

Cordobas Weltgespräch

Islamische Toleranz und Weltoffenheit

I. Islamische Philosophie

Islamisches Denken

Wolfgang Günter Lerch

Über Avicenna

Alhazen

II. Mystik

Der Koran, Sure 24

Jalaluddin Runmi

Wer bin ich?

Der Tod des al-Hallaj

Das letzte Gebet des al-Hallaj

Jallaluddin Rumi:

Gott und ich

III. Gegenwart

Abdelwahab Meddeb:

Unzeitgemäßheit des Heiligen Krieges

einmal richtig gebraucht: als Urteil »vor jeder Erfahrung«, sozusagen a priori. In der zweiten Hälfte des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzte sich immerhin die Erkenntnis durch, daß islamische Autoren »das Erbe der Antike« auch auf dem Gebiet der Philosophie an den Westen überliefert haben. Das war schon etwas, wenn auch zu wenig. [...] Von einer eigenständigen Philosophie im Islam war indes noch immer kaum die Rede, sondern nur von einer - wenn auch verdienstvollen - arabischen Vermittlung des antiken philosophischen Erbes an das aufstrebende Europa.

Heute ist es jedoch gerechtfertigt, von einem entwickelten philosophischen Denken auch im Islam zu sprechen. Die DENKER DES PROPHETEN, so wollen wir sie fortan nennen, verdienen es, im gleichen Atemzug mit den großen Philosophen des Westens, des Abendlandes, genannt zu werden. Die Tradition, die sie begründeten, ist zwar in manchen Punkten noch immer nur in Umrissen bekannt; es gibt auf diesem Felde noch vieles zu tun, und viele Texte sind wohl unwiederbringlich verloren. Doch zeichnet sich immerhin ab, daß es sich lohnt, über den Tatbestand einer bloßen Vermittlung von Inhalten hinaus sich auch mit den Ideen der Denker des Propheten selbst zu beschäftigen. Die Menschen des »christlichen« Westens begegnen hier zudem wie in einem Spiegel Fragen und Antworten, die sie oftmals später stellten als die Muslime, von denen sie aber möglicherweise noch immer beunruhigt werden. Und beantwortet haben sie diese Fragen so wenig, wie die Muslime es konnten.

Doch auch für die Muslime ist diese Tradition in gewisser Weise zwiespältig: Einerseits führen sie sie voller Stolz im Munde, wenn sie sich in

I.

Islamisches Denken

Wolfgang Günter Lerch¹

Daß der islamische Orient hier irgendetwas geleistet habe, was der Rede wert sei, galt noch einem Hegel (1770-1831) als unvorstellbar. Die dürren Worte, die er in seinen »Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie« für den Islam findet, sprechen eine beredte Sprache. Es zeigt sich das Vorurteil der Epoche - Vorurteil hier

¹ Wolfgang Günter Lerch: *Denker des Propheten*. München 2002, S. 10-12

apologetischer Absicht vom Westen und seiner als Bevormundung empfundenen politischen, ökonomischen und kulturellen Übermacht absetzen und ihre Eigenständigkeit als Religion und Kultur hervorheben wollen. Andererseits sind vielen von ihnen die »Denker des Propheten«, die zur Zeit der großen Kalifen wirkten, durchaus suspekt, ja geradezu unheimlich. Waren sie wirklich alle orthodox? Waren sie überhaupt noch Muslime oder doch schon auf dem Weg zum Unglauben (kufr)? Wirkt das philosophische Denken denn nicht insgesamt zerstörerisch auf den Glauben? Daß die Philosophen die Alltagsruhe der Menschen stören, sei es in der Wissenschaft oder in der Theologie, sei es bei Fragen des sogenannten gesunden Menschenverstandes oder auf anderen Gebieten von Meinung und Überzeugung, ist ja nur zu wahr. Warum sonst hätte man jemals Philosophen vergiftet, verbrannt, gehenkt, ihre Schriften vernichtet, wie das gar nicht so selten geschehen ist? Auch im Islam waren solche Phänomene nicht gänzlich unbekannt, wenn auch seltener als in der christlichen Welt.

Über Avicenna (Ibn Sina, 980-1037)²

Der Junge war eine außergewöhnliche Begabung: mit zehn Jahren kannte er den Koran, war bald in der Arithmetik der Inder bewandert, brachte die Jurisprudenz hinter sich und wandte sich dann der Logik, Mathematik und Naturphilosophie zu; sechzehnjährig begann er, als Arzt zu praktizieren, stürzte sich auf Aristoteles, der sich ihm über den arabischen Übersetzer und Kommentator Platons und Aristoteles Al-farabi erschloß, wie er in einer Art Autobiographie schreibt.

Die großen Bibliotheken von Buchara (im Nordosten Persiens) und Isfahan standen ihm zur Verfügung, und als er sich in Teheran niedergelassen hatte, vertiefte er dort seine Studien. Er schrieb denn auch einen *Canon medicinae*, in dem er das damals bekannte medizinische Wissen griechischer und arabischer Autoritäten zusammentrug, systematisierte und erweiterte, ein Werk, das für ein halbes Jahrtausend das maßgebliche Lehrbuch an den Fakultäten Europas werden sollte (Mitte des 12. Jahrhunderts durch Gerhard von Cremona ins

Lateinische übersetzt). Seine Philosophie legte er in einer Art philosophischer Enzyklopädie dar, die vier Teile umfaßte (Logik, Physik, Mathematik und Metaphysik). Er nannte es *Buch der Genesung der Seele* - er war ja Arzt -, worin er Denkirrtümer aufspüren wollte. Dieses Werk wurde erst später vollständig ins Lateinische übertragen, die *Metaphysik* allerdings kam früher in Umlauf. Ihre Übersetzung wurde von der Kirche in Auftrag gegeben und von Gundisalvi, Archidiakon von Segovia und den jüdischen Gelehrten Johannes Avondeath (Ibn Daud) und Salomon erst ins Kastilische, dann ins Lateinische übersetzt. Hier fällt auf, wie die Werke eines persischen Arztes und Naturforschers im extremen Westen des islamischen Kulturkreises, eben in Südspanien, übersetzt wurden, was ein Licht auf die kulturellen Verbindungen und Wanderbewegungen von Ideen wirft. Diese Abhandlung hatte einen prägenden Einfluß auf die glänzende Erstschrift des für den Westen und die Scholastik so wirkungsmächtigen Thomas von Aquin, der in seinem Traktat *De ente et de essentia* (1252) auf A.s Gedanken zurückgreift und sein »System« darauf aufbaut.

Man hat A.s Erscheinen in der Geschichte der Philosophie als »den Beginn einer neuen Epoche« gefeiert; im Mittelalter wurde er der »dritte Aristoteles« genannt, als »einflußreichster Denker des islamischen Ostens« bezeichnet. Wie erwähnt, erklärt sich dieser Einfluß durch seine Übermittlung des Aristoteles. Man besaß dessen gesamte Schriften seit der Mitte des 10. Jahrhunderts auf arabisch, zusammen mit vielen griechischen Kommentaren einer gewissen neuplatonischen Einfärbung. Das Etikett »arabischer Aristoteles« erweist sich bei näherem Zusehen als ungenau, denn er studierte »den Philosophen«, wie Aristoteles damals einfach genannt wurde, in den Ausarbeitungen seiner neuplatonisch beeinflussten Vorgänger, besonders bei Al-farabi. Es ist wichtig, diese Wege platonischer und aristotelischer Grundauffassungen zu verfolgen.

Einige wenige Punkte von A.s Ansichten seien näher beleuchtet. Das Studium der Übersetzungen und Kommentare Al-farabis hatte ihm den Zugang zur *Metaphysik* des Aristoteles gezeigt, »nach endlosen Versuchen, die verschiedenartigen Ansätze zu verstehen, wie er schreibt. Dort war das Sein als »Seiendes« gesehen worden, von dem aus Gott und die

² Metzler Philosophen Lexikon. Stuttgart 1989, S. 57-59

obersten Prinzipien des Wissens erforscht werden konnten: »Seiendes« liegt einerseits jeder geistigen Erkenntnis zugrunde, andererseits ist »seiend im ursprünglichsten Sinn nur das, was nicht sein kann, was also durch sich selbst notwendig ist: Gott« (Kurt Flasch). Er ist das reine Sein (»esse per se subsistens«). Alles weitere ist »möglich an sich« oder »notwendig durch anderes«. Diesen Gedanken fügte er die Intellekttheorie hinzu, die bei Al-farabi ausgearbeitet ist. Sie besagte, daß der »tätige Intellekt« Gottes alle Gestalten spendet und als »dator formarum« der ewig bestehenden Materie die Formen aufprägt. So erklärt A. die Schöpfung als Emanation aus der Notwendigkeit des Einen und Ersten. Diese Auffassung hat später bei Thomas von Aquin in seinen Gottesbeweisen deutliche Spuren hinterlassen (über Albertus Magnus).

Die Gegner, die Theologen beider Religionen, protestierten hier, weil die Freiheit Gottes bei der Erschaffung der Welt geleugnet sei. Aber A. hatte dem Begriff nur eine neue Wendung gegeben, weil er die Zufälligkeit vom »Weltgrund« fernhalten wollte. Das Beunruhigende lag darin, daß man bei Aristoteles eine philosophische Gotteslehre fand, die speziell mit dem Begriff der Bewegung und des primär Bewegten arbeitete und Gott als Ursprung jeder Veränderung, als Denken des Denkens begriff. Dagegen stand besonders im christlichen Lager der Begriff von Gott, der auserwählt, liebt und verwirft, wie es das augustinische Christentum aufgezeigt hatte; diese Sehweisen zu vereinen und zu harmonisieren, stellte ein erregendes philosophisches Thema dar. Plakativ gefaßt waren die Idee von Gott als ewigem reinen Sein, die Auffassung von der Materie als ewiger Substanz und die vom Intellekt als dem Gestaltgeber des Dinglichen diejenigen Thesen, die damals Unruhe stifteten und wie Sauerteig weiterwirkten.

In der Erkenntnistheorie griff A. - parallel zur christlichen Welt der Frühscholastik - mit einer harmonisierenden Auffassung in den »Universalienstreit« ein. Ausgelöst wiederum durch eine Stelle bei Aristoteles, hatte man sich darum bemüht zu klären, ob die Allgemeinbegriffe oder Gattungen »universalia« als Ideen frei oder nur in den Dingen als Wesensmerkmal angelegt seien. Später stritten sich in Paris und Oxford die »doctores reales«,

die Realisten, die eine Existenz der Ideen außerhalb und unabhängig von der Dingwelt annahmen, mit den »doctores nominales«, die die Ideen nur als »Namen« und als Vokabeln (als Sprachphänomene) verstanden. Aristoteles hatte gelehrt, daß »das Allgemeine in den Formen durch das Denken erzeugt« werde. A. präziserte und erweiterte diese Aussage: die Universalien, die Allgemeinbegriffe, sind gleichzeitig vor, in und nach den Dingen: *vor* den Dingen in Gottes Geist, wenn er die Dinge nach einer Gattung erschafft, in den Dingen als Merkmalsgemeinsamkeiten und *nach* den Dingen im menschlichen Erkennen, welches die Gattungen aus Erfahrung mittels Abstraktion erfaßt. Fragt man sich, warum ein solcher Streit eine ganze Epoche in heftige Debatten verwickeln konnte, so sei daran erinnert, daß, z.B. auf die Dreieinigkeitslehre angewandt, es später zu Ketzerprozessen und zu Bücherverbrennungen kam. - Eine ähnliche Auffassung ist später bei Abaelard zu finden, durch den sie auf die Arbeitstische der Scholastiker kam. - Wenn im 13. Jahrhundert der Streit um die Vereinbarkeit von »Augustinus« und »Aristoteles« lange und heftig geführt wurde - wenn man die Grundeinstellungen zu gewissen philosophischen Fragen mit den Namen Einzelner so umreißen darf - dann mußte man sich immer mit A. und Averroes als bibelunabhängigen Autoritäten auseinandersetzen, wollte man die Philosophen mit ihren eigenen Argumenten widerlegen.

Alhazen über die Kraft des Zweifels³

Alhazen war ein Zeitgenosse Avicennas (ca. 1000 n. Chr.), ein Astronom, Mathematiker und Physiker.

Die Wahrheit wird um ihrer selbst willen gesucht. [...] Aber es liegt in der Natur aller Menschen, eine gute Meinung über die Gelehrten zu haben.[...] Gott hat jedoch die Gelehrten nicht vor dem Irrtum bewahrt und ihre Wissenschaft nicht vor Unzulänglichkeiten und Mängeln beschützt. [...] Somit ist nicht derjenige der Sucher der Wahrheit, der sich mit den Büchern der Früheren befaßt und sich ganz seiner Veranlagung hingibt,

³ Zit. Nach Christoph Helferich: *Geschichte der Philosophie*. Stuttgart 1992, S. 95

eine gute Meinung von ihnen zu haben, sondern derjenige ist vielmehr der Sucher der Wahrheit, dem Zweifel kommen, wenn er über sie nachdenkt, der mit seinem Urteil zurückhält über das, was er von dem, was sie sagen, versteht und der dem Argument und dem Beweis folgt und nicht der Meinung eines, der [auch nur] ein Mensch ist, dessen Natur mit allen möglichen Fehlern und Unvollkommenheiten ausgestattet ist. Wer sich mit den Büchern der Wissenschaft befaßt, muß, wenn seine Absicht die Kenntnis der Wahrheiten ist, sich selbst zum Opponenten von all dem machen, womit er sich beschäftigt. [...] Und bei seiner opponierenden Haltung sollte er auch Zweifel an sich selbst hegen und dem Gegenstand seiner Kritik gegenüber weder voreingenommen noch nachsichtig sein. Wenn er diesen Weg beschreitet, werden ihm die Wahrheiten enthüllt werden, was möglicherweise an Unzulänglichkeiten und Unklarheiten in den Aussprüchen von solchen der früheren Zeit vorkommt.

II. Mystik

Der Koran Sure24:

Vers 36: Allah ist das *Licht* der Himmel und der Erde. Sein Licht ist gleich einer Nische, in der sich eine Lampe befindet; die Lampe ist in einem Glase und das Glas gleich einem flimmernden Stern. Es wird angezündet vor einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder vom Osten noch vom Westen, dessen Öl fast leuchtete, auch wenn es kein Feuer berührte - Licht über Licht! Allah leitet zu seinem Licht, wen er will, und Allah macht Gleichnisse für die Menschen, und Allah kennt alle Dinge.

Jalaluddin Rumi Wer bin ich?⁴

Was soll ich tun, ihr Muslims? Ich kenne mich doch selber nicht. Ich bin weder Christ noch Jude, noch Parse, noch Muslim.
Ich bin nicht vom Osten noch vom Westen,
weder vom Land noch von der See,
Ich komme nicht aus dem Schoße der Natur noch aus himmlischen Welten. Ich bin nicht aus Erde, Wasser, Luft oder Feuer,
Und entstamme nicht dem Licht noch dem Staub, nicht dem Seienden und Wesenhaften.

Ich komme nicht aus dem Irak noch aus dem Lande Khorasan. Ich entstamme nicht dieser Welt noch der kommenden, nicht dem Paradies noch der Hölle.

Mein Ort ist da, wo kein Ort ist, meine Spur ist spurlos.
Nicht Körper bin ich noch Seele, denn ich gehöre der Seele des Geliebten

Die Zweiheit habe ich verworfen; ich sah, daß beide eine Welt sind. Ich suche und kenne und sehe und rufe nur einen. Er ist der Erste und Letzte, ist außen und innen. Ich weiß nichts außer: "O Gott, Er".
Ich bin berauscht vom Trank der Liebe, die beiden Welten sind mir entschwunden.

Nur mit Zechen und Gelage bin ich befaßt.
Wenn ich je in meinem Leben einen Augenblick ohne dich verbrachte,
So bereue ich für immer diesen Augenblick.
Wenn ich je in dieser Welt nur einem dich gewinne,
So trample ich auf beide Welten und tanze siegesfroh. O Schamsi Täbriz, ich bin berauscht von dieser Welt,
Daß ich außer Rausch und Trunkenheit kein Wort zu sagen habe.

Der Tod des al-Hallaj⁵

Es wird erzählt, daß Hallaj in seinen Fesseln tanzte und einen Vierzeiler über den mystischen Rausch rezitierte, als er zur Richtstätte geführt wurde; dann bat er seinen Freund Shibli, ihm seinen Gebetsteppich zu leihen. In seinem letzten Gebet berührte er noch einmal das Geheimnis der unaussprechlichen Einheit und Trennung von

⁴ Jalaluddin Rumi: *Diwan*. Zit. Nach Mircea Elide: *Geschichte der religiösen Ideen*, Freiburg 1981, Bd. 4, S. 410

⁵ Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*. München 1985, S. 106f

Mensch und Gott. Als die Menge begann, mit Steinen nach ihm zu werfen, warf Shibli, wie die Legende sagt, eine Rose, und Hallaj seufzte. Als man ihn fragte, weshalb er geseufzt habe, antwortete er: »Sie wissen nicht, was sie tun. Aber er hätte es wissen sollen«. Und der Ausspruch »Die Rose, die der Freund wirft, verwundet mehr als ein Stein« ist in der Türkei zum Sprichwort geworden.

Hallajs letzte Worte waren *hasb al-wājid ifrād al-wāhid lahu* - »Es ist genug für den Liebenden (der in Ekstase ‚gefunden‘ hat), daß der Eine ihn für sich isoliert«, d. h. daß er seine eigene Existenz aus dem Wege der Liebe weggeräumt hat (H 31 1). Das ist echtes *tauhid*, ganz verinnerlicht, und mit dem Blut des Liebenden bezahlt.

Hände und Füße wurden Hallaj abgehauen, und er wurde ans Kreuz geschlagen oder, wahrscheinlicher, an den Galgen gehängt, dann enthauptet; sein Körper wurde verbrannt und seine Asche in den Tigris geworfen. Das war der Tod, für den sein ganzes Leben eine Vorbereitung gewesen war. Denn er hatte die Einwohner von Bagdad oft gedrängt, ihn zu töten, damit er mit Gott vereint und sie dafür belohnt würden, daß sie ihren aufrechten schlichten Glauben verteidigt hatten. Eine seiner bewegendsten Hymnen beginnt mit den Worten:

uqtulūnī yā thiqātī, inna fī quatī hayātī
Tötet mich, o meine Freunde,
denn im Tod nur liegt mein Leben ...-

Worte, durch Jahrhunderte von den Mystikern als Meditationsgrundlage wiederholt.

Das letzte Gebet des al-Hallaj⁶

Husain ibn Mansur al-Halladsch ("der Wollkrempler"), einer der bedeutendsten islamischen Mystiker persischer Abstammung, wurde am 16. März 922 in Bagdad hingerichtet. Die Anklage hatte ihm vorgeworfen, sich mit dem Ausspruch *ana l'haqq*, "ich bin die absolute Wahrheit", eine Qualität angemaßt zu haben, die allein Allah zukomme. Kurz vor der Hinrichtung sprach al-Halladsch das folgende Gebet:

O mein Gott, der du an jedem Ort offenbar und doch an keinem Ort bist, ich flehe dich an bei der

Wahrheit deines göttlichen Wortes, das bezeugt, daß ich bin, und bei der Wahrheit meines schwachen menschlichen Wortes, das bezeugt, daß du bist: schenke mir die Dankbarkeit für diese deine Gnade, daß du vor anderen verbargst, was du mir enthülltest, nämlich die Herrlichkeit deines erhabenen Angesichtes, und daß du anderen vermehrtest, was du mir gestattetest: den Anblick deines verborgenen Geheimnisses.

Und diesen deinen Dienern, die versammelt sind, mich im Eifer für deine Religion und im Streben nach deiner Gunst zu töten, vergib ihnen. Denn wenn du ihnen enthüllt hättest, was du mir enthülltest, würden sie nicht getan haben, was sie taten; und hättest du mir vorenthalten, was du ihnen vorenthalten hast, so wäre ich nicht in dieser Drangsal. Dir sei Preis für alles, was du tust, dir sei Preis für alles, was du willst.

Jalaluddin Rumi⁷ Gott und ich

Jemand (= der Mystiker) pochte ans Tor des Vielgeliebten (= Gott), und eine Stimme im Innern fragte: Wer ist da? - Ich bin es, antwortete er. Und die Stimme erwiderte: In diesem Haus ist nicht Raum für mich und dich. Und das Tor blieb geschlossen. Da ging der Gläubige in die Wüste, fastete und betete in der Stille. Ein Jahr danach schlug er von neuem ans Tor, und die Stimme fragte wieder: Wer ist da? Der Gläubige antwortete: Du bist es. Da öffnete sich das Tor.

⁶ Mircea Eliade: *Geschichte der religiösen Ideen*. Freiburg 1981, Bd. 4, S. 411

⁷ *Islam-Lexikon*, hrsg. V. Adel Khoury u.a., Freiburg 1991, Bd. 2, S. 578

III. Gegenwart

Abdelwahab Meddeb: Unzeitgemäßheit des Heiligen Krieges⁸

Der Islam ist gleichermaßen Kultur, Religion und politische Vision. Aber die beiden erstgenannten Attribute treten heute zurück hinter der

Abdelwahab Meddeb, geb. 1946 in Tunis, ist Herausgeber der Zeitschrift <i>Dédale</i> , die sich den kulturellen Beziehungen zwischen Orient und Okzident widmet. Lebt in Paris
--

Gewalt der Aufständischen, die sich bei den Verbrechen, die sie unaufhörlich begehen, auf den Islam berufen. Die spektakulären Attentate des 11. September 2001 wurden im Namen des Dschihad begangen, jenes Heiligen Krieges, der geschichtlich betrachtet die Rolle eines Vektors der islamischen Expansion gespielt hat. Besitzt aber die Wiedererweckung des Dschihad durch die heutigen Terroristen eine theologische Legitimität? Kann man den Begriff des Heiligen Krieges auf dieselbe Ebene stellen und mit denselben Kriterien analysieren wie in vergangenen Epochen? Es wäre angebracht, einmal zu enthüllen, wie die Fundamentalisten Manipulationen vornehmen, die in einem bestimmten Kontext begründete Argumente aus diesem herauslesen und eine Kontinuität zum Konzept machen, mit der die historischen Veränderungen geleugnet werden, obwohl doch die Geschichte auf die Vorstellungen einwirkt und dafür sorgt, daß sie sich verändern. Es ist leicht nachzuweisen, daß der Dschihad in der theologischen Tradition besondere Umstände erfordert, welche im Kontext des 11. September nicht gegeben sind.

Mehr noch. Eine Interpretation der Dogmen, die eher dem Geist als dem Buchstaben verpflichtet, ist, führt zu dem Ergebnis, daß der Krieg zu jenem Teil göttlicher Vorschriften gehört die nur für eine gewisse Phase Gültigkeit besitzen und von bestimmten Entwicklungen außer Kraft gesetzt werden können. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zeigte sich bei zwei Generationen von Reformtheologen die Tendenz, den Dschihad als unzeitgemäß einzuschätzen; erst

Mitte des 20. Jahrhunderts wurde er von den Doktrinären des Fundamentalismus mit der Absicht wiedererweckt, Energien für ihren Polemischen Aufruf zum Glaubenskrieg zu mobilisieren.

Das Handeln der Fundamentalisten ist allerdings geeignet, das Bild zu bestätigen, das die Allgemeinheit vom Islam als einer von Natur aus kriegerischen, hegemonialen, politisch gewalttätigen Religion hat. Selbst in einer Phase der Schwäche wagt er offene Feindseligkeiten, auch wenn er nicht über die Mittel verfügt, den Krieg gegen die Feinde zu führen, die er sich ausgesucht hat und die unvergleichlich mächtiger sind als er. Auch bei ungünstigen Kräfteverhältnissen verzichtet er nicht auf den Krieg, sondern wendet sich dem Terrorismus zu, der sich in eine Waffe verwandelt, die großen Schaden anrichten kann. Die Kandidaten, die der Terrorismus für sich rekrutiert, werden in dem Maße zu einer Gefahr, als sie bereit sind, für einen Opfermythos zu sterben und ihr Leben für einen heiligen Zerstörungsakt hinzugeben.

Die Ereignisse des 11. September haben nicht aufgehört, uns zu beschäftigen, sie erfordern von der Menschheit einen bedingungslosen Kampf gegen den fundamentalistischen Terror.

⁸ Abdelwahab Meddeb: *Blütezeiten des Islam. Schöpferische Leistungen aus der Synthese großer Traditionen*. In: *Lettre International* Nr. 60, 1/03, S. 36