

Daseinsgrenzen

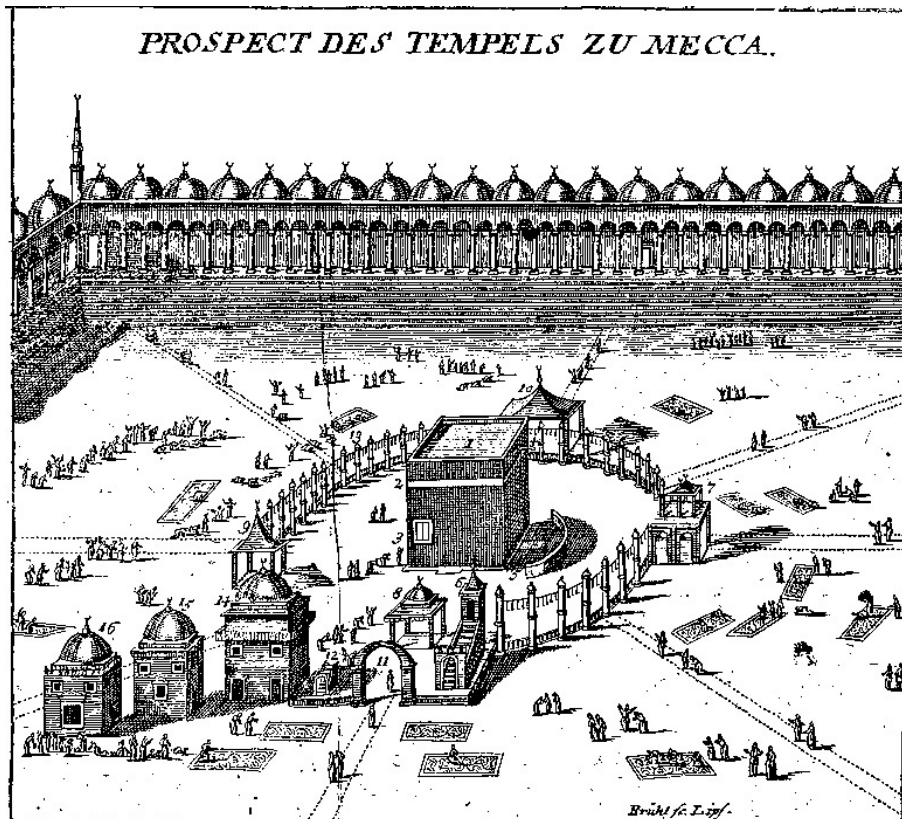


Abb. 1: Johann Heinrich Meyer (Verleger): Der Prospect des Tempels zu Mecca. Kupferstich. 19 × 19 cm. In: Der Koran oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds, unmittelbar aus dem arabischen Original in das Englische übers. von George Sale, aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetschet von Th. Arnold. Lemgo, Meyer. 1746. S. 145.

Editors' Note

Seit den 70er Jahren zirkulieren in Wissenschaftskreisen Begriffe wie *performative turn*, *rhetorical turn*, *postcolonial turn*, *spatial turn*, *iconic turn* oder *religious turn*. Auch wer *up to date* sein will, wird vielleicht das Gefühl nicht loswerden, zu rotieren und die Orientierung zu verlieren. Dies ist auch das Stichwort für unsere Diskussion: Braucht die islamische Kultur nun noch ihren eigenen *turn*? Die Zeitschrift *The Turn* meint, diese Frage bejahen zu können: Zweifellos haben im Westen Diskurse über den Islam zu einer ›Wende‹ geführt. Besonders politische Debatten drehen sich unaufhörlich um dieses kulturell ›Andere‹, aber auch in den Geisteswissenschaften spielt es eine immer größer Rolle.

Für Muslim^{innen} begründet sich ein als ›anders‹ wahrgenommenes islamisches Denken auf den Lehren des Koran, die immer wieder neu interpretiert werden. Genau wie die Kaaba das universell-rituelle Zentrum des Islam darstellt, wird dieser Text also gewissermaßen als *umbilicus mundi* gelesen. Seine Botschaft besteht in erster Linie darin, dass die ›Blackbox‹ göttlicher Transzendenz in den Mittelpunkt des Denkens gestellt wird, was in der Tat eine grundlegende epistemische Rückung bewirkt. Wollen wir die erkenntnistheoretische Lektüre des Koran mit Errungenschaften westlicher Wissenschaft vergleichen, so kommt einem vielleicht jene auf Kopernikus zurückgehende Wende in den Sinn, welche die Sonne im Weltmittelpunkt lokalisierte. Genau wie der Heliozentrismus freilich erst in der Retrospektive zu einer Revolution stilisiert wurde – zeitgenössische Gelehrte rezipierten ihn lediglich als Hilfsmittel für astrologische Kalkulationen – ist ein theozentrischer Kosmos sicherlich immer eine historische Konstruktion, die infrage gestellt werden darf und muss.

Was *The Turn* anstrebt, ist daher keine ›islamische Wissenschaft‹, sondern ein Schreiben um den Islam herum, wobei andere Texte als der Koran, andere Traditionen und andere Perspektiven selbstverständlich mit in die Diskussionen einbezogen werden. ❧

Die Herausgeber

The Turn

*Zeitschrift für islamische
Philosophie, Theologie
und Mystik*

Ausgabe [Zero]:
Daseinsgrenzen



Herausgegeben vom Al-Mustafa ﷺ Institut

Berlin, Februar 2018

The Turn ist eine Zeitschrift, die von muslimischen und nicht-muslimischen Wissenschaftler^{innen} gemeinsam bestritten wird. Es geht daher nicht um einen ›Dialog‹, der seinerseits Grenzen konstruiert, sondern um ein Denken und Forschen, dass die Frage nach kulturellen und religiösen Zugehörigkeiten gar nicht erst stellt.

Philosophie und *Theologie* sind demnach nicht als westlich-akademische Disziplinen zu verstehen, was die Vervollständigung der Trias durch *Mystik* bereits andeutet. Stattdessen bezeichnet ›Philosophie‹ hier jede Art von Weltverstehen, jede Suche nach Wahrheit. ›Theologie‹ hingegen bezieht sich auf das Wort Gottes oder das ›Ideale‹, sodass hier eine Verschränkung zum philosophischen Idealismus zu denken ist. Mit ›Mystik‹ ist jegliche Grenzerfahrung gemeint, jener Bereich von Gewissheit, in dem philosophisch-theologische Fragen gegenstandslos werden.

Die Zeitschrift

The Turn wird herausgegeben vom Berliner Al-Mustafa  Institut
Hardenbergstr. 8, 10623 Berlin
Tel: +49 30 40 74 10 71
Fax: +49 30 40 74 10 69
E-Mail: info@almustafa.de

Herausgeber

Prof. Dr. Mahdi Esfahani (Geschäftsführer des Instituts)
Dr. Osman Hajjar (Redaktion)
Michael Nestler (Lektorat)

Bezugsmöglichkeiten

Bitte richten Sie Ihre Bestellung oder Abonnementanfrage an:
Al-Mustafa  Institut (mit Betreff »The Turn«)

Die Zeitschrift erscheint vierteljährig
Einzelheftpreis: 10 €

Jahrespreis mit Abonnement: 4 × 8 €
(Nach dem ersten Jahr kann jederzeit gekündigt werden)

ISSN 2569-2054

Geplante Ausgaben:

- Nr. 1 Sinn & Unsinn
- Nr. 2 Sprache und Zeichen

Kontakt

Bitte richten Sie redaktionelle Anfragen an die Redaktion von *The Turn* (Hajjar@almustafa.de).

Wir freuen uns auf Ihr Manuskript, Ihre Kritik und Ihre Anregungen.

Inhalt

Zur Ausgabe Zero 15

Gesegnet seien die Fremden

Wie die islamische Tradition uns helfen kann, einen neuen Blick
auf die Erfahrungen von Flucht und Fremdheit zu werfen

STEFAN WEIDNER 25

Gottesvisionen?

Die Schau Gottes im Koran und in der muslimischen Tradition

REGULA FORSTER 39

Orangeness

Einschneidende ästhetische Erfahrungen in Sure 12

OSMAN HAJJAR 57

Über die Transzendenz und Immanenz Gottes

Das Kapitel ›Noah‹ in *Fuṣūṣ al-ḥikam* von Ibn ʿArabī

MICHAEL NESTLER 81

Die Freigiebigkeit in der arabischen Kultur

Eine Feldforschung zur Gabentheorie bei Marcel Mauss

KHOULOU KHALFALLAH 113

Denken über Grenzen und Selbsterkenntnis

MAHDI ESFAHANI 135

What's the use of it?

DIE REDAKTION 151

Versuch einer Definition des Alevitentums. Besprechung zu:

S. Özgür Sözeri (2017): Die Untersuchung des Alevitentums.

EREN ÖLMEZ 173

Abbildungsverzeichnis 177

English Abstracts 179

Autorinnen und Autoren 183

Zur Ausgabe [Zero]

Bei den Vorbereitungen zur ersten Ausgabe von *The Turn* entpuppte sich das Projekt als entschieden ›frühreif‹, weshalb es sinnvoll erschien, die Zeitschrift mit einer Zero-Ausgabe zu beginnen. In gewisser Weise kann dies auch als Statement für eine philosophische Grundhaltung verstanden werden: Lasst uns immer bei Null anfangen! Dass es eine *tabula rasa* im Denken nicht gibt, muss nicht gesagt werden, aber versuchen wir zumindest, uns nicht durch einen akademischen Traditionalismus einzuengen, und tun wir so, als könnten wir in jedem Augenblick noch einmal von vorn anfangen. Mit diesem Zurück-zum-Anfang ist beileibe kein logozentristischer Ursprung gemeint, sondern ein ›Spurenlesen‹, wo immer auch sie hinführen, ein Ausschöpfen aller Möglichkeiten und die Entfaltung auch unwahrscheinlich anmutender Bedeutungsschattierungen. Diesen Wunsch hegt vor allem die ›dekonstruktiv‹ gesinnte Fraktion der Herausgeberschaft. Ihr gegenüber stehen eine Reihe von Rational-Idealist^{innen}, wobei alle Redakteur^{innen} sich darin einig sind, dass keiner einen exklusiven Zugriff auf Wahrheit für sich behaupten kann.

Aus dieser Sichtweise ergibt sich folgerichtig, dass wir Philosophie, Theologie und Mystik nicht als miteinander unvermittelbare ›Symbolformen‹ betrachten, sondern im Gegenteil meinen, dass keine dieser Disziplinen ohne die anderen beiden auskommt. Selbst eine philosophische Dekonstruktion kommt nicht ohne die ›theologische‹ Idealität aus, an der sie sich ›abarbeiten‹ kann. Andere Denkrichtungen nehmen sie selbstverständlich in Anspruch, womit sie sich auf das Absolute berufen, das an und für sich ins Fachgebiet der Theologie fällt. Umgekehrt gibt es keinen Glauben ohne Philosophie, denn Glaubensgewissheit beruht auf den Grundannahmen des Wissens, weshalb die theologische Wahrheit immer auch eine philosophische ist. Die Mystik dient beiden Denkformen vor allem als Abgrenzung: Nur indem das Ende des Denk-

baren gedacht wird, lässt sich eine Definition für das Denken finden. Im Islam finden sich zwischen diesen drei Traditionen immer starke Durchdringungen, aber ebenso wie in der westlichen Wissenschaft auch Rivalitäten. Diese Zeitschrift kann sie überwinden, indem der Wahrheitsanspruch dem ›Anderen‹ überlassen und versucht wird, sich dem Wahren so weit als möglich anzunähern. Damit ist wohlgemerkt kein interreligiöser Dialog gemeint, bei dem verschiedene Parteien in Kommunikation treten, sondern die Redaktion ist sich sehr wohl dessen bewusst, dass das Andere eines ›in uns‹ ist, dass die Vorstellung von Parteien, daher Muslim^{innen}, Christ^{innen}, Jüd^{innen}, Buddhist^{innen}, Schaman^{innen}, Mystiker^{innen}, Philosoph^{innen} und aller anderen Formen von (A)-Theist^{innen} – wie vielleicht Ibn al-^cArabī sagen würde – nichts als ein Schleier ist, der die Wahrheit vor uns verschließt. Dennoch ist der Schleier das Einzige, das wir sehen können, das gilt für die Philosophie, Theologie und Mystik gleichermaßen, nur dass die Bereitschaft, ihn aufzuheben, unterschiedlich ausgeprägt sein mag. Ein Dialog erübrigt sich also, weil es um unsere eigenen Grenzen geht, nicht um jene, die uns angeblich von unserem Gegenüber trennen.

Dennoch gibt es dieses Gegenüber und es ist in hohem Maße dafür verantwortlich, wie wir uns definieren (der Aufsatz von Mahdi Esfahani wird diesen Zusammenhang vertiefen). Der Titel der Zeitschrift *The Turn* ist hierfür in gewisser Weise emblematisch. Als neudeutscher Anglizismus wurde er von verschiedenen Autor^{innen} kritisiert. Die Redaktion ist jedoch der Meinung, dass die Zeitschrift eines Instituts für islamische Theologie tatsächlich ein Zeichen setzen muss, um nicht auf das Muster eines konservativen Religionsverständnisses festgelegt zu werden oder sich selbst den (gedachten) Vorurteilen unwillkürlich anzunähern. Der Titel *The Turn* soll daher einerseits ausdrücken, dass die Zeitschrift in keiner Weise anti-westlich eingestellt ist, und andererseits versteht er sich als Ankündigung, dass an der Diskussion um den von Doris Bachmann-Medick eingeführten Begriff der *culture turns* teilgenommen wird. Dabei geht es weniger um das akademische ›Hin- und Herwenden‹ als vielmehr um die Betonung der Selbstreflexivität, der Relativierung des eigenen Standpunktes und um die Bewusstwerdung der Methoden, mit denen wir arbeiten, den kreativen Umgang mit ihnen. Gerade diese epistemische Infragestellung kommt nicht in erster Linie aus der muslimischen Tradition – wiewohl sie sich hier durchaus verorten lässt –, sondern von dem fiktiven Gegenüber, das diese Auseinandersetzung

dem muslimischen Denken abspricht. Aus diesem Grund versteht sich der Titel auch nicht als Verpflichtung zu einem ständigen Drehen der Dinge, nur um mit ›dabei‹ zu sein, denn das sind wir schon, weshalb wir uns nicht in besonderer Weise hierum bemühen müssen.

The Turn ist also kein *The Turn of the Screw* wie in Henry James' 1898 erschienener Novelle, kein geisterhaftes Rotieren um die eigene Achse, sondern der Aufruf einer ›Wende‹, die auch darin bestehen soll, den Mut aufzubringen, entgegen akademischer Modernität einen (islamischen) Rationalismus gelten zu lassen, der auf einem jahrhundertealten Gottesvertrauen basiert. Was folglich *nicht* bezweckt wird, ist ein Reformismus, der uns sagt, wie der Islam sein soll, darauf pochend, dass alles Bisherige – abgesehen vielleicht von einer utopischen Urzeit – über Bord geworfen werden muss. *Turn* bedeutet also unter anderem auch Kontinuität, Tradition, von der wir uns deshalb nicht befreien sollten, weil die Befreiung die tiefste Art der Bindung wäre, wohingegen das Bejahen den Horizont offen hält, auch zu anderen Traditionen Ja zu sagen.

Wenn es in dieser Ausgabe um »Daseinsgrenzen« geht, dann um solch einen offenen Horizont aufzuspannen. Mit ›Dasein‹ ist zunächst einmal der Mensch im heideggerischen Sinne gemeint, der sich selbst durch die Grenzen seines Verstehens versteht. Dabei zielt die Betrachtung nicht so sehr auf eine persönliche Selbstfindung als auf eine Selbstverortung des Diskurses ab, den diese Zeitschrift verfolgen wird. Dies ist nun keineswegs im Sinne einer Begrenzung gemeint, sondern es muss lediglich klar werden, welches das theoretische Firmament ist, auf dem geschrieben wird. Das wird bei jedem Aufsatz natürlich ein anderes sein, aber durch das Zusammenfügen der verschiedenen Texte wird ihnen dennoch eine gemeinsame Folie unterlegt, die sich hier selbst erklären soll. Sicherlich ist sie keine ›genuin‹ islamische, denn der wissenschaftliche Anspruch ist zweifelsohne ein ›westlicher‹. Besonders durch die theologischen Betrachtungen wird das Denken hier wohl immer wieder an die Grenzen gegenüber der christlichen Tradition stoßen und sich über sie definieren. Das ist letztendlich auch der Sinn einer deutschsprachigen Reflexion über den Islam, dass sie diesen nämlich in Hinblick auf einen westlichen, vor allem christlichen Texthorizont überdenkt, um sich selbst in ihm zu hintergründen.

Als Wegweiser für diesen Grenzgang stellt diese Ausgabe zwei Untersuchungen zu einer genuin islamischen Auseinandersetzung mit dem Anderen vor, deren Urtext jeweils als Vortrag für einen evangelischen Gottesdienst entstanden ist. Stefan Weidners ›Kanzelpredigt‹ war am 20. November letzten Jahres im Berliner Dom zu hören. Sie soll diese Debüt-Ausgabe von *The Turn* eröffnen, weil sie in mehrerer Hinsicht als richtungsweisend betrachtet werden kann. So verbindet der Aufsatz nicht nur auf unkonventionelle Art islamische Philosophie (as-Suhrawardī), Theologie (al-Buḥārī, Muslim) und Mystik (Ibn al-ʿArabī, Rūmī), sondern über den Fremdbegriff wird auch eine Linie von einem islamischen Goldenen Zeitalter bis hin zu Dichtern wie Adūnīs und Maḥmūd Darwīš gezogen, bei denen islamische Topoi vom Religiösen ins Philosophische beziehungsweise Politische gewendet werden. Die Herausforderung von Weidners Betrachtung besteht vor allem darin, der gewohnten negativen Konnotation von Fremdheit eine islamische Sichtweise entgegenzusetzen, in der das Fremde, Andere mit jenseitiger Heilserwartung assoziiert wird. Somit wendet er einen ausländerunfreundlichen Fremdbegriff, der in Zeiten des Aufkommens einer deutschtümelnden ›Alternativbewegung‹ wieder sehr aktuell erscheint, in ein Konzept der Gast-Freundschaft.

Regula Forsters Betrachtung der islamischen Gottesschau befasst sich ebenfalls mit Jenseitsvorstellungen und verfolgt die Frage, inwieweit das absolut Andere im Koran und in der muslimischen Tradition überhaupt als erfahrbar angesehen wurde. Dieser Text beginnt mit der impliziten Konstatation einer grundsätzlichen Andersheit zwischen Christentum und Islam, nämlich der sinnlichen Fleischwerdung Gottes vs. unüberwindbarer Transzendenz, die im Laufe der Untersuchung jedoch infrage gestellt wird. So erscheint die Nicht-Erfahrbarkeit Gottes zwar als wirkungsmächtiger Diskurs, der aber durch jenen mystischen der *visio beata* unterlaufen wird.

Um eine *visio angelica* im weitesten Sinne geht es im Aufsatz von Osman Hajjar. Ausgehend von der Orangenmesser-Szene in Sure 12, in der Suleikas Damenrunde Joseph ob seiner Schönheit als ›Engelwesen‹ erfährt, wird gezeigt, dass die Lehre vom Vollkommenen Menschen keineswegs nur von den Mystiker^{innen} späterer Zeiten in den Koran hineingelesen wurden, sondern dass sie sehr wohl der Prophetenfigur Josephs entspricht. Denn so ›engelhaft‹ wie er Suleikas Freundinnen

erscheint, sieht Joseph sich selbst zu Beginn der Sure im Traum als kosmischen Herrscher. Dabei wird in der Untersuchung verdeutlicht, dass diese initiatorische Vision das Zielbild darstellt, auf das die Sure als ›Entwicklungs-‹ oder ›Prüfungsroman‹ über eine menschliche Vervollkommnung hinführt. Bemerkenswert ist vor allem, dass diese Lesart der Josephsure, so naheliegend sie erscheint, in der sufischen Tradition erstaunlicherweise keine Rolle spielt.

Um einen Propheten geht es auch in dem Beitrag von Michael Nestler zu den Begriffen Transzendenz (*tanzīh*) und Immanenz beziehungsweise Anthropomorphismus (*tašbīh*) bei Ibn al-‘Arabī. Während das Dasein am Beispiel von Joseph die Grenzen seiner Welt bis hin zu einer kosmisch-göttlichen Größe ausweitete, ist Noah bei Ibn al-‘Arabī derjenige, der sich gegenüber der göttlichen Unerfassbarkeit abgrenzte und deshalb auch sein Volk nicht überzeugen konnte. Für den Mystiker schneidet Noah – der ihm offenbar als Modell für die islamische Transzendenztheologie dient – nicht nur die Welt von Gott ab, sondern er beschneidet hiermit auch die göttliche Wirklichkeit, die eben nicht nur eine transzendente, sondern auch eine immanente sei. Obgleich Ibn al-‘Arabī sich hier vor allem um die Aufhebung der Begrenzung des göttlichen Seins sorgt, spielt das Dasein als göttlicher Reflex gleichwohl indirekt eine wichtige Rolle. Denn mit der durch die Tradition belegten Gleichung ›Gott = Selbst‹ wird dem Dasein zugestanden, dass es genauso unendlich ist wie Gott und wie Er nur in einer Generalisierung erfassbar, nicht jedoch in seiner Spezifität erfahrbar ist.

Dem kosmischen Menschenbild der islamischen Mystik stellt der Aufsatz von Khoulood Khalfallah ein irdisch-körperliches entgegen. Es geht um die Freigiebigkeit, die in altarabischer Zeit so weit überzogen wurde, dass es den Gebenden bis an die Grenzen seiner materiellen Existenz führte, wenn nicht gar völlig ruinierte. Um dieses für uns heute schwer nachvollziehbare ›Heldentum‹ philosophisch zu ergründen, geht die Autorin vom Begriff der ›Gabe‹ bei Marcel Mauss aus, der unter anderen Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Paul Ricœur inspirierte. Konkret macht sie das Konzept der altarabischen Freigiebigkeit durch eine Anekdote über die Dichterin al-Ḥansāʾ, die sie anschließend mit einem in Deutschland lebenden Tunesier diskutiert. Bemerkenswert ist, dass es hier bei der Gabe offenbar nicht nur um einen materiellen Tausch geht, sondern dass so etwas wie der eigene ›Geist‹ gegeben wird. Obzwar

diese Geste kein religiöses Opfer darstellt, könnte man dennoch auf die Idee kommen, dass die grenzenlose Hingabe der islamischen Mystik mit ihr verwandt ist, zumal sie von einer poetischen Tradition lebt, die sich gerne an den altarabischen Topoi bedient.

Wurden in diesen Aufsätzen versucht, die Daseinsgrenzen durch einen Diskurs der Fremdheit, durch die theologisch-mystische Frage nach Gott oder durch die materiellen Möglichkeiten sichtbar zu machen, so geht Mahdi Esfahanis Untersuchung dezidiert den philosophischen Weg, indem er mit Ludwig Wittgenstein und Martin Heidegger bestimmt, worin die Grenzen des Menschen denn eigentlich bestehen sollen und inwiefern sie der Ausgangspunkt von Selbsterkenntnis sein könnten. Auf die Frage nach einer Grenze des Denkens kommt Wittgenstein zu dem Schluss, dass man für solch eine Grenzziehung beide Seiten der Grenze denken können müsste, was Unsinn wäre. Dies gilt aber nur dann, wenn die Grenze eine des Denkenkönnens ist. Anders sieht es aus, wenn es eine Grenze des Gedachten ist, demgegenüber etwas Denkbare steht. Mit Heidegger wird dies deutlich. Bei ihm befinden sich die Dinge für den Menschen als In-der-Welt-sein zumeist in einer Seinsweise der *Zuhandenheit*, weshalb nicht über sie nachgedacht wird. Erst wenn die Dinge auf sich aufmerksam machen, z.B. indem ein Werkzeug nicht so funktioniert, wie es sollte, ändert sich diese Seinsweise hin zur *Vorhandenheit*. Dabei zeigt es nicht nur seine Grenzen, sondern auch die Grenzen des mit ihm Hantierenden. Er erkennt etwas über sein Werkzeug, aber auch über sich selbst, nämlich seine Grenzen. Diese können durch entsprechende Ereignisse erweitert werden, bei denen das Dasein die Möglichkeit ergreift, sich zu öffnen, womit das Denkbare Teil seines Denkens wird.

Man möchte meinen, dieser Aufsatz habe mit dem Islam erst einmal nicht viel zu tun. Die Redaktion sieht in ihm aber nicht nur eine Auseinandersetzung mit zwei »Kämpfern gegen/um die Metaphysik«, sondern eine Interpretation westlicher Philosophie vor dem Hintergrund einer profunden Kenntnis der islamischen Denktradition.

Auch bei der Buchbesprechung geht es um Grenzen, nämlich um den Versuch einer Definition des Alevitentums. Dies ist ein schönes Beispiel dafür, dass das Selbstverstehen immer über Grenzziehungen funktioniert und dass ein Überschreiten der eigenen Grenzen überhaupt erst möglich ist, wenn man sie sich bewusst macht.

Die Schlussbemerkung der Redaktion »What's the use of it?« versucht die verschiedenen Thesen der hier vorgestellten Aufsätze miteinander zu verweben, um die Texte in einen gemeinsamen Zusammenhang zu stellen und aufeinander zu beziehen. Es handelt sich hier also nicht nur um eine Rekapitulation, sondern die Fragen werden noch einmal gestellt und aus der Retrospektive entsprechende Antworten gegeben, die ein wenig in eine andere Richtung führen. Da hier verschiedene Hermeneutiken, Ansätze und Gegenstände zusammenkommen, zeichnet sich die Reflexion durch eine außerordentliche Heterogenität aus, was in der Natur der Sache liegt. Ein zentraler Begriff ist nicht ganz zufällig daher auch die ›Großzügigkeit‹, ausgehend von Khalfallahs Artikel über die Freigiebigkeit in der arabischen Kultur. Großzügigkeit ist ihrerseits verwandt mit der Geduld, die für einen toleranten oder bejahenden Umgang mit Fremdheit notwendig ist. Großzügigkeit im Sinne, dass in groben (= großen) Zügen gedacht wird, ist sicherlich auch eine Voraussetzung für die Erfahrung einer absoluten Fremdheit und Größe, daher für die *visio dei*. In der Orangenmesserszene der Josephsurre führt die Vision seiner Schönheit wiederum zur Großzügigkeit der eingeladenen Gäste in ihrem Urteil über die Verführungskünste der Gastgeberin. Dem Propheten Noah hingegen fehlt es an theologischer Großzügigkeit, wenn er mit seinem gestrengen Transzendenzglauben am Widerstand seines Volkes scheitert. Ibn al-ʿArabī vertritt hier eine deutlich ›größzügigere‹ Vision Gottes, wenn er auf Seiner immanenten Erfahrbarkeit beharrt. Hinsichtlich der altarabischen Freigiebigkeit geht es ebenfalls um eine Art Transzendenz, nämlich die der Gabe, die ihre Materialität übersteigt und somit auch etwas mit Hingabe zu tun hat. Bei der Frage nach einer Grenze des Menschens beziehungsweise seines Denkens ist diese selbstverständlich nicht in Abgrenzung von Materie und Geist zu ziehen, sondern in Hinblick auf seine Welt, daher hinsichtlich seines Denkens und den Möglichkeiten des Denkens als Grenze, die durchaus eine ›Erweiterung‹ erfahren kann. Hier kommt man mit dem Begriff Großzügigkeit nicht viel weiter, weshalb er mit Ibn al-ʿArabīs Theorie der Imaginalität zu einem Transstrukturalismus ausgebaut wird. Dieser besagt, dass die Strukturen, die wir in der Welt erkennen, nicht aus sich heraus bereits eine Wahrheit darstellen, dass sie aber auch nicht poststruktural ›sinnlos‹ sind, sondern ihren Sinn erzeugen sie, statt aus sich selbst heraus, aus der ›Sinnlosigkeit‹, gegenüber der die Strukturen sich abgrenzen.

Ob diese Theorie tragfähig ist, welchen wissenschaftlichen ›Nutzen‹ sie verspricht, werden die folgenden Ausgaben zeigen, bei denen sie erprobt und diskutiert werden soll. Die Zeitschrift *The Turn* befindet sich also in einer theoretischen Aufbauphase, sie sieht sich als eine gemeinschaftliche Studienarbeit zu der Frage, was sind unsere Denk- und Forschungsvoraussetzungen. Folglich ist es der Zeitschrift ein besonderes Anliegen, begabte Studierende zu fördern und gelungene Arbeiten zu veröffentlichen. Damit diese Aufsätze sich nicht gegenüber einem unangemessenen Anspruch seitens der Leserschaft behaupten müssen, werden Studierendenartikel mit dem Symbol einer aufgehenden Sonne kenntlich gemacht (Abb. 2: Titelblatt der 1910 erschienenen Claud-Field-Übersetzung von al-Ġazālī's *The Alchemy of Happiness*):



Dieses Emblem möchte sich die Zeitschrift *The Turn* freilich selbst auf die Druckfahne schreiben, denn ihre ›Dramaturgie‹ befindet sich noch in der Erkundungsphase, ohne jegliche Erfahrung, allein durch die Hoffnung beseelt, ein philosophisch-theologisch-mystisches Elixier aufzubereiten, mit dem eine Verbindung islamischen und westlichen Denkens glücken kann ...

إِنْ شَاءَ اللَّهُ



Abb. 3: Gustave Doré (1832–1883): Abraham Entertains Three Strangers. Holzstich. 35 × 26 cm. In: Gustave Doré/Talbot W. Chambers [1890]: The Bible Gallery. New York, London. S. 36 [s. pag.].

Gesegnet seien die Fremden

Wie die islamische Tradition uns helfen kann, einen neuen Blick auf die Erfahrungen von Flucht und Fremdheit zu werfen¹

STEFAN WEIDNER

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ.

Der Islam begann fremd, und er wird wieder so fremd werden, wie er einst begann. Gesegnet seien also die Fremden.²

lautet ein bekanntes Hadith, einer der Aussprüche des Propheten Muḥammad. Seine Aussage ist ebenso erstaunlich wie rätselhaft, und die Versuche der orthodoxen Religionsgelehrten, ihm seine Sprengkraft zu nehmen und etwa daraus zu schließen, dass der Islam obsiegen wird, sind wenig überzeugend gewesen.³

Wenn wir versuchen wollen, aus der muslimischen Sicht auf die Fremdheit Anregungen und Ideen für unsere eigenen Auseinandersetzungen mit diesem Thema zu finden, fällt zunächst auf, dass der Prophet die Fremden positiv sah⁴ und die Fremdheit als Auszeichnung verstand, keineswegs nur als einen Zustand des Mangels, wie sie normalerweise betrachtet wird. Wir ahnen, woher diese positive Sicht des Propheten auf das Fremdsein rührte: Es war der Zustand der ersten Muslime, die in Mekka wegen ihres Glauben verfolgt wurden.⁵

¹ Der Urtext dieses Aufsatzes ist eine Kanzelrede, die der Autor am 20.11.2016 im Rahmen eines Abendgottesdienstes im Berliner Dom hielt.

² Muslim 1918, Bd. 1, S. 128 (Ṣaḥīḥ Muslim, *K. al-Īmān, bāb bayān anna l-islām badaʿa ġarībān wa-sa-yaʿūdu ġarībān wa-annahū yaʿrizu bayna l-masġidayn*).

³ Dieses Hadith wird gerne als Hinweis auf einen islamischen Reformismus verstanden, vgl. Al-Musleh 2012, S. 13.

⁴ Vgl. von Stosch 2016, S. 44.

⁵ Vgl. Heine 2009, S. 197.

Da das Fremdsein laut dem Propheten auch am Ende des Islams steht,⁶ wäre es gleichsam das A und O, das ἄλφα καὶ ὠμέγα des Islams. Doch die Sache hat einen kleinen ›Schönheitsfehler‹. Wir können nicht mit letzter Sicherheit sagen, ob dieses Hadith echt ist und wirklich auf den Propheten zurückgeht. Zwar würden gläubige Muslime an dieser Stelle Einspruch erheben,⁷ weil dieser Ausspruch aus einer der kanonischen Hadithsammlungen stammt. Ich bin aber kein Muslim, sondern ein Agnostiker, jemand, der beim besten Willen nicht weiß, was er glauben soll, und ziehe es daher vor, mir meinen eigenen Reim auf die Dinge zu machen, in diesem Fall auf das Phänomen der Fremdheit, auf das, was die gläubigen Muslime als Ferne und Entfremdung von Gott begriffen haben.

In einem anderen sehr bekannten Hadith heißt es:

كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ غَائِرٌ سَبِيلٍ

Sei in dieser Welt als wärest du ein Fremder oder einer, der auf einem Weg vorübergeht.⁸

Der Hintergrund dieser Aussage ist die Annahme, dass die eigentliche Heimat des Menschen – jedenfalls seit der Vertreibung aus dem Paradies – nicht hier in dieser Welt, sondern im Jenseits liegt, bei Gott.⁹

Es handelt sich dabei um eine sehr alte Vorstellung, die sich auch in anderen Religionen findet.¹⁰ In keiner mir bekannten Religion ist das Dasein des Menschen in der Welt jedoch dermaßen deutlich als Fremdheit, als Exil von der Heimat im Himmel beschrieben worden wie im Islam.

Wenn wir uns Gedanken darüber machen möchten, wie sich die aktuellen Umwälzungsprozesse, Entwurzlungen und die daraus resultierenden Entfremdungserfahrungen geistig und seelisch bewältigen lassen, scheint der Blick in die islamische Tradition, scheint ihre Neuinterpretation für unsere Zeit angeraten, und zwar unabhängig von der Frage, ob wir an einen Gott glauben oder nicht.

Die Fremdheit des Menschen in der Welt sollte nach islamischer Vorstellung den Weg dafür ebnen, dass der Mensch sich aus der diesseitigen Welt fort und zu Gott hin orientiert, wie sich der Fremde oder Exilierte

⁶ Siehe oben S. 25.

⁷ Zur modernen muslimischen Traditionskritik vgl. Brown 1996.

⁸ Al-Buḥārī 1999, S. 1114 (*K. ar-Riqāq, bāb qawl an-nabī kun fī d-dunyā ka-annaka ġarīb aw ʿābir sabīl*).

⁹ Vgl. Kaulig 2004, S. 41.

¹⁰ Vgl. Bastian 1995, S. 159–173.

nach seiner Heimat, nach seiner Familie sehnt. Die Tatsache, dass er sich in der Welt fremd fühlt – oder jedenfalls fremd fühlen kann –, weist ihn darauf hin, dass er in Wahrheit woanders hin gehört, nämlich zu Gott, ins Jenseits, und zwar selbst dann, wenn es ihm in der Welt gut geht: Selbst wenn du kein Fremder bist, sagt der Prophet, verhalte dich, als ob du einer wärst.¹¹

Dem Begriff der Fremdheit eignet also im Islam eine seltsame Doppeldeutigkeit. Gewiss ist sie negativ. Aber doch nicht nur und ausschließlich. Vielmehr ist die Fremdheit wichtig, sie leistet etwas, erinnert den Gläubigen an Gott und ruft die Sehnsucht nach ihm wach wie nach einer Heimat. Die Fremdheit hat damit im Islam die Stellung inne, die im Christentum das Leiden einnimmt. Es ist zwar negativ, doch zugleich die Erinnerung an und der Weg zu Gott. Aus einer höheren Perspektive betrachtet ist die Fremdheit daher nichts Schlimmes und kann vom Propheten empfohlen werden, ähnlich wie die besonders gläubigen Christen das Leid regelrecht gesucht und provoziert haben, durch Selbstkasteiung etwa oder durch das Märtyrertum.¹²

Genau wie das Leiden ist aber die Fremdheit eine universelle Erfahrung – nicht nur in religiöser, sondern auch in existenzieller Hinsicht. Jeder Mensch hat eine Ahnung davon, was Fremdheit bedeutet. Jeder hat sich irgendwann, irgendwo schon einmal fremd gefühlt, auf Reisen oder sogar zu Hause. Jedes Kind hat einmal Heimweh gehabt. Man muss kein Flüchtling sein, um zu wissen, was Fremdheit ist. Sogar wenn man eigentlich zuhause ist, kann



Abb. 4: Buchmaler (Meuse-Schule): Vertreibung aus dem Paradies. Tinte und Farben auf Pergament. 50,4 × 36,7 cm. Ende des 12. Jahrhunderts. 1944 zerstört. In: Jan Świączyński (1988): Catalogue of stolen and missing cultural achievements. Warschau [s. pag.].

11 Siehe Zitat oben S. 26.

12 Vgl. Beuker 2014, S. 33–38.

man sich fremd fühlen, und oft folgt aus dem Gefühl der Fremdheit in der Heimat der tatsächliche Aufbruch in die Fremde, wird aus der inneren Emigration eine äußere, wirkliche, wie es heute bei vielen Menschen in der islamischen Welt der Fall ist, wenn sie sich angesichts des von der Religion ausgeübten sozialen Drucks ihrem Umfeld entfremdet fühlen, wenn sie eine abweichende politische Meinung haben, eine andere sexuelle Orientierung oder ähnliches.

Die wichtigste Strömung im Islam, die die Idee von der Fremdheit des Menschen in der Welt aufgenommen und weitergedacht hat, war der Sufismus, also die islamische Mystik.¹³ Ihre Sehnsucht nach Gott ließ sich mit der Vorstellung, dass die eigentliche Heimat im Jenseits liegt, sehr gut erklären.

Eines der bemerkenswertesten Beispiele für die mystische Deutung des Diesseits als Fremde und Exil ist eine Parabel von Suhrawardī Maqtūl, der Getötete, so genannt, weil er 1191 im Alter von 36 Jahren in Aleppo auf Befehl Saladins (Ṣalāḥaddīn, gest. 1193) hingerichtet wurde, da seine mystischen Spekulationen als Häresie galten.¹⁴ Der Text trägt den Titel *Qisṣat al-ġurba al-ġarbiyya* (»Erzählung von der westlichen Fremdheit« oder »vom westlichen Exil«). »Fremdheit« oder »Exil« heißt auf arabisch *ġurba*. Interessanterweise werden aus derselben Wortwurzel auch die Wörter gebildet, die den Westen bezeichnen. Während das Wort *ġarīb* »fremd« oder »Fremder« bedeutet, bedeutet das Wort *ġarbi* »westlich«. Der arabische Titel der Parabel von Suhrawardī enthält also ein Wortspiel, welches »Westen« und »Exil«, bzw. »Fremdheit«, miteinander verbindet.

Der Erzähler dieser Geschichte berichtet, wie er zusammen mit seinem Bruder bei der Jagd weit nach Westen in die tunesische Stadt Kairouan gelangt und wie sie von den Einwohnern gefangen genommen und in einen Brunnen geworfen werden. Über dem Brunnen thront ein Schloss, und den Gefangenen wird erlaubt, nachts auf die Türme des Schlosses zu steigen.¹⁵ Dort bringt ihnen der Wiedehopf, der im Islam als Botenvogel gilt,¹⁶ eine Nachricht von ihrem Vater, der sie auffordert, sich an ihn zu erinnern und zu ihm in den Osten zurückzukehren. Für die Flucht

¹³ Die »Fremdheit der ursprünglich menschlichen Seele in dieser Welt« wurde offenbar aus der Gnosis übernommen (Löber 2006, S. 17).

¹⁴ Vgl. van Ess 2011, Bd. 1, S. 1083.

¹⁵ Vgl. as-Suhrawardī 2008, S. 206.

¹⁶ Vgl. Nünlist 2015, S. 445.

ist es jedoch nötig, alles zurückzulassen, was sie an das irdische Leben bindet: »*ahlīk ahlak*« lautet die Forderung auf Arabisch, wiederum eines der zahlreichen Wortspiele in diesem Text, und es bedeutet: »Lass deine Angehörigen ins Verderben gehen ...«¹⁷ Gemeint ist mit diesem drastischen Ausdruck, dass der Erzähler sich von allem abwenden soll, was ihn an die Welt bindet.

Nach Überwindung zahlreicher Hindernisse, die an apokalyptische Szenen aus der Bibel erinnern, gelangt er zu seinem Vater ins Reich des Lichts. Dort erhält er eine gute und eine schlechte Nachricht. Die schlechte lautet: Er muss zurückkehren in das Brunnengefängnis im Westen, weil er sich von den weltlichen Dingen noch nicht genug frei gemacht hat. Doch es wird ihm verheißen, dass es ihm eines Tages gelingt, sich von den Irdischen Dingen zu lösen, und dass er dann jederzeit wieder zurückkehren kann.¹⁸

Auch in dieser Geschichte erscheint die Fremdheit, beziehungsweise das Exil, als *conditio humana*, also als ein Grundzustand des Menschen. Neu ist allerdings, dass bei Suhrawardī ein Ausbruch aus dieser existenziellen Fremdheit möglich scheint, und sei es nur kurzzeitig, etwa im Schlaf, im Traum oder in der mystischen Ekstase. Der Erzähler, erinnern wir uns, darf in der Nacht aus seinem Brunnen hoch auf die Türme des Schlosses steigen, wo er die Botschaften seines Vaters empfängt.¹⁹ Damit aber ist zumindest ein Vorgeschmack von Heimat, die Ahnung eines Zustandes der Nicht-Fremdheit möglich. Die beiden Sphären, Heimat und Exil, Osten und Westen sind zwar getrennt, aber sie wissen voneinander, es gibt eine Kommunikation zwischen ihnen.

Dies ist in gewisser Hinsicht die logische Konsequenz aus der seltsamen Doppeldeutigkeit der Fremdheit, auf die ich bereits hingewiesen habe. Die Fremdheit ist wie ein zusätzliches Trommelfell, eine Form des Auserwähltseins. Wer aber sind im wahren Leben die Botenvögel, die Wiedehopfe?²⁰ Ich denke, es handelt sich dabei um diejenigen, die sich selber bereits als Fremde empfinden, die von anderen Fremden die

17 Der ganze Satz heißt (as-Suhrawardī 2008, S. 207):

وَاهْلِكَ أَهْلَكَ، وَأَقْتُلْ أَمْرَأَتَكَ، إِنَّهَا كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ (—)

»Lass deine Angehörigen ins Verderben gehen, und töte deine Frau, denn sie gehört zu den Zurückbleibenden [...]«

Dies ist eine Anspielung auf Q 29,32: Hier gibt Gott Lot das Versprechen, seine Angehörigen zu retten, mit Ausnahme seiner Frau.

18 Vgl. as-Suhrawardī 2008, S. 212.

19 Siehe S. 28.

20 Siehe oben S. 28.

Botschaften empfangen haben und sie nun, wie einst jene es taten, selber weitergeben. Je nachdem, in welcher Form sie das tun und wie sie sich selber sehen, nennen wir sie Propheten, Seher, Mystiker, Dichter, Denker oder nur Verrückte, Schizophrene, Kranke.

Indem sie auf die Fremdheit hinweisen, uns auf unsere existenzielle Fremdheit stoßen, eröffnen sie uns die Möglichkeit, sie zu überwinden oder zumindest darauf hoffen zu dürfen.

Der andalusisch-arabische Sufi-Dichter Ibn ʿArabī, dessen Lebenszeit sich mit derjenigen Suhrawardīs überschneidet, hat in einem Vers seines Gedichtbandes *Der Übersetzer der Sehnsüchte* Anfang des 13. Jahrhunderts geschrieben:

مَا صَرَّنِي تَعْجِيزُهُ إِنَّمَا أَصَرَّنِي مِنْ كَوْنِهِ أَغْرَضَا

Sein sich verschleiern kränkt mich nicht,

Mich kränkt, dass er so tut, als gäbs mich nicht.²¹

Vordergründig bezieht sich die Aussage auf den Geliebten. Für den Sufi ist damit freilich Gott gemeint. Dass dieser verschleiert ist, also nicht direkt sichtbar und erfahrbar, versteht sich; dass aber Gott den Suchenden, der nach ihm verlangt, ignoriert und dass es keine Kommunikation zwischen ihnen gibt, ist eine Kränkung. Um gegen diese Kränkung, die ein Gefühl der Entfremdung von Gott ist, anzukämpfen und sie womöglich zu überwinden, müssen die getrennten Sphären überschritten, muss eine Art von Kommunikation hergestellt werden.

جان غریب اندر جهان مشتاق شهر لامکان نفس بهیمی در چرا چندین چرا باشد چرا

Die Seele ist ein Fremdling in dieser Welt und sehnt sich in die Stadt Ortlos;

warum grast die tierische Seele (nafs) so lange auf den hiesigen Weidegründen,
warum?²²

heißt es in einem Vers von Rūmī, dessen Lebenszeit ebenfalls in das dreizehnte Jahrhundert fällt. Für die Sufis war dies in aller Regel die mystische Ekstase, die entweder allein oder in gemeinsamen Übungen mit anderen errungen werden musste. Nicht nur geistig, auch körperlich sollte die Trennung von weltlichem und überweltlichen, irdischem und spirituellen Sein überwunden werden.

²¹ Ibn ʿArabī 1911, S. 40 (Gedicht 47), Übers. von Stefan Weidner (Ibn ʿArabī 2016, 125).

²² Persisch/Deutsch: Rūmī [s. a.], S. 11, Übers. von Monika Hutterstrasser.



Abb. 5: Iranischer Buchmaler: Mağnūn in der Wildnis. Deckende Wasserfarbe, Gold und Tinte auf Papier. 29 × 19,5 cm. 1600–1700. The Museum of Islamic Art. Doha.

Die Liebesgeschichte »Mağnūn Laylā« handelt vom unglücklich verliebten Qays, der seinen Verstand verliert und sich in die Einsamkeit der Wüste flüchtet.

Für viele mystische Dichter und Denker spielte die Liebe dabei eine zentrale Rolle, und zwar anders als im Christentum weniger die Nächstenliebe als die erotische, körperliche Liebe und Anziehung, weil sie der sinnfälligste und spürbarste Ausdruck für die Ekstase der Verschmelzung und die Überwindung von Trennung und Fremdheit ist. Dies erklärt, warum die mystischen Dichter des Islams zugleich die größten Liebesdichter sind.²³

Die Ekstase in der körperlichen Liebe gilt im Islam dabei als Vorgesmack auf das paradiesische Jenseits, das nicht umsonst auch ein sexuelles ist.²⁴ Der Islam hat für diese sexualisierte Jenseitsvorstellung viel Spott einstecken müssen.²⁵ Ich denke allerdings zu Unrecht. Denn es wird dabei übersehen, dass der Geschlechtsverkehr im Paradies im Prinzip ganz derselbe ist wie derjenige auf Erden – nur ein wenig ausdauernder. Mit anderen Worten: Diese Paradiesvorstellung adelt das Diesseits, siedelt ein zentrales Element der paradiesischen Wonnen des Jenseits und damit die Möglichkeit der Gottesnähe selbst bereits *im* Diesseits an, nämlich die Überwindung der Fremdheit in der ekstatisch erlebten Sexualität. Der einzige Unterschied besteht darin, dass diese Überwindung im Diesseits nur momentweise und vorübergehend geschehen kann, im Jenseits jedoch dauerhaft ist, ganz so, wie man sich überirdischen Sex eben vorstellt. Der Glaube an eine jenseitige Welt führt paradoxerweise dazu, das Diesseits und das fleischliche Dasein aufzuwerten.

Die Vorstellung von der Welt als Exil, von der Fremdheit im diesseitigen Leben, hat auch zeitgenössische arabische Schriftsteller angesprochen. Zwar sind die meisten von ihnen nicht religiös, aber aufgrund der politischen Situation in ihrer Heimat lebten und leben viele dieser Autoren selbst im Exil.²⁶ Und da das Exil, *ḡurba*, gemäß der Erzählung von Suhrawardī ausgerechnet im Westen – *ḡarb* – liegt, ergeben sich für diejenigen muslimischen Autoren, die tatsächlich im Westen im Exil leben, zahlreiche Anknüpfungspunkte. Sie beschreiben ihre existenzielle Situation mit ebenso beeindruckenden Bildern wie ihre mittelalterlichen Vorfahren:

نُصَافِرُ كَالنَّاسِ، لَكِنَّا لَا نَعُودُ إِلَى أَجَى نَحْيٍ ...

²³ Vgl. Zargar 2011.

²⁴ Vgl. Hübsch 2003, S. 182.

²⁵ Vgl. Auffarth 2002, S. 54–57.

²⁶ Vgl. Loimeier 2011.

Wir reisen wie alle anderen auch, aber wir kehren nirgendwohin zurück ...²⁷

ichtet zum Beispiel Maḥmūd Darwīš, der bekannteste Dichter der Palästinenser, über ihre Vertreibung und Heimatlosigkeit.

Das Gedicht schließt mit den Zeilen:

لنا بلادٌ مِنْ كلامٍ. تكلمْ تكلمْ لنعرفَ حَدًّا لهذا السَّفرِ!

Wir haben ein Land aus Worten:

Sprich, sprich, damit wir das Ende der Reise erkennen!²⁸

Wir sehen daran, wie auch die heutigen arabischen Dichter ihr reales Exil als Metapher begreifen, als Sinnbild für die Existenz als solche, und wie sie aus dieser Verallgemeinerung des Exils Trost gewinnen, nur eben ohne expliziten Bezug auf ein Jenseits. Der Trost besteht darin, dass gemäß dieser neuen Sichtweise nun in Wahrheit alle Menschen im Exil sind und nicht nur bestimmte Gruppen von Menschen. Das reale Exil erscheint damit nicht mehr als Nachteil, als Stigma oder Grund zur Diskriminierung. In einem Gedicht mit dem bezeichnenden Titel »al-Hudhud«, »Der Wiedehopf«, treibt Maḥmūd Darwīš diesen Gedanken noch weiter. Dort heißt es:

أُسرَى ما نَحِبُّ وما نَريدُ وما نَكُونُ ... لَكِنَّ فِينَا هُذُوداً

Gefangene sind wir dessen, was wir lieben, was wir begehren und was wir sind;
In uns jedoch ist ein Wiedehopf.²⁹

»Das, was wir lieben und was wir sind« entspricht den irdischen Verstrickungen bei Suhrawardī. Wir dürfen es mit unsren heutigen Vorstellungen von Heimat und Identität gleichsetzen. Wenn Darwīš schreibt: »In uns jedoch ist ein Wiedehopf«, so erinnert uns dieser Wiedehopf daran, dass wir sogar mit Heimat und Identität in dieser Welt Fremde sind, dass wir noch andere, höhere Zugehörigkeiten, Bestrebungen und Sehnsüchte haben. Der Wiedehopf erinnert daran, dass die Suche, sei es die metaphysische, sei es die konkrete nach einer Heimat, unser Schicksal ist, dass wir zu Hause gar nicht zu Hause sind, dass wir in dem, was wir lieben, womöglich nur gefangen sind, und dass es in uns etwas gibt, was uns hinaustreibt – sei es in die große, weite und fremde Welt oder in höhere Sphären: »In uns jedoch ist ein Wiedehopf«.

²⁷ Siehe unten Nr. 28.

²⁸ Arabisch/Deutsch: Darwīš 2002, S. 21, Übers. von Stefan Weidner.

²⁹ Darwīš 1994, Bd. 2, S. 451, eigene Übersetzung.

Damit ergibt sich eine neue Perspektive. Die Fremde erscheint als etwas Verlockendes. Wiedehopf und Prophet, Wiedehopf und Dichter sind Versucher, Einflüsterer, Missionare des Fremden und fordern uns wie der Prophet auf: *Kun ġarīban*,³⁰ »Werde fremd« oder »entfremde dich«.

Damit wären wir wieder beim eingangs zitierten Hadith angelangt und haben doch eine weite Reise zurückgelegt. Wir brauchen nicht mehr an das Jenseits zu glauben, um die Fremde, die Fremdheit und die Entfremdung wertzuschätzen. Der Wiedehopf kommt nicht aus dem Jenseits, sondern er ist *in* uns. Wir können uns eigenständig von den uns beengenden Vorstellungen von Heimat und Identität befreien. Die Religion kann dabei eine Hilfe sein. Aber nötig ist sie nicht.

Eine radikale Variante vom irdischen Exil ohne Jenseits hat der 1930 geborene syrische Dichter Adūnīs (Adonis) entwickelt. Auch für ihn haben Begriffe wie Heimat und Identität ihre Bedeutung verloren. Wenn alles Fremde ist, alles Exil, weil es kein Jenseits gibt und Gott tot ist, dann ist es das Sinnvollste, sich genau dazu zu bekennen und den Begriff der Heimat ganz abzuräumen. So heißt es in dem Gedicht »Erde ohne Rückkehr« (»Arḍ bi-lā maʿād«):

حتى ولو رجعت يا أوديش
حتى ولو ضاقت بك الأبعاد (...)
تظل في أرض بلا ميعاد،
تظل في أرض بلا مَعَاد،
حتى ولو رجعت يا أوديش.

Selbst wenn du heimkehrtest, Odysseus
Selbst wenn die Fernen dir zu eng würden (...)
Bleibst du die Geschichte eines Aufbruchs
Bleibst du auf einer Erde ohne Verheißung
Bleibst du auf einer Erde ohne Rückkehr –
Selbst wenn du heimkehrtest, Odysseus.³¹

Auch hier wird der Vorstellung eine Absage erteilt, die Heimat gäbe es an einem konkreten Ort. Die wahre Heimat ist vielmehr der Blitz, der sinnbildlich für den ekstatischen Moment, für die Erleuchtung steht. Als solcher ist er im Vergänglichen angesiedelt und damit im Diesseits;

30 Al-Āğurrī 1983/1403, S. 34. Diese Formulierung wird hier auf das Hadith bezogen »*Kun fī d-dunyā ka-annaka ġarīb aw ʿābir sabīl*«, siehe oben S. 26.

31 Adūnīs 1998, S. 39, Übers. von Stefan Weidner.

bereits in diesem Diesseits aber blitzt die Ewigkeit auf, vermittelt einen Anhauch des Paradieses.

Dieselbe Vorstellung finden wir bei dem französischen Dichter René Char wieder, welcher eng mit Albert Camus befreundet war, einer der wenigen abendländischen Dichter und Denker, die die Fremdheit ins Zentrum ihres Werks gestellt haben. René Char schreibt:

Si nous habitons un éclair
il est le cœur de l'éternel

Wenn wir einen Blitz bewohnen,
ist er das Herz der Ewigkeit.³²

Mit der Vorstellung von der Welt als Fremde oder Exil ergeben sich inspirierende weltanschauliche Perspektiven gerade auch dann, wenn wir nicht an einen Gott, nicht an ein Jenseits glauben wollen. Wenn wir aber trotzdem daran glauben wollen, so ändert das nichts an der Perspektive: Die Welt bleibt fremd, die Fremdheit aber ist nicht bloß negativ, sondern weist uns den Weg, wie wir anders und besser damit umgehen und sie vielleicht momentweise überwinden können. So gelingt es zudem, den scheinbar unüberbrückbaren Graben zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, zwischen religiösen und nicht-religiös orientierten Menschen zu überwinden, da beide die Idee der Fremdheit des Menschen in der Welt teilen können.

Die Idee von der Fremdheit als *conditio humana*³³ erlaubt es uns schließlich, gerade die echten Fremden – in der Alltagssprache die Zugewanderten, Flüchtlinge, Ausländer – als unsereins zu betrachten, mit denen wir ein Schicksal teilen, nämlich irgendwie in der Welt fremd zu sein. Da wir alle Fremde sind, ist es geboten, solidarisch zu sein, die Fremdheit als Grundlage einer neuen Brüderlichkeit zu begreifen und zu leben. Umso problematischer ist, dass wir heute kaum noch einen positiven Begriff von Fremdheit haben, dass Fremdheit als Stigma gilt, dass wir unsere eigenen Fremdheitsgefühle oft nach Kräften zu verdrängen versuchen.³⁴

Je klarer und deutlicher wir die Fremdheit empfinden und sie uns einzugestehen in der Lage sind, desto fähiger sind wir, sie – zumindest momentweise – zu überwinden, und desto intensiver werden wir diese Überwindung empfinden und wertschätzen. Insofern sie die Genüsse

³² Char 1995, S. 44, eigene Übers.

³³ Siehe oben S. 29.

³⁴ Vgl. Kristeva 1988.

steigert, könnte sogar ein Hedonist Geschmack an der Fremdheit, der Entfremdung finden. Und ist nicht genau deswegen die Verfremdung eines der wichtigsten Mittel der Kunst, der modernen ebenso wie der mystischen? Dies alles lehrt uns die islamische Tradition, lehren uns die mystischen Dichter des Islams, lehren uns noch die zeitgenössischen Dichter aus der islamischen Welt.

Aber vielleicht brauchen wir gar nicht den Islam, um diese Botschaft zu verstehen. Es genügt, der eigenen Sprache, in unserem Fall dem Deutschen, zuzuhören, ihm seine Geheimnisse abzulauschen. Die Entfremdung, über die seit dem Einzug der Moderne alle klagen, trägt ihre eigene Aufhebung, ihr Gegenteil, in ihrem Namen mit sich herum.

Denn das deutsche Wort Entfremdung ist merkwürdig. Man sollte meinen, dass es genauso gut wie das ›Fremdwerden‹ bedeuten könnte, dass man weniger fremd wird, da die deutsche Silbe ›ent-‹ zum einen die Grundbedeutung eines Wortes verstärken, sie zum anderen aber auch in ihr Gegenteil verkehren kann.³⁵ Mit dieser Janusköpfigkeit realisiert das Wort durch seine Gestalt dasjenige, was es für den, der von der Entfremdung befallen ist, positiv bewirken und leisten kann: Ausgerechnet die Entfremdung im Sinne des Fremdseins bewirkt die Ent-fremdung im Sinn des weniger fremd Werdens.

Die Erkenntnis des grundsätzlichen Fremdseins des Menschen ist daher das beste und vielleicht einzige Mittel, seine Fremdheit auszuhebeln, zu überwinden, zu überschreiten hin zu einer Kommunikation mit allem, was anders ist als wir und was uns eben dadurch befreit, erhöht und rettet, nicht zuletzt vor uns selbst.

Fa-ṭūbā li-l-ġurabāʾ: Gesegnet seien also die Fremden! 

³⁵ Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz 2005, S. 21–22.

Literatur

- Adūnīs (= Adonis, 1998): Die Gesänge Miḥyārs des Damaszeners. Zürich.
- Al-Āğurrī, Abū Bakr Muḥammad (1403/1983): Kitāb al-Ġurabāʾ. Kuwait.
- Auffarth, Christoph (2002): Irdische Wege und himmlischer Lohn. Göttingen.
- Bastian, Andrea (1995): Der Heimat-Begriff. Tübingen.
- Beuker, Joane (2014): Gabe und Beziehung. Berlin.
- Brown, Daniel W. (1996): Rethinking tradition in modern Islamic thought. Cambridge.
- Al-Buḥārī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad (1999): Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Riad.
- Char, René (1995): Einen Blitz bewohnen. Frankfurt.
- Darwīš, Maḥmūd (1994): Dīwān. 2 Bde. Beirut.
- Darwīš (= Darwish), Maḥmūd (2002): Wir haben ein Land aus Worten. Zürich.
- Van Ess, Joseph (2011): Der Eine und das Andere. Berlin [u. a.].
- Heine, Peter (2009): Einführung in die Islamwissenschaft. Berlin.
- Hübsch, Haydayatullah (2003): Paradies und Hölle. Düsseldorf.
- Ibn ʿArabī (= Ibn al-ʿArabī), Muḥyiddīn (1911): The Tarjumān al-ashwāq. London.
- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn (2016): Der Übersetzer der Sehnsüchte. Salzburg.
- Kaulig, Ludger (2004): Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Münster.
- Kristeva, Julia (1988): Étrangers à nous-même. Paris.
- Löber, Bettina (2006): Das Rauschen der Flügel Gabriels. Birnbach.
- Loimeier, Roman (2011): Arabische Intellektuelle im Exil. In: Burschel, Peter [u. a.] (Hrsg.): Intellektuelle im Exil. Göttingen. S. 113–130.
- Al-Musleh, Mohamed Abu Bakr (2012): Al-Ghazālī: The Islamic Reformer. Kuala Lumpur.
- Muslim, Abū I-Ḥusayn, an-Niṣābūrī (1918): Ṣaḥīḥ Muslim. Kairo.
- Nünlist, Tobias (2015): Dämonenglaube im Islam. Berlin [u. a.].
- Rūmī, Ġalāladdīn [s. a.]: Dīwan-e Šams-e Tabrīzī (Der Divan des Schams von Täbris). Vorabexemplar. Berlin.
- As-Suhrawardī, (2008): »Al-Ġurba al-ġarbiyya«. In: Yūsuf Zaydān: Ibn Sīnā – Ibn Ṭufayl – as-Suhrawardī – Ibn an-Nafīs: Ḥayy b. Yağzān (an-nuṣṣ al-arbaʿa wa-mabdaʿuhā). Kairo. S. 205–213.
- Von Stosch, Klaus (2016): Herausforderung Islam. Paderborn.
- Uzarewicz, Charlotte/Uzarewicz, Michael (2005): Das Weite suchen. Stuttgart.
- Zargar, Cyrus Ali (2011): Sufi Aesthetics. Columbia.



Abb. 6: Alexandre Bida (1813–1895): Mose. Bleistift, Pinsel und Tinte mit Schaber auf cremefarbenem, mittelstarkem, leicht strukturiertem, mit Weiß pigmentiertem Papier. 35,6 × 26,7 cm. Zwischen 1838 und 1863. Walters Art Museum. Baltimore.

Gottesvisionen?

Die Schau Gottes im Koran und in der muslimischen Tradition¹

REGULA FORSTER

Kann der Mensch Gott sehen?² In Koran 7 (der Sure »Die Höhen«), Vers 143 erhält Mose auf seine Bitte, Gott schauen zu dürfen, eine abschlägige Antwort. Mose trifft Gott am Sinai. Dann heißt es:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَنِي وَلَكِنِ أَنظُرْ إِلَىٰ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي فَلَمَّا تَخَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

Und als Mose zu unserem Termin kam und sein Herr mit ihm sprach, sagte er: »Herr! Laß mich [dich] sehen, damit ich dich anschau«! Gott sagte: »Du wirst mich nicht sehen. Aber schau den Berg an! Falls er fest auf seiner Stelle bleibt, wirst du mich sehen.« Als nun sein Herr dem Berg erschien, ließ er ihn zu Staub zerfallen. Und Mose fiel wie vom Blitzschlag getroffen zu Boden. Als er wieder zu sich gekommen war, sagte er: »Gepriesen seist du! Ich wende mich dir wieder zu und bin der erste von denen, die glauben.«³

Mose, der gemäß islamischer Vorstellung ein Prophet ist und den Ehrennamen *kalīm Allāh*, »der, mit dem Gott spricht«, trägt,⁴ hält die Präsenz Gottes ebenso wenig aus wie der Berg. Mose kann mit Gott sprechen,

1 Dieser Beitrag basiert auf einem Vortrag, den ich am 22. Januar 2017 im Zeitfragengottesdienst der evangelischen Ernst-Moritz-Arndt-Kirche in Berlin-Dahlem gehalten habe. Ich danke den Redakteuren von *The Turn* für die Anregung zur Publikation sowie für die Hilfe bei der Vereinheitlichung der Fußnoten.

2 Ich verdanke zahlreiche der im Folgenden diskutierten Stellen der Arbeit von Pieter Coppens (2015).

3 Der arabische Text ist jener der Ausgabe Kairo 1924. Die deutschen Übersetzungen koranischer Passagen stammen hier und im Folgenden von Rudi Paret; ich habe nur wenige Eingriffe vorgenommen, mir aber besonders bei den von ihm eingefügten Klammern zum Teil größere Freiheiten erlaubt.

4 Zu dem Titel vgl. den Artikel »Kalīm Allāh« von Macdonald (1927) in der *Enzyklopaedie des Islām*, der in der zweiten Auflage, *Encyclopaedia of Islam*, dem Artikel »Mūsā« angehängt wurde. Vgl. auch Böwering 2002, S. 324.

und das gemäß muslimischer Tradition sogar recht ausführlich,⁵ aber die Schau Gottes ist jenseits seiner Kräfte und bleibt ihm verwehrt.

Was an dieser Stelle am Propheten Mose körperlich demonstriert wird, wird an anderer Stelle im Koran für alle Menschen betont: Gott ist nicht zu schauen. So heißt es in Sure 6 (mit dem Titel »Das Vieh«), in Vers 103:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

Die Blicke erreichen ihn nicht, doch er erfasst die Blicke.

Hier scheint der Möglichkeit einer körperlichen Gottesschau eine generelle Absage erteilt zu werden: Die Sehkraft des Menschen erreicht Gott nicht.

Doch soll, was für normale Menschen gilt, auch für den Propheten Muḥammad gelten? Hat er, der nach muslimischer Auffassung letzte Prophet, nicht einen ganz anderen Status? Anders selbst als der Prophet Mose? Tatsächlich gibt es dazu eine rege Diskussion, denn dem letzten Propheten, dessen Ehrentitel nicht umsonst *ḥabīb Allāh*, »der Geliebte Gottes«, lautet,⁶ wird in aller Regel eine andere, größere Nähe zu Gott zugestanden als dem Propheten Mose oder auch einfach »normalen« Gläubigen.

Ob Muḥammad Gott im Diesseits schauen durfte, ist umstritten: Sein Vetter Ibn al-ʿAbbās und seine Frau ʿĀʾiṣa sollen dazu unterschiedliche Aussagen überliefert haben.⁷ In weiteren Erzählungen heißt es aber auch, die aufrichtige Schau (*ar-ruʿyā aṣ-ṣāliḥa*) mache den sechs- und vierzigsten Teil der Prophetenschaft aus,⁸ sie wäre also nachgerade unabdingbar.

Die koranischen Anhaltspunkte für eine Schau Gottes durch den Propheten Muḥammad sind allerdings eher schwach. Die wichtigsten Ausgangspunkte bilden der Anfang von Sure 17 (mit dem Titel »Die Nachtreise«) sowie vor allem der Anfang von Sure 53, genannt »Der Stern«. Der Anfang von Sure 53 lautet wie folgt:

5 Vgl. z. B. Alí-de Unzaga 2004; Arberry 1956–1957, S. 18–44; Bosworth 1993; Forster 2012, S. 254–283; Forster 2017 (jeweils die Unterkapitel zu »Dialoge mit Gott«); Hall 1891; Rubin 1995; Sadan 1986, S. 21–43; Sadan 2005; Sadan/Basal 2006.

6 Vgl. auch Böwering 2002, S. 324.

7 Vgl. van Ess 1991–1997, Bd. 4, insb. S. 387–389. Ibn al-ʿAbbās scheint von einer Gottesschau anlässlich der Himmelfahrt (*miʿrāǧ*) ausgegangen zu sein, während sich ʿĀʾiṣa dezidiert dagegen aussprach.

8 Entsprechende Überlieferungen finden sich z. B. in *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, im *Bāb fī t-taʿbīr*, Buch über die Traumdeutung (al-Buḥārī [s. a.], Bd. 3, Teil 9, S. 479).

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (٢) وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤)
 عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ
 أَوْ أَدْنَىٰ (٩) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (١١) أَفَتَمُرُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ (١٢)
 وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْأَلْوَىٰ (١٥) إِذْ يَغْشَى السَّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ
 (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ (١٧) لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (١٨)

(1) Beim Stern, wenn er fällt! (2) Euer Landsmann ist nicht fehlgeleitet und befindet sich nicht im Irrtum. (3) Und er spricht nicht aus Neigung. (4) Es ist nichts anderes als eine inspirierte Offenbarung. (5) Gelehrt hat ihn einer, der über große Kräfte verfügt (6) und dem Festigkeit eigen ist. Er stand aufrecht da, (7) ganz oben am Horizont. (8) Hierauf näherte er sich und kam nach unten (9) und war zwei Bogenlängen entfernt oder näher. (10) Und er gab seinem Diener jene Offenbarung ein. (11) Sein Herz hat nicht gelogen, was es sah. (12) Wollt ihr denn mit ihm streiten über das, was er sieht?

(13) Er hat ihn ja auch ein anderes Mal herabkommen sehen, (14) beim Zizyphusbaum am äußersten Ende, (15) wo der Garten der Einkehr ist, (16) als sich jene Decke über den Zizyphusbaum legte. (17) Der Blick schweifte nicht ab. Und er war nicht anmaßend. (18) Er hat doch gar große Zeichen seines Herrn gesehen.

Hier schwört zunächst der koranische Sprecher, wie in mekkanischen Suren nicht selten,⁹ bei einem Naturphänomen, um die Wahrhaftigkeit seiner Aussagen zu unterstreichen: Der genannte Landsmann, in dem die späteren Exegeten einhellig Muḥammad sehen,¹⁰ ist wahrhaftig, er empfängt Inspiration und Offenbarung. Aber darüber hinaus werden ihm auch – mindestens – zwei Visionserlebnisse zuteil. Einmal sieht er jemanden fern am Horizont, der sich ihm immer mehr nähert. Diese Person hat er auch schon zuvor gesehen, als sie sich bereits einmal von oben ihm genähert hatte. Dieses erste Erlebnis fand bei einem Zizyphusbaum (*sidra*) statt, und es ist explizit ein körperliches, da vom Blick (*baṣar*) des Schauenden die Rede ist. Beide Visionserlebnisse scheinen, so suggeriert der Schluss der Passage, zu den Zeichen Gottes für den Schauenden, also wohl für Muḥammad, zu gehören.

Diese Passage impliziert zwei Visionen Muḥammads, allerdings wird nicht recht deutlich, wen Muḥammad denn sah. In Frage kommen, grob gesagt, Gott oder der Engel Gabriel, der nach muslimischer Vorstellung als Mittlerfigur Muḥammad die koranische Offenbarung überbringt.¹¹

⁹ Vgl. Hawting 2003, S. 561–566.

¹⁰ Für eine Übersicht über Auslegungen des Anfangs von Sure 53 vgl. Forster 2001.

¹¹ Zu Gabriel vgl. Webb 2002.

Die meisten muslimischen Exegeten scheuen davor zurück, die Figur am Horizont als Gott zu deuten: In der islamischen Theologie werden anthropomorphe Attribute Gottes in der Regel vehement abgelehnt,¹² so dass auch dieses Herabkommen und Stehen am Horizont allzu körperlich zu sein scheinen – und die orthodox-islamische Lehrmeinung ist, dass Muḥammad ›nur‹ Gabriel habe herabkommen sehen.¹³

Allerdings wird die Passage traditionell mit der sogenannten Himmelfahrt (*miʿrāḡ*) Muḥammads verknüpft. Bei seiner Himmelfahrt soll Muḥammad von Jerusalem aus in den Himmel erhoben und danach wieder nach Mekka zurückgebracht worden sein.¹⁴ Ein Bezug zur Himmelfahrt ist in der Passage nicht unbedingt angelegt, weil ja gerade nicht von einer Bewegung nach oben, sondern von Bewegungen nach unten die Rede ist. Doch die traditionelle Exegese postuliert praktisch einstimmig, dass Sure 53 die Himmelfahrt Muḥammads zum Thema habe. Der Zizyphusbaum des zweiten Visionsberichtes ist dann nicht irgendein Baum in der Gegend von Mekka, sondern vielmehr ein Baum im Paradies. Wenn wir dieser Interpretation folgen, so kann zumindest im zweiten Teil der zitierten Passage nicht mehr von einer Vision Gabriels durch Muḥammad die Rede sein, sondern es handelt sich vielmehr um einen Bericht über die Begegnung Muḥammads mit Gott im Himmel. Es geht dann nicht um eine Vision im Jenseits, aber doch um eine Schau in einer anderen Welt, im Bereich des Numinosen. Muḥammad schaut Gott zu Lebzeiten, wenn auch nicht auf Erden. Damit wird Muḥammad auf eine ganz andere Stufe gestellt als Mose, dem Gott sich mit einer massiven Machtdemonstration, der Zertrümmerung des Berges, entzogen hatte.

Mit Sure 53 eng verknüpft wird in der traditionellen Exegese der erste Vers von Sure 17. Dieser lautet:

سُبْحَنَ الَّذِي أَمَرَ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَشْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَشْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ عَائِلَتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

12 Vgl. zu dem Problem ausführlich van Ess, (1991–1997), Bd. 4 (1997), S. 373–424.

13 In der Forschung hat Sure 53 in jüngerer Zeit vermehrt Aufmerksamkeit erregt, vgl. etwa die Beiträge von Nicolai Sinai (2011, S. 1–28) und Patricia Crone (2015). Die beiden kommen zu stark divergierenden Resultaten.

14 Vgl. zum *miʿrāḡ* z. B. Amir-Moezzi 1996; Böwering 2005; Buckley 2013; van Ess 1999; Colby 2008; Colby/Gruber 2010; Schrieke 1991; Sells 2001.

Gepriesen sei der, der mit seinem Diener bei Nacht von der heiligen Kultstätte nach der fernen Kultstätte, deren Umgebung wir gesegnet haben, reiste, damit wir ihn etwas von unseren Zeichen sehen lassen! Er ist der, der hört und sieht.

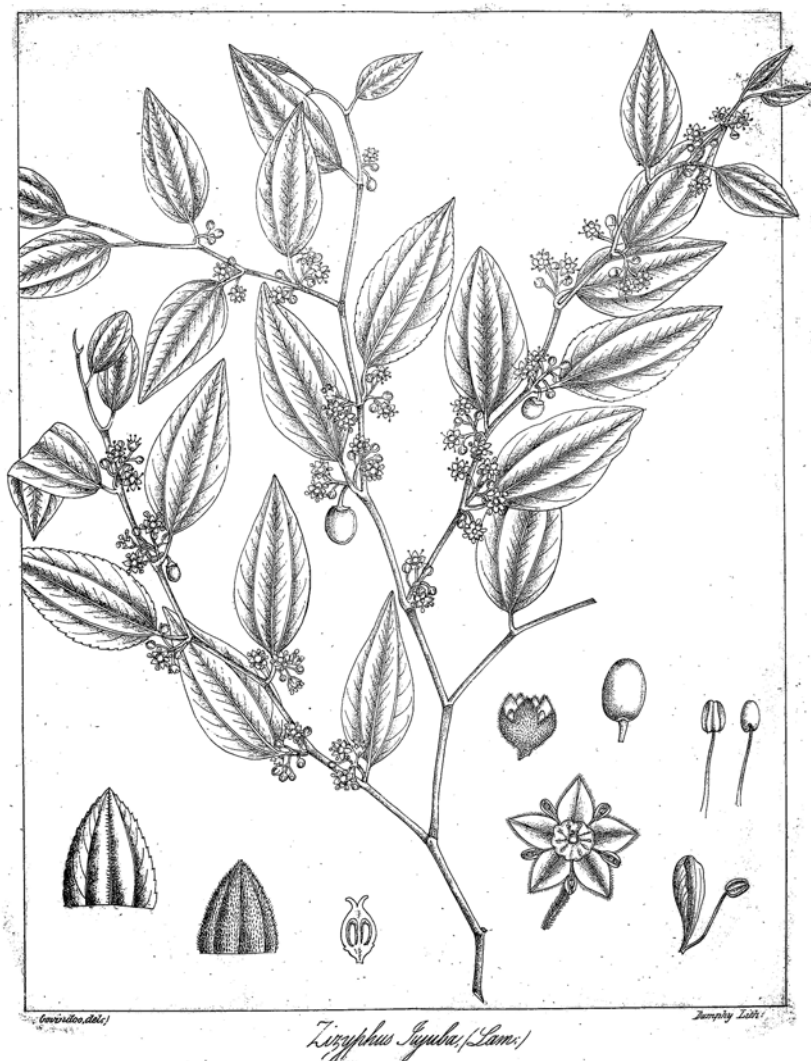


Abb. 7: Govindoo, Rungiah/Dumphy, Wight (1813–1895): Zizyphus Jujuba. Lithografie. 31 × 21,7 cm. In: Beddome, Richard H. (1869): The Flora Sylvatica for Southern India. Madras. Bd. 1, Pl. 149.

Der Vers spielt auf eine nächtliche Reise an, vielleicht von Mekka und seiner heiligen Kultstätte, nach Jerusalem, wo sich die ferne Kultstätte befunden haben mag. Diese Reise dient laut dem Vers dazu, dass Gott seinem Diener »etwas von unseren Zeichen« zeigen kann.

Traditionelle muslimische Exegetinnen und Exegeten verbinden die beiden Reisen, auf welche die beiden Koranstellen zu verweisen scheinen, zu einer einzigen Reise: Muḥammad sei eines Nachts von Mekka nach Jerusalem und von dort in den Himmel befördert worden.¹⁵ Dort sei ihm ein intimes Zwiegespräch mit Gott gewährt worden – und vielleicht eben auch eine Schau Gottes.¹⁶ Während die Tradition die Reisen immer mehr und mehr ausschmückte und darüber berichtet, wen und was Muḥammad alles unterwegs traf,¹⁷ bleibt das eigentliche Treffen mit Gott eine Art blinder Fleck: Nur wenige Texte berichten davon, wie Muḥammad sich mit Gott unterhält¹⁸ – und kein mir bekannter Text diskutiert die Frage, wie Muḥammad die Schau aushalten konnte, der Mose so gar nicht gewachsen war.

Während die Tradition sich also einig ist, dass Mose Gott nicht sah, und die Frage, ob Muḥammad Gott sah, letztlich ungeklärt bleibt, stellt sich die Frage: Was ist denn nun mit den »normalen« Gläubigen? Gibt es für sie die Möglichkeit, Gott je zu schauen? Den Israeliten wurde dies, so besagen zwei Koranstellen, nicht gestattet. So heißt es über sie in Sure 2 (mit dem Titel »Die Kuh«), in Vers 55:

وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم مِّنْ الصَّعِقَةِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

Und als ihr sagtet: Mose! Wir werden dir nicht glauben, bis wir Gott klar und deutlich sehen! Da überkam euch der Donnerschlag, während ihr zuschautet.

Wie Mose so werden auch die Israeliten ohnmächtig, als sie Gott schauen möchten: Der reine Wunsch nach einer Visio Dei ist eine Anmaßung, die zu einer körperlichen Sanktionierung führt.

In Sure 4 (genannt »Die Frauen«), Vers 153 heißt es:

15 Da die Nachtreise (*isrāʾ*, von Mekka nach Jerusalem) und die Himmelfahrt (*miʾrāğ*) normalerweise als eine einzige, wenn auch zweiteilige Reise betrachtet werden, ist zur Nachtreise die in Anm. 14 genannte Literatur ebenfalls relevant.

16 Vgl. zu mystischen Interpretationen dieses Treffens Coppens 2015, S. 245–275.

17 Die entsprechenden Traditionen finden sich etwa bei aṭ-Ṭabarī 1422/2001, Bd. 14, insb. S. 416–443.

18 So insbesondere Abū l-Layḥ as-Samarqandī *Asrār al-wahy*, vgl. Forster 2012 und Forster 2017, S. 434–435 sowie jeweils die Abschnitte zu »Dialoge mit Gott«.

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً
فَأَخَذَهُمُ الصَّعِقَةُ يُظْلِمُهُمْ

Die Leute der Schrift verlangen von dir, daß du ihnen eine Schrift vom Himmel herabkommen läßt. Von Mose haben sie noch mehr als das verlangt mit den Worten: Laß uns Gott klar und deutlich sehen! Da kam für ihre Frevelhaftigkeit der Donnerschlag über sie.

Genau wie in Sure 2 führt hier die Anmaßung, Gott sehen zu wollen, zur Ohnmacht – sehr wahrscheinlich handelt es sich überhaupt um das gleiche Ereignis. Die Gottesschau wird darüber hinaus aber hier parallel gesetzt zu dem unsäglichen Wunsch nach einem Bestätigungswunder für Muḥammads Prophetentum durch die sogenannten »Leute der Schrift«, wobei hier wohl nur die Juden gemeint sind. Beides – eine Bestätigung Muḥammads durch eine himmlische Schrift ebenso wie die Schau Gottes – ist aber schiere Anmaßung und wird daher nicht gewährt.

Doch könnte es muslimischen Gläubigen anders ergehen? Müssen auch sie, wie die Israeliten, die Ohnmacht gegenwärtigen? Sunnitische Exegeten diskutieren die Frage nach der Gottesschau durch die gläubigen Musliminnen und Muslime normalerweise im Zusammenhang mit der bereits diskutierten Stelle aus Sure 6, Vers 103, »Die Blicke erreichen ihn nicht, doch er erfasst die Blicke«. Dazu erläutern die meisten, dass Gott im Diesseits nicht gesehen werden könne, im Jenseits jedoch schon. So heißt es in einem bekannten und viel benutzten Korankommentar aus dem Ägypten des 15. Jahrhunderts, dem *Tafsīr al-Ġalālayn*, dass die Gläubigen Gott im Jenseits sehen würden, wenn sie ihn auch nicht wirklich er- und umfassen könnten.¹⁹ Als Beleg dienen hier und in den meisten anderen Korankommentaren unter anderem die Verse 22 und 23 aus Sure 75, genannt »Die Auferstehung«:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)

(22) An jenem Tag wird es strahlende Gesichter geben, (23) die auf ihren Herrn schauen.

Die Stelle macht deutlich, dass die Gläubigen am Jüngsten Tag Gott schauen werden. Das Strahlen der Gesichter, die Freude der Gläubigen scheint dabei in einem direkten Zusammenhang mit der Gottesschau zu

¹⁹ Al-Maḥallī/as-Suyūṭī 1419/1998, S. 141 (Kommentar zu Q 6,103).

stehen. Anders gesagt: Die Visio Dei ist ein wahrer Grund zur Freude.²⁰ Ganz anders die Sünder, heißt es doch in der Sure 83 (mit dem Titel »Betrügerische Handlung«), Verse 14–16:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (١٤) كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (١٥) ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ (١٦)

(14) Aber nein! Was sie begangen haben, hat sich ihnen aufs Herz gelegt. (15) Nein! Sie sind an jenem Tag vor ihrem Herrn verhüllt. (16) Hierauf werden sie im Höllenbrand schmoren.

Die Verdammten sind am Jüngsten Tag vor ihrem Herrn verhüllt: Gott nicht schauen zu dürfen, wird zu ihrer ersten und wahren Strafe, der die Hölle sozusagen nachgeordnet ist.

Den Gläubigen aber wird Gott im Jenseits erscheinen wie der Mond am Horizont des nächtlichen Himmels. Diese Idee findet sich in vielen Sammlungen mit den Aussprüchen des Propheten Muḥammad. So heißt es in der *ḥadīṭ*-Sammlung al-Buḥārī:

حدثنا عمرو بن عَوْن حدثنا خالد وهُشَيْم عن إسماعيل عن قيس عن جرير قال كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَصَلَاةٍ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَافْعَلُوا

Es erzählte uns ‘Amr b. ‘Awn: Es erzählten uns Ḥālid und Huṣaym von Ismā‘īl von Qays von Ḡāṣir, der sagte:

Wir saßen beim Propheten (Gott segne ihn und schenke ihm Heil), da blickte er in der Vollmondnacht auf den Mond und sagte: Ihr werdet euren Herrn sehen wie diesen Mond, und seine Schau wird euch nicht entzogen werden; wenn ihr könnt, so lasst euch nicht vor Sonnenaufgang oder vor Sonnenuntergang beim Gebet überwältigen.²¹

Wie der volle Mond wird Gott sich den Gläubigen am Jüngsten Tag zeigen. Sie wiederum werden zur Standhaftigkeit im Gebet aufgefordert. Der Vergleich Gottes mit dem aufgehenden Mond ist dabei nicht ohne Brisanz: Denn normalerweise wird in der klassisch-arabischen Literatur das Gesicht des oder der Geliebten mit dem vollen Mond verglichen.²² Die Freude über die Schau des Geliebten wird hier zur Freude über die Schau Gottes bzw. seines Antlitzes.

²⁰ Zur christlichen Interpretation der Visio Dei als eigentliches Versprechen für das Jenseits vgl. Oberdorfer 2005.

²¹ Al-Buḥārī [s. a.], Bd. 3, Teil 9, S. 596.

²² Rodinson 1975, S. 518.

Etwas später, im späten 10. oder frühen 11. Jahrhundert, entsteht eine ganze Sammlung von Aussprüchen des Propheten mit dem Titel »Buch über die Schau Gottes« (*Kitāb Ruʿyat Allāh*). Darin finden sich nicht nur zahlreiche Varianten des gerade zitierten Spruches über den Mond, sondern etwa auch der folgende Bericht über die Vergeltung im Jenseits:

إذا دخل أهل الجنة وأهل النار النار ناداهم مناد: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعداً يريد. فيقولون: يا رب، أليس قد بيّضت وجوهنا وثقلت موازيننا وزحزحتنا عن النار وأدخلتنا الجنة؟ فيأمر بالحجاب فيكشف، فينظرون إلى وجه الله فما هم بشيء مما أعطوا أفر أُعْثِمَهم من النظر إلى وجه الله، ثم قرأ: للذين أحسنوا الحسنى وزيادة، الحسنى الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله.

Wenn die Leute des Paradieses das Paradies betreten und die Leute des Höllenfeuers die Hölle, dann ruft jemand ihnen zu: Ihr Leute des Paradieses, Gott hat euch Dinge versprochen. Dann sagen sie: Herr, hast du nicht schon unsere Gesichter weiß gemacht und unsere Waagschalen schwer? Hast du uns vom Höllenfeuer zurückgehalten und uns ins Paradies eingehen lassen?

Da befiehlt Gott, dass die Absperrung weggezogen werde. Dann schauen sie das Antlitz Gottes. Nichts, was ihnen geschenkt wird, ist ihnen lieber als die Schau seines Antlitzes. Dann rezitierte er [d. h. Muḥammad]: Die Gutes tun, ihnen wird das Beste zuteil und noch mehr [Q 10,26]. Das Beste ist das Paradies und das Nochmehr ist die Gottesschau.²³

Die Gottesschau ist, wie Muḥammad hier selbst erklärt, die eigentliche Belohnung der Gläubigen. Und Gott selbst wird, indem er sein Antlitz enthüllt, dafür sorgen, dass die Gläubigen ihn schauen können.

Theologisch verbindet sich die Schau von Gottes Antlitz mit dem Problem des Anthropomorphismus: Wenn Gott ein Gesicht hat, heißt das nicht, dass er in irgendeiner Art menschliche Gestalt hat? Diese Meinung wird von den meisten muslimischen Gelehrten abgelehnt: Wenn der Koran sagt, Gott habe ein Antlitz, so bedeutet das noch nicht, dass dieses in irgendeiner Art sein muss wie ein menschliches Gesicht.²⁴ Gott ist absolut transzendent, auch wenn er ein Antlitz hat und die Schau Gottes im Jenseits eine Realität sein wird.²⁵

Jenseits dieser theologischen Debatten bekommt die Schau Gottes eine besondere Aktualität im mystischen Islam des Sufismus: Die Sufis diskutieren intensiv, wie und wann der einzelne Gläubige Gott schauen kann. Wie der nicht-sufische Islam lehnen auch die Sufis die Idee ab, dass der

23 Radtke 2009, S. 199–200. Ich zitiere den arabischen Text hier in arabischer Schrift, obschon Radtke ihn nur in Transkription wiedergibt, und adaptiere seine deutsche Übersetzung.

24 Vgl. van Ess 1991–1997, insb. Bd. 4 (1997), S. 397–398, u. Elias 2002, S. 159–161.

25 Zur Schau Gottes im Jenseits zusammenfassend van Ess 1991–1997, Bd. 4 (1997), S. 411–415.

einzelne Gläubige Gott im Diesseits mit den Augen sehen könnte, halten aber die Gottesschau im Jenseits normalerweise für möglich oder gar sicher.

Sehr früh, nämlich im 9. Jahrhundert, kommentiert Sahl at-Tustarī²⁶ die beiden Verse Sure 75,22–23, also »An jenem Tag wird es strahlende Gesichter geben, die auf ihren Herrn schauen«. Er schreibt dazu folgendes:

قال من قتله حبه فديته رؤيته ثم قال جزء الاعمال الحنة وجزء التوحيد النظر إلى الحق عز وجل. وحكي عن أبي الدرداء رضى الله عنه أنه قال سيروا للبلاء وتجهزوا للفناء واستعدوا للقاء وكانت رابعة رضى الله عنها تقول الهى انى أحب الدنيا لاذكرك فيها وأحب الآخرة لاراك فيها الهى كل ساعة تمر على لا يكون لسانى فيها رطباً بذكرك فهى مشؤمة الهى لا تجمع على أمرين، فانى لا أطبقهما الاحراق بالنار والفرار منك.

Er [d. h. Sahl at-Tustarī] sagte: Wen seine Liebe [zu Gott] tötet, dessen Lösegeld ist die Gottesschau.

Dann sagte er [d. h. Sahl at-Tustarī]: Die Vergeltung für die Taten ist das Paradies, und die Vergeltung für den Monotheismus ist die Schau auf die Wahrheit [d. h. auf Gott], er ist groß und erhaben.

Und man erzählt von Abū d-Dardā' (Gott möge Wohlgefallen an ihm haben), dass er gesagt habe: Haltet die Prüfung aus, macht euch bereit für die Entwerdung und bereitet euch vor für das Treffen.

Und Rābi'a (Gott möge Wohlgefallen an ihr haben) sagte: Mein Gott, ich liebe das Diesseits, um dich darin zu erwähnen, und ich liebe das Jenseits, um dich darin zu schauen. Mein Gott, jede Stunde, die an mir vorbeigeht und in der meine Zunge nicht feucht wird, weil sie dich erwähnt, ist unselig. Mein Gott, versammle über mir zwei Dinge nicht, denn ich ertrage sie nicht: den Höllenbrand und die Trennung von dir.²⁷

Die Gottesschau wird hier zum höchsten Ziel des Mystikers oder der Mystikerin: Sie ist der Lohn für den Liebestod, die Vergeltung für das Gottsuchen im Diesseits. Der oder die Sufi strebt nach der Vereinigung mit Gott und danach, ihn zu schauen, indem er oder sie Gottes gedenkt und die Prüfungen des irdischen Lebens mit Gottvertrauen erträgt.

Zu Sure 6, Vers 103, also zu »Die Blicke erreichen ihn nicht, doch er erfasst die Blicke« heißt es in einem sufischen Korankommentar aus dem Ostiran des frühen 11. Jahrhunderts:

إن الله احتجب عن القلوب كما احتجب عن الأبصار، فإن أطيع تجلى فالبصر والفؤاد واحد وقيل معناه: إن الله عز وجل يطلع على الأبصار بالتجلي لها، لأن الأبصار تسمو إليه.

²⁶ Zu ihm Böwering 1995, S. 840–841.

²⁷ At-Tustarī 1329/1911, S. 112–113 (eigene Übers.).

Gott verhüllt sich vor den Herzen, genau wie er sich vor den Blicken verhüllt. Wenn man ihm gehorcht, dann enthüllt er sich. Dann werden Blick und Herz ein einziges. Und man sagt, dies bedeute: Gott (er ist groß und erhaben) enthüllt sich den Blicken, indem er sich ihnen deutlich macht, weil sie zu ihm emporsteigen.²⁸

Gott ist der Verhüllte – das Wort ist von der gleichen Wurzel (*ḥ-ṣ-b*) abgeleitet, wie der *hiṣṣāb*, das heutzutage vieldiskutierte, von Frauen getragene Kopftuch.²⁹ Er verhüllt sich dabei nicht nur vor den Blicken, sondern auch vor den Herzen. Quasi blinder Gehorsam ist also gefragt. Wer Gott gehorcht, wer auf ihn vertraut, dem enthüllt sich dieser verhüllte Gott. Blick und Herz des Gläubigen werden eines, und hier scheint nun auch zum ersten Mal gesagt zu sein, dass der wahre, sufische Gläubige und Gottsuchende vielleicht auch schon im Hier und Jetzt in den Genuss der Gottesschau gelangen kann, in einer gegenwärtigen Wirklichkeit, in der die aufsteigenden Blicke plötzlich ein Objekt erhalten. Die Blicke des gehorsamen Gläubigen können bis zu Gott gelangen – die kommentierte Koranstelle wird in ihrer umfassenden Bedeutung hier wesentlich eingeschränkt.

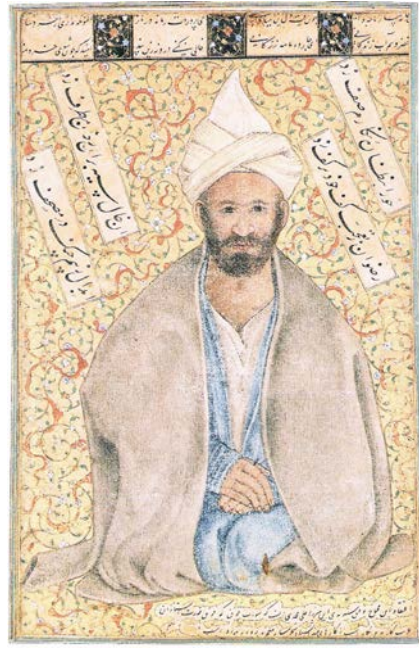


Abb. 8: Kamāladdīn Bihzād-i Hiravī (um 1460–1535): Porträt eines Derwischs. Miniaturmalerei. 14,5 × 11 cm. Um 1500. Privatsammlung. In: Bahari, Ebadollah (1996): Bihzad, Master of Persian Painting. London. S. 176, Fig. 106.

In der gleichen Gegend, Ostiran, ist einige Jahre später ein Exeget deutlich weniger optimistisch. Der Sufi al-Quṣayrī schreibt zu der gleichen Stelle »Die Blicke erreichen ihn nicht, doch er erfasst die Blicke«:

قَدَسَ الصَّمَدِيَّةُ عَنْ كُلِّ لَحْوِيٍّ وَدَرَكٍ، فَأَنَّى بِالْإِدْرَاكِ وَلَا حَدَّ لَهُ وَلَا طَرَفٍ!?

Gott in seiner Ewigkeit ist allzu heilig, als dass er erfasst oder erreicht werden könnte, wie sollte er auch erreicht werden können, wo er doch keinen Endpunkt und keinen äußersten Teil hat?!³⁰

²⁸ As-Sulamī 1421/2001, Bd. 1, S. 210 (eigene Übers.).

²⁹ Vgl. Chelhod 1966; Siddiqui 2006.

³⁰ Al-Quṣayrī 2007, Bd. 1, S. 306 (eigene Übers.).

Hier scheint der Möglichkeit einer Schau Gottes eine definitive Absage erteilt zu werden – ganz unabhängig davon, ob sie im Dies- oder im Jenseits erfolgen soll.

Der Exeget ist allerdings nicht gar so strikt, wie er an dieser Stelle erscheint; in seinem Kommentar zu den Versen 22 und 23 der Sure 75 »An jenem Tag wird es strahlende Gesichter geben, die auf ihren Herrn schauen« zeigt er sich der Möglichkeit einer Gottesschau gegenüber durchaus offen. Er schreibt:

«نَاصِرَةٌ»: أي مشرقة حسنة، وهي مشرقة لأنها إلى ربها «ناظرة» أي رائية لله.

Strahlend: Das heißt leuchtend und schön. Sie leuchten, weil sie auf ihren Herrn schauen, und das bedeutet das Sehen Gottes.

والنظر المقرون بـ«إلى» مضافاً إلى الوجه لا يكون إلاّ الرؤية، فالله تعالى يخلق الرؤية في وجوههم في الجنة على قلب العادة، فالوجه ناظرة إلى الله تعالى.

Und der Blick, der mit der Präposition »auf« verbunden wird mit dem Gesicht, bedeutet nichts anderes als die Schau, denn Gott hat die Schau in ihren Gesichtern im Paradies geschaffen, in Umkehrung der normalen Ordnung, so dass die Gesichter auf Gott (er ist erhaben) schauen.

ويقال: العين من جملة الوجه فاسم الوجه يتناوله.

Man sagt: Das Auge ist ein Teil des gesamten Gesichtes; und der Ausdruck Gesicht umfasst es [nämlich das Auge].

ويقال: الوجه لا ينظر ولكن العين في الوجه هي التي تنظر؛ كما أنّ النهر لا يجري ولكن الماء في النهر هو الذي يجري، (...).

Und man sagt: Nicht das Gesicht blickt, sondern das Auge im Gesicht ist es, das blickt. Wie ja auch nicht der Fluss fließt, sondern das Wasser im Fluss es ist, das fließt [...].

ويقال: في قوله: «وَجُوهٌ يُؤْمِنُونَ نَاصِرَةٌ» دليل على أنهم بصفة الصحو، ولا تتداخلهم حيرة ولا دَهْش؛ فالنصرة من أمارات البسط لأن البقاء في حال اللقاء أتمّ من اللقاء.

Und man sagt in Bezug auf sein Wort »An jenem Tag wird es strahlende Gesichter geben«: Dies ist ein Hinweis darauf, dass sie sich im Wachzustand befinden und nicht etwa in Verwirrung oder Bestürzung. Denn das Strahlen gehört zu den Anzeichen der Freude, denn das Verweilen im Zustand des Treffens ist noch vollendeter als das Treffen selbst.

والرؤية عند أهل التحقيق تقتضي بقاء الرائي، وعندهم استهلاك العبد في وجود الحقّ أتمّ؛ فالذين أشاروا إلى الوجود رأوا الوجود أعلى من الرؤية.

Und die Leute, die genau nachdenken, sind der Meinung, dass die Schau die Existenz des Schauenden notwendig voraussetze, und sie sind der Meinung, dass die Selbstauflösung des Dieners in der göttlichen Existenz noch vollkommener wäre. Hingegen sind jene, welche auf die Existenz verweisen, der Meinung, dass die Existenz der Schau vorzuziehen sei.³¹

Die an der ersten Stelle apodiktische Ablehnung einer Schau Gottes hat sich hier ins Gegenteil verkehrt: Gott kann gesehen werden, und zwar im Wachen. Dabei legt al-Quṣayrī nicht einmal besonderen Wert darauf, dass es sich um eine Vision im Jenseits handelt – im Gegenteil, er zitiert eine Ansicht, gemäß welcher das Schauen die Existenz des Schauenden voraussetze. Natürlich existieren die Gläubigen auch am Jüngsten Tag, sind sie doch auferstanden, aber es ist doch bemerkenswert, dass der eschatologische Kontext der Koranstelle hier gar nicht thematisiert wird, eine diesseitige Lektüre also zumindest nicht auszuschließen ist.

Doch die Gottesschau ist nicht nur ein Thema bei älteren Autoren. Der marokkanische Mystiker Ibn ʿAğība, der Anfang des 19. Jahrhunderts an der Pest starb,³² widmet den Versen »An jenem Tag wird es strahlende Gesichter geben, die auf ihren Herrn schauen« (Sure 75,22–23) eine überdurchschnittlich lange Interpretation, die zudem recht originell ist. Nachdem er festgehalten hat, dass es um die Gesichter der aufrichtigen Gläubigen am Tag der Auferstehung geht und dass das Strahlen ein Zeichen der Freude sei, erklärt er:

ورؤيته تعالى يوم القيامة متفاوتة، يتجلى لكل واحد على قدر ما يطيق من نور ذاته على حسب استعداده في دار الدنيا، فينتعم كل واحد في النظرة على قدر حضوره هنا، ومعرفته.

Die Schau Gottes (er ist erhaben) am Tag der Auferstehung ist ungleichartig: Er manifestiert sich jedem Einzelnen gemäß dem, was er von dem Licht seines Wesens aushalten kann, entsprechend seiner Angewöhnung im Diesseits, und jeder Einzelne genießt die Schau entsprechend dem Ausmaß seiner hiesigen Gegenwart und seiner Gotteskenntnis.³³

Für Ibn ʿAğība ist die Gottesschau also gestaffelt: Je mehr man sich im Diesseits an die Gegenwart Gottes gewöhnt hat, je eher man sich Gotteserkenntnis angeeignet hat, desto vollkommener wird die Schau.

Doch damit nicht genug: Im Folgenden führt Ibn ʿAğība aus, dass die Gottesschau durchaus nicht auf einen eschatologischen Kontext be-

31 Al-Quṣayrī 2007, Bd. 3, S. 370 (eigene Übers.).

32 Vgl. zu ihm Klausning 2014, S. 48–49.

33 Ibn ʿAğība 2010, Bd. 8, S. 190.

schränkt sei. Vielmehr sei sie sowohl im Diesseits als auch im Jenseits möglich und falle den sogenannten »Leuten der Gotteserkenntnis« eben auch im Hier und Jetzt zu. Dass es in Sure 6, Vers 103 heißt, die Blicke erfassten Gott nicht, gilt für ihn nur für diejenigen, die keine wahre Gotteserkenntnis erlangt haben. Denen, die Gott erkannt haben, daher den wahren Sufis, ist die Schau Gottes auch im Diesseits möglich.

Damit haben wir einen extremen Kontrapunkt gegenüber der zu Anfang angeführten skeptischen Position – die Gottesschau mag zwar weiterhin nicht für alle Gläubigen zu erlangen sein, aber sie wird doch zu einem zentralen Element der diesseitigen Gottessuche, zu etwas, was nicht erst im Jenseits stattfindet.

Kann der Mensch Gott schauen? Und warum sollte er sich das wünschen? Gott zu schauen scheint gleichbedeutend zu sein mit ultimativer Freude, mit Nähe und unbedingtem Sein. Wer Gott schaut, ist ein wahrer Gläubiger, ist gerettet und heil. So erstaunt es nicht, dass Muḥammad die Gottesschau anlässlich seiner Himmelfahrt zugeschrieben wird, dass die Israeliten sich vergeblich danach erkundigen – und dass die normalen Gläubigen in aller Regel auf den Jüngsten Tag getröstet werden, es sei denn, es handelt sich um sufische Gottessucher. Die Schau Gottes wird in der islamischen Tradition zu einem Element der jenseitigen Belohnung, auch wenn sie in Ausnahmefällen im Diesseits erlangt werden kann. 

Literatur

- Alí-de Unzaga, Omar (2004): The conversation between Moses and God (*munāğğāt Mūsā*) in the Epistles of the Pure Brethren (*Rasā'il Ihwān aṣ-Ṣafā'*): In: De Smet, Daniel [u. a.] (Hrsg.): Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Brüssel [u. a.]. S. 371–387.
- Amir-Moezzi, Mohammad A. (Hrsg., 1996): Le voyage initiatique en terre d'Islam. Louvain [u. a.].
- Arberry, Arthur J. (1956–1957): The divine colloquy in Islam. In: Bulletin of the John Rylands Library Manchester 39. S. 18–44.
- Bencheikh, Jamal Eddine (1988): Le voyage nocturne de Mahomet. Paris.
- Bosworth, Clifford E. (1993): Munādjāt. In: The Encyclopaedia of Islam². Bd. 7, S. 557.
- Böwering, Gerhard (1995): Sahl al-Tustarī. In: The Encyclopaedia of Islam². Bd. 8, S. 840–841.
- Böwering, Gerhard (2002): God and his Attributes. In: Encyclopaedia of the Qur'ān. Bd. 2, S. 316–331.
- Böwering, Gerhard (2005): Mi'rāj. In: The Encyclopedia of Religion². Bd. 9, S. 6058–6062.
- Buckley, Ronald P. (2013): The night journey and ascension in Islam. London.
- Al-Buḥārī, Muḥammad [s. a.]: Ṣaḥīḥ (Hrsg. von Aḥmad Muḥammad Ṣākir). 9 Bde. in 3. Kairo.
- Chelhod, Joseph (1966): Hidjāb, In: The Encyclopaedia of Islam². Bd. 3, S. 359–361.
- Colby, Frederick S. (2008): Narrating Muḥammad's Night Journey. New York.
- Colby, Frederick S./Gruber, Christiane (Hrsg., 2010): The Prophet's Ascension. Bloomington.
- Coppens, Pieter (2015): Seeing God in This World and the Otherworld. Diss., Utrecht.
- Crone, Patricia (2015): Problems in sura 53. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 78. S. 15–23.
- Elias, Jamal (2002): Face of God. In: Encyclopaedia of the Qur'ān. Bd. 2, S. 159–161.
- Van Ess, Josef, (1991–1997): Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. 6 Bde. Berlin [u. a.].
- Van Ess, Josef (1999): Vision and Ascension. In: Journal of Qur'anic Studies 1. S. 47–62.

- Forster, Regula (2012): Im Zwiegespräch mit Gott. In: El Hawary, Amr (Hrsg.): Wenn Götter und Propheten reden – Erzählen für die Ewigkeit. Berlin. S. 254–283.
- Forster, Regula (2017): Wissensvermittlung im Gespräch. Leiden (= Habilschrift, Freie Universität Berlin).
- Hall, Isaac H. (1891): The colloquy of Moses on Mount Sinai. In: *Hebraica* 7/3. S. 161–177.
- Hawting, Gerald R. (2003): Oaths. In: *Encyclopaedia of the Qurʿān*. Bd. 3, S. 561–66.
- Ibn ʿAǧība, Aḥmad (2010): *Al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qurʿān al-maǧīd*. 3. Aufl. 8 Bde. Beirut.
- Klausing, Kathrin (2014): *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr*. Frankfurt a. M.
- Macdonald, Duncan B. (1927): Kalīm Allāh. In: *Enzyklopaedie des Islām*. Bd. 2, S. 749.
- Al-Maḥallī, ǧalāladdīn/as-Suyūṭī, ǧalāladdīn (1419/1998): *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿaẓīm*. Beirut.
- Oberdorfer, Bernd (2005): Visio Dei. In: Betz, Hans Dieter [u. a.] (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. Tübingen. Bd. 8, S. 1125–1126.
- Paret, Rudi (Übers., ¹1966/2001): *Der Koran*. 8. Aufl. Stuttgart [u. a.].
- Al-Quṣayrī, Abū l-Qāsim (2007): *Tafsīr al-Quṣayrī al-musammā Laṭāʾif al-iṣārāt*. 3 Bde. Beirut.
- Radtke, Bernd (2009): *Materialien zur islamischen Frömmigkeit*. Leiden.
- Rodinson, Maxime (1975): Al-Ḳamar II. Folklore, literature, art, etc. In: *The Encyclopaedia of Islam*². Bd. 4, S. 518–519.
- Rubin, Uri (1995): *The eye of the beholder*. Princeton.
- Sadan, Joseph (1986): Some literary problems concerning Judaism and Jewry in medieval Arabic sources. In: Sharon, Moshe (Hrsg.): *Studies in Islamic history and civilization*. Jerusalem [u. a.]. S. 353–398.
- Sadan, Joseph (2005): Ants, miracles and mythological monsters. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30. S. 403–449.
- Sadan, Joseph/Basal, Nasir (2006): Some fragments of Judaeo-Arabic poetry. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 32. S. 213–246.
- Schrieke, Bertram [u. a.] (1991): Miʿrādġ. In: *The Encyclopaedia of Islam*². Bd. 7, S. 97–105.
- Sells, Michael (2001): Ascension. In: *Encyclopaedia of the Qurʿān*. Bd. 1, S. 176–181.

Siddiqui, Mona (2006): Veil. In: *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Bd. 5, S. 412–416.

Sinai, Nicolai (2011): An Interpretation of Sūrat al-Najm (Q. 53). In: *Journal of Qur'anic Studies* 13/2. S. 1–28.

As-Sulamī, Abū ʿAbdarrahmān (1421/2001): *Ḥaqāʾiq at-tafsīr*. 2 Bde. Beirut.

Aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar (1422/2001) *Tafsīr* (= Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān). 26 Bde. Kairo.

At-Tustarī, Sahl (1329/1911): *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*. Kairo.

Webb, Gisela (2002): Gabriel. In: *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Bd. 2, S. 278–280.



Abb. 9: Chataignon: Inde. Cour intérieure de l'habitation des femmes. Fac-simile d'une peinture indo-persique représentant Joseph et Zuléika, femme de Putiphar, laquelle, ayant parlé aux femmes de sa maison de l'éclatante beauté de Joseph, leur présente celui-ci pour qu'elles en puissent juger. Ces femmes, occupées à éplucher des oranges, sont vivement frappées par la beauté du jeune homme; l'une d'elles en laisse même tomber son couteau. Cette entrevue est un des sujets favoris des peintres indiens, et ils l'ont souvent traité. Chromolithografie. 18 × 15 cm. In: Racinet, Auguste (Hrsg., 1888): *Le Costume Historique*. Paris. Bd. 3, S. 85 [s. pag.]. Das Original dieser Miniatur befindet sich Racinet zufolge in der Bibliothek von M. Ambroise Firmin-Didot.

Orangenmesser

Einschneidende ästhetische Erfahrungen in Sure 12

OSMAN HAJJAR

Mag als Charakteristikum des koranischen Texts gelten, dass nie ganz klar ist, worum es eigentlich geht, so scheint dies in Sure 12, in der die Josephgeschichte erzählt wird, anders zu sein. Annemarie Schimmel schreibt: »Wherever there is Beauty there is a lover to adore it — that is the quintessence of the Yusuf story.«¹ Um zu dieser Auffassung zu gelangen, ist keine besondere hermeneutische Leistung vonnöten, denn der Koran sagt selbst zu Beginn der Sure:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ (...)

Wir wollen dir erzählen die schönste der Geschichten,
Indem wir dir eröffnen diesen Koran [...].²

Reklamiert der Koran einen Höhepunkt epischer und daher ästhetischer Erfahrung für sich, so kommen wir kaum umhin, diesen Aspekt ins Zentrum unserer Lektüre zu stellen. Dabei ist dieser Hinweis von daher bemerkenswert, als keineswegs klar ist, dass er allein auf die Josephgeschichte abzielt. Denn der Koran könnte durchaus als Ganzes gemeint sein, vorausgesetzt, dass er sich mit dem Genre ›Erzählung‹ identifizieren lässt. Das fällt zugegebenermaßen schwer, kann aber nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Für die Interpretation der heiligen Schrift als Erzähltext spricht zumindest, dass derjenige, dem die Inspiration zuteil wird (daher der Prophet Muḥammad ﷺ) zuvor un- aufmerksam gewesen sein soll:

¹ Schimmel ¹1984/1992, S. 66. Die Erstveröffentlichung erschien auf Deutsch unter dem Titel *Stern und Blume*. Die zitierte Passage findet sich hier jedoch noch nicht.

² Q 12,3. Koranzitate jeweils nach Friedrich Rückert.

(...) وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَفِيلِينَ

[...] Wennauch zuvor du nicht darauf geachtet.³

Dies bezieht sich wahrscheinlich nicht auf die Zeit vor dem Empfang dieser speziellen Sure, sondern generell bevor er mit einer göttlichen Offenbarungsserie konfrontiert wurde. Wir sollten uns also nicht allzu sehr darauf versteifen, die Schönheit in der Narration erkennen zu wollen, weshalb wir uns die Frage ersparen können, ob es nicht doch eine gelungenere Geschichte geben mag, die vielleicht stimmiger und aus diesem oder jenem Grunde attraktiver ist. Stattdessen darf mit Navid Kermani behauptet werden, das Ästhetische sei ein wesentlicher Aspekt der Rezeption von koranischer Sprache,⁴ womit wir auch wieder bei Schimmels Bemerkung wären, dass jedes Schöne einen Liebenden findet, der es bewundert. Wenn dies die wesentliche Aussage der Sure ist, dann sagt sie gleichzeitig etwas über die Lektüre des Koran aus, der aufgrund seiner sprachlichen Schönheit notwendigerweise seine Liebhaber^{innen} findet, die sich dessen Macht, und man könnte sagen ›Magie‹, nicht entziehen können. Schimmel expliziert ihre These – die wir getrost auch auf den koranischen Text beziehen dürfen (wir werden an späterer Stelle sehen inwiefern)⁵ – anhand einer Passage, in der die Schönheit Josephs auf schmerzliche Weise erfahren wird, obgleich der Schmerz vorübergehend außer Kraft gesetzt wird:

The Koranic statement that the Egyptian women whom the lovesick Zulaykha invited to a feast gazed so at Yusuf's beauty that they did not feel it when they cut their hands, instead of the fruits they were holding (Sura 12:30–31), is a favorite with the poets. Would the lover feel any pain provided he can enjoy the presence of the beloved? The beloved's presence would make him forget everything. In this story infatuation with a beautiful human being could be described as being much like the complete surrender of the heart in the contemplation of the Divine Beloved.⁶

Bevor wir aus dieser Szene eine Metapher für die göttliche Liebe machen, sollten wir uns ihren Kontext etwas genauer anschauen. In der Genesis-Version kommt sie nicht vor, da Joseph nicht nur einen schlechten Ver-

³ Q 12,3.

⁴ Vgl. Kermani ¹1999/2015, S. 9.

⁵ Siehe S. 72

⁶ Schimmel ¹1984/1992, S. 66. In der deutschen Ausgabe auf S. 58, aber ohne die metaphysische Reflexion.

teidiger hat, sondern gar keinen, und kurzerhand ins Gefängnis geworfen wird.⁷ Im Koran siegt zunächst hingegen die Gerechtigkeit:

Einer von Suleikas Angehörigen, der sie offenbar gut kennt, tritt als Josephs Advokat auf. So wird ihm wahrscheinlich aufgefallen sein, dass sein Gewand von hinten zerrissen ist, worauf er das Argument ins Spiel bringt, je nachdem, ob der Ausschnitt oder das Rückenteil schadhaft sei, muss Joseph sich Suleika genähert haben oder er war – wie er behauptet – vor ihr geflohen. Wenngleich die Schuld der Herrin aufgrund des Zustands von Josephs Kleidung einwandfrei bewiesen ist, werden ihr offenbar keinerlei Sanktionen auferlegt. Unangenehm ist lediglich, dass die Erzählung dieses Vorfalls die Runde macht und für Suleika einen Gesichtsverlust bewirkt. Um ihre Reputation wiederherzustellen, muss sie sich etwas einfallen lassen. Sie lädt ihre Freundinnen ein, um ihnen zu zeigen, dass eine Frau diesem Mann unmöglich widerstehen könne. Die Rechnung geht offenbar auf.⁸ Da das Bankett der tuschelnden Damen sich dem Dessert zuneigt, werden ihnen Orangen serviert, die, wie es der Brauch ist, keineswegs als mundgerechte Schnitze aufgetischt werden, sondern noch keusch in ihren Schalen dem Verzehr entgegensehen, weshalb Lakaïen die silbernen Obstmesser verteilen (von denen wahrscheinlich bei jedem Gelage das eine oder andere abhanden kommt), damit sich die Naschkatzen selbst ans Schnitzwerk machen. Der Koran erzählt nur:

(...) وَقَالَتْ أَخْرِجْ عَنْهُمْ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ

[...] Dann rief sie: Tritt heraus zu ihnen!

Und als sie ihn erblickten, dünkt' er ihnen groß,

Und schnitten sich in ihre Hände, sprachen:

Behüte Gott! das ist kein Mensch,

Das ist ein werther Engel nur.⁹



Abb. 10: Johann Sigismund Elsholtz (1623–1688): Limone, Zitrone, Pomeranze, Apfelsine. Kupferstich auf Papier. 20,7 × 14,6 cm. 1690.

⁷ Vgl. 1. Mose 39,20.

⁸ Vgl. Q 12,26–31.

⁹ Q 12,31.

Wenn der Koran tatsächlich diese Geschichte zur unnachahmlichen Meistererzählung gekürt haben sollte, kämen wir hier in Schwierigkeiten, jedenfalls wenn wir unterstellen, dass eine gute Geschichte ein logisch nachvollziehbares Handlungsgespinnst aufweisen muss. Was uns geboten wird, erscheint tatsächlich einigermaßen schief. Dieses Schiefe hängt mit dem ›Eng(e)lischen‹ zusammen, durch das die Schönheit Josephs charakterisiert wird. Um die Unstimmigkeit zu zeigen, müssen wir ein wenig zurückgehen.

Josephs Geschichte mag die schönste sein, sie ist aber sicherlich nicht die älteste. Zu ihren Ahnen gehört auch die Geschichte Lots. Bei seinen Besuchern, deren Attraktion auf die Sodomer mindestens so prekär wirkt, wie die des Propheten Joseph auf Suleikas Freundinnen, handelt es sich anscheinend um echte Engelwesen, die im Koran als Gesandte (*rusul*) bezeichnet werden,¹⁰ was nebenbei bemerkt die wörtliche Übersetzung des griechischen ἄγγελος ist. Dieser historische Skandal, dass die Sodomer nicht nur einer gleichgeschlechtlichen Lust frönen, sondern es auch auf ›metaphysische‹ Lebewesen abgesehen haben, wird Suleikas Gästen wohl nicht eingefallen sein. Ihre Geschichte steht aber in einem Kontext, in dem die Möglichkeit, dass Engel im menschlichen Gewand erscheinen, durchaus gegeben ist (auch zu Maria kommt dem Koran zufolge ein Engel in Gestalt eines vollkommenen Menschen)¹¹. Wir müssen nun keineswegs annehmen, dass die Frauen wirklich im Zweifel waren, ob es sich um einen Mann aus Fleisch und Blut handelte, wir können aber auch nicht davon ausgehen, dass der Koran leichtfertig von einem höheren Wesen spricht, wenn nicht gleichzeitig ein Hinweis auf etwas Höheres und somit Heiliges mitgedacht werden soll. Von daher ist die Beteuerung, Joseph sei kein Mensch, sondern ein Engelsbote, nicht notwendigerweise eine Entlastung der Gastgeberin. Als solche wird der Bericht aber stehen gelassen, denn es heißt im folgenden Vers:

قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رُودَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا ءَامُرُهُ لَيَكُونُنَّ مِنَ الصَّغِيرِينَ

Sie sprach: Der ist es euch, um den ihr schaltet mich.

Ich gieng ihn an um seine Lieb', er sträubte sich;

Doch thut er nicht, was ich ihm heiße,

¹⁰ Vgl. Q 11,77, Q 7,80–82 u. a.

¹¹ In Q 19,17 ist freilich vom Geist (*rūḥ*) die Rede, weshalb man seine Identifikation mit dem Engel Gabriel seitens muslimischer Theologen auch infrage stellen kann (vgl. Stransfeld 2016, S. 53), was aber für die Argumentation zweitrangig ist, da es sich fraglos um ein übermenschliches Da(und Dort)sein handelt.

So soll er in den Kerker kommen,
Und soll erniedrigt werden.¹²

Wir wissen nicht, ob Suleikas Freundinnen hierzu etwas gesagt haben oder ob sie einfach nur – ob dieser Unverfrorenheit – sprachlos waren. Sollten sie gegen solch ein Vorgehen Einspruch eingelegt haben, so gehört dies zweifellos mit in die Geschichte und die Unterschlagung dieser Tatsache würde man jedem Erzähler zur Last legen. Gehen wir also davon aus, dass Suleikas Handeln weitgehend auf Akzeptanz gestoßen ist, so bleibt die Ungereimtheit, dass die Verführung eines Engels seit Lot als Sittenwidrigkeit gelten muss. Kann der Koran solch eine Unmoral einfach stehen lassen? Er kann. Das Dilemma besteht im Grunde darin, dass zwei Sphären miteinander vermischt werden, die himmlische und die irdische. Josephs Schönheit ist, wie hier bezeugt wird, überirdisch, die Liebe, die sie hervorruft, verlangt aber nach körperlicher Erfüllung. In der koranischen Erzählung wird zwischen den beiden Ebenen nun bewusst nicht unterschieden. Die Frauen sehen in dem Propheten einen Engel, dessen ästhetische Erfahrung sie alles vergessen lässt, was aber wiederum dadurch ausgedrückt wird, dass sie sich ganz konkret ins eigene Fleisch schneiden, wobei man sich fragt, ob dies nicht auch als Anspielung auf den ersehnten sexuellen Akt gemeint sein könnte. Klaus Disselbeck schreibt:

Die schmelzende Wirkung der ästhetischen Erfahrung befreit den Menschen von der Herrschaft der natürlichen Antriebe. Der Mensch erfährt dadurch, daß er mehr ist und mehr in sich hat »als bloß leidende Kraft [...]« (11. Nov. 1796 »Einschluß« [35])¹³. Die natürlichen Antriebe legen den Willen des Menschen auf zwei Prinzipien des organischen Lebens fest: auf die Erhaltung des Individuums und auf die Erhaltung der Art, auf »Hunger« und »Liebe« [...].¹⁴

Durch den schmerzlosen Schnitt mit dem Orangennmesser erfahren Josephs Bewunderinnen also einerseits, dass sie das Leiden der Leidenschaft überwinden können, gleichzeitig wird ein Zusammenhang zwischen Hunger und Liebe, individueller und kollektiver Arterhaltung hergestellt, die in der Liebe zu einem Engelwesen beide in Vergessenheit geraten. Der springende Punkt hierbei ist aber – wie bei jeder ästheti-

¹² Q 12,32.

¹³ Der Kontext dieses Zitats lautet: »Ich habe also bey dem Wohlgefallen der freyen Betrachtung meine Rationalität eröffnet, ohne meine Sensualität abgelegt zu haben. Ich habe die wichtige Erfahrung gemacht, daß ich mehr bin, und mehr in mir habe, als eine blos leidende Kraft, und diese höhere Kraft habe ich zu üben angefangen« (Schiller 1876, S. 109).

¹⁴ Disselbeck 1987, S. 69.

schen Erfahrung –, dass dieser »Augenblick einer Selbstvergessenheit, in dem das Denken von der Faszination des Gegenstandes ganz durchdrungen ist«,¹⁵ sich durch einen hohen Grad an Flüchtigkeit auszeichnet. Jedenfalls kommt Suleika, die von der allgemeinen Verzauberung sicherlich ebenso ergriffen ist, sehr schnell auf die Erde zurück und wendet das Tabu, das durch seine Angelizität ausgesprochen wird, in die soziale Ausschliefung und Trennung durch die Kerkerstrafe.

Wenn wir das Orangenmesser als Werkzeug einer einschneidenden Erfahrung betrachten und in seiner Konkretheit in den Mittelpunkt des Ästhetischen stellen, so muss die Frage erlaubt sein, woher wir wissen wollen, dass es sich überhaupt um ein solches Instrument handelt. Der Koran sagt nicht, mit welcher Sorte von Messern wir es zu tun haben. Nehmen wir es genau, so ist auch in den Kommentaren nicht die Rede von Orangen, sondern von der Zitronatzitrone (*citrus medica*, *utruğğ*). Ibn Kaṭīr schreibt:

ثم وضعت بين أيديهن أترجاً وآتت كل واحدة منهن سكيناً (...)

Dann legte sie eine Zitronatzitrone in ihre Hände und gab jeder von ihnen ein Messer [...].¹⁶

Die Zitronatzitrone unterscheidet sich von anderen Zitrusfrüchten dadurch, dass ihr Fruchtfleisch trocken, bitter und daher weitgehend ungenießbar ist, wohingegen die Schale, die den größten Anteil der Frucht ausmacht – wie der Name sagt – für die Herstellung von Zitronat oder Marmelade verwendet wird. Wenn den Frauen also Zitronatzitronen als Dessert offeriert wurden, dürften sie sich einigermaßen gewundert haben. Der Korankommentar informiert uns hier offenbar nicht über ein historisches Faktum, sondern spielt auf eine symbolische Frucht an, die beim Begehen des jüdischen Sukkot-Fests unter dem Namen »Etrog« (אתרוג) von Bedeutung ist, als Sinnbild für weibliche Fertilität gilt, von der Form her an weibliche Genitalien erinnere und vor allem mit der verbotenen Frucht des Paradiesbaumes assoziiert wird.¹⁷

Der Schnitt des Messers in die durch die Exegese ins Spiel gebrachte Etrog-Frucht kann also wie gesagt als Hinweis auf die erotische Hingabe verstanden werden, er beinhaltet dann aber nicht nur den Aspekt der Vereinigung, sondern auch der Trennung, der Gewalt, der Zerstörung

¹⁵ Hajjar 2018, S. 70.

¹⁶ Ibn Kaṭīr 1393/1973–1974, Bd. 2, S. 248.

¹⁷ Vgl. Frankel/Teutsch 1992, 49–50.

In der ästhetischen Erfahrung reflektiert das Subjekt auf die Bedingungen seines Welt- und Selbstverhältnisses. Subversiv ist die ästhetische Erfahrung hinsichtlich dessen, daß sie die Brüchigkeit der Voraussetzungen unserer alltäglichen subjektiven Praxis und unseres rationalistischen Weltbildes zeigt, indem sie dieses reflektiert und unterminiert.¹⁹

Diese Funktion wird vorrangig nicht mit dem Orangenmesserschnitt verknüpft. Die Wahrheit, die es zu entbergen gilt, nämlich die Unzucht und Verführung Abhängiger, ist bereits auf dem Wege des Logos ans Licht gekommen und wird auch nicht weiter infrage gestellt.²⁰ Hier geht es lediglich noch um eine Schuldminderung der Ehebrecherin, da ihr aufgrund von Liebestrunkenheit eine verminderte Zurechnungsfähigkeit zuerkannt werden muss.

Eine realitätskritische Wahrheit, die von den berufenen Zeuginnen vielleicht erkannt wurde, ist eine andere, nämlich die, dass Ästhetik und Ethik nicht unbedingt miteinander konform gehen, da die Schönheit der Form und ihre Erfahrung zwar im Augenblick erbaulich sind, langfristig aber mit einem Schaden für Leib und Leben einhergehen können. Das ist nicht gerade eine Pointe, für die ein Erzähler auf einen Propheten für die Heldenrolle zurückgreifen muss. Wenden wir uns also Joseph zu und fragen wir, was seine Schönheit für ihn bedeutet.

Wie er damit umgeht, dass die gesamte Weiblichkeit von ihm ›hin und weg‹ ist, darüber können wir nur spekulieren. Besonders angenehm wird es nicht sein. Dass Joseph von seiner Herrin durchaus angetan ist, darüber gibt es jedoch keinen Zweifel. Als die Zeuginnen von Josephs verführerischer Schönheit ihn endlich entlasten und er auf Suleikas öffentliches Schuldeingeständnis (»Und er ist Wahrheit redend [...].«)²¹ aus dem Gefängnis entlassen wird,²² gibt Joseph so etwas wie eine Teilschuld kund, die aber durch die göttliche Barmherzigkeit aufgehoben wird:

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِشُوءٍ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

¹⁹ Szczepanski 224.

²⁰ Diese Wahrheit spielt im Text dennoch keine besondere Rolle, denn obgleich der Beweis von Josephs Unschuld als erwiesen gelten kann, entscheidet man sich, ihn doch besser für einige Zeit ins Gefängnis zu werfen (vgl. Q 12,35).

²¹ Q 12,51:

الَّذِينَ خَضَعُوا لِلْحَقِّ

²² Vgl. Q 12,51–54. Bemerkenswert ist, dass der Koran den Zeuginnen nun ihrerseits den Tatbestand des Verführungsversuchs anlastet, dem Joseph offenbar widerstand, was seine Unschuld hinsichtlich Suleikas Vorwurf der sexuellen Belästigung anstelle des wesentlich solideren Hemdbeweises belegen soll.

Auch will ich rein nicht machen meine Seele [*nafs*]; denn
 Die Seel' ist eine Treiberin zum Bösen,
 Wofern sich nicht erbarmt mein Herr,
 Denn ja mein Herr ist gnädig und barmherzig.²³

Die göttliche Barmherzigkeit konkretisiert sich bereits in der Verführungsszene. Da heißt es, dass nicht nur sie ihn begehrt, sondern auch er sie, wäre da nicht der ›Beweis‹ (*burhān*) seines Herrn.²⁴ Wenn wir wiederum bei Ibn Kaṭīr nachschauen, so werden uns mehrere Angebote unterbreitet, worin dieser Beweis bestanden haben könnte.²⁵ Im Grunde ist aber unwichtig, wie er aussah, wichtig ist, dass es der göttlichen Intervention bedurfte, damit Joseph nicht vom rechten Weg abkam. Er war also nicht von Natur aus prüde, schwebte nicht in Engelssphären, sondern war ein junger Mann aus Fleisch und Blut. Dass er schön war, dürfte er also genossen haben, zumindest solange es ihn nicht in ernsthafte Gewissenskonflikte führte. Bereits zu Beginn der Sure wird deutlich, dass sein Unterbewusstsein ganz offensichtlich nichts dagegen hat, verehrt zu werden:

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ

Wie Joseph sprach zu seinem Vater: O mein Vater,
 Ich sah im Traum elf Sterne,
 Und Sonn' und Mond sah ich sich vor mir neigen.²⁶

Dass der Koran diesen Traum an so exponierter Stelle wiedergibt, ist an und für sich schon recht erstaunlich. Denn er ist nichts anderes als eine Apotheose: Joseph sieht sich als Herr der Welten.²⁷ Hierauf müsste Jakob als sein Vater eigentlich einschreiten und ihn mahnen: Mein Sohn, so etwas darfst Du nicht einmal im Traum denken! Pädagogisch geschickt warnt er Joseph jedoch lediglich davor, anderen, daher den Brüdern, von diesem Traum zu erzählen, zudem entkräftet er seine Wahrheit, indem er über Traumdeutung spricht, eine blasphemische Vision also ins Symbolische wendet. Dennoch spricht Jakob von einer

²³ Q 12,53.

²⁴ Vgl. Q 12,24.

²⁵ Es heißt, dass er den König, seinen Herrn, sah, ein Traumbild seines Vater, wie er sich auf seine Finger beißt, oder dass ihm Koranverse an der Wand erschienen (vgl. 1393/1973–1974, Bd. 2, S. 246.)

²⁶ Q 12,4.

²⁷ Man denke hier an Q 1,2:

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

»Gelobt sei Gott, der Herr der Welten!«

Erwählung (*iğtibāʾ*), die er zwar auf die Fähigkeit der Traumdeutung bezieht,²⁸ was sich aber durchaus als Ausdruck des (zukünftigen) Prophetentums seines Sohnes verstehen lässt. Insofern es sich hier offenbar um eine Initiationserfahrung handelt, unterscheidet sich dieser Traum von den späteren, deren treffsichere Deutung Josephs politische Karriere vorbereitet.²⁹ Die Unterscheidung zwischen zwei Traumtypen ist deshalb wichtig, weil hierdurch erst verständlich wird, um welches Genre es sich bei dieser Geschichte überhaupt handelt. Eine Identifikation dieser grundsätzlich verschiedenen Traumarten ist von daher verführerisch, da die Leser:innen gewohnt sind, die Auflösung der Geschichte beim Himmelskörper-Traum mitzudenken, nämlich dass die Eltern sich vor dem Amt seines Sohnes verneigen, wobei dieser spricht: »Mein Vater! dieses ist / Die Deutung meines Traumes vor dem; / Er hat ihn wahr gemacht mein Herr, [...].«³⁰ Hiermit wird der Traum auf einen Symbolismus reduziert, er verliert seine Gefährlichkeit und ist nichts anderes mehr als eine Prophezeiung, genau wie die Traumbilder von den Ähren verzehrenden Ähren und den Kühe käuenden Kühen. Bei diesen »Traumverwirrungen«³¹ würde man nicht sagen, dass sie wahr geworden sind – in Zeiten der Genmanipulation und des Rinderwahnsinns wäre dies durchaus denkbar –, sondern es ist die Deutung dieser Träume, die durch die Ereignisse bestätigt wurde. Hier wie bei dem Sternentraum ist zwischen Bild und Interpretation ein himmelweiter Unterschied. (Wie wir sehen werden, ist dieser Kontrast nicht der zwischen Symbol und Symbolisieren, sondern der zwischen Bild, εἶδος, und Abbild). Wenn Joseph sagt, dass Gott *sie*, daher seine Vision, wahr machte – und nicht *ihn*, den Erklärungsversuch –,³² dann bedeutet dies, dass zum Schluss der Geschichte nicht nur die Eltern vor ihm niederfallen, sondern der gesamte Kosmos verbeugt sich vor dem Propheten.³³ Tatsächlich heißt es im folgenden Vers:

رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

28 Vgl. Q 12,5–6.

29 Vgl. Q 12,36; 12,41–50; 12,54–55.

30 Q 12,100:

يَأْتِي هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَى مِنْ قَبْلِ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا

31 Daher: »*adğāt ahlām*« (Q 12,44).

32 Siehe oben S. 66.

33 Siehe oben S. 65.

O Herr, du gabst mir viel der Herrschaft,
 Und lehrtest mich viel Kundendeutung,
 Erschaffer Himmels und der Erde,
 Du bist mein Schutzfreund hier und drüben [...].³⁴

So wie Joseph sich nicht nur als Traumdeuter, sondern allgemein als Hermeneutiker betrachtet, so sieht er sich als Herrscher, ohne eine konkrete Einschränkung, wobei der Hinweis auf die universale Schöpfertätigkeit Gottes und Seine Unterstützung in dieser wie in jener Welt nahelegt, die beanspruchte Herrschaft denkbar weit zu verstehen. Was es mit seiner Interpretationsgabe auf sich hat, darauf werde ich noch zurückkommen.³⁵ Worum es zunächst einmal geht, ist herauszustellen, dass wir es bei Josephs visionärem ›Anthropozentrismus‹ mit einer Präfiguration des Vollkommenen Menschen (*insān kāmīl*) zu tun haben, wie er sich in der sufischen Tradition herausbildete. Ahmet Albayrak erklärt:

In Arabic, *al-insan al-kamil* (the person who has reached perfection) means a wise person, a person who has acquired qualities of high virtue. He, in *tasawwuf* (Islamic mysticism), is the link between the *haqq* (the truth) and the people. *Al-insan al-kamil* is the point where the *haqq* manifests itself. What is meant by *al-insan al-kamil* is the Prophet Muhammad and those who carry on his spiritual heritage. *Al-insan al-kamil* has become, in a real sense, the *khalifa* of Allah on this earth (2,30). In this regard, he is bestowed with the power to rule (*tasarruf*) over the world. He claims ownership (*malik*), passes judgement, takes action and makes alterations – but not in his own name. Owing to his connection to Allah, he has more freedom than a person whose basis of freedom is only himself. This is because the freedom that stems from the divine task is interwoven with a debt of responsibility to the Absolute Being.³⁶

Dass der Vollkommene Mensch nicht in eigenem, sondern in göttlichem Auftrag und entsprechender Verantwortung über die Welt herrscht, ist vielleicht etwas untertrieben. Denn der Vollkommene Mensch ist der in Gott ›Entwordene‹, daher ist er in seiner menschlichen Nicht-Existenz eben kein Mensch, sondern der durch ihn hindurch wirkende Gott. Das Entwerden (*fanāʾ*) ist keine Verbindung zu Ihm, sondern ein völliges Aufgehen in Ihm. Demnach hat die erlangte Freiheit mit unseren Freiheitsvorstellungen wenig zu tun, ist sie doch die des menschlichen Nichtseins als totale Offenheit. Dennoch ist der Vollkommene Mensch in seiner Nichtexistenz (*ex negativo*) mit der weltlichen Existenz verbun-

³⁴ Q 12,101.

³⁵ Siehe unten S. 73.

³⁶ Albayrak 2006, S. 302.

den, weshalb überhaupt nur von einer Herrschaft über das Universum gesprochen werden kann. Scheich Ibn al-ʿArabī schreibt über den Vollkommenen Menschen:

وانه روح العالم والعالم مسخر له علوه وسفله

Dieser ist der Geist des Universums, und dessen Oberes und Unteres [daher Himmel und Erde] sind ihm dienstbar gemacht.³⁷

Wie wir hier sehen, wird der Vollkommene Mensch als eine kosmische Figur vorgestellt. Sie wird, wie Albayrak feststellt, in erster Linie mit dem Propheten Muḥammad ﷺ assoziiert. Da ihm als Person menschliche Vollkommenheit zugesprochen wird, sieht man in ihm einen Reflex der göttlichen Vollkommenheit.³⁸

Obgleich Joseph im Sufismus – vor allem in der Poesie – eine wichtige Rolle spielt, wird er weniger als Spiegelbild göttlicher Vollkommenheit, denn vor allem als Sinnbild göttlicher Schönheit betrachtet: »For Sufis, Joseph became a prime symbol of the divine beauty, in whose presence the human seeker experiences bewilderment und loss of self.«³⁹ Anders als Moses, der (als Schüler des mystischen Lehrers al-Ḥiḍr) ähnlich wie Muḥammad ﷺ eine Modellfunktion im Sufismus übernimmt,⁴⁰ ist mir dies in Hinblick auf Joseph nicht bekannt. Scheich Ibn al-ʿArabī scheint in den *Ringsteinen der Weisheiten* (*Fuṣūṣ al-ḥikam*) überhaupt Schwierigkeiten zu haben, in Joseph den Vollkommenen Menschen zu sehen, obgleich er alle Propheten als dessen Manifestationen betrachtet.⁴¹ Er schreibt:

فكان قول يوسف، «قد جعلها ربي حقاً»، بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها. لم يعلم (...) أنه في النوم عينه ما برح، فإذا استيقظ يقول رأيت كذا ورأيت كأنني استيقظت وأؤتتها بكذا. هذا مثل ذلك. فانظر كم بين إدراك محمد صلى الله عليه وسلم وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال، «هذا تأويل رؤيائي من قبل قد جعلها ربي حقاً». معناه حساً أي محسوساً، وما كان إلا محسوساً، فإن الخيال لا يعطي أبداً إلا المحسوسات، غير ذلك ليس له. فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم.

So sprach Joseph: »Mein Herr machte ihn wahr«, entsprechend dem Zustand dessen, der im Traum sieht, dass er aus dem Traum erwacht, den er träumt, und ihn nun deutet (...). Er weiß nicht, dass er sich immer noch im Traum selbst befindet. Wenn er nun erwacht, spricht er »Ich träumte solches und ich träumte, als erwachte ich und würde solches deuten.« Dies ist wie jenes. Daher sieh nur welcher Unterschied

³⁷ Ibn al-ʿArabī 1852, Bd. 3, S. 298.

³⁸ Vgl. Rahmati 2007, S. 84.

³⁹ Renard 2009, S. 130.

⁴⁰ Vgl. Halman 2000.

⁴¹ Vgl. Austin 1980, S. 38.

zwischen der Wahrnehmung Muḥammads ﷺ und Josephs ﷺ, als er zum Schluss seiner Geschichte spricht: »[...] dies ist die Deutung meines Traumes von damals. Mein Herr machte ihn wahr.« Gemeint ist ›sinnlich‹, daher mit den Sinnen erfahren. Nicht anders als mit den Sinnen erfahren war es, denn die Imagination gibt immer nur sinnliche Erfahrungen wieder, nichts anderes ist ihr eigen. Schau also wie ehrwürdig [hingegen?] das Wissen der Erben Muḥammads ﷺ ist.⁴²

Es ist klar, dass Scheich Ibn al-ʿArabī hinsichtlich eines ›Wahrwerdens des Traums‹ Joseph eine Fokussierung auf das Gegenständliche unterstellt, das für den Scheich in der Tradition des Idealismus weniger wirklich ist, als das Imaginale. Wie gezeigt wurde, ist mit dem Wahrwerden aber keineswegs die Konkretisierung der Interpretation gemeint, sondern die Verwirklichung des Traumbildes.⁴³ Es ist also genau das Gegenteil von dem, wie Scheich Ibn al-ʿArabī die Josephsure versteht: Die Wahrheit besteht darin, dass die erzählte Geschichte nichts anderes ist als der Traum, dem Joseph einen ontologischen Vorrang gibt. Dies wird verständlich, wenn wir die Erzählung als eine Art Prüfungsroman betrachten, der eine Entwicklung Josephs hin zum Vollkommenen Menschen beschreibt, ein Rang, den Scheich Ibn al-ʿArabī ihm sicherlich zugesteht, selbst wenn er eine entsprechende Wahrnehmung des Universums als Schatten einer göttlichen Wirklichkeit⁴⁴ bei Joseph offenbar nicht erkennen kann.

Beginnen wir mit Josephs kosmischen Traum. Er ist keine Prophezeiung im Sinne, dass etwas Bestimmtes eintreten wird, aber wohl eine Vorahnung der Möglichkeiten, die der Prophet in sich hat und die es zur Entfaltung zu bringen gilt. Dass dies kein einfaches Unterfangen ist, wird schon durch die Warnung des Vaters deutlich, er möge den Traum ja nicht seinen Brüdern erzählen, da sie sich ansonsten gegen ihn wenden werden.⁴⁵ Da der Traum nicht imaginär, sondern imaginal ist, daher keine willkürliche Kreation des Unterbewusstseins darstellt, sondern auf den Schöpfungsgrund selbst verweist, muss Joseph ihn nicht weitererzählen, damit des Vaters Mahnrede Realität wird. Die Brüder – die wie die meisten Menschen die Wahrheit offenbar nicht ertragen könnten – ersinnen daher eine List, wie sie Joseph loswerden

⁴² Ibn al-ʿArabī [1966], S. 101.

⁴³ Siehe oben S. 66.

⁴⁴ Um dieses Thema geht es im restlichen Abschnitt über den Propheten Joseph (vgl. Ibn al-ʿArabī [1966], S. 101–106).

⁴⁵ Vgl. Q 12,5.

können. Brudermord hatten wir schon,⁴⁶ also wird er kurzerhand in einen Wüstenbrunnen geworfen. Verführte Jakobs Gutgläubigkeit ihn, seinen Sohn den älteren Brüdern anzuvertrauen,⁴⁷ so dürfte auch der arglose Joseph ihnen Vertrauen geschenkt haben, das auf dem Grund des Brunnens nun abgrundtief erschüttert ist. Dies umso mehr, als er in der Vision seine kosmische Überlegenheit über die Schöpfung erfahren hat, die sich realiter als fataler Irrtum herausstellt. In der Bewusstwerdung seiner eigenen Schwäche steht ihm das Schicksal bei, denn »Gott aber siegt in seinem Rath«⁴⁸. Diese Erkenntnis ist die erste Wende in Josephs Weltanschauung: Vertrauen schenken kann man allein seinem Schöpfer. Noch bestärkt wird diese Einsicht dadurch, dass Joseph in den Haushalt eines hohen pharaonischen Beamten aufgenommen wird, der ihm mit Wohlwollen begegnet und ihm die Verwaltung seines Anwesens anvertraut.⁴⁹ Dieses nicht ganz unwesentliche Detail überspringt der Koran und kommt stattdessen sogleich zur nächsten Prüfung. Wie wir schon gesehen haben, versucht die Dame des Hauses, ihn zu verführen, Joseph aber widersteht, da er ein Zeichen seines Herrn sieht.⁵⁰ Wird bei einem Examen für gewöhnlich erwartet, dass der Prüfling die Lösungen ohne Hilfe seines Lehrers findet, darf auf dem göttlichen Erkenntnisweg auch schon einmal nachgeholfen werden. Ohne höheres Lenken geht ohnehin nichts.

Nun hat Joseph diese Prüfung zwar bestanden, das Bestehen wird aber wiederum zu einer Prüfung. Denn obgleich er sich wie ein Gentleman verhält, wird Joseph beschuldigt, sich der Hausherrin unsittlich genähert zu haben, oder wie auch immer ihr Vorwurf gelautes haben mag. Hatte sich das Vertrauen in die Vaterliebe als Illusion herausgestellt, erscheint es bezüglich der Frauenliebe erst recht als Irrtum (»Die Weiberlist ist groß«⁵¹). Die Klage wird zwar aufgrund der dünnen Beweislage zurückgewiesen, aber da die Orangenmesser-Episode zeigte, dass Joseph ein frauengefährdendes Subjekt darstellt, entscheidet man sich für eine Sicherheitsverwahrung.⁵² Unnötig zu sagen, dass Josephs Vertrauen ins

⁴⁶ Vgl. 1. Mose 4,9.

⁴⁷ Vgl. Q 12,11.

⁴⁸ Q 12,21.

⁴⁹ Vgl. 1. Mose 39,1–6.

⁵⁰ Vgl. Q 12,24.

⁵¹ Q 12,28:

إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ

⁵² Vgl. Q 12,35.

ägyptische Strafrecht bei diesem Urteil beträchtlich gelitten haben wird. Im Gefängnis mag ihm die Situation geradezu surreal erscheinen, jedenfalls beginnt er, auf seine Träume zu vertrauen. Anscheinend kann er mit treffsicheren Prophezeiungen aufwarten (vor allem in Hinblick aufs Gefängnismenü), jedenfalls trauen ihm seine Kerkergenossen und erzählen ihm Träume, die sie besonders berühren, auch wenn sie nicht sagen können, warum. Die Deutungen gehen in Erfüllung – eine Kreuzigung wie eine Freilassung – wobei im zweiten Fall das Versprechen, die Botschaft von Josephs Gabe an entsprechende Stelle weiterzuleiten, nicht erfüllt wird.⁵³ Selbst einer lebensnotwendigen Gefängnisfreundschaft kann man anscheinend nicht trauen. Hier muss der Herr also wieder höchst persönlich eingreifen, indem er dem König einen Traum eingibt, an dem seine Oneirologen ›sich die Zähne ausbeißen‹. Auch dafür, dass sich der ehemalige Häftling an seinen prophetischen Zellengenossen erinnert, dürfen wir wohl die göttliche Intervention verantwortlich machen.⁵⁴ Mit Josephs Deutung des Königstraums wendet sich nun das Blatt. Er sagt eine Heimsuchung für das Land voraus und weiß auch wie man diese Prüfung bestehen kann.⁵⁵ Hierauf wird der Traumdeuter aus dem Gefängnis entlassen, vollständig rehabilitiert und übernimmt das Amt der ›fünf Wirtschaftsweisen‹. Im Grunde könnte die Geschichte hier zu Ende sein. Ein Entwicklungsroman muss aber auch das Ergebnis aufzeigen, nämlich wie sich Josephs Wahrnehmung der Welt veränderte, und wie er sich dementsprechend selbst geändert hat. So kommt es zu einer Begegnung mit seinen Brüdern, die ihn nicht mehr wiedererkennen, aber er *erkennt* sie.⁵⁶ Anstatt sich mit ihnen zu versöhnen – wie ein Prophet dies normalerweise tun würde – kehrt er die Geschichte um und wird vom Prüfling zum Prüfer. Joseph spielt seine Geschichte nach, indem er seine Brüder den Jüngsten entführen lässt, wobei er eine nicht besonders feine List anwendet, indem er ›lügt und betrügt‹⁵⁷, womit er auch seinem Vater zumutet, den einst erfahrenen Schmerz noch einmal zu erleben, der daraufhin erblindet.⁵⁸ Diese unnötig erscheinende dramatische Vorstellung hat mit Vergeltung nichts zu tun. Joseph führt sie allein deshalb auf, weil er die Welt von der Herrscherperspektive

53 Vgl. Q 12,36–37 u. 12,41–42.

54 Vgl. Q 12,43–45.

55 Vgl. Q 12,46–49.

56 Vgl. Q 12,58.

57 Seinem jüngsten Bruder schiebt er Diebesgut unter, als Vorwand, ihn nicht mehr gehen zu lassen, wobei er die Brüder wider besseren Wissen des Diebstahls bezichtigen lässt (vgl. Q 12,70).

58 Vgl. Q 12,59–84.

kennenlernen muss, indem er ein Handeln aus der Sicht der Welt des Königreichs⁵⁹ (*‘ālam al-malakūt*) erprobt und schaut, wie sich diese Wahrheit in der Welt des Besitzes und der Wahrnehmung (*‘ālam aš-šahāda*) widerspiegelt.⁶⁰ Dass Traumwelt und Realität⁶¹ nun für den Helden miteinander verwoben sind, zeigt seine Vorhersage, Jakob werde durch den Geruch von Josephs Hemd die Sehkraft wiedererlangen,⁶² ohne dass es hierfür eines Traumes bedarf. Joseph gelingt es offenbar, die Wahrheit des Traumtextes – und wir dürfen ruhig davon ausgehen, dass auf die wohlverwahrte Tafel,⁶³ daher auf den Koran angespielt wird – hermeneutisch ›unter Kontrolle‹ zu bekommen. Tatsächlich lässt sich diese absolute Deutungshoheit über die Welt so verstehen, dass Joseph den Rang des Vollkommenen Menschen erreicht hat, was auch sein Wunsch zeigt, »als *Ergebnen*« (*musliman*) zu sterben und in die Reihe der »Guten« gestellt zu werden.⁶⁴ Wenngleich diese Bitte im koranischen Kontext nicht außergewöhnlich erscheinen mag, zeigt sie doch, dass es hier nicht um einen Höhepunkt weltlicher Macht geht, sondern darum, sich von der diesseitigen Welt losgesagt zu haben.

Diese Deutung nimmt bis zu einem gewissen Grad sufische ›Doktrinen‹ späterer Zeiten vorweg.⁶⁵ Und genau darauf kommt es an, nämlich zu zeigen, dass diese Lehren keineswegs aus der Luft gegriffen sind oder aus anderen kulturellen Kontexten entliehen, sondern sich sehr wohl im Koran verorten lassen. Das ist deshalb von Belang, da der Begriff des Vollkommenen Menschen als kosmische Dimension menschlicher Existenz zumindest von sunnitischer Seite als sufische »Erfindung« angesehen wird⁶⁶ und auch westliche Forscher^{innen} exegetische Verurteilungen mystischer Konzepte im Korantext eher als gekünstelte sufische

59 Oder: Engelsherrschaft.

60 Vgl. al-Gazālī 1986/1407, S. 151–152. Zu der Unterscheidung einer sinnlichen und einer übersinnlichen Welt gibt es verschiedene Theorien und Terminologien, die in späterer Zeit zu einer Kosmologie ausgebaut wurden.

In Sure 12 geht es offenbar um eine geistige Welt, die sich in den Träumen zeigt und eine wie auch immer geartete Welt der Herrschaft darstellt, weshalb der Begriff *malakūt* (Q 23,88) hier zu passen scheint.

61 Da die Traumwelt sehr wohl sinnlich ist, lässt sie sich nicht einer Sinneswelt gegenüberstellen. Realität bedeutet hier aber nicht ›Wirklichkeit‹ im ontologischen Sinne.

62 Vgl. Q 12,93–94.

63 Vgl. Q 85,22.

64 Q 12,101.

65 Im Grunde sollte man nicht von Doktrinen sprechen, da sie auf mystischen Erfahrungen beruhen und höchstens in der Kommunikation zum intellektuellen Konstrukt werden.

66 Und das nicht ganz zu Unrecht, wenn wir an koranische Beteuerungen denken, Muḥammad ﷺ sei nur ein Mensch (vgl. Q 18,110).

Hermeneutik betrachten.⁶⁷ Selbstverständlich ist auch der vorliegende Text eine ›sufische‹ Interpretation, die aber versucht, lediglich das Offensichtliche herauszuheben, indem vorgefasste, den mystischen Blick verstellende Ansichten über Bord geworfen werden. Dass die Meinung, es ginge in der Josephsure in erster Linie um Schönheit und Liebe⁶⁸ – obwohl, wenn überhaupt, vielmehr Sexualität eine Rolle spielt –, sogar von sufischen Exegeten hochgehalten wird und sie den initiatorischen Charakter des Himmelskörpertraumes zweifellos zwar sehen, aber nicht ins Zentrum ihrer Lesart stellen, zeigt deutlich, dass der Diskurs durch die Sinnlichkeit der Verführungsszene ›geblendet‹ ist. Das Orangennmesser kann von daher auch als Symbol für die ästhetische Rezeption dieser Sure angesehen werden, obgleich den sich schneidenden Frauen offensichtlich klar wird, dass die Schönheit, die sie so fasziniert, der Einbruch etwas Überirdischen ist, eine ontologische Erschütterung, die man im erotischen Akt vielleicht wiedererkennen mag, die als Erfahrung aber über die Sinne und daher über das Ästhetische hinausweist.

Zum Schluss müssen wir uns noch einmal Josephs Träume anschauen, um wie angekündigt seine Hermeneutik besser zu verstehen. Dass sich Sonne, Mond und Sterne vor ihm verneigen, bedeutet sicherlich eine universale Herrschaft, aber vor allem deutet es darauf hin, dass der Kosmos erst durch die Wahrnehmung und daher durch den Menschen zu dem wird, was er ist. Es wäre unsinnig, von einer Welt zu sprechen, wenn nicht von der des Menschen beziehungsweise der unserer Sinne, mit denen wir sie erkennen. Eine Welt *an und für sich* ist für uns so unfassbar wie Gott Selbst. Dies wiederum bedeutet, dass unser Universum auf der Grundlage dessen existiert, was wir als Seele bezeichnen, sie geht daraus hervor, was in uns verborgen ist und zu dem wir durch unsere Träume einen Zugang finden können. Wenn wir diese Beziehung bewusst herstellen, bedeutet dies, dass wir über die Dinge eine Macht erlangen, nicht unbedingt, indem wir sie verändern, sondern indem wir sie als Ausdruck des eigenen Seins verstehen. Die Niederwerfung der Himmelskörper ist somit kein echtes Traumbild, sie ist vielmehr ein Hinweis darauf, dass die Welt nichts anderes ist, als das Tableau, das wir uns von ihr ausmalen.

⁶⁷ Beziehungsweise die Idee des Menschen als Mikrokosmos in außerkoranischen Mythen und der Philosophie lokalisieren (vgl. Rahmati 2007, S. 47–52).

⁶⁸ Siehe oben S. 57.

Wiewohl die beiden Träume von Josephs Kerkergegnossen als authentische Sprache des Unterbewusstseins erscheinen, stellt sich die Frage, ob Josephs Prophezeiungen wirklich als Traumdeutung im Sinne einer symbolischen Interpretation betrachtet werden kann. Der eine sieht sich Wein auspressen, der andere sieht ein Brot auf seinem Kopf, von dem die Vögel fressen.⁶⁹ Joseph nimmt die Träume in der Tat wörtlich, denn er prophezeit, dass der erste seinem Herrn (den von ihm ausgepressten) Wein kredenzen wird und dass den zweiten die Kreuzigung erwartet, weshalb sein Leichnam *realiter* eine Speisung für die Vögel sein soll. Der Prophet arbeitet hier nicht mit Symbolisierung, sondern er füllt die Leerstellen des Textes aus. Die Aussage im Traum entspricht weitgehend dem vorhergesagten Ereignis, nur das dieses konkretisiert, ergänzt und in die Lebenswelt eingebunden wird. Genau wie der kosmisch-initiatorische Traum werden die Träume der Kerkerfreunde in Josephs Deutung nur dem Anschein nach als Symbolsprache behandelt,⁷⁰ tatsächlich aber werden sie geradezu wortwörtlich genommen. Einen Hang zur Buchstäblichkeit beweist auch die Auslegung der Königsträume. So deutet Joseph die Kühe und Ähren als Nahrungsgrundlage, was sie schließlich auch sind, und das Aufzehren der fetten ›7‹ durch die mageren ›7‹ wird lediglich auf die Jahre bezogen.⁷¹ Die rezeptionsästhetischen Ergänzungen haben es jedoch in sich, denn die Aussage bleibt zwar mehr oder minder die gleiche, die Wahrheit des Textes ändert sich aber grundlegend. So ist es ein wichtiger Unterschied, ob einem Menschen das Brot vom Kopf gepickt oder ob er ans Kreuz genagelt wird. Das gilt natürlich auch fürs Traubenpressen *versus* Weinkredenzen, und ebenso für den Kuhkannibalismus im Vergleich mit dem Aufzehren von Nahrungsmittelreserven. Dennoch besteht zwischen Traumbild und Realität kein symbolischer Verweisungszusammenhang, sondern der Traumtext stellt gewissermaßen eine Urform dar, die im Lebenskontext entsprechende Bedeutungen entwickelt. Josephs Traumdeutung ist also etwas völlig anderes als die klassische Oneirologie.⁷² Während diese in der Antike durch das Prinzip »von paronomastischen Assoziationen, symbolischen Ausdeutungen (auch nach dem Gegenteil) sowie völlige

⁶⁹ Vgl. Q 12,36.

⁷⁰ Sonne und Mond sollen für die Eltern und die Sterne für die Brüder stehen, in Wirklichkeit ist dies aber keine Symbolisierung, sondern nur ein *pars pro parte*, denn sowohl die Himmelskörper als auch die Familienmitglieder sind Teil der Lebenswelt, die sich Josephs Willen unterwirft.

⁷¹ Vgl. Q 12,47–48.

⁷² Heutzutage würde Kannibalismus beispielsweise als Form der ›Unterdrückung‹ interpretiert werden (vgl. Fassen 2013, S. 90).

Inkongruenz« zu Erklärungen oder Vorhersagen führen sollte,⁷³ findet durch Josephs Deutung ein Einbruch der Traumwelt in die Realität statt. Seine Interpretationen sind im eigentlichen Sinne *self-fulfilling prophecies*, sie schreiben den Traumtext in die Geschichte ein. Insofern ähneln sich der kosmische Meta-Traum und die ›Prophezeiungen‹: In beiden Fällen unterscheiden sich Traum und Realität nicht als symbolische Formen. Während das kosmische Bild aber die Folie eines imaginalen Firmaments repräsentiert – es verweist auf die Seele als Urgrund jeglicher Wahrnehmung –, sind die folgenden Träume ein sich verwirklichendes ›Kino‹, für das Josephs Deutung einen Katalysator darstellt. In beiden Fällen führt die ästhetische Erfahrung der Träume zu einem grundlegenden Wandel, auf der Ebene der Gewissheit beziehungsweise auf der Ebene der Geschichtlichkeit. Widmet der Koran Josephs Erzählung ausnahmsweise eine ganze Sure, dann wohl nicht deshalb, weil er als Prophet besonders hervorstechend ist, sondern weil der koranische Text in seiner ästhetischen Wirkung ähnlich zu funktionieren beabsichtigt, wie er es an Josephs Traumdeutung demonstriert.

Die Orangennmesser-Episode ist im Grunde also eine Offenbarungsszenerie. Die Frauen sehen in Joseph ein Engelswesen, daher den Vollkommenen Menschen, wie er in *‘ālam al-malakūt* imaginiert wird oder auf der wohlverwahrten Tafel geschrieben steht. Seine ästhetische Erfahrung ist zweifellos mit Erotik gemischt, die aber nicht für sich steht, auch nicht notwendigerweise für eine spirituelle Erkenntnis, sondern für die erzeugende Kraft des Imaginalen. Die Schönheitserfahrung führt die Frauen auf diesen Urgrund zurück, weshalb das Messer in ihr Fleisch fahren kann, ohne dass es etwas bewirkt – weil eben nicht die Dinge etwas ausrichten, sondern lediglich die Wahrnehmung, die in diesem Moment allein auf sich selbst gerichtet ist. Um diese Reflexivität geht es in der Josephsure, sie hat sicherlich etwas mit Liebe zu tun, auch mit Schönheit und ihrer Bewunderung, aber im Vordergrund steht, so meine ich, die Einsicht, dass unser Leben aus dem Stoff der Träume gewoben wird und dass man seine Muster durchaus zum Besseren für die Menschheit verändern kann.

73 Weber 2000, S. 51.

Retrospektive

Ausgehend von der Passage, in der Joseph von Suleika ihren Freundinnen vorgeführt wird – die sich bei seinem Anblick selbstvergessen mit dem Messer in die Hände schneiden –, wurde argumentiert, dass es in Sure 12 vor allem um ästhetische Erfahrung geht. Diese spielt in Hinblick auf verschiedene Traumbilder und ihre Deutung eine zentrale Rolle für die Entwicklung des Helden hin zum Propheten. So geht es bei den Träumen keineswegs nur um Vorhersagen, sondern – und das ist ein Charakteristikum der ästhetischen Erfahrung – die Wahrnehmung unterzieht sich selbst einer Kritik, wobei die gewohnte Weltanschauung in ihren Grundfesten erschüttert wird. Der die Sure eröffnende Traum von Sonne, Mond und Sternen, die sich vor dem Protagonisten verneigen, verkündet in diesem Sinne die erschreckende Wahrheit, dass der Mensch Erschaffer seiner Welt ist und somit in gewisser Weise über sie verfügt. Um sich dieses bewusst zu machen, gilt es, jegliches Vertrauen in die Mitmenschen aufzugeben und allein auf die göttliche Fügung zu bauen, sodass eine Freiheit erlangt wird, die eigene Geschichte nach den tiefsten inneren Bedürfnissen neu zu schreiben. Dies gelingt Joseph vor allem durch die Traumdeutung, mithilfe derer sein Bewusstsein wie ein Palimpsest durch die Wahrheit der schöpferischen Imaginalität des Traumes überschrieben wird. Er beginnt nun, die Welt aus dem Inneren seiner Seele zu betrachten und zu beherrschen. Er wird zum Vollkommenen Menschen, der alle ihm gegebenen Möglichkeiten im Einklang mit dem göttlichen Sein zur Entfaltung bringt.

Mit dieser Interpretation wird keineswegs ein sufisch gefärbtes Deutungsmonopol über Sure 12 behauptet, sondern es geht darum zu zeigen, dass es keinen Islam geben kann, der sich auf den Koran beruft, jedoch mystische Weltbetrachtungen, insbesondere die Vorstellung des Vollkommenen Menschen, weit von sich weist. Obgleich sufische Gelehrte die Josephgeschichte eher stiefmütterlich behandelten,⁷⁴ scheint dieser Prüfungs- oder Entwicklungsroman ›unbewusst‹ als Modell für die klassische Anthropokosmologie des Sufismus gedient zu haben, die zwar weiter ausgebaut wurde, aber im Grunde nichts anderes ist als Josephs Traum von einem universalen Mensch- und Herrsein als Ursache und Zweck der gesamten Schöpfung. Wenn dieses Leitmotiv von Sure 12 historisch nicht als sufisches Zielbild bewertet wurde, dürfte dies vor

74 Zumindest in dem Sinne, dass sie sich mehr für die Liebesgeschichte als für Josephs mystische Entwicklung interessierten.

allem damit zusammenhängen, dass die erotischen Anspielungen die Lektüre in eine Richtung führten, die das Sinnliche in den Vordergrund rückt und die Frage nach der Sinnproduktion des Menschen in seiner Welt vergessen ließ. 

Literatur

- Austin, Ralph (1980): Introduction. In: Ibn al-ʿArabi, Muḥyiddīn: The Bezels of Wisdom. New Jersey. S. 1–41.
- Albayrak, Ahmet (2006): İnsan/Nas. In: Leaman, Oliver (Hrsg.): The Qurʿan: an Encyclopedia. London, New York. S. 300–303.
- Disselbeck, Klaus (1987): Geschmack und Kunst. Opladen.
- Frankel, Ellen/Teutsch, Betsy Platkin (1992): Etrog (אתרוג). In: The Encyclopedia of Jewish symbols. Lanham [u. a.]. S. 49–50.
- Fassen, Mario (2013): Methodik der Traumdeutung. Norderstedt.
- Al-Ġazālī, [Abū Ḥāmid] (1986/1407): Miškāt al-anwār wa-miṣfāt al-asrār. Hrsg. von ʿAbd al-ʿAzīz Sayrawān. Beirut.
- Hajjar, Ralf Osman (2018): Besuch der Gräber. Hage.
- Halman, Hugh Talat (2000): Where the Two Seas Meet. Dissertation an der Duke University. Durham.
- Ibn al-ʿArabī, Muḥyiddīn (1852): Al-Futūḥāt al-makkiyya. Būlāq/Kairo.
- Ibn al-ʿArabī, Muḥyiddīn [1966]: Fuṣūṣ al-ḥikam. Beirut.
- Ibn Kaṭīr, Ismāʿīl b. ʿUmar (1393/1973–1974): Muḥtaṣar tafsīr Ibn Kaṭīr. Beirut.
- Kermani, Navid (¹1999/2015): Gott ist schön. München.
- Schiller, Friedrich (1876): Briefe von Schiller an Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg über ästhetische Erziehung. Berlin.
- Schimmel, Annemarie (¹1984/1992): A Two-Colored Brocade. New York.
- Stransfeld, Reinhard (2016): Der unvollendete Gott. Norderstedt.
- Szczepanski, Jens (2007): Subjektivität und Ästhetik. Bielefeld.
- Renard, John (2009): Joseph. In: The A to Z of Sufism. Lanham [u. a.]. S. 130–131.
- Weber, Gregor (2000): Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike. Stuttgart.



Abb. 12: Mogulmaler: Der Prophet Noah. Miniatur, Wasserfarbe und Gold auf Papier. 42,24 × 26,67 cm. Muraqqaʿ-i Gulshan. 1605–1628 Kāh-i Gulistān, Teheran.

Über die Transzendenz und Immanenz Gottes

Das Kapitel ›Noah‹ in *Fuṣūṣ al-ḥikam* von Ibn ʿArabī

MICHAEL NESTLER

Nähert man sich den Begriffen der *Transzendenz* und *Immanenz*, so stellt man fest, dass beide Begrifflichkeiten auf zwei Aspekte von Wirklichkeit abzielen und man schließlich mit der Frage nach der Beschaffenheit von Wirklichkeit konfrontiert ist, daher, was ist Wirklichkeit, wie gestaltet sich diese und wie ist sie zu erfahren. Beide Begriffe lassen sich also unter ontologischen wie auch epistemologischen Gesichtspunkten betrachten und scheinen »unauflöslich miteinander verbunden«¹ zu sein. Der Begriff *Transzendenz*, abgeleitet von der lateinischen Infinitivform *trānscondere*, beschreibt in seiner wörtlichen Bedeutung etwas, das ›übersteigend‹ ist, daher eine Wirklichkeit, die jenseits des menschlich Erfahrbaren liegt und demnach als übernatürlich bzw. göttlich gelten kann,² während das Wort *Immanenz*, abgeleitet von der lateinischen Infinitivform *immanēre*, etwas wiedergibt, das »innewohnt und innerhalb von etwas wirksam ist«³ und somit auch eine innerweltliche Erfahrbarkeit zulässt. Beide Wirklichkeitsvorstellungen sind Gegenstand sowohl philosophischer als auch theologischer Debatten und werden dort jeweils im Zusammenhang mit dem Seins- bzw. Gottesbegriff diskutiert.⁴

In der islamisch-scholastischen Theologie (*kalām*), deren Entwicklung zu Beginn des 8. Jahrhunderts eingeleitet wurde – wobei ihre Wurzeln sicherlich bis in die Zeit der politischen Auseinandersetzungen um die

1 Bos 1996, Bd. 17, S. 1042–1044.

2 Vgl. Pfeifer ¹1989/1997, S. 1450.

3 Vgl. Pfeifer ¹1989/1997, S. 573.

4 Vgl. hierzu die beiden Aufsätze in *Theologische Realenzyklopädie* von Schüßler 2002, Bd. 33, S. 768–771, und Harbeck-Pingel 2002, Bd. 33, S. 768–775.

Nachfolge des Propheten und den damit verbundenen Legitimationsprozessen zurückreichen–,⁵ vollzieht sich die Diskussion um die Frage nach der Transzendenz und Immanenz Gottes anhand der arabischen Begriffe *tanzīh* und *tašbīh*. Während *tanzīh*, abgeleitet von der Wurzel *n-z-h*, etwas wiedergibt, das fern und rein ist und demnach das Fern- bzw. Reinsein Gottes von allen nichtgöttlichen, kreatürlichen Attributen bedeutet,⁶ bringt das Wort *tašbīh*, abgeleitet von der Wurzel *š-b-h*, eine Vergleichbarkeit und Ähnlichkeit Gottes zu seiner Schöpfung zum Ausdruck.⁷ Beide Termini finden keinen Niederschlag im Koran, wurden aber im Zusammenhang mit der Exegese anthropomorph erscheinender Aussagen im Koran verwendet, das heißt, es ging hier in erster Linie um das Problem, wie die Passagen, in denen der Koran beispielsweise von den Gliedern Gottes wie seinem Gesicht oder seinen Händen spricht,⁸ genau zu verstehen sind und ob sie im Einklang mit dem reinen Monotheismus (*tawhīd*) wortwörtlich – also durchaus auch vergleichbar mit dem menschlichen Körper (*tašbīh*) – zu lesen sind oder metaphorisch ausgelegt werden müssen, was wiederum die Vergleichbarkeit Gottes mit seiner Schöpfung ausschließt und seine absolute Transzendenz (*tanzīh*) betont.⁹ Ein weiterer Streitpunkt, der in diesem Kontext unter den verschiedenen Vertretern des *kalām*, den sogenannten *mutakallimūn*, entstand, war die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Wesen Gottes und seinen Attributen, kurz gesagt, welche Attribute gehören zum Wesen Gottes (*ṣifāt ad-dāt*) und sind somit als ewig anzusehen, und welche Attribute gehören zu den Handlungen Gottes (*ṣifāt al-afʿāl*), die sich schließlich erst durch das direkte Handeln Gottes in der Welt manifestieren.¹⁰ Eine ausführliche Darstellung zu den hier angerissenen Fragestellungen und den verschiedenen Denkpositionen des *kalām* mitsamt den Einflüssen aus der jüdisch-christlichen Tradition sowie der griechischen Philosophie bieten das insgesamt sechs Bände umfassende Werk *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*¹¹ von Josef van Ess und in einem zusammenfassenderen Überblick die *Geschichte der islamischen Theologie*¹² von Tilman Nagel.

⁵ Vgl. Turki 2015, S. 36–39.

⁶ Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 1265.

⁷ Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 631–632.

⁸ Vgl. z.B. Q 2,115; 2,272; 3,73; 36,71; 36,83; 48,10. Zu den Gliedern Gottes vgl. auch van Ess: 1997, Bd. 4, S. 395–401.

⁹ Vgl. van Ess 2000, Bd. 10, S. 342.

¹⁰ Vgl. El-Omari 2013, S. 21–45.

¹¹ Vgl. hierzu vor allem van Ess 1997, Bd. 4, S. 353–477.

¹² Vgl. hierzu Nagel 1994, S. 86–222.

Eine weitere Denkrichtung innerhalb des Islams, die sich auf besondere Weise dem Thema der Transzendenz und Immanenz Gottes annimmt, ist die islamische Mystik, auch als Sufismus (*taṣawwuf*) bezeichnet. Einer der bekanntesten und einflussreichsten Vertreter dieser Strömung ist Muḥyiddīn Ibn al-ʿArabī, kurz Ibn ʿArabī (560–638/1165–1240), der aufgrund seines umfangreichen Schriftwerkes, das mehr als vierhundert Schriften umfassen soll,¹³ und aufgrund seines enormen Wissens- und Erkenntnissschatzes von seinen Schülern und Anhängern auch den Ehrentitel ›Größter Meister‹ (*aš-šayḫ al-akbar*) erhalten hat. Auch wenn das Thema der Transzendenz und Immanenz Gottes sich durch sein gesamtes Werk zieht und schließlich als ein wesentlicher Bestandteil seiner Lehre von der ›Einheit des Seins‹ (*waḥdat al-wuḡūd*) und der damit verbundenen Theorie von *tagḥallī*, d. h. der Manifestation Gottes in der Welt, angesehen werden muss,¹⁴ behandelt Ibn ʿArabī dieses noch einmal gesondert in seinem Buch *Fuṣūṣ al-ḥikam*¹⁵, und zwar dort in einem Kapitel, das dem Propheten Noah gewidmet ist und den Titel *Faṣṣ ḥikma subbūḥiyya fī kalima nūḥiyya* trägt, was man entsprechend einer wörtlichen Übersetzung ungefähr mit *Ein Siegelringstein hochgepriesener* [bzw. auch *transzendenter*] *Weisheit im Wort Noahs* ins Deutsche übertragen kann.¹⁶

Die vorliegende Untersuchung hat nun zum Ziel, dieses Kapitel einer näheren Betrachtung zu unterziehen und herauszuarbeiten, wie Ibn ʿArabī in diesem kurzen Textstück seine Auffassung von *tanzīh* und *tašbīh* präsentiert. Hierbei soll das Thema von einem epistemologischen Standpunkt her beleuchtet werden, das heißt, es soll der Frage nachgegangen werden, wie der Mensch nach Ibn ʿArabī zur Erkenntnis Gottes bzw. zu Wissen über ihn gelangt, oder anders ausgedrückt, wie Gott wahrgenommen werden kann. Dementsprechend lautet die These dieser Untersuchung, dass nach Ibn ʿArabī eine vollkommene Gotteserkenntnis nur dann erfolgen kann, wenn Gott zugleich als tran-

13 Vgl. Giese 2002, S. 47.

14 Vgl. hierzu Ibn ʿArabī 2006, S. 65–87.

15 Das Buch *Fuṣūṣ al-ḥikam* dessen Titel sich als *Die Siegelringsteine der Weisheit* übersetzen lässt, gilt neben der Monumentalschrift Ibn ʿArabīs, *Die mekkanischen Eröffnungen* (*al-Futūḥāt al-makkiyya*), als sein zweitwichtigstes, für manche sogar als sein wichtigstes Werk (vgl. Rahmati 2007, S. 14). Es unterteilt sich in 27 Kapitel, wobei jedes Kapitel jeweils einem Propheten von Adam bis Muḥammad gewidmet ist, so dass jeder Prophet einen dieser Siegelringsteine (*fuṣūṣ*) repräsentiert.

16 Wolfgang Herrmann überträgt diesen Titel ins Deutsche mit »Von der Weisheit der Transzendenz im Wort von Noah« (Ibn ʿArabī 2005), und Ralph Austin wählt im Englischen die Formulierung »The Wisdom of Exaltation in the Word of Noah« (Ibn ʿArabī 1980).

szendent und immanent wahrgenommen wird, also *tanzīh* und *tašbīh* als zwei Aspekte einer göttlichen Gesamtwirklichkeit betrachtet werden.

Hierzu wird im folgenden Kapitel zunächst einmal kurz die theologische Auseinandersetzung zwischen dem Propheten Noah und seinem Volk, wie sie sich im Koran darstellt, beleuchtet, da dies nicht nur die geistige Grundlage bildet, auf die sich das zu untersuchende Kapitel bezieht, sondern vielmehr der Koran an sich als Ausgangspunkt und Quelle für alle Kerngedanken der mystischen Seinslehre des Ibn ʿArabī angenommen werden muss.¹⁷ Im dritten Kapitel zu Noah in *Fuṣūṣ al-ḥikam* findet dann anhand der oben formulierten Fragestellung und These die eigentliche inhaltliche Textanalyse statt, die weitestgehend versucht, der vorgegebenen Chronologie des Textes zu folgen und diese wiederzugeben.

Die theologische Auseinandersetzung zwischen Noah und seinem Volk im Koran

Noah, dessen arabischer Name Nūḥ im Koran 43-malig Erwähnung findet und Namensgeber der Sure 71 ist,¹⁸ gilt im Koran – anders als im Alten Testament – als Prophet (*nabī*) und wird dort auch als ein Gesandter (*rasūl*) bezeichnet.¹⁹ Dies lässt ihn innerhalb der koranischen Prophetenreihe eine besondere Stellung einnehmen, da ein Gesandter mit einer speziellen Botschaft bzw. einer neuen göttlichen Gesetzgebung (*ṣarīʿa*) ausgestattet ist, derer ein Prophet nicht unbedingt habhaft sein muss.²⁰ Die Geschichte des Propheten Noah, die zu den sogenannten koranischen *Straflegenden* gehört,²¹ wird im Koran an zehn Stellen geschildert, die in jeweils unterschiedlicher Länge die Auseinandersetzung mit seinem Volk umreißen.²²

Im Zentrum dieser Auseinandersetzung steht die Verkündigung der göttlichen Botschaft, die Noah im Koran mit den folgenden Worten wiedergibt: »Mein Volk! Dient Gott! Ihr habt keinen Gott außer ihm. Wollt

¹⁷ Vgl. hierzu Chittick 1989, S. XV–XVI und Nettler 2003, S. 13–16.

¹⁸ Vgl. ʿAbdalbāqī 1982, S. 722–723.

¹⁹ Vgl. Heller 1995, Bd. 8., S. 108–109.

²⁰ Vgl. hierzu Rubin 2004 Bd. 4, S. 289–290.

²¹ Vgl. Marshall 2004, Bd. 4, S. 318–322.

²² Die entsprechenden Stellen sind Q 7,59–64; 10,71–73; 11,25–49; 21,76–77; 23,23–30; 26,105–121; 29,14–15; 37,75–82; 54,9–16; 71,1–28 (vgl. auch Abdel Haleem 2006, Bd. 8, S. 38–39).

ihr nicht gottesfürchtig sein?«²³ An anderer Stelle heißt es auch in einem ähnlichen Wortlaut: »Dienet Gott, und fürchtet ihn! Und leistet mir Gehorsam, damit er euch vergebe einige von euren Missetaten und Aufschub euch gewähre bis zu benannter Frist. [...]«²⁴ Diese Aufforderung Noahs an sein Volk, dem einen Gott, außer dem es keinen anderen gibt, zu dienen, diesen zu fürchten, also sich seiner Allgegenwart bewusst zu sein,²⁵ und schließlich ihm als Propheten und Gesandten Gottes auch zu folgen, geht einher mit der Warnung vor einer sich nahenden Strafe, wenn man sich der Botschaft Gottes widersetzt. So sagt Noah auch: »Mein Volk! Dient Gott! Ihr habt keinen Gott außer ihm. Siehe, ich fürchte für euch die Strafe eines gewaltigen Tages.«²⁶

In diesen drei Versen kommen die zentralen Grundelemente der islamischen Glaubenslehre zum Ausdruck, nämlich *tawḥīd*, das heißt, der Glaube an den einen und einzigen Gott, die Bestätigung des Prophetentums (*nubuwwa*) und der Glaube an das Jenseits, insofern man die »Strafe eines gewaltigen Tages« an dieser Stelle nicht nur auf die diesseitig stattfindende Sintflut bezieht, sondern darüber hinaus auch auf den Tag des Jüngsten Gerichts im Jenseits.²⁷ Hieran zeigt sich exemplarisch, dass in den Geschichten der Propheten im Koran, wenn auch nicht grundsätzlich eine Typologie, so doch zumindest ein Schema erkennbar ist, das eng mit der Erfahrungswelt Muḥammads und seiner Verkündigung verknüpft erscheint.²⁸ Ähnliches veranschaulicht sich auch in der ablehnenden Haltung, die Noah von seinem Volk entgegengebracht wird und die sich gleichzeitig auf die Opposition der Mekkaner gegenüber Muḥammad in der Anfangszeit seiner Verkündigung beziehen lässt.²⁹

Während also Noah versucht, seine Position zu untermauern und seinem Volk die Erkenntnis des einen Gottes nahezubringen, indem er auf seine Gnade und Zeichen verweist, die sich überall in der Schöpfung

23 Q 23,23, zitiert nach der Übersetzung von Bobzin 2010. Alle weiteren Koranzitate werden, insofern nichts anderes erwähnt wird, ebenfalls dieser Koranübersetzung entnommen.

24 Q 71,3–4.

25 Vgl. hierzu die Anmerkung zu dem Wort *muttaqīn* in Asad 2009, S. 28.

26 Q 7,59.

27 Vgl. hierzu Reidegeld 2005, S. 31–99.

28 Vgl. Neuwirth 2010, S. 573–580.

29 Hierzu ist anzumerken, dass alle Koranverse, die die Erzählung von Noah wiedergeben, nach der Chronologie von Nöldeke zur ersten bzw. zweiten mekkanischen Offenbarungsperiode des Korans gehören (vgl. Abdel Haleem 2006, Bd. 8, S. 39) und dementsprechend auch die Situation Muḥammads in diesem Zeitraum widerspiegeln. Vgl. hierzu auch Schöller 2003, Bd. 3, S. 576–580.

manifestieren,³⁰ sind es gerade die Angesehenen bzw. Führer (*al-mala'*) seines Volkes, die ihm nicht glauben und sagen: »Wir sehen, dass du genauso ein Mensch bist wie wir. Und wir sehen, dass dir nur jene folgen, die bei uns verachtet sind – auf bloßen Anschein hin. Wir sehen nicht, dass ihr uns gegenüber einen Vorzug habt, sondern sind der Meinung, dass ihr Lügner seid!«³¹ Noah und seine Anhänger werden an dieser Stelle von den Führern der Gesellschaft der Lüge bezichtigt, wobei diese ihren höheren sozialen Status als Argument anführen, um den Widerstand gegen Noah zu legitimieren. In einem anderen Vers, der einen ähnlichen Sinnzusammenhang aufweist, wird jedoch von der gleichen Gruppe wie folgt argumentiert: »Dieser hier ist nur ein Mensch wie ihr; er beansprucht den Vorrang vor euch. Doch hätte Gott [*Allāh*] gewollt, er hätte Engel herabgesandt. Wir haben so etwas nie gehört bei unseren früheren Vorfahren.«³² Hier wird nun eindeutig theologisch argumentiert, so dass man dabei zum einen vom Willen Gottes spricht, was zeigt, dass das Volk von Noah überhaupt eine Vorstellung von einem Gott namens *Allāh* besitzt, und zum anderen, dass diese Vorstellung sogar so weit geht, dass man Aussagen über seinen Willen treffen kann und auch Wissen von den Engeln hat. Allerdings scheint dieser Gott *Allāh* in eine Reihe von anderen göttlichen Wesen eingebunden zu sein, wie der folgende Vers verdeutlicht, in dem die Gegner Noahs die Menschen dazu aufrufen: »Verlasst nur ja nicht eure Götter, verlasst nicht Wadd und nicht Suwa' und auch Yaghuth nicht und Ya'uq und Nasr!«³³

Die genannten Verse demonstrieren die polytheistische Einstellung von Noahs Volk hinsichtlich einer göttlichen Wirklichkeit, so dass dem einen Gott *Allāh* noch weitere Götter zur Seite gestellt werden, was man im Arabischen mit dem Begriff *širk* umschreibt.³⁴ Das Gegenstück zu diesem Begriff erscheint in dem Wort *tawhīd*, als der Vorstellung von nur einem Gott, dem man letztlich nichts zur Seite stellen kann, da nichts mit ihm vergleichbar ist und er jede von Menschen gemachte Vorstellung übersteigt.³⁵ In diesem Sinn handelt es sich bei der Auseinandersetzung zwischen Noah und seinem Volk nicht nur um einen Konflikt

³⁰ Vgl. Q 71,10–20.

³¹ Q 11,27.

³² Q 23,24.

³³ Q 71,23.

³⁴ Vgl. Mir 2004, Bd. 4, S. 159.

³⁵ Zusammengefasst wird dieser für den Islam so wesentliche Gedanke in der kurzen Sure 112, wo es heißt: »Sprich: Er ist Gott, der Eine, Gott, der Beständige, er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig.« (vgl. auch Halm 2007, S. 8–10).

zwischen einer monotheistischen und polytheistischen Gottesvorstellung, sondern auch um die Gegenüberstellung einer transzendenten und immanenten Gottesanschauung. Denn während Noah den *tawhīd*, also die Unvergleichbarkeit des einen Gottes und somit seine Transzendenz (*tanzīh*) verkündet, hält sein Volk, bis auf wenige, die mit ihm glauben und auf dem Schiff (*al-fulk*) vor der Sintflut gerettet werden,³⁶ am Polytheismus und einer damit einhergehenden immanenten, also einer vermenschlichten und mit der Schöpfung vergleichbaren Auffassung der göttlichen Wirklichkeit (*tašbīh*) fest. Noah versucht, ebenso wie dann später Muḥammad, die Erkenntnis des einen Gottes in seiner Gesellschaft zu etablieren, dessen Transzendenz durch die koranische Aussage »nichts ist ihm gleich« (*laysa ka-miṭliḥī šayʿun*)³⁷ verkörpert wird, um schließlich alle anderen Vorstellungen göttlicher Wirklichkeit, insbesondere die polytheistischen, als Ergebnis bloßer menschlicher Einbildungskraft zu entlarven, wie das zum Beispiel Q 12,40 verdeutlicht, wo es heißt: »Was ihr da neben Gott verehrt, das sind doch nichts als Namen, die ihr und eure Väter so benannten; Gott sandte keine Vollmacht für sie herab. [...]«.«

Dieser kurze Einblick in die theologische Auseinandersetzung, die Noah mit seinem Volk führt, unterstreicht, wie bereits erwähnt, die koranische Analogie zwischen Noah und Muḥammad, der als Siegel der Propheten (*ḥātam an-nabiyyīn*)³⁸ und somit als Beschließer einer Prophetensukzession ebenso wie Noah für die Abschaffung eines jeden von Menschenhand gemachten Götzentums eintritt und versucht, die Menschen dahin zu bewegen, sich nur dem einen Gott zu ergeben, und in diesem wortwörtlichen Sinn den *islām* in der Gesellschaft zu konstituieren. Doch bleibt in diesem Zusammenhang weiterhin die Frage, ob man in Bezug auf den Islam und vor allem unter Berücksichtigung aller Verse im Koran tatsächlich auch von einer strengen Trennung zwischen transzendenter und immanenter Gottesvorstellung sprechen kann oder ob nicht beide Vorstellungen im Koran verankert erscheinen und miteinander korrespondieren. Dies bleibt letztlich weiterhin Gegenstand theologischer Kontroversen, wie wir in der Einleitung schon gesehen haben, und wird uns vor allem auch in dem folgenden Kapitel beschäftigen, da Ibn ʿArabī hierzu seine ganz eigene mystische Sichtweise

³⁶ Vgl. z.B. Q 7,64.

³⁷ Vgl. Q 42,11.

³⁸ Vgl. Q 33,40.

präsentiert und dabei unter Bezugnahme auf den Koran ebenfalls einen Vergleich anstellt zwischen Noah und Muḥammad.

Das Kapitel ›Noah‹ in *Fuṣūṣ al-ḥikam*

Die textliche Grundlage zu der hier vorliegenden Untersuchung des Kapitels »Faṣḥ ḥikma subbūḥiyya fī kalima nūḥiyya«³⁹ aus dem Buch *Fuṣūṣ al-ḥikam* von Ibn ʿArabī bildet die arabisch-sprachige Beirut Ausgabe von Abū l-ʿAlā ʿAfīfī aus dem Jahr 1946, in der das Kapitel über Noah sieben Seiten umfasst. Dieses Kapitel lässt sich inhaltlich in zwei Abschnitte unterteilen, einen ersten, in dem Ibn ʿArabī auf der Grundlage seiner Theorie von der Manifestation Gottes in der Welt (*taḡallī*) sein Verständnis von *tanzīh* und *tašbīh* präsentiert,⁴⁰ und einen zweiten, in dem Noah als Verkünder von *tanzīh* vorgestellt und dabei auch ein Vergleich zu Muḥammad gezogen wird. Dieser Unterteilung folgt auch die vorliegende Textuntersuchung, die sich dementsprechend in zwei Kapitel gliedert und anhand der oben angeführten Fragestellung nach der Wahrnehmbarkeit bzw. Erkennbarkeit Gottes versucht, sich diesem Textstück analytisch zu nähern, um somit einen kleinen Einblick in die weitreichende und komplexe Gedankenwelt Ibn ʿArabīs zu gewähren.⁴¹

Die Begriffe tanzīh und tašbīh

Ibn ʿArabī beginnt sein Kapitel über Noah mit einer Darstellung des Begriffs *tanzīh* und erklärt hier gleich zu Anfang, dass *tanzīh* als die Transzendenz Gottes nur einen Teilaspekt der göttlichen Gesamtwirklichkeit widerspiegelt.⁴² Er drückt dies mit den folgenden Worten aus, indem er sich direkt an einen Hörer bzw. Schüler zu wenden scheint:⁴³

اعلم أيّدك الله بروح منه أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجنب الإلهي عين التحديد والتقييد. فالنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب. ولكن إذا أطلقاه وقالا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه

³⁹ Siehe oben S. 83.

⁴⁰ Vgl. Bannerth 1970, S. XIV–XV.

⁴¹ Die im Folgenden übersetzten Textzitate basieren, soweit nichts anderes erwähnt wird, auf einer eigenen Übersetzung unter Berücksichtigung der beiden deutschen Übersetzungen von Hans Kofler (1970) und Wolfgang Herrmann (2005) sowie der englischen Übersetzung von Ralph Austin (1980).

⁴² Vgl. Bannerth 1970, S. XI.

⁴³ Wolfgang Herrmann sagt hierzu in dem Vorwort zu seiner Übersetzung von *Fuṣūṣ al-ḥikam*: »Es darf vermutet werden, dass der Urtext aus einer Niederschrift von mündlich gehaltenen Vorlesungen des Meisters für seine engsten Schüler in Damaskus entstanden ist. Darauf deutet der lebendige, oft auch emphatische Ton des Werkes hin. Aus didaktischen Gründen werden an vielen Stellen Argumente variierend wiederholt. [...]« (Herrmann 2005, S. 10).

ولم يرَ غير ذلك فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسَل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر، ويتخيل أنه في الحاصل وهو من الفائت. وهو كمن آمن ببعض وكَفَرَ ببعض (...).

Wisse, möge dich Gott mit seinem Geist stärken, dass das bloße Annehmen der göttlichen Transzendenz (*tanzīh*) in Bezug auf die Majestät Gottes bei denjenigen, die um die göttlichen Wirklichkeiten wissen (*ahl al-ḥaqāʾiq*), eine Quelle der Begrenzung und Einschränkung darstellt, so dass derjenige, der nur die göttliche Transzendenz annimmt (*al-munazzih*), entweder ein Unwissender oder einer von schlechter Sitte ist. Aber wenn zwei davon ausgehen und sich dazu bekennen, dann ist derjenige, der sich als ein Gläubiger zu den Gesetzen (*aš-šarāʾiʿ*) bekennt, insofern er nur die göttliche Transzendenz annimmt und bei dieser verharret, ohne etwas anderes als dies in Betracht zu ziehen, doch wirklich von schlechter Sittlichkeit, da er Gott (*al-ḥaqq*) und auch die göttlichen Gesandten, die Segnungen Gottes seien auf ihnen, der Lüge bezichtigt, ohne dass er es merkt. Und er bildet sich dabei ein, das wahre Ziel erreicht zu haben, während er es doch verfehlte. Er ist wie jemand, der an einen Teil [der göttlichen Offenbarung] glaubt, während er gleichzeitig einen anderen Teil verleugnet,⁴⁴ [...].⁴⁵

Eine rein transzendente Gottesvorstellung, daher im Sinn einer Unvergleichbarkeit Gottes mit seiner Schöpfung, bedeutet für Ibn ʿArabī nur eine mangelhafte und beschränkte Gotteserkenntnis. Während er hier von *ahl al-ḥaqāʾiq* spricht, die Hans Kofler in seiner Übersetzung von *Fuṣūṣ al-ḥikam* als die Mystiker begreift und die einer umfassenden Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit teilhaftig zu sein scheinen,⁴⁶ wirft er gleichzeitig denjenigen, die er zwar als Gläubige bezeichnet, aber die in ihrem Glauben einen reinen *tanzīh* betreiben, daher Gott als losgelöst von seiner Schöpfung betrachten, Unwissenheit, ja sogar schlechte Manieren gegenüber Gott und seinen Gesandten vor. Darüber hinaus beschuldigt er sie auch, dass sie indirekt Gott und seine Gesandten der Lüge zeihen, da sie die göttlichen Offenbarungen nur unzureichend verstehen, und vergleicht sie am Ende sogar, indem er auf den Koran Bezug nimmt und sie dabei des Unglaubens (*kufr*) bezichtigt, mit denjenigen, die dort wie folgt beschrieben werden:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا. أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا (...).

Siehe, die an Gott nicht glauben und nicht an seine Gesandten und die unterscheiden wollen zwischen Gott und seinen Gesandten und sprechen: »Wir glauben an das eine, doch an das andere glauben wir nicht!«, und einen Weg dazwischen einschlagen wollen, das sind die wahrhaft Ungläubigen [...].⁴⁷

⁴⁴ Vgl. Q 4,150.

⁴⁵ Ibn ʿArabī 1946, S. 68, Z. 1–6.

⁴⁶ Vgl. Ibn ʿArabī 1970, S. 20.

⁴⁷ Q 4,150–151.

Die vehemente Haltung gegenüber jenen, die die göttliche Wirklichkeit nur einseitig betrachten und sich dabei im Besitz einer umfassenden Gotteserkenntnis wähnen, untermauert Ibn ʿArabī im Anschluss an diesen Abschnitt mit einem Hinweis auf die verschiedenen Bedeutungsebenen, die in der Sprache der göttlichen Offenbarungsschriften angelegt sind, wobei eben die Allgemeinheit der Gläubigen nur den äußeren Wortsinn versteht und dieser somit ein beschränktes Verständnis göttlicher Offenbarung zukommt, während die Elite, also zum Beispiel die Mystiker, alle darin liegenden Sinnebenen erfasst und dadurch zu einer vollkommenen Erkenntnis gelangen kann.⁴⁸

فإن للحق في كل خلق ظهوراً: فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته: وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن. فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة.

Denn fürwahr, Gott hat in jedem Geschöpf (*ḥalq*) eine Erscheinung (*zuhūr*), so dass er derjenige ist, der in jedem begreifbaren Ding äußerlich in Erscheinung tritt (*aẓ-ẓāhir*), während er sich gleichzeitig auch vor jedem Verständnis innerlich-verborgen hält (*al-bāṭin*), außer vor dem Verständnis desjenigen, der sagt, dass die Welt seine Form (*ṣūratuhu*) ist und gleichzeitig auch seine Wesenheit (*huwīyyatuhū*), so dass sie [die Welt] dem göttlichen Namen des »äußerlich in Erscheinung Tretenden« (*aẓ-ẓāhir*) entspricht, ebenso wie er [Gott] im eigentlichen Sinn ein Geist (*rūḥ*) all dessen ist, was äußerlich in Erscheinung tritt, und er somit der »Innerlich-Verborgene« (*al-bāṭin*) ist. Denn sein Verhältnis zu dem, was an äußeren Formen in der Welt in Erscheinung tritt, entspricht dem Verhältnis des lenkenden Geistes zur körperlichen Form.⁴⁹

Der Absatz, der die Beziehung zwischen Gott und der Welt veranschaulicht, beschreibt, dass Gott durch seine Namen in jedem geschöpflichen Ding erkennbar wird, daher jede Form, die in der Welt existiert, bzw. die Welt in ihrer Gesamtheit als Form ist eine Manifestation des göttlichen Namens *aẓ-ẓāhir* (der äußerlich in Erscheinung Tretende) und gleichzeitig auch des Namens *al-bāṭin* (der Innere, der Verborgene). Nach Ibn ʿArabī besitzt jede äußerlich in Erscheinung tretende Form einen sie bestimmenden innerlich-verborgenen Geist, so dass das Verhältnis von Form bzw. Körper und Geist hier als Sinnbild für das Verhältnis zwischen Gott und der Welt Verwendung findet. Gott als der lenkende Geist aller körperlich-weltlichen Formen kann demnach nicht losgelöst von der Welt betrachtet werden, da er sich als *aẓ-ẓāhir* und *al-bāṭin* in ihr

⁴⁸ Vgl. Ibn ʿArabī: 1946, S. 68, Z. 6–9.

⁴⁹ Ibn ʿArabī: 1946, S. 68, Z. 9–12.

manifestiert und somit auch immanent und vergleichbar erscheint. Ibn ʿArabī definiert Gott als eine Einheit von Innen und Außen, Form und Geist und illustriert dies am Beispiel des Menschen, zu dessen Gesamterscheinung ebenso das Äußere wie das Innere gehört, und bezieht dies auch auf jede andere definierbare Form.⁵⁰ Über das Verhältnis zwischen den definierbaren Formen und Gott sagt er weiter:

فالحق محدود بكل حد، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته. فذلك يُجْهَلُ حَدُّ الحق، فإنه لا يُعْلَمُ حَدُّه إلا بعلم حد كل صورة، وهذا محال حصوله: فحد الحق محال.

So kann Gott definiert werden durch jedes Definierbare, doch können die Formen der Welt [in ihrer Gesamtheit] weder festgestellt noch vollkommen erfasst werden noch kann man die Definition einer jeder dieser Formen wissen, außer in dem Maße, was jedem Wissenden von den Formen der Welt zukommt. Aus diesem Grund kennt man die Definition Gottes nicht, denn man kennt seine Definition nur aufgrund des Wissens aller Formen, und das ist schließlich unmöglich zu erreichen, so dass auch eine Definition Gottes unmöglich ist.⁵¹

Auch wenn Ibn ʿArabī in dem oberen Textauszug von einer Immanenz Gottes in der Welt ausgeht, verdeutlicht sich hier doch gleichzeitig, dass Gott auch in seiner Immanenz nicht vollkommen, nicht in seiner Gesamtheit erkannt werden kann. Denn so wie Gott unendlich erscheint, manifestiert er sich auch unendlich in den Formen der Welt, so dass niemand die Formen erfassen kann, außer Gott selbst. Insofern bleibt Gott schließlich doch unerkannt und kann nur in einem solchen Maß erkannt werden, wie man Wissen von den Formen besitzt. Doch auch ein reiner *tašbīh* ist für die Erkenntnis Gottes unzureichend, wie die folgende Textpassage verdeutlicht, in der das Wort erstmalig in Form eines Verbs Erwähnung findet:

كذلك من شَبَّهه وما نَزَّهه فقد قَيَّده وحدده وما عَرَفه. ومن جمع في معرفته بين التزييه والتشبيه بالوصفين على الإجمال - لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور - فقد عَرَفه مجَمَلًا لا على التفصيل كما عَرَف نفسه مجَمَلًا لا على التفصيل.

Und ebenso unterzieht ihn derjenige, der ihn [Gott] vergleicht (*šabbahahū*), ohne ihn gleichzeitig frei von Vergleichbarkeit zu betrachten (*nazzahahū*), einer Beschränkung und Begrenzung und erkennt ihn dabei nicht. Doch wer in seiner (Gottes-) Erkenntnis *tanzīh* und *tašbīh* vereint, indem er beide Eigenschaften in allgemein-

⁵⁰ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 68, Z. 12–13.

⁵¹ Ibn ʿArabī 1946, S. 68, Z. 13–16.

umfassender Form [Gott] zuschreibt – denn es ist unmöglich, jenes im Einzelnen zu tun, da man ja nicht umfassen kann, was in der Welt an Formen existiert –, so hat er ihn allgemein-umfassend erkannt, jedoch nicht im Einzelnen, so wie er sich [als Mensch] selbst nur allgemein-umfassend erkennt und nicht im Einzelnen.⁵²

Das hier Gesagte bringt nun explizit zum Ausdruck, dass nach Ibn ʿArabī eine umfassende Gotteserkenntnis allein dann stattfindet, wenn man *tanzīh* und *tašbīh* gemeinsam als zwei Aspekte der göttlichen Gesamtwirklichkeit betrachtet. Gibt man lediglich einem dieser beiden Aspekte, sei es *tanzīh* oder *tašbīh*, den Vorrang bzw. schließt jeweils den anderen dabei aus, so beschränkt man Gott in seiner Vorstellung und wird ihm in der Erkenntnis nicht gerecht. Dennoch, so betont Ibn ʿArabī nochmal, bleibt Gott in all seinen Einzelheiten und seiner Vielfalt letztlich unerkannt, da niemand, wie oben bereits erwähnt, alle Formen, in denen sich Gott manifestiert, umfassen kann, so dass nur eine allgemeine Form der Erkenntnis möglich ist, nicht aber eine, die Gott in seinen unendlichen Erscheinungsformen zeigt. Erneut zieht Ibn ʿArabī hier eine Parallele zum Menschen, dessen eigene Erkenntnis von sich selbst auch eher von allgemeiner Art sei, als dass er sich selbst in jeder Einzelheit wahrnehmen kann. Wie das aber genau zu verstehen ist, das belegt er mit einer für seine Lehre wichtigen und bekannten prophetischen Überlieferung, in der es heißt: »Wer sich selbst (*nafsahū*) erkennt, erkennt seinen Herrn (*rabbahū*).«⁵³

To the extent that we do come to know ourselves correctly as the divine form, we also come to know the infinite God in both his incomparability and his similarity. [...] Each moment of self-knowledge represents a new perception of God's manifestation in the soul and the world.⁵⁴

In diesem Sinn interpretiert Ibn ʿArabī auch den Vers aus Q 41,53, den er im Anschluss an die obige Prophetenüberlieferung zitiert und über den er sagt:

وقال تعالى: «سنريهم آياتنا في الآفاق» وهو ما خرج عنك «وفي أنفسهم» وهو عينك، «حتى يتبين لهم» أي للناظر «أنه الحق» من حيث إنك صورته وهو روحك. فأنت له كالصورة الجسمية لك، وهو لك كالروح المدير لصورة جسده.

Und der Erhabene sagt: »Wir werden ihnen unsere Zeichen zeigen an den Horizonten« – und damit meint er das, was außerhalb von dir ist – »und in ihnen selbst« – und damit ist dein inneres Wesen gemeint – »bis ihnen, das heißt den Schauenden,

⁵² Ibn ʿArabī 1946, S. 69, Z. 1–4.

⁵³ Ibn ʿArabī 1946, S. 69, Z. 5.

⁵⁴ Chittick 2005, S. 20.

klar wird, dass es (er) die Wahrheit (*al-ḥaqq*) ist«, und zwar in Hinblick darauf, dass du seine Form bist und er dein Geist, so dass du für ihn das bist, was die Form deines Körpers für dich ist, und er für dich wie der Geist ist, der deinen Körper lenkt.⁵⁵

Das, worauf das hier Gesagte schließlich abzielt, ist, dass der Mensch und die Welt als Erscheinungsformen Gottes nicht als getrennt von Gott betrachtet werden können, alles erscheint als ein Zeichen Gottes. Ebenso wie der Mensch in seiner Gesamtheit als ein Äußeres und Inneres definiert werden muss, gehören alle Formen als Manifestation des göttlichen Namens *az-zāhir* ebenso zur Definition Gottes wie sein Geist als Manifestation des Namens *al-bāṭin*.⁵⁶ Gott umfasst in diesem Sinn alle Gegensätze, die sich auch im Menschen als Form Gottes manifestieren, so dass dies für die menschliche Wirklichkeit Chittick zufolge bedeutet,

to be a divine self-expression within which every name of God – every real quality found in the cosmos, every attribute of the absolutely Real (*al-ḥaqq*) – can become manifest and known. The human form is both different from God (incomparable) and identical with him (similar). Correct understanding of the situation demands seeing with both eyes.⁵⁷

Das »Sehen mit beiden Augen« ist denjenigen vorbehalten, die Ibn ʿArabī am Anfang des Kapitels als die »Leute der Wirklichkeiten« (*ahl al-ḥaqāʾiq*) bezeichnet, also diejenigen, die die Unvergleichbarkeit Gottes (*tanzīh*) in gleichem Maße annehmen wie seine Vergleichbarkeit (*tašbīh*) und die Gott, die Welt und sich selbst so erkennen, wie sie wirklich sind; sie erfassen als vollkommenes Ebenbild Gottes »the realities in proper proportion and respond to every situation as God himself would respond, were he to take upon human form.«⁵⁸

Gott, Welt und Mensch sind in der Lehre Ibn ʿArabīs in einer »Einheit des Seins« (*waḥdat al-wuḡūd*)⁵⁹ miteinander verbunden, und jede von Gott geschaffene Form erscheint als eine Lobpreisung seiner Selbst, so dass Gott derjenige ist, »der lobpreist, und zugleich derjenige, der lobgepriesen wird«⁶⁰, auch wenn der Mensch diesen Lobpreis nicht versteht, da er nicht alle in Erscheinung tretenden Formen der Welt umfassen

⁵⁵ Ibn ʿArabī 1946, S. 69, Z. 5–9.

⁵⁶ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 69, Z. 9–14.

⁵⁷ Chittick 2005, S. 19–20.

⁵⁸ Chittick 2005, S. 20.

⁵⁹ Dieser Begriff findet sich bei Ibn ʿArabī explizit noch nicht (vgl. Todd 2014, S. 47).

⁶⁰ Ibn ʿArabī 1946, S. 69, Z. 18.

kann.⁶¹ In diesem Sinn existiert eigentlich nur Gott und nichts neben ihm, so dass Transzendenz und Immanenz ineinander aufgehen und miteinander verschmelzen zu einem Ganzen, das Gott ist.

Bevor nun Ibn ʿArabī seine Darstellung von Noah als Verkünder des *tanzīh* beginnt, fasst er am Ende seiner allgemeinen Ausführungen zu *tanzīh* und *tašbīh* das dazu bisher Gesagte in einer verdichteten und gereimten Form zusammen, was hier ebenso wie in dem Text von Ibn ʿArabī als eine Art Resümee und Abschluss für dieses erste Untersuchungskapitel gelten kann. Ralph Austin hat an dieser Stelle in seiner englischen Übersetzung *The Bezels of Wisdom* versucht, den poetischen Charakter dieser Worte von Ibn ʿArabī wiederzugeben, was ihm meines Erachtens auch gut gelungen ist, so dass er im Folgenden zitiert sei:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً	وإن قلت بالتشبيه كنت محددأ
وإن قلت بالأمرين كنت مسدأ	وكنت إمامأ في المعارف سيدأ
فمن قال بالإشفاق كان مشركأ	ومن قال بالإفراد كان موحداً
فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً	وإياك والتنزيه إن كنت مفردأ
فما أنت هو: بل أنت هو وتراه في	عين الأمور مسرأ مقيدأ

If you insist only on His transcendence you restrict Him,
 And if you insist only on His immanence you limit Him.
 If you maintain both aspects you are right,
 An Imām and a master in the spiritual sciences.
 Whoso would say He is two things is a polytheist,
 While the one who isolates Him tries to regulate Him.
 Beware of comparing Him if you profess duality,
 And, if unity, beware of making Him transcendent.
 You are not He and you are He and
 You see Him in the essences of things both boundless and limited.⁶²

Noah als Verkünder von tanzīh

Nachdem Ibn ʿArabī seine allgemeine Position in Bezug auf *tanzīh* und *tašbīh* am Anfang seines Kapitels über Noah dargestellt und verdeutlicht hat, richtet er im weiteren Verlauf des Textes sein Augenmerk direkt auf

⁶¹ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 69, 14–17. Ibn ʿArabī bezieht sich an dieser Stelle auf die Aussage in Q 17,44, in der es heißt: »Es lobpreisen ihn die sieben Himmel und die Erde und wer darinnen ist. Es gibt nichts, was nicht sein Lob preist. Aber ihr versteht ihren Lobpreis nicht. [...]«.«

⁶² Ibn al-ʿArabī 1980, S. 75, Übers. von Ralph W. Austin.

Noah und präsentiert ihn als einen Verkünder einer reinen Transzendenz, während er das Volk Noahs als Vertreter einer reinen Immanenz betrachtet.⁶³ Dabei bezieht er in seiner Diskussion hinsichtlich der beiden Positionen hauptsächlich die Verse aus der Sure *Nūḥ* mit ein und bespricht diese, so dass das Kapitel über Noah auch als ein mystisch-philosophischer Kommentar zu Sure 71 gelten kann.⁶⁴ Der nun folgende Teil der Textuntersuchung konzentriert sich in seiner Darstellung nur auf einige wesentliche Punkte, die für das Thema dieser Arbeit relevant erscheinen, und hat innerhalb des vorgegeben Rahmens dieser Untersuchung nicht den Anspruch, alle Aspekte und Koranstellen, die Ibn ʿArabī hier detailreich diskutiert, umfassend zu behandeln.

Ibn ʿArabī beginnt seine direkten Ausführungen zu Noah mit einer Aussage aus Q 42,11, wo es heißt: »[...] nichts ist gleich wie er (*laysa ka-miṭliḥī šayʿun*), und er ist der Hörende, der Sehende.«⁶⁵ Die Wendung *laysa ka-miṭliḥī šayʿun*, die auch schon im Kapitel zur theologischen Auseinandersetzung zwischen Noah und seinem Volk im Koran⁶⁶ Erwähnung fand und dort als Ausdruck einer reinen Transzendenz galt,⁶⁷ erfährt hier durch Ibn ʿArabī eine Um- bzw. Weiterinterpretation, indem er sie als ein klares Zeichen von einem gleichzeitigen *tanzīh* und *tašbīh* versteht, und bildet die Grundlage für die weitere Diskussion:

قال الله تعالى «ليس كمثله شيء»، فتره، «وهو السميع البصير» فشبهه. وقال تعالى «ليس كمثله شيء» فشبهه وثنى، «وهو السميع البصير» فتره وأفرد.

Gott, der Erhabene, sagt »nichts ist gleich wie er« und bringt damit seine Unvergleichbarkeit zum Ausdruck, und er sagt »er ist der Hörende, der Sehende« und verweist damit auf seine Vergleichbarkeit. Und indem er »nichts ist gleich wie er« sagt, behauptet er auch seine Vergleichbarkeit und Dualität, während er mit »er ist der Hörende, der Sehende« seine Unvergleichbarkeit und seine Einzigkeit zum Ausdruck bringt.⁶⁸

Dieser kurze Absatz sowie die folgenden Koranstellen sind ein Beispiel für Ibn ʿArabīs sehr eigene und manchmal auch divergierende Interpretation des Korans, die weit über den reinen Wortsinn hinausgeht und mehrere Bedeutungsebenen zulässt und, wie an dem Beispiel zu sehen ist, oftmals ein *Sowohl-als-auch* zum Ausdruck bringt. In einem ersten

63 Vgl. Ibn al-ʿArabī 1980, S. 72.

64 Vgl. Ibn al-ʿArabī 1980, S. 71.

65 Eigene Übersetzung, vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 6–7.

66 Siehe oben S. 84.

67 Siehe oben S. 87.

68 Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 6–7.

Schritt besetzt Ibn ʿArabī die Teilaussage *laysa ka-miṭliḥi šayʿun* positiv als Ausdruck der Transzendenz Gottes, um in einem zweiten Schritt – in einer Art negativen Theologie – das Gegenteil aus der gleichen Aussage herauszulesen, nämlich die Immanenz und sogar die Dualität Gottes. Das Gleiche geschieht auch mit der Wendung »er ist der Hörende, der Sehende«.

Auf diesen Gedanken Bezug nehmend stellt Ibn ʿArabī nun die Behauptung auf, dass, wenn Noah seinem Volk nicht nur die Transzendenz, sondern auch Immanenz Gottes verkündet hätte, dieses ihm auch in Gehorsam nachgefolgt wäre.⁶⁹ Da aber Noah nur den transzendenten Aspekt von *laysa ka-miṭliḥi šayʿun* betonte und seinen Leuten sozusagen die Wirklichkeit einer Immanenz Gottes vorenthalten hat, obwohl bzw. auch weil diese ja bereits durch ihre Götzenverehrung einer immanenten Gottesvorstellung anhängen, wurden sie aufgrund dieses Mangels in ihrer Ablehnung und Flucht vor ihm bestärkt.⁷⁰ Das heißt mit anderen Worten, dass Noah in seiner Predigt an sein Volk eine Unterscheidung macht zwischen *tanzīh* und *tašbīh* und beides als zwei Wirklichkeitsvorstellungen nicht miteinander in Einklang bringt. Um diesen Gesichtspunkt weiter auszuführen, illustriert Ibn ʿArabī das, was er mit der Unterscheidung meint, anhand der Gegenüberstellung der beiden Begriffe *qurʿān* und *furqān*. Dabei will er aber *qurʿān* nicht aus der Wurzel *q-r-ʿ* abgeleitet wissen, sondern von *q-r-n* in der Bedeutung von »verbinden, verknüpfen, vereinen«,⁷¹ und sagt dementsprechend:

والأمر قرآن لا فرقان، ومن أقيم في القرآن لا يصغي إلى الفرقان وإن كان فيه. فإن القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن.

[...] und der wahre Sachverhalt liegt im Vereinen (*qurʿān*), nicht im Unterscheiden (*furqān*). Und derjenige, der seine Grundlage in der Vereinigung sieht, neigt nicht zur Unterscheidung, auch wenn sich diese [d. h. hier *al-furqān* als Eigennamen der Sure 25] darin befindet [d. h. im *Qurʿān* als göttliche Gesamtoffenbarung]. Denn der *Qurʿān* enthält *al-furqān*, aber *al-furqān* enthält nicht den *Qurʿān*.⁷²

Ibn ʿArabī spielt hier mit den verschiedenen Bedeutungsebenen von *qurʿān* und *furqān* und nimmt dies erneut zum Anlass, den Koran als eine göttliche Offenbarungsschrift vorzustellen, die schließlich keine Unterscheidung zwischen *tanzīh* und *tašbīh* trifft, sondern beides mitein-

⁶⁹ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 8.

⁷⁰ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 9–11.

⁷¹ Vgl. Ibn ʿArabī 1980, S. 72.

⁷² Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 14–16.

ander vereint. Damit kontrastiert Ibn ʿArabī Noah und Muḥammad in ihrer jeweiligen Funktion als Verkünder, so dass Noah als Repräsentant der Unterscheidung gilt und Muḥammad, der mit dem Koran besonders ausgezeichnet wurde,⁷³ das Vereinigen von transzendenter und immanenter Gottesvorstellung vertritt.⁷⁴ In diesem Zusammenhang versteht dann Ibn ʿArabī auch die Aussage aus Q 3,110, dass die Gemeinde Muḥammads »die beste Gemeinschaft sei, die für die Menschen hervorgebracht wurde«, da ihr mit Muḥammad der Koran offenbart wurde und damit die Möglichkeit einer vollkommenen Gotteserkenntnis, die allein schon in dem Ausspruch *laysa ka-miṭliḥi šayʿun* angelegt erscheint.⁷⁵ Denn, so betont Ibn ʿArabī noch einmal, wenn Noah eine ähnliche Aussage wie diese getroffen hätte, dann wären ihm seine Leute auch aufgrund der darin erkennbaren Transzendenz und Immanenz gefolgt.⁷⁶

Die Unterscheidung, die Noah im Gegensatz zu Muḥammad trifft, wird im Text mittels einiger Koranverse aus der Sure 71 vertieft, die nebenbei Ibn ʿArabīs allegorisches Koranverständnis offenbaren. So nimmt er zum Beispiel Bezug auf Q 71,5 und sagt:

ونوح دعا قومه «لَيْلًا» من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب. «ونهاراً» دعاهم أيضاً من حيث ظاهر صورهم وجسدهم، وما جمع في الدعوة مثل «ليس كمثله شيء» فنفرت بواطعهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً.

Und Noah rief seine Leute nachts (*laylan*) auf, daher in Hinblick auf ihre Verstandeskräfte (*ʿuqūluhum*) und ihre Geistigkeit (*rūḥāniyyatuhum*), denn diese sind verborgen, und auch bei Tage (*nahāran*) rief er sie auf, also in Hinblick auf das Äußere ihrer Formen und ihrer Sinneswahrnehmung (*zāhir ṣuwārihim wa-ḥissihim*). Doch er vereinte es nicht in seinem Aufruf wie in der Aussage »Nichts ist gleich wie er«. Aufgrund dieser Unterscheidung wendete sich ihr Innerstes ab und es bestärkte sie in ihrer Flucht.⁷⁷

Das Begriffspaar *laylan* und *nahāran* erfährt eine Bedeutungserweiterung und wird von Ibn ʿArabī auf das dem Menschen allgemein zukommende Erkenntnisvermögen bezogen. Das heißt, der Begriff *laylan* wird als das innere, das verborgene und geistige Erkenntnisvermögen verstanden, während *nahāran* die äußere Erkenntniskraft der Sinneswahrnehmung widerspiegelt. Beide Wahrnehmungsformen, die äußere wie die innere, tragen im Zusammenspiel dazu bei, eine umfassende

73 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 16.

74 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 17–19.

75 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 17–19.

76 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 18–19.

77 Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 19–S. 71, Z. 3.

Gotteserkenntnis erlangen zu können. Zwar hat Noah in seiner Verkündigung auch an beide Erkenntnisvermögen des Menschen appelliert, aber schließlich nur, um die Transzendenz Gottes zu betonen, weshalb nach Ibn ʿArabī ein Zwiespalt im Inneren der Menschen entstanden war, der zur Ablehnung der Botschaft führte.

Im Gegensatz dazu rief Muḥammad seine Leute nicht nur des Nachts und bei Tag auf, sondern »vielmehr rief er sie des Nachts am Tage und am Tage des Nachts auf«⁷⁸, das heißt, er verband mit der Aussage *laysa ka-mitliḥ šayʿun*, die sowohl eine Bestätigung der Ähnlichkeit Gottes mit seiner Schöpfung als auch ihre gleichzeitige Dementierung ist,⁷⁹ das Offensichtliche mit dem Verborgenen, das Äußere mit dem Inneren, den Geist mit der Form, so dass der Mensch in seinem äußeren und inneren Erkenntnisvermögen keinen Zwiespalt mehr empfinden und Gott in seiner Gesamtwirklichkeit betrachten konnte. Aus diesem Grund, so sagt Ibn ʿArabī in Bezugnahme auf eine prophetische Überlieferung, hat Muḥammad von sich behauptet, dass ihm die »in ihrer Gesamtheit alles vereinenden Worte« (*ḡawāmiʿ al-kalim*) mitgeteilt worden seien.⁸⁰

Weiterhin erklärt Ibn ʿArabī die Verse 11, 12 und 21 der Sure 71 und sagt:

فقال نوح في حكمته لقومه: «يرسل السماء عليكم مدراراً»، وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري، «وسددكم بأموال»، أي بما يميل بكم إليه فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه. فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف، ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف. فلماذا انقسم الناس إلى غير عالم وعالم. «وولده» وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكري. والأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر.

Noah in seiner Weisheit sagte zu seinen Leuten: »er sendet auf euch den Himmel als reichlich regnend herab«⁸¹, und damit sind die verstandesmäßigen Erkenntnisse über die göttlichen Eigenschaften und die durch Erwägung erlangte Einsicht gemeint,⁸² und »er versorgt euch mit Zuwendungen«⁸³, das heißt, womit er euch zuwendet zu sich. Und wenn er euch zu sich zuwendet, seht ihr eure Form in ihm. Denn wer sich von euch einbildet, dass er ihn sieht, der hat ihn nicht erkannt. Doch wer von euch erkennt, dass er sich selbst sieht, der ist der [wirklich] Erkennende. Deshalb

⁷⁸ Ibn ʿArabī 1946, S. 71, Z. 7–8.

⁷⁹ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 71, Z. 6.

⁸⁰ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 71, Z. 6–7.

⁸¹ Q 71,11. Eigene Übersetzung.

⁸² Vgl. hierzu die Übersetzung von Hans Kofler (Ibn ʿArabī 1970, S. 23).

⁸³ Q 71,12. Eigene Übersetzung. Ibn ʿArabī führt hier das Wort *amwāl* in der Bedeutung von »Vermögensgüter« nicht, wie es üblich ist, auf die Wurzel *m-w-l* zurück, sondern, wie man in der Folge sehen kann, auf die Wurzel *m-y-l* in der Bedeutung von »sich neigen, zuneigen«. Um beide Aspekte annähernd miteinander zu vereinen, wurde hier für die Übersetzung das Wort »Zuwendung« gewählt.

unterteilen sich die Menschen in solche, die erkennen und nicht erkennen. Und »sein Nachkomme«⁸⁴, und das ist das Ergebnis ihrer gedanklich-diskursiven Einsicht. Doch das Wissen um den wahren Sachverhalt beruht auf der mystischen Schau (*al-mušāhada*) und ist weit entfernt von den Ergebnissen des diskursiven Denkens.⁸⁵

Dieser Abschnitt ist für das Gesamtverständnis dessen, was Ibn ʿArabī versucht, in dem Kapitel über Noah zum Ausdruck zu bringen, noch einmal von wesentlicher Bedeutung. Denn er wiederholt hier den zentralen Gedanken, dass die Erkenntnis Gottes eng mit der Selbsterkenntnis des Menschen verbunden ist und von dieser sogar bedingt erscheint, so dass man nur das eigene Bild in Gott erkennt, woraus sich wiederum schließen lässt, dass eine Erkenntnis Gottes nur in dem Maß möglich ist, wie Gott sich in den Formen und Menschen manifestiert,⁸⁶ das heißt, Gott an sich ist nicht erkennbar, bleibt also transzendent, und kann ausschließlich über seine Erscheinungsformen wahrgenommen werden. Ein weiterer wichtiger Punkt, den Ibn ʿArabī in dem oben genannten Zitat nur kurz anreißt und nicht näher ausführt, betrifft die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, denn es wird deutlich, dass für ihn der diskursive Verstand in der Erkenntnis Gottes nur eine untergeordnete Rolle spielt, während die mystische Schau (*al-mušāhada*) durch ihre Unmittelbarkeit eine Einsicht in die göttliche Wirklichkeit verschafft, über die der Verstand aufgrund seiner Begrenztheit schließlich nur spekulieren kann.⁸⁷ Dass aber Gott in seiner Wesenheit letztlich unerkannt bleibt und nur seine Erscheinungsformen, genauer gesagt seine Namen, erkannt werden können, das beschreibt Ibn ʿArabī auch an einer anderen Stelle im Text, wo er im Verlauf die Anhänger Muḥammads und Noahs in ihrem Erkenntnisvermögen weiter zu kontrastieren versucht. Er erklärt demnach, dass der Anhänger Muḥammads weiß,

ما هي من حيث هويته وإنما هي من حيث أسماؤه فقال: «يوم تحشر المتقين إلى الرحمن وفداً» فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم، فعرفنا أن العالم كان تحت حيلة اسم إلهي أوجب عليهم أن يكونوا متقين.

dass der Aufruf zu Gott nicht ein Aufruf zu seiner Wesenheit ist, sondern vielmehr ein Aufruf zu seinen Namen. Deshalb sagt Gott [in Q 19,85]: »Am Tag, da wir versammeln die Gottesehrfürchtigen zum Allerbarmer (*ilā r-raḥmān*) als Abordnung.«⁸⁸ Und er benutzte dabei die Präposition der Zielrichtung [*ilā*] und verband sie mit dem Namen [*ar-raḥmān*], so dass wir erkennen können, dass die Welt unter der Obhut eines göttlichen Namens steht, der es allen zur Pflicht macht, gottesehrfürchtig zu sein.⁸⁹

⁸⁴ Q 71,21.

⁸⁵ Ibn ʿArabī 1946, S. 71, Z. 8–14.

⁸⁶ Vgl. hierzu Kap. »Die Begriffe *tanzīh* und *tašbīh*«, S.88–94.

⁸⁷ Vgl. hierzu Rahmati 2007, S. 69–70.

⁸⁸ Eigene Übersetzung.

⁸⁹ Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 3–6.

Da die Welt – wie auch bereits im Kapitel zu den Begriffen *tanzīh* und *tašbīh* zu sehen war⁹⁰ – ein Manifestationsort der göttlichen Namen ist, insbesondere des Namens *ar-rahmān*, lässt sich alles, was in ihr existiert, auf das Wirken der Namen Gottes zurückführen. Dies nimmt Ibn ʿArabī zur Grundlage für seine Argumentation, dass die Götzen, die in Q 71,23 namentlich erwähnt werden und die es den Leuten Noahs zufolge nicht zu verlassen gilt,⁹¹ auch eine Erkenntnis Gottes möglich machen, denn, so sagt Ibn ʿArabī, »in jedem angebeteten Objekt ist eine Seinsweise (*waḡhan*) Gottes vorhanden, die derjenige, der sie kennt, erkennen kann und derjenige, der sie nicht kennt, nicht erkennen kann.«⁹² Daraus schlussfolgert Ibn ʿArabī, dass die Leute Noahs, wenn sie ihre Götzen verlassen hätten, sogar etwas von ihrer Gotteserkenntnis eingeübt hätten, nämlich insofern, wie Gott ihnen in ihren Götzen als Seinsweise immanent erschien, doch waren sie sich darüber nicht bewusst,⁹³ da Noah sie ja zur reinen Transzendenz aufrief. Im Gegensatz dazu gilt für den Anhänger Muḥammads wiederum:

«وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» أي حكم. فالعالم يعلم من عبْد، وفي أي صورة ظهر حتى عبْد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عبْد غير الله في كل معبود.

»Und dein Herr hat bestimmt, dass ihr ihn allein anbeten sollt.«⁹⁴ [...] Und der Wissende weiß, wer [in Bezug auf die Götzen] eigentlich angebetet wird, und in welcher Form er sich manifestiert, so dass er angebetet wird. Und er weiß, dass die Verschiedenheit im Einzelnen und die Vielheit wie die Glieder sind, die zu einer gemeinsamen sinnlich-wahrnehmbaren Körperform gehören, und wie die inneren Kräfte, die zur geistigen Form gehören. Und so wird in jedem Objekt der Anbetung allein Gott angebetet.⁹⁵

Der Unterschied zwischen einem Götzenanbeter und demjenigen, der nur Gott allein in allem anbetet, liegt für Ibn ʿArabī im Grad des Wissens darum, wie sich Gott in der Welt manifestiert. Während der Götzenanbeter in seiner niederen Erkenntnisstufe dem, was er anbetet, sei es ein Stein, ein Baum oder ähnliches, eine eigenständige Göttlichkeit zuschreibt und es in seiner Vorstellung zu einem Gott macht, ohne dabei auf *den* einen Gott zu schauen, sieht derjenige, der eine höhere Erkennt-

⁹⁰ Siehe oben S. 88

⁹¹ Vgl. hierzu auch Kap. »Die theologische Auseinandersetzung zwischen Noah und seinem Volk im Koran«, S. 84–88.

⁹² Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 8–9.

⁹³ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 6–8.

⁹⁴ Q 17,23. Eigene Übersetzung.

⁹⁵ Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 9–12.

nisstufe erlangt hat, hinter allem eine Manifestation des einen Gottes *Allāh* und beschränkt sich damit auch nicht auf eine bestimmte seiner unendlichen Erscheinungsformen.⁹⁶ Kurz gesagt, er erkennt in allem, was erscheint, den einen und einzigen Gott.⁹⁷ Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (450–505/1058–1111) soll einmal über einen Menschen mit einer solchen Erkenntnisstufe gesagt haben:

Wer immer die Welt betrachtet, weil sie Gottes Werk ist, und sie kennt, weil sie Gottes Werk ist, und sie liebt, weil sie Gottes Werk ist, schaut nur auf Gott und kennt nichts außer Gott und liebt nichts als Gott; er ist der wahre Einheitsbekenner, der nichts außer Gott sieht, nein, der auch sich nicht um seiner selbst willen anblickt, sondern weil er Gottes Diener ist – und von einem solchen Menschen sagt man, dass er im Einheitsbekenntnis und von sich selbst entworden ist.⁹⁸

Wer also im Umkehrschluss sich selbst und die Welt getrennt von Gott betrachtet und somit einen reinen *tanzīh* betreibt, begeht in seiner Vorstellung eine Art Götzenanbetung, da er den Formen der Welt und sich selbst eine eigenständige Existenz zuschreibt, während doch nach Ibn ʿArabī alles als eine göttliche Erscheinungsform wahrgenommen werden muss. Hierzu sagt er weiter: »Wenn alles Gott gehört und durch Gott ist, dann ist es vielmehr Gott« (*wa-in kāna l-kullu li-llāhi wa-bi-llāhi bal huwa llāh*)⁹⁹, jedoch mit dem Unterschied, dass es, wie er selbst erläutert, die Namen und Eigenschaften Gottes sind, die vielfältig in Erscheinung treten,¹⁰⁰ während sein Wesen hinter den Namen verborgen bleibt. Die Namen sind zwar in ihrer Beziehung zu den weltlichen Formen Ausdruck des göttlichen Wesens, aber nicht das Wesen selbst, weshalb Gott nur durch seine Namen erkannt werden kann, das heißt, insofern er sich eben ausdrückt.

Dieses Wissen ist es, was dem Volk Noahs ermangelte, weil Noah eine reine Transzendenz Gottes verkündete. Er tat dies aber, um der einseitigen immanenten Vorstellung seines Volkes, die sich in ihrem Götzendienst äußerte, eine Transzendenz gegenüberzustellen und somit einen Ausgleich zu schaffen, denn:

Nach Ibn Arabi waren die Götzenbilder, die von dem in der Sintflut untergegangenen Volk angebetet wurden, nichts anderes als Personifizierungen Göttlicher Namen – Aspekte des höchsten Wesens –, deren transzendierende Wirklichkeit und folglich

⁹⁶ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 12–16.

⁹⁷ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 17–18.

⁹⁸ Schimmel 2009, S. 55.

⁹⁹ Ibn ʿArabī 1946, S. 73, Z. 12–13.

¹⁰⁰ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 73, Z. 14.

essenzielle Einheit dieses Volk am Ende vergessen hatte. Die Verirrung der Götzen-diener stachelte Noah zum Predigen an, in dem Sinne, dass er die Transzendenz bestätigen musste und daran gehindert war, die Immanenz Gottes ausdrücklich zu bejahen; denn die kosmische Aufgabe des Prophetentums bringt den Ausgleich von Unausgewogenheiten mit sich und findet sich in gewisser Weise an dieses Gesetz gebunden.¹⁰¹

In diesem Sinne übt Ibn ʿArabī in seinem Kapitel über Noah auch keine Kritik an dessen Person, geschweige denn an dessen Gotteserkenntnis, wie man das vielleicht dem ersten Anschein nach annehmen könnte, sondern demonstriert lediglich am Beispiel von Noah und seinem Volk die Auswirkungen einer einseitigen Betrachtung göttlicher Wirklichkeit. Da das Volk von Noah weiterhin durch seine Götzenanbetung an einer rein immanenten Gottesvorstellung festgehalten hat, ohne dabei die Botschaft Noahs zu berücksichtigen, ereilt es im Koran schließlich die Strafe der Sintflut, so wie es dort zum Beispiel in Sure 71, Vers 25 heißt: »Und wegen ihrer Verfehlungen wurden sie versenkt und dann ins Feuer geführt. Da fanden sie für sich keine Helfer außer Gott.«¹⁰² Doch Ibn ʿArabī begreift die Sintflut nicht unbedingt nur als eine Strafe, sondern mehr als eine Art Erkenntnisstufe, denn er sagt bezüglich der Verfehlungen: »[...] sie sind es, die sie [das Volk Noahs] voranschreiten ließen, so dass sie versanken in den Meeren des Wissens über Gott, und das ist das Erstaunen (*al-ḥayra*).«¹⁰³ Die Strafe beinhaltet also die Erkenntnis eines sich unendlich manifestierenden Gottes, dessen mannigfache Erscheinungsformen die sich darin Versenkenden dermaßen in Erstaunen versetzen, dass sie »sich selbst nicht mehr erkennen, weil sie nur noch das Angesicht Gottes schauen, ohne dabei sich selbst zu sehen.«¹⁰⁴ Das Erstaunen richtet sich auf einen Gott, der in allem anwesend erscheint und um den sich alles dreht, gleich der Bewegung der Sterne um die Sonne und des tanzenden Derwischs um seine eigene Achse.¹⁰⁵ Der Staunende (*al-ḥāʾir*) – und mit diesen Worten Ibn ʿArabīs soll die vorliegende Textuntersuchung ein Ende finden –

101 Ibn ʿArabī 2005, S. 56, Nr. 5 (vom Übers. Wolfgang Herrmann).

102 Eigene Übersetzung.

103 Ibn ʿArabī 1946, S. 73, Z. 8–9.

104 Ibn ʿArabī 1946, S. 74, Z. 14.

105 Helmut Ritter verweist darauf, dass bei Ġalāladdīn Rūmī (gest. 672/1273) der Tanz zwar als Ausdruck mystischer Erfahrung belegt ist, der kollektive Kreisreigen entwickelte sich aber erst in späterer Zeit und wurde seit Ismāʿīl ʿAnqarawī mit einer neuplatonischen Interpretation unterlegt (vgl. Ritter 1933, S. 39). Die Assoziation ist daher keineswegs als historische Verbindung gemeint, was von daher vielleicht naheliegender wäre, da der Ibn-ʿArabī-Interpret Šadraddīn al-Qunawī (gest. 673/1274) zum freundschaftlichen Zirkel Rūmīs gehörte (vgl. Todd 2014, S. 21).



Abb. 13: Illustrator von Appleton & Company: Dancing Dervishes (Ausschnitt). Druckgrafik. In: Vance, Lee. J. (1892): The Evolution of Dancing. In: Youmans, Edward L. (Hrsg.): The Popular Science Monthly 41. S. 739–756. Hier: S. 752, Fig. 9.

(...) له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا ويبرح منه، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته: فله من وإلى وما بينهما. وصاحب الحركة الدورية لابدء له فيلزمه «من» ولا غاية فتحكم عليه «إلى»، فله الوجود الأتم وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم.

[...] vollzieht eine Kreisbewegung und diese Kreisbewegung vollzieht sich um einen Pol (*al-quṭb*), von dem er sich niemals entfernt. Aber derjenige, der sich den langen Weg anmaßt [zu einem Gott, der entfernt zu sein scheint], weicht ab und entfernt sich von dem, was er anstrebt. Er sucht nach dem, was eigentlich in ihm ist, während er gleichzeitig einer Vorstellung (*ḥayāl*) anhängt, die er zu seinem Ziel macht. Ihn beherrscht ein »von-bis« (*min wa-ilā*) und was dazwischen liegt, während es für denjenigen, der die Kreisbewegung vollzieht, weder einen Anfang gibt, so dass ihm ein »von« (*min*) anhaftet, noch ein endgültiges Ziel, so dass ihn ein »bis« (*ilā*) beherrscht. So kommt ihm die vollkommene Seinsweise zu und er ist es, dem die Gesamtheit der [göttlichen] Worte und Weisheiten enthüllt wird.¹⁰⁶

Zusammenfassung

Die Untersuchung konnte nur einen ersten schemenhaften Einblick in das Thema der Transzendenz und Immanenz innerhalb der mystischen Seinslehre des Ibn ʿArabī verschaffen, da sie sich in ihrer Betrachtung rein auf das beschränkt hat, was Ibn ʿArabī selbst dazu in seinem Kapitel über Noah geäußert hat. Die am Anfang aufgestellte These, dass eine vollkommene Gotteserkenntnis nur dann erfolgen kann, wenn Gott zugleich als transzendent und immanent wahrgenommen wird, hat sich im Lauf der Arbeit in verschiedenen Zusammenhängen bestätigt, die im Folgenden noch einmal kurz aufgeführt werden.

Tanzīh und *tašbīh* sind für Ibn ʿArabī zwei Aspekte einer göttlichen Gesamtwirklichkeit, die es gilt, miteinander in Einklang zu bringen, um nicht einer einseitigen und beschränkten Erkenntnis Gottes anheimzufallen. Noah und sein Volk dienen im Text als Beispiele einer jeweils einseitigen Betrachtungsweise, wobei sich aber die Einseitigkeit Noahs nicht auf seine Gotteserkenntnis an sich bezieht, sondern vielmehr auf seine Verkündigung. Wie im Kapitel zur theologischen Auseinandersetzung zwischen Noah und seinem Volk im Koran zu sehen war,¹⁰⁷ entspricht bei Ibn ʿArabī die Gegenüberstellung von Noah als Verkünder einer Unvergleichbarkeit Gottes (*tanzīh*) und seinem Volk als Vertreter einer rein immanenten Gottesvorstellung (*tašbīh*) auch der Darstellung des Korans, jedoch mit dem Unterschied, dass Ibn ʿArabī das Volk

¹⁰⁶ Ibn ʿArabī 1946, S. 73, Z. 3–7.

¹⁰⁷ Siehe oben S. 84

Noahs nicht unbedingt als fehlgeleitet betrachtet, sondern ihm eher eine niedrigere Erkenntnisstufe zuschreibt.¹⁰⁸ Ein vollkommenes Gleichgewicht zwischen beiden Wirklichkeitsvorstellungen sieht Ibn ʿArabī hingegen in der Person Muḥammads und dem Koran verwirklicht, die er als Kontrapunkt zu Noah und seinem Volk präsentiert. Dabei gilt die koranische Aussage *laysa ka-miṭliḥi šayʿun* als Beweisgrundlage für sein Konzept einer gleichzeitigen Transzendenz und Immanenz Gottes. Dieses Konzept untermauert Ibn ʿArabī im Text immer wieder mit seiner Manifestationslehre (*taḡallī*), die die Vielfalt der verschiedenen Erscheinungsformen in der Welt behandelt und sie auf das Wirken der Namen Gottes zurückführt. So geht er auch davon aus, dass in jedem angebeteten Objekt, sei es ein Götzenbild, ein Stein oder eine andere Form, letztlich nur Gott angebetet wird, da dieser sich mit seinen Namen in allen Erscheinungsformen manifestiert. Während es die Namen sind, die als Teil der göttlichen Wirklichkeit in der Welt immanent erscheinen, wird aber das Wesen Gottes als absolut verborgen und transzendent verstanden. Damit ist Gott eigentlich nur über seine Erscheinungsformen erkennbar, weshalb Ibn ʿArabī auch einen elementaren Zusammenhang zwischen der menschlichen Selbsterkenntnis und der Erkenntnis Gottes sieht. William Chittick fasst diese Grundgedanken wie folgt zusammen:

In one respect, God is infinitely beyond understanding, and the only proper response to him is silence. In another respect, he discloses himself to his human forms, and he does so in two basic ways: first, he discloses his undisclosability, and thereby we come to know that we cannot know him. This is the route of negative theology, and Ibn ʿArabī frequently takes it. Second, God discloses himself to human beings through scripture, the universe, and their own souls. To the degree that he does so, people can and do come to know him.¹⁰⁹

Demnach ist alles, was existiert, das Universum wie die menschliche Seele, eine Art göttliche Offenbarungsschrift, die gleich dem Koran in dem Maß gelesen und verstanden werden kann, wie sich das Wesen Gottes darin durch seine Namen Ausdruck verschafft. Die menschliche Seele begreift Ibn ʿArabī als einen Manifestationsort für die unendlichen Erscheinungen der göttlichen Wirklichkeit, so dass Gott in ihr erfahrbar ist, jedoch erwähnt er nicht, unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen eine solche Gotteserfahrung möglich ist. Er spricht zwar von den Leuten der Wirklichkeiten (*ahl al-ḥaqāʾiq*), zu denen je-

¹⁰⁸ Vgl. Ibn ʿArabī 1980, S. 72.

¹⁰⁹ Chittick 2012, S. 18–19.

ne gehören, die in einer mystischen Schau Gott als nah und fern, als transzendent und immanent zugleich begreifen, es bleibt aber weitestgehend offen, auf welcher geistig-seelischen Grundlage diese Schau geschieht. Ebenso wenig wird im Text ausführlicher erläutert, warum dem Verstand lediglich eine beschränkte Rolle in der Erkenntnis Gottes beigemessen wird. Um sich hierzu ein umfassenderes Bild von den epistemologischen Vorgängen im Inneren des Menschen verschaffen zu können, bedarf es weiterer Untersuchungen in den übrigen Kapiteln von *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Außerdem wäre es sicherlich wünschenswert und interessant, einen genaueren Vergleich zwischen diesem Kapitel und der Sure *Nūḥ* anzustellen, um zum einen Ibn ʿArabī's allegorisches Koranverständnis weiter herauszuarbeiten und ihn zum anderen in einer Reihe weiterer sufischer Korankommentare betrachten zu können.¹¹⁰ Eine weitere notwendige Vergleichsarbeit betreffe die Gegenüberstellung von Ibn ʿArabī's Verständnis von *tanzīh* und *tašbīḥ* und dem der *kalām*-Theologen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Kapitel über Noah aus einer allgemein islamisch-theologischen Sicht sicherlich schwierig, kontrovers und bestenfalls ungewöhnlich erscheint.¹¹¹ Vor allem die Darstellung des Propheten Noah und seines Volkes sowie Ibn ʿArabī's Interpretation der Sure *Nūḥ* und anderer Koranverse entspricht nicht den gängigen Vorstellungen und Ansätzen der islamischen Gelehrsamkeit, weshalb Ibn ʿArabī in seiner Lehrmeinung nach wie vor skeptisch betrachtet und zum Teil auch abgelehnt wird.¹¹² Die Lektüre seiner Schriften stellt für den Leser aufgrund der darin enthaltenen komplexen Gedankengänge und schwer zu durchschauender Strukturen eine große Herausforderung dar, so dass man sich oftmals damit begnügen muss, dass so manche Stellen unverständlich, dunkel und im Verborgenen verbleiben. Dies scheint aber eine Eigenart mystischer Texte zu sein, die sich immer wieder einem rationalen Verständnis zu entziehen versuchen, was den Umgang mit ihnen schwierig, aber auch äußerst interessant macht und eine intensive Auseinandersetzung mit ihnen erfordert. Hierzu sei zum Schluss noch Ralph Austin zitiert, der in der Einleitung zu seiner Übersetzung von *Fuṣūṣ al-ḥikam* auf die genannten Schwierigkeiten hinweist, indem er dabei auch Ibn ʿArabī selbst zu Wort kommen lässt:

¹¹⁰ Vgl. hierzu Knysh 2004, Bd. 4, S. 139–159.

¹¹¹ Vgl. Ibn ʿArabī 1980, S. 72.

¹¹² Vgl. Giese 2002, S. 18–19.

It is clear from the author of these works himself that his writings are not simply the result of long mental and intellectual deliberations, but rather that of inspiration and mystical experiences, which makes the task of translating his writings and of interpreting what he writes a formidable one. He [Ibn ʿArabī] says, »In what I have written, I have never had a set purpose, as other writers. Flashes of divine inspiration used to come upon me and almost overwhelm me, so that I could only put them from my mind by committing to paper what they revealed to me. If my works evince any form of composition, it was unintentional. Some works I wrote at the command of God, sent to me in sleep or through mystical revelation.«¹¹³ 

113 Ibn ʿArabī 1980, S. 13.

Literatur

- ʿAbdalbāqī, Muḥammad Fuʾād (1982): *al-Muʿḡam al-mufahras li-alfāz al-qurʾān al-karīm*. Istanbul.
- Abdel Haleem, Muhammad A. S. (2006): The Qurʾanic Employment of the Story of Noah. In: *Journal of Qurʾanic Studies* 8/1. S. 38–57.
- Asad, Muhammad (2009): *Die Botschaft des Koran*. Düsseldorf [engl. Originalausg. 1980].
- Austin, Ralph W. J. (Übers.), siehe Ibn ʿArabī (1980).
- Bannerth, Ernst (1970): Einleitung/Auszug aus der Einführung des Abū 'l-ʿAlā ʿAfīfī/Literaturverzeichnis. In: Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn [= Muḥji 'd-dīn]: *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche). Graz. S. V–XX.
- Bobzin, Hartmut (2010): *Der Koran*. München.
- Bos, Abraham P. (1996): Immanenz und Transzendenz. In: Dassmann, Ernst (Hrsg.): *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart. Bd. 17, S. 1041–1092.
- Chittick, William (1989): *The Sufi Path of Knowledge*. New York.
- Chittick, William (2005): *Ibn ʿArabi. Heir to the Prophets*. Oxford. 2005.
- El-Omari, Dina (2013): Anthropomorphismus und Abstraktion in der muslimischen Koranexegese. In: Dziri, Amir (Hrsg.): *Gottesvorstellungen im Islam*. Freiburg i. Br. S. 21–45.
- Van Ess, Josef (1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 6 Bde. Berlin [u. a.].
- Giese, Alma (2002): Einführung. In: Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn: *Urwolke und Welt*. München. S. 18–50.
- Halm, Heinz (2007): *Der Islam*. München.
- Harbeck-Pingel, Bernd (2002): Transzendenz II. Systematisch-theologisch. In: Müller, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin [u. a.]. Bd. 33, S. 771–775.
- Heller, Bernhard (1995): Nūḥ. In: Bosworth, Clifford E. [u. a.] (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). Leiden. Bd. 8, S. 108–109.
- Herrmann, Wolfgang (Übers.), siehe Ibn ʿArabī (2005).
- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn (1946): *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Beirut.

- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn [= Muḥji 'd-dīn] (1970): *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche). Graz.
- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn [= Ibn al-ʿArabī] (1980): *The Bezels of Wisdom*. New York.
- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn [= Ibn Arabi, Muhyiddin] (2005): *Die Weisheit der Propheten* (Fuṣūṣ al-ḥikam). Zürich [franz. Originalausg. 1955].
- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn [= Ibn Arabi, Muhyiddin] (2006): *Der verborgene Schatz*. Zürich.
- Knysh, Alexander (2004): *Ṣūfism and the Qurʾān*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden [u. a.]. Bd. 4, S. 137–159.
- Kofler, Hans (Übers.), siehe Ibn ʿArabī (1970).
- Marshall, David (2004): *Punishment Stories*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden [u. a.]. Bd. 4, S. 318–322.
- Mir, Mustansir (2004): *Polytheism and Atheism*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden [u. a.]. Bd. 4, S. 158–162.
- Nagel, Tilman (1994): *Geschichte der islamischen Theologie*. München.
- Nettler, Ronald (2003): *Sufi Metaphysics and Qurʾānic Prophets*. Cambridge.
- Neuwirth, Angelika (2010): *Der Koran als Text der Spätantike*. Berlin.
- Pfeifer, Wolfgang (¹1989/1997): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 3. Aufl. München.
- Rahmati, Fateme (2007): *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabī*. Wiesbaden.
- Reidegeld, Aḥmad A. (2005): *Handbuch Islam*. Kandern.
- Ritter, Helmut (1933): *Der Reigen der »tanzenden Derwische«*. In: *Zeitschrift für Vergleichende Musikwissenschaft* 1/2. S. 28–41.
- Rubin, Uri (2004): *Prophets and Prophethood*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden [u. a.]. Bd. 4, S. 289–307.
- Schimmel, Annemarie (Hrsg., 2009): *Weisheit des Islam*. Stuttgart.
- Schöller, Marco (2003): *Opposition to Muḥammad*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden [u. a.]. Bd. 3, S. 576–580.

Schüßler, Werner (2002): Transzendenz I. Philosophisch. In: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Berlin [u. a.]. Bd. 33, S. 768–771.

Todd, Richard (2014): The Sufi Doctrine of Man. Leiden [u. a.].

Turki, Mohamed (2015): Einführung in die arabisch-islamische Philosophie. Freiburg [u. a.].

Wehr, Hans (¹1952/1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Aufl. Wiesbaden.



Abb. 14: William Harvey (1796–1866): Illustration zu »The Story of Alee of Cairo«. Holzschnitt. 22 × 10,3 cm. In: Lane, Edward W. (Hrsg. u. Übers., 1840): The Thousand and One Nights. Bd. 2. S. 618.

Die Freigiebigkeit in der arabischen Kultur

Eine Feldforschung zur Gabentheorie bei Marcel Mauss



KHOULOU KHALFALLAH

Zum eigenen Vorverständnis ...

Eines Tages entschied meine Mutter, einem meiner Cousins anlässlich seines erfolgreich bestandenen Diploms einen Computer zu kaufen. Damals war ich 21 Jahre alt und mir überaus bewusst, wie sich unsere finanzielle Situation immer weiter verschlechterte – aufgrund der ständig wachsenden Inflationsrate, die das bescheidene Kapital der Mittelklasse unbarmherzig aufzehrte. Damals erschien mir die Entscheidung meiner Mutter unvernünftig, wenn nicht gar absurd, zumal wir jedes Centime nötig hatten, um diese schwierigen Zeiten zu überstehen. Ich diskutierte zwei oder drei Stunden lang mit meiner Mutter, versuchte sie zu überzeugen, dass ein weniger kostspieliges Geschenk es doch auch tun würde, aber meine Mutter lehnte diesen Vorschlag kategorisch ab, wobei sie mich an ein Schmuckstück aus Weißgold erinnerte, das ich von meinem Onkel – dem Vater jenes Cousins – zum Abitur geschenkt bekommen hatte, und an die ebenfalls auf seine Kosten unternommene Frankreichreise meines Bruders. *Maman* stellte sich letztendlich ihrer Verantwortung gegenüber der Großfamilie, kam ohne jegliches Bedauern ihren finanziellen ›Pflichten‹ nach, in der Hoffnung, dass Gott ihr stets beistehen würde, ihre heilige Mission zu erfüllen. Sie sagte immer

»*rabbī yuʿṭinā minēn nuʿṭiyū!*«¹, was auf Deutsch bedeutet: »Gib uns, Gott, damit wir geben können!« Später, nach dieser Geschichte mit dem Computer erhielt ich wundervolle Geschenke von meinen Angehörigen. Ich empfang sie mit großer Begeisterung und dem unguuten Gefühl, dass ich eines Tages mit Gleichem vergelten müsse, um diese versteckte Schuld zu bezahlen.

Freigiebigkeit

Die arabischen Gesellschaften sind bekannt für die engen familiären und sozialen Bindungen. Sie waren immer wieder Gegenstand von Untersuchungen hinsichtlich der Frage, wie dies das Verhalten der Individuen prägt und welche Wertvorstellungen ihr Handeln begründen.² Das Thema, um das es in dieser Studie gehen soll, ist ein Verhaltensmerkmal, dem in arabischen Gesellschaften eine große Bedeutung zugemessen wird und auf das man gemeinhin stolz zu sein pflegt: die Freigiebigkeit (Arabisch: *al-karam*). Sie ist eine Eigenschaft, der sowohl in modernen als auch traditionellen Kreisen ein moralischer Stellenwert zugesprochen wird. Man demonstriert diesen ›Charakterzug‹ zumeist durch gewinnorientierten Austausch von Geschenken und Hilfeleistungen. Dieser Begriff einer Gabe entwickelte sich in einigen Gesellschaften zu einem Ritual, bei dem das Maß einer ökonomischen Vernunft deutlich überschritten wird. Es diente einer Festigung von wohl organisierten Tauschverbindungen, die quasi einen obligatorischen Charakter besitzen, woraus sich ein sekundäres Phänomen ableiten lässt, das von Marcel Mauss als »Gegengabe« (»*contre-don*«) bezeichnet wurde.³ Um diese Form des Tauschgeschäfts besser zu verstehen und seine soziologischen wie ökonomischen Implikationen einzuschätzen, sollen zunächst einige Reflexionen zu seiner zweifellos bekanntesten Schrift angestellt werden:

1 In nordafrikanischen Dialekten wird der Aorist symmetrischer gebildet als im Hocharabischen, denn die erste Person Singular ersetzt *hamza* durch *nūn* und die Pluralformen zeichnen sich jeweils durch die (als Auslaut gekürzte) Endung *ū* aus (vgl. Willms 1972, S. 18):

nāḥud, tāḥud, yāḥud
nāḥdū, tāḥdū, yāḥdū.

2 Vgl. z. B. Boëtsch [u. a.] 2003. Einen Überblick über soziologische Forschungen zur arabischen Familie gibt Slaibi 2009, S. 102–107.

3 Vgl. Mauss ¹1923–1924/1925, S. 110, Nr. 1. Albert kommentiert:

»Nous le savions, bien sûr: nous rendons les invitations et les cadeaux, nous nous sentons en dette si nous manquons à cette sorte de devoir.«

»Ja, sicher wussten wir es: wir erwidern auf Einladungen und auf die Geschenke, wir haben das Gefühl einer Schuld, wenn wir dieser Art von Verpflichtung nicht nachkommen« (Albert 2011, S. 14).

»Essai sur le don«⁴. Diese Untersuchung zum Ritual der Gabe erschien in der Zeitschrift *L'Année sociologique*; sie befasst sich mit den verschiedenen Formen des sozialen Austauschs mit Gewinnorientierung und analysiert Begriffe wie Verpflichtung, Opfer und Wert. Wir werden anschließend über die Bedeutung und Gewichtung der Gabenpraxis in der arabischen vorislamischen Gesellschaft sprechen. Die hierzu angestellten Betrachtungen sollen dann mit Wertvorstellungen der Gegenwart verglichen werden, wozu diese zuvor am Beispiel einer Feldstudie zu konkretisieren sind. Diese Fallstudie thematisiert ihrerseits eine Anekdote, die vor 1400 Jahren entstanden ist und in einem Werk von Ibn Qūṭayba (828–889), *Kitāb aš-Ši'r wa-š-šu'arā'* (*Das Buch der Dichtung und der Dichter*)⁵ überliefert wurde. Dieser Text wird die Grundlage eines Interviews sein und soll hier dazu dienen, zu Einzelfeststellungen und den erhofften Ergebnissen dieser Studie zu gelangen. Das Gespräch wird mit einem jungen Deutsch-Tunesier durchgeführt, der in einem traditionellen arabischen Milieu aufgewachsen ist und seit langer Zeit in Deutschland lebt. Das Interview besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil ist der gemeinsamen Analyse der Anekdote gewidmet, im zweiten Teil wird der Akzent hingegen auf das Konzept der Freigiebigkeit und der Gabe in der zeitgenössischen arabischen Gesellschaft gelegt.

Nachdem das Interview durchgeführt wurde, soll anhand der Antworten des Gesprächspartners versucht werden, einige Schlüsse hinsichtlich der Bedeutung der Gabenpraxis zu ziehen, wobei die Motivationen dieses Rituals zu berücksichtigen sein werden, so wie der Interviewpartner sie darstellt.

Der »Essai sur le don« von Marcel Mauss

Je n'ai jamais trouvé d'homme si généreux
et si large à nourrir ses hôtes
que »recevoir ne fût pas reçu«,
ni d'homme si ... (l'adjectif manque)
de son bien
que recevoir en retour lui fût désagréable.

⁴ Mauss 1923/1924, der Text ist auf Deutsch 1968 im Suhrkampverlag als Monografie unter dem Titel »Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften« erschienen.

⁵ Ibn Qūṭayba 2009.

Nie fand ich so milden und kostfreien Mann,
 Der nicht gerne Gab empfing,
 Mit seinem Gute so freigebig Keinen,
 Dem Lohn wär leid gewesen.⁶

Diese Gedichtzeilen zitiert Marcel Mauss als Epigraph seines Essays, um die Kunst der Gabe in der altskandinavischen Gesellschaft zu illustrieren.⁷ Sie gehören zum Havamal, mit 164 Strophen das längste der Eddalieder, in dem es darum geht, wie ein Gast sich in der Fremde verhalten soll.⁸ Mit diesen Worten erinnert Mauss an eine archaische Form des Tauschs. Die vier Zeilen verdeutlichen zwei Konzepte: zunächst einmal geht es um die Gabe (»Nie fand ich so milden und kostfreien Mann, / Der nicht gerne Gab empfing,«) und um die Gegengabe (»Mit seinem Gute so freigebig Keinen, / Dem Lohn wär leid gewesen.«) Die Wortwahl »Nie« weist darauf hin, dass die Annahme keineswegs verweigert werden kann, das Wort »Lohn« hingegen lässt keinen Zweifel, dass es sich bei der Gegengabe um eine Pflicht handelt und nicht etwa um eine freiwillige Handlung. Das Adjektiv »mild« wiederum lässt darauf schließen, dass die Gabe als grundlegender Wert in der Gesellschaft betrachtet wird. In der Tat geht es Mauss in seiner anthropologischen Untersuchung vor allem um drei Elemente, welche die Gabe in den »alten Gesellschaften«⁹ konzeptionell bestimmen: Die Verpflichtungen der Gabe, ihrer Annahme und die Pflicht einer Gegengabe.¹⁰

Beginnen wir zunächst einmal mit den ersten beiden Elementen, der Gabenpflicht und der Annahmepflicht. Entgegengesetzt zu einer zeitgenössischen Vorstellung der Gabe, die dem Begriff der »Pflicht« geradezu widerspricht, waren Geben und Nehmen in früheren Zeiten in den von Mauss untersuchten Zivilisationen obligatorische Akte, die eine Art verbalen Vertrag formulierten.¹¹ Demgegenüber wird in den meisten modernen Gesellschaften das Darbringen einer Gabe auf der sozialen und moralischen Ebene – genau wie die Handlung der Entgegennahme

⁶ Mauss 1923–1924, S. 30, Übers. Simrock ¹1851/2016, S. 37–38.

⁷ Marcel Mauss zitiert eine Übersetzung, die Maurice Cahen für ihn anfertigte (Mauss 1923–1924, S. 149).

⁸ Vgl. Bödl 2013, S. 72.

⁹ Wenn hier das universalistische Konzept einer undifferenziert archaischen und einer modernen Gesellschaftsform heuristisch übernommen wird, dann nur, um es am konkreten Beispiel der altarabischen Gesellschaft zu überprüfen.

¹⁰ Vgl. Mauss ¹1923–1924/1925, S. 50.

¹¹ Vgl. Mauss 1925, S. 37.

– als eine persönliche Entscheidung betrachtet und als gänzlich freiwillige Entscheidung.¹² Stellt die Gabe immer noch ein gesellschaftlich wertgeschätztes Ritual dar, kann dies vom Empfangen nicht unbedingt behauptet werden.

Kommen wir nun zum dritten Element, die Pflicht, einer Gabe eine entsprechende Gabe entgegenzusetzen, die Mauss als Gegengabe (*»contre-don«*) bezeichnet.¹³ Ausgehend von den Beispielen, die Mauss diskutiert, lässt sich schließen, dass jegliche Art von Nicht-Nachkommen hinsichtlich der dritten Verpflichtung als legitimer Grund betrachtet wurde, um entsprechende Sanktionen aufzuerlegen. Diese konnten Mauss zufolge in der sozialen Missbilligung oder in einem Verlust an Achtung und Prestige bestehen.¹⁴ Die Gegengabe war aber nicht nur ein Gesetz der Gruppe. So galt die Gabe als etwas, das der Gebende von sich selbst gibt,¹⁵ eine Art ›Hingabe‹, aus der eine Notwendigkeit der Gegengabe abgeleitet wurde:

On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous.

In diesem Ideensystem ist klar und logisch zu verstehen, dass einem anderen zurückerstattet werden muss, was in Wirklichkeit ein Teilstück seiner Natur und Substanz ist; denn, etwas von einem anderen anzunehmen, bedeutet, etwas von seiner spirituellen Essenz, von seiner Seele anzunehmen; das Behalten dieser Sache wäre gefährlich und tödlich und das nicht nur weil sie illegitim wäre, sondern auch weil diese Sache, die von der Person kommt, nicht nur moralisch, sondern physisch und spirituell – diese Essenz, diese Nahrung, diese Güter, mobilen und immobilen Gegenstände, diese Frauen oder diese Abkömmlinge, diese Riten oder diese Kommunion – eine magische und religiöse Ergreifung darstellt.¹⁶

¹² Vgl. Mauss 1925, S. 33–34.

¹³ Siehe oben S. 114.

¹⁴ Vgl. Mauss 1925, S. 64, Nr. 5.

¹⁵ Vgl. Mauss 1925, S. 47.

¹⁶ Vgl. Mauss 1925, S. 49.

Es stellt sich nun die Frage, ob eine ähnliche Vorstellung, dass die Gabe nicht nur ein materieller Tausch ist, sondern auch einen ›geistigen Austausch‹ darstellt, ebenfalls in der arabischen Gabenpraxis zu finden ist. Hierfür wird exemplarisch eine Anekdote der Übergangsepoche zwischen der vorislamischen Zeit und dem Islam herangezogen, die das Konzept der Gabe und der Gegengabe thematisiert und dann auch die Grundlage des Feldgesprächs bilden wird. Ihre Analyse dient daher zunächst einmal dazu, einen Anhaltspunkt zu haben, von dem ausgegangen werden kann, um die Frage nach einem ›autochthonen‹ Begriff der Freigiebigkeit in der arabischen Gesellschaft zu konturieren. Eine Fallstudie soll dann Aufschluss geben, inwiefern altarabische Konzepte heute noch eine Rolle spielen und mit einem modernen Gabenbegriff – der auf der Idee von Freiwilligkeit basiert – gegebenenfalls interferieren. Von der Fallstudie ausgehend, werden sich einige Feststellungen treffen lassen, inwiefern die moderne arabische Gesellschaft hinsichtlich der Gabenpraxis beziehungsweise eines Konzeptes der Freigiebigkeit an ihren Traditionen und ihrem kulturellen Erbe festhält. Um die These, dass Mauss' Betrachtung sich in einem gewissen Maß auch auf Verhaltensregeln und Vorstellungen im arabischen Raum übertragen lässt, zu überprüfen, gilt es zunächst einmal die Bedeutung des Begriffs der Freigiebigkeit in der vorislamischen Kultur herauszuarbeiten, der für das Verständnis der Anekdote eine notwendige Voraussetzung darstellt.

Die Freigiebigkeit in der altarabischen Gesellschaft

Dieser Teil der Arbeit widmet sich der vorislamischen Periode auf der Arabischen Halbinsel, die als *al-ġāhiliyya* bezeichnet wird, ein Begriff, der sich in erster Linie auf ein Heldenethos bezog, das sich als ›Maßlosigkeit‹ (*ġāhl*) artikulierte.¹⁷ Wie wir sehen werden, konnte sie sich auch als exzessive Freigiebigkeit äußern, weshalb während dieser Zeit *al-karam*, die Freigiebigkeit, als eine überaus edle Eigenschaft galt und nicht genug übertrieben werden konnte. Besonders im beduinischen Milieu wurde sie hochgeschätzt und spielte im Gemeinschaftsleben eine bedeutende Rolle. ʿAfīf ʿAbdarrahmān stellt in seiner Untersuchung *aš-Šiʿr wa-ayyām al-ʿarab fī l-ʿaṣr al-ġāhili* (1984) fest, dass »die Freigiebigkeit der vorzüglichste Vorzug der Beduinen ist, sie betrachteten sie als die hervorstechende Eigenschaft, durch die sich ihr Volk auszeichnet.«¹⁸

¹⁷ Stetkevych 1996, S. 8–9.

¹⁸ ʿAbdarrahmān 1984, S. 71:

Freigiebig zu sein war in der vorislamischen Kultur gleichbedeutend mit Anerkennung und Vertrauenswürdigkeit. Ein Beispiel für diese Hochachtung gegenüber dem Freigiebigen ist eine Passage bei Manẓūr al-Ifriqī in seinem Wörterbuch *Lisān al-ʿArab*. Er definiert das Wort »freigiebig«, *karīm*, als »Sammelbegriff für alles, was lobenswert ist«.¹⁹

Diese bis zur Grenze der Idealisierung gesteigerte Hochschätzung wird in der arabischen Dichtung der vorislamischen Zeit immer wieder markant zur Darstellung gebracht. Als Beispiel sei hier ein Vers von Labīb b. Rabīʿa al-ʿĀmirī (560–661) zitiert:

فَإِنْ تَسْأَلْنِي فَإِنِّي أَمْرُؤُ أَهْلُ اللَّيْمِ وَأَحْبُو الْكَرِيمِ

Wenn du mich fragst, so bin ich ein Mann,
der den Gemeinen schmäht und den Freigiebigen beschenkt.²⁰

Dieser Vers zeigt, dass die Freigiebigkeit als unerschöpfliche Quelle des Stolzes und des Prestiges in der vorislamischen Kultur betrachtet wurde sowie als wichtige Inspirationsquelle für die altarabischen Dichter. Großzügig zu sein und weitherzig als Antwort auf Großzügigkeit und Freigiebigkeit wurde von der Gesellschaft hochgehalten und diente der Selbstbestätigung. Diese edlen Eigenschaften machten einen Mann zu einem respektablen Herrn, der von seiner Umgebung geliebt und bewundert wurde. Dabei geht es freilich nicht in erster Linie um ein nützliches Geschenk, ja die Gabe selbst ist nicht das Wesentliche, sondern das unkontrollierte Geben, weshalb »weniger das Schenken, als das Ausgeben – und wenn es reine Verschwendung ist – im Vordergrund steht. In diesem Kontext steht auch das exzessive Kamelschlachten und Weintrinken bis zur Besinnungslosigkeit, das immer wieder auftaucht.«²¹ Schenken war also alles andere als ein Akt der Barmherzigkeit im Sinne eines Ausgleichs der finanziellen Ressourcen, sondern es ging darum, sich selbst Hinzugeben, sich möglicherweise zu ruinieren und dies auf großartigen Banketten zur Darstellung zu bringen, wobei die Stammesgesellschaft ethisch gefestigt wurde, eine ökonomische Stabilisierung aber keineswegs angestrebt wurde.

الكرم أفضل فضائل الأعراب، ويعده الأعراب أخص ما اتصفت به أمتهم

¹⁹ ʿAbdarrahmān zitiert Le Bon 1884, Bd. 1, S. 74:

»La générosité a toujours été la vertu que les Arabes ont estimée plus que toutes les autres, et qu'ils regardaient pour ainsi dire comme un apanage particulier de leur nation.«

¹⁹ Ibn Manẓūr 2003, Bd. 13, S. 55.

²⁰ Nanah 1987, S. 21.

²¹ Imhof 2008, S. 368.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass der Geist des Verteilens und der rückhaltlosen Gabe als Wertvorstellung im Zentrum der vorislamischen arabischen Gesellschaft anzusiedeln war. Dieser Geist wurde in der Dichtung explizit und in ihr mit poetischen Ausdrucksmitteln zelebriert. Ihrer Sprache wurde nicht nur ein ästhetischer Wert beigegeben, sondern man vermutete in ihr eine magische Macht,²² die der Sprache des Gebens nicht minder eigen gewesen sein dürfte.

Eine Anekdote über die Dichterin al-Hansā'

Es existiert eine große Anzahl von Anekdoten, die über das Leben der Dichterin Tumāddir bt. 'Amr berichten, bekannt unter dem Namen al-Hansā' (575–644). Unter diesen Erzählungen befindet sich die Anekdote, um die es hier gehen wird, in der al-Hansā', ihr Ehemann und ihr Bruder Ṣaḥr die Protagonisten sind. Es folgt der Originaltext entsprechend dem *Kitāb aš-Ši'r wa-š-šu'arā'* von Ibn Quṭayba mit meiner Übersetzung. Anschließend werden ein paar Bemerkungen zu der Anekdote gemacht und verdeutlicht, warum sie für das Interview besonders geeignet erschien.

Die Anekdote bei Ibn Quṭayba

ودخلت خنساء على أم المؤمنين عائشة، وعليها صدائر لها من شعر فقالت لها عائشة رضى الله عنها: يا خنساء إن هذا لقيبح، قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فما لبست هذا، قالت: إن له قصة (...): زوجنى أبى رجلا، وكان سيدا معطاء، فذهب ماله، فقال لى: إلى من يا خنساء؟ قلت إلى أخى صخر، فأتيناه، فقتم ماله شطرين، فأعطانا خيرهما، فجعل زوجى أيضا يعطى ويحمل، حتى نفذ ماله، فقال: إلى من؟ فقلت: إلى أخى صخر، فأتيناه، فقتم ماله شطرين، فأعطانا خيرهما، فقالت امرأته: أما ترضى أن تعطىها النصف حتى تعطىها أفضل النصيين؟! فأنشأ يقول:

والله لا أمتحها يرازها ولو هلكت مرقث خمارها
وجعلت من شعر صدازها

²² Kermani 1999/2015, S. 76.



Abb. 15: Maler der Grabkammer des Userhêt (III): Klagefrauen, Detail (retuschiert). Wandbild. 22 × 19 cm. Theben.

Al-Ḥansā' trat ein zur ›Mutter der Gläubigen‹ ʿĀ'īsa und trug ein Wams²³ aus Haaren²⁴. ʿĀ'īsa sagte zu ihr: »O al-Ḥansā'; wie beschämend. Selbst als der Prophet heimgeholt wurde, trug ich nicht dergleichen.« Sie antwortete: »Dieses Wams hat eine Geschichte [...]: Mein Vater verheiratete mich mit einem Mann, der ein gebefreudiger Herr war, bis dass [schließlich] all sein Geld aufgebraucht war. So fragte er mich ›An wen wenden wir uns [um Hilfe zu bekommen], o al-Ḥansā'?‹ Worauf ich sagte: ›An meinen Bruder Ṣaḥr.‹ Wir kamen zu ihm, woraufhin er sein Geld in zwei Hälften teilte und uns also die bessere hiervon gab. Da begann mein Ehemann wiederum zu geben und zu verteilen, bis sein Geld aufgebraucht war. Sodann fragte er mich ›An wen wenden wir uns?‹ Worauf ich sagte: ›An meinen Bruder Ṣaḥr.‹ (Wir gingen zu ihm.) Darauf teilte er sein Geld in zwei Hälften und gab uns also die bessere hiervon. Seine Frau sagte alsdann: ›Bist du nicht damit zufrieden, ihnen die Hälfte zu geben, sodass du gar die bessere der beiden Hälften gibst?‹ Hierauf rezitierte er [diese beiden Verse]:

Ich schwör' bei Gott, nicht die geringere Hälfte ihr zu geben,
Und so ich untergehe, wird sie ihren Schleier zerreißen
und aus Haaren ein Wams sich weben.«²⁵

Bemerkungen zu der Anekdote

Diese Anekdote wurde aus zwei speziellen Gründen ausgesucht: der erste ist, dass sie in einem sehr bekannten Werk der arabischen Literatur aufgenommen wurde und ein Beispiel der Übergangszeit von der altarabischen Gesellschaft zum Islam (*al-ʿahd al-muḥaḍḍam*) darstellt, denn die Dichterin al-Ḥansā' ist in vorislamischer Zeit geboren und während des Kalifats von ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (634–644) gestorben.²⁶ Der zweite Grund, warum die Wahl auf diese Anekdote fiel, ist, dass sie gewissermaßen eine Karikatur der Gabenpraxis in der altarabischen Gesellschaft darstellt. Die Tatsache, dass der wohlhabende Ehemann der Dichterin sich aufgrund der Gabenpflicht ruiniert, ist zwar realistisch, die Art der Darstellung prononciert aber die Absurdität des altarabischen Freigiebigkeitsethos.

23 Ein Wams ist eigentlich ein Kleidungsstück für Männer, wird heute aber auch von Frauen getragen. Der passende Begriff wäre wahrscheinlich ›Rock‹, womit dann aber nicht der Frauenrock gemeint ist.

24 Dass es sich hier nicht um Menschenhaar handeln dürfte, legt die folgende Bemerkung von ʿĀ'īsa nahe, denn sie findet das Kleidungsstück zwar abstoßend, aber wenn – wie *A Dictionary of Islam* meint – die Verwendung von Haaren gleich für welchen Zweck im Islam nicht erlaubt ist (vgl. Hughes ¹1885/2001, S. 154), dann hätte sie einen deutlicheren Tadel vorbringen müssen.

25 Ibn Quṭayba [1982], Bd. 1, S. 345–346.

26 Gabrieli 2004, EI², Bd. 4, S. 1027.

Was diese Geschichte so interessant für diese Untersuchung macht, ist, dass nicht nur der Ehemann von al-Ḥansā' sein Vermögen verschwendet, sondern dass ihr Bruder sich verpflichtet fühlt, dieses Verhalten zu unterstützen, indem er die Hälfte seines Besitzes seiner Schwester und seinem Schwager schenkt, der daraufhin abermals sein ganzes Geld verschleudert, was den Bruder nicht hindert, ihm nun die Hälfte seines verbleibenden Vermögens anzuvertrauen, wobei er darauf Wert legt, dass dies nicht die geringere Hälfte sein solle!

Die übertriebene, schier grenzenlose Freigiebigkeit, wie sie diese Anekdote beschreibt, erscheint aus der Perspektive von al-Ḥansā' keineswegs fragwürdig. Anstatt den Schwager und den Bruder zu kritisieren, spricht sie über sie mit Warmherzigkeit und Respekt, was letztendlich auch im Tragen jenes Wams aus Haaren zum Ausdruck gebracht wird. Dieser Akt wird als Ausdruck einer »Geschichte« dargestellt und durch Gedichtverse begründet, nicht durch ein Gesetz. Hieraus lässt sich schließen, dass Geben hier tatsächlich etwas mit Geist, mit jener poetisch-magischen Gewalt zu tun hat und nicht nur als gegenseitige materielle Unterstützung zu betrachten ist.

Wir kommen nun zum Interview und schauen uns an, wie ein Araber von 31 Jahren die Anekdote und den in ihr dargestellten Handlungsethos bewertet.

Das Interview

Im Folgenden wird ein Ausschnitt aus einem Interview wiedergegeben, dass ich mit einem jungen Mann von 31 Jahren durchführte. Er heißt Houssein und ist tunesischer Herkunft, hat in Deutschland studiert und arbeitet seit mehreren Jahren in Berlin. Der Gesprächspartner hat sich sehr stark an die europäische Kultur angepasst – wie er jedenfalls selbst behauptet –, aufgewachsen ist er aber in einer eher traditionellen Familie, die sehr dem kulturellen Erbe verbunden ist. Nachdem die rechtlichen Fragen geklärt waren, haben wir mit dem Interview begonnen, das in französischer Sprache geführt wurde.

Khoulood:

Ich werde dir jetzt eine Anekdote erzählen, die von einer sehr frühen arabischen Dichterin handelt und überlasse es dir, mir gleich darauf in ein paar Worten zu sagen, was du davon hältst.

Houssein:

Ja, ich höre dir zu!

Khoulood (nach Vorlesen des gesamten Texts):

Also, was denkst du darüber?

Houssein (lachend):

Das ist verrückt!

Khoulood:

Was bringt dich dazu, so etwas zu sagen?

Houssein:

Ich verstehe nicht, warum ein Mann diese lächerliche Entscheidung getroffen haben sollte, sein ganzes Geld vor allem dafür wegzugeben, damit eine andere Person jedes Mal seine Haut rettet, indem sie ihm die Hälfte ihres Vermögens gibt. Das ist geradezu lächerlich!

Khoulood:

Würde es dir helfen zu verstehen, wenn ich dir sage, dass Şahr und sein Schwager zum selben Clan gehören?

Houssein:

Ich kann verstehen, dass vielerlei Bande zwei Personen verbinden – das Thema unserer Anekdote – (einmal die Blutsbande und dann die Beziehung einer Verbindlichkeit), und dies kann in gewisser Weise das Verhalten von Şahr rechtfertigen, nicht aber das Verhalten seines Schwagers.

Khoulood:

Welches sind deiner Meinung nach die Gründe, die Şahr veranlasst haben, dergleichen zu tun?

Houssein:

Ich glaube, dass Şahr durch sein Handeln – meines Erachtens – die Ehre der Familie und die seiner Schwester retten wollte. Ich glaube, dass er verhindern wollte, dass seine Schwester und sein Schwager zu jemandem anderen gehen, um ihn um Hilfe zu bitten.

Khoulood:

Glaubst du, dass Şahr eine Gegenleistung, irgendeine Erwidderung seitens seiner Schwester und seines Schwagers erwartete.

Houssein:

Ja, vielleicht. Vielleicht nicht auf finanzieller Ebene, aber moralisch. Er wird sicher (als Gegenleistung) großen Respekt und Dankbarkeit erwartet haben.

Khouloud:

Welche Schlussfolgerungen kannst du ausgehend von dieser Anekdote hinsichtlich der Gabenpraxis in der altarabischen Gesellschaft ziehen?

Houssein:

Ich glaube, dass die Gabenpraxis in dieser Zeit weithin praktiziert wurde, und sie erlaubte wahrscheinlich, einen sehr hohen Status und ein sehr hohes Niveau der sozialen Wertschätzung zu wahren. Ich kann sogar behaupten zu verstehen, dass sich nicht freigiebig zu verhalten dermaßen schlecht angesehen war, dass man es vorzog, sich zu ruinieren als nicht zu geben.

Khouloud:

Glaubst du, dass diese Praxis heute immer noch in den arabischen Gesellschaften verbreitet ist?

Houssein:

Ich meine ja, aber nicht mit der gleichen Intensität.

Khouloud:

Warum deiner Meinung nach?

Houssein:

Ich glaube, dass viele Menschen bei uns ihre Prioritäten geändert haben und dass das Bedürfnis nach gesellschaftlicher Achtung und Prestige heute weniger wichtig sind als die Selbstwertschätzung oder das Wohlergehen der Kinder. Die familiären Beziehungen sind ebenfalls schwächer geworden.

Khouloud:

Warst du irgendwann einmal Akteur in einer ähnlichen Situation wie die in unserer Anekdote?

Houssein (lachend):

Zum Glück nein! Aber ich kenne persönlich viele ähnliche Geschichten.

Khouloud:

Kannst du uns ein konkretes Beispiel erzählen?

Houssein (er überlegt):

Ich weiß nicht ... Ja, ich habe eine Freundin, die sich enorm verschulden musste, nur um die großartige Hochzeit ihres Bruders zu finanzieren. Die Freundin ist völlig davon überzeugt, dass es sich um die Ehre der ganzen Familie handelt und dass sie nicht das Recht hat, sich der familiären Verantwortung zu entziehen.

Khouloud:

Was glaubst du, soll man tun, wenn man nicht imstande ist, »freigiebig zu sein« gegenüber den Angehörigen unserer Familie, ist es dann nicht vernünftiger, ihnen zu erklären, dass man nicht imstande ist, ihnen zu helfen?

Houssein:

Ganz so einfach ist das nicht! Das Wort ist in der arabischen Kultur sehr wichtig. Wenn man jemandem sein Wort gibt, sich um ihn zu kümmern oder ihm zu helfen. Dieses Versprechen darf nicht infrage gestellt werden: Das ist einfach eine Frage der Ehre, woraus zuweilen die ein wenig arg übertriebene Freigiebigkeit gegenüber den Familienangehörigen herrührt, selbst wenn man nicht wirklich über die Mittel verfügt.

Khouloud:

Und du, was meinst du hinsichtlich dieser ganzen Sache?

Houssein:

Ich meine, dass es Zeit ist für die Araber, vernünftiger zu sein und einen Unterschied zu machen zwischen der Freigiebigkeit und der Verschwendung.

Besprechung des Interviews

Bevor das Interview analysiert wird, gilt es, einen nicht unwichtigen Punkt an dieser Stelle hervorzuheben: Die hieraus gewonnenen Ergebnisse lassen sich nicht verallgemeinern, in Hinblick darauf, dass diese Untersuchung auf einem einzigen Gespräch basiert und folglich allein die Sichtweise des Gesprächspartners repräsentiert. Was seine Antworten betrifft, so lässt sich konstatieren, dass sie aussagekräftig waren. Trotzdem Houssein wahrscheinlich nur eine vage Vorstellung von der altarabischen Kultur hat, konnte er ohne weitere Erklärungen etwas mit der Anekdote anfangen. Es fiel ihm auch nicht weiter schwer, sein Verständnis hinsichtlich der Frage nach der ›Freigiebigkeit‹ präzise zum Ausdruck zu bringen. Um seine Perspektive näher anzuschauen, werden wir die Befragung hinsichtlich der folgenden Aspekte rekapitulieren:

Im ersten Teil des Interviews – daher die ersten zwei Fragen – wurde versucht, bei dem Gesprächspartner so etwas wie einen ersten, spontanen Eindruck von der Anekdote zu ermitteln. Houssein zeigte sich ein wenig überrascht über die Narration, die ihm tönch, wenn nicht gar unsinnig erschien: »Das ist verrückt! [...] Das ist geradezu lächerlich!«

Diese Reaktion zeigte bereits mehr oder weniger die Position des Gesprächspartners hinsichtlich der ›exzessiven Freigiebigkeit‹ (wenn man sie so nennen darf), wie sie in der Anekdote dargestellt wird.

Im zweiten Teil des Interviews ging es darum, die Sichtweise des Gesprächspartners besser zu verstehen, in dem konkret nachgefragt wurde, woraufhin er reflektiert antwortete und seine gewohnten Kategorien durch rhetorischen Wendungen wie »Ich kann verstehen, ...« zu relativieren versuchte.

Daraufhin wurde dem Gesprächspartner mehr Raum gegeben, damit er von sich aus nach möglichen Motiven suchen konnte, die dem Handeln der Personen in der Anekdote zugrunde gelegen haben mögen. Mithilfe seines kulturellen Gedächtnisses versuchte Houssein, sich an ihre Stelle zu versetzen, und deutete beispielsweise das Agieren von Šahr eher als eine Maßnahme zur Rettung der Familienehre denn als einen Akt reiner ›Freigiebigkeit‹. Anstelle der Begründung des Handelns durch Gedichtverse, projizierte er also ein ungeschriebenes Gesetz auf die Anekdote.

In einem dritten Schritt wurde versucht, die Diskussion auf die Gegenwart zu beziehen, um herauszufinden, wie der Gesprächspartner einen Ethos der Freigiebigkeit in der modernen arabischen Gesellschaft bewertet. Die Aussagen hierzu waren sehr hilfreich, denn Houssein sprach darüber, welche Bedeutung heutzutage diesem Ethos zugewiesen wird, wobei er auch die sozialen und persönlichen Motive diskutierte, die das Phänomen der Gabenpraxis in engere Schranken verweist: »die Selbstwertschätzung oder das Wohlergehen der Kinder, und die familiären Beziehungen sind ebenfalls schwächer geworden.«

Im letzten Teil des Interviews wurde der Gesprächspartner zu seinen persönlichen Erfahrungen befragt, um hieraus entsprechende Schlüsse zu ziehen. Houssein wurde bisher niemals mit einer derartigen Situation konfrontiert, in der eine »exzessive Freigiebigkeit« gefragt zu sein schien, weshalb er keine eigene Erfahrung hiermit beschreiben konnte. Stattdessen schilderte er die Erfahrung einer Freundin, »die sich enorm verschulden musste, nur um die großartige Hochzeit ihres Bruders zu finanzieren.« In Hinblick auf diese Art von Erfahrungen zeigte sich der Gesprächspartner überaus kritisch. Er urteilte, dass es für die Araber an der Zeit sei »vernünftiger zu sein und einen Unterschied zu machen zwischen der Freigiebigkeit und der Verschwendung.«

Somit kann festgestellt werden, dass der Gesprächspartner ein eher modernes Konzept einer moderaten und funktionalen Freigiebigkeit vertritt, die nichts mit jener, in der Anekdote beschriebenen exzessiven

Freigiebigkeit gemein hat, wiewohl er sie als Konzept durchaus nachvollziehen konnte und sie auch bis zu einem gewissen Grad als Realität der modernen arabischen Gesellschaft beschrieb.

Konklusion

Diese Studie untersuchte das Phänomen der Gabe beziehungsweise einen Ethos der Freigiebigkeit zunächst – rekurrierend auf die Forschungen von Marcel Mauss – auf einer theoretischen Ebene, dann auf einer literarischen Ebene, indem die Bedeutung und Ausprägung dieses Phänomens anhand von schriftlichen Dokumenten (Enzyklopädie, Dichtung) in der altarabischen Kultur nachgezeichnet wurden, und schließlich auf der Ebene des Alltags, indem ausgehend von einer altarabischen Anekdote ein Interview im Sinne einer Fallstudie geführt wurde.

Diese Fallstudie gab Aufschluss über die Bedeutung der Gabe in der modernen arabischen Gesellschaft im Kontrast zu einem altarabischen Konzept der exzessiven Freigiebigkeit. Der Gesprächspartner gab Auskunft zum Stellenwert der Gabe in der heutigen arabischen Gesellschaft, brachte zum Ausdruck, dass eine heutige Gabenpraxis immer noch zur Übertreibung neigt, die er als Unvernunft kritisierte. Besonders aufschlussreich war, dass die Gedichtverse für ihn keine hinreichende Begründung für die Freigiebigkeit Ṣāḥrs lieferten, weshalb er ein Gesetz der Familienehre ins Spiel brachte, sodass es in seiner Sichtweise um eine Norm geht und nicht um einen ›Geist‹ im Sinne einer magischen Macht.

Wie gesagt darf nicht davon ausgegangen werden, dass Housseins Meinung notwendigerweise für die gesamte arabische Jugend repräsentativ sei. So muss man sich dessen bewusst sein, dass die modernen arabischen Gesellschaften sich beträchtlich unterscheiden und an sich heterogen sind. Daher hat man es bereits innerhalb einer Gesellschaftsgruppe mit unüberschaubaren Differenzen zu tun, die eine solche Studie selbst unter Einbeziehung einer großen Anzahl von Befragten als überaus fragwürdig erscheinen lässt.

Anmerkung der Redaktion

Dieselbe Fragwürdigkeit wie die einer sozialwissenschaftlichen Erhebung betrifft sicherlich die Lektüre altarabischer Schriftdokumente. Gab es dieses Ethos der Freigiebigkeit wirklich oder handelt es sich lediglich um einen literarischen Topos? Zumindest als solcher ist er einigermaßen greifbar, wobei man bei der Lesart der Ḥansā'-Anekdote sicherlich den Akzent auch deutlich anders hätte setzen können. So fällt auf, dass die Studentin auf al-Ḥansā's Gesprächspartnerin 'Ā'īṣa, die Gattin des Propheten ﷺ, nicht näher eingeht (wobei der Islam in der gesamten Untersuchung nur am Rande vorkommt). Diesen Aspekt gilt es hier nachzutragen.

In der Anekdote erscheint 'Ā'īṣas Aussage doch recht sonderbar und will nicht so recht zu einer ›Mutter der Gläubigen‹ passen: »Hast du aber ein hässliches Kleid an, wer trägt den so etwas! Das würde ich ja nicht einmal als Trauerhemd anziehen ... « So könnte man ihre Kritik lesen, ich würde aber vermuten, dass sie doch ein wenig anders gemeint ist. Die arabische Halbinsel war Anfang des 7. Jahrhunderts noch eher dünn besiedelt, weshalb es keiner Zeitung bedurfte, um zu wissen, wenn jemand sein Vermögen durchgebracht hatte, besonders da dies weidlich Anlass zum Prahlen gab. Folglich wird 'Ā'īṣa von vornherein gewusst haben, was es mit diesem Haar-Wams auf sich hat. Das bedeutet aber wiederum, dass die Anekdote durchaus eine Kritik an der altarabischen Gabenpraxis beinhaltet: Wer beim Geben anstelle von Übertreibung (*ḡahl*) sich auf eine vernünftige Mildtätigkeit (*ḥilm*) beschränkt, der muss dann auch nicht in Sack und Asche gehen.²⁷ Diese Aussage entspricht wohl eher schon einer Ehefrau des Propheten ﷺ. Als islamisches Ethos lässt es sich im Ansatz auch bei al-Ḥansā's Bruder Ṣaḥr erkennen. Im Gegensatz zur Spendabilität ihres Gatten entspricht seine Freigiebigkeit nur bedingt dem altarabischen Ideal, denn er gibt sein Geld nicht einfach aus, sondern übt Mildtätigkeit, wenn auch in exzessiver Form. Wir haben hier also eine Übergangsform zwischen *ḡahl* und *ḥilm*. Tatsächlich ist für Houssein das Verhalten von Ṣaḥr wesentlich nachvollziehbarer als das von al-Ḥansā's Ehemann. Das erscheint mir keineswegs selbstverständlich, denn sein Handeln macht für mich viel eher Sinn als das des Bruders: Er ist nun einmal ein Heißsporn, der ähnlich wie ein Spieler sein Leben in vollen Zügen lebt, ein Held, der sich ohne Rücksicht auf Verluste ins Verderben stürzt. Ṣaḥr hingegen hat

²⁷ Goldziher 1889, Bd. 1, S. 221.

keinen unmittelbaren Nutzen davon, dass er die Verschwendungssucht seines Schwagers unterstützt und seine eigene Familie damit ruiniert. Um Ṣāḥrs Handeln als ›vernünftig‹ betrachten zu können, muss Houssein eine Erklärung aufbieten, nämlich dass es um die Familienehre geht und deshalb vermieden werden soll, dass sein Schwager bei anderen Geld leiht. Bemerkenswert ist, dass Houssein das Agieren von al-Ḥansā's Bruder hingegen als ›Verrücktheit‹ bewertet. Dies erinnert an die Bedeutungsverschiebung von der Übertreibung zur Unwissenheit, wie sie sich durch die islamische Betrachtung der eigenen Geschichte ergab, daher *ḡahl* als Gegensatz zu *ʿilm*, Wissen, statt zu *ḥilm*, Milde (so dass das altarabische Ideal einer ›Wildheit‹ mit Unvernunft, Verrücktheit gleichgesetzt wird).²⁸ Von daher ist es keineswegs gewiss, dass Housseins Kritik an der altarabischen Gabenpraxis ein modern-westliches Freigiebigkeitskonzept reflektiert, es könnte genauso gut auch einer islamischen Ethik entsprechen.

In der Tat ist die ›koranische Wende‹ von der Selbstverausgabung hin zur Wohltätigkeit im Grunde ein Sprung in die Gegenwart, denn wir haben hier bereits die Vernunft eines Homo oeconomicus, der die Gabe nicht in erster Linie als Darstellung von sozialen Bindungen betrachtet, sondern als konkreten Sozialausgleich, der einerseits die ethische, andererseits aber auch die ökonomische Stabilität der Gemeinschaft sichert. Die Idee, die hinter einer islamischen Gabenpolitik steht, ist die der sozialen Gerechtigkeit, die einerseits einen materiellen Ausgleich erfordert, aber nicht als Berechnung zu verstehen ist. Denn genau wie Gerechtigkeit letztendlich in dieser Welt eine Unmöglichkeit darstellt, einfach weil die lebensweltlichen Situationen der verschiedenen Menschen nicht miteinander verglichen werden können, so steht ihr selbst im Jenseits bei der göttlichen Abrechnung die Gnade gegenüber. Die Funktion der Gabe ist also eine doppelte, einerseits eine Annäherung an gerechtere Verhältnisse, andererseits die Vergegenwärtigung der göttlichen Gnade. Sie ist das, was in alten Gesellschaften der durch die Gabe verkörperte ›Geist‹ ist. Der Sinn des Gebens ist ein moralischer. Hier unterscheidet sich das islamische Ideal nicht wesentlich von dem der Moderne. Wenn wir uns die *reale* Konsumgesellschaft anschauen, könnte man aber auf den Gedanken kommen, den sinnlosen Verbrauch wie das Zurschaustellen von Luxusartikeln mit dem altarabischen Draufgängertum zu vergleichen, bei dem es allein um den vergänglichen Rausch geht. Im

²⁸ Goldziher 1889, Bd. 1, S. 220–221.

Gegensatz zum modernen Dandytum waren die vorislamischen Araber aber vielleicht ehrlicher mit sich selbst, wenn ihr Heroismus den eigenen Ruin doch bereits mit einplante. Zudem hatte dieses Vanitasfest doch irgendwie einen Sinn, denn es stellte das Zelebrieren eines poetischen Ideals dar, weshalb die Verschwendung nicht ganz umsonst war, zumal sie eben eine Vergeudung des Geistes war, und wie ein englischer Dichter es formulierte:

TH'expense of Spirit in a waste of shame
Is lust in action [...] ²⁹

Dieser Lust zu fröhnen war vielleicht »verrückt«, aber »geistlos« oder »sinnlos« war es keineswegs. 

²⁹ Shakespeare 1609/1927, [s. pag.], Sonnet Nr. 129.

Literatur

- ʿAbdarrahman, ʿAfīf (1984): *Aš-Šiʿr wa-ayyām al-ʿArab*. Beirut.
- Albert, Jean-Pierre (2011): Don, Échange, Argent. In: *Empan* 82, S. 14–19.
- Bödl, Klaus (2013): *Götter und Mythen des Nordens*. München.
- Boëtsch, Gilles [u. a.] (Hrsg., 2003): *Individu, Famille et Société en Méditerranée*. Tunis.
- Le Bon, Gustave (1884): *La civilisation des Arabes*. 2 Bde. Paris.
- Gabrieli, Francesco (2004): *al-Khansāʾ*. In: *The Encyclopaedia of Islam*², Bd. 2, S. 1027.
- Goldziher, Ignaz (1889–1890): *Muhammedanische Studien*. 2 Bde. Halle.
- Hughes, Thomas Patrick (¹1885/2001): *A Dictionary of Islam*. New Delhi.
- Ibn Manzūr al-Ifrīqī (2003): *Lisān al-ʿArab*. 15 Bde. [Beirut].
- Ibn Quṭayba, Abū Muḥammad [1982]: *Aš-Šiʿr wa-š-šuʿrarāʾ*. 2 Bde. Kairo.
- Imhof, Agnes (2008): »Wer den Preis für Lob zahlt, wird gepriesen.« In: Rychterová, Pavlína [u. a.] (Hrsg.): *Das Charisma*. Berlin. S. 365–374.
- Kermani, Navid (1999/2015): *Gott ist schön*. München.
- Mauss, Marcel (¹1923–1924/1925): *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*. In: *L'Année sociologique* 2/1, S. 30–186.
- Shakespeare [= Shake-Speare] (1609/1927): *Sonnets*. (The English Replicas). London [u. a.].
- Simrock, Karl (¹1851/2016): *Die ältere Edda*. Altenmünster.
- Slaibi, Howaida (2009): *La recherche sociologique dans la monde arabe*. Dissertation an der Universität Paul Verlaine. Metz.
- Stetkevych, Jaroslav (1996): *Muḥammad and the Golden Bough*. Bloomington [u. a.].
- Willms, Alfred (1972): *Einführung in das Vulgärarabische von Nordwestafrika*. Leiden.

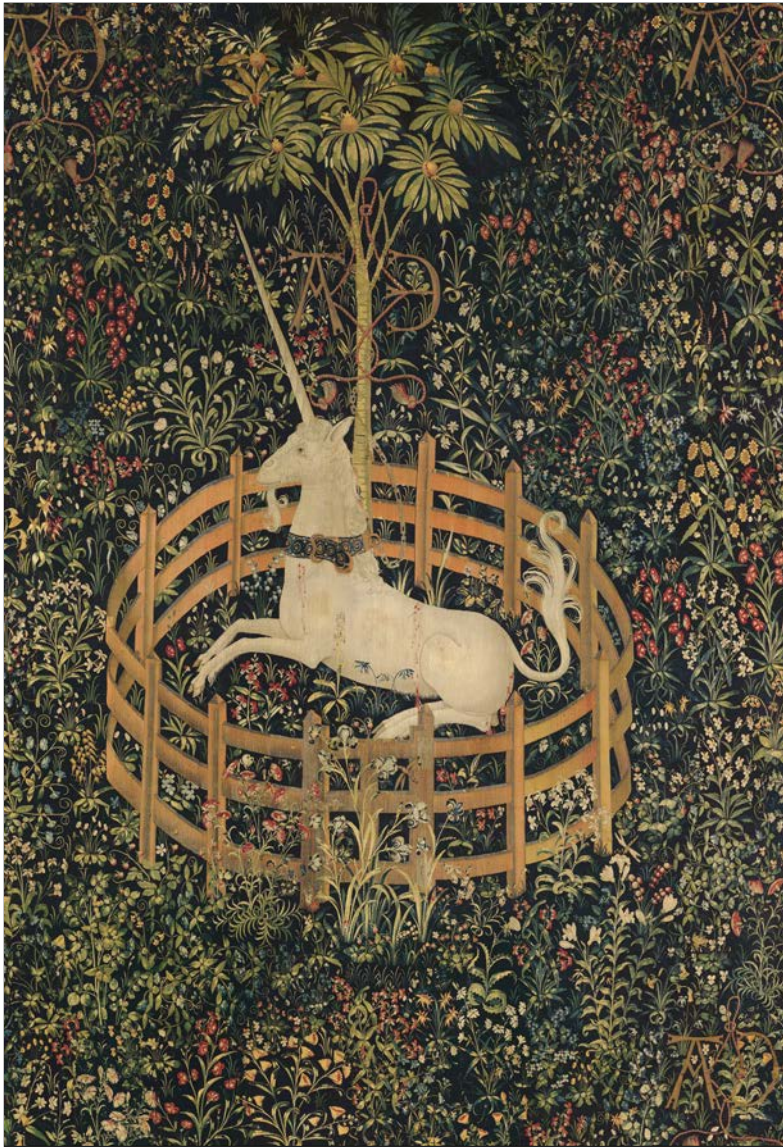


Abb. 16: Anon.: La Licorne captive. Gobelin aus der Serie »La Chasse à la licorne«. Silber, Seide und goldene Schussfäden. 36,8 × 25,2 cm. Zwischen 1495 und 1505. The Cloisters. New York.

Denken über Grenzen und Selbsterkenntnis¹

MAHDI ESFAHANI

Grenzen zu erkennen, bedeutet, beide Seiten zu kennen

Etymologische Betrachtungen über die Bedeutung der Definition

Definition und Grenze stehen miteinander in Beziehung. Zumindest ist die Erstere die menschliche Anstrengung, die Zweitere in der Sprache zu reflektieren. Der Begriff der Definition bedeutet seit dem 14. Jahrhundert,²

to fix the bounds of, describe. (F.–L.) ME. *definēn*; [...] – OF. *definir*, Romanic variant of *definir*, ›to define, conclude, determine or discuss, precisely to express, fully to describe;‹ Cot. – L. *dēfinīre*, to limit, settle, define. L. *dē* down; and *finīre*, to set a bound, from L. *fīnis*, a bound, end.³

Definition bedeutet: klären, wo das Ende von etwas ist und wo die anderen beginnen. Um solch eine komplexe Aufgabe zu erfüllen, müssen wir die Grenzen kennen. Daher müssen wir uns selbst fragen: Was ist das Kriterium für eine Grenze? Wo endet etwas, und wo beginnt das andere? Stellen unsere Sinne eine Grundlage und ein Kriterium für diese Entscheidung dar? Angenommen, jemand denkt, dass jedes Seiende mit dem Sein verbunden ist, so reflektieren für ihn die Grenzen der Sinne nicht die letzte Wahrheit und sind nicht das beste Kriterium für die Grundlegung unserer Sprache. Umgekehrt sind für jene, die denken, dass es lediglich subatomare Teilchen gibt, die einzig realen Grenzen die Möglichkeitsgrenzen solcher Teilchen. Sind unser Körper und seine Sinne ein Kriterium für Grenzbestimmungen in der Sprache? Oder gibt es unterschiedliche Ebenen des Verstehens und jede Ebene hat ihre eigenen Kriterien, um Grenzen zu setzen? Solche Untersuchungen zeigen

² Vgl. Bairan 2005, S. 114.

³ Skeat ¹1910/2005, S. 160a.

uns, dass Grenzen und Definitionen nicht von einander getrennt sind und wir erst nach einer Entscheidung über die Struktur von Realität über die Beziehung von Grenzen und Definitionen sprechen können.

Das historische Wörterbuch der Philosophie erklärt:

»Das Wort *definitio* ist die lateinische Übersetzung des griechischen ὁρισμός (Umgrenzung).«⁴ Das aktive Element ist in »Umgrenzung« nicht mit enthalten. Es muss *jemand* sein, der definiert, der begrenzt, der beschränkt und entscheidet. Das Wort Definition ist verbunden mit Begrenzen, Beschränken, Beenden, an ein Ende gelangen, und all diese Handlungen benötigen ein Höchstmaß an Mitwirkung seitens eines Grenzziehenden. Dies zeigt uns wiederum, dass Definieren eine menschliche Anstrengung ist. Wegen der Folgen unserer Definitionen innerhalb gesellschaftlicher Machtstrukturen kann sie auch als eine theoretische Form des Machtwillens verstanden werden, da wir durch die Bestimmung als Begrenzung und Beschränkung versuchen, etwas zu begrenzen und zu beschränken, das an und für sich unbeschränkt ist, ein ἄπειρον (gebildet aus ἄ-, »ohne«, und πέραρ, die ionische Form von πέρας, »Grenze«):

[...] the origins of our words ›infinite‹ and ›infinity‹ can be traced back to the Greek word *peras* (πέρας), which can be translated by ›limit‹, or ›bound‹, or ›frontier‹, or ›border‹, and which has connotations of being ›clear‹ or ›definite‹. The Greek word *apeiron* (ἄπειρον) – the ›negation‹ or ›opposite‹ of *peras* – thus can be understood to refer to that which is unlimited, or boundless, or – in some cases – unclear and indefinite.⁵

Von Grenzen zu sprechen, ohne gleichzeitig von etwas zu sprechen, das zu begrenzen ist, und von jemandem, der begrenzt, wäre sinnlos.

Definition und Grenze sind zwei Seiten einer Medaille. Definieren ist ein menschlicher Akt, (möglicherweise) um sich darüber klar zu werden, was die Beschränkung von etwas ist, um es im Logos zu begrenzen, im Wort und im Intellekt. Und was lässt sich über Grenzen sagen? Gibt es reale Grenzen? Oder ist die Betrachtung von Grenzen eine beschränkte Betrachtung von etwas, das vielleicht unbeschränkt ist oder als Manifestationen von ἄπειρον betrachtet werden kann? Gibt es wirklich eine Unterscheidung zwischen den Dingen oder versuchen wir eine ungeschiedene Wirklichkeit durch unsere auf die Sinne sich

⁴ Ritter 1971–2007, Bd. 6 (1984), 31.

⁵ Oppy 2014, S. 31.

begründende Sprache zu unterscheiden? Oder gibt es vielleicht eine ungeschiedene, unbegrenzte Wirklichkeit, die wir entsprechend unseren verschiedenen Verstehensmöglichkeiten auf verschiedenen Ebenen verstehen, je nachdem, einmal durch auf die Sinne sich begründende Grenzziehungen und ein andernmal weniger stark unterscheidend oder nicht unterscheidend. Diese Fragen sind nicht einfach zu beantworten, aber wie immer auch die Antworten ausfallen, wird diese Diskussion zeigen, dass das Denken über Grenzen alsbald in einen Bereich des Denkens über uns selbst, unsere Möglichkeiten und unsere Beziehungen zu anderen gelangen wird.

Als zweites wichtiges Ergebnis wird dieser etymologische Exkurs die Grenze – im Sinne von Ende und Anfang – als etwas hervorheben, das zwei Seiten hat.

Wittgenstein und das Erkennen von Grenzen

Möglicherweise denkt der junge Wittgenstein im Prolog zum *Tractatus* an dieselben Aspekte genau dieser Fragen, wenn er schreibt:

Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt). Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.⁶

In diesem Zitat befinden sich mehrere bedeutungsvolle Behauptungen, die wie folgt zusammengefasst und diskutiert werden können:

1. »[...] um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt).«

Das bedeutet zu sagen, dass ich bis hier denken kann und dahinter kann ich es nicht, ist (entsprechend Wittgenstein grammatisch) falsch. Worüber wir denken können, darüber können wir denken, worüber wir nicht denken können, darüber können wir nicht denken. Der zweite und der dritte Satz zeigen uns Inkohärenzen auf, die sich aus solch einem falschen Sprachgebrauch ergeben. Diese Sätze setzen voraus, dass wir, um eine Grenze zu erkennen, beide Seiten kennen müssen.

⁶ Wittgenstein 1984, S. 9.

2. »Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können [...]«.

Von Grenzen des Denkens zu sprechen ist (grammatisch) falsch, aber solche Grenzen können in der Sprache existieren. Sprache ist eine menschliche Handlung, mögliche Grenzen, die Wittgenstein zu finden versucht, sind Grenzen unseres Sprechens oder unserer Sprechakte. Es ist möglich, dass wir über etwas ein richtiges oder ein falsches sprachliches Urteil haben. Demnach müssen wir uns selbst beschränken. Diese Grenzen sind Grenzen der Sprache nicht die des Denkens. Wenn wir über solche Schranken sprechen, sprechen wir über etwas, das nur in unserer Sprache existiert. Es gibt keine derartigen Grenzen außerhalb unserer Sprache.

3. »[...] was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.«

Eine andere Seite der Grenze des Denkens ergibt keinen Sinn, es handelt sich hier um eine falsche (grammatische) Zusammensetzung. Wir können sinnvoll über Grenzen einer sinnvollen Sprache sprechen: auf der einen Seite kann Sprache sinnvoll sein und auf der anderen Seite haben wir Sprachgebilde, die überhaupt keinen Sinn ergeben.

Dieses Zitat von Wittgenstein ist vor allem wichtig aufgrund seiner logischen Vorannahmen, die ebenso die Überschrift dieses Kapitels sind: »Grenzen zu erkennen, bedeutet, beide Seiten zu kennen«. Es ist nicht derselbe Satz, den Wittgenstein kritisiert. Die erste Behauptung von Wittgensteins Argumentation basiert aber exakt auf dieser Vorannahme, und er verwendet sie, um zu zeigen, dass das Sprechen über Grenzen des Denkens falsch sei. Weshalb? Weil eine Grenze zu erkennen, bedeutet: beide Seiten zu kennen.

Die Verwendung dieser (offensichtlichen) Vorannahme über das Denken führt zu dem Rätsel, dass wir, um Grenzen des Denkens zu erkennen, das kennen müssen, worüber wir nicht denken können, was Wittgenstein als ›Sprengen der Sprache‹ bezeichnet. Seine Diskussion ist von großer Bedeutung, aber sie ist nicht das Ziel dieser Untersuchung. Es reicht aus festzustellen, dass unsere Aussage auch nach Wittgensteins Analyse als Vorannahme offensichtlich ist: Grenzen zu erkennen, bedeutet, beide Seiten zu kennen.

Welt und ihre Grenzen

Dasein, In-der-Welt-sein, Zuhandensein

Heidegger führt in seiner Analyse des Daseins ein In-der-Welt-sein ein als »Grundverfassung des Daseins«⁷. Er hebt hervor, dass Dasein mit der Welt eins ist und In-der-Welt-sein als Bezeichnung diese eigentliche Beziehung aufzeigen muss. Die innere Verbindung zwischen Mensch und Welt können wir in Sätzen wie dem folgenden Zitat sehen:

Der zusammengesetzte Ausdruck »In-der-Welt-sein« zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein einheitliches Phänomen gemeint ist.⁸

Als In-der-Welt-sein denke Dasein nicht über seine Welt nach oder ihre Grenzen oder über Grenzen von Elementen in seiner Welt. Es bediene sich lediglich aller Dinge als ein in sich verknüpfted Netz von Werkzeugen, derer jedes alle anderen in ihrer Möglichkeit aufzeigt. Wichtiger noch ist, dass sie nicht von ihm getrennt sind und gleichzeitig das Ziel seiner praktischen Sorge sind. *Zuhandenheit* erläutert die *Seinsweise* solch eines Dinges als Weise, wie jedes Ding in der Welt von *In-der-Welt-sein* ist. Er nennt diese Seinsweise *Zuhandenheit*, weil Dinge, die solch eine Beziehung mit uns haben und in solch einer Seinsweise existieren, uns zur Hand sind. Sie funktionieren ohne Schwierigkeiten und weisen keine Art von Widerspenstigkeit auf. In einer solchen Situation denken wir nicht über die Dinge nach. Wir verwenden sie. Über etwas nachzudenken, beginnt erst, nachdem es seine Beziehung zu uns verändert hat und seine Seinsweise in *Vorhandenheit* umschlägt. Jetzt ist es *vorhanden*, es ist uns nicht mehr zur Hand, es zeigt Formen von Widerstand und Disharmonie, es zeigt uns sich selbst und seine Grenzen, es rückt seine Grenzen und unsere Grenzen in den Vordergrund.

Diese Analyse zeigt uns, dass Denken über Grenzen solcher Dinge, die Teil unserer Welt sind, immer erst stattfinden, nachdem sie die Beziehung zu uns geändert haben. Ihre Seinsform selbst ändert sich, und wir denken über ihre Grenzen nach. Gleichzeitig, indem sie uns ihre Grenzen aufzeigen, zeigen sie uns unsere Grenzen. Wenn Heideggers berühmter Hammer entzwei ist, *denke* ich darüber nach. Was bedeutet es, dass er entzwei ist? Warum ist er kaputt? Was erwarte ich von einem Hammer? Wozu brauche ich ihn? Warum *brauche* ich überhaupt? Wer bin ich? Und ... etc. Der Hammer zeigt seine Grenzen und unsere Grenzen.

⁷ Heidegger ¹1927/1967, S. 53.

⁸ Heidegger ¹1927/1967, S. 53.



Abb. 17: Patryk Korzeniecki (Fotograf): Dziewczynka z młotkiem (Mädchen mit einem Hammer). Graffiti. Aufgenommen beim Fotografie-Wikiworkshop in Łódź.

Indem wir seine Grenzen erkennen, erkennen wir unsere Grenzen. Wir erkennen uns selbst dadurch, dass er seine Seinsweise und seine Beziehung zu uns verändert hat. Dieser Gedanke zeigt, dass wir im Prozess des Denkens über Grenzen der Dinge unserer Welt gleichzeitig über uns und unsere Grenzen nachdenken, daher ist dieser Prozess Teil einer sehr tiefgründigen und eindringlichen Selbsterkenntnis. Vielleicht lässt sich diese Erklärung mit folgenden Worten zusammenfassen:

1. (Im Fall solcher Dinge, die Teil unserer Welt sind) ist es klar, dass beide Seiten der Grenzen sich in unserer Welt befinden und sie, da Dasein nicht von der Welt getrennt ist, eine ontologische Beziehung zum Dasein haben.
2. (In diesem Fall) beruht das Denken über Grenzen auf der Veränderung der Seinsweise der Seienden. Das bedeutet, Seiende zeigen sich uns selbst in einer anderen Weise (von Zuhandenheit zur Vorhandenheit).
3. (In diesem Fall) sind die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens über Grenzen folgende:
 - die besondere Beziehung von Dasein und Welt (Seiende seiner Welt sind ontologische Elemente des In-der-Welt-seins),
 - die oben genannten Möglichkeiten einer Veränderung der Seinsweisen der Seienden.
4. In diesem Prozess einer Veränderung der Seinsweise erkenne ich meine Grenzen. Meine Grenzen zu erkennen, ist nichts anderes als Selbsterkenntnis. Ich muss zudem auch über mich und meine Beziehung zu den Dingen meiner Welt nachdenken, und da ich In-der-Welt-sein bin, führt dies zu Selbsterkenntnis.

Grenzen von In-der-Welt-sein

Im vorhergehenden Abschnitt habe ich jene Grenzen des Daseins zu zeigen versucht, die sich selbst aus seiner Welt heraus zeigen (als Teile von ihr). Sie sind Grenzen von Teilen seiner Welt, mit notwendiger ontologischer Offenheit und einer entsprechenden praktischen Sorge als

Zuhandenheit, bis sie ihre Seinsweise ändern und sich selbst als Grenzen vom In-der-Welt-sein zeigen. Das bedeutet, dass sie Ziel der praktischen Sorge des Daseins waren, aber inzwischen ihre Seinsweise veränderten und zum theoretischen Gegenstand des Denkens wurden.

Um diese Analyse zu präzisieren und auszuführen, müssen wir uns selbst über die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens über jene Dinge befragen, die nicht Teil unserer Welt sind. Wir müssen über die Beziehung zu jenen Dingen nachdenken, die nicht in unserer Welt sind, über jene Seienden, die unsere Grenzen als In-der-Welt-sein sind.

Denken wir zum Beispiel über eine Frucht nach, die wir zum ersten Mal essen, eine Kiwi. Bevor wir unsere erste Kiwi gegessen haben, kennen wir sie nicht. In diesem Sinne ist sie eine unserer Grenzen. Nachdem wir sie gegessen haben, ändert unser Sein seine Form, von jemandem, der keine Kiwi gegessen hat und sie nicht kennt, zu jemandem, der sie gegessen hat und sie kennt. Der Prozess ist folgender:

1. Nach dieser Erfahrung wird die Kiwi nicht Teil unserer Welt, hat aber den Weg zu unserer Welt gefunden. Sie kann Teil meiner Welt sein, wenn sie ihre Seinsweise zur *Zuhandenheit* verändert, wenn sie ihre Stellung innerhalb des in sich verknüpften Netzes aller Seienden findet, die Ziel unserer praktischen Sorge sind. Wenn wir sie vielleicht jede Woche vom Laden an der Ecke kaufen, wenn wir sie tagtäglich in unserem Geschäft anbieten oder nachdem wir sie einige Jahre lang in unserem Garten angebaut haben, dann denken wir nicht über ihre Grenzen nach. Sie ist Teil meiner Welt und ihrer gewohnten Alltäglichkeit.
2. Unser Sein hat sich verändert. Es hat sich zu einer neuen Offenheit geöffnet, zu einem neuen *Ereignis* von Sein und sich durch diese neue Offenheit erweitert.
3. Das Verständnis von uns selbst hat sich verändert. Erst muss ein Ereignis stattfinden, das Kennenlernen einer Kiwi, ihr außergewöhnlicher Geschmack, ihre spezielle Schale, ihr eigenartiger Geruch, etwas Neues, eine neue Offenheit, ein *Ereignis*. Dann fühlen wir diese Veränderung, wir erkennen, dass wir etwas fühlen, was wir zuvor nicht gefühlt haben. Aber es ist nicht nur das Gefühl von etwas Neuem außerhalb von uns, sondern es ist ebenfalls ein neues

Verständnis von uns selbst. Ich erkenne mich selbst, der solch ein Gefühl haben kann.

Es muss hinzugefügt werden, dass die Möglichkeit dieser Ergebnisse bedingt ist. Unser Sein muss in der Weise sein, dass es verändert, geöffnet, erweitert werden kann. Andererseits, wenn etwas als unsere Grenze dient, bedeutet dies, dass es Teil unserer Welt ist (man denke an Wittgensteins Bemerkung)⁹. Es muss *a priori* die Möglichkeit haben, dass es sich mir öffnet; ich muss *a priori* die Fähigkeit haben, geöffnet zu werden. Es muss uns möglich sein, zur Offenheit zu ihm erweitert zu werden.

Im nächsten Kapitel werde ich die ontologischen Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens von Grenzen genauer diskutieren.

Bedingungen der Möglichkeit, Grenzen zu erkennen

Um die Beziehung zwischen Sein und Dasein zu erklären, schreibt Heidegger:

Das Dasein hat den Ursprung im Ereignis und dessen Kehre. Deshalb ist es nur *zu gründen* als die und in der Wahrheit des Seyns.¹⁰

Ereignis ist in Heideggers Sprache Selbstmanifestation des Seins; und Wahrheit – entsprechend seinen Untersuchungen zu ihren griechischen Ursprüngen ἀλήθεια – bedeutet Unverborgenheit/Entbergung (ich werde diese Begriffe daher mit diesen Bedeutungen verwenden). Dasein gründet sich in der Manifestation des Seins und ihrer Rückkehr. Sein Fundament liegt in der Entbergung des Seins und als Unverborgenheit von Sein. Die Manifestation des Seins ereignet sich durch Dasein und es ist Dasein, das seine Manifestation sieht. In seinen Augen, nachdem es gesehen hat, kehrt die Manifestation zurück zu ihrem Ursprung.

Das Da-sein ist der Wendungspunkt in der Kehre des Ereignisses, [...].¹¹

Alle Seienden sind im Sein verborgen. Sein öffnet sich selbst zum Dasein. Dasein ist gegründet durch diese Offenheit, Dasein ist gestaltet durch die Offenheit; es ist in dieser Manifestation gegründet. *Sehen* ist sein *Wesen*. Dasein ist nichts anderes als dieses Sehen und durch dieses Sehen

⁹ Siehe oben S. 138

¹⁰ Heidegger 1989, S. 31.

¹¹ Heidegger 1989, S. 311.

kehrt das *Ereignis* zurück zu seinem Ursprung, weshalb Heidegger es »Wendungspunkt in der Kehre des Ereignisses« benennt.

Alle Seienden sind im Sein verborgen. Dasein ist gegründet in Unverborgenheit/Entbergung als solcher. Es zeigt und sieht. Entbergung ereignet sich durch Dasein fürs Dasein. Dasein ist Manifestation des Seins, und Dasein ist, das sieht, dass es Manifestation des Seins ist. Jede neue Offenheit ist eine Erweiterung des Daseins; durch dieses neue Ereignis entdeckt Dasein sich selbst als Entbergung des Seins.

Die *a priori* Möglichkeit der Manifestation des Seins ist die Bedingung der Möglichkeit für das Sehen dieses Seienden. Um etwas zu sehen, was bisher nicht gesehen wurde, müssen wir *fähig* sein, es zu sehen; es muss eine *a priori* ontologische Beziehung bestehen. Ich muss *fähig* sein, es zu sehen, um erweitert zu werden, es zu sehen als Offenheit, als *Ereignis*.

Was bisher nicht gesehen wurde, ist die mögliche Grenze des In-der-Welt-seins. Nach der Offenheit, nach der Entbergung erfahren die Grenzen des In-der-Welt-seins eine Transformation, ihr Sein verändert sich, und es findet eine neue Offenheit in sich selbst. Es ist erweitert.

Diese Diskussion kann mit den folgenden Sätzen zusammengefasst werden:

- Dasein ist die Offenheit zu *Sein*.
- *Sein* umfasst alle *Seienden*.

Das bedeutet:

- *Dasein* (durch seine Offenheit) ist die Möglichkeit gegeben, sich allen *Seienden* zu öffnen und sie zu umfassen.
- Nach der Entbergung ereignet sich diese Erweiterung für das Dasein.

Das Denken über Grenzen und Selbsterkenntnis

In-der-Welt-sein als Existenz

Wenn wir als Dasein über das Sein nachdenken oder es erfahren, denken wir wiederum unsere Grenzen oder erfahren sie; denn Dasein ist Entbergung von Sein, und Unverborgenheit ist die Grenze von Verborgenheit.

Wichtiger aber ist die Möglichkeit des Denkens über unsere Seinserfahrung; die Möglichkeit des Geöffnetwerdens, konfrontiert zu werden, die Möglichkeit des Ver-stehens von Sein, das selbst eines der bedeutendsten Aspekte des Daseins ist. Die Möglichkeit des Ver-stehens und Er-tragens des Seins befähigt das Dasein zur *Existenz*, was aus sich selbst heraustreten bedeutet, außerhalb von sich selbst zu stehen.

Existenz als Wortbildung ist eine Zusammensetzung von *ex* (heraus) + *sistere* (stehen lassen)¹² und bedeutet etwas, das sich selbst außerhalb von sich selbst stehen lässt. Diese besondere innere Dynamik von Dasein macht es zu einer außerordentlichen Form eines Eigentlichseins und kann als Entbergung erweitert werden.

Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sinn des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein.

Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz.¹³

Die folgenden zwei Sätzen kann man aus dem zitierten Text herausziehen:

1. Dasein ist ein Seiendes, das als seine Seinsweise das Sein versteht (»seiend in der Weise eines Verstehens von Sein«).
2. Existenz ist ein besonderer Name für das Sein dieses Seienden, das sich immer in irgendeiner Weise auf das Sein bezieht.

Wie die Diskussionen des letzten Abschnitts zu zeigen versuchten, lässt sich zusammenfassend sagen, dass wir als Dasein wie ein Auge sind, dass das Sein in seiner Entbergung sieht. Diese dauernde Seinsorge, dieses Verständnis, dieses Sehen zeigt ungeachtet aller Vielfältigkeiten sich selbst auf drei unterschiedliche Weisen, von denen alle mit Grenzen und Selbsterkenntnis verbunden sind:

¹² »Sistiren, *franz.* Sister, *spr.* sisteh, *lat.* Sistere, – verwandt mit *griech.* hístēmi, s. unter Statik; – stehen machen, hinstellen, -bringen, (still) stehen lassen, anhalten, hemmen, Einhalt thun, auch sich einstellen, -finden (vor Gericht).« (Jürgens 1876, S. 815).

¹³ Heidegger ¹1927/1967, S. 12.

1. Seinssorge in der Weise der *Zuhandenheit*:

Es ist die alltägliche Art, wie wir Sein verstehen. Auf diese Weise sehen wir keine Grenzen, wir leben unser gewohntes Leben, und Sein ist verstanden und vergessen. Durch das Denken über etwas in unserer Welt verändern wir unsere Beziehung zu ihm. Es verändert seine Seinsweise für uns. Wenn es ein Teil unserer Welt ist, ändert sich seine Seinsweise von der *Zuhandenheit* zur *Vorhandenheit*. Denken stellt es heraus, hebt seine Grenzen hervor und zeigt uns unsere Grenzen, zeigt uns uns selbst. In diesem Sinne ist Denken über Grenzen Selbsterkenntnis.

2. Seinssorge im *Ereignis*

Dadurch, dass es etwas Neues erkennt, durch eine Begebenheit, durch ein *Ereignis*, öffnet sich uns das Sein. Wir folgen unserer Erweiterung, wir sehen unser Grenzüberschreiten, wir sehen uns selbst in unserer vergangenen nicht-erkennenden und zukünftig erkennenden Weise, in Verslossenheit und Erschlossenheit, in Abgeschlossenheit und Nähe. Wir sehen uns selbst auf beiden Seiten unserer vorhergehenden Grenzen. Dies ist eine andere Art der Selbsterkenntnis.

3. Seinssorge

Durch das Erkennen unserer selbst als Dasein erkennen wir unsere Grenzen gegenüber dem Sein. *Da* ist unsere Grenze, unser Äußerstes. *Da* bedeutet eine Bestimmung durch Zeit und Raum. *Da* in Dasein bedeutet Zeit und Raum. In der Verslossenheit und Unbestimmtheit des Seins bestimmt uns das *Da*, fixiert uns in einer bestimmten Zeit und einem eigenen Raum und erschließt das Sein. Wir sehen uns selbst als Zeit und Raum, als Grenzen des Seins, als Bestimmung und Abgrenzung von Sein, als seine Entbergung:

Das *Da-sein* als der Zeit-Raum, nicht im Sinne der üblichen Zeit- und Raumbegriffe, sondern als die Augenblicksstätte für die Gründung der Wahrheit des Seyns.¹⁴

Indem Grenzen gesehen werden, die Verborgenheit und Unverborgenheit unterscheiden, erkennen wir uns selbst. In diesem Sinne unsere

¹⁴ Heidegger 1989, S. 323.

Grenzen zu sehen, uns um das Sein und unsere Beziehung zu ihm zu sorgen, es als verborgenen Ursprung zu verstehen, uns selbst als Entbergung zu erkennen, ist die fundamentalste Form der Selbsterkenntnis. Daseinsanalyse ist Fundamentalontologie.

Sokrates' Verständnis der Philosophie und der Selbsterkenntnis

Wozu die Selbsterkenntnis hervorheben? Gibt es eine wichtigere Erkenntnis für den Menschen als die Selbsterkenntnis? Hat irgendeine andere Frage eine höhere Priorität als »Wer bin ich?« Das Orakel von Delphi verkündete per Inschrift am Apollotempel nicht nur die Selbsterkenntnis,¹⁵ sondern es sprach auch: Sokrates ist einer, der mehr als alle anderen weiß.¹⁶ Was war es, dass er wusste?

Was ermutigte ihn, alle und alles zu kritisieren, sich über jede Frage Gedanken zu machen und ihre Grenzen zu sehen? Er selbst gab die Antwort: Er kannte sich selbst. Er kannte seine Grenzen. Er wusste, dass er nichts weiß.¹⁷ Er sah seine Grenzen. Er versuchte, seine Grenzen zu überschreiten. ☞

¹⁵ Vgl. Ghyselinck 2015, S. 208.

¹⁶ »Χαιρῶν, ὡς σφοδρὸς, ἐφ' ὅτι ὁμήσειεν. καὶ δὴ ποτε καὶ Δελφοὺς ἐλθὼν ἐτόμησε τοῦτο μαντεύσασθαι – καὶ ὅπερ λέγω, μὴ θορυβεῖτε, ὦ ἄνδρες – ἦρετο γὰρ δὴ, εἴ τις ἐλοῦ εἶθ σοφώτερος. ἀνείλεν οὖν ἡ Πυθία μὴδὲνα σοφώτερον εἶναι. καὶ τούτων περὶ ὁ ἀδελφὸς ὑμῖν αὐτοῦ οὐτοσί μαρτυρήσει, ἐπειδὴ ἐκεῖνος τετελεύτηκεν.« (Pl. Ap. 21a, Platon ¹1924/1981 S. 6.).

»Den Chairephon kennt ihr doch. Dieser war mein Freund von Jugend auf, und auch euer des Volkes Freund war er, und ist bei dieser letzten Flucht mit geflohen, und mit euch auch zurückgekehrt. Und ihr wisst doch, wie Chairephon war, wie heftig in allem, was er auch beginnen mochte. So auch als er einst nach Delphoi gegangen war, erkühnte er sich hierüber ein Orakel zu begehren; nur, wie ich sage, kein Getümmel ihr Männer! Er fragte also, ob wol Jemand weiser wäre als ich. Da läugnete nun die Pythia, dass Jemand weiser wäre. Und hierüber kann euch dieser sein Bruder hier Zeugnis ablegen, da jener bereits verstorben ist.« (Übers. von Friedrich Schleiermacher, Platon 1855, Bd. 1, Teil 1, S. 135).«

¹⁷ In der Apologie finden sich entsprechende Aussagen, aber der Aphorismus »Ich weiß, dass ich nichts weiß« geht auf Cicero zurück:

»Varro: Socrates ita disputat, ut nihil se scire dicat nisi id ipsum eoque praestare ceteris, quod illi, quae nesciant, scire se putent, ipse se nihil scire id unum sciat.«

»Varro: Sokrates diskutiert so, daß er sagt, er wisse nichts außer eben dies, und dadurch übertreffe er die anderen, daß jene glaubten, das zu wissen, was sie nicht wüßten, er selbst aber dies wisse, daß er nichts wisse.« (Cicero, *Academica* 1,15, lateinisch/deutsch zitiert nach Kudla ¹1999/2007, S. 310).

Literatur

- Bairan, Bonifacio P. (2005): An Introduction to Syllogistic Logic. Lungsod ng Makati.
- Ghyselinck, Zoë (2015): Form und Formaflösung der Tragödie. Berlin.
- Heidegger, Martin (¹1927/1967): Sein und Zeit. 11. Aufl. Tübingen.
- Heidegger, Martin (1989): Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Bd. 65 der Gesamtausgabe. Frankfurt am Main.
- Jürgens, Karl (1876): Neues etymologisches Fremdwörterbuch. München.
- Kudla, Hubertus (Hrsg., ¹1999/2007): Lexikon der lateinischen Zitate. München.
- Oppy, Graham (2014): Describing Gods. Cambridge.
- Platon [= Plato] (¹1924/1981): Apology. Wauconda.
- Platon (1855): Platons Werke. 3 Bde. Berlin.
- Ritter, Joachim [u. a.] (Hrsg., 1971–2007): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel.
- Skeat, Walter W. (¹1910/2005): Stichwort: Define. In: An Etymological Dictionary of the English Language. Mineola [u. a.]. S. 160a.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): Tractatus logico-philosophicus. Baden-Baden.



Abb. 18: Ludwig Deutsch (1855–1935): Die nubische Palastwache. Ölfarben auf Leinwand. 52 × 33 cm. 1892. Privatsammlung.

What's the use of it?

Wir haben Ihnen in dieser Ausgabe sechs Aufsätze zum Thema Daseinsgrenzen vorgestellt. Es liegt offenbar in der Natur des Menschen, dass er seiner Selbstfremdheit gewahr wird, sich in kosmischen Gefilden verliert, auf Gott stößt oder einfach im Geschenkrausch sein gesamtes Geld ausgibt. So spannend die verschiedenen Reflexionen hierzu sind, stellt sich jedoch die Frage, was wir davon haben. Denn zumindest islamisch gesehen ist Wissen nicht gleich Wissen, spricht doch der Koran:

وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ

Und sie erlernten, was ihnen schadet und nicht nützt.¹

Folglich kann es nicht verkehrt sein, sich ein paar Gedanken darüber zu machen, was der Nutzen unserer Wissenschaft ist. Zwar erscheint die Gefahr, dass geisteswissenschaftliche Errungenschaften sich beispielsweise für die Kriegsführung einsetzen lassen, relativ gering, in einer Diskursgemeinschaft, in der mit einem angeblichen ›Kampf der Kulturen‹ argumentiert wird, ist es aber sicherlich sinnvoll, die eigenen Beiträge so zu positionieren, dass sie eine derartige martialische Betrachtungsweise nicht unterstützen. Hierfür gilt es, ein Hintergrundbild zu skizzieren, das die Grenzen in unserem politischen Leben verdeutlicht, die in einem sehr praktischen Sinne eben auch Grenzen des Daseins sind.

Fremdheitsgrenzen

»Grenzen sind heute unpopulär, oder werden zumindest als etwas angesehen, das auf dem Weg des ›Fortschritts‹ überwunden werden sollte«², stellt Gianni Vattimo in Hinblick auf ein Denken fest, das sich nicht mehr gegenüber der durch den Westfälischen Frieden hergestellten Ordnung

¹ Q 2,102, Übers. von ʿAbdullāh aṣ-Ṣāmit u. Frank Bubenheim.

² Vattimo 2004, S. 752.

und ihren Grenzziehungen verpflichtet sieht.³ Obgleich Vattimo sich hier auf nationale Grenzen bezieht, sollte man denken, seine Feststellung gelte auch für gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Abgrenzungen. Dahingegen lässt sich nicht übersehen, dass es auch Gegenbewegungen gibt von Menschen, die an diesen gedachten Grenzen festhalten und sie politisch konsolidieren wollen. Gudrun Krämer schreibt:

Seit einiger Zeit ist vermehrt [...] von den Grenzen der Toleranz die Rede, die denen aufgezeigt werden müssten, die sie selbst nicht achteten. An prominenter Stelle stehen hier der Islam und die Muslime, deren Verhältnis zu Toleranz im allgemeinen und religiöser Toleranz im besonderen, so könnte man meinen, in besonderer Weise klärungsbedürftig, wenn nicht belastet ist.⁴

Wurde der moderne Toleranzbegriff maßgeblich durch die europäischen ›Religionskriege‹⁵ geprägt und lässt sich – genau wie der erwähnte Westfälische Friede – als Reaktion auf die traumatische Erfahrung einer nahezu geglückten Selbstvernichtung Europas lesen,⁶ so fragt man sich, ob dieses historische Trauma mit der neueren Forderung nach Toleranzgrenzen als überwunden gelten kann oder ob man hier einen ›Wiederholungszwang‹ zum Religionskrieg diagnostizieren sollte. Klar ist, dass jenes Gefühl, die Toleranz müsse doch auch Grenzen haben, sehr viel über jene aussagt, die es zum Ausdruck bringen, und dass es in der Tat um ihre eigenen Grenzen geht, von denen sie meinen, sie verteidigen zu müssen.

Bemerkenswert ist, dass jenes Einfordern von Grenzen der Toleranz gegenüber islamischen Lebensweisen bewusst oder unbewusst vor allem an Grenzen festgemacht wird, die der Islam seinerseits setzt. Das Kopftuch als symbolische Grenze (*hiğāb*) ist hierfür das beste Beispiel. Als zu begrenzende Intoleranz wird zudem gerne das islamische Strafrecht angeführt. Auch hier spielt die Metapher der ›Grenzen‹ (*hudūd*) eine wichtige Rolle. Sie bezieht sich laut Reinhard Schulze ursprünglich auf ›Grenzfälle‹ des Rechts, darunter außerehelicher Geschlechtsverkehr (*zināʾ*), diesbezügliche Verleumdungen (*qadf*) und Wegelagererei (*qatʿ at-ṭarīq*), wobei es sich ihm zufolge um einen Grenzbereich zwischen dem gesellschaftlichen Leben und der Kultordnung handelte, die es zu schüt-

3 Daher die zwischen dem 15. Mai und 24. Oktober 1648 in Münster und Osnabrück geschlossenen Friedensverträge, die den Dreißigjährigen Krieg in Deutschland beendeten.

4 Krämer 2010, S. 39.

5 Dieses Etikett insbesondere für den Dreißigjährigen Krieg zu verwenden, ist insofern nicht ganz korrekt, als es sich keineswegs nur um religiöse Auseinandersetzungen handelte.

6 Vgl. Wälichli 2007, S. 192.

zen galt.⁷ Dem entspricht die juristische Interpretation von den ›Grenzen Gottes‹ (*ḥudūd Allāh*), daher den von Gott dem Menschen gesetzten Grenzen.⁸ Dass Gott dem Menschen Grenzen auferlegt, ist seit Kants Rückführung des moralischen Gesetzes auf das menschliche Subjekt⁹ für Europäer^{innen} nicht mehr ohne Weiteres nachvollziehbar, denn wie Talal Asad bemerkt, bewirkte die kantische Kritik der Vernunft, die sich selbst Grenzen des philosophischen Denkens setzen müsse, dass wiederum eine Grenze zwischen privatem Glauben und öffentlicher Vernunft gezogen wurde.¹⁰ Diese Grenze ist ihrerseits für Muslim^{innen} nicht gut zu verstehen, denn für sie bedeutet, von Gott Grenzen gesetzt zu bekommen, nicht nur eine Einschränkung, sondern in erster Linie eine Erkenntnismöglichkeit über eine ethische Verfasstheit des gesellschaftlichen Lebens. Auch das ›gesetzgebende‹ Subjekt Kants würde sich folgerichtig als moralischer Spiegel eignen, aber nur deshalb, weil ihm die nötige Sittenerkenntnis optimistisch unterstellt wird. Tatsächlich eignet dem Menschen bei Kant eine Absolutheit, die als übermenschlich, wenn nicht gar als ›unmenschlich‹ angesehen werden kann. Dies vor allem, weil der seine Gattung repräsentierende Mensch selbst das Gesetz vertritt, das er nicht nur für sich als Individuum oder als Gruppe, sondern universal für alle Menschen in Kraft setzt. Im Grunde ist dies, was einem islamischen Gottesbild von kritischer Seite vorgeworfen wird. Der Unterschied ist freilich, dass die Absolutheit eines göttlichen Gesetzes vom Menschen zurückgewiesen werden kann, indem er Gott leugnet, wohingegen sich das eigene Menschsein schwerlich ablegen lässt. Jene von Kant beschworene ethische Autonomie ist somit nicht nur ein Segen, sondern auch ein Fluch, der dem Menschen die ihm zugesprochene Freiheit gleichwohl entzieht. Das gilt in besonderem Maße für die Fremden, die Andersgläubigen, die Nicht-Kantianer^{innen}. Sie haben kein Recht auf Andersheit, denn wenn sie über eine Ratio verfügen, sind sie gemäß Aufklärung ihr gegenüber auch verpflichtet und haben ihre Allmacht anzuerkennen. Dass diese in der Praxis kläglich versagt, wird beileibe verschwiegen. Wenn der Mensch das ethische Fundament seiner Welt selbst erschafft, bleibt nämlich die prekäre Frage

7 Vgl. Schulze 2015, S. 532.

8 Obgleich Goldziher meint, dass diese Interpretation seit ältester Zeit zu belegen ist, stellt er fest, dass der Begriff *ḥudūd Allāh* im Koran im strafrechtlichen Sinne nicht vorkommt (vgl. Goldziher 1905, S. 103).

9 Kant erläutert seine Selbstzweckformel: »Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit« (Kant ¹1788/1867, S. 92).

10 Vgl. Asad 2013, S. 44.

offen, warum er sich in ihr weiterhin fremd fühlt, warum er nicht in der Lage ist, in ihr heimisch zu werden, die Welt nach eigenen Plänen als irdisches Paradies auszugestalten. Wie Weidner ausführt, wird die Fremdheit in ihr als schwer erträgliche Unzulänglichkeit empfunden: Wenn wir selbst an unserem Unglück schuld sind, warum schaffen wir es nicht die Erlösung aus eigenen Stücken herbeizuführen? Wurde das Heilsziel des Menschen seitens des Marxismus geschichtsphilosophisch in die Zukunft verlegt,¹¹ so scheint es mit dem gefühlten Scheitern moderner Ideologien nun in eine Niemals-Zeit entrückt zu sein. Der Grund für diese ideologiekritische Gewissheit dürfte darin liegen, dass

das Politische und die politische Ideologie keine Rolle mehr spielen, weil sich der Tauschwert als reiner Zeichenwert [...] restlos verselbstständigt und alle Gebrauchswerte als Referenten jenseits des Tausches, also die ganze Wirklichkeit überzieht, verdeckt. In dieser Situation verschwinden Politik und Ideologie als selbständige Faktoren, weil der gesamte Bereich der materiellen und kulturellen Gebrauchswertproduktion von der Vermittlung durch den Tauschwert erfaßt und der Abstraktion oder Simulation des Tauschprinzips überantwortet wird.¹²

Eine moderne Entfremdung im Sinne einer Entfernung von jeglicher gesellschaftlicher Zielvorstellung liegt demnach darin begründet, dass die moralische und daher politische Vernunft durch eine kapitalistische gesprengt wird. Die Grenze der Vernunft wird zu einer Grenze gegenüber sich selbst. Was unterscheidet aber die kapitalistische ›Unmenschlichkeit‹ von derjenigen früherer sich auf Gottes Gnaden berufenden Gewaltherrschaften, Monarchien und Sultanate? Es wäre zynisch zu behaupten, dass die metaphysische Begründung für Ungerechtigkeiten diese in irgendeiner Weise besser machten. Eine auf Gott verweisende Fremdheit oder ein auf Erlösung abzielendes Leiden mögen zwar erträglicher sein, ein großer Trost ist dies aber nicht. Dahingegen ist der Glauben Voraussetzung für jegliche Toleranz (erfüllt wird sie wohlge-merkt auch durch den Vernunftglauben), während die kapitalistische *Gewissheit* für eine Toleranz keinen Spielraum bietet. Der Begriff *tolerare* kommt in der Tat von ›ertragen‹, ›(er)dulden‹ und hat etwas mit Last, Bürde und daher Geduld und Leiden zu tun.¹³ Ein christliches oder islamisches Reich kann es ertragen, dass andere Menschen oder andere Reiche nicht am eigenen Heilsweg teilhaben, genauso wie agnostische Rationalitätsgläubige Geduld haben können mit denjenigen, denen die

¹¹ Vgl. Lüdicke 2014, S. 107.

¹² Zima ¹1997/2016, S. 108.

¹³ Vgl. Shenef 2017, S. 96.

Erleuchtung noch nicht zuteil geworden ist. Eine Tauschökonomie mag Verzögerungen in Kauf nehmen, aber nur wenn es sich rechnet. Solch ein Kalkül entspricht zwar dem ursprünglichen, aus dem Tötungswahn der Religionskriege hervorgegangenen Toleranzbegriff, aus dieser pragmatischen Haltung hat sich inzwischen aber eine Tugend, ein auf Gerechtigkeit abzielendes Menschenbild entwickelt, das als Grundlage eines westlich-demokratischen Selbstverständnisses betrachtet werden kann.¹⁴ Der moderne Toleranzbegriff erhebt das Leiden unter dem eigenen Besserwissen gegenüber der Ignoranz anderer zu einer Lebensform, zu einem ethischen Ideal. Mit Weidner können wir dieses Leiden, die Fremdheit gegenüber dem ›Unwissen‹ durch Bejahen der eigenen Fremdheit beziehungsweise Ungewissheit auch ohne religiöse Verklärung positiv bewerten. Unsere Toleranz hat dann nur noch Grenzen entsprechend der eigenen Geduld hinsichtlich jener Kluft zwischen einerseits (Un)wissen/Glauben und andererseits einer Gewissheit, die nur jenseits weltlicher Grenzen erreichbar scheint. Im reinen Kapitalismus sieht dies wie gesagt anders aus. Wenn die gesamte Kultur »von der Vermittlung durch den Tauschwert erfaßt« wird, beweist seine Wahrheit sich durch die Verbindung zum Materiellen selbst. Die Entfremdung des Menschen ist die seiner Geistigkeit gegenüber der Konkretheit seines Körpers. Für die Ungerechtigkeit der Ressourcenverteilung gibt es genauso wenig einen Trost, wie dem Flüchtling ein Recht auf dauerhafte Fremdheit gewährt werden kann. Die eigene Fremdheit hat hier keine Grenzen, weshalb die der anderen sich auch nicht tolerieren lässt. Nach der letzten Finanzkrise kann allerdings daran gezweifelt werden, ob ein materieller Beweis für die Gewissheit des Kapitals überhaupt gegeben ist. Begriffe wie ›Gläubiger‹ oder ›Kredit‹ weisen darauf hin, dass *Kapital* immer nur soviel wert ist, wie man daran glaubt, wie die Tauschverträge als verbindlich erachtet werden beziehungsweise wie sicher diesem Glauben durch die staatliche Gewalt Nachdruck verliehen wird. Je nachdem wie sorglos wir mit dem Geld umgehen, können wir diesen Glauben aber auch unterwandern.

Sorglosigkeit

Der Ruf nach den Grenzen der Toleranz entspringt nicht notwendigerweise dem Ideal einer kantischen Rationalität – ist sie doch hinsichtlich

¹⁴ Vgl. Kokew 2014, S. 65.

ihrer Gültigkeit prinzipiell bereit, sich infrage zu stellen –, sondern vielleicht auch einer Sorge um die eigenen Interessen. Diese sind sicherlich nicht nur materielle und auch nicht unbedingt primär egoistische. Zwar spielt das eigene Wohlergehen zweifellos eine Rolle, letztendlich soll aber die Welt einfach so bleiben, wie sie ist. Es geht daher (mit Esfahani argumentiert) um das Recht, die eigenen Grenzen nicht erweitern zu müssen, nur weil andere mit einer neuen Interpretation von Gesellschaft aufwarten, die den gewohnten Blick auf die Dinge unterlaufen. Das, was selbstverständlich erschien, bedarf plötzlich einer Deutung, und es ist nur natürlich, wenn man sich hierbei auf eigene ›Werte‹ besinnt, die nur ungern eingetauscht werden. Diese sind keineswegs nur ideell, wie gern vorgegeben wird, sondern sie haben etwas mit der Sorge zu tun, die wie gesagt nicht nur, aber auch einen materiellen Aspekt beinhaltet. Es ist die Sorge um das Selbst, um die nächsten Angehörigen, um die Gemeinschaft. Es ist eine Sorge, die allen Dingen einen bestimmten ›Wert‹ verleiht, sie zu Werkzeugen macht, die in den Dienst der eigenen Sorge gestellt werden und deshalb auch funktionieren sollen. Wie wir in Esfahanis Aufsatz gesehen haben, werden wir durch ihr Nicht-Funktionieren auf die Dinge aufmerksam, sie treten von der Seinsweise der *Zuhandenheit* in die der *Vorhandenheit*. Umgekehrt bedeutet eine Neubewertung der Dinge in der Auseinandersetzung mit Sichtweisen anderer, mit ihnen deutlich anders umgehen zu müssen, als man es gewohnt ist, dass ihre Funktion beziehungsweise die Fähigkeit, mit ihnen effektiv zu hantieren, in Frage gestellt wird. Genau das ist das Gefühl der Fremdheit, die Dinge werden uns fremd, was für Philosophen eine Gelegenheit sein mag, über sie nachzudenken, in der Praxis bedeutet dies aber, dass uns der bekannte Umgang mit ihnen abhandenkommt, und wir riskieren, dass wir uns nicht mehr mit ihnen zurechtfinden. Wenn Grenzen der Toleranz hinsichtlich islamischer Lebensweisen gefordert werden, ist dies somit einerseits berechtigt, andererseits erscheint die dahinterstehende Sorge geradezu grotesk übertrieben. Die Medien tun hierzu das ihrige, insofern sie ständig von ›Terrorismus‹ und ›Radikalismus‹ berichten und diese statt als Ausdruck einer politischen Machtkonstellation als Erscheinungsform einer ›Religion‹ präsentieren. Wenn der Islam ›gefährlich‹ ist, dann weil die Auseinandersetzung mit ihm gegebenenfalls die eigene Weltanschauung sichtbar werden lässt, ihre Inkohärenz, ihre Historizität. Eine existentielle Gefährdung, eine Bedrohung von Hab, Gut und Leben stellt er an und für sich zweifel-

los nicht dar. Greifen einzelne Personen zum Mittel der Gewalt, dann zumeist, weil ihr Hilferuf nicht gehört wird. Sie betrachten sich vielleicht als Helden: Ihr eigenes Überleben spielt keine Rolle, sie wollen ein Zeichen setzen, etwas, das größer ist als sie selbst. Insofern sind sie dem altarabischen Helden gar nicht so unähnlich, der mit seinen Taten genauso viel Rücksichtslosigkeit gegenüber sich selbst an den Tag legt, sich mit seiner übertriebenen Freigiebigkeit genauso unerschrocken ins eigene Fleisch schneidet.¹⁵ Einer aufklärerischen Vernunft entspricht das nicht, aber der des Islam ebenso wenig. Interessant ist dennoch der Vergleich zwischen jenen altarabischen Kämpfernaturen und dem Durchschnittsbürger der Moderne. Dieser ist vor allem auf Sicherheit aus, seine Sorge bestimmt sein Dasein und legt ihm recht enge Grenzen auf. Die altarabische Großzügigkeit hingegen ist bar aller Grenzen, die Sorge wird in die Wüste geschickt, mit Versicherungspolice werden Lagerfeuer entfacht, das Leben ist dafür da, dass man es riskiert. Heideggers Daseinsanalyse gerät hier aus den Fugen, denn um Funktionalität geht es nicht. Die Dinge dienen nicht dazu, dass sie einen Zweck erfüllen, sondern um verschenkt zu werden. Wenn es ein Ziel gibt, dann das, einer alles zugrunde richtenden Zeit (*dahr*)¹⁶ ein Schnippchen zu schlagen, indem man ihrer Zerstörung zuvorkommt. Das ist nicht vernünftig, aber die einzige Chance, über den eigenen Untergang zu triumphieren. Der Sieg erschafft eine ›U-Chronie‹, in der die Sorge heimatlos geworden ist. Die Zeit ist nun ein überwältigtes Ungeheuer,¹⁷ weshalb entsprechend Heidegger auch der Sinn der Sorge hinfällig wird. Denn ihr Sinn ist die Zeit (wobei sie ihm zufolge kein Seiendes darstellt und von daher nicht aus der Welt geschafft werden kann):

Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. Die Momente der Sorge sind durch keine Anhäufung zusammengestückt, so wenig wie die Zeitlichkeit selbst sich erst aus Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart »mit der Zeit« zusammensetzt. Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich. Warum wir gleichwohl nicht umhinkönnen zu sagen: »Zeitlichkeit ›ist‹ – der Sinn der Sorge« [...] ¹⁸

¹⁵ Auf die Damenrunde Suleikas und ihre Orangenmesserselbstverstümmelung werden wir noch zu sprechen kommen, siehe unten S. 160.

¹⁶ Vgl. Rudolph 1992, S. 249.

¹⁷ Vgl. Tamer 2011, S. 29.

¹⁸ Heidegger ¹1927/1967, S. 328.

Der altarabische Held, der sich im Kampf gegen die Zeit – und wider Heidegger – der Sorge entledigt hat, ist vor Finanzkrisen immun, er liefert sich dem Schicksal aus, überwindet jede Art von Fremdheit und Angst, indem er seinem weltlichen Flüchtlingsdasein ein fatales Ende bereitet. Seine Freigiebigkeit ist das Einzige, das Bedeutung hat. In diesem Zusammenhang erscheint es allerdings sinnvoll, sie als Großzügigkeit zu bezeichnen, denn sie ist nicht nur wirkliche Freiheit, sondern auch die Erfahrung von Größe. Es ist eine Art von Erhabenheit und hat sehr viel mit jener Gewalt zu tun, die in Europa in neuerer Zeit unter dem Banner der Ewigkeit noch zwei Weltkriege hervorbrachte. Wohl aus diesem Grund schätzen wir solch einen Ausdruck von Größe als sorglosem Wahnsinn nicht mehr. Warum aber ist der Islam gegen diese Art von heldenhafter Hingabe? Worin besteht sein *turn* in Bezug auf die Sorge? Sicherlich vertritt er kein Ideal einer ›Nachkriegs-Spießigkeit‹, die ihr Heil in materieller Sicherheit und grenzenlosem Wachstum sieht. Die islamische Wende besteht vielmehr darin, dass die koranische Zeit nicht sinnlos ist, sondern ein Zeichen, ein Wunder.¹⁹ Sie ist der Sinn einer Sorge um ein Selbst, das sich bemüht, die Zeichen zu verstehen. Anders als bei Heidegger ist das umsorgte Selbst jedoch weniger eines in dieser Welt als eines in der anderen. Ein im koranischen Text beschriebenes Dasein versteht sich und die Welt in der Tat von seiner Grenze her, die einerseits die des Todes ist, andererseits ist sie die Gottes als unerfassbares Gegenüber. Diese Grenze ist somit nicht nur ein Ende der Lebenszeit, sie ist eine Grenze, die in den Dingen selbst, in ihrer Unerfassbarkeit sichtbar wird. Denn genau wie die heilige Schrift ist die ganze Welt ein Zeichen, das Meer ebenso wie der Mensch.²⁰ Alles verweist auf etwas anderes, dessen wir nicht habhaft werden können. Besitz, Hab und Gut sind genauso ›verliehen‹ wie unsere Lebenszeit. Zu geben ist von daher nur natürlich, Großzügigkeit ein Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber den göttlichen Gnadenerweisen. Wenn der Dank nun auch dem eigenen Dasein gilt, wäre es wohl sinnlos, sich selbstverachtend auf seine Kosten dankbar zu zeigen. Der Koran bestätigt zwar die altarabische Vorstellung, dass der Mensch sich in einem Zustand des Verlusts befindet,²¹ setzt ihr aber entgegen:

19 Beispielsweise in Q 3,190 wird der Unterschied (*iḥtilāf*) von Tag und Nacht als Zeichen (*āya*) beschrieben.

20 Vgl. Renz 2005, Bd. 16, Heft 3, S. 245–249.

21 Vgl. Q 103,2.

(...) إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِصَبْرِ

[...] außer denjenigen, die glauben und rechtschaffene Werke tun und einander die Wahrheit eindringlich empfehlen und einander die Standhaftigkeit eindringlich empfehlen.²²

Wohl gemerkt wird im ersten Vers dieser Sure bei der Zeit geschworen (*wa-l-ʿaṣr*). Es hätte keinen Sinn bei etwas zu schwören, das keinen Sinn hat. An die Zeichenhaftigkeit der Zeit zu glauben, ist die erste Voraussetzung um dem Verlustzustand zu entgehen. Rechtschaffenheit und Wahrheitsliebe ergeben sich aus dem Glauben. Diese sollen aber nicht in einem Heldentum des Gebens ausarten, sondern es geht um ein verantwortliches Handeln, um eine Gegenseitigkeit von Hilfeleistung und guten Empfehlungen. Das Heldentum ist hier keine Übertreibung, sondern Standfestigkeit, Geduld (*ṣabr*). Und hiermit wären wir wieder bei der Toleranz. Wenn die Sorge auf die Grenze des Lebens abzielt, dann ist das Leiden nicht umsonst, und es lohnt sich, im Namen der Hingabe (*islām*) einiges zu ertragen, das nicht ins eigene Lebenskonzept hineinpasst. Wie Weidner bemerkt: »Der Islam begann fremd, und er wird wieder so fremd werden, wie er einst begann.«²³ Von Anfang an bedeutet(e) Islam, sich der weltlichen Fremdheit hinzugeben, sie zu ertragen, hinzunehmen, wenn andere der Botschaft widersprechen und ihre Wahrheit anfechten. Dass der Islam wieder fremd werden wird, liegt also in seiner Natur. Er lässt den Menschen über die Welt hinausblicken, obgleich er doch in sie geworfen ist. Toleranz gegenüber allen Arten von Fremdheit ist der Ausgangspunkt für den Islam. An und für sich besitzt Fremdheit aber weder Wert noch Wesen. Freigiebigkeit muss das Fremde nicht bezwingen, denn Fremdheit ist eine Illusion, eine göttliche Fiktion. Wenn die Inkohärenzen des Lebens oder seine Zerstörung Gottes Zeichen sind, lassen sie sich prinzipiell verstehen und somit auch ertragen. Die Toleranz des Nichtverstehens ist notwendig. Freigiebigkeit ist freiwillig, aber gut, besonders wenn sie im Sinne einer ausgleichenden Gerechtigkeit praktiziert wird. Wir nennen sie einmal Großzügigkeit und einmal Toleranz: Gegeben wird, um den eigenen Vorteil zu dem des anderen zu machen. Nach-Gegeben wird, um die eigene Meinung nicht zum Maß der Dinge zu erheben.

²² Q 103,3, Übers. von ʿAbdullāh aṣ-Ṣāmit u. Frank Bubenheim.

²³ Muslim 1918, Bd. 1, S. 128 (Ṣaḥīḥ Muslim, K. *al-Īmān*, *bāb bayān anna l-islām badaʿa ġarīban wa-sa-yaʿūdū ġarīban wa-annahū yaʿrīzu bayna l-masġidayn*).

Grenzerfahrung

In der Josephsure kommt zweimal die Wendung vor: »(So gilt es,) schöne Geduld (zu üben)« (*fa-ṣabrun ḡamīl*).²⁴ Beide Male spricht Jakob dies zu sich selbst, da ihm seine älteren Söhne die Botschaft des nicht zurückkehrenden Joseph/Benjamin überbringen. Man könnte wohl behaupten, dass die Unzuverlässigkeit der älteren Söhne dem Vater *fremd* war, denn als Prophet wird er davon ausgegangen sein, dass seine Nachkommen immerhin soviel Anstand besitzen, ihr gegebenes Wort zu halten. Wenn Jakob sich zur »schönen Geduld« ermahnt, geht es aber selbstverständlich nicht nur um die Toleranz gegenüber dem eigenen Blut, sondern um das Ertragen von dessen Verlust. Hierbei legt er eine erstaunliche Großzügigkeit an den Tag, denn zum Schluss der Geschichte verzeiht er seinen Söhnen nicht nur ihre Machenschaften, sondern bittet auch Gott für sie um Vergebung.²⁵ Deutete Hajjar die Josephsure als ›Prüfungsroman‹, so spielt die Geduld ebenso hinsichtlich des Protagonisten eine wichtige Rolle, wobei es vor allem darum geht, die Zeichen seines Herrn zu erkennen. Dies ist zweifellos auch das Hauptthema der Orangenmesserszene. Die Damen erkennen in Josephs Schönheit etwas, das erhaben ist – er mutet ihnen als Epiphanie eines ›Engelwesens‹ an. Diese ergreifende Erfahrung (über)menschlicher Größe inspiriert sie zur Großzügigkeit gegenüber ihrer Gastgeberin. Selbstverständlich ist der Verführungsversuch unerhört, aber angesichts von Josephs Schönheit scheint sich das Gesetz der außerehelichen Keuschheit in ihren Augen außer Kraft setzen zu lassen. Diese Schlussfolgerung ist im Koran freilich zwischen den Zeilen zu lesen, Auskunft über das Urteil der Frauen gibt er nicht. Er sagt auch nicht, wie die ästhetische Erfahrung auf sie wirkt, abgesehen davon, dass sie sich in die Hände schneiden. Hinter dem erotischen Symbolismus steht die göttliche Wahrheit, die in der Anmut des Propheten sichtbar wird und die Physis – die prophetisch-menschliche genau wie das eigene Fleisch – zurücktreten lässt, wobei Schmerz und Leid überwunden werden. Im Grunde ist dies keine ästhetische, sondern eine mystische Erfahrung. Sie ist nicht »wesentlich ein ›Spiel‹«,²⁶ sondern eine existentielle Grenzerfahrung. Die Mystik ist folglich genauso in den Korantext eingeschrieben, wie Hajjar zufolge die Vollkommenheit des Menschen, die als Verwirklichung solch einer

24 Q 12,18 u. 12,83, Übers. von ʿAbdullāh aṣ-Ṣāmit u. Frank Bubenheim.

25 Vgl. Q 12,98.

26 Kohler 1980, S. 157.

Grenzerfahrung zu verstehen ist. Mystische Bedeutungsschichten sind demnach nicht, wie man meinen könnte, in späterer Zeit in die heilige Schrift künstlich hineingelesen worden: Der Koran vertritt unzweifelhaft eine mystische Weltanschauung, insofern der Mensch ein Zeichen ist, dessen Sein darin besteht, auf Gott hinzuweisen – der Mensch gleicht einem Wort, das im Gelesenwerden hinter dem verschwindet, worauf es hinweist. Dies ist nun ein anderer koranischer *turn*, um den es in dieser Ausgabe ging. Das Dasein ist seine eigene Grenze, die daher eine Grenze zwischen Sein und Nichtsein darstellt. Esfahani hat dies mit Heidegger sehr klar herausgearbeitet. Die Erfahrungswelt des Menschen ist gleichzeitig begrenzt und offen. Im Öffnen seiner Grenzen werden die Grenzen erst sichtbar, der Mensch selbst tritt in Erscheinung. Anstatt die menschliche Liminalität hier noch einmal mit Heidegger zu vertiefen, bietet es sich an, Ibn al-ʿArabī zu Wort kommen zu lassen, dessen prominenter Grenzbegriff in dieser Ausgabe deutlich zu kurz kam.

Für Ibn al-ʿArabī ist im Grunde alles Diesseitige nicht nur in seiner Zeichenhaftigkeit, sondern in seiner Existenz bereits an der Grenze zu einem wahren Sein, denn nichts existiere aus sich selbst heraus.²⁷ Die den Seienden eigene Liminalität erscheint also als Ausdruck ihrer Abhängigkeit von einer gottgegebenen Wahrheit oder Wirklichkeit. Sie sind Reflexe einer Realität, die hinter jenem kosmischen Spiegel verborgen liegt, in dem ein Abbild Gottes als ›Weltbild‹ erscheint.²⁸ Die metaphorische Spiegelfläche benennt Ibn al-ʿArabī als *barzakh* (Isthmus, Meerenge), ein Begriff, der eine ontologische Grenze beschreibt, einen Zwischenraum, der sowohl zwei ontisch-unterschiedliche Räume voneinander trennt als auch sie miteinander verbindet,²⁹ eben das was einen Spiegel ausmacht.³⁰ Salman Bashier über ihn:

The surface of the mirror signifies the fixed entity (*ʿayn thābīta*), which is Ibn al-ʿArabī's main example for the *barzakh* concept, and which is similar in meaning to Plato's Form. The forms which appear in the mirror prevent the perceiver from seeing the mirror's surface (the Form). The forms in the mirror, therefore, prevent the perceiver from seeing their realities, or what relates them to the Real, Who is the root of their existence.³¹

²⁷ Vgl. Chittick 2005, S. 105.

²⁸ Zur Dreifachspiegelung von Gott, Welt und Mensch vgl. Rahmati 2007.

²⁹ Schimmel ¹2000/2005, S. 40–41.

³⁰ Im Spiegel sehen wir eine andere Welt, eine Illusion, die durch das Glas von uns getrennt ist, aber auch durch das Glas mit uns verbunden ist. Michel Foucault wählt genau aus diesem Grund den Spiegel als Beispiel für eine Heterotopie (vgl. Foucault 1984, S. 1575).

³¹ Bashier 2004, S. 89.

Die hinter dem *barzah*-Spiegel verborgene Realität der auf ihm erscheinenden Bilder, daher der Seienden, ist logischerweise das Sein (*wuḡūd*).³² Selbstverständlich ist dieses Sein ein anderes als bei Heidegger, der das Sein gewissermaßen als Horizont des Verstehens betrachtet.³³ Dem gegenüber ist bei Ibn al-ʿArabī das Sein ein Horizont des göttlichen Wissens, das dem Wunsch und der Macht zur Schöpfung vorausgeht.³⁴ Gleichwohl hat das Wissen auch seinen Reflex im menschlichen Wissen, denn das Sein – hier hebt Ibn al-ʿArabī auf die Bedeutung von *wuḡūd* als ›finden‹ ab – habe auch eine menschliche Seite. Sie komme in einer Bezeichnung wie *ahl al-wuḡūd wa-l-kašf* (›Leute des Findens und der Enthüllung‹) zum Ausdruck, mit denen die Mystiker^{innen} charakterisiert werden.³⁵ Ihr ›Enthüllen‹ hat nun durchaus auch etwas mit (Er-)Finden zu tun, daher mit ›Vorstellung‹. Denn das Finden oder Enthüllen bedarf der Vorstellungskraft, der Imagination (*ḥayāl*). Es ist eine ›Erfindung‹, nämlich in dem Sinne, als die erkannten Formen für den Mystiker immer eine menschlich-göttliche Fiktion darstellen. Aus einer anderen Perspektive ließe sich aber auch von ›Entdeckung‹ sprechen, denn die Progression ist die von der Illusion zur Wahrheit und nicht umgekehrt. Gegenüber der Alltagswelt ist für Ibn al-ʿArabī die Welt der Imagination (*ʿālam al-ḥayāl*) tatsächlich eine höhere Wahrheitsstufe, in der sich das Wissen der mystischen Enthüller gründet und die mit dem *barzah* als kosmischem Spiegel Gottes zu identifizieren ist.³⁶ Denn als Welt der Imagination ist der *barzah* Urgrund jeglicher Existenz, in der sich die göttliche Wahrheit manifestiert:

فما في الوجود المحقق إلا الله؟ وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي؟ وإذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه إلا بحسب حقيقته لا بذاته التي لها الوجود الحقيقي؟ (...)

Daher ist im absoluten Sein nur Gott; was Anderes als Ihn betrifft, so ist es im imaginalen Sein. Wenn die Wahrheit sich in diesem imaginalen Sein manifestiert, manifestiert sie sich in ihm nur gemäß Ihrer Wirklichkeit, nicht in Ihrem Wesen, dem wahrhaftiges Sein eignet, [...].³⁷

Auch wenn Gott demzufolge nicht in Seinem Wesen erkannt werden kann, so zeigt sich in der Imagenalität immerhin die Wirksamkeit Sei-

32 Vgl. Chittick 2005, S. 71.

33 »So etwas wie ›Sein‹ ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört.« (Heidegger ¹1927/1967, S. 437).

34 Vgl. Chittick 2005, S. 71.

35 Vgl. Chittick 2005, S. 37.

36 Vgl. Bashier 2004, S. 61.

37 Ibn al-ʿArabī [1999], Bd. 3, S. 470.

ner Wahrheit. Diese Unterscheidung zwischen Wesen und Wirklichkeit entspricht der von Nestler untersuchten Beziehung zwischen göttlicher Transzendenz und Immanenz. Die Wirklichkeit ist, wie er feststellt, erfahrbar, aber nicht erfassbar, denn die Möglichkeiten der Imaginalität sind unbegrenzt. Wissen über Seine Wahrheit oder über Bruchstücke von ihr kann wiederum nur durch die Wirklichkeit dieser ›Bildwelt‹ erlangt werden, denn wie Ibn al-ʿArabī sagt: »Und wer nicht den Rang der Imaginalität erkennt, der hat überhaupt keine Erkenntnis.«³⁸ Wie aber können wir zu der Erfahrung einer reinen Imaginalität gelangen? In Platons Gastmahl finden wir hierauf eine Antwort, die letztendlich auch der Orangenmesserszene im Koran zugrunde gelegt werden könnte. Die ästhetisch-mystische Erfahrung eines Schönen ist nämlich der Ausgangspunkt von Platons Stufenerkenntnis, die mit der Schönheitserfahrung eines menschlichen Körpers beginnt. Die zweite Stufe wäre, die Schönheit nicht nur in einem Menschen, sondern in allen Menschen zu entdecken. Da nicht alle Menschen körperlich schön sind, gelange man somit zur Stufe der geistigen Schönheitserfahrung. Vom Geistigen käme man wiederum zu den tugendhaften Bestrebungen und Gesetzen und von hier aus zu den Wissenschaften. Das Ziel sei nun aber, (in allen Dingen) das Ansichschöne oder Göttlichschöne zu erblicken.³⁹ Im Prinzip ist dies die sufische ›Methode der Liebe‹ (*maḍhab-i ʿišq*), der beispielweise Aḥmad al-Ġazālī (gest. 1123 oder 1126)⁴⁰, ʿAyn al-Quzāt Hamadānī (gest. 1131), Awḥadaddīn Kirmānī (gest. 1238), Saʿdī (gest. 1292) oder Ḥāfiẓ (gest. 1390) zuzurechnen sind, die aus der Liebe zur sinnlichen Form die Gottesliebe entwickeln wollten.⁴¹ Wenn Regula Forster Ibn ʿAḡlbas Interpretation von Q 75,22–23 hervorhebt, derzufolge die jenseitige Gottesvision von der diesseitigen Gewöhnung ans Licht Gottes abhängig ist, so scheint er mit seiner Annahme ganz Ähnliches im Sinn gehabt zu haben. Der zur Gottesvision führende mystische Liebesweg wird von Ibn al-ʿArabī theoretisch dadurch legitimiert, dass er einer reinen Transzendenztheologie widerspricht, insofern sie nur den einen Teil der göttlichen Wirklichkeit beschreibe, während der andere Teil immanent sei und daher der Erfahrung zugänglich. Die göttliche Schönheit oder Wahrheit in der Gegenständlichkeit wahrnehmen zu

38 Ibn al-ʿArabī [1999], Bd. 3, S. 470:

ومن لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة

39 Platon ¹1940/2004, Bd. 1, 709–711 (210A–212A).

40 Daher der Bruder von Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111).

41 Vgl. Lewisohn ¹2010/2015.

wollen, setzt eine theologische Großzügigkeit voraus: Die strenge Transzendenz Gottes wird gewissermaßen aufgeweicht, da eine diesseitige Gotteserfahrung ansonsten unmöglich wäre. Dass der Koran bezüglich der göttlichen Erhabenheit ebenfalls nicht ganz so streng ist, zeigen bereits die Gott zugeschriebenen Epitheta, die durchaus menschliche Eigenschaften widerspiegeln. Selbst die göttliche ›Größe‹ verrät eine entsprechende Großzügigkeit koranischer Theologie, schließlich befindet sich auch das Große immer noch an der Grenze des sich Ausdehnens und reicht nicht darüber hinaus.

Bei Platon klingt der Prozess der Schönheitserkenntnis bis hin zum Göttlichschönen vielleicht weniger als epistemologische Großzügigkeit, denn als wissenschaftliche Verallgemeinerung. Letztendlich geht es aber auch Platon darum, allen Dingen *gerecht* zu werden, ihre Schönheit gleichermaßen zu würdigen. Er will nicht alles Schöne auf einen Nenner bringen, sondern in allem jeweils das ursprünglich Schöne wahrnehmen. Großzügigkeit und Verallgemeinerung unterscheiden sich voneinander, zwischen ihnen besteht aber auch eine Verwandtschaft, die sich im Lateinischen – ›großzügig‹ (*generosus*) vs. ›allgemein‹ (*generalis*) – durch die etymologische Herkunft offenbart. Der Unterschied zwischen beiden Begriffen ist aus erkenntnistheoretischer Sicht dennoch von großer Bedeutung. Die Verallgemeinerung ist ein übliches Verfahren, um ›allgemeingültige‹ Aussagen zu treffen. Die Schwierigkeit, die sich hierbei ergibt, ist, dass die Aussagen hinsichtlich des Singulären eben gerade *nicht* gültig sind. Die Wissenschaft stellt hier eine reine Schimäre dar, über die konkreten Dinge sagt sie nichts aus. Bei unseren Forschungen haben wir letztendlich immer mit diesem Problem zu kämpfen. Gesellschaftswissenschaftliche Untersuchungen geben Auskunft über das Verhalten einer ›Gesellschaft‹, wiewohl eine Gesellschaft sich eben nicht ›verhält‹, sondern nur der Einzelne, über den hiermit aber keine Aussage getroffen wird. Gleiches gilt für Literaturwissenschaften. Sie haben es zwar mit konkreten Texten zu tun, aber die Analyse bleibt immer die der eigenen Lektüre, die von jener anderer Lesender grundverschieden ist. In der Philosophie ist dies das Universalienproblem, das bis heute nicht wirklich gelöst ist, obschon Bertrand Russell in seinem philosophischen Testament optimistisch meinte, dass die Zeit hierfür doch schon »reif« sei.⁴²

42 Russel 1997, S. 258.

Wenn wir nicht auf Verallgemeinerung abzielen, sondern die singulären Dinge mit einiger Großzügigkeit betrachten, sieht das Ganze anders aus. Wir betrachten sie in ›groben (= großen) Zügen‹, das heißt, wir versuchen nicht, das einzelne Phänomen zu verallgemeinern, zu abstrahieren, aber wir schauen es sehr wohl in seiner Phänomenalität an, daher in Beziehung zu anderen Phänomenen. Mit Ibn al-‘Arabī gesprochen betrachten wir die Bilder in ihrer Individualität, machen uns hierbei aber ihre Bildhaftigkeit als Imaginalität bewusst. In ihr liegt die Wahrheit, auch wenn sie sich nicht erfassen lässt. Etwas von ihr wird aber in dem einzelnen Bild sichtbar. Trennen wir es aus seinem Urgrund jedoch heraus, wird es seinen Teil an der Wahrheit einbüßen. Theologisch ist diese Wirklichkeit eine göttliche, sie ist aber – wie wir gesehen haben – keineswegs transzendent. Sie ist vielmehr das, was Benjamin als *Aura* bezeichnet, die Anwesenheit einer Ferne.⁴³ Das Göttliche der Dinge ist jene Flüssigkeit der Formen, wie Benjamin sie in den Gemälden Vincent van Goghs wiedererkennt,⁴⁴ die Imaginalität, die in Form gegossen immer noch sichtbar ist. Bei der hier geforderten ›Großzügigkeit‹ geht es folglich nicht darum, weniger exakt zu sein, sondern den Pinselstrich hervorzuheben, sie als Mikrogrenzen zu verstehen, die jenseits der gemalten Perspektive eine eigene Wirklichkeit ausbilden, eine unendlich komplexe und daher nicht erfassbare Struktur, aber etwas, das an und für sich ein Ganzes ergibt. Dieses Ganze ist die Grenzfläche des Selbst, sie ist offen und beweglich, aber sie existiert. Zu ihr vorzudringen verlangt, den Gegenstand in groben Zügen zu erfassen, es ist die generöse, leidenschaftliche Malweise van Goghs. Wissenschaftlich könnte man diese ›Methode der Liebe‹ vielleicht als Transstrukturalismus bezeichnen, der die Wahrheit nicht in den Strukturen sucht, sondern versucht, durch sie hindurchzuschauen. Mit diesem Begriffsvorschlag ist wohlgemerkt nicht das gemeint, was Michael Toolan mit seiner Bakhtin-Interpretation meint:

[...] individually, and as collectivities of individuals, we can resist the given, remake the codes, evolve (linguistically, politically, etc.) in unforeseen ways. This view is not antistructuralist [or poststructuralist] – there will always be codes and systems to be remade – but rather argues for moving through and beyond structuralism. Bakhtin (1973) may have had such a project in mind when he wrote of the »translinguistic«; my argument might accordingly be seen as transstructuralist.⁴⁵

⁴³ Vgl. Benjamin 1991, Bd. 5, S. 560.

⁴⁴ Vgl. Benjamin 1991, Bd. 6, S. 588.

⁴⁵ Toolan 1984, S. 122.

Toolan geht davon aus, dass es Strukturen (»codes and systems«) gäbe, die vor unserer sprachlichen und gesellschaftlichen Realität existieren, die in ihr aber überformt werden können. Ibn al-ʿArabī's Imaginalität ist zwar eine Wahrheit, aber keine Struktur. Sie ist völlig bedeutungs-offen und auch nicht einfach da, sondern die Grenze des Da-Seins. Die Imaginalität wird nicht überformt, sondern geformt, durch die eigene Imagination, in einem Prozess der Kommunikation. Wenn hier der Begriff Transstrukturalismus ins Spiel gebracht wird, dann um auszudrücken, dass es darum geht, über die Struktur hinauszuschauen, die Dinge nicht nur in ihrer Geformtheit zu betrachten, sondern auch in ihrer formalen Unabgeschlossenheit. Struktur ist immer etwas Sinnvolles, das, wie Esfahani feststellt, eine Grenze haben muss, auf deren anderer Seite etwas ›Unsinniges‹ steht. Diesen Gedanken gilt es in der nächsten Ausgabe weiter zu vertiefen, wobei vielleicht auch klarer wird, wie wir mit einer transstrukturellen Theorie forschen können, wohin sie uns führen wird.

Hinsichtlich des Nutzens der in dieser Ausgabe vorgestellten Beiträge sind wir folglich nicht an ein Ende gekommen. Wir haben aber die Grundlage für eine Theorie gelegt, die Ausgangspunkt für weitere Forschungen sein kann. Das Besondere an ihr ist, dass sie auf Wahrheit abzielt, sich gleichzeitig aber von der Starrheit idealistischen Denkens befreit. Von Bedeutung ist auch, dass sie nicht von philosophischen Fragen, zum Beispiel nach dem Wissen oder dem Sein, ausgeht, sondern von den Diskursen, die unser privates oder gesellschaftliches Denken beschäftigen und die unsere Welt ausmachen: Fremdheit, Gott, Menschsein, Seele, Vergänglichkeit, Grenzen. All dies sind Gedanken, die für uns Realitäten darstellen, auch wenn sie an und für sich nicht erfassbar sind. Dennoch macht gerade diese Unerfassbarkeit ihre Wahrheit aus. Zum Schluss soll nun noch einmal rekonstruiert werden, wie die Thesen der verschiedenen Beiträge zu einer Theorie zusammengeschlossen wurden oder inwiefern sie sich in ihr reflektieren. Begonnen wurde mit der Fremdheit beziehungsweise mit der Toleranz. Es wurde festgestellt, dass Toleranz nur auf der Grundlage von Glauben möglich ist und letztendlich im Ertragen der Differenz zwischen der Ungewissheit des eigenen Weltbildes gegenüber einer Gewissheit besteht, auf die wir keinen Zugriff haben. Diese Differenz ist gleichzeitig die Fremdheit, das Andere. Cornelius Castoriadis, dessen Magmalogik mit transstrukturel-

lem Denken durchaus eine Affinität aufweist,⁴⁶ stellt in diesem Sinne fest, dass die Andersheit ein Nebenprodukt imaginärer Momente ist.⁴⁷ Die Fremdheit existiert in den Strukturen, sie ist aber insofern imaginär, als die Strukturen ihrerseits imaginär sind. Gleichzeitig ist Fremdheit aber auch wahr, insofern sie aus uns selbst kommt und die Imagination eine Wahrheit darstellt, an der wir nicht vorbeikommen. Wenn Weidner die Fremdheit positiv umdeutet, dann indem er ihre Wahrheit hervorhebt. In Forsters Aufsatz geht es um die Erfahrung einer göttlichen Wahrheit, um die Frage nach der Möglichkeit diesseitiger Gottesvisionen. Ibn ʿAǧība vertrat die Ansicht, sie sei möglich, vor allem aber hänge die jenseitige *visio dei* davon ab, wie sehr man sich daran gewöhnt habe, im Diesseits das göttliche Licht zu ertragen. Auch hier geht es um eine Art von Toleranz gegenüber einer ›Fremdheit‹. Denn das göttliche Licht in der Welt entspricht dem, was mit Benjamin als ›Aura‹ bezeichnet wurde, eine Ferne so nah sie auch erscheinen mag. Die Aura der Dinge nimmt beileibe nicht jeder wahr. Sie wird erst sichtbar, wenn die Dinge – mit Heidegger gesprochen – von der Seinsweise der *Zuhandenheit* in die *Vorhandenheit* wechseln. Das bedeutet aber auch, dass sie uns fremd werden, dass wir in Schwierigkeiten geraten, uns ihrer zu bedienen. Die Struktur, jenes »in sich verknüpfte Netz von Werkzeugen«, löst sich auf. Ihre Wahrheit wird sichtbar, die nicht die unserer gewohnten Welt ist. Wir sind die *Lichtung* des Seins, wie hell hängt ab von unserer Offenheit zu *Sein*. Diese Offenheit hängt wiederum davon ab, wie bereit wir sind, hinter den Bildern ihre ›Bildhaftigkeit‹ zu erkennen. Hajjars Aufsatz ging aus vom Bild der Orangenmesserszene in der Josephsurre. Hier ging es um die körperliche Schönheit, die etwas ›Engelhaftes‹ an sich hatte. Noch deutlicher zeigte sich ein Transstrukturalismus aber in den initiatischen Träumen, deren ›Wirrheit‹, wie gezeigt wurde, Joseph nach und nach als eigentliche Wirklichkeit erkennt, wobei die Struktur der Historie erst durch sie verständlich wird. Die Verbindung eines transzendenten und immanenten Gottes bei Ibn al-ʿArabī, wie sie von Nestler herausgearbeitet wurde, ist im Grunde transstruktural, abgesehen vielleicht von einem Anflug von akbaristischem⁴⁸ Dogmatismus. Eine göttliche Transzendenz muss gewahrt werden, so scheint es, nicht ganz klar ist aber, weshalb eigentlich. Warum muss es ein göttliches

46 Vgl. Castoriadis 1986.

47 Vgl. Castoriadis 1975, 411.

48 Ibn al-ʿArabī's Beiname ist »*al-akbar*«, woraus das Adjektiv akbaristisch abgeleitet wird.

Wesen geben, dass nicht erfahrbar ist? Transstruktural gedacht existiert eine Grenze des Verstehens, die dem Verstehen, den Strukturen Sinn verleiht. Ob es eine Transzendenz des Erfahrbaren gibt, ist hiermit nicht gesagt. Es muss laut Esfahani zwar eine andere Seite der Grenze geben, aber wenn die Grenze beliebig verschiebbar ist, dann ist nicht klar, ob dieses ›Jenseits-der-Erfahrung‹ notwendigerweise erhalten bleibt. Was in der unendlichen Erweiterung des Menschen passieren würde, ob ein transzendentes Wesen Gottes theoretisch unerreichbar ist, muss nicht geklärt werden. Wir wissen, dass die Kalkulation mit Null und Unendlich möglicherweise nicht aufgeht, Transstrukturalismus erhält sich diesen Teil an Unerklärtheit. Hiermit sind wir auch bei der Großzügigkeit angelangt, die ursprünglich sein Grundgedanke ist. Inspiriert ist er daher maßgeblich von Khalfallahs Aufsatz zur Freigiebigkeit in der arabischen Kultur. Auch hier finden sich transstrukturelle Ansätze. So beispielsweise bei der Vorstellung der Gabe als sowohl materielles denn auch geistiges Geben. Die Struktur des materiellen Gabentauschs, seine Notwendigkeit und Wahrheit erschließt sich erst, wenn etwas ›Imaginäres‹ mitgedacht wird, nämlich der Geist. Was in der Untersuchung nicht zur Sprache kam, war, dass die heroische Hingabe im Islam durch die Mildtätigkeit als Spiegel der göttlichen Gnade ersetzt wurde. Hier wird die Gabe zu einer Großzügigkeit, um eine Gerechtigkeit herzustellen, die jedoch mit irdischen Maßstäben nicht messbar ist. Sie ist eine Wahrheit, die sehr wohl existiert, von der die meisten gesellschaftlichen Entwürfe zehren, die jedoch niemals als Struktur in Erscheinung tritt. Wollten wir von der Gerechtigkeit absehen, weil wir sie nicht fassen können, so wären die Strukturen, die auf ihrer Vorstellung beruhen, nicht nur unbegreiflich, sondern sie wären auch keine Strukturen. Esfahanis Aufsatz hat gegen diesen berechtigten poststrukturellen Einwand (der in Wittgensteins Beweis von der Unmöglichkeit einer Grenze des Denkens bereits mitklingt) die Grenze des Gedachten ins Spiel gebracht. Diese Grenze ist beweglich, sodass sich auf der anderen Seite ein Bereich des Denkenkönnens befindet, der in diesem Sinne Ibn al-ʿArabī's Imaginalität entspricht. Denn das Denkenkönnen ist in der Tat ein Zwischenbereich, ein *barzah*, zwischen einer menschlichen Fähigkeit und den (Gott)gegebenen Möglichkeiten. Besitzt das Gedachte notwendig eine Struktur, lässt sich dem Nichtgedachten keine Struktur unterstellen, dennoch müssen wir in seine Richtung denken, da sich die Struktur des Denkens von ihren Grenzen her ergibt. Diese sind gleichzeitig die

Grenzen unseres Daseins, weshalb wir Descartes Ausgangspunkt des Philosophierens im Grunde umkehren müssen und sagen, dass wir sind (was wir sind), weil wir bestimmte Dinge nicht denken, die wir denken könnten. 

Literatur

- Asad, Talal [u. a.] (2013): Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism. In: Asad, Talal [u. a.] (Hrsg.): *Is Critique Secular?* New York. S. 14–57.
- Bashier, Salman (2004): *Ibn al-‘Arabī’s Barzakh*. Albany.
- Benjamin, Walter (1991): *Gesammelte Schriften*. Frankfurt.
- Castoriadis, Cornelius (1975): *L’Institution imaginaire de la société*. Paris.
- Castoriadis, Cornelius (1986): La logique des magmas et la question de l’autonomie. In: Ders.: *Domaines de l’homme*. Paris. S. 385–407.
- Chittick, William (2005): *Ibn ‘Arabi – Heir to the Prophets*. Oxford.
- Foucault, Michel (1984): Des espaces autres. In: Defert, Daniel [u. a.] (Hrsg.): *Dis et écrits*. Bd. 3. Paris. 1571–1581.
- Goldziher, Ignaz (1905): Islam. In: Mommsen, Theodor [u. a.] (Hrsg.): *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker*. Leipzig. S. 101–112.
- Heidegger, Martin (¹1927/1967): *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen.
- Ibn ‘Arabī [= Ibn al-‘Arabī], Muḥyiddīn [1999]: *Al-Futūḥāt al-makkiyya*. 9 Bde. Beirut.
- Kant, Immanuel (1867): *Sämtliche Werke*. Bd. 3: Kritik der reinen Vernunft [¹1781], Bd. 5: Kritik der praktischen Vernunft [¹1788]. Kritik der Urtheilskraft [¹1790]. Leipzig.
- Kohler, Georg (1980): *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung*. Berlin [u. a.].
- Kokew, Stephan (2014): Toleranz und demokratische Kultur – Zeitenössische Reflexionen aus dem schiitischen Islam. In: Cavuldak, Ahmet (Hrsg.): *Demokratie und Islam*. Wiesbaden. S. 65–80.
- Krämer, Gudrun (2010): Toleranz im Islam. In: Neuwirth, Angelika [u. a.] (Hrsg.): *Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa*. Berlin. S. 39–52.
- Lewisohn, Leonard (Hrsg. ¹2010/2015): *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*. London [u. a.].
- Lüdicke, Lars (2014): Adenauer als Antipolitiker und der Antikommunismus im Auswärtigen Amt. In: Kreuzberger, Stefan [u. a.] (Hrsg.): *»Geistige Gefahr« und »Immunisierung der Gesellschaft«*. München. S. 105–122.

- Muslim, Abū l-Ḥusayn, an-Niṣābūrī (1918): *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kairo.
- Platon (¹1940/2004): *Platons Werke*. 8. Aufl. 3 Bde. Darmstadt.
- Rahmati, Fateme (2007): *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabī*. Wiesbaden.
- Renz, Andreas (2005): Die »Zeichen Gottes« (*āyāt Allāh*). In: *Theologische Zeitschrift* (Basel) 16/3. S. 239–257.
- Rudolph, Kurt (1992): *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden [u. a.].
- Russell, Bertrand (1997): *Last Philosophical Testament 1943–68*. London [u. a.].
- Aṣ-Ṣāmit ʿAbdullāh/Frank Bubenheim (Übers.): *Der edle Qurʾān*. Medina.
- Schimmel, Annemarie (¹2000/2005): *Sufismus (Eine Einführung in die islamische Mystik)*. München.
- Schulze, Reinhard (2015): *Der Koran und die Genealogie des Islam*. Basel.
- Shenef, Yehuda (2017): *Buch der Wortungen*. Norderstedt.
- Tamer, George (2011): Hellenistic Ideas of Time in the Koran. In: Gall, Lothar [u. a.] (Hrsg.): *Judaism, Christianity, and Islam in the course of history*. München. S. 21–41.
- Toolan, Michael (1984): Poem, Reader, Response. In: Chatterjee, Ranjit [u. a.] (Hrsg.): *Tropic Crucible*. Singapur. S. 121–142.
- Vattimo, Gianni (2004): Grenzen der Kunst. In: Högrefe, Wolfram [u. a.] (Hrsg.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. S. 752–758.
- Wälchli, Michael (2007): Der Fundamentalismus im Lichte der mosaïschen Unterscheidung. In: Palmer, Gesine (Hrsg.): *Fragen nach dem einen Gott*. Tübingen. S. 191–216.
- Zima, Peter V. (¹1997/2016): *Moderne/Postmoderne*. Tübingen.

Buchbesprechung

Versuch einer Definition des Alevitentums

EREN ÖLMEZ

Besprechung zu: Seyyid Özgür Sözeri (2017): *Die Untersuchung des Alevitentums*. Alevi Verlag. Frankfurt a. M. S. 245. 8°. Taschenbuch. € 10,95. ISBN 978-3-946261-03-2.

Ist das Alevitentum eine Religion? Ist es als Strömung innerhalb des Islam zu verorten, oder stellt es eine eigenständige Religion dar? Seyyid Özgür Sözeri leistet mit seinem Buch *Die Untersuchung des Alevitentums* einen wichtigen Beitrag zu einer Diskussion, die seit Jahren – besonders im deutschsprachigen Raum – eines der umstrittensten Themen in Hinblick auf und innerhalb der alevitischen Gemeinschaft darstellt und nach wie vor aktuell ist: Die Definition des Alevitentums. Sözeri gibt dazu im ersten Kapitel seines Buchs zunächst einen Überblick über die verschiedenen theoretischen Bestimmungen des Alevitentums und stellt dieser Zusammenschau anschließend einen Abriss seiner historischen Entstehung gegenüber. Durch die Beleuchtung der Anfänge des Alevitentums sowie der ursprünglichen Verwendung des Begriffs *‘alawī* gelingt es Sözeri, eine erste historisch begründete Eingrenzung vorzunehmen.

Im zweiten Kapitel des Buchs werden die einzelnen Definitionen des Alevitentums näher in den Blick genommen, wobei der Akzent auf die innerhalb der zeitgenössischen alevitischen Gemeinschaft diskutierten Theorien gelegt wird. Sözeri verfolgt hierbei die folgenden Deutungsansätze:

- beim Alevitentum handle es sich um eine eigenständige Religion,
- es stelle eine Rechtsschule innerhalb des Islam dar,
- es sei lediglich eine Ordensgemeinschaft,
- das Alevitentum könne als kulturelle Ausprägung des Sunnitentums betrachtet werden,
- es sei dem Schiitentum zuzurechnen oder gar mit ihm identisch.

Zudem behandelt er neuere Sichtweisen, die das Alevitentum als Kultur definieren oder einen Zusammenhang zwischen dem Alevitentum und dem türkischen wie auch kurdischen Nationalismus herstellen.

Im folgenden Kapitel geht Sözeri auf die Glaubensgrundsätze des Alevitentums näher ein. Diese werden in fünf Glaubensbekenntnissen zusammengefasst: der Glauben an 1. die Einheit Gottes, 2. die Gerechtigkeit Gottes, 3. das Prophetentum, 4. den Führungsauftrag der zwölf Imame und 5. das Jenseits.

Das dritte Kapitel befasst sich mit den ›vier Toren und vierzig Stufen‹ als Glaubensweg des Alevitentums und erläutert dessen Ziel, ein Vollkommener Mensch (*İnsān-i Kāmil*) zu werden. Hier werden die vier ›Tore‹, die religiösen Gesetze (*ṣarīʿa*), der mystische Pfad (*ṭarīqa*), die Erkenntnis (*maʿrifa*) und die Wahrheit (*ḥaqqīqa*) erläutert.

Im sechsten Kapitel gibt Sözeri einen Überblick über die autoritativen Schriften des Alevitentums, wobei der Koran hierbei an erster Stelle steht. Diesen Schriften stellt der Autor in den beiden letzten Kapiteln die religiös-kulturelle Praxis am Beispiel der Bildungseinrichtungen am Schrein von Hacı Bektaş-ı Velî (= Ḥaġġī Baktāš Valī) in Nevşehir, in der heutigen Türkei, und am Šayḥ-Šaḫī-Schrein im iranischen Ardabil gegenüber und ergänzt dieses Bild einer alevitischen Tradition durch Beispiele der gegenwärtigen Unterdrückung.

Die Besonderheit dieses Buchs liegt in der Vorgehensweise des Autors. Denn in der Behandlung der einzelnen Themen – wie der verschiedenen Definitionen des Alevitentums oder der Bestimmung der alevitischen Glaubensgrundlagen – zieht Sözeri immer wieder die bedeutendsten alevitischen Dichter heran, deren Werke ein grundlegendes Element für die Identifikation und das Zugehörigkeitsgefühl der Aleviten darstellt.

Diese ›poetische Fundierung‹ der Argumentation erscheint somit auch aus alevitischer Sichtweise durchaus überzeugend.

»Die Untersuchung des Alevitentums« präsentiert sowohl eine überschaubare Einführung in das Alevitentum als auch einen wichtigen Beitrag für die Frage nach seinem Wesen, das in seiner historischen, theologischen, methodischen, textuellen und gesellschaftlichen Dimension bestimmt wird, um zu einer brauchbaren Definition zu gelangen. Dabei wendet die Untersuchung sich sowohl an Aleviten als auch an Nicht-Aleviten und stellt aufgrund seiner vielschichtigen Ausdeutung und Konkretisierung einen Meilenstein in der wissenschaftlichen und politischen Anerkennung des Alevitentums dar. 

Abbildungsverzeichnis

Alle Abbildungen wurden über Wikimedia Commons heruntergeladen und unterliegen der *Gemeinfreiheit*.

1. Johann Heinrich Meyer (Verleger): Der Prospect des Tempels zu Mecca. Kupferstich. 19 × 19 cm. In: Der Koran oder insgesamt so genannte Alcoran des Mohammeds. 1746. S. 145.
2. John Murray (Verleger): Sonnenaufgang. Schwarzweiß-Druckgrafik. 16 × 12 cm (Buchformat). In: Al-Ġazālī [= Al Ghazzali], Abū l-Ḥāmid (1910): The Alchemy of Happiness. London, Titelblatt.
3. Gustave Doré (1832–1883): Abraham Entertains Three Strangers. Holzschnitt. 35 × 26 cm. In: Gustave Doré/Talbot W. Chambers [1890]: The Bible Gallery. New York, London. S. 36 [s. pag.].
4. Buchmaler (Meuse-Schule): Vertreibung aus dem Paradies. Tinte und Farben auf Pergament. 50,4 × 36,7 cm. Ende des 12. Jahrhunderts. 1944 zerstört. In: Jan Świeczyński (1988): Catalogue of stolen and missing cultural achievements. Warschau [s. pag.].
5. Iranischer Buchmaler: Maġnūn in der Wildnis. Deckende Wasserfarbe, Gold und Tinte auf Papier. 29 × 19,5 cm. 1600–1700. The Museum of Islamic Art. Doha.
6. Alexandre Bida (1813–1895): Moses. Bleistift, Pinsel und Tinte mit Schaber auf cremefarbenem, mittelstarkem, leicht strukturiertem, mit Weiß pigmentiertem Papier. 35,6 × 26,7 cm. Zwischen 1838 und 1863. Walters Art Museum. Baltimore.
7. Govindoo, Rungiah/Dumphy, Wight (1813–1895): Zizyphus Jujuba. Lithografie. 31 × 21,7 cm. In: Beddome, Richard H. (1869): The Flora Sylva-tica for Southern India. Madras. Bd. 1, Pl. 149.
8. Kamāladdīn Bihzād-i Hiravī (um 1460–1535): Porträt eines Derwischs. Miniaturmalerei. 14,5 × 11 cm. Um 1500. Privatsammlung. In: Bahari, Ebadollah (1996): Bihzad, Master of Persian Painting. London. S. 176, Fig. 106.

9. Chataignon: Inde. Cour intérieure de l'habitation des femmes. Fac-simile d'une peinture indo-persique représentant Joseph et Zuléïka. Chromolithografie. 18 × 15 cm. In: Racinet, Auguste (Hrsg., 1888): *Le Costume Historique*. Paris. Bd. 3, S. 85 [s. pag.]. Das Original dieser Miniatur befindet sich Racinet zufolge in der Bibliothek von M. Ambroise Firmin-Didot.
10. Johann Sigismund Elsholtz (1623–1688): Limone, Zitrone, Pomeranze, Apfelsine. Kupferstich auf Papier. 20,7 × 14,6 cm. 1690.
11. Pere Posa (Verleger): Arbor scientie. Holzschnitt. 31 × 22 cm. In: Lull, Ramon (1505): *Arbre de ciència*. Barcelona. Titelblatt.
12. Mogulmaler: Der Prophet Noah. Miniatur, Wasserfarbe und Gold auf Papier. 42,24 × 26,67 cm. Muraqqaʿ-i Gulšan. 1605–1628 Kāh-i Gulistān, Teheran.
13. Illustrator von Appleton & Company: Dancing Dervishes (Ausschnitt). Druckgrafik. In: Vance, Lee. J. (1892): *The Evolution of Dancing*. In: Youmans, Edward L. (Hrsg.): *The Popular Science Monthly* 41. S. 739–756. Hier: S. 752, Fig. 9.
14. William Harvey (1796–1866): Illustration zu »The Story of Alee of Cairo«. Holzschnitt. 22 × 10,3 cm. In: Lane, Edward W. (Hrsg. u. Übers., 1840): *The Thousand and One Nights*. Bd. 2. S. 618.
15. Maler der Grabkammer des Userhêt (III): Klagefrauen, Detail (retuschiert). Wandbild. 22 × 19 cm. Theben.
16. Anon.: La Licorne captive. Gobelin aus der Serie »La Chasse à la licorne«. Silber, Seide und goldene Schussfäden. 36,8 × 25,2 cm. Zwischen 1495 und 1505. The Cloisters. New York.
17. Patryk Korzeniecki (Fotograf): Dziewczynka z młotkiem (Mädchen mit einem Hammer). Graffiti. Aufgenommen beim Fotografie-Wikiworkshop in Łódź.
18. Ludwig Deutsch (1855–1935): Die nubische Palastwache. Ölfarben auf Leinwand. 52 × 33 cm. 1892. Privatsammlung.

Abstracts

Stefan Weidner: Blessed be the strangers

In order to show that, in Islam, foreignness has a rather positive connotation, the author refers to a prophetic tradition (*ḥadīth*), according to which Islam by itself ›In its beginning and its end‹ is strange and that is why strangers are said to be blessed. Another tradition makes clear that, in Islam, the homeland locates in heaven, whereas earth is regarded as a kind of exile. This sensation of worldly strangeness points us back to God, just as suffering does in Christianity. Thus, feeling strange is by no means solely considered to be negative. Notably, in Islamic mysticism for instance, the teachings of Suhrawardī or Ibn al-ʿArabī, offer a way out of a worldly sensation of foreignness by establishing a connection between this world and the other world. The motif of exile as ›Conditio Humana‹ can also be found among contemporary poets who convey the message that there can be a return, not a religious one, but a homecoming to ourselves, as lightning or enlightenment. As we can see, an optimistic notion of foreignness can reconcile religiosity and atheism, and it can also help to understand people in the current situation of strangeness, for example refugees and immigrants.

Regula Forster: Visions of God

Is man capable of ever seeing God? In Qurʾan 7,143 Moseʾs request of seeing God is denied: »Said He, ›Thou shalt not see Me; but behold the mountain—if it stays fast in its place, then thou shalt see Me.‹ And when his Lord revealed Him to the mountain He made it crumble to dust; and Moses fell down swooning.« (Arberryʾs translation) Departing from this passage, this paper discusses whether other passages of the Qurʾan imply a vision of God by Muḥammad. Furthermore, some glimpses into the prophetic tradition (*ḥadīth*) and into Muslim theology show aspects of the discussion whether God might be seen by Muḥammad or by any believer and whether a vision of God in this world or in the after-world is thought to be (in)feasible, probable or even certain.

Osman Hajjar: Orange knives

Starting from Annemarie Schimmelʾs remark that the central issue of the Sura on Joseph is the admiration of beauty, this study focuses on the scene in which

Zuleikha invites the women of her town to a banquet representing them Joseph, planned to justify her attempt to seduce him. Overwhelmed by his beauty, in fact, they cut their hands with the knives while eating. The women's exclamation »he is naught but an angel noble! « contradicts this quite fleshly experience, since the Quranic context (in which the appearance of angels is undoubtedly to be expected) precludes the possibility of interpreting it as naturalized metaphor. Thus, the question being considered here is: What does the beauty mean to Joseph and how does he experience himself as an ›angel‹?

At the beginning of the Sura he reports a dream to his father that heavenly bodies throw down themselves before him. Even this motif cannot be interpreted as being metaphorical. It is an initiatic dream that represents a prefiguration of the human aspiration to reach perfection. In this sense the legend of Joseph can be read as a ›Bildungsroman‹. This story about the blurring of man's boundaries—by stylizing him as a cosmical figure—seems to be an anticipation of the Sufi idea of the Perfect Man (*al-insān al-kāmil*). In other words, this concept can be regarded thoroughly as an original Quranic teaching and not as a later Sufi interpretation or invention.

Michael Nestler: On the transcendence and immanence of God

Transcendence and immanence are two terms used to differentiate two realities, one of transcending worldly experience and the other of an inner-worldly experience. In scholastic theology (*kalām*), a respective distinction is being made regarding the image of God, whereby transcendence (*tanzīh*) is set against anthropomorphism (*tashbīh*) to solve the problem of how to deal with Quranic expressions that attribute human formal or essential characteristics to God. Also, in mysticism, the notion of transcendence and immanence of God plays a central role, for instance, in the teachings of Ibn al-ʿArabī. He mainly discusses this distinction in the chapter of Noah in *Fuṣūṣ al-ḥikam* (»The Bezels of Wisdom«), regarding knowledge of God. He rejects a pure theology of transcendence as it describes only a part of the divine reality. However, he points out that even though His immanent reality can be experienced, it is not comprehensible, because it is unlimited. Both realities interlock through the idea of the Oneness of Being or Unity of Existence (*waḥdat al-wujūd*), because ›in reality‹ they are nothing else than God. Ibn al-ʿArabī illustrates this ontological dependency by the example of Noah's legend, by showing that the prophet supported the belief of the absolute transcendence of God, which was unacceptable for his people, not because they negated God's existence, but because they had an immanent image of God. Accordingly, Ibn al-ʿArabī interprets the divine punishment, instead of misfortune, as immersing in the sea of knowledge of God. In this way the soul becomes a place of manifestation or a mirror of the divine reality.

Mahdi Esfahani: Thinking about boundaries and self-knowledge

What are the conditions of possibility of thinking about boundaries? When we are speaking of boundaries, it means that we know both sides of them, without such a presupposition we can't know boundaries and can't speak meaningfully about them. This ›knowledge of both sides‹ is the most important epistemological condition of possibility of thinking about boundaries. This article tries to analyze this epistemological condition and its anthropological (or ontological) conditions; it tries to explain the role of human existence and its specialties in this context and through it, attempt to disclose key function of thinking about boundaries for self-knowledge, which is core of Socrates's definition of philosophy.

Khoulood Khalfallah: Generosity in Arabic culture

In his »Essai sur le don« (»The Gift«) the sociologist Marcel Mauss studied the ritual of gift exchange, that in various ancient societies, was characterized by exaggeration, but also by its consideration as not only a material giving, but also as a spiritual one. Was the exaggeration of giving regarded as a kind of heroism in the old Arab society, the question arises, if this was at the same time a spiritual giving of himself. To answer this question an anecdote about the poetess al-Khansā' (who lived at the time of the prophet Muḥammad) is analyzed, whereby it becomes apparent that the ritual of giving exchange had something to do with poetry or magic, and therefore possessed a dimension of spirituality. Though the exaggerated gift represents a pre-Islamic ›virtue‹, this ritual has survived in Arabic countries, even in modern times. Therefore, it seemed only natural to conduct an interview about this topic as a kind of ethnographic fieldwork. As it turned out, the old Arab ideal did undeniably survive, while at the same time it now interferes with a rational discourse that makes heroic exaggeration appear ›unreasonable‹.

Autorinnen und Autoren

Mahdi Esfahani studierte von 1992 bis 2001 islamische Philosophie am Djelveh-Noor-Institut in Teheran. Von 2001 bis 2004 war er Master-Student für westliche Philosophie am Institute of Humanities and Culture Studies in Teheran. Seine Dissertation reichte Esfahani 2009 am Iranian Institute of Philosophy als vergleichende Untersuchung zum Pseudo-Dionysius und Ibn al-‘Arabī ein. 2010 erhielt er das Elsa-Neumann-Stipendium an der Freien Universität Berlin und legte 2014 eine Zweitt Dissertation zum Thema »Meaningfully Speaking of the Unlimitedness« vor. Seit 2016 leitet er an der Freien Universität ein Forschungsprojekt zum Thema »Mystical and philosophical fundaments of Islamic ethics in Qur’an«. 2016 übernahm er die Assistenzprofessur für Philosophie an der Universität Al-Mustafa ﷺ und leitet das theologische Institut in Berlin.

Regula Forster studierte Germanistik, Arabistik und Philosophie an den Universitäten Zürich, Tübingen und Birzeit. Seit 2008 war sie Junior-Professorin für Arabistik an der Freien Universität Berlin. Ihre Untersuchung *Das Geheimnis der Geheimnisse* (Reichert, Wiesbaden 2006) beschäftigt sich mit arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen *Sirr al-asrār / Secretum secretorum*. 2015 legte sie an der Freien Universität Berlin ihre Habilitationsschrift: »Wissensvermittlung im Gespräch. Eine Studie zu klassisch-arabischen Dialogen« vor. Seit 2016 hat sie eine Förderungsprofessur des Schweizer Nationalfonds an der Universität Zürich und forscht über die alchemistischen Schriften des Gelehrten Arfa‘ Ra’s (gest. 1197).

Osman Hajjar studierte Arabistik und Musikethnologie an der Freien Universität Berlin. Seine Magisterarbeit schrieb er zum Thema »Die Messingstadt«, eine Erzählung aus *Tausendundeine Nacht* (Reichert, Wiesbaden 2012). Nach dem Studium führte er ein Forschungsprojekt im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 626 »Ästhetische Erfahrung« durch, woraus seine Dissertation zum Thema *Der Besuch der Gräber* (Hage 2018) entstand. Sie basiert auf einer Feldforschung in Alexandria und untersucht die sufische Heiligenverehrung als Ritual einer ästhetischen Erfahrung der Menschenwürde. 2016 hatte Hajjar einen Lehrauftrag für Arabistik an der Freien Universität Berlin zum Thema »Texte im Leben«. Seit 2017 arbeitet er am islamisch-theologischen Institut Al-Mustafa ﷺ und unterrichtet Methodologie. Seit 2014 schreibt er für die Philosophie-Zeitschrift *Lichtwolf*.

Khouloud Khalfallah erwarb den Bachelor in Handelsstudien und den Master im Bereich Finanzwissenschaften in Tunesien. Sie war in verschiedenen Bereichen tätig, vor allem im internationalen Verkauf in der Region Mittlerer Osten und am Finanz-Rechnungshof. Seit 2016 studiert sie Arabistik an der Freien Universität Berlin. Hier unterrichtet sie auch seit 2017 als Lehrbeauftragte für Arabisch. Zurzeit macht sie ein Forschungspraktikum »Philologische Grundlagenarbeit« im Rahmen des von Manolis Ulbricht geleiteten Lehrprojekts »Digitalisierung der Philologie. Das *Corpus Coranicum Christianum*«.

Michael Nestler (geb. 1976) studierte Germanistik, Kunstgeschichte und Philosophie an der Universität Stuttgart. Nach seinem Wechsel an die Freie Universität Berlin absolvierte er dort ein Studium der »Geschichte und Kultur des Vorderen Orients mit Schwerpunkt Arabistik« (Bachelor). Neben seinem derzeitigen Masterstudium der Arabistik am Institut der Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin arbeitet er als wissenschaftlicher Mitarbeiter für die 2014 gegründete Stiftung für Islamische Studien e.V. sowie für das seit 2016 bestehende Al-Mustafa Institut in Berlin. Die Schwerpunkte seiner Forschungsarbeit liegen auf dem Koran und der islamischen Mystik.

Stefan Weidner studierte Islamwissenschaften, Germanistik und Philosophie in Göttingen, Damaskus, Berkeley und Bonn und lebt heute als Autor, Literaturkritiker und Übersetzer in Köln. Von 2001–2016 war er Chefredakteur der vom Goethe-Institut herausgegebenen Kulturzeitschrift *Fikrun wa Fann / Art&Thought*. Als Autor schreibt Stefan Weidner in den Genres Essay, Reise, Kulturkritik und Islamwissenschaft. Ausgezeichnet wurde er 2006 mit dem *Clemens-Brentano-Preis*, 2007 mit dem *Johann-Heinrich-Voß-Preis* und 2014 mit dem *Paul-Scheerbart-Preis*. 2009/2010 war er *August-Wilhelm-Schlegel-Gastprofessor* für Poetik der Übersetzung an der Freien Universität Berlin. Vom Sommersemester 2011 bis zum Wintersemester 2011/2012 bekleidete er an der Universität Bonn die erste *Thomas-Kling-Poetikdozentur*. 2017/2018 bekam er das Stipendium an der Casa Baldi der Deutschen Akademie in Rom zuerkannt.

