier auf R. Ihsan Eliaçıks Untersuchungen fußend), bzw. wie der Islam zu Determination und Willensfreiheit, zu Einheit und soziale Gerechtigkeit, sowie gesellschaftliche Ordnung steht zu betrachten.

Lebenslauf

15.Mai.1979 in Wien geboren
1984-1985 VS 5. Vogelsanggasse
1985-1989 Gymnasium, Türkei – Ankara College „Yükselis Kolleji“
1989-1990 VS, Türkei – Sirnak „Cumhuriyet Ilkokulu“
1990-1993 HS, Österreich – Wien „Neulandschule“ (1190)
1993-1994 Gymnasium, Türkei – Antalya „College mit Schwerpunkt Chemie“
1994-1995 ORG „Marianum“ 18. Scheidlstraße
1995-1996 „Humboldt Matura Schule“ Wien (1010)
1996-2005 Ausbildung zur „Linux System – und Netzwerkadministra-
torin“, „Erfolgreiche Chefsassistentin“, SAP R/3, Rhetorik,
Excel, Power Point, Englisch und Französisch Kurse
2005-2006 Studienberechtigungsprüfung für „Philosophie“ an der Uni
Wien
2006-2007 Lehrgang für FremdsprachkursleiterInnen – DaF, DaZ
2006-2012 Dimplomstudium Philosophie, Masterstudium der Politik
wissenschaft