Master-Arbeit

# Apophatische Theologie und Poesie bei Dionysius Areopagita als Basis eines interreligiösen Dialogs mit dem Islam

unter der Leitung von

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado

Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog

Prof. Dr. Franz Mali

Assoziierter Professor für griechische Patristik und Sprachen des christlichen Orients

Departement für Patristik und Kirchengeschichte

P. Dr. Christian M. Rutishauser SJ

St. Gallen, Februar 2014

Eingereicht an der Theologischen Fakultät Freiburg / Schweiz
von Dr. Martina Schäfer
Multergasse 35
9000 St. Gallen
Telefon 071 223 31 53
Mail schaefer.m52@bluewin.ch

# Widmung

In dankbarer Freundschaft für Dr. Hisham Maizar

Präsident des Schweizerischen Rates der Religionen

Präsident der Förderation Islamischer Dachorganisationen in der Schweiz (FIDS)

Präsident des Dachverbandes Islamischer Gemeinden der Ostschweiz und des Fürstentums Liechtenstein (DIGO)

*Morgens ging ich in den Garten,*
*eine Rose mir zu pflücken,*
*heimlich und in Furcht,*
*der Gärtner könnte mich dabei erblicken.*
*Doch es waren seine Worte*
*köstlich über mein Erwarten:*
*«Nicht die Rose nur allein, ich*
*schenke dir den ganzen Garten!»*
Mevlana Rumi (1207–1273)

# Inhaltsverzeichnis

1
0 Einleitung 4
1 Apophatische und kataphatische Theologie – Begriffsbestimmung 8
1.1 Apophatische Theologie 8
1.2 Kataphatische Theologie 11
2 1000 Jahre «apophatische Theologie» in der griechischen Philosophie 14
2.1 Platon (429–347) 14
2.1.1 Der 7. Brief 14
2.1.2 Die «Rede an Diotima» aus dem «Gastmahl» (Symposion) 15
2.1.3 Die zweite Rede des Sokrates an Phaidros 16
2.1.4 Das «Höhlengleichnis» aus der «Politeia» 18
2.2 Die Synthese jüdischer und griechischer Philosophie bei Philon von Alexandria (15/10 v.d.Z.–40 n.d.Z.) 21
2.3 Neuplatonische apophatische Theologie bei Plotin (205–270) und Proklos (410–485) 23
2.3.1 Plotin (205–270) 23
2.3.2 Proklos (410–485) 25
3 Dionysius Areopagites 27
3.1 Der Nicht-Greifbare: Mythos und Biografie des Dionysius Areopagites 27
3.2 Das corpus dionysiacum 30
3.2.1 De divinis nominibus 31
3.2.2 Die Hierarchienlehre des Dionysius Areopagites 40
3.2.2.1 De caelesti hierarchia 42
3.2.2.2 De ecclesiastica hierarchia 45
3.2.3 Die Mystische Theologie 60
3.2.4 Die Briefe 55
4 Eine neue Gründerfigur 60
4.0 Einleitung 60
4.1 Der Greifbare: Leben und Intentionen Mohammeds 61
4.1.1 Quellen zur Biografie Mohammeds 61
4.1.1.1 Der Koran 61
4.1.1.2 Die Hadithensammlung 63
4.1.1.3 Die Prophetenliteratur der Sira 64
4.1.2 Das geografische und historische Umfeld im 7. Jahrhundert 64
4.1.3 Die Biografie 73
4.1.3.1 Das Umfeld 75
4.1.3.2 Kindheit und Jugend 77
4.1.3.3 Als junger Mann 80

**Inhaltsverzeichnis**

4.1.3.4 Der Verkünder 83
4.1.3.5 Der Geächtete 92
4.2 Der Koran 97
4.2.1 Von Gott gedichtet, vom Engel diktiert, von Mohammed gesungen 97
4.2.2 Ein Versuch: «Spirituelle Interpretation» als interreligiöser Brückenschlag 101
4.2.2.1 Der Text als Zeichen Gottes 103
4.2.2.2 Offenbarung und Apophasie 105
4.2.2.3 Unendlichkeit und Zeitlosigkeit 107
4.2.2.4 Entscheidungsfreiheit versus Entscheidungspflicht 109
4.2.2.5 Gebetshaltungen 112
4.2.2.6 Poesie und Schattenseiten 114
4.3 Chronologieversuch zur Kontinuität oraler Tradition 115
4.3.1 Die Spur der Hanifen 117
4.3.1.1 Hanifen als neuplatonisch inspirierte Monotheisten mit starkem Reinheitsideal 118
4.3.1.2 Hanifen glauben an Engelshierarchien 124
4.3.1.3 Hanifen führen Tieropfer durch und lehnen die christliche Idee eines sich opfernden Gottes ab 124
4.3.1.4 Hanifen führen den Beschneidungsritus durch 126
4.3.1.5 Islam ist in die Geschichte eingetretenes Hanifentum 127
4.3.2 Zur Frage der Kontinuität apophatischer Theologie. Eine Chronologie 130
4.3.3 Tausendundeine Rede über Gottes Überunaussprechlichkeit 135
5 Unterschiede und Gemeinsamkeiten 140
5.1 Instrument der Beschreibung 140
5.2 Instrument des Vergleichs 147
5.3 Stufen interreligiöser Kommunikation 155
5.4 Mediation und andere Methoden der Gesprächsführung 158
5.5 Kriterien der Themenauswahl 163
6 Apophatische Theologie als Instrument für den Interreligiösen Dialog 166
6.1 Ausgangslage Verteidigung: Zum Erosverständnis in Islam und Christentum 166
6.1.1 Die Liebe. Abhandlung zur 1. Empfehlung 166
6.1.1.1 1. Empfehlung 169
6.1.2 Die Unschuld. Abhandlung zur 2. Empfehlung 170
6.1.2.1 2. Empfehlung 172
6.1.3 Die *«gnadenvolle Selbsthingabe»*[1]. Abhandlung zur 3. und 4. Empfehlung 174
6.1.3.1 3. Empfehlung 180
6.1.3.2 4. Empfehlung 183

1 Deutsche Bischofskonferenz, Sekretariat (Hrsg.) 1991, S. 15.

2 Nach KERMANI 2003.

3 Ich spare mir ab hier die Anführungsstrichelchen, welche das eigentlich Nicht-zu-Benennende signalisieren.

**Inhaltsverzeichnis**

6.2 Himmelsleitern, Wüstenpfade, Engel und Reinheitsideale. Martyriums- und Askeseverständnis in Frühchristentum und Islam ..... 185
6.2.1 5. Empfehlung ..... 189
6.3 Ausgangslage Gleichheit: «Gott ist schön.»[2] Poesie und Unaussprechlichkeit in Islam und Christentum ..... 192
6.3.1 6. Empfehlung ..... 198
7 Resümee ..... 201
7.1 «Macht leise eure Rede oder laut» ..... 201
7.2 Eine Dattel, ein Glas Wasser und das Morgenrot ..... 203
7.3 Doppelte religiöse Staatsbürgerschaft ..... 206
7.3.1 Individuell ..... 206
7.3.2 Gesamtgesellschaftlich ..... 208

Bibliografie ..... 209

2 Nach KERMANI 2003.

# 0 Einleitung

Interkulturelle Kommunikation muss mit den Werten umgehen, welche hinter dem Reden und Verhalten von Menschen, mit denen ein Gespräch geführt werden soll, stehen.

Die meisten dieser Werte sind unbewusst, vom Gegenüber nicht so leicht zu durchschauen und oft hoch emotional besetzt. Insofern kommt im Rahmen interkulturellen Bemühens der interreligiösen Kommunikation eine ganz besondere Bedeutung zu: Sind doch die Religionen im guten wie im schlechten Sinne Quelle und Legitimation von Werten, ethischen Vorstellungen und moralischen Anforderungen.

Man kann die andere Kultur, die andere Religion nun als das ganz Andere, Fremde, gar Bedrohliche sehen, was sicherlich für eine befriedigende Kommunikation nicht sehr sinnvoll ist, wie ich im Kapitel 5, das den Methoden interkultureller Kommunikation gewidmet ist, aufzeigen werde. Man kann aber auch von möglichen oder erhofften Gemeinsamkeiten ausgehen, was allerdings die Gefahr der Vereinnahmung des/der anderen in sich birgt, was ich ebenfalls in diesem Kapitel ausführen werde.

Eine dritte und sicherlich sehr fruchtbare, Möglichkeit wäre, sich auf die gemeinsamen Wurzeln verschiedener Religionen zu beziehen, die dann mit den bearbeiteten Religionen etwa so viel und so wenig zu tun haben, wie das eiszeitliche Prszewalskiperd mit einem Arabischen Vollblut oder einem Zebra. Aber auch die Differenz zwischen Zebra und Vollblut bleibt auf diese Weise erkennbar, wobei im Rahmen der vorliegenden Arbeit Zebra und Vollblut für das Christentum und den Islam stehen, das Urpferd für die beiden Religionen gemeinsame Inspiration durch die griechische Philosophie.

Eine solche Vorgehensweise orientiert sich also eher an Strukturen, denn an Inhalten, sie fragt beispielsweise nicht so sehr danach, WAS denn nun z.B. offenbart wird, sondern eher, ob überhaupt und wenn ja, WIE sich diese Offenbarungsformen voneinander unterscheiden.

Während religiöse Inhalte oft sehr emotional besetzt und in einem Glaubenskanon festgelegt sind, der nicht hinterfragt werden darf (z.B. das christliche

Glaubensbekenntnis «*Ich glaube an Gott … und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn …*», ist es eine Struktur weniger.

Insofern liegt dieser Arbeit z.B. der strukturelle Unterschied zwischen der Art, wie man über das Transzendente reden könnte, zugrunde: Der zwischen negativer (apophatischer) und positiver (kataphatischer) Theologie, wobei hier nicht nur eine christliche Theologie gemeint ist, sondern auch die vor- oder nichtchristlicher Religionen, respektive Spiritualitäten. Eine kurze Einführung und Begriffsbestimmung in apophatische und kataphatische Theologie ist von daher das Thema des 1. Kapitels.

Bereits bei einer oberflächlichen Beschäftigung mit Philosophien und Religionen des östlichen Mittelmeerraumes fällt ihre allgemeine strukturelle Ähnlichkeit ins Auge. Am stärksten die Tatsache, dass es sich z.B. in der Zeit der ersten Jahrhunderte n.d.Z. vor allen Dingen um monotheistische Religionen handelt. Doch auch beim näheren Hinsehen folgt ein «Aha-Erlebnis» dem anderen. Mir persönlich ging es so, als wir im Rahmen der lectio spiritualis Übungen unseres Studienganges zur Christlichen Spiritualität Origenes und die Wüstenväter lasen, denn seit einigen Jahren engagierte ich mich insbesondere im Rahmen des interreligiösen Dialogs mit dem Islam und kannte die wichtigsten Inhalte dieser Religion sowie den Koran und was gläubige Muslime mit ihm verbinden.

So wurde ich also auch auf die neueren Forschungen von z.B. NEUWIRTH und anderen hingewiesen und referiere im 2. Kapitel dieser Arbeit die gemeinsamen Traditionen und Auseinandersetzungen der monotheistischen Religionen des Vorderen Orients mit neuplatonischer Philosophie, mit der sich alle monotheistischen Religionen des letzten halben Jahrtausends vor und des ersten halben Jahrtausends n.d.Z. auseinandersetzten.

Ein zweites «Aha-Erlebnis» hatte ich, als wir während des besagten Studienganges in Biografie und Texte des Dionysius Areopagites eingeführt wurden. Hier lernte ich, dass die mir sehr bekannte Haltung islamischer Gläubigkeit, jegliche Personalisierung Gottes und auch die Idee zweiseitiger Gespräche mit diesem Gott, wie das Judentum sie kennt, abzulehnen, in der christlichen Theologie «apophatisch» genannt wird.

Da ich ausserdem gerne Kriminalromane lese (die Struktur von Kriminalromanen war sogar ein Thema meiner germanistischen Dissertation), faszinierte mich na-

türlich diese unbekannte Biografie des Dionysius Areopagites – auch als gutes Zeichen für die Begrenztheit von Wissenschaft, als Appell, niemals alles wissen zu können und diese Grenzen unseres Erkenntnisvermögens zu achten – ebenfalls eine Art «apophatische» Haltung der Bescheidenheit.

Zum Dritten faszinierte mich als Literaturwissenschaftlerin der Aspekt des Poetischen und der Sprachübersteigerung, der ja unweigerlich mit apophatischem Denken verknüpft ist.

Dionysius Areopagites Leben und Werk ist das Thema des 3. Kapitels, wobei in der Beschäftigung mit ihm noch die Frage nach den Werten, welche ein Philosoph, eine Autorin, ein Religionsstifter, etc. vertritt, aufkam und in welchem Verhältnis diese Werte zur umgebenden Kultur stehen: Widersprüchlich? Antwort auf generelle Fragestellungen der Umgebung? Ein Dorn im Auge der Mächtigen? Opium für das Volk?

Nachdem mit diesen ersten drei Kapiteln die Grundlage für das Aufeinanderbeziehen von Islam und Christentum unter dem Aspekt einer apophatischen Theologie und eben auch Poesie gelegt wurde, ist das 4. Kapitel dann Leben und Werk des Propheten Mohammed gewidmet, wobei ich in diesem Kapitel auch die Gelegenheit ergriff, ein allgemeines historische Bild etwa der ersten Jahrtausendhälfte im Nahen Orient darzustellen sowie den Versuch zu starten, eine mögliche chronologische Abfolge für die orale Tradition von frühen Hymnendichtern bis Mohammed zu erstellen. Letzteres bitte ich als Gedankenanregung für vertiefte altphilologische und orientalistische Forschungen zu nehmen und nicht als wissenschaftlich abgesicherte Theorie.

Aus den Kapiteln 2–4 konnte ich Inhalte und Strukturelemente herausdestillieren, passende Elemente für einen interreligiösen Dialog auf Basis apophatischer Einstellungen, die mir als Grundlage für die weitere Arbeit dienten.

Kapitel 5 befasst sich also, wie bereits gesagt, mit Methoden und Instrumenten interkultureller und interreligiöser Kommunikation und einer daraus resultierenden Auswahl aus den Inhalten und Strukturelementen der vorherigen Kapitel, da ich natürlich, aus Gründen des Umfangs einer solchen Masterarbeit, nicht sämtliche Aspekte besprechen konnte.

Kapitel 6 befasst sich dann mit einigen dieser Themen und wie sie für den interreligiösen Dialog zwischen Islam und Christentum nutzbar wären.

Im 7. Kapitel weite ich in abschliessender Weise noch einmal den Blick über das engere Thema meiner Arbeit hinaus und propagiere die «apophatische» Empfehlung für eine allgemeine, gesellschaftlich-kommunale Ebene der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften: Lieber gemeinsam zu feiern statt zu reden und für die individuelle Ebene der interreligiösen Begegnung eine «doppelte religiöse Staatsbürgerschaft».

# 1 Apophatische und kataphatische Theologie – Begriffsbestimmung

## 1.1 Apophatische Theologie

Apophasie bedeutet, dass «Gott» oder «das Eine» des Platonismus letztlich nicht zu erkennen oder zu begreifen ist. Woraus folgt, dass «Gott» eben auch nicht beschreibbar, nicht darzustellen ist.[3]

Eine Erkenntnis, welche die zahllosen Abbildungsverbote im Laufe der Geschichte monotheistischer Religionen konsequent umsetzten.

Gleich zu Anfang wage ich aber auch, zu behaupten, dass apophatische Theologie per definitionem das Wesen von Mystik und Spiritualität ausmacht – ganz im Sinne McGINNs, der in seinem ersten Band der Geschichte der «Mystik im Abendland» schreibt: «*Negative bzw. apophatische Theologie wird historisch wie systematisch den Hauptteil unserer Geschichte der Spiritualität ausmachen.*»[4]

Wie ich weiter unten ausführlicher darstellen werde, treten gedankliche Vorläufer für die Idee des Apophatischen, das heisst, ein Bewusstsein der letztlichen Unbeschreibbarkeit von Transzendenz, bereits in der griechischen Philosophie etwa ab dem 4. Jahrhundert v.d.Z. auf.

Sie ist ausserdem, meiner Meinung nach, der logische Schritt, welcher sich aus der Entwicklung von polytheistischen Religionssystemen zu monotheistischen ergibt.[5]

Apophatische Theologie ist, zum Dritten, die klösterliche Schwester der weltlichen apophatischen Philosophie des Neuplatonismus oder, wenn man so will, die sakrale Variante, ein spiritueller Ausweg aus den rationalistischen Höhenflügen, welche ansonsten zum Agnostischen oder gar Atheistischen führen würden – was ja nun mal nicht Jedermanns oder Jederfraus Sache ist.

---

3 Ich spare mir ab hier die Anführungsstrichelchen, welche das eigentlich Nicht-zu-Benennende signalisieren.

4 McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Ursprünge. Band 1, Freiburg, Basel, Wien S. 58. Siehe hierzu auch McGINN 2010, Bd. 1, S. 15 und BAIER 2009. Ich schiesse, obwohl diese Arbeit ja eigentlich schlussendlich den interreligiösen Dialog zum Ziel hat, damit auch gleichzeitig eine kleine, etwas unkommunikative Breitseite gegen all jene Esoterikbewegungen der Gegenwart ab, weil diese oft den Anspruch erheben «Spiritualität» zu sein, es aber gar nicht sind, legt man den Gedanken zugrunde, das Apophasie das Wesen des Spirituellen schlechthin sei.

5 Das lässt sich beispielsweise auch im Hinduismus beobachten, siehe hierzu: MICHAELS 1998, PANIKKAR 1990, SCHLENSOG 2006.

Ebenso wie umgekehrt: Philosophie als Rettung aus einem entweder kindlich-naiv, beschreibenden oder sogar allzu abstrakt ab geschwebten Gottesbild. [6]

Spiritualität oder Mystik (ich erlaube mir, der Einfachheit halber diese beiden Begriffe, wie McGINN in seiner Einleitung[7] synonym zu verwenden[8]) ist dann in einem solchen Zusammenhang eigentlich der Versuch, sich dem Unnennbaren und Unbeschreibbaren doch irgendwie und irgendwann annähern zu können, wenn nicht sogar, sich mit diesem «Einen», mit «Gott» vereinen zu können. Mystik zu betreiben bedeutet also, Wege zu begehen, «Lebenswege»[9], Stufen, «Himmelsleitern»[10] zu ersteigen oder weitere Bemühungen des Erreichens dieses Unnennbaren, sich mit dieser sakralen Unbegreiflichkeit zu verbinden.

Gott ist das nicht Erkennbare, niemals vollständig zu Erfassende, woraus dann folgt, dass Gott auch nicht beschreibbar ist, nicht auszudrücken.

---

6 Eine Art Variante zwischen Glaube und Philosophie bietet der Buddhismus an, über den sich Religionswissenschaftler nie so richtig einigen können, ob er denn nun eine Religion oder eine Philosophie sei. Mit Spiritualität und Mystik hat der Buddhismus die Idee der Selbsterziehung gemeinsam, philosophisch ist die Abwesenheit eines «Gnadenbegriffes» (man verwendet hierfür auch gerne den Ausdruck «Selbsterlösung»), religiös wiederum die Voraussetzung einer Art transzendentaler Realität, ein Zustand, welcher mit dem unpersönlichen «All-Eins», dem «Atman» des Hinduismus und auch anderer, fernöstlicher Religionstraditionen parallel gesetzt werden kann. ABE 2000, DUMOULIN 1995, SHARMA 2000.

7 McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Ursprünge. Band 1, Freiburg, Basel, Wien S. 9ff.

8 Auf Seite 15 definiert McGINN Mystik letztlich als das, was im Mönchtum, in den Klöstern statt findet – Spiritualität wäre dann die vergleichbare Bewegung in individueller Weise, losgelöst von einer Gemeinschaft, eventuell unorganisiert, etc. wie es ja auch in der modernen, volkstümlichen Bedeutung des Wortes «Spiritualität» anklingt («ich muss jetzt endlich meine Spiritualität leben», wie ich es einmal eine Freundin aus dem Umfeld feministischer Spiritualität sagen hörte). Siehe hierzu: McGINN 2010, Bd. 1, S. 15 und BAIER 2009.

9 «Zweitens muss man im Auge behalten, dass Mystik immer ein Prozess bzw. ein Lebensweg ist. Gewiss kann man das wesentliche Merkmal – oder besser Ziel – von Mystik als eine besondere Weise der Begegnung zwischen Gott und den Menschen, zwischen dem Unendlichen Geist und dem endlichen menschlichen Geist konzipieren. Dennoch ist alles, was zu dieser Begegnung hinführt und sie vorbereitet, wie auch alles, was daraus für das Leben des einzelnen in der Glaubensgemeinschaft erwächst, genauso mystisch, wenn auch nur in einem abgeleiteten Sinne. Die Isolierung des Ziels vom Prozess und von der Auswirkung hat zu vielen Missverständnissen über das Wesen der Mystik und ihre Rolle als Element konkreter Religionen geführt.» McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Ursprünge. Band 1, Freiburg, Basel, Wien S. 15.

Nebenbei bemerkt, setzt an dieser Stelle auch ein Aspekt meiner Kritik moderner Esoterik- und Spiritualitätsbewegungen an, am «Wildwuchs des Individuellen», der in seinen Extremen zu Unkontrollierbarkeit, übersteigerter Egozentrizität oder gar ausbeuterischem Gurutum führen kann. Aus der Perspektive des Apophatischen aber käme schlicht die kritische Frage: Wie soll ein Individuum das Unübersteigbare begreifen oder, handkehrum, wie kann das Unbegrenzte Platz finden im Denken eines Individuums?

10 Siehe beispielsweise die Ikone der Himmelsleiter des Klimakos aus dem 12. Jahrhundert. in: LUTZ 2011, S. 44.

McGINN unterscheidet nun noch, ob das für alle Menschen gilt oder nur für bestimmte, nur zu einer gewissen Zeit oder jederzeit, usf.,[11] was ich hier aber einmal dahin gestellt lasse.

Wenn Gott also nicht beschreibbar ist, denn jede Beschreibung würde dieses besondere zu Beschreibende Unendliche wieder einschränken, nicht definierbar, kann ich mich ergo einer Erkenntnis über Gott nur annähern, indem ich ausdrücke, was Gott n i c h t ist. Die mögliche Annäherung geschieht durch die Negation von Eigenschaften, weshalb man in Verbindung mit der Apophasie auch von Negativer Theologie spricht.

Auch diese Negation muss sich allerdings in sich selber wieder durch ihr Gegenteil auflösen, sonst wäre eine Negativbeschreibung (quasi durch die Hintertüre des Ausschlussverfahrens) doch wieder eine positive.

Also beispielsweise: «Gott ist weder Mann» – notwendig muss nun folgen: «noch Frau noch Kind». Sonst wäre er ja das Ausgeschlossene.

Oder auch: «Gott ist nicht in der Welt» – das würde den Begriff wieder beschränken, also muss es zwingend weiter heissen: «und auch nicht ausserhalb».

«Gott ist weder endlich noch unendlich, übermächtig noch ohnmächtig, weder Geist noch Materie, … usw.».[12]

Das bedeutet weiterhin, dass paradoxe Sprachspielereien, poetische Übersteigerungen oder eben das Verstummen zum sprachlichen Repertoire der Apophasie dazu gehören und übrigens Musik für apophatische AutorInnen ebenfalls ihre besondere Bedeutung hat.

Apophatisches Sprechen ist per definitionem Auflösung von Sprache und vom Misstrauen gegen ihre Ausdrucksfähigkeit getragen.

Apophatisches Sprechen ist ergo auch ein sehr modernes Sprechen – modern im Sinne der literarischen Strömung des Expressionismus, dessen Zweifel an der Sprache dann im Extrem zum Silbenstottern oder Dadaismus führte. Oder in einer

---

11 McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Ursprünge. Band 1, Freiburg, Basel, Wien S. 58.

12 «Wenn wir ihm etwas zusprechen oder absprechen, so ist er es nicht, dem wir zusprechen oder absprechen: er steht über jeder Zusprechung, er ist die absolute und alleinige Ursache aller Dinge. Er steht auch über jeder Verneinung, der die Fülle zukommt, er steht ausserhalb und über allen Dingen. «DIONYSIUS AREOPAGITOS: Mystische Theologie Kap. I.» (1045 D – 1048 B) Zitiert in: RUH, Kurt 1990 S. 52.

anderen Expressionismusrichtung zu eruptiven Ausdrücken reiner Gefühle und Leidenschaften in Wort, Bild und teilweise auch in der Musik.

## 1.2 Kataphatische Theologie

Das Gegenteil der apophatischen, der negativen Theologie ist sodann die kataphatische oder positive Theologie. Diese erscheint auf den ersten Blick dem Denken einfacher, denn mit ihrer Hilfe wird versucht, sich durch das Anhäufen von Beschreibungen, Zuschreibungen, substantivierten Tätigkeiten, etc. einem Verständnis dessen, was Gott sein könnte, anzunähern.

Allerdings ist dieses Projekt natürlich von vorne herein mehr oder minder ebenso zum Scheitern verurteilt wie die negative Theologie, denn das Transzendente zeichnet sich ja nun gerade durch das Überschreiten, das Jenseitig-von-Allem-Sein, aus. Eine fast mathematische Frage wäre dann, ob denn eine unendliche Aufzählung positiver Beschreibungen oder negativer Paradoxien Gott darstellen könnte?

Ein Gedanke, der sich beispielsweise im Islam durch die Aufzählung der 99 Namen Allahs ausdrückt. Wobei die Zahl «99» symbolisch gemeint ist und für die eigentliche Unendlichkeit beschreibbarer Möglichkeiten steht: Es könnten auch 999 Namen sein oder 9999 – eine vollständige Beschreibung Gottes kann nie erreicht werden.

Positive Theologie ist jedoch in allen Religionen da von Nöten, wo Gott ansprechbar sein soll, wo die Gläubigen die Möglichkeit brauchen, eine vorstellbare Gestalt zu preisen oder um Gnaden zu bitten. Göttlichkeit zum Anfassen, zur Vorstellung, einen Gott der Phantasie … gleich kommen Heiligenbilder, Prozessionen, Statuen von Göttinnen und Göttern, Bilder, die «das Volk» sich machen muss, soll es glauben können – was immer auch das erste Gebot, die zweite Sure befehlen mögen. Weshalb man auch von «affirmativer» Theologie spricht.

Hier hinein gehört auch die Vorstellung eines persönlichen Gottes, wie es Christentum und Judentum pflegen, eine Vorstellung, welcher der Islam, wie ich weiter unten darstellen werde, eher ablehnend gegenüber steht oder die verschiedenen Vorstellungen von Offenbarung in den drei monotheistischen Religionen: Als konkrete Gesetzessammlung, als Mensch, als Buch.

Origenes (185 Alexandria–254 in Caesarea) setzte diese Erkenntnis sehr pragmatisch in seinen Anleitungen zum Gebet um[13] und entwickelte entsprechend verschiedene Arten der Gebetsweisen.[14]

Positive Theologie ist die Einschränkung des Göttlichen auf ein menschliches Mass – um der Menschen willen – sie ist Pastorale, nicht Philosophie, Impressionismus, lumen de lumine, l'art pour l'art wie die negative, apophatische Theologie.

Von daher verwendet kataphatisches Sprechen unterschiedliche Methoden des Ausdrucks: Vergleiche, Allegorien, Gleichnisse, weitere analoge Redeweisen, Vergleiche und Gleichnisse, Anhäufungen, Metaphern, etc. Kataphatische Texte, besonders wenn sie Erzählungen oder Berichte sind, ziehen Deutungen nach sich, brauchen den allegorischen Sinn, um so zu den Ausdeutungen der heiligen Texte zu gelangen.

Über die Jahrhunderte hinweg entwickelten sich z.B. im Christentum Theorien, Methoden der «geistlichen Sinne», mit deren Hilfe Texte stufenweise gedeutet werden konnten.[15] Da gibt es den reinen «Wortsinn», welcher das Geschriebene wort-wörtlich nimmt, hermeneutisch vorgeht in seiner Interpretation, philologisch den Ableitungen hinterher spürt, Origenes nennt ihn den «historischen Sinn», mit dessen Hilfe das Mythische in Geschichte und Tradition, also letztlich in Identität und Glaube umgewandelt wird. Eine weitere Deutungsmethode ist die «allegorische», für die eben «eine Rose» nicht unbedingt nur «eine Rose»[16] ist – usw.

Beginnt man – so RUH in seinem Kapitel zu Dionysius Areopagites – in apophatischer Rede von «unten», also bei denjenigen Zuschreibungen, welche «Gott» am fernsten sind, startet kataphatisches Sprechen «oben», bei jenen Eigenschaften, welche «Gott» am ähnlichsten sind [17]. Und wie sich zwei parallele Geraden doch im Unendlichen schneiden, geht auch kataphatisches Sprechen und Beten in apophatisches über.

---

13 ORIGENES 233 (Emmenegger 2009): Vom Gebet. Kleine Bibliothek der Kirchenväter Bd. 1 Norderstedt.

14 «Beten muss man also, beten um die vorzüglich und wahrhaft grossen und himmlischen Güter, und die Sorge um die den Hauptgütern als Begleiterscheinung folgenden Schatten Gott anheim stellen, der ja weiss, wessen wir ‹unseres vergänglichen Körpers wegen› bedürfen, bevor ‹wir es von ihm erbeten haben›.» ORIGENES 233 S. 66.

15 PENG-KELLER 2010, S. 20f; CASEY 2010, S. 78ff; ILLICH 2010, S. 52 ff.

16 Nach dem bekannten Ausspruch der Autorin in dem Gedicht: STEIN, Gertrude 1922: Sacred Emily in: Geography and Plays. Boston.

17 RUH, Kurt 1990 S. 45.

Wie Dionysius Areopagites diese auf- und absteigende Bewegung als Methode des individuellen Weges darstellt und diesen gleichzeitig in die Ordnung himmlischer und irdischer Hierarchien hinein stellt, werde ich weiter unten erläutern.

# 2 1000 Jahre «apophatische Theologie» in der griechischen Philosophie

Wie bereits im Abschnitt 1.1. erwähnt, ist meiner Meinung nach apophatisches Denken und Reden eine logische Folge, besser ein zwingendes Ergebnis bestimmter philosophischer und religiöser Entwicklungen in einer Kultur.

In den folgenden Abschnitten werde ich deshalb am Beispiel der griechischen Philosophie solche Entwicklungsschritte hin zur Apophasie darstellen.[18]

## 2.1 Platon

Plato lebte von 429 bis 347 v.d.Z. in Athen. Er war Schüler, Begleiter und Biograf des grossen, illiterarischen Sokrates, welcher sein Wissen, seine philosophischen Methoden und die daraus resultierenden Erkenntnisse ausschliesslich mündlich weiter gegeben hatte.

Insbesondere in vier Texten hat Platon seine grundsätzlichen Voraussetzungen und Erwägungen zu dem, was man dann als Apophasie bezeichnen könnte, niedergelegt:

im so genannten «7. Brief»[19]
mit der «Rede an Diotima» im «Symposion»[20]
in der «2. Rede an Phaidros»
und im berühmten «Höhlengleichnis» aus der «Politeia».

In diesen genannten Texten entfaltet Plato die Voraussetzungen und Zustände einer apophatischen Theologie.

### 2.1.1 Der 7. Brief[21]

Ausgelöst wurde dieses Schreiben durch die Ermordung eines Freundes von Platon, der sich gegen die Tyrannenherrschaft in den griechischen Kolonien auf Sizilien gestellt hatte. Mehrmals hatte dieser Dion, welcher der Philosophenschule Athens na-

18 «Überhaupt war die wachsende Betonung der Transzendenz und Unerkennbarkeit des höchsten Gottes ein Kernelement der gesamten, sowohl eigentlich philosophischen wie mysteriosophischen Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts.» McGINN 2010 S. 76.

19 PLATON 1955, S. 177.

20 PLATON 1977, S. 74 ff.

21 In: PLATON 1955: Mit den Augen des Geistes. (Gespräche mit Protagoras, Euthyphron, Lysis, Menon und der VII. Brief) div. Übersetzungen, Frankfurt a.M., S. 177 ff.

he stand, Platon nach Syrakus gerufen, damit er dort seine philosophische und politische Ethik dem Tyrannen näher bringe.

Das Unterfangen scheiterte und die Akademie geriet sogar in den Ruf, mit Umstürzlern gemeinsame Sache zu machen.

All diese Ereignisse warfen die Frage auf, welche Voraussetzungen eine gute Regierungsform brauche und wie die *polis* dahingehend reformiert werden könne. Damit berührte Platons Fragestellung auch ethische und religiöse Aspekte, denn die Seele, so Platon, sehnt sich nach dem absolut Guten, denn sie ist in der Welt der realen Erscheinungen nur im Exil, ihr *nous* ein Element dieses Guten, der Welt der Ideen, das dorthin zurück strebt.

Der Weg zurück führt über Stufen der Erkenntnis – als *theoria* oder Kontemplation bezeichnet. Voraussetzung der Kontemplation ist die *katharsis*, die Reinigung oder Askese. Letzteres ein Begriff, welcher im griechischen Kontext immer eine sportliche Konnotation im Sinne eines «Trainierens» dieser Läuterung hat.

Platon trennt also streng zwischen der Welt der Erscheinung und der Welt der Ideen.[22]

### 2.1.2 Die «Rede an Diotima» aus dem «Gastmahl» (Symposion)[23]

Den Königsweg zurück in die Welt des absolut Guten beschreibt Platon insbesondere im Dialog zwischen Diotima und Sokrates, welcher auch oft «Von der Liebe» übertitelt wird.

Das absolut Gute ist natürlich auch das wahre Schöne, nach dem die Seele sich sehnt. Der Gegensatz zu dieser Idee der Schönheit ist die Idee der Hässlichkeit, die der Schönheit diametral entgegen gesetzt ist, so weit entfernt, wie die Erde dem Himmel, die Welt der Erscheinungen der Welt der Ideen/Formen, die der blossen Meinungen jener des wirklichen Wissens, der Zeitlichkeit der Unsterblichkeit, usf.

---

22 Ganz im Gegensatz zu Aristoteles, der die andere Richtung der griechischen Philosophie prägte. Für Aristoteles konnte es keine Entwicklung von Ideen ohne die zugrunde liegenden Erscheinungen der greifbaren Welt geben. Das ist letztlich d e r Grundgegensatz abendländischer Philosophien, die meistens der einen oder der anderen Richtung zu neigten.

23 PLATON 1977: Das Gastmahl oder Von der Liebe. Übersetzung Kurt Hildebrandt. Stuttgart // PLATON: Symposion (204 d–212 c).

Die Mittlerin zwischen der Welt des Hässlichen und der der Schönheit ist die Liebe/*eros*, die die Seele sukzessive weiter zieht. Bereits die Liebe zu einem schönen Körper stellt eine Vorstufe dieses Weges dar.

Liebe bedeutet aber nicht alleine, Schönes besitzen zu wollen, sondern auch, Schönes schaffen zu können.

Auf den folgenden Stufen wendet sich das Streben abstrakteren Formen der Schönheit zu: Der schönen Seele, Schönheit der Erkenntnis oder ethischer, sozial umgesetzter (politischer) Tugend und Schönheit.

Schlussendlich – aber auch auf allen anderen Stufen zuvor schon – taucht wie ein plötzlicher Lichtstrahl die Idee des Schönen selber auf: Die liebende Seele kann die göttliche, vollkommene Schönheit sehen, sich wirklich tugendhaft verhalten oder im Angesicht des wahren Schönen Schönes schaffen.

Man könnte sich darüber streiten, ob man diesen Moment bei Platon als eine Art philosophische Vorstufe zum Gnadenbegriff der christlichen Theologie sehen könne. Mit der christlichen Vorstellung von Gnade hat dieser Moment den Charakter des plötzlichen Aufscheinens gemeinsam sowie die Erfahrung, dass alle Eigenaktivität der Seele auf ihrem kontemplativen Weg schlussendlich des «Funkens» von Aussen bedarf – sei der nun «göttlich» oder «inspirativ».

### 2.1.3 Die zweite Rede des Sokrates an Phaidros[24]

In dieser Rede entwickelt Sokrates im Bild eines von Rossen gezogenen Wagens mit dem Wagenlenker jene Vorstellung von Seele, wie sie in den folgenden Zeiten die Philosophie aber auch die Vorstellungen der Wüstenväter, beispielsweise die des Wüstenvaters Evagrios Pontikos (345 in Anatolien–399 in der Kellia), prägen sollte.

In diesem Bild ist die Seele ein Wagen, so Platon, den entweder die Vernunft souverän lenkt oder von dem sie gelenkt, mitgerissen, wird.[25]

---

24 In: PLATON 2004: Phaidros. Übersetzung Ludwig Georgii. in: Loewenthal, Erich (Hrsg.) 2004: Platon: Sämtliche Werke in drei Bänden, Bd. 2 Darmstadt.

25 Ein Bild, welches im Rahmen der philosophischen Schule der «Stoa» etwa im 4. Jahrhundert v.d.Z. im griechischen und kleinasiatischen Raum entstand und für die die Beruhigung der Leidenschaften als wichtigste Voraussetzung eines friedlichen ergo ethischen Zusammenlebens galt. Die Stoiker zeichneten sich weiterhin durch eine hohe Wertschätzung der Sprache aus und durch eine eher monistische Haltung, für die Körper und Geist, Form und Stoff – einfach die ganze Welt – eine Einheit bilden, die durch eine Art Urenergie vernünftiger Art, der Vernunftkraft, zusammen gehalten wird. Die Lehre ist uns heute vor allen Dingen durch Seneca (4 v.d.Z.–65 n.d.Z.),

Die Gesamtseele, das Selbst, ist unterteilt in «Seele» und «Intellekt» (Verstand oder Geist), die wiederum eine Dreiheit bilden aus Begehren – Gemüt/Gefühl (= Seelenanteile) – Vernunft (= Teil des «Intellekts»).

Laut Platon nun, wie er es Sokrates in der zweiten Rede an Phaidros darstellen lässt, gleicht die Gesamtseele des Menschen einem Wagen: Wagenlenker ist der Geist und lenkt zwei Pferde: Ein eher harmloseres Tier, das aber unter bestimmten Bedingungen durchaus seine Macken haben kann, das ist das Gemüt, die Welt der Gefühle und ein wildes, ungebärdiges Pferd, das leicht durchgeht und schwer zu zügeln ist, die Welt des Begehrens.

Pferde und Wagenlenker haben ihre legitimen Bedürfnisse die, bei Nichtbefriedigung, in ihr Gegenteil umschlagen können und zu überzogenen Leidenschaften, wilden Begierden werden.

Die legitimen Bedürfnisse des Geistes sind Selbstachtung und Anerkennung, heute würde man vielleicht sagen, es ist das grundlegende Menschenrecht auf Anerkennung der eigenen, innewohnenden Würde. Wird dieses legitime Bedürfnis nicht befriedigt, entsteht Wut, denn Stolz und Eitelkeit sind verletzt.

Legitime Bedürfnisse auf der Ebene des Begehrens sind das übliche Besitzstreben, Hunger, Durst, erotische und sexuelle Wünsche. Begehrt man aber auf Kosten anderer Menschen, so werden daraus Gier und, in unserer heutigen Ausdrucksweise: Sexuelle Ausbeutung und Süchte aller Art.

Zum Pferd des Begehrens und dem Geist des Wagenlenkers kommt gewissermassen als drittes Element das zweite, handlichere Pferd der Gefühle. Werden legitime Bedürfnisse und Gefühle nicht beachtet, dann verdrängt sie der Mensch, schiebt sie ab, was zur Folge hat, dass sie sich irgendwo anders Bahn brechen und in verdrehter Form wieder ans Tageslicht drängen.

Wird der Geist anerkannt, kann er sich selbst achten, wird er von Klugheit auf seinem Weg geschützt, Einsicht oder Verstehen organisieren und verwalten die Ziele und zum Schluss ist der Geist weise genug, das, was alles Sein begründet, ohne

---

einen römischen Philosophen bekannt, der zur Zeit des wahnsinnigen Tyrannen Nero in Rom lebte, lehrte und schlussendlich als eines seiner Opfer starb. Wie viele Diktatoren könnte man auch Nero als Fleisch gewordenen Dämon egozentrischen, psychopathischen Begehrens beschreiben. Die Theorien der Anhänger und Anhängerinnen der «Stoa» bildeten einen geistigen und personellen Nährboden, auf dem sich dann später das Christentum weiter entwickelte. (Mehr zur Stoa siehe z.B. bei: VORLÄNDER1963 S. 142 ff).

Leidenschaften anzuschauen. Werden die geistigen Bedürfnisse nicht gestillt, verwandelt sich Weisheit in dummen Hochmut, Einsicht in Arroganz, verletzte Würde in verletzte Eitelkeit, Stolz in Wut.

Mut, sich nicht vor GegnerInnen zu fürchten, Geduld, Widrigkeiten auf der Reise auszuhalten sind jene Gefühle, die den Erkenntnisprozess unterstützen, und beide Pferde in der richtigen Spur halten. Frustriert wandeln sie sich zu Kummer und Wut, «Jähzorn» oder Depression, Überdruss und beide Pferde gehen mit dem Wagen durch, stürzen in den Abgrund.

### 2.1.4 Das «Höhlengleichnis» aus der «Politeia»[26]

Die Seele ist also das bewegende Prinzip, welche Geist und Leben mit ihrem Begehren, dem *eros*, voran treibt – im Idealfall dem Begehren nach dem Wahren, Guten und Schönen, ihrer eigentlichen «Heimat».

Den Ausgangspunkt, die Form der Gefallenheit der Seele, beschrieb Platon als durchaus sehr tristen, traurigen Zustand, als eine Form der Vermitteltheit, des Indirekten, abgeschnitten und gefesselt, als einen Zustand der «Entfremdung», wie es moderner nicht sein kann: Wer sieht schon gerne die Schatten von daher getragenen Gegenständen an? Nicht einmal die Träger sind sichtbar, geschweige denn die Wirklichkeit des Schatten werfenden Feuers, des echten Sonnenlichtes draussen vor der Höhle, der duftenden Pflanzen, dem Singen, Rauschen und Rappeln des Lebendigen schlechthin?

Ich möchte an dieser Stelle einmal eine moderne Nacherzählung des «Höhlengleichnisses» versuchen, (einen gekürzten Text des Gleichnisses stelle ich unten in die Fussnote[27]) denn wir haben ja tatsächlich das Glück, nicht mehr in Höhlen zu

---

26 In: PLATON 1804-10: Das Höhlengleichnis. in: Politeia, Buch 7 übersetzt von Friedrich Daniel SCHLEIERMACHER.

27 «*Nächstdem, sprach ich, vergleiche dir unsere Natur in bezug auf Bildung und Unbildung folgendem Zustande. Sieh nämlich Menschen wie in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat. In dieser seien sie von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so dass sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vorne hin sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fessel wegen nicht vermögend sind. Licht aber haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht obenher ein Weg, längs diesem sieh eine Mauer aufgeführt wie die Schranken, welche die Gaukler vor den Zuschauern sich erbauen, über welche herüber sie ihre Kunststücke zeigen. … Sieh nun längs dieser Mauer Menschen allerlei Geräte tragen, die über die Mauer herüberragen, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne Bilder und von allerlei Arbeit; einige, wie natürlich, reden dabei, andere schweigen. …*
*Wenn sie nun miteinander reden könnten, glaubst du nicht, dass sie auch pflegen würden, dieses Vorhandene zu benennen, was sie sähen? … Auf keine Weise also können diese irgend etwas anderes für das Wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke? …*

hausen, woraus wir merkwürdigerweise schliessen, dass wir «weiter» seien als die Leute damals – aber sind wir das tatsächlich?

Man gehe also einmal so im Vorwinter zwischen 20 und 22 Uhr durch eine Stadt: Strassenlaternen, beleuchtete Geschäfte und Ampeln bieten Sicherheit, die Angst vor der Dunkelheit schmilzt in ihrem Licht dahin und das ist sicher auch gut so.

Doch wo sind die Menschen?

Blau flimmert es aus allerlei Fenstern; alleine sehr oft, manchmal zu zweien, seltener zu dritt oder mehr, sitzen sie gebannt da und starren auf einen mehr oder weniger grossen Kasten, in welchem sich bunte Schattengestalten und bonbonfarbene Gegenstände hin und her bewegen.

Die mögliche reale Grundlage dieser Schatten ist nicht im gleichen Raum mit diesen Menschen, z.B. hinter einer halb hohen Schrankwand oder Küchenzeile verborgen, sondern vermutlich längst vergangen, verschwunden, abgebaut – nicht nur einfach weit, weit weg in einem Studio, einer hollywoodesken Landschaft, von welcher aus die schattig-blauen Abbilder geworfen wurden, sondern ganz, ganz weit weg im Nirgendwo und Istnichtmehr und Längstnichtmehrwahr.

Das gilt natürlich auch für jene buntblütigen Schattensequenzen, welche «Nachrichten» genannt werden und mit einem absoluten Wahrheitsanspruch auftreten,

---

*Nun betrachte auch, sprach ich, die Lösung und Heilung von ihren Banden und ihrem Unverstande, wie es damit natürlich stehen würde, wenn ihnen folgendes begegnete. Wenn einer entfesselt wäre und gezwungen wurde, sogleich aufzustehen, den Hals herumzudrehen, zu gehen und gegen das Licht zu sehn, und, indem er das täte, immer Schmerzen hätte und wegen des flimmernden Glanzes nicht recht vermöchte, jene Dinge zu erkennen, wovon er vorher die Schatten sah: was, meinst du wohl, würde er sagen, wenn ihm einer versicherte, damals habe er lauter Nichtiges gesehen, jetzt aber, dem Seienden näher und zu dem mehr Seienden gewendet, sähe er richtiger, und, ihm jedes Vorübergehende zeigend, ihn fragte und zu antworten zwänge, was es sei? Meinst du nicht, er werde ganz verwirrt sein und glauben, was er damals gesehen, sei doch wirklicher als was ihm jetzt gezeigt werde?* …
*Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen nötigte, würden ihm wohl die Augen schmerzen, und er würde fliehen und zu jenem zurückkehren, was er anzusehen imstande ist, fest überzeugt, dies sei in der Tat deutlicher als das zuletzt Gezeigte?* …
*Und, sprach ich, wenn ihn einer mit Gewalt von dort durch den unwegsamen und steilen Aufgang schleppte und nicht losliesse, bis er ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, wird er nicht viel Schmerzen haben und sich gar ungern schleppen lassen? Und wenn er nun an das Licht kommt und die Augen voll Strahlen hat, wird er nicht das Geringste sehen können von dem, was nun für das Wahre gegeben wird.* …
*Und wenn er wieder in der Begutachtung jener Schatten wetteifern sollte mit denen, die immer dort gefangen gewesen, während es ihm noch vor den Augen flimmert, ehe er sie wieder dazu einrichtet, und das möchte keine kleine Zeit seines Aufenthalts dauern, würde man ihn nicht auslachen und von ihm sagen, er sei mit verdorbenen Augen von oben zurückgekommen und es lohne nicht, dass man auch nur versuche hinaufzukommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, wenn man seiner nur habhaft werden und ihn umbringen könnte, auch wirklich umbringen?*» PLATON (428–348 v.d.Z.) Das Höhlengleichnis aus: «Politeia» Buch 7 ins Deutsche übersetzt von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1804–1810).

wie es selbst Platons Schattenspiele niemals gewagt hätten. Dort wussten die Träger der Schatten werfenden Gegenstände zumindest, dass sie blosse Illusionisten, Puppenspieler, Taschentrickdiebe sind.

Welcher Art sind wohl die Ketten, die die Leute in ihrer merkwürdig starren Abhängigkeit vor den kleinen Kästen halten? Man sieht sie ja gar nicht.

Tatsächlich, die Gefangenschaft könnte schlimmer nicht sein, denn die Fesselung besteht in einer Art bonsaihaften[28] Illusion von Erfüllung: Die Pferde stehen still und starr, weil sie glauben, angekommen zu sein, befriedigt vom blauen Geflimmer, im Lichte der Wahrheit einer bunten Popcornwelt.

Die Gefesselten verhungern, ohne es zu merken, die Sehnsucht der Seele blutet nicht mehr in unerfülltem Verlangen aus (das kann es auch geben und ist ein geläufiger Zustand fürs Apophatische in der Romantik), sondern erstickt sich selbst, die Nase in einem illusionären Hafersack.

Gibt es überhaupt jemanden, der aufsteht und die Fenster öffnet, die Gerüche des nahen Parks einatmet, den Lärm der Stadt goutiert als Zeichen des Lebendigen, gar Sterne anschaut über den Strassenlaternen, später den Aufgang der Sonne hinter den Bahngleisen zu restlichen Welt?

Die eine Person, welche bei Platon die Ketten sprengt, tut es aus Sehnsucht, Hunger, Begierde, Eros – wie immer wir das feurige Tier benennen wollen. «Höhle» ist auch eine Allegorie des Unfertigen, Unbefriedigten, Ungemütlichen, sie ist kalt, zugig, die Steine rau und hart, Feuchtigkeit tropft von Überall her, muffiger Geruch oder kribbelndes, krabbelndes Viehzeug aus dem Dunkeln hervor. «Höhle» meint immer einen nicht befriedigten Zustand – und das ist, war die Chance … Das Wohnzimmer ist warm und weich, keimfrei freundlich, befriedet. – Die Sehnsucht stockt, der Philosoph hängt am Tropf aus Kartoffelchips und Bier. –

Schade, leben wir nicht mehr in Höhlen – schade, glauben wir alles, was wir seh'n!

---

28 Die Idee Ersatzbefriedigungen oder manipulierte Gefühle als «Bonsaigefühle» zu bezeichnen stammt von der US-amerikanischen Philosophin und Theologin Mary Daly: in: DALY, Mary 1981.

## 2.2 Die Synthese jüdischer und griechischer Philosophie bei Philon von Alexandria (15/10 v.d.Z.– 40 n.d.Z.)[29]

Eine wichtige Voraussetzung der späteren christlichen apophatischen Theologie bildete die Verschmelzung der griechischen philosophischen Ansätze mit den Vorstellungen der jüdischen Religion, wie sie sich erstmals bei Philon aus Alexandria findet, der von 20 v.d.Z. bis 50 n.d.Z. lebte.

Wie liessen sich nun die Geschichten aus der Thora, die Riten und Gesetze des jüdischen Glaubens im Licht der Philosophie erklären und deuten?

Zuerst verortete Philon Platons Ideenwelt im Geist Gottes selber. Dieser Schritt lag schon seit einigen Generationen in der Luft[30] und war unter anderem auch eine Reaktion auf Aristoteles' Ablehnung der rein geistig irgendwo im Nirgendwo verankerten Ideenwelt.

Die Welt wird aus dieser göttlichen Vernunft heraus geschaffen. Zwar bleibt Gott das Unerfahrbare, Nicht-zu-Beschreibende aber er offenbart sich eben in dieser zweifachen Weise: Einerseits als real erfahrbare Welt, als das Universum und andererseits als *logos*, als die überall wirkende, schöpferische und erhaltende Kraft, die auch in der menschlichen Seele zu finden ist und ihr ermöglicht, Gott zu erkennen.

Sie ist das Abbild des *logos*, der zwei Gesichter hat: Eines ist der Welt zugewandt, das andere Gott und so erhält der Logos eine Vermittlerfunktion zwischen Mensch und Gott.

*Nomos* ist ein weiterer Begriff aus Philons Philosophie und bedeutet Gottes Gesetz, wie es in einzelnen Menschen, beispielsweise den Propheten, in Abraham oder Mose in Erscheinung tritt. Doch auch, wenn der *nomos* durch einzelne Menschen oder in bestimmten Ländern, Stämmen wirkt, ist er doch ein allgemeines, wenn man so will, Kulturen übergreifendes Gesetz, insofern es die Gesetzmässigkeiten Gottes in der Welt, ihre Wirkungen, abbildet.

Während die griechischen Philosophen, wie wir oben bei Platon lesen konnten, selber Geschichten und Gleichnisse entwickelten, um den Lesenden, Zuhörenden oder

---

29 In Anbetracht der avisierten Zielsetzung meiner Arbeit, fasse ich mich zu diesem Abschnitt kurz und beziehe mich schwerpunktmässig hauptsächlich auf die Arbeit von McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Ursprünge. Band 1, Freiburg, Basel, Wien.

30 McGINN 1 2010 S. 64ff.

Mitdiskutierenden ihre Gedanken begreiflich zu machen, konnte Philon ausserdem auf einen vorhandenen Fundus, nämlich auf die Erzählungen aus der Thora, zurück greifen.

Diese Auslegung der heiligen Schriften, in denen der Logos zu finden ist und auch gefunden werden kann qua Teilhabe der Seele am Logos, kann auf verschiedenen Ebenen oder mit verschiedenen methodischen Ansätzen, wie wir heute sagen würden, mit verschiedenen «Sinnen», vollzogen werden.[31]

Die Vertreibung aus dem Paradies, beispielsweise, ist für Philon die Allegorie für die Vertreibung der Seele aus ihrem ursprünglichen Zustand. Die Erzählung wird so zur Darstellung eines «*inneren Konfliktes in jeder Seele*»[32] und sich immer wieder neu abspielt.[33]

Die «Biografien» grosser Figuren in der Thora wie z.B. des Mose, werden so zu generellen Beschreibungen kontemplativer Wege: Moses Aufstieg auf den Berg Sinai schildert für Philon sowohl die apophatische letztliche Unmöglichkeit des kontemplativen Weges (Gott erscheint nicht direkt sondern in einer Wolke) als auch andererseits die ganz «einfache» Lösung für jeden Menschen, es diesem individuell dargestellten Vorbild nach zu tun.[34]

Im Unterschied zur platonischen Position, ist die Liebe bei Philon kein automatisch in der Seele angelegtes Vermögen zu streben, sondern eine Form der Inspiration – also eher von Aussen durch einen Eindruck oder «Gnade» angeregt.

Die Seele ist für Philon ein Abbild des Logos, weshalb sie in ihrem Streben eher von sich selbst als Seele, absehen muss, sich «nichten», wie Philon es ausdrückt.[35] Die-

---

31 Siehe oben Punkt 1.2. und Anmerkung 14.

32 McGINN 1 2010 S. 69.

33 «Hier haben wir die erste von vielen Auslegungen, in denen die Paradieseserzählung als zeitlose Botschaft vom inneren Konflikt in jeder Seele und ihrem Fall vorgelegt wird.» McGINN 1 2010 S. 69.
Professor Franz Mali hält der Position McGINNs entgegen, dass bei Origenes die Vertreibung aus dem Paradies einmalig sei wie auch die Bekleidung mit Fellen Symbol für die Umkleidung der Seele mit dem Körper ist beim Eintritt der präexistenten Seele in die materielle Welt. MALI, Franz März 2013: Korrekturhinweis.

34 «Dass Mose als idealer Mystiker und vergöttlichter Mensch gezeichnet wird, markiert einen entscheidenden Moment in der Geschichte jüdischer und christlicher Mystik. Zumindest verknüpft es die allgemeine und oft abstrakte subjektive Apophatik der hellenistischen Tradition mit einer individuellen Lebensgeschichte, die wenigstens teilweise nachgeahmt werden kann, und zwar mit dem Bericht im Buch Exodus vom Aufstieg des Mose auf den Sinai, um Gott in Wolke und Dunkelheit zu begegnen.» McGINN 1 2010 S. 71f.

35 «Wahre Selbsterkenntnis auf dem Weg zum wahrhaft Seienden erlangen bedeutet dann, der ‹Nichtigkeit in allem Irdischen› gewahr zu werden. ‹Wer aber von sich abgesehen hat, der erkennt den Ewigen.› Damit gehört zur Vergöttlichung eine Nichtung des eigenen Selbst.» PHILON De somniis I, 60 zitiert bei McGINN 1 2010 S. 70.

sen, durchaus auch ekstatischen Zustand nennt Philon «*nüchterne Trunkenheit*», was einer d e r apophatischen Begriffe schlechthin ist, wie wir dann bei Dionysius Areopagites lesen werden.[36]

## 2.3 Neuplatonische apophatische Theologie bei Plotin (205–270) und Proklos (410–485)

### 2.3.1 Plotin (205–270)

Plotins Schriften, die sein Schüler Porphyrius in 6 Büchern mit jeweils 9 Enneaden (Abhandlungen) heraus gab, werden von McGINN als «*herausragende Meisterwerke der mystischen wie der philosophischen Literatur*» bezeichnet[37].

Augenscheinlich konnte Plotin sogar auf eigene mystische Erfahrungen zurückgreifen und war im Stande die Psychologie solcher Erfahrungen überzeugend darzustellen.

Ohne hier detailliert auf seine Vorstellung verschiedener transzendentaler Stufen, Hypostasen (Eines, Geist, Seele) näher eingehen zu wollen, ist es aber doch wichtig für das Thema der vorliegenden Arbeit, seine Idee einer Bewegung des «Ausströmens» der einfachen Hypostasen aus den höheren Emanationen, *proodos*, und der Rückkehr, *epistrophe*, zu erwähnen: Es ist eine Art überzeitliches oder ausserzeitliches «Atmen», in welchem sich die Seele ihrer selbst bewusst werden kann. In einer steten *processio* und *conversio* bewegt sich die Seele zwischen Momenten der «Schau» und der Rückkehr zu sich selber[38].

Dieser stetige (Erkenntnis-)Prozess kann auch als Reise, Aufstieg, leidenschaftliche Sehnsucht oder in weiteren Metaphern dargestellt werden, welche natürlich eine gewisse Hierarchisierung oder Stufung dieses Prozesses implizieren.

Wie bei Platon ist die Ineinssetzung der obersten Hypostase des wahren Einen mit dem absolut Schönen auch bei Plotin zu finden, wobei die eigene Angleichung eine

---

36 «Indem er der Liebe zur Weisheit als Führerin folgt, schreitet er über die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt hinaus und strebt nach der rein geistigen; und wenn er hier die Urbilder und Ideen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die er dort gesehen, in ihrer ausserordentlichen Schönheit betrachtet, ist er von einer nüchternen Trunkenheit eingenommen und gerät in Verzückung wie die korybantisch Begeisterten.» PHILON De opificio mundi 70–71 zitiert bei McGINN 1 2010 S. 70.

37 McGINN 1 2010 S. 77.

38 McGINN 1 2010 S. 81.

Voraussetzung dieses fort schreitenden Prozesses ist: «*Es werde also zuerst einer ganz gottähnlich und ganz schön, wer Gott und das Schöne schauen will.*»[39]

Ebenso ist es auch bei Plotin wieder der Eros, die Liebe, welche als treibende Kraft dieses Prozesses wirkt.

Wie es Platon in seiner Schrift «Parmenides» schon vorgemacht hatte und es ab da auch zum stilistischen Kriterium apophatischen Schreibens schlechthin werden wird, umkreist auch Plotin die unmögliche Darstellung des «Einen» in dialektischer Ausdrucksweise. «*Dabei experimentiert er mit einer neuen Sprache auf der Grundlage unüblicher und häufig rätselhafter Wendungen und Ausdrücke, die durchgehend mit der Partikel hoion («quasi» oder «sozusagen») qualifiziert werden.*»[40]

Die von ihm konstatierten drei transzendentalen Hypostasen verortet Plotin sowohl im Menschen als auch ausserhalb, «*erwartend»,* [41] das «Eine» ist in Allem, was existiert.

Die kontemplierende, philosophierende Seele ist in der Lage, die Schau, die Erkenntnis dieses «Einen», welches bei Plotin nicht personal zu denken ist, zu erreichen.[42]

---

39 Plotin, Enneaden I,6 zitiert bei McGINN 2010 S. 82.

40 McGINN 1 2010 S. 85.

41 McGINN 1 2010 S. 85.

42 Plotins Weg zur Einigung erinnert entfernt an buddhistische Erkenntniswege, «die von Plotin gesuchte Befreiung (ist) eine private und persönliche Angelegenheit, die überdies einer philosophischen Elite vorbehalten scheint. Keiner Gemeinschaft oder religiösen Verbindung kommt eine konstitutive Rolle zu, auch nicht der Gemeinschaft der Philosophen.» McGINN 1 2010 S. 93 McGINNs Einstellung zu Plotins Mystik wirkt fast ein wenig abwertend, zumal er eine Seite zuvor den Vorwurf der «Selbsterlösung» in Bezug auf Plotin zitiert. Ein Begriff, welcher, aus einer christlichen Perspektive heraus, durchaus auch negativ gemeint sein kann. Nun steckt in der Vorstellung der «Selbsterlösung» aber eben doch auch ein sehr emanzipatorisches Moment. Es ist ja wohl nicht von ungefähr, dass so viele moderne Menschen heutzutage ihre Spiritualität auf den «selbst erlösenden» Weg des Buddhismus richten und weniger ihr Heil in der Form der drei christlichen Hypostasen suchen.
Allerdings empfahl der Dalai Lama einmal vor einigen Jahren anlässlich eines Besuches in Einsiedeln, dass sich die Menschen in ihrem spirituellen Streben besser auf die historischen Wurzeln der eigenen Religion und Kultur beziehen sollten. Solche Wurzeln der «Selbsterlösung» gibt es ja tatsächlich in der europäisch-christlich Mystik und Spiritualität. Das Problem scheint eher zu sein, dass die meisten spirituell suchenden Menschen von diesen Inhalten nichts mehr wissen und so zu der Ansicht gelangen, es gäbe sie gar nicht und man wäre deshalb zwangsläufig auf die Spiritualitäten entfernter Regionen angewiesen.

## 2.3.2 Proklos (410–485)

Proklos bildet so etwas wie den terminus post quem in Bezug auf das corpus dionysiacum. Die These, dass Dionysius Areopagita Proklos rezipierte und somit auf jeden Fall w ä h r e n d oder n a c h ihm lebte, ist heute allgemein anerkannt.[43]

Der etwa 150 Jahre nach Plotin schreibende Philosoph Proklos entwickelte die Idee einer hierarchisch gestuften Welt auf der Basis der drei Hypostasen Plotins weiter, die durch den Wechsel zwischen Verharren in der Quelle, Hervorgang und Rückkehr verlebendigt wird.

Proklos entwickelte weiterhin die Lehre von den Henaden, einer Art, auch personifizierbarer, Form von Ideen, welche sowohl am «Einen» selber teilhaben als auch überall im Vielfältigen der Welt existieren.

Personifizierbar sind sie insofern, als Proklos sie mit der griechischen Götterwelt identisch sieht. Sie vermitteln zwischen dem Einen und der Vielfalt, haben aber eben auch religiöse Bedeutung und Funktion. Die höchsten Henaden heissen Glaube, Wahrheit und Liebe.

Ebenso aber, wie man zwischen personalen und nicht personalen Vorstellungen in Bezug auf die transzendenten Hypostasen in der griechischen Philosophie unterscheiden kann, so auch zwischen unterschiedlichen Vorstellungen des Eros: Mal ist «das Eine» selbstgenügsam und Eros ist die treibende Kraft der Seele «nach Hause» zurück oder dieser «Eros» geht von der Transzendenz, dem «Einen» aus und zieht die Seele an sich. [44]

---

43 SUCHLA 2008, S. 21.

44 «Liebe geht von den Göttern selber aus, um die liebende Rückkehr zu ermöglichen: ‹So lieben Götter Götter, die Oberen die ihnen Untergeordneten auf vorausschauende Weise (pronoetikos eros) und die Unteren die ihnen Übergeordneten reflexiv zurückkehrend (epistreptikos eros).› Eros ist nun, deutlicher als bisher, nicht nur Ausdruck menschlicher Bedürftigkeit, sondern eine universale Kraft, die alle Wirklichkeitsstufen zusammen bindet und zu dem Einen hinaufzieht.» Proklos Alcibiades I Paragraph 56 (37) zitiert bei McGINN1 2010 S. 99.
Daraus folgt für eine interreligiöse Kommunikation, dass man nicht alleine starr auf die Glaubensinhalte der einzelnen Religionen schauen sollte, die eben oft nicht kompatibel, verhandelbar sind, sondern lieber im Gespräch auf tiefer liegende Grundstrukturen, welche sie sehr oft mit gemeinsamen historischen Vorläufern verschiedener Religionen einer Weltgegend eingehen, auf gemeinsam rezipierte Philosophien und Mystagogiken, die die unterschiedlichen Religionen inspirierten.
Weiter folgt daraus – und das wäre eine erste Empfehlung, welche ich weiter unten sukzessive ausbauen möchte – dass die Kommunikation zwischen den Religionen nicht von einem Glauben, an Was auch immer, getragen werden kann, da Viele Unterschiedliches glauben. Philosophisch-aristotelisch ausgedrückt spiegelt die Vielfältigkeit der Glaubensinhalte die Vielfältigkeit der Welt und ihrer Kulturen wieder. Sie sind deshalb auch ähnlich weit vom «Einen» (Wahren – Guten – Schönen) oder seinen Ausatmungen, wohin sie dann zurück strömen mögen, entfernt wie alles andere der vielfältigen Welt; Ausatmungen des Einen, die letztlich zurück strömen möchten.
Basis einer möglichen Kommunikation könnten also z.B. eher Vergleiche zwischen verschiedenen Vorstellungen

Proklos, so McGINN, in seiner starken Betonung des vom Einen ausgehenden Impulses mystischen Strebens nach Erlangung der Einung zeigt dann wohl als erster in grosser Extremität auf, wie allein die Verneinung der Negation zumindest in die Nähe dieses unbegreifbaren oder – beschreibbaren Einen führen könne.[45]

Die Menschen können einzig ihr Streben selber darstellen, welches aus dem Abbild des Einen in der Seele, ihrer Anteilnahme daran, resultiert.

Im Beschreiben ihres Strebens, des Aufstiegs, wird so auch das Bild des Einen selber entworfen.[46]

Nun sind also die Weichen gestellt, Proklos setzt als erster den Wagen darauf, der uns zu einem christlichen Autor führt, welcher nicht nur das Dichten und Schreiben über das unnennbar Eine zu einem Höhepunkt führte, sondern selber in seiner besonderen historischen und religionswissenschaftlichen Ungreifbarkeit und Unbenennbarkeit ein Abbild jener grossen Unfassbarkeit lebte, dem alle Mystiker und Mystikerinnen von Stund an zustrebten.

Vorhang auf für Dionysius Areopagita!

---

von diesem Aus- und Einströmen sein. Oder ob AnhängerInnen einer Religion, Philosophie oder Weltanschauung diese Sehnsucht der Seele, diesen Ruf eines «back to the roots» eher als Teil ihrer eigenen, persönlichen Aktivität sehen oder als Angel, welche aus einem ewigen Sein, von einem göttlichen Fischer, ohne unser Zutun, ausgeworfen wird.

45 «Das metaphysische System des Proklos mündet zu guter Letzt in eine derart entmutigend klare Apophatik, dass man kaum sieht, wie die Seele jemals die mystische Einung mit einer so unzugänglichen Quelle kontemplieren oder erreichen könnte. … Die einzige Form der Negation, die das Letzte irgendwie erreicht, ist die ‹Negation der Negation›, eine geheimnisvolle transzendentale Bewegung hin zu einer anderen Dimension. … Proklos jedoch ist der erste westliche Denker, bei dem die Negation der Negation eine zentrale Rolle in der Metaphysik spielt.» McGINN 2010 S. 99.

46 «Der Versuch, das Eine zu benennen, benennt also in Wirklichkeit unser natürliches Streben nach dem Einen, d.h. die Aktuierung des Bildes des Einen in uns. Diese als Streben/Verlangen bzw. eros charakterisierte Prägung (diesen Ausdruck verstehe ich als eine Art Voraussetzung unserer conditio humana) macht den mystischen Aufstieg möglich.» McGINN 2010 S. 100/101.

# 3 Dionysius Areopagites

## 3.1 Der Nicht-Greifbare: Mythos und Biografie des Dionysius Areopagites

Was Dionysius Areopagites in einem seiner Briefe über den transzendenten Gott schreibt: «*Was immer wir von ihm aussagen mögen, es bleibt unsagbar. Was immer wir von ihm ergründen mögen, es bleibt unergründlich.*»[47] trifft ja in faszinierender Weise auch auf ihn selber zu: Was immer auch in den vergangenen anderthalb Jahrtausenden über sein Leben ausgesagt wurde, blieb letztlich «unergründlich» bis auf den heutigen Tag und es ist bis heute weder bekannt, wer sich hinter dem Pseudonym Dionysius Areopagites verbarg, noch weiss man genau, wann er gelebt hat.

Mit Müh' und Not, möchte man fast sagen, kann man auf Grund der Tatsache, dass Dionysius Areopagites die Werke des neuplatonischen Philosophen Proklos zitierte, einen terminus post quam: Proklos' Todesjahr 485, definieren. Einen weiteren bildet das Jahr 476, in welchem das Credo, auf das Dionysius Areopagites in der EH anspielt, in die syrische Liturgie eingeführt wurde – und schliesslich die Erwähnung von Dionysius Areopagites Werken durch Severus von Antiochien (518 oder 528) und ihre vehemente Verteidigung durch Johannes von Skythopolis anlässlich eines Konfessionsgespräches zu Konstantinopel im Jahr 532/533.[48]

Was allgemein wohl im Laufe der Zeiten die verschiedenen Theologen und Literaturwissenschaftler noch mehr erregte, als dieses unknackbare Inkognito, war wohl die poetisch-literarische Verschleierung an sich, das Deckmäntelchen eines Pseudonyms, dass Dionysius Areopagites nicht einmal in seinen eigenen Schriften konsequent aufrecht hielt, auch wenn er sich nie wirklich enttarnte.[49] Da war dann glatt von «Fälschung» die Rede, welche den gesamten Wert des CD sogleich und in toto diffamierte[50], was wahre «Fans» von Dionysius Areopagites mit wütender Kritik wiederum kommentierten. [51]

---

47 DIONYSIUS Brief 3 in: McGINN 1, S. 269
48 siehe hierzu SUCHLA 2008 S. 20ff, RUH Bd.1, S. 33f
49 RUH Bd.1, S. 20
50 RUH Bd.1, S. 39 f
51 SUDBRACK 2006 S. 40, BALTHASAR 1969 S. 15ff

Mitte der 90-er Jahre des 20. Jahrhunderts listeten Theologen 22 Hypothesen auf, wer nun wohl der wahre Dionysius Areopagites gewesen sein mochte,[52] die sich um einen biografischen Kern anlagerten, der seit Abt Hilduins (814–840 Abt der Abtei St. Denis bei Paris) dritter passio Dionysii, geschrieben 835, folgende fiktive Identitäten des Dionysius Areopagites vereint:

- Athener Areopage, der von Paulus getauft wurde
- ein in Rom geweihter Bischof, der
- auf Mission das Martyrium in Paris erlitt[53]
- Verfasser des 827 dem Frankenherrscher vom Hof zu Konstantinopel geschenkten CD[54]

In der Variante von Regina SUCHLA umfasst das Mosaik des Dionysius Areopagites:

- *der* Dionysius *der Apostelgeschichte,*
- *der erste Bischof von Athen,*
- *der Verfasser von vier Traktaten und zehn Briefen,*
- *der Missionar des Frankenlandes,*
- *der erste Bischof von Paris,*
- *der Pariser Märtyrer.*[55]

In Zeiten, da insbesondere theologische Wissenschaften, aber teilweise auch die Germanistik z.B. durchaus mit moralischen Ansprüchen daher kamen, rückte die Verwendung eines Pseudonyms gefährlich nahe an solch abscheuliche Untaten wie Plagiat oder Fälschung heran. Dass man aber grundsätzlich die Art der Zitation im ersten Jahrtausend n.d.Z. nicht mit unseren modernen Anforderungen an wissenschaftliche Redlichkeit vergleichen kann, hatte anscheinend keiner der entrüsteten Kritiker des Dionysius Areopagites im Blick. So war es beispielsweise zu Dionysius Areopagites Zeiten üblich, aus den Schriften noch lebender Zeitgenossen ohne Quellenangaben zu zitieren: Man schrieb sie einfach ab und ging

52 SUCHLA 2008 S. 24.

53 Und nach seiner Hinrichtung noch eine ganze Entfernung ohne Kopf daher lief, weshalb St. Denise meistens mit seinem Kopf unter dem Arm dargestellt wird. Der abgeschlagene Kopf, welcher eventuell auch weissagen kann, ist seit keltischen Zeiten, über Johannes den Täufer bis hin zum spätmittelalterlichen Piraten Störtebecker ein Topos für eigentlich ungerecht zu Tode gekommene Helden.

54 SUCHLA 2008 S. 131ff.

55 SUCHLA 2008 S. 82.

anscheinend davon aus, dass jeder Leser wusste, wer da gemeint war. So auch Dionysius Areopagites Rezeption des Proklos.

Kurt RUH stellt dann endlich die Frage nach dem gesellschaftlichen Warum und der Funktion, welche das Pseudonym für den Autor jener so erfolgreichen literarischen Verschleierung selber hatte, die – obwohl Dionysius Areopagites einer der meist gelesenen Autoren des Früh- und Hochmittelalters wurde – konsequent bis heute aufrecht erhalten werden konnte.[56]

War denn die Propagierung neuplatonischen Gedankengutes tatsächlich schon so lebensgefährlich, dass sie nur unter dem Deckmäntelchen eines mehrfachen Pseudonyms ausgeführt werden konnte?

Beate R. SUCHLA ist durchaus dieser Ansicht[57] und weist Dionysius Areopagites unter anderem die Rolle eines Brückenbauers zwischen den unterschiedlichen christlichen Richtungen selber und auch zwischen dem Christentum und der griechischen Philosophie zu.[58]

Als solcher plädierte Dionysius Areopagites auch selbst für einen gesitteten, unpolemischen Stil des «interreligiösen» Dialogs.[59]

Kurt RUH spekuliert noch über ganz unpolitische und sehr persönliche Gründe für Dionysius Areopagites so erfolgreiche Verschleierungstaktik[60] und hält ihn eher für irgendeinen demütigen Klostermann, fern ab der Welt in einsamer Zelle.

Um Kurt RUHs Spekulationen noch mit einer eigenen zu ergänzen, will ich zuerst einmal darauf hinweisen, dass immer nur zahlreiche M ä n n e r als potentielle Dionysii genannt werden, was mir, als mit gender-Fragen vertrauter Prähistorikerin, auffällt.

Wäre es denn nicht tatsächlich denkbar, da bisher noch niemand die Frage stellte, ob sich hinter dem Pseudonym des Dionysius Areopagites nicht etwa eine kluge Philosophin, ähnlich beispielsweise der Hypathia von Alexandrien (355–415/16 n.d.Z.) verbirgt? Was SUCHLAs These eines Schreibens unter Lebens-

56 RUH Bd.1, S. 41.
57 SUCHLA 2008 S. 28ff, 38.
58 RUH Bd.1, S. 24.
59 RUH Bd.1, S. 42.
60 RUH Bd.1, S. 41.

gefahr sicher unterstützen würde, bedenkt man das Schicksal Hypathias[61] aber auch das in Glaubens- und Philosophiefragen so aufgeregte Jahrhundert, in welchem Dionysius Areopagites seine/ihre Schriften verfasste und die generelle Tendenz des immer christlicher werdenden Mittelmeerraumes zur Herausnahme der Frauen aus den öffentlich geführten gesellschaftlichen Diskursen.[62]

Trotz dieser Fragestellung, die ganz sicher doch eher mein eigenes Wunschdenken als Dionysius-Areopagites-Fanin widerspiegelt, verzichte ich also auf die vermutlich politisch korrektere grammatikalische Genderform eines grossen Binnen-I oder auf umständliche Doppelpronomina à la er/sie, ihre/seine etc., beuge mich dem Geheimnis als Ganzem (= Pseudonym als Abbild einer grossen, warumauchimmer Unaussprechlichkeit) und im Besonderen (Dionysius Areopagites als « M a n n ohne Eigenschaften») und fahre nun mit der Referierung seiner Werke, dem Corpus Dionysiacum, fort.

## 3.2 Das corpus dionysiacum

McGINN[63] listet die Reihenfolge der Werke von Dionysius Areopagites folgendermassen auf:

- De divinis nominibus (als DN zitiert)
- Mystische Theologie (als MT zitiert)
- De caelesti hierarchia (als CH zitiert)
- De ecclesiastica hierarchia (als EH zitiert)

In der Reihenfolge meiner Gliederung halte ich mich allerdings eher an Beate R. SUCHLA, welche die MT auf DN und CH folgen lässt. Dieses scheint mir auch vom Literarischen her logischer. Wie auch die Formulierung «vermutlich»[64] zeigt, scheint die angenommene Abfolge bei McGINN nicht gesichert oder logisch zu sein,[65] a.a. O. schreibt McGINN: «*DN handelt hauptsächlich vom Hervorgang, EH*

61 Brauchbar: http://de.wikipedia.org/wiki/Hypatia.

62 Siehe hierzu ganz allgemein:
BROWN, Peter 1994: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum. München
WITTERN, Susanne 1994: Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert. Stuttgart.

63 McGINN 1 S. 237.

64 McGINN 1 S. 237 oben.

65 HEIL in der Einleitung zu CH/EH S. 1 SUCHLA sieht auf S. 62 die Reihenfolge DN-CH/EH-MT.

*und CH befassen sich mit unteren Stufen der Rückkehr. MT schliesst die Darstellung der Rückkehr ab…»*[66]

Die erste Herausgabe des CD wurde von Johannes von Skythopolis um 540 veranlasst und umfasste die genannten vier Abhandlungen (Traktate) sowie zehn Briefe. Es folgte eine kommentierte Herausgabe durch Maximus Confessor ca. 100 Jahre später, Übersetzungen z.B. ins Syrische, Kirchenslawische und Arabische, 827 dann ins Lateinische durch Hilduin den Abt des Klosters St. Denis bei Paris, um 855 durch den grossen Gelehrten Scotus Eriugena[67] sowie die professionell redigierte und verbesserte Version durch einen päpstlichen Bibliothekar Anastasius Bibliothecarius um 870.[68]

### 3.2.1 De divinis nominibus

In «De divinis nominibus» (DN) geht es, wie der Titel bereits sagt, um die Namen Gottes. Geht man die 13 Kapitel von DN einmal auf der Suche nach den Namen Gottes (eigentlich: göttliche Namen!) durch, so ergibt sich folgende Liste:[69]

**im IV. Kapitel:**

- das Gute
- das Licht
- die Macht
- der/das Anmutige
- die Schönheit
- die Liebenswürdigkeit
- die Liebe

**im V. Kapitel:**

- Sein
- Leben
- Weisheit

**im VI. Kapitel:**

- ewiges Leben

66 McGINN 1 S. 242.
67 McGINN 2 S. 131.
68 SUCHLA S. 72 zur weiteren Rezeptionsgeschichte des CD siehe SUCHLA S. 55-86 und RUH 3 S. 59–163.
69 Nach SUCHLA in DN S. 9ff.

**im VIII. Kapitel:**

- Kraft
- Gerechtigkeit
- Heil
- Erlösung

**im IX. Kapitel:**

- der Grosse
- der Kleine
- Ebenderselbe
- der Andere
- der Ähnliche
- der Unähnliche
- der feste Stand
- die Bewegung
- der Gleiche
- der Unveränderliche
- der Unvergängliche

**im X. Kapitel:**

- der Allmächtige
- der Alte der Tage

**im XI. Kapitel:**

- Friede

**im XII. Kapitel:**

- Heiliger der Heiligen
- König der Könige
- König für immer und ewig
- Herr der Herren
- Gott der Götter

**im XIII. Kapitel:**

- der Vollkommene
- der Eine

Die Reihenfolge dieser Namen ist nicht willkürlich gewählt, sondern stellt eine Art aufsteigender Systematik dar, die gewissermassen vom «Guten», das ausstrahlt gekrönt wird und zum «Einen» als Ziel und Kulminationspunkt (wieder) hinstrebt.

Wie Licht strahlt sich «das Gute» in seiner Schöpfung aus. Die treibende Kraft, die «Motivation Gottes» hierzu ist der Eros, die Liebe, welche eben diese «Schöpfung» liebenswert macht, «schön».

Zwar ist das Wesen Gottes eben nicht beschreibbar (ich komme im Abschnitt 3.2.3 zur MT noch einmal näher und ausführlicher darauf zurück), aber dieses beschriebene Wirken auf Welt und Schöpfung hin kann benannt werden, insofern es sich quasi um die Spuren «des Guten» in der Welt handelt.[70]

Da dieses bereits in der Bibel geschah, kann es auch Thema der Abhandlung zu den göttlichen Namen sein.

Der umgekehrte Weg des apophatischen/negativen Sprechens über das Wesen Gottes ist dann das Thema des Traktates MT.[71]

Dionysius Areopagites Erläuterungen, wann welche der beiden Sprechweisen über Gott zum Tragen kommen sollte, sind vor dem Hintergrund der christlichen Trinitätsvorstellung von Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist zu verstehen.[72]

Dionysius Areopagites führt zu diesem Zweck die Kategorien «geeinte» und «geschiedene» Namen Gottes ein[73]: Wird Gott als Einheit gedacht, gelten die geeinten Namen, insofern sie sich auf die «gesamte Gottheit», respektive auf die ausstrahlende Ursache von Allem beziehen. Die «geschiedenen Namen beziehen sich auf die 3 göttlichen Realitäten Vater-Sohn-Heiliger Geist. Sie sind nicht umkehrbar und jeweils nicht für alle drei, sondern nur für einen Aspekt gültig.[74]

Dieser qualitative Sprung im theologisch-philosophischen Denken der Spätantike, den Dionysius Areopagites hier vollzieht, erinnert mich sehr an jenen geistigen Sprung Einsteins zu Beginn des 20. Jahrhunderts, «Welle» und «Teilchen» in der Atomphysik gleichzeitig, als Aspekte eines Prozesses, sehen zu können.

---

70 DN Kap. I S. 25.

71 DN Kap. I S. 28.

72 Eine Komplexität, aus der vielleicht auch eine der Wurzeln der Sympathie vieler Menschen für den Islam her rühren könnte.

73 DN Kap. II S. 31.

74 SUCHLA S. 92.

Während bei Proklos die zweite Hypostase – als das zuerst Verströmte – geschieden von der Ersten (dem «Guten») ist, gelingt es Dionysius Areopagites gewissermassen die drei ersten Hypostasen (Hervorbringungen, Ausströmungen) in Einem, Einung und Scheidung in Einem zu denken.[75]

Vor einer weiteren Erkenntnisarbeit betreffend den ersten Namen «das Gute», «geziemt» es sich für Dionysius Areopagites durch ein Gebet dorthin zu führen, denn wie eine Kette aus Lichtern oder das Tau beim Treideln eines Schiffes zieht uns das Gebet näher an den Gegenstand der Erkenntnis (Gott, das Gute) heran.[76]

Über das «Gute» zu sprechen, bedeutet automatisch, das «Böse» mit zu bedenken, es ebenfalls darzustellen und der Frage nach der Entstehung des «Bösen» – also letztlich der Theodizeefrage – nachzugehen, denn wenn das Gute[77] absolute und alleinige Ursache von Allem ist, wie kann dann das Böse daraus erwachsen? Wo hätte es seine Position im Weltsystem des Dionysius Areopagites?

Dionysius Areopagites Erörterungen zum Guten beginnen mit einer Art grossem «Sonnengesang»: Dem Vergleich des Guten mit dem Licht.[78] Es ist Dionysius Areopagites wichtig, zu betonen, dass das Gute nicht die Sonne ist sondern die Sonne ist ein Symbol für das Gute, für Gott.[79] «Licht» ist der zweite Name in der absteigenden Reihenfolge der Namen Gottes und «Sonne» ist das Symbol dafür.

Und wie alles Irdische allein durch die Kraft der Sonne leben kann, so existiert auch Alles an sich – vom Engel bis zum «Leblosen»[80] – durch das Gute, ist Folge seiner Ausstrahlung, erwärmt durch dieses Sonnenlicht.

Selbst wenn etwas mangels dieser Wärmequelle erkaltet, wie Dionysius Areopagites zum Guten in DN IV schreibt, bleibt doch das Licht, die Sonne weiter existent – und das Erkaltete übrigens auch, wie ich weiter unten zum Thema Ursprung des Bösen zeigen werde.

---

75 SUCHLA S. 92, DN, Kap. V, S. 71; McGINN 1, S. 246, S. 248f und D.A. in McGINN1 S. 249.

76 DN Kap. III S. 39 Diese Stelle ist übrigens auch eine schöne Antithese zu postmodern-esoterischer Selbsterlö–sungsphilosophie.

77 Ich erspare mir im weiteren Verlauf meiner Arbeit die Anführungszeichen, da Dionysius Areopagites eine uns Postmodernen geläufige Relativierung sowieso ablehnt: DN IV Kap. S. 47.

78 Der übrigens durchaus auch der modernen Physik genüge tun kann, ist doch für uns gegenwärtige ZeitgenossInnen alles Bestehende – selbst Steine und Abfallhaufen – nur insofern da, als wir es sehen, seine jeweils spezielle Reflexion des Lichtes in unseren Augen erleben.

79 DN Kap. IV S. 45.

80 DN Kap. IV S. 45 Mitte.

Da das Gute über allem Seienden, vor Allem besteht, ist es auch die Idee der Struktur vor dem Strukturlosen, das immer Seiende vor dem Nichtseienden … und dann eben ausstrahlend sämtliche folgenden Hierarchiestufen, wie sie Dionysius Areopagites dann ausführlich in den Himmlischen und Kirchlichen (= irdischen) Hierarchien erläutert, hinab.

Sehr geschickt baut Dionysius Areopagites nun bereits sehr früh in seiner Darstellung des Lichtes als Bild für die erste Hypostase des Guten auch den Vorschein des Bösen mit ein oder umgekehrt: Beschreibt die Stellung des Unvollkommenen in dieser Ausstrahlung des vollkommen absolut Guten.[81]

Warum nun strahlt dieses Gute überhaupt aus? Wie kommt es denn zur Hypostasierung? Denn eigentlich hätte das Gute/Gott eine solche Ausstrahlung wohl gar nicht nötig und könnte doch ruhig, ewig weiter bewegungslos von der Anschauung seiner selbst träumen.

Dionysius Areopagites erweist sich auch hier als treuer Schüler der Platoniker, sowohl der «alten» als auch der «neuen» Variante: Eros/Liebe ist die treibende Kraft, die das Gute zum Ausströmen, zur Schöpfung letztlich treibt. Und weil das Gute aber letzter und erster Grund ist, ist es auch die Liebe: Treibendes insofern es treibt und Getriebenes insofern es hypostasiert wird, sich selbst hypostasiert. In Anlehnung an Einstein ausgedrückt: Welle und Teilchen.[82]

Übrigens ist es nicht nur das grosse Bild, der Himmel, Erde und Gott umfassende neuplatonische Wurf, welcher bei Dionysius Areopagites fasziniert. Das haben schliesslich andere PhilosophInnen vor Dionysius Areopagites so oder ähnlich auch schon geschrieben und gesagt. Faszinierend ist eben auch, wie Dionysius Areopagites in diesem grossen Entwurf seine eigene, persönliche Auseinandersetzung mit dem damaligen Zeitgeist, dem Mainstream eines sich allmählich auf eine ideologisch einförmige, staatlich legitimierte Form des Christentums verengende Religion und dem daraus resultierenden gesellschaftlichen Misstrauen gegen Andersdenkende, gegen Sprache, etc. einbaut.

Am Beispiel des Begriffes «Liebe» schildert er gleichzeitig, wie Vorurteile und Klischees ein differenziertes Sprechen oder Schreiben verunmöglichen und ent-

81 DN Kap. IV S. 44, 47.

82 DN Kap. IV S. 52.

wickelt sein eigenes Anliegen, Sprache wieder als korrektes und differenzierendes Instrument für die Darstellung komplexer Inhalte zu verwenden.[83]

Eine korrekte Sprache als Teil der sinnlich wahrnehmbaren Welt ist Dionysius Areopagites geradezu notwendig, um sich auf den Weg der schlussendlichen Übersteigung dieser Sinnlichkeit zu machen.

Liebe ist die prozesshafte Seite, das treibende Agens. Doch was treibt diese Liebe selber schlussendlich an?

Nicht nur bei den «*ehrwürdigen biblischen Schriftstellern*», wie Dionysius Areopagites in Kapitel IV schreibt,[84] sondern gerade auch bei Plato und den Neuplatonikern findet sich das Postulat, dass das Schöne immer dieses Gute ist. Besser: Dass das Gute sich schön, sich anmutig darlebt.[85]

Dionysius Areopagites ist nicht nur wegen seiner «Sprachtheorie» modern. Neuplatonische Ideen wurden auch ausserhalb des theologisch-kirchlichen Diskurses, beispielsweise von den Dichtern und Philosophen des deutschen Idealismus, weiter verwendet und bearbeitet. Als e i n e der herausragenden Abhandlungen zur Ästhetik überhaupt gilt Kleists «Marionettentheater»[86]. Als Nachdenken über das Verhältnis von Anmut und Rationalität im künstlerischen Schaffensprozess bis heute höchst aktuell.[87]

---

83 DN Kap. IV S. 50.

84 DN Kap. IV S. 46.

85 Dionysius Areopagites verwendet die Begriffe Schönheit und Anmut synonym. Möglicherweise spiegelt sich hier die dialektische Redeweise wieder, dass eben Alles sich durch die Teilhabe an einer ursächlichen, in sich ruhenden = Schönheit und gleichzeitig an einer hypostasierten, beweglichen Seite = Anmut auszeichnet. DN Kap. IV S. 46.

86 KLEIST, Heinrich (1810) 2007: *Über das Marionettentheater*. Frankfurt 2007.

87 *Wir sehen, dass in dem Masse, als, in der organischen Welt, die Reflexion dunkler und schwächer wird, die Grazie darin immer strahlender und herrschender hervortritt. – Doch so, wie sich der Durchschnitt zweier Linien, auf der einen Seite eines Punkts, nach dem Durchgang durch das Unendliche, plötzlich wieder auf der andern Seite einfindet, oder das Bild des Hohlspiegels, nachdem es sich in das Unendliche entfernt hat, plötzlich wieder dicht vor uns tritt: so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein; so, dass sie, zu gleicher Zeit, in demjenigen menschlichen Körperbau am reinsten erscheint, der entweder gar keins, oder ein unendliches Bewusstsein hat, d. h. in dem Gliedermann, oder in dem Gott. Mithin, sagte ich ein wenig zerstreut, müssten wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen? Allerdings, antwortete er, das ist das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt.* Zitiert nach: Heinrich von Kleist, Über das Marionettentheater. Internetausgabe. Version 12.07 © 2007 Kleist-Archiv Sembdner, Heilbronn Zuletzt gedruckt 05.12.2007 09:42 Seite 8 von 9.

Anmut oder Schönheit als das Ziel allen (zumindest künstlerischen und spirituellen) Strebens schlechthin, ein Streben, das sich eben nur als Liebe/Eros bezeichnen lässt.[88]

Das Gute, das Schöne/Anmutige und die Liebe sind aber schlussendlich (nur) Aspekte ein und derselben Einheit: Mal statisch zu denken, mal bewegt-bewegend. Es verwundert im Grunde, wieso die griechischen Philosophen nicht schon früher auf die sich daraus ergebende spirituelle Triade (Schöpfer – Sohn – Geist) gekommen sind.

Das Prinzip aus Schön – Liebe – Gut durchzieht und prägt in Dionysius Areopagites' Weltentwurf natürlich nun alle Hierarchien des Seins und sie alle bewegen sich jeweils in drei verschiedenen Modi darin: In sich kreisend, insofern sie an sich und dem Ursprungsguten beteiligt sind, gradlinig in Hinsicht auf gleich- oder tiefer geordnete, spiralförmig im jeweiligen Rückbezug auf das Gute.[89]

Immer mal wieder kurz vorher schon angetönt, wie erwähnt, wendet Dionysius Areopagites sich dann am Schluss des Kapitels IV der Frage nach dem Bösen zu. Wo ist sein Platz in diesem bewegten, vom absolut Guten geprägten Weltsystem?[90]

Mit der ganzen logisch ausgebildeten Kraft eines, sicher auch mehrsprachig geschulten Philosophen seiner Zeit, der auf höchstem Niveau denkt und lehrt,[91] entwickelt Dionysius Areopagites kurz und schlüssig und in der Nachfolge des Proklos, die klassische neuplatonische Idee von der Defizienz des Bösen weiter: Warum es gar kein «Böses» an sich (analog dem Guten) geben könne und zeigt auf, wo sich die Stellung dieser «Schwäche» im System des ausgeströmten Guten befindet, sowie, auf welche Art und Weise es entsteht.

Fast verschlägt es einem den Atem, ob der Modernität dieser Herleitung und Einordnung, die man auch bei Augustinus finden kann, und man fragt sich unwillkürlich, wie die Christen nach Dionysius Areopagites überhaupt noch der Annahme eines «Bösen» an sich anhängen konnten, diese gar als «Teufel» personifizieren

88 DN Kap. IV S. 47.

89 DN Kap. IV S. 48.

90 DN Kap. IV S. 54.

91 Ich kann mich, ehrlich gesagt. mit der Hypothese des bescheidenen, einsamen Klostermannes nicht so recht anfreunden.

und sodann aus Millionen von angeklagten Opfern (Heiden, Hexen und Häretikern) im Laufe der Jahrhunderte gewaltsam meinten austreiben zu können.

Im Einzugsbereich des Islam entwickelte sich eine solche Verabsolutierung des Bösen übrigens nicht.[92]

Das Böse als «Schwäche», «Defekt»[93], partielle Ab- oder gar verminderte Anwesenheit des Guten[94], insofern eben a l l e s Streben/Lieben ja gut ist, zu deuten, zeigt eine, beinahe bin ich versucht zu sagen: moderne und auch relativierende Einstellung, wie sie eigentlich erst in der Neuzeit wieder gefahrlos artikuliert werden konnte.[95]

Das Gute, so Dionysius Areopagites, könne nie vollständig abwesend sein, weil sonst die Existenz selbst beendet wäre[96], woraus folgt, dass in jeder boshaften Schwäche, in jedem bösen Begehren irgendwo ein Quäntchen Gutes stecken muss – sonst gäbe es das gar nicht, denn wie Dionysius Areopagites an mehreren Stellen erklärt, hat das Böse an sich weder Erscheinungsform noch Kraft, noch Willen noch Unabhängigkeit vom Guten.

Auch die spätere Naturfeindlichkeit im Christentum ist bereits bei Dionysius Areopagites widerlegt[97] und selbst Hässlichkeit (als Abwesenheit des Schönen) tritt niemals vollkommen ohne dieses Schöne auf, es ist nur «weniger» schön.[98]

Lehnt Dionysius Areopagites für das Gute/Anmutige jede Relativierung ab, wie ich oben darstellte, entwickelt er in Bezug auf die Genese des Bösen ein vollkommen relativistisches Modell, welches die letztliche Abhängigkeit und Bezogenheit des Bösen auf das Gute logisch sehr schlüssig darstellt.[99]

---

92 DN Kap. IV S. 65 unten; siehe hierzu auch die Auseinandersetzung des Dionysius Areopagites mit manichäischem und gnostischem Gedankengut seiner Zeit: DN Kap. IV S. 59ff.

93 DN Kap. IV S. 56 Mitte.

94 DN Kap. IV S. 57 Mitte, 57 unten, 60 unten.

95 Spätestens, als der Jesuit, Priester und Jurist Friedrich Spee (1591 – 1653) die als Hexen angeklagten Frauen, deren Beichtvater er war, mit dem Argument, dass es sich doch bloss um arme, kranke, Verrückte und Verwirrte handele, die in einem Hospiz besser aufgehoben seien, als in den Folterkammern der Inquisition.

96 DN Kap. IV S. 58.

97 DN Kap. IV S. 63 oben.

98 DN Kap. IV S. 63.

99 DN Kap. IV S. 64.

Im Weltgefüge der Hierarchien bedeutet Böse-Sein dann auch für Jeden/Jede/Jedes etwas anderes. [100]

In jene grossen Tragödie zum Entwicklungsweg des neuzeitlichen Menschen Faust lässt Johann Wolfgang von Goethe den Engelschor am Ende von Faust' Leben singen*: Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. Und hat an ihm die Liebe gar von oben Teil genommen, begegnet ihm die selige Schar mit herzlichem Willkommen.* Lange nachdem Mephisto auf einer populären, theaterwirksamen Ebene Dionysius Areopagites Definition des Bösen[101] publikumswirksam geseufzt hatte: *Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute* schafft, um Faust dann durch jene Höhen und Tiefen seines Erkenntnisweges zu zerren, der anscheinend ohne das Böse so wenig zu bewältigen ist wie ohne die Liebe.

Dass das eben referierte Kapitel IV der DN ganz sicher als zentrales Kapitel zu sehen ist, zeigt alleine schon die schlichte Auszählung der Seiten im Verhältnis zum gesamten Text der DN: Kapitel IV umfasst die Hälfte des gesamten Buches DN, 26 Seiten gegenüber 54 in der Übersetzung von Beate R. SUCHLA in der Bibliothek der griechischen Literatur.

Das heisst, die Fragen nach der Art und Weise des «Einen» (= gut), nach dem seines Wie (= schön), seiner ersten Hypostase (Weltwerdung = Licht), der treibenden Kraft von Allem (= Liebe) und dem Ort des Gegenteils, des Bösen darin (= Schwäche) sind die wichtigsten in Bezug auf den Erkenntnisablauf nach der Methodik der positiven Theologie.

In Kapitel V[102] erläutert Dionysius Areopagites die Bezeichnung «Sein», eher wohl dessen Wirkung, als die Mitteilung des Guten/Gottes an welcher jedoch das/die Seiende/n mit beteiligt, besser vielleicht ausgedrückt: Antwortend, spiegelnd sind.

Ähnliches gilt für die Namen «Leben» (Kapitel VI[103]) und «Weisheit» (Kapitel VII[104]) oder «Kraft» (Kapitel VIII[105]), an welchen die Menschen in gleicher Weise Teil haben können.

---

100 DN Kap. IV S. 65.
101 DN Kap. IV S. 65.
102 DN S. 67ff.
103 DN S. 74ff.
104 DN S. 76ff.

Das Kapitel IX[106] spielt mit Gegensätzen wie «gross» – «klein», «ähnlich» – «unähnlich», etc. und was sich daraus für die Menschen ergibt.[107]

In Kapitel X[108] wird Gottes Stellung über und vor aller Zeit (der «Alte der Tage») beschrieben, Kapitel XI[109] erklärt den Namen «Friede» aus der oben beschriebenen spiralförmigen Bewegung des Menschen sowohl in sich selbst zurück als auch jeweils zum Guten an sich hin.

In Kapitel XII[110] kulminiert Dionysius Areopagites mit Namen wie «Gott der Götter», «König der Könige» die Übersteigerung und die Fülle.[111] Kapitel XIII[112] schliesst die Rückwärtsbewegung der erkennenden, positiven Benennungen Gottes, welche ja etwa im IX. Kapitel wieder begonnen hat und gelangt nun bei den Namen «der Eine», der «Vollkommene» letztlich wieder «oben» an.[113] Wobei ich den Ausdruck «Überwindung» doch ein wenig abwertend von Beate R. SUCHLA finde. In meinen Augen fördert Dionysius Areopagites christliche Weiterentwicklung des platonischen Modells vom Reden über das Transzendente einen kreativen Beitrag zur praktischen Pastorale oder Mission, in dem die doch etwas abstrakt ästhetische Triade aus Gut/Schön/Liebe in der Dreiheit von Schöpfer (= Schönheit) – Sohn (= Liebe) – Geist (= Gut) gewissermassen, um das mal so lapidar modern auszudrücken, «Fleisch am Knochen» erhält.

Noch mehr «Fleisch» findet sich dann im Folgenden in seiner Ausfaltung der Ordnung: Den himmlischen und kirchlich-irdischen Hierarchien, die ich im folgenden Abschnitt darstellen werde.

### 3.2.2 Die Hierarchienlehre des Dionysius Areopagites

Egal, ob nun das neuplatonische Modell[114] des Dionysius Areopagites, wie ich es in den voran gegangenen Abschnitten referierte, mehr oder minder christlich

105 DN S. 81ff.
106 DN S. 87ff.
107 SUCHLA in: DN, Einleitung S. 17.
108 DN S. 91ff.
109 DN S. 93ff.
110 DN S. 98ff.
111 SUCHLA in: DN, Einleitung S. 17.
112 DN S. 99ff.
113 SUCHLA in: DN, Einleitung S. 18.
114 McGINN 1 S. 248.

konnotiert ist[115], erhebt sich nun an diesem Punkt auf jeden Fall die Frage, wie überhaupt ein Erkennen oder gar eine Vereinigung mit diesem «Einen», dem Guten möglich sein könnte.

Aber auch, in welchen Formen sich denn nun das Gute, das Eine in einer vielfältigen, ausgefaltenen Welt zeigen könne.[116]

Dionysius Areopagites entwirft zur Beantwortung dieser Frage einen grossen, McGINN spricht sogar vom «kosmologischen»[117] Entwurf der himmlischen und kirchlichen Hierarchien[118], in welche denkende Wesen wie Engel und Menschen hinein gestellt sind.

Diese Hierarchien sind nicht starr, sondern, wie alles bei Dionysius Areopagites, prozessual zu denken: Als Abstiegsbewegung («Botengang») der Engel und Aufstiegsbewegung der Menschen.

Wir sind heute gewohnt, unter Hierarchien eher Macht- und Abhängigkeitssysteme zu verstehen, gegen die man, selbst wenn sie eventuell demokratisch oder fachlich legitimiert sind, auf jeden Fall revolutionär anzurennen hat. Dionysius Areopagites Hierarchiebegriff ist sicherlich ein ganz anderer.[119] Modern ausgedrückt könnte man bei ihm vielleicht von Kompetenzhierarchien sprechen. Eine Kompetenz, welche durch ihre jeweilige Nähe oder Distanz zum Einen sowie durch das Verhältnis zu den Anderen[120] gekennzeichnet ist. Also einerseits durchaus selbst erworbene Kompetenz, andererseits aber auch einfach Gnade.[121]

Möglicherweise hilft auch das Bild der (Karriere-)Leiter, auf der es jedoch ein stetes Auf u n d Ab gibt und die Abwärtsbewegung nicht in zurücksetzender, degradierender oder bestrafender Weise zu verstehen ist, sondern sich auf die liebende und lehrende Herabneigung bereits fortgeschrittener Menschen oder eben der Engel bezieht.

---

115 Einige Theologen der letzten 150 Jahre theologischer Wissenschaften werfen D.A. eine neuplatonische Verfälschung des Christentums vor, während er interessanterweise von manchen Philosophen als «Vatermörder» beschimpft wird, ob seiner Verarbeitung der neuplatonischen Ansätze im Sinne seine christlichen Verständnisses. Welch interessante/r Autor/in zwischen all den Stühlen seiner/ihrer Zeit!

116 McGINN 1 S. 238.

117 McGINN 1 S. 239.

118 McGINN empfiehlt deshalb a.a.O., an Stelle von «kirchlichen» doch lieber von «irdischen» Hierarchien zu sprechen.

119 Siehe hierzu auch RITTER in seiner Einleitung zu den BR, S. 68.

120 CH I, 2.

121 CH Kap. I S. 29.

Um weiter im Bild moderner Allegorien[122] zu bleiben, könnte man deshalb auch von einem Alumnisystem sprechen, in welchem Fortgeschrittene die Jungaufsteiger an die Hand nehmen, eine CEO-Ebene fördernd, lehrend, reinigend um den Mittelbau bemüht ist, der wiederum Verantwortung für die Entwicklung der Leute im operativen Bereich ausübt, für Schwache und weniger Motivierte, ja sogar Verantwortung für die Arbeitslosen ausserhalb des Betriebes übernimmt.[123]

Einem Organigramm gleicht auch das völlige Fehlen moralischer und emotionaler Aspekte bei Dionysius Areopagites, worauf McGINN[124] hinweist: Es gibt keine Idee der Askese, kein Training der Tugenden, kein dramatisches Martyrium, Aufstieg und Abstieg vollziehen sich in beinahe sachlicher Weise, «ästhetisch» im Sinne der Definition der Ästhetik von KANT als «interesselosem Wohlgefallen».[125] Dionysius Areopagites nennt es «*neidlos*».

### 3.2.2.1 De caelesti hierarchia

Ehe Dionysius Areopagites ab dem III. Kapitel den Aufbau der Himmlischen Hierarchien erläutert, führt er in den ersten beiden Kapiteln noch einmal kurz die Prinzipien apophatischer und kataphatischer Theologie aus, um zu dem Schluss zu kommen, dass es *also keineswegs unangebracht* wäre, *wenn man auch die himmlischen Wesenheiten mit den unpassenden, nichtanalogen Analogien darstellt.*[126]

In Kapitel III beginnt Dionysius Areopagites dann mit seiner sachlichen Definition von Hierarchie als geheiligter Ordnung.[127] Ihre Funktion ist die *Angleichung an Gott so gut wie möglich und Einswerdung mit ihm …*[128]

Die Verwendung des Begriffes Hierarchie (statt z.B. Ordnung) impliziert automatisch die Definition eines «wie geartet», einer Qualität, nämlich Schön. Diese geheiligte Ordnung ist das durchgängige Abbild des Einen – Guten.[129]

---

122 SCHÄFER 2008 b.

123 Sprich (noch) nicht christlich Glaubende, z.B. in EH Kap. I S. 99: «Denn es ist nicht jeder geheiligt und ‹nicht allen eignet Erkenntnis›» oder auch z.B. in EH Kap. I S. 101/102 in Bezug auf Menschen im Zustand vor dem Taufritual.

124 McGINN 1 S. 239.

125 BALTHASAR 1969 S. 167, 169, 171.

126 CH Kap. II S. 35.

127 Hierarchie ist meines Erachtens eine geheiligte Ordnung, Wissenschaft und Wirksamkeit, sich Gottes Art so gut wie möglich angleichend und … erhebend. CH Kap. I S. 37.

128 CH Kap. III S. 36.

Hier stehen der gesamte Platonismus, insbesondere Plotin und Proklos Pate, weshalb man vermutlich davon ausgehen kann, dass die Vorstellung einer Art «Hierarchie» bereits Mainstreamwissen, zumindest bei den Intellektuellen zu Dionysius Areopagites Zeiten, darstellte, wenngleich Dionysius Areopagites diesen Begriff nachweislich erfunden hat[130].

Der Dreischritt (Triade) ist das bestimmende Gliederungselement himmlischer aber auch irdischer Hierarchien, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, insofern dieser logisch aus dem Prozess eines «In-sich-Ruhens» – «Verströmens» und «Zurück-Kehrens» besteht oder auch in der Trinität von Sein – Leben – Geist, usf.

Die gesamte, Himmel und Erde umfassende Hierarchie bildet eine Dreierstruktur ab, neun Ebenen, welche in sich wieder in dreimal drei gegliedert sind.[131]

Es ist eine geisteswissenschaftliche Systematik, die von Stund an als Methode, ja, nicht nur die christliche Theologie und den Aufbau einer entsprechenden Kirchenstruktur bestimmte, sondern an vielen geistigen Orten als Muster von Erkenntniswegen generell – von Bonaventura[132] bis Rudolf Steiner – auch ausserhalb christlichen Nachsinnens über geistige Vervollkommnung des Menschen rezipiert wurde und wird. Meistens wird sie auch, gut neuplatonisch, dialektisch aufgefasst: Als (greifbare) statische, vorher bestimmte Struktur einerseits und als Prozess andererseits.[133]

Diese Dialektik erstarrt eigentlich immer erst dann, wenn das Offene, Prozess–hafte hinter dem Aufbau der Struktur zurückbleibt und Menschen oder unauto–risierte Mächte ihrem jeweiligen Machtstreben folgen. Das zeigen z.B. sowohl die Problematik der stark hierarchisch strukturierten katholischen Kirche in der Gegenwart als auch beispielsweise die Machtstrukturen modernen Managements des internationalen Bankenwesens.

Kritiker von Dionysius Areopagites übersehen oft, wie sehr er selber davon ausging, dass die jeweilige Nähe oder Ferne zum absolut Guten eben auch ein ethi-

---

129 In der Übersetzung von Held «Gottesprinzip» genannt. CH Kap. I S. 37.

130 Nach Professor Franz Mali, Theologische Fakultät, Universität Fribourg.

131 CH VI, 2.

132 In der Nachfolge des Heiligen Franz von Assisi, der die Stufen himmlischer Erkenntnis schon drei Generationen vor ihm in mundati = Geläuterte – illuminati = Erleuchtete – accensi = Entflammte beschrieb.

133 McGINN 1 S. 248.

sches Qualitätsmerkmal ist. Nach der neuplatonischen Prämisse, dass alles Geschaffene am Guten Teil hat (und selbst das Böse nur unvollkommenes Gutes ist), ist selbst auf der «untersten Seinsebene» der Menschen noch Gutes vorhanden, bei jener der Steine und Pflanzen sowieso.

Aus dieser Logik heraus bedarf es auch keiner asketisch-individuellen Anstrengungen, wie z.B. Evagrios Pontikos sie als Kampf gegen die verführerischen Logismoi aller Art beschrieb. Das wäre gewissermassen die unterste, operative Ebene, um auf meinen Vergleich vom Beginn des Abschnittes zurückzukommen. DIONYSIUS aber schreibt auf der strategischen Ebene dessen, was man heute Strukturentwicklung oder Masterplan nennen würde.[134]

Die drei himmlischen Triaden gliedern sich wie folgt:

Erste, unmittelbare Triade, «*die immer um Gott steht und direkt an ihn anschliessend und vor den anderen ohne Vermittlung mit ihm eins geworden*:»[135] Throne (= jeder Herabminderung entzogen), Cherubim (= Fülle der Erkenntnis)[136] und Seraphim (= Entflammer).[137]

Die zweite Triade besteht aus den Mächten, Herrschaften und Gewalten. Die Bezeichnungen bedeuten, dass die Mächte, Herrschaften und Gewalten von keiner Seite her bedrängt oder gezwungen werden können.[138]

Die Dritte Triade – schon im Übergang und engerem Kontakt mit den Menschen enthält dann die Engel, Erzengel und Prinzipien.[139] In der dritten Triade der himmlischen Hierarchien bilden die Erzengel eine Art Vermittlerfunktion zwischen den noch vollkommenen, «nach oben» hin, auf das Urprinzip bezogenen Prinzipien und den «nach unten» vermittelnden Engeln, welche dann «Eingebungen» an die Menschen vermitteln.[140]

Die ganze dritte Triade steht den auf sie folgenden Menschen vor und die gesamte Himmlische Hierarchie aber dann auch die irdisch-kirchliche, wie wir sehen

134 CH Kap. IV S. 39.
135 CH Kap. VII S. 43.
136 CH Kap. VII S. 44.
137 CH Kap. VII S. 43.
138 CH Kap. VIII S. 48.
139 CH Kap. I S. 82 Anmerkungen zu Kapitel VII.
140 CH Kap. IX S. 51.

werden, ist letztlich durch «Weihen», also Weitergabe, in Bewegung gesetzt.[141] Diese Engel könnte man auch «Boten» nennen, so Dionysius Areopagites, weil eben ihre Information (=Teilhabe an und Weitergabe des göttlichen Lichtes) im Grossen und Ganzen doch eher in eine Richtung, nämlich vom Einen weg die Vielfalt der Hierarchienleiter hinab geschieht. Dionysius Areopagites zählt einige Beispiele solcher engelhaften Botengänge und Begegnungen aus der Bibel auf.

Im letzten, XV. Kapitel der CH beschreib Dionysius Areopagites schlussendlich all jene Allegorien, mit deren Hilfe (da eben auf sinnlicher Wahrnehmung basierende Vergleiche) diese Hierarchien, besser hierarchischen Prozesse gegenseitiger Rückbezüglichkeit in Philosophie und Bibel dargestellt wurden:

Das Feuer, das anderes verbrennt oder erwärmt, sich selber jedoch nie, die fünf Sinne mit ihren dem Geist analogen Fähigkeiten am Gottesprinzip teilzuhaben, der Körper und seine Gliedmassen, Gewänder und Gerätschaften, Werkzeuge, Mineralien und Himmelserscheinungen, mythische Tiere, … usw. Nichts ist letztlich zu unwürdig, um nicht durch den *Grundsatz der ungleichartigen Gleichartigkeiten*[142] für die Darstellung des Einen/Guten sowie der dorthin führenden Hierarchiestufen zu dienen. Das Hohe Lied auf die symbolische Theologie, eine Variante der positiven/kataphatischen Theologie.

#### 3.2.2.2 De ecclesiastica hierarchia

So, wie die himmlischen Hierarchien, McGINN zieht die Bezeichnung «Thearchia» vor[143], was übersetzt eben «Gottesprinzip» heissen würde, eine in meinen Augen etwas sperrige Übersetzung, wie sie auch Günter HELD in den CH verwendet;[144] Stufen der Annäherung abbilden, bildet auch die irdische/kirchliche Hierarchie Stufen der Reinigung – Erleuchtung – Vollkommenheit ab.[145]

Der Begriff «Thearchia» hat sich allgemein nicht durchgesetzt, im Gegensatz zu «Hierarchia», der – heutzutage eher negativ besetzt – gegliederte Ordnungen ganz allgemein bezeichnet, wobei diese Gliederung im Sinne von Kompetenzrän-

141 CH Kap. X S. 54.
142 CH Kap. XV S. 69.
143 McGINN 1 S. 243.
144 McGINN 1 S. 243.
145 McGINN 1 S. 243f.

gen, Entscheidungsbefugnissen und Abhängigkeiten in gewisser Weise immer als qualitativ von «oben» nach «unten» gedacht wird.[146]

Nach dem einführenden Kapitel, in welchem Dionysius Areopagites die Verbindung zwischen den himmlischen und den kirchlichen Hierarchien erläutert und ihre aufeinander bezogenen Funktionen erklärt, entfaltet **Dionysius** Areopagites – in übrigens wesentlich umfangreicherer und geordneterer Weise als in den CH – die drei Triaden der Kirchlichen Hierarchien; jedes diesbezügliche Kapitel immer noch einmal unterteilt in eine Beschreibung des Rituals und (ganz im Sinne der oben erwähnten symbolischen Theologie) und seiner tieferen Bedeutung.

Wie oben bereits im Bild der operativen und strategischen Funktionen in einer Unternehmensstruktur dargestellt, unterscheiden sich die himmlischen und die kirchlichen Hierarchien in etwa auf die gleiche Art.[147]

Diese praktisch-operative Hinführung braucht symbolische Vergleiche, Sinnlichkeit, eben konkrete Bilderwelten, um die Menschen nach Massgabe ihrer spirituellen Fähigkeiten und Kompetenzen weiter zu führen.[148] Die kirchliche Hierarchie ist der Ort, an dem all diese symbolischen Akte stattfinden.[149] Hierarch ist derjenige, in dessen Verantwortung und spirituell-theologische Kompetenz sie durchgeführt werden.[150]

Kapitel II beginnt nun mit dem Ritus, der Taufe, dem «Initiationssakrament». Im dargestellten Fall handelt es sich aber um die Erwachsenentaufe und gleich-

---

146 McGINN 1 S. 243.

147 EH Kap. I S. 97.

148 Implizit könnte man aus bestimmten Stellen von Dionysius Areopagites EH durchaus so etwas wie den Begriff einer «spirituellen Intelligenz» heraus entwickeln, analog zu modernen Begriffen aus Lerntheorie und Pädagogik wie etwa soziale Intelligenz, kognitive Intelligenz, etc.
Der Arzt und Entwicklungspsychologe Remo Largo weist in seinem Buch «Schülerjahre» auf Grund von Reihenuntersuchungen an Schülern und ihren Leistungen sowie auch auf Grund eigener Erfahrungen nach, dass man zwar fördern kann und fordern sollte, dass es aber doch auch bestimmte, anlagebedingte Grenzen der Intelligenzentwicklung gäbe. Einerseits, was das Entwicklungstempo gerade im Primarschulalter beträfe, andererseits aber durchaus auch darin, was jeweils die unterschiedlichen SchülerInnen überhaupt erreichen könnten. Es wäre interessant, einen solchen Ansatz einmal auf meine Hypothese einer möglichen «spirituellen Intelligenz» umzusetzen. Wie verlaufen die Entwicklungen einer solchen Intelligenz im Leben? Ist überhaupt Jede/r begabt im spirituellen Sinne, gibt es Unterschiede zwischen den Geschlechtern, Altersstufen, etc. Sowohl in der Veranlagung als solcher als auch im Entwicklungstempo? Inwieweit können SchülerInnen zwar «spirituelle Kompetenzen»/sprich Wissen über Religionen und Theologie) erlernen und üben, wie man z.B. Musikmachen erlernen und üben kann? Wo sind aber auch die Grenzen eines solchen Wissenserwerbs und der Begabungsentfaltung anzuerkennen?

149 EH Kap. I S. 98.

150 EH Kap. I S. 98.

zeitigen Erwachsenenfirmung, also um den bewussten Eintritt eines Menschen in diese kirchliche Hierarchie zum Zwecke der «Erkenntnis der Wahrheit».[151]

Vier kirchliche Stände sind an diesem Prozess beteiligt: Ein «Eingeweihter» (also Gemeindemitglied) als Pate, der Hierarch, welcher den entsprechenden Ritus leitet, Liturgen, welche die reinigenden Funktionen im Ritus innehaben und Priestern, die vermittelnde und administrative Tätigkeiten ausüben.

Das Ritual dieser Taufe durchläuft folgende Stationen:

- Täufling und Pate treten vor den Hierarchen mit ihrem Anliegen, der beruft die Gemeinde ein
- Der Hierarch klärt den Täufling über seine «Bürgerpflichten» im Reich Gottes auf,[152] bekreuzigt ihn und der Priester trägt Täufling und Paten ins Gemeinderegister ein.[153]
- Liturgen entkleiden den Täufling, dieser sagt seiner Vergangenheit ab und Gott, Christus sowie den heiligen Überlieferungen zu.
- Es folgt erst die Salbung des Hauptes durch den Hierarchen dann durch den Priester am ganzen Körper.
- Der Hierarch segnet das Wasser durch Umgänge und Gebete, Täufling und Pate werden noch einmal aus dem Register der Gemeinde vorgestellt.
- Die Priester rufen 3 x rituell den Namen des Täuflings, 3 x tauft ihn der Hierarch.
- Priester und Pate legen dem Getauften ein neues Gewand an.
- Hierauf bekreuzigt ihn der Hierarch abermals mit dem Öl und stellt ihn der Gemeinde als zur Eucharistie Berechtigten vor.

Im Anschluss an die Darstellung dieses Ritus deutet Dionysius Areopagites die einzelnen Schritte in ihrer symbolischen Bedeutung aus, denn[154] ihre geordnete Reihenfolge orientiert sich, so Dionysius Areopagites, an der Scheu und dem Gefühlszustand des Täuflings, weshalb er ja auch einen Paten als Unterstützung an

151 1. Tim. 2,4 zitiert in EC Kap. II S. 101f.

152 EH Kap. II S. 103.

153 Das erinnert an den Schweizerischen Doppelschritt bei der Erwachsenenfirmung oder -taufe: Erst kommt der Eintrag ins behördliche Gemeinderegister (bei mir z.B. im Juli am Tag des Hlg. Benedikt), dann erst die rituelle Aufnahme durch den Bischof (bei mir im darauf folgenden März). Dazwischen liegen die Monate der Ausbildung und geistlichen Gespräche mit dem zuständigen Gemeindepfarrer.

154 EH Kap. II S. 105.

seiner Seite hat.[155] Modern ausgedrückt bildet der fest gelegte Ablauf des Ritus eine Art Leitplanke, welche den Täufling schützt.

Zum zweiten ist dieser Ritus selber die Hilfestellung im von nun an ständigen Bemühen des Getauften, der praktische Vollzug dessen, was sich im Denken eher «unpraktisch» vollzieht.[156]

Im III. Kapitel schildert Dionysius Areopagites die «Weihe der Weihen»[157], die Eucharistie, welche ja bis heute den zentralen Ritus und das wichtigste Sakrament katholischer Spiritualität darstellt.[158]

In diesem Fall listet Dionysius Areopagites den rituellen Ablauf eher kurz und systematisch zusammenfassend auf; das heisst, er setzt nun wohl die Kenntnis der Funktion von Hierarch, Priester und Liturg bei den Lesenden voraus.

Umso ausführlicher wird nun aber seine Ausdeutung des «Wesens» dieses Ritus, entsprechend wohl dessen Bedeutung und Stellung im kirchlichen Kult überhaupt.[159]

Noch aus den mystischen Traditionen der Antike und ihrer Kulturen stammend, teilt sich nun bei diesem Ritus die Gemeinde in solche, die teilnehmen können/ dürfen und solche, die den sakralen Raum zu verlassen haben.[160]

Voraussetzung dieser symbolischen «Einung» im Ritual mit dem Guten ist zuerst einmal die Einigung auf der sozialen Ebene, will heissen die Friedfertigkeit der am Ritus teilnehmenden Gemeindemitglieder.[161] Dieser Frieden schliesst auch die Gestorbenen mit ein, in dem Moment, in welchem die sakralen Geräte auf dem Altar stehen, auch die der Heiligen.

---

155 EH Kap. II S. 106.

156 EH Kap. II S. 107.

157 EH Kap. II S. 109.

158 EH Kap. II S. 109.

159 EH Kap. Anmerkungen zu Kap. II S. 161.

160 EH Kap. III S. 116 (auch EH III, S. 110) Welch kärglichen Rest dieser einstigen, Kompetenz getragenen Berechtigung zum allerheiligsten Ritual bildet doch hierzu im Vergleich das Klammern der gegenwärtigen Katholischen Kirche an solch rein administrativen Kennzeichen wie Geschieden oder Wiederverheiratet, katholisch getauft oder nicht, u.a.m. als Zugangskriterien zur Eucharistie. Kirchenkritik sollte sich von daher auch immer mal wieder auf die ursprünglich intendierten spirituellen Kernkompetenzen als Zugangslegitimierung zur Eucharistie, die ja eine wichtige Hilfestellung auf dem Weg nach «Oben» darstellt, besinnen: Es könnte doch sein, dass ein geschiedener wiederverheirateter Protestant mehr spirituelle Kompetenzen hat als irgendein Kardinal in Rom – oder?

161 EH Kap. III S. 117.

Das Brechen des Brotes in viele kleine Stücke sowie die Aufteilung des Weines steht sinnbildlich für die Ausstrahlung des einen Guten in seine vielfältigen Werke.[162] Und auch für den Eintritt Jesu in menschliche Gestalt und menschliches Leben.[163]

Der Ritus, der zum grössten Teil vom Hierarchen selber gesungen und durchgeführt wird, endet mit einem Dankgebet der Gemeinde.

Gleichrangig der Heiligen Kommunion sieht Dionysius Areopagites die Weihe des Öls (Myronweihe), bei der ebenfalls «Unvollkommene – *nachdem der wohlduftende Umgang des Hierarchen zu jedem Punkt des Heiligtums und die geheiligte Psalmenrezitation und die Verlesung der allergöttlichsten WORTE vorausgegangen ist*»[164] – ausgeschlossen sind.

Dionysius Areopagites geht auch hier in seiner Erklärung nach dem gleichen Prinzip vor, in dem er kurz den rituellen Ablauf darstellt und dann ausführlich die symbolische Bedeutung der einzelnen Stationen des Ritus erläutert. [165]

Nachdem Dionysius Areopagites die ersten drei Sakramente beschrieben hat, schiebt er nun zwei Kapitel ein, in denen er die Funktionen, Stufen und «Zugangsberechtigungen» aller an Ritualen Beteiligten erläutert, als da wären:[166]

- Aktive: Hierarch, Priester und Liturgen
- Passive: Katechumenen, Laien und Mönche[167]

Was in der Logik der gesamten Kapitelabfolge stimmig ist, folgen doch darauf die Darstellungen der Priesterweihe, Mönchsweihe und der Bestattung.

Zusammen fassend wäre zu sagen, dass insbesondere die ersten drei Sakramente der grundlegenden Dreistufung im Erkenntnisprozess folgen und von entsprechend befähigten Leuten ausgeführt werden:

- die Taufe entspricht der Reinigung

---

162 EH Kap. III S. 121.

163 EH Kap. III S. 121.

164 EH Kap. III S. 123.

165 Um den Umfang meiner Arbeit nicht übermässig aufzublähen, erspare ich mir und anderen (sie mögens im Original der Bibliothek der griechischen Literatur nachlesen) die Darstellung und Wesensbeschreibung weiterer sakramentaler Riten, da ich denke, dass ich dem Prinzip von Dionysius Areopagites Vorgehensweise hinlänglich Genüge getan habe.

166 EH Kap. V S. 135.

167 EH Kap. VI S. 141.

- die Eucharistie der Erleuchtung
- die Ölweihe der Vervollkommnung

In der mittelalterlichen Rezeption des CD, bauen dann der Franziskaner Bonaventura in der «De triplici via»[168] und später Bernhard von Clairvaux in seiner Predigt über das Hohe Lied diesen Dreischritt[169] weiter aus:

Meditatio, oratio und contemplatio entsprechen bei Bonaventura[170] der Läuterung, Erleuchtung und Vereinigung/Vervollkommnung, symbolisch in den drei Küssen des Zisterziensers Fusskuss, Handkuss und Mundkuss dargestellt, die Selbsterkenntnis, Dankbarkeit und Vereinigung bedeuten.

### 3.2.3 Die Mystische Theologie

Anders als «grosse Hymne»[171] kann man diese Abhandlung von Dionysius Areopagites zur Negation wirklich nicht nennen. Weniger würde dem Text nicht gerecht werden, nicht seiner Intention und bestimmt auch nicht derjenigen Kraft des Guten, um derentwillen wohl dieser Text gedichtet wurde. Weshalb SUDBRACK die Mystische Theologie nicht von ungefähr in seiner wort-wörtlichen Übersetzung aus dem Griechischen verwendet (in der Übersetzung richtet er sich meistens nach der von Urs von BALTHASAR), die automatisch eine poetische Schreibform evoziert.[172] Ausserdem stellt SUDBRACK diese Hymne in einen ganz weit gespannten Zusammenhang mystisch-ekstatischen Schreibens vom Neuplatonismus[173] über den Sufismus, das ekstatische Mittelalter, vor allem der Mystikerinnen!, welche oft mit einem oder gar beiden Beinen auf den Scheiterhaufen standen bis hin gar zu Rimbaud und den Expressionistischen PoetInnen der Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert.[174]

Nicht von ungefähr auch verwendet SUDBRACK eine Zeile Dionysius Areopagites aus der mystischen Theologie als Titel des ganzen Buches «*Trunken vom hellichten Dunkel des Absoluten*»[175] und begründet diese Verwendung eines dadurch

168 BONAVENTURA 1993.
169 CLAIRVAUX, Bernhard v. 1995: Bd. II, S. 69–81.
170 BONAVENTURA 2010.
171 McGINN 1 S. 260.
172 SUDBRACK S. 18.
173 Siehe die Abschnitte 1.1 und 2.3.2 dieser Arbeit.
174 SUDBRACK S. 32.
175 BR IX S. 114 (Briefe, siehe Abkürzungsverzeichnis in der Bibliografie).

doppeldeutigen Begriffes ähnlich wie Dionysius Areopagites als einerseits «betrunken-ekstatisch» und andererseits als jenseits allen rationalen, intelligiblen Denkverständnisses.[176]

Die MT ist der kürzeste Text im CD.[177] SUDBRACK[178] vergleicht die Stellung dieses Textes im Gesamtwerk von Dionysius Areopagites mit dem Fluchtpunkt in der perspektivischen Malerei, dem «Augenpunkt» barocker Kirchenkuppeln.[179]

Für McGINN steht die MT zwischen den DN und den Hierarchieabhandlungen, für SUCHLA[180] bildet sie das 3. Werk des CD – was mir vom Inhalt her am logischsten erscheint. Allerdings nur, wenn man eben eher, wie in unserer Kultur üblich, linear gerichtet denkt, also eines aus, respektive nach dem anderen folgen lässt.

Bei einer Reihenfolge DN – MT – CH/EH[181] jedoch «kreisen» die Hierarchien um einen unsagbaren Mittelpunkt – ebenso wie das kataphatische Stottern SEINER Namen.

Angesichts dieser Mitte endet alle Sprache, wird aufgesaugt und führt sich selber ad absurdum wie ein «Schwarzes Loch».

Man könnte aber auch sagen, dass Dionysius Areopagites Gesamtwerk nach diesem Modell «Gott und die Welt» abbildet –: SEIN Ausströmen sowohl in diese Welt (CH/EH) als auch in unser stammelndes, Symbole, Riten und Vergleiche heranziehendes Reden über IHN und diese Welt (DN).

Wie auch immer – ob Kulminationspunkt seines/ihres[182] Schaffens oder Mittelpunkt, um welchen alle anderen Schriften kreisen: Die MT ist wohl, nicht nur für mich sondern auch für andere Leute, der tiefere Grund, warum man sich mit Dio-

176 SUDBRACK S. 32ff.

177 Fasst man die Briefe, über die ich im nächsten Abschnitt schreibe, als eigenständige Einheit auf.

178 SUDBRACK S. 63.

179 SUDBRACK S. 68.

180 SUCHLA S. 62 (Professor Franz MALI, Theologische Fakultät der Universität Fribourg, bemerkt hierzu, dass SUCHLA einfach die Reihenfolge der älteren Herausgeber übernimmt, ohne sich über die Systematik Gedanken zu machen. Es gäbe in den früheren Ausgaben keine eindeutige Reihenfolge der Werke.)

181 Zur Stellung und Funktion der Briefe Dionbysius Areopagites siehe Punkt 3.2.4 in diesem Kapitel.

182 «Ihres» nicht nur in Hinsicht auf die Frage, ob sich hinter dem Pseudonym eine Frau verbirgt, sondern auch in Hinsicht auf eine weitere Fragestellung nach Dionysius Areopagites wahrer Identität, die anscheinend auch noch nie in Erwägung gezogen wurde. Wie wäre es denn eigentlich, man folgte mal der Frage nach, ob es sich nicht um ein Autorenkollektiv handeln könnte? Der so verschiedene Stil der einzelnen Abhandlungen des CD spräche möglicherweise für diese Hypothese.

nysius Areopagites CD befasst. Sie ist Geheimnis und Poesie zugleich – sie ist SCHÖN.[183]

Warum der Text der MT «kurz» sein muss, erläutert Dionysius Areopagites im Kapitel III: «*Denn je mehr wir zum Höheren hinstreben, umso mehr ersterben uns die Worte unter der zusammenfassenden Schau des nur geistig Erfassbaren. So werden wir auch jetzt, da wir in das Dunkel eintauchen, welches höher ist als unsere Vernunft, nicht (nur) in Wortkargheit, sondern in völlige Wortlosigkeit und ein Nichtwissen verfallen.*»[184]

Positive Theologie führt zu einer Vermehrung der Worte, der Beschreibungen und Vergleiche dessen, was «Gott» sein könnte – von einem über «99» bis hin zu unendlich vielen Namen, Worten und Bezeichnungen. «*Jetzt aber steigt sie von unten her zum Transzendenten empor, und je weiter sie nach oben gelangt, um so mehr verringert sich ihr Umfang; ist das Ende jeden Aufstiegs erreicht, wird unsere Rede vollends verstummen und mit dem ganz einswerden, der unaussprechlich ist.*»[185]

Der umgekehrte Weg der negativen Theologie, welcher im von Gott am weitesten entfernten Bereich, dem der sinnlich erfahrbaren Welt oder der moralischen Abgründigkeit mit seinen Feststellungen, was Gott alles nicht ist, beginnt, nimmt immer mehr ab … das Sprechen wird zum Schweigen, der Text zum leeren Raum.[186]

Zum Vergleich möchte ich hier den Zitaten in Prosaform aus der Übersetzung von Adolf M. RITTER die poetischen Varianten aus SUDBRACK hinzufügen:[187]

«*Und so werden wir jetzt,*
*wenn wir uns über den Geist hinaus*
*ins Dunkel hineinversenken,*
*nicht Wortknappheit finden,*
*sondern ganz und gar Unwortbarkeit und Undenkbarkeit. …*

---

183 Auch wer sich nur an der …Übersetzung orientieren kann, wird zugeben, dass es sich bei der mystischen Theologie um eines der konzentriertesten und sprachlich schönsten Texte handelt, die uns von DA überkommen sind. RITTER in seiner Einleitung zu MT, S. 63.

184 MT Kap. III S. 78.

185 MT Kap. III S. 78 Mitte.

186 MT Kap. III S. 78.

187 SUDBRACK S. 27.

*Jetzt aber, vom Untersten zum Höheren aufsteigend,*
*verdichtet es sich im Masse des Aufstiegs*
*und wird ganz und gar geeint mit dem Unaussprechbaren.*»

Man kann hier unschwer erkennen, dass Poesie «verdichten» meint, ganz banal: Verkürzen des Textes – Inhalt und Form stimmen nun überein.

In den letzten beiden Kapiteln der MT demonstriert Dionysius Areopagites, dass apophatische Theologie nun nicht einfach platte Verneinung jeglicher Aussage ist – dann wäre sie ja letztlich doch positive, beschreibende Theologie, sondern dass sich das Ungreifbare, das Überunaussprechliche letztlich in Paradoxien auflösen muss, die selber wieder eine paradoxe Auflösung ihrer selbst darstellen, wie z.B.[188] «*Sie ist weder mit Finsternis noch mit Licht gleichzusetzen, weder mit Irrtum noch mit Wahrheit. Man kann ihr überhaupt weder etwas zusprechen noch absprechen. Wenn wir vielmehr bezüglich dessen, was ihr nachgeordnet ist, bejahende oder verneinende Aussagen machen, dann ist es nicht etwa sie selbst, die wir bejahen oder verneinen. Denn sie, die allvollendende, einzige Ursache aller Dinge, ist ebenso jeder Bejahung überlegen, wie keine Verneinung an sie heranreicht, sie, die jeder Begrenzung schlechthin enthoben ist und alles übersteigt.*»

Und die poetische Variante bei SUDBRACK:[189]

«*– weder ist ER Dunkelheit,*
*noch Licht,*
*weder Irrtum,*
*noch Wahrheit.*
*Keine Bejahung überhaupt*
*Und keine Verneinung mittels dessen,*
*was unter IHM liegt,*
*trifft IHN,*
*oder sagt etwas,*
*was ER nicht ist.*
*Denn ER ist über jeder Bejahung*

188 MT Kap. V S. 80.
189 SUDBRACK S. 31.

*Als der völlig eines-seiende Urgrund von allem,*
*und über jeder Verneinung,*
*als Erhabenheit des von allem völlig Gelösten,*
*die alles überragt.*»

Dieser letzte Teil der MT ist nicht nur Hymnus, er ist Apotheose schlechthin, was in der poetischen Variante deutlich zu spüren ist.

Dieser Text war ein Stolperstein für fromme Gemüter aller Art. Grenzte das nicht an Häresie, so z.B. Zeitgenossen von Dionysius Areopagites, diese Auflösung der Trinität, ans Zerschlagen christlicher Grundannahmen und Gedankeninhalte schlechthin?[190] Der, der da auch sonst so auffallend wenig über Jesus Christus schrieb, lieferte er hier nicht den Beweis seines platonischen Heidentums?[191]

Mir persönlich wird es sowohl bei den Vorwürfen eines angeblichen «nicht christlichen Pantheismus»[192] Dionysius Areopagites unbehaglich als auch bei einer allzu starken christlichen Vereinnahmung.[193] Genau so wie bei all den Vorwürfen, er sei ein «Fälscher», «Betrüger» oder «Plagiator» gewesen.[194]

Berührt Dionysius Areopagites mit seiner Art des Schreibens nicht eher eine Art Urschicht religiösen Erlebens schlechthin, wie sie, zumindest in den fünf grossen Weltreligionen immer wieder auftaucht und ausgedrückt wird? Ganz jenseits von Mono- oder Polytheismen, jenseits aller textlich-mythologischer Grunderzählungen wie gemeinsamer Urväter (Abraham), Schöpfungsgeschichte, inkarnierter Gottessohnschaft oder reinkarnierter Bodhisattvagestalten?[195]

Die Vorstellung einer allem jenseits gelegenen Transzendenz, mit der Gläubige sich sogar mit vielen «Anders- und Ungläubigen» in einem Boot sitzend wieder finden könnten, denn was viele Areligiöse, Nichtgläubige ablehnen, ist ja nicht dieses Grundgefühl einer transzendentalen Entität (das Überunaussprechliche),

190 referiert von SUDBRACK, SUCHLA, RUH und McGINN a. div. O.

191 Diese Annahme widerlegen SUDBRACK, SUCHLA und McGINN a. div. O.

192 BALTHASAR, RUH 1 diskutieren diesen Vorwurf a. div. O.

193 BALTHASAR, RUH 1 a. div. O.

194 Siehe z.B. FLASCH 1962: Strahl des göttlichen Dunkels. in: FAZ, Nr.33 Sonntagsbeilage.

195 Ohne nun gleich dem Konzept der «natürlichen Mystik» von Maréchal, das man ja heute doch nicht mehr vertreten kann, gleich das Wort reden zu wollen!

sondern eher solch schrecklich realistische (an die Sinne gebundene) (Götter-) Bilder derselben.[196]

Gereifte Gläubigkeit oder «spirituelle Intelligenz», wie ich es weiter oben in dieser Arbeit einmal ausdrückte, versteht Dionysius Areopagites jedoch als eine, welche kataphatische, symbolische und apophatische Gläubigkeit miteinander vereint.[197]

### 3.2.4 Die Briefe

Dionysius Areopagites verwendet in seinem CD sowohl hoch philosophische, komplizierte Ausdrucksweisen wie in der MT als auch einen eher einfacheren, beschreibenden Stil wie z.B. in Teilen seiner Hierarchienlehre oder eben auch in seinen Briefen.

Die Briefe Dionysius Areopagites kann man grob in 5 Gruppen teilen:

1) Die Briefe I–V behandeln Fragen, die sich im Anschluss an seine apophatische Theologie ergeben.
2) Den Briefen VI und VII schreibt man gerne das *Anliegen des respektvollen Umgangs mit anderen Religionen oder Weltanschauungen, der Irenik im Verhältnis zwischen Christen und Heiden* zu.[198]
3) Brief VIII ist in meinen Augen eine wunderbar rasante Philippika gegen fanatisches, unversöhnliches Verhalten, welches sogar in eine aggressive Kompetenzüberschreitung ausartet.
4) Brief IX beschäftigt sich noch einmal mit Deutungen, die sich aus symbolischer (positiver) Theologie ergeben und
5) Brief X scheint mir – verkleidet in einen sehr freundschaftlich-warmen Brief – schlussendlich eine Utopie der Befreiung auszudrücken, symbolisch beschrieben im Wunsch nach der Befreiung des Johannes aus seiner Verbannung: *Du wirst aus dem Gefängnis auf Patmos befreit werden und nach Klein-*

196 Schaut man sich z.B. Texte des streng, fast sektiererisch atheistischen Giordano-Bruno-Bundes an (SCHÄFER 2007), so sieht man dort die Autoren gegen eigentlich platte, positive Gottesbeschreibungen anrasen. Also gegen das, was auch Dionysius Areopagites eher den unteren Stufen eines gläubigen Bewusstseins zugeordnet sieht. Man könnte wohl auch, auf die Gegenwart bezogen, sagen, was evangelikale oder sonst fundamentalistische Richtungen und Denominationen von Religionen propagieren. Was anders, als eine grosse Tirade gegen fanatisches Verhalten ist denn Dionysius Areopagites' VIII. Brief?

197 BR. I S. 90.

198 RITTER in seiner Einleitung zu den BR, S. 66.

*asien zurückkehren. Und dort wird dein Handeln die Werke des guten Gottes nachahmen, und Du wirst es denen überliefern, die nach Dir kommen.*[199]

Zu 1)

So findet sich auch in den Briefen III und IV eine der ausführlicheren Stellungnahmen zur Rolle Jesus Christus,[200] der – selbst wenn er als Mensch sichtbar wurde – letztlich immer noch Anteile des geheimnisvollen «Verborgenen» hat.[201]

Als Gott, hebt ihn seine Menschenliebe (und «Liebe» ist hier durchaus als jene grosse treibende Kraft der Gottesoffenbarungen, Gottesschöpfungen oder Ausstrahlungen generell zu sehen, wie sie seit Platos philosophischen Erörterungen das ganze Welt- und Gottesgefüge bewegt), jedoch über das reine Menschsein hinaus.

«Beweise» oder Allegorien für sein «übermenschliches» Wirken bilden die Wunder, die gewissermassen im Sinne einer positiven Theologie (= «bejahend») zu verstehen sind.

Dionysius Areopagites ist dagegen, «Gott» und «Mensch» allzu deutlich voneinander abzusetzen,[202] man könnte auch von einer Art gemässigten Monophysitismus[203] bei ihm sprechen.[204]

Zu 2)

Letztlich ermöglicht erst eine konsequent apophatische Theologie, meiner Meinung nach, auch das Einnehmen einer interreligiös kompetenten und sogar streckenweise mediatorisch vermittelnden Haltung.[205] Eine Fähigkeit, die zu Lebzeiten dringend geboten war, konnte man doch verbannt oder sogar hingerichtet werden, wenn man nicht die richtige Position im Streit mit den «Heiden» oder in der geistigen Schlacht, die leider oft sehr realistische Folge für ihre Protagonisten hatte, um das wahre Wesen Jesu Christi einnahm.

---

199 BR. X S. 117.

200 Siehe dazu auch DN I, 4; EH III.

201 BR. III S. 91.

202 BR. IV S. 92.

203 Siehe hierzu auch: GRILLMEIER, A. 2002: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/3 Freiburg, S. 309–356.

204 BR. IV S. 92.

205 Die Alternative wäre – quasi am anderen Ende des geistigen Regenbogens – die konsequent neutrale areligiöse Haltung. Eine Position, die ich selber früher vertreten habe. Ihr mangelt allerdings die emphatische Fähigkeit, sich in die Gefühle und Erfahrungen gläubiger Menschen wirklich hinein versetzen zu können. (Zur interreligiösen Kompetenz siehe auch Kap. 5.3. dieser Arbeit.)

Von daher ist es nur logisch, das auf seine oben referierten Briefe nun zwei mit Ermahnungen zur interreligiösen Toleranz folgen.[206] Wobei man mit Vergnügen liest, dass Dionysius Areopagites durchaus auch Anflüge von Humor besitzt; eine wichtige Kompetenz bis heute, um gelassen in interreligiösen Konflikten vermitteln zu können.

Dionysius Areopagites ist eigentlich ein fast moderner Aufklärer, glaubt er doch daran, dass Wahrheit eindeutig, mit den Mitteln der Logik und der Philosophie, bewiesen werden kann.[207]

Diese Wahrheit spricht dann für sich selber und muss überhaupt nicht – schon gar nicht in polemischer oder andere herabsetzender Weise – verteidigt werden.

Ausserdem hält Dionysius Areopagites dieses Argumentieren und ständige Widerlegen für ein endloses und deshalb letztlich mühsames Geschäft.[208] Eine Auffassung, die gerade erst kürzlich in einem 1500 Jahre jüngeren Text folgender Massen aktualisiert wurde: «*Es gibt Kirchenmänner, die heute darüber klagen, dass seit 40 Jahren immer die gleichen Probleme thematisiert werden. Das sollte eigentlich einen durchschnittlich intelligenten Menschen nicht überraschen. Die gleichen Probleme werden immer wieder thematisiert, weil sie nicht gelöst sind.*»[209]

In positiver Weise empfiehlt wohl auch Dionysius Areopagites, den Blick von den endlosen Streitereien weg auf das eigentlich Wesentliche zu richten: Gott, von Dionysius Areopagites, nach Aristoteles, im Bild des «grossen Bewegers» verdeutlicht, der die kosmische Ordnung (sogar mit ihren für die damaligen Zeiten aussergewöhnlichen und nicht nachvollziehbaren Unregelmässigkeiten) am Laufen hält.

Zu 3)

Der Übersetzer der Briefe des Dionysius Areopagites, RITTER, weist nun dem VIII. Brief eine eigene Kategorie zu, indem er das Augenmerk seiner Inter-

206 BR. VI u. VII S. 93ff.
207 BR. VII S. 93.
208 BR. VII S. 94.
209 WERLEN 2012 S. 21.

pretation eher auf den Bruch der kirchlichen Ordnung durch einen renitenten Kleriker richtet. RITTER sieht hier eine *gravierende Ordnungswidrigkeit*.[210]

Liest man jedoch Brief VIII als Ergänzung der Briefe VI und VII, so erscheint er als eine sehr praxisnahe Darstellung intoleranten, ja fanatischen Verhaltens, welches eben sogar die geheiligte («geheiligt», da Abbild und Fortführung der himmlischen Ordnung) irdisch-kirchliche Ordnung nicht achtet.

Ich gehe also mit RITTER nicht konform, der hier einen Beweis für ein statisches Verständnis des Hierarchiebegriffes sieht. Ganz im Gegenteil: Dionysius Areopagites beschreibt im vorausgehenden Brief sogar die himmlische Hierarchie als durchaus unregelmässig und voll unerwarteter, möglicherweise unordentlicher Ereignisse. Das Gute/Eine hält jedoch diese Hierarchie in Bewegung und Balance, trotz prozessualer Unordnungen – und so eben auch auf der kirchlichen Ebene: Nicht Strafe oder Verstossung trifft den prügelnden und tretenden Mönch, sondern Güte und lauteres Vorbild sollen den Kompetenzüberschreiter wieder zur Einsicht bringen.[211]

Der Brief endet mit der Vision eines gewissen Karpus, den eine Art gerechter Zorn dazu führte, schadenfreudig und voll «Groll und Bitterkeit» sogar selber dabei mitzuhelfen, seine Gegner in einen Höllenabgrund voller Schlangen und Dämonen zu stürzen, die bereits an ihren Füssen zerren *während er sich um die Vorgänge in der Höhe nicht weiter gekümmert* hatte.[212] … bis er mit Schrecken bemerkte, dass er beinahe sogar Jesus selber hinab gestossen hätte, der sich, als menschenfreundlicher Engel getarnt, bemühte, diese Gegner vor dem Absturz zu retten.[213]

Zu «lehren», nicht zu «strafen», so Dionysius Areopagites sei die Aufgabe der verschiedenen Stände innerhalb der kirchlichen Hierarchie.[214]

Dieses Gute zu tun ist übrigens nicht nur allein an sich vernünftig und gut, sondern auch notwendig, da Strafen oder sonst Böses-Tun auch unmittelbar auf jene zurück wirkt, die sich so verhalten.[215]

---

210 RITTER in seiner Einleitung zu den BR, S. 68.
211 BR. VIII S. 101 und 103.
212 BR. VIII S. 107.
213 BR. VIII S. 108.
214 BR. VIII S. 105.

Eine etwas verklausulierte Ausführung der berühmten, «internationalen» Goldenen Regel: «Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem anderen zu.»

Meine Meinung nach hat das Starren auf mögliche historische Ereignisse, mit deren Hilfe Dionysius Areopagites wahre Identität festgestellt werden könnte wie den Blick verstellt auf die eigentliche Botschaft von Dionysius Areopagites in diesem VIII. Brief: Dass nämlich eine konsequent apophatische Haltung auch die Grundlage für gütiges und verzeihendes Verhalten sein kann.[216]

Aber so, wie eben «die Wissenschaftler» einfach nicht ruhig vor einem ungelösten Rätsel, hier dem Inkognito des Dionysius Areopagites, stehen bleiben konnten und prompt in die Falle irgendwelcher Sonnenfinsternisse stolperten, können Menschen vielleicht generell nicht vor dem «Rätsel Gott» stehen bleiben: Möglicherweise ist es schwerer, Unwissenheit zu akzeptieren als irgendeinen «allein selig machenden» Glauben.

Kirchliche Hierarchie hätte hier aber, Dionysius Areopagites recht verstanden, die wichtige Funktion, hilf- und lehrreiche Leitplanken für dieses irgendwie ja auch sehr moderne Gefühl der spirituellen Ungewissheit zu bieten. Kirchliche Hierarchien mit ihren positiven und symbolischen Handlungen böten eine Hilfestellung, diese letztliche Ungewissheit auszuhalten.[217]

---

215 BR. VIII S. 105.

216 Professor Franz Mali, Theologische Fakultät der Universität Fribourg weist darüber hinaus noch auf jene Stellen im Brief VIII hin, in denen Dionysius Areopagites, Mose, David und Christus als Beispiele für Menschen nennt, die sich an die Gebote und an die Liebe halten.

217 Da für diese Masterarbeit erst einmal nicht so relevant, erspare ich mir die weitere Rezeptionsgeschichte des CD und verweise hierzu auf die Arbeiten von RUH 3 und McGINN 2 und 3.

# 4 Eine neue Gründerfigur

## 4.0 Einleitung

In den folgenden Kapiteln möchte ich die Person des Religionsgründers Mohammed sowie seine Verkündigungen dem christlichen Philosophen und «Erfinder» der Bezeichnung «mystisch», Dionysius Areopagites gegenüber stellen, denn ich fand es faszinierend, diesem ungreifbaren Phantom die zeitgenössische, sehr real-politische Gestalt eines historisch verbürgten Propheten und Religionsgründers gegenüber zu stellen, welcher um 570 geboren wurde.[218]

Möglicherweise könnte so auch verständlich werden, weshalb Mohammed und die von ihm begründete Religion des Islam oft bei jungen Leuten, die eine westliche Erziehung genossen haben auf so viel Sympathien und Nachfolge stösst: Mohammed scheint einer gewesen zu sein, der seine Sache verfocht und überlebte, einer der noch zu Lebzeiten seinem Glauben den Grundstein eines Weltreiches legte, einer der verheiratet war, Kinder und Schwiegerkinder hatte und nicht so kompliziert den Anspruch erhob, ein «Sohn» Gottes zu sein, sondern sich selbst nur als «Schreibrohr»[219] des göttlichen Wortes sah.

Neuere Forschung verwendet die Bezeichnung «der Verkünder»[220] und legt das Gewicht der Darstellung des Lebens Mohammed stärker auf den Aspekt einer sich formierenden Gemeinde, zu welcher der Gesandte sprach und mit der er in Wechselwirkung trat.

Auch das weitere, geografische Umfeld des östlichen Mittelmeerraumes sowie der Arabischen Halbinsel, in welchem zu Lebzeiten Mohammeds eine sehr vielfältige und differenzierte Debatte verschiedener philosophischer und religiöser Strömungen statt fand und i n die hinein und in Auseinandersetzung mit der sich diese neueste, jüngste monotheistische Religion etablierte, rückt heute stärker in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit wie ich in den folgenden Kapiteln darstellen werde: Es gab mindestens fünf, wenn nicht sogar noch mehr «Modelle» monotheistischer Spiritualität auf der Arabischen Halbinsel des ersten Jahrtausends

218 Von 476 bis 533 n.d.Z. reicht der durch mögliche termini ante und post rem umschlossene Zeitraum, in welchem Dionysius Areopagites vermutlich seine Werke verfasst.

219 An diversen Stellen im Koran, insbesondere KB 68,1 und 96,4.

220 Siehe z.B. NEUWIRTH 2010, S. 107ff.

n.d.Z., zu denen nun der werdende Islam als Sechstes oder Zehntes in Konkurrenz trat.

Im Abschnitt 4.2 stelle ich dann Inhalte und literarische Formen der Verkündigung dar – in ähnlicher Weise den Dialog wahrend zwischen der Auffassung des Korans als rein literarischem Objekt einer historischen Literaturwissenschaft und jener, welche einfach glaubt, dass dieser Koran tatsächlich das unübersetzbare Wort Gottes sei, in Hocharabisch durch den Mund des Engels Gabriel Mohammed übergeben – so wie ich das mit Biografie und Person Mohammeds im Abschnitt vorher versuchte.

Zu diesem Zweck verwende ich meine Methode einer «spirituellen Interpretation», die ich dort dann näher erläutern werde.

Der Abschnitt 4.3 setzt sich dann mit den verschiedenen monotheistischen Diskursen auf der Arabischen Halbinsel auseinander, um das neuplatonische und insbesondere apophatische Denken im östlichen Mittelmeerraum, welches ich insbesondere in der geheimnisvollen Person des Dionysius Areopagites vorstellte, in einen konstruktiven Bezug mit den theologischen Neuerungen, wie sie im Gefolge von Mohammeds Verkündigungen entwickelt wurden, in Beziehung zu setzen.

Wie bereits angekündigt, setze ich also diese Offenbarung in den Kontext einer möglichen apophatischen Tradition.

# 4.1 Der Greifbare: Leben und Intentionen Mohammeds

## 4.1.1 Quellen zur Biografie Mohammeds

Als historische Quellen zur Biografie Mohammeds gelten:[221]

Der Koran selber
Die Prophetenliteratur der Sira[222]
Die Hadithensammlungen

### 4.1.1.1 Der Koran

In einigen Suren äussert sich Mohammed im Koran selber zu seiner Biografie. So z.B. in Sure 93, Vers 6: *«Fand er dich nicht als Waisen und ernährte dich?»*[223]

221 DERMENGHEM S.7ff.
222 PARET 2005, S. 36ff.
223 Aus: KR = RÜCKERT, Friedrich (ca. 1840) 2001: Der Koran. Würzburg.

Nun hat der Koran eine sehr vielschichtige Bedeutung, Funktion und Entstehungsgeschichte. Ebenso wie andere heilige Bücher anderer Religionen ändert sich die Bedeutung durch den Rezipienten: Ist die lesende Person z.B. gläubige Anhängerin der vorgestellten religiösen und anderen Informationen? Liest sie den Text historisch-kritisch von aussen? Als WissenschaftlerIn oder Privatperson auf der Suche nach spirituellen Erkenntnissen? Wird er als Eins-zu-Eins-Offenbarung Gottes gelesen? Im hocharabischen Original oder in einer modernen «Übersetzung»?

NEUWIRTH nennt den Koran einen «*integralen Teil der Debattenkultur der Spätantike»* entstanden aus der *«Interaktion zwischen Sprechern und Hörern»*[224]

Er war zuerst einmal eine mündlich gegebene Botschaft, die im Nachhinein, etwa 20 Jahre später, aufgeschrieben wurde und somit auch eine andere Funktion bekam: Von einer Art öffentlichen Diskussion zu einer (auch) Hagiographie.

Eine Hagiographie – das gilt übrigens insbesondere auch für die gleich zu besprechende Prophetenliteratur und die Hadithensammlung – hat so Allerlei zu leisten:

Vor dem Hintergrund der vorhandenen Werte einer Kultur, stellt sie das Leben des/der Heiligen gewissermassen im Kontrast dar, denn immerhin ist diese Person Verkünder, Träger neuer Werte.

Je nach dem, wie gross der zeitliche Abstand zwischen der ursprünglichen Verkündigung und der Verschriftlichung ist, bedeutet die Hagiografie auch die Antithese zu jenen Werten, die die Kultur im Zeitraum des Aufschreibens beherrschen.[225]

Möglicherweise haben sich aber im Verlaufe von Jahrzehnten oder gar Jahrhunderten auch die Werte der Religionsgemeinschaft verändert, verschoben, so dass die Hagiographie eigentlich eher diese neuen Werte darstellt, denn die alten, ursprünglichen. Ein Beispiel dafür ist z.B. die Darstellung Jesu im Laufe der Jahrhunderte: Vom ersehnten «Befreier» und «Gegenkönig» Israels über den Pankrator, Herrscher der Welt zum sanftmütigen Langhaarhippie und Mitglied der Friedensbewegung in unserer Zeit.

Im Koran mischen sich nun diese Funktionen mit jenen anderen der Verkündigung, der politischen Festigung einer neuen Gemeinschaft, der Absetzung ge-

224 NEUWIRTH 2010 S. 20.
225 WITTERN 1994, S. 11.

genüber anderen monotheistischen Vorstellungen, Darstellungen historischer Abläufe, usw.

Anders als in Bezug auf die historisch-kritische Lesart der Bibel, welche etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts begann, arbeitet eine entsprechende wissenschaftliche Tradition islamischer Theologiewissenschaften erst seit wesentlich kürzerer Zeit und ist, auch aus sprachlichen Gründen, nur schwer in Europa zugänglich – so man nicht Orientalistik oder arabische Sprachen studiert.

#### 4.1.1.2 Die Hadithensammlung

Etwa im 7. Jahrhundert[226] beginnt man, Erzählungen, Legenden, Berichte, usw. zum Leben des Propheten aufzuschreiben und weiter zu geben.[227]

Hier geht es nun ganz eindeutig darum, ihn als ein moralisches Vorbild, als «recht geleiteten» Menschen darzustellen. Seine Handlungen, die zitierten Anweisungen, Warnungen, etc. haben Gesetz gebenden Charakter wie der Koran und gelten, genau wie dieser selber, als Wort Gottes.[228]

Ihre Legitimität beziehen sie aus einer möglichst lückenlosen Erzähltradition, der «*isnad»,* die bis in die Lebenszeit des Propheten zurück reichen sollte. Der Grad der lückenlosen Tradierung ist eines der Qualitätskriterien für die Wahrheit der Überlieferung.

Die Literaturwissenschaft dieser Hadithenkritik ist ein Charakteristikum arabischer Kultur und ersichtlich aus der mündlichen Tradition, welche im Islam eine solch grosse Rolle spielt, erwachsen.

Die arabischen Gelehrten entwickelten einen Kanon von sechs glaubwürdigen Hadithensammlungen, darunter die beiden als am meisten authentisch definierten von Al-Buchari (810–870) und Muslim (817–875).

Die Schiiten verfügen über eigene Hadithensammlungen.

---

226 Ein exakterer Zeitpunkt ist in diesem Fall schwer fest zu legen. Zu seinen Lebzeiten wollte Mohammed nicht, dass Aussprüche von ihm aufgeschrieben würden, damit sich diese nicht mit der Verkündigung vermischten. So GOLDZIHER 1890/2004, S. 9.

227 «Die Hadith-Sammlungen bilden die Tradition … Sie ist … hoch einzuschätzen, da sie mit geduldiger Sorgfalt über Aussprüche und Taten des Propheten und seiner Gefährten berichtet und dabei die Kette der Zeugen und Berichterstatter ausführlich registriert. Die geringsten Varianten finden hier Beachtung. Es handelt sich ja darum, die Doktrin und den Lebenswandel desjenigen zu bewahren, ‹er das beste Vorbild ist›.» DERMENGHEM S. 7.

228 SCHIMMEL 2006 S. 46–51.

Die Hadithen gelten, unter anderem, auch als Basis für die islamische Rechtsprechung, und aus der Bewertung der unterschiedlichen Hadithensammlungen entwickelten sich die verschiedenen grossen Rechtsschulen der arabisch-islamischen Kultur.

#### 4.1.1.3 Die Prophetenliteratur der Sira

In der Sira finden sich ausschliessliche Texte zur Biografie Mohammeds. Die älteste dieser Biografien von Ibn Ishaqs entstand etwa 150 Jahre nach Mohammeds Tod, wurde später von den Autoren Ibn Hisham und at-Tabari überarbeitet und, wie ich es oben bereits in Bezug auf die Hagiografie allgemein darstellte, «geschönt».

Eine weitere bedeutsame Mohammedbiografie aus dem 12. Jahrhundert stammt von al-Waqidi.[229]

### 4.1.2 Das geografische und historische Umfeld im 7. Jahrhundert

Was in heutigen interkulturell geschulten Zeiten an einem grossen Teil der europäischen Literatur zu Leben und Werk Mohammeds eher unangenehm auffällt, ist die durchweg abfällige Behandlung der Weltgegend seiner Geburt als «*verlorenem Winkel*»[230], *«Gegend … recht eigentlich in einem toten Winkel»*[231], *«Nur wenige Karawanenstrassen … Auf ihnen hat sich nie ein Massenverkehr abgespielt …»*[232] was mit der historischen Realität wenig zu tun hat und eher von einem eurozentrischen Blickwinkel zeugt, wie er natürlich, seit das Interesse am Islam in der Romantik aufkam und zu mehr oder weniger wissenschaftlichen Auseinandersetzungen und poetischen Verarbeitungen führte, auch sonst gang und gäbe war.

Nicht nur, um zu verstehen, wie ich denn überhaupt auf die Idee kam, einen griechisch-syrischen, christlich-geheimnisvollen Philosophen mit der Frühzeit des sich etablierenden Islam in Verbindung zu setzen, braucht es also zu allererst einmal eine Revidierung dieses eurozentrischen Blickwinkels. Ein solcher Blickwinkel ist wohl auch ausserhalb einer «kleinen» Masterarbeit oder einer theologischen Auseinandersetzung wichtig, um die Bedeutung des Islam für die damalige Welt als solcher zu verstehen.

---

229 Zur Kritik am Umgang mit sira und hadith siehe auch NAGEL 2008 S. 840–843.

230 DERMENGHEM S. 8.

231 PARET 2005 S. 11.

232 PARET 2005 S. 11.

«Eurozentrisch» müsste eher «mediterranzentrisch» heissen, insofern dieser Blickwinkel das Mittelmeer der antiken und nachantiken Welt meint. Das Mittelmeer als verbindendes Element unzähliger Schifffahrtsrouten – poetisch-mythisch in den Fahrten des griechischen Schlaukopfs Odysseus verherrlicht.[233] Die «Wiege unserer Kultur», wie man das in bildungsbürgerlichen Zeiten so gerne nannte.

Aber wie beim berühmten Rorschachtest kann man, durch eine leichte Blickveränderung, ein Blinzeln nur, die Perspektive verändern, so dass aus der Physiognomie einer alten Frau das Antlitz einer jungen Dame von Welt wird, aus dem durch Seewege und ihre Geschichte definierten «Weltbild» eines, welches von Landwegen bestimmt wird:

Bei der klassischen Hinschau, liegt das Mittelmeer mit all seinen Anrainerländern im Fokus, bei einer nur leichten Kopfwendung nach rechts, oder der Drehung des Globus nach links, rückt die Arabische Halbinsel in den Fokus, Persischer Golf und Rotes Meer liegen genau vor der Nase und weiter nach rechts eine unendliche Landmasse mit all den grossen Städtenamen aus Tausendundeiner Nacht oder von den Nachtfeuern der Karawan-Serail[234]: Damaskus, Susa, Taschkent, Bucharа, Samarkand, usw. … und unsichtbare Pfeile weisen nordöstlich über den Kartenrand hinaus nach China, südlich nach Indien.[235]

ANSARY nennt diese Welt der Landwege «Welt der Mitte»[236], auf deren *«Karawanenwegen, Viehtreiberpfaden, Seidenstrassen, etc. Klatsch, Geschichten, Witze, Gerüchte, historische Eindrücke, Mythologien, Waren und andere kulturelle Erzeugnisse … von Händlern, Reisenden und Eroberern mittransportiert»*[237] wurden.

---

233 «Wenn wir von der Seefahrt der Antike ausgehen, dann erscheint uns der Mittelmeerraum als der offensichtliche Mittelpunkt der Weltgeschichte. Hier lebten Mykener, Kreter, Phönizier, Lyder, Griechen, Römer und eine Vielzahl weiterer Hochkulturen. Völker, die an der Mittelmeerküste lebten, konnten leicht mit anderen Völkern kommunizieren und in Austausch treten, die ebenfalls an der Mittelmeerküste lebten. Das Meer selbst wurde zu einem Akteur, der unterschiedliche Völker in die Erzählung der jeweils anderen verwickelte, ihre Geschicke miteinander verwob und so den Kern einer Weltgeschichte schuf, aus der schliesslich die westliche Zivilisation hervorging.» ANSARY S. 23.

234 Nach: KAMPHOEVENER; Elsa Sophia 1956/7: An Nachtfeuern der Karawan-Serail. Märchen und Geschichten alttürkischer Nomaden. Hamburg – eine wunderschöne aber wenig authentische Märchensammlung, ganz im Stil einer romantischen Orientbegeisterung.

235 Einen ähnlichen Perspektivenwechsel vermittelt: BAUMER, CHRISTOPH 2005: Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse. Eine Zeitreise entlang der Seidenstrasse zur Kirche des Ostens. Stuttgart.

236 ANSARY S. 25.

237 ANSARY S. 26.

> Und sicher auch Philosophien, Religionen … heilige und unheilige Buchrollen, Bilder, Versepen, Mythologien … Mehr oder minder abgerissene Wanderprediger tragen ihre Botschaften über diese Strassen, Begeisterte erzählen an abendlichen Lagerfeuern, in Spelunken, Gasthöfen oder Höfen regionaler Stammesfürsten, was sie so in den syrischen oder anatolischen Weiten gehört haben, der Mythos der Wüsteneremiten wandert gen Norden, die sympathischen Spinnereien der Säulenheiligen gen Süden und die geschäftstüchtigen Mammutklöster des Pachomius, welche in der Mitte des ersten Jahrtausends bereits ökonomischen Krisen entgegen taumelten, beschränkten ihre Geschäfte sicherlich nicht nur auf die unmittelbare, thebische Nachbarschaft am Ufer des Nil. Thorarollen landeten vielleicht in der Hafenstadt Dilmun am Persischen Golf, jüdische Gemeinden etablieren sich in Mekka und christliche Missionare erreichen China, das nun wirklich am Rande der damaligen Welt lag.[238]

Diese Welt der Wanderer, Händler, Reiterkrieger und Ochsentreiber, Poeten und Geschichtenerzähler[239] war in ihrem westlichen Teil, der für diese Arbeit ja am meisten interessiert, in drei Machtblöcke aufgeteilt, wobei man beim dritten, der Arabischen Halbinsel, eben eigentlich nicht wirklich von einem Block reden kann (noch nicht!), schweiften doch viele, oft miteinander verfeindete Stämme oder Clans durch ihre Weiten, Beduinennomaden, welche die Handelskarawanen bedrohten, die zwischen den grossen Städten und Wüstenoasen einher zogen, Salz, Gewürze, Spezereien, Schmuck und edle Stoffe in ihrem Gepäck.[240] Keine sehr friedliche Gegend – und das wird eben auch eine der zentralen Anliegen Mohammeds sein, wie ich weiter unten ausführen werde: Friede den Städten, Krieg der Zersplitterung – oder auch: Ein gemeinsames Recht sowie zumindest Handelssicherheit für alle versus irgendwelcher Blutsbande oder sonstiger gewachsener, ererbter Loyalitäten, die dem freien Handel doch nur im Wege stehen.

Nordöstlich davon lag das byzantinische Reich, Hauptstadt Konstantinopel, Gebiete und Provinzen über Nordafrika, den Libanon, Anatolien und Griechenland sowie heutiges Südost-Osteuropa verteilt. Es umgrenzte das gesamte östliche Mittel-

---

238 Das ist das zentrale Thema des Buches von BAUMER 2005: Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse. Stuttgart.

239 Siehe hierzu auch IMHOF 2004, S. 17.

240 Siehe hierzu z.B. auch IMHOF 2004, S. 18ff.

meer und seine schmalen Küstenregionen zeigen, wie sehr die byzantinische eben eine zur See orientierte, mediterrane Kultur war, eine Art Erbe der römischen Kultur, die sich weiter im Westen und im Norden allmählich wandelte, dahin schmolz und zum Fränkischen Reich mutierte.

Dieses Byzantinische Reich ist der Nährboden, auf welchem sich die orthodoxe Variante des Christentums entwickelt, weniger zentralistisch aufgebaut als die römisch-katholische Kirche und in der historischen Epoche, welche für diese Arbeit interessiert, immer noch in die Auseinandersetzungen um die Ergebnisse des Konzils von Chalzedon (451) verstrickt.

Das war auch die «politische Heimat» des Dionysius Areopagites, der um 500, also ca. 70 Jahre vor Mohammeds (570–632) Geburt vermutlich irgendwo im Syrischen aufwuchs und lebte. Und so, wie die byzantinische Welt nach Südosten hin eine lange, gerade Grenze zu den Einflussgebieten der arabischen Stämme hin aufweist, ist sie weiter nach Nordosten hin, vom Reich der Sassaniden abgegrenzt. Eine Grenze, welche durch das heutige Ostanatolien führt, mit einigen nicht so eindeutigen Grenzregionen im Gebiet der Euphratquellen und dem heutigen Armenien.

Das Sassanidenreich erstreckte sich östlich bis etwa zum Indus, nördlich bis zum Kaukasus und zum Kaspischen Meer, südlich grenzte es an den Euphrat und den Persischen Golf, sodass sich in der Mitte des 6. Jahrhunderts, also Dionysius Areopagites vermutete Lebenszeit, sowie auch zur Zeit Mohammeds im Nordwesten der Arabischen Halbinsel arabische Stämme finden, die mit Ostrom verbündet sind und im Nordosten solche, welche gemeinsame Sache mit dem Sassanidenreich machen. Dazwischen ein Landstreifen, der mehr oder minder neutral blieb und in welchem die Städte Mekka und Medina lagen. Im Süden der Arabischen Halbinsel hatte sich das Königreich Himjar etabliert, welches von christlich orientierten Eroberern aus Ostafrika (Äthiopien) etwa um 525 erobert worden war.[241]

Grob vereinfachend könnte man noch sagen, dass Byzanz im 6./7. Jahrhundert christlich orientiert war, das Reich der Sassaniden mehrheitlich der Lehre des Zoroaster[242] anhing aber auch viele jüdische, christliche und manichäische[243] Ge-

241 SCHULZ 2012, S. 130.

242 Diese Religion entstand zwischen 1800 und 600 v.d. Z. im Gebiet Afghanistans und hat gegenwärtig etwa 120'000–150'000 Anhänger. Sie ist heute noch im Iran, Indien und im zentralasiatischen Raum verbreitet, ihre

meinden, insbesondere in seinen westlichen Gebieten aufwies. Auf der Arabischen Halbinsel, durchsetzt oder beeinflusst von zahlreichen jüdischen und christlichen Gemeinden, herrschten poly- und monotheistische Kulte und Riten vor.

Gemeinsames Merkmal aller drei politischen Einflusssphären ist also einerseits eine mehr oder minder starke Multireligiosität, andererseits das gemeinsame Substrat der spätantiken, griechischen Philosophie mit ihren beiden divergierenden, auf Platon und Aristoteles basierenden, Richtungen.

Was ich oben für die eurozentrisch-abfällige Darstellung des arabischen Lebensraumes berichtete, gilt in einer ähnlichen Weise auch z.B. für die Beschreibung der unmittelbaren historischen und geografischen Umstände, in denen der Prophet Mohammed aufwuchs, lebte und predigte: Es ist ein Unterschied, ob ich Mekka als *«kleine, oligarchische Handelsrepublik»*[244] einführe, welche in einem *«unfruchtbaren Tal»* liegt und die Kaaba als einen *«von Götzen umringten würfelförmigen Steinbau»*[245] oder meine Beschreibung dieser Stadt so beginne: *«Die Bürger von Mekka waren weitgereiste Händler, doch ihr wichtigstes und angesehenstes Geschäft war die Religion.»*[246] Und statt dem abwertenden Ausdruck

---

Anhänger werden auch Parsen genannt. Wie bei den meisten grossen Religionsgründern ist auch die historische Belegbarkeit des Zarathustra unsicher. Parsen glauben an einen guten Schöpfergott namens Ahura Mazda oder auch Ormuds genannt und an einen bösen Widersacher, Angra Mainyu oder Ahriman geheissen. Die Religion des Zoroaster ist grundsätzlich vom Dualismus zwischen Ahura Mazda und Ahriman geprägt aber eine Reihe guter Götter/Innen wie Anahita oder Mathra unterstützen Ahura Mazda, ebenso viele Böse den Ahriman. Avesta heisst das heilige Buch des Zoroastrismus. In Tempeln wurde eine heilige Flamme, das Symbol der guten Gottheit gehütet.
An eine Variante dieses ewigen Dissens zwischen Ormuds und Ahriman glauben auch die um 1900 entstandenen Anthroposophen, wobei Ormuds nun den Namen Luzifer trägt und beide «Geister» als Repräsentanten negativer Tendenzen (Ahriman als Repräsentant des Materialismus, Luzifer als Art Teufel des Rausches und der Verführungen aller Art) in der Geistigen Welt gelten.

243 «Der Manichäismus sieht die Welt als in zwei diametral entgegen gesetzte Einheiten geteilt: Das Reich des Lichtes, Gottes, welches Vernunft, Denken, Einsicht, Sinneswahrnehmungen und Überlegung einschliesst und das Reich der Finsternis, welches das Reich des Lichtes bekämpft. Da Gott der Friede ist und keinen Kampf will, sendet er seinen Sohn, damit dieser von der Finsternis gefangen genommen wird und so den Kampf beendet. Durch dieses Opfer bleibt das Reich des Lichtes unversehrt und der endgültige Sieg über das Reich der Finsternis wird damit vorbereitet. Lichtreich und Reich der Finsternis stehen einander also als Gegner gegenüber. Teile des Lichts sind in der Welt eingeschlossen worden. Zu töten, was auch immer, verletzt diese göttliche Substanz und verlängert die Gefangenschaft des Lichtes in der Welt. ‹Auserwählte› arbeiten durch Vermeiden von Tötung und Geschlechtsverkehr an der Befreiung des Lichtes, ihre ‹Hörer› ernähren sie, arbeiten für sie. Die Befreiung des Lichtes geschieht in zwei Weltphasen.» (Nach Vorlesungsfolien von Professor MALI, Franz 2012, Universität Fribourg, Theologische Fakultät).

244 DERMENGHEM S.10.

245 DERMENGHEM S.10.

246 ANSARY S. 37.

«Götzen» von *«Gottheiten»*[247] spreche. Ob ich die Einwohner einer Stadt als *«Abenteurer und Flüchtlinge, Wanderhändler und Geldwechsler, … Spielleute und Tänzerinnen»* bezeichne, und von *«Karawanenleuten»* spreche, welche *«in Tavernen»* verkehren.[248] Oder als gebildete Handelsherren, mit allen Religionen der Gegend *«vertraut»*, an den Lebensstil einer *«kosmopolitischen Stadt»* mit einem *«einträchtigen Tourismussektor»*[249], gewohnt, in der sich die Handelswege von Nord und Süd, Ost und West kreuzten, eine Drehscheibe z.B. des internationalen Handels: Seide aus Indien oder gar aus China, Weihrauch aus dem Land der Königin von Saba, Waffen, Weizen und Olivenöl aus Syrien und Anatolien.

Man muss sich Mekka wohl ein wenig wie einen grossen Hafen vorstellen, nur dass aus seinen Mauern nicht besegelte Schiffe ablegten zur Weiterfahrt über ein grosses Wassermeer, sondern vierbeinige «Wüstenschiffe», welche in Tausenderkolonnen, mit Hunderten bewaffneter Reiter zu ihrem Schutz, in die fernen Weiten der Sandmeere aufbrachen. Man stelle sich einmal den Sammelplatz für solch eine Karawane aus zweitausend oder gar dreitausend Kamelen vor, die beladen werden, hoch gescheucht oder heruntergezogen, das seltsame, röhrende Bellen der grossen Tiere, die Wassermassen, die heran getragen werden müssen, um die vielen Tiere auf Vorrat zu tränken, die Träger, Arbeiter und Sklaven, welche die Warenballen herbei schleppen, mit denen die Tiere beladen werden, die zu Hunderten aufgeregt herum fuchtelnden Krieger auf ihren kleinen, nervösen Pferden, die Buchhalter und Verwalter mit Schreibbrettern und Rechenschiebern, die endlosen Listen, die Bargeldbeutel oder Kreditwechsel[250], die arabischen Rufe, das Geschrei vieler Menschen aus allen Ecken der damals bekannten Welt.

Welche Bedeutung der Handel für diese Stadt und ihre Umgebung hatte, kann man daraus ersehen, dass es jährlich eine dreimonatige Friedenspause gab, in der alle Händel und Streitereien dieser Clangesellschaft zu ruhen hatten. Sakralität und Handel bedingten und förderten sich gegenseitig und allen gemeinsam war eine hoch entwickelte, bilder- und klangreiche Sprache, das Arabische, wel-

247 ANSARY S. 37.

248 DERMENGHEM S.10.

249 ANSARY S. 37.

250 Da es bereits im Römischen Reich Kreditwechsel gab, ist anzunehmen, dass es etwas Vergleichbares wohl immer noch, dreihundert Jahre später, bei den östlichen Mittelmeeranrainern gegeben haben könnte. Sieh hierzu: DREXHAGE et al. 2002.

ches von polytheistischen, zoroastrischen, jüdischen, christlichen und wem auch immer sonst gleichermassen gesprochen wurde. Nicht nur die Gottheiten wurden in Mekka verehrt, sondern ein alljährlich statt findender Dichterwettbewerb feierte diese Sprache selber, in der im Jahr 612 Gott selber zu den Menschen sprechen sollte.

Sucht man nach einer Parallele für die Bedeutung der arabischen Sprache, könnte man vielleicht das Deutsche etwa im 18. Jahrhundert her nehmen: Auch hier gab es ein in X Territorien geteiltes Gebiet mit X kleinen und kleinsten Herrschern, Fürstentümern, Nepoten, zwei christliche Konfessionen, die sich knapp hundertfünfzig Jahre zuvor noch einen Krieg geliefert hatten, der beinahe der Hälfte der Bevölkerung das Leben kostete und weite Landstriche auf Jahre hinaus verödete und verwüstete. Das einigende Band dieser disparaten Kultur war die Sprache, weshalb sich Deutschland auch als «Kulturnation» definierte, als in viele Herrschaften geteilt aber mit einer Kultur und Dichtern, die, wie beispielsweise Johann Wolfgang von Goethe, auch als «Dichterfürsten» bezeichnet wurden. Die Identität Deutschlands wurde erst einmal nicht durch politische Strukturen geschaffen sondern durch sprachlich-kulturelle.

Neben den bekannten Religionen Judentum, Christentum, Lehre des Zarathustra, Manichäismus war auch der Polytheismus noch sehr virulent auf der Arabischen Halbinsel und der aufgerichtete Stein der Kaaba ein zentrales Heiligtum, zu dem von überall her die Pilgermassen strömten.

Durch den rigorosen Monotheismus Mohammeds aber auch der anderen Religionen, ist die schriftliche Quellenlage zu den vorislamischen Religionen auf der Arabischen Halbinsel eben letztlich doch tendenziös, archäologische Quellen sind kaum erhalten.

Versucht man, sich ein Bild aus diesen wenigen Beschreibungen und Aufzählungen zu machen, so hat man einerseits einen Götterhimmel, wie er auch aus Griechenland, Rom, den keltischen und slawischen Besiedlungsräumen oder Indien bekannt ist. Aber ähnlich, wie man die keltischen Gottheiten nur durch die «römische» Brille, also die Deutungsmuster der römischen Geschichtsschreiber kennt, kennt man die arabischen Gottheiten ebenfalls einerseits nur durch die «Brille» griechischer und syrischer Darstellungen und andererseits durch die eher ablehnenden Darstellungen islamischer Geschichtsschreibung.

Auf jeden Fall gab es, neben den Göttinnen und Göttern einen obersten Gott, Allah genannt, in dessen Darstellung wohl auch bereits Tendenzen zur Abstrahierung und «Unsichtbar-Machung» einflossen.

Die so genannten «Hanifen» verehrten nur diesen Eingott – jedoch geht aus den Quellen nicht hervor, wer denn nun genau diese Hanifen waren, die es anscheinend schon länger, neben den Anhängern der anderen, «etablierten» monotheistischen Religionen, gab.[251] Im Abschnitt 4.3.1 werde ich versuchen, diesem Rätsel ein wenig näher zu kommen.

Ausser diesem konkreten Pantheon personalisierter Gottheiten, spricht die Forschung von «Steinkulten» mit aufgestellten einzelnen Steinen, durch Steine abgegrenzten heiligen Arealen sowie der Verehrung heiliger Plätze, Quellen, Bäume, etc.

Auch hier finden sich – nun aber auch von der Seite der arabischen Geschichtsschreibung her – in der Literatur eher abwertende, zumindest herabspielende Darstellungen[252], was mit dem Argument des mangelnden Forschungsstandes nur wenig entschuldbar ist.

Vergleichend mit der europäischen Archäologie und deren Ergebnissen wären hier vielleicht Hypothesen über mögliche Parallelen zu entwickeln, was sicher zu einigen neuen Ergebnissen führen könnte.

So stellte z.B. das grosse Gräberfeld von Carrowmore bei Sligo, an der Westküste Irlands, ungefähr ins 5. Jahrtausend v.d.Z. datiert, vermutlich eine Art zentralen Ort für die in dieser Region lebenden SammlerInnen, JägerInnen und FischerInnen dar, so dass die theoretische Archäologie[253] an Hand dieser aber auch anderer paradigmatischer, prähistorischer Steinanlagen, beispielsweise in Anatolien, ein Modell der Entwicklung von Sesshaftigkeit ausarbeitete, welches nicht auf der sukzessiven Entwicklung des Ackerbaus beruhte, sondern eben auf der Bedeu-

---

251 Hanifische Inhalte siehe auch NAGEL 2008 S. 291ff sowie Absatz 4.3.1 in dieser Arbeit.

252 Ein gutes Beispiel dafür ist das Stichwort «Altarabische Gottheiten» im Online-Lexikon der Wikipedia: http://de.wikipedia.org/wiki/Altarabische_Gottheiten 7.11.2013.

253 Theoretische Archäologie befasst sich mit der Interpretierbarkeit von Bodenfunden. Siehe auch EGGERT, VEIT u. A. 1998 sowie HEINZ 2003.

tung solcher zentraler Orte für die im weiteren Umfeld lebenden, nicht sesshaften Stämme oder Menschengruppen.[254]

Eine weitere Deutungsmöglichkeit sakraler, durch Steine markierter Plätze beruht auf den Theorien und Daten der so genannten «Astro-Archäologie», die davon ausgeht, dass solche Steinkreise oder Steinreihen astronomischen Zwecken dienten. Auf diese Weise wurden wichtige Daten eines Ackerbaujahres definiert aber auch gefeiert. Steinkreise, so wird angenommen, waren in gewisser Weise «Kult-Uhren»[255] – das bekannteste Beispiel ist wohl Stonehenge in Südengland.

Gemeinsam ist allen diesen Orten, dass dort keine personalisierten Figuren von Menschen oder Tieren auftreten. Mit Mühe deutet man Ritzungen auf diesen Steinen als «Dolmengöttinnen» oder «Kalender». Da ihre Funktion wohl durchaus eine soziale, auf die Gemeinschaft bezogene ist, wäre das eine Erklärung für die bereits aus prähistorischen Zeiten stammende Tendenz des Religiösen zur Abstraktion, denn die sozialen Bindungskräfte einer Stammesgesellschaft, eines Clans, eines Sippenverbundes, etc. sind ja nun tatsächlich «unsichtbar» wie z.B. Elektrizität oder Magnetismus.

Eine dritte Ebene religiöser Lebensformen wird in der vorhandenen Literatur mit «Idolen» bezeichnet, welche anscheinend in den Häusern der Bewohner Mekkas zu finden waren. Idole sind Tier- oder Menschen- oder Mischfiguren, welche Hausgottheiten, gute oder schlechte Geister, Ahnen oder andere sakrale Figuren sein können.

Idole aufstellen zu können setzt ein gewisses Mass an Sesshaftigkeit voraus, Wandernomaden belasten sich nicht mit Stein- Ton- oder Holzfiguren – jedenfalls nicht mit grösseren. Das paläolithische Gravettien Europas – um 30'000 v.d.Z. – kennt tausende von kleinen und klitzekleinen «Idölchen», meist in Frauengestalt, klein und durchlocht, um als Kette um den Hals getragen zu werden, handschmeichlerisch rund für die «Hosentasche», handlang und spitz zulaufend, um in Erde, Getreide oder Asche, aufrecht stehend, gesteckt zu werden. Letztere beispielsweise am Siedlungsplatz Kostenki am Don – vermutlich eine der ersten fes-

254 VEIT, KIENLIN u. A. 2003.

255 Siehe hierzu SCHÄFER 2000/2003, insbesondere die dort angegebene Literatur zu den Megalithanlagen Nordeuropas.

ten Siedlungen überhaupt, vor über 20'000 Jahren, ehe die Mühsamkeit des Ackerbaus ihren Siegeszug durch Europa antrat.[256]

Zusammenfassend könnte man aus dem oben Beschriebenen schliessen, dass auch, was die nichtmonotheistischen Religionen der Arabischen Halbinsel betraf, ein lebhaftes Nebeneinander verschiedener Spiritualitäten bestand. Ein Nebeneinander, welches vermutlich sehr unterschiedliche Lebensweisen und soziale Gesellungsformen spiegelte:[257]

Sesshafte Stadtbewohner, in sich noch mal in verschiedene Schichten, Clans, Stämme mit unterschiedlichen Machtressourcen gegliedert. Wanderbeduinen mit Herden, in unterschiedliche Stämme, Clans und Loyalitäten geteilt.

Die Gruppe der halb sesshaften Karawanenbetreiber, welche oft monatelang unterwegs waren und weit herum kamen, in sich in unterschiedliche Berufszweige gegliedert

Bisher ist mir keine Literatur begegnet, die versucht, das vielfältige, religiöse Spektrum bestimmten sozialen Gruppen zuzuweisen. Was zu finden ist, ist die Zuordnung monotheistischer Religionen zu bestimmten arabischen Stämmen, die aber in ihrer Lebensweise nicht sehr unterschiedlich waren.

### 4.1.3 Die Biografie

Wenn man davon ausgeht, dass «Hagiografie» eher «Antithese» zu bestehenden Werten und Darstellung der eigenen Werte bedeutet, denn historisch korrekte Biografie, so könnte man als erstes einmal fragen: Welche Werte stehen hinter der Tatsache, dass es relativ rasch Biografien vom Leben Mohammeds gab und im Vergleich dazu kaum Etwas über den syrischen Philosophen Dionysius Areopagites, der ja ungefähr eine Generation vor Mohammed lebte.

Die Werte für welche Dionysius Areopagites stand, öffentlich zu propagieren muss in einem eminent antithetischen Verhältnis zur bestehenden Kultur gestanden haben, was ich ja im 3. Kapitel meiner Arbeit diskutierte.

Die Werte wiederum, für die Mohammed stand, scheinen auf ein starkes Bedürfnis, von welchen gesellschaftlichen Kräften auch immer, gestossen zu sein, was NEUWIRTH folgendermassen ausdrückt: «*Setzt man nicht die Person Muhamm-*

256 Siehe hierzu auch ausführlich IMHOF 2004, S. 46ff.
257 Siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 15.

*ads als auktorial an, sondern konzediert eine wachsende und wechselnde Gruppe weiterer mit dem Verkünder in Diskussion stehender Akteure, so ist es legitim, nach bestimmten einander ablösenden ‹Diskursen› zu suchen, die Verkünder und Gemeinde sukzessiv beschäftigt haben sollten.*»[258]

Einer solchen historischen, Diskurs orientierten Sichtweise steht jene Auffassung gegenüber, für die die Biografie eines, einer Heiligen sakrosankt ist und eins zu eins, als historische Realität, gelesen werden sollte. Christen würden nicht sehr erbaut sein, wenn man Jesus als «Diskurs» bezeichnen würde, der auf bestimmte gesellschaftliche Bedürfnislagen antwortet und mit den diesbezüglichen Fragestellungen umgeht (obwohl er das natürlich tut!).

Interreligiös kompetent forschen und schreiben bedeutet also auch, solchen gläubigen Einstellungen gerecht zu werden und zu akzeptieren, respektive, sich in einen konstruktiven Dialog mit der «Heiligkeit» der dargestellten Person zu begeben. Das bedeutet immer auch, der mehr oder weniger greifbaren Individualität dieser Person, egal ob historisch nachweisbar oder nicht, Raum, Relevanz und Respekt zu geben.

Von daher werde ich in der Darstellung von Mohammeds Biografie immer im Hinterkopf haben, dass er sowohl die Stimme eines gesellschaftlichen Diskurses seiner Zeit war als auch gleichzeitig die Stimme Gottes. Dabei stütze ich mich schwerpunktmässig vor allen Dingen auf die Arbeit von Tilman NAGEL[259], welche wohl die derzeit ausführlichste und historisch-wissenschaftlich relevanteste zu diesem Thema ist[260].

---

258 NEUWIRTH 2010 S. 63.

259 NAGEL 2008.

260 Gläubige Muslim sehen das natürlich anders, denn alleine schon die Art einer solchen historisch-soziologischen Studie zum Leben des Propheten, die ja auch allerlei Glaubensinhalte relativiert, lässt in ihren Augen die Achtung vermissen, die dem Propheten Mohammed (*Gott segne ihn und schenke ihm Heil* = Tasliya, der für jede/n fromme/n Muslim/a geforderte Namenszusatz) entgegen zu bringen ist, was wiederum, aus unserer Sichtweise, die wir seit etwa 150 Jahren an die historisch-kritische Herangehensweise an religiöse Texte «gewohnt» sind, schwer zu akzeptieren ist.

#### 4.1.3.1 Das Umfeld

Wie bereits oben im Abschnitt 4.1.2 beschrieben, ist die Welt, in welche das Kind Qutam, Mohammeds ursprünglicher Name, hinein geboren wurde, eine von Clanrivalitäten und -verbindlichkeiten, Stammesloyalitäten, Sippenstrukturen, Familienverbindungen, etc. geprägte, in welcher unterschiedliche Formen der Ehe, der Verantwortlichkeiten für Kinder und auch andere Vertragsformen für eine halbwegs friedliches Gleichgewicht der Mächte und Kräfte sorgten.

Die Hagiographie Mohammeds hatte die Aufgabe, nicht nur die «Heiligkeit» des Propheten zu belegen sondern, sehr wichtig in einer solchen von Gruppennormen bestimmten und strukturierten Gesellschaft, auch die seiner Sippe, seines Stammes oder Clans – und das möglichst von Anbeginn aller Zeiten her. Und es war natürlich für jeden wichtig, so nahe wie möglich mit Mohammed oder seiner Sippe, seinem Stamm selber verwandt zu sein.

Besonders ein Teil der Quraischiten, eines alt eingesessenen Stammes in Mekka, welcher so allerlei Monopole rund um das Pilgergeschäft innehatte, musste sich beeilen, den Ruch der Prophetenfeindlichkeit abzulegen und den medialen Vorsprung jener Auswanderer, welche Mohammed auf dem Zug nach Medina unterstützt hatten, wieder einzuholen.

Von dem Moment an, ab dem Mohammed als einzige Stimme Gottes galt, die eben auch wusste, was sonst richtig und falsch, heilig oder nicht war, musste auch sein Leben diese heiligmässige Qualität tragen, also auch seine Geburt, die Umstände seiner Zeugung, usf.

Einerseits war es den Hagiographen wichtig, Mohammed als eine Art unbeschriebenes Blatt, ungelehrt, analphabetisch darzustellen, als einen ganz «normalen Menschen wie Du und ich», der auch Fehler und Schwächen aufweist, andererseits galt es die absolute Aussergewöhnlichkeit dieses einen und einzigen und letzten Gesandten Gottes sowie seines Lebens, seine daraus rührende absolute Autorität, darzustellen.

Diese Ambivalenz prägt die gesamte Biografienliteratur zu Mohammed.

Was die Sira betrifft, mag das ja noch angehen, interessant ist allerdings, dass diese Ambivalenz dann auch in den europäischen Biografien Mohammeds zum Tragen kommt.[261]

Der Mythos, dass bereits Abraham eng mit der Errichtung der Kaaba und dem dortigen Zemzem-Brunnen verbunden ist, bestand bereits in vorislamischer Zeit.[262]

Hagar, die Mutter Ismails, des ersten Sohnes von Abraham, war von diesem in die Wüste verstossen worden. Als sie nahe am Verdursten war, liess Gott eine Quelle zu Füssen Ismails aufspringen.

Abd al-Muttalib, der nachmalige Grossvater Mohammeds, aus der Familie der Haschims, grub Jahrhunderte später den Brunnen wieder aus und erhielt, gegen andere Familien aus dem Stamm der Quraischiten, das Wassermonopol dieses heiligen Ortes. Ganz in der Tradition Abrahams, gelobte Abd al-Muttalib, seinen Sohn Abdallah zu opfern. Glücklicherweise entschied das Los, welches man übrigens in der Kaaba vor einem der weniger wichtigen Götter warf, dass eine grosse Anzahl Kamele, anstelle des Knabenopfers, reichen würde, denn Abdallah, was «Knecht Gottes» heisst, sollte eben einst der zukünftige Vater Mohammeds sein.

Wenn man so will, wird mit dieser Legende eine Art direkte «Nachkommenschaft» Mohammeds bis hin zu Abraham konstruiert, deren Funktion ich dann weiter unten ausführlicher erläutern werde.

Heiraten bedeuteten natürlich Verträge, Verbindungen und Verpflichtungen zwischen verschiedenen Familien, Clans, Sippen, usw., die auf unterschiedliche Art und Weise zustande kommen konnten. Die für die Sippe des Mannes teurere Variante war die so genannte «Kaufehe», bei der die Frau ihre eigene Sippe verliess und in die des Mannes zog. Bei einer uxorlokalen Ehe hingegen, wohnte der Mann der Frau in der Sippe der Frau bei und das Geld ging, zumindest offiziell, an sie selber. Auch konnte sie mehrere solcher Verbindungen nebeneinander eingehen, ob das Erziehungsrecht dann bei der Mutter oder dem Vater, sprich deren Familien, lag wurde ebenfalls vorher ausgehandelt.

---

261 NEUWIRTH 2010 S. 76ff.

262 NAGEL 2008 S. 20.

Letztere Form kann ein Zeichen für die höhere gesellschaftliche Wertigkeit der Frau darstellen, muss es aber nicht. Mohammeds Ehe mit Chadidscha entsprach ebenfalls dieser uxorlokalen Form.

Er lehnte in späteren Jahren diese Form der Ehe, auch aus versorgungsrechtlichen Gründen, ab, weshalb die Legenden entweder berichten, «*dass Abdallah, sobald ihm das Besitzrecht über Amina gegeben war, unverzüglich bei ihr eintrat und sie beschlief. Dann verliess er sie wieder*»[263] oder, nach NAGEL glaubwürdiger, da auf al-Waqidi zurückgehend: «*Als Abdallah b. Abd al-Muttalib Amina bt. Wahb heiratete, blieb er bei ihr drei Tage. Dies war bei ihnen der Brauch, wenn ein Mann die Ehe seiner Frau bei deren Sippe vollzog.*»[264]

Vorher hatte Abdallah übrigens, ganz der gehorsame Sohn, das charmante Angebot einer schönen und gebildeten Frau aus einem anderen Klan, welche an der Kaaba sass, abgelehnt. Diese stammte entweder aus einer Sippe, welche einerseits mit der Sippe seiner Mutter Amina und auch mit seiner späteren Frau Chadidscha verwandt war oder aus einer anderen hoch religiösen Sippe, in der Männer zum Christentum übergetreten waren, und mit der sowohl Amina als auch Chadidscha ebenfalls verwandt waren.[265]

Mit der Wahl der Ehepartnerin wurden also Loyalitäten «erkauft», die opportun waren und in der späteren Darstellung dieser Wahl durch die Legenden für jene Verbindlichkeiten standen, die mit den beschriebenen Werten konform gingen.

#### 4.1.3.2 Kindheit und Jugend

Aminas Kind Qutam wurde im März 569 geboren, irgendwo im Gebiet jener Stämme, aus denen auch seine Amme Halima stammte. Abdullah bringt in der Kaaba diesen seinen erstgeborenen Sohn dem Gott Hubal dar – also jener Gottheit, die schon entschieden hatte, dass eine Anzahl Kamele durchaus das Sohnesopfer ersetzen könne.

Auch die Wahl der Amme könnte durchaus klanpolitische Bedeutung gehabt haben, wie NAGEL[266] es darstellt.

---

263 So Ibn Ishaq zitiert bei NEUWIRTH 2010 S. 97.
264 NAGEL 2008 S. 98 und Fussnote 38 S. 753.
265 NAGEL 2008 S. 98.
266 NAGEL 2008 S. 101.

Abdallah starb entweder schon während der Zeit von Aminas Schwangerschaft in Medina oder in den ersten sieben, respektive 28 Lebensmonaten seines Sohnes, die Wahl der Amme bedeutete also in dem Fall auch, das Kind so dicht es ging, in die väterliche Sippe einzubinden.

Die Ammen kamen oft aus den nicht sesshaften Beduinenstämmen und suchten in den Städten nach dieser Möglichkeit eines Nebenverdienstes. Für Halima sollte sich die Annahme dieses Säuglings, bei dem anfangs, nachdem der Vater doch gestorben war, nicht einmal klar war, wer für die Ammendienste aufkommen würde, auszahlen. Halimas Ziehmutterschaft wurde von vielen wundersamen Legenden umrankt: Ihren Brüsten, die eigentlich schon wieder trocken waren, entsprang gleich so viel Milch, dass sie auch ihr eigenes Kind, das bereits am verhungern war, wieder ernähren konnte. Auch das Vieh vermehrte sich reichlich seit der Zeit, da Mohammed in ihrem Stamm, den Banu Sa'd ben Bakr, weilte.

Anima lies ihren Sohn auch nach der Entwöhnung bei den Banu Sa'd ben Bakr, deren Dialekt er Zeit seines Lebens sprechen sollte.

Eine wichtige Legende spielte sich ab, als Mohammed vier Jahre alt war: Zwei Engel kamen, schnitten seinen Körper auf und entnahmen ihm eine schwarzes Blutgerinnsel, das sie fort warfen. Hernach reinigten sie ihn mit Eiswasser und wogen den Knaben gegen tausend Menschen auf.

Je nach dem, wie wichtig den jeweiligen Hagiographen Mohammeds Unfehlbarkeit war, wurden diese oder ähnliche fromme Reinigungsgeschichten auch an spätere Wendepunkte seines Lebens verlegt.

Und, so die Hagiografie, schwebte ständig eine Wolke über dem Jugendlichen und jungen Mann, die ihm Schatten spendete, wo immer er ging und stand.

In einer Art rollender Planung zwischen Anima und Halima wurde mehrmals beschlossen, dass Mohammed weiter bei seiner Amme leben sollte, möglicherweise, weil seine Mutter Anima fand, dass das Klima bei den wandernden Viehnomaden der Banu Sa'd ben Bakr gesünder sei als in der grossen Pilgermetropole Mekka. Möglicherweise konnten so aber auch Klanallianzen, allein schon durch die Milchgeschwister, aufgebaut werden, die beiden Seiten einst von Nutzen sein würden. Vielleicht war diese ungewöhnlich lange Ziehmutterschaft aber auch in einer gesundheitlichen Schwäche Aminas begründet, denn etwa zwei Jahre, nachdem Mohammed mit fünf Jahren dann doch in ihren Haushalt gezogen war, starb sie

auf der Rückreise von Medina, wo sie Abdallahs Grab besucht hatte. Viele Jahre später, als Mohammed nach Medina geflüchtet war, erkannte er dort die Leute und Orte aus seiner Kindheit wieder. Auf diese Weise kann aber jetzt bereits verstanden werden, warum Mohammed Medina als seinen Fluchtort wählte: Wie auch sonst im Leben der Araber dieser Zeit bildeten die unterschiedlichen Verwandtschaftsverhältnisse die Basis gegenseitiger, auch weiträumiger, Schutz- und sonstiger Loyalitätsverpflichtungen.

Ihr Leben lang bewahrte Mohammed ausserdem eine tiefe Zuneigung zu Halima und unterstützte, auch als erfolgreicher Herrscher und «Staatengründer», immer wieder die notleidenden Banu Sa'd ben Bakr.

Mohammeds Grossvater Abd al-Muttalib sorgte zwei Jahre für das nun vollkommen verwaiste Kind, doch auch er starb, und sein Bruder, Mohammeds Onkel Abu Talib nahm sich des Knaben an. Ohne eine solche Pflegschaft wäre es um ein Kind so völlig ohne sozialen Rückhalt in dieser von Verpflichtungen und Loyalitäten bestimmten Kultur schlecht bestellt gewesen. Abu Talib jedoch nahm die Verpflichtungen, welche sich aus der Sippensolidarität ergaben, gegenüber seinem verwaisten Neffen sein ganzes Leben lang sehr ernst, obwohl er sich selber nie zu den Riten und neuen religiösen Vorstellungen Mohammeds bekehren liess und sie ihm auch allerlei Unannehmlichkeiten von Seiten der anderen quraischitischen Familien Mekkas einbrachten.

Darüber hinaus «erbte» Abu Talib von seinem älteren Bruder al-Muttalib die Führerschaft über den Klan der Haschemiten.

Die frommen Hagiografen sahen in der Fürsorglichkeit, welche Abu Talib seinem Neffen angedeihen liess den Beweis, dass der Onkel bereits früh die besondere göttliche Auserwähltheit seines Neffen erkannt hätte.

Eine historische Sichtweise erkennt darin aber auch die Kraft der Verbindlichkeiten, die durch den gemeinsamen genealogischen Ursprung begründet war.

Eine religions-soziologische Sichtweise kann diese beiden Positionen sogar verbinden, in dem sie Gottheiten, Tabus, Riten u.a. als Ausdruck der gesellschaftlichen Strukturen und ihrer sozialen Verbindlichkeiten sieht, wie es bereits 1912

Emile DURKHEIM in seinem Werk: «Die elementaren Formen des religiösen Lebens» darstellte.[267]

Wie auch immer, Mohammed zollte seinem Onkel wohl auch den gebührenden Dank in der oben bereits zitierten Sure 93.

#### 4.1.3.3 Als junger Mann

Dass diese Fürsorglichkeit Abu Talibs gegenüber einem doch weniger bedeutenden Sippenmitglied durchaus seine Grenzen hatte, zeigt NAGEL mit der Tatsache auf, dass Mohammeds Onkel, trotz aller Familienliebe, nicht bereit war, eine seiner Töchter diesem unbedeutenden jungen Mann zu verehelichen[268] – eine unerfüllte «Liebesgeschichte» im Leben des Propheten, die auch später für ihn nicht positiv ausgehen sollte.

Abu Talib nahm den jungen Mohammed auf seinen Geschäftsreisen und Handelskarawanen mit. Wie weit der junge Mann auf diese Weise «herumkam», ist umstritten, denn der hagiographische Mythos forderte ja, wie bereits gesagt, das «unbeschriebene Blatt». Wie viel er von religionsphilosophischen Ideen sowie den monotheistischen Religionsbewegungen auf der Arabischen Halbinsel erfuhr, lässt sich ebenfalls schwer aus den Quellen heraus kristallisieren. Ich werde in den folgenden Abschnitten darauf zurückkommen.

Zumindest sassen immer mal wieder Heilige und Weise in den besuchten Oasen unter ihren Bäumen oder in ihren Einsiedeleien und erkannten den zukünftigen Gesandten Gottes an jener Wolke, die Schatten spendend über ihm schwebte.

NAGEL diskutiert die Frage, ob die Sehnsucht nach einem «eigenen Propheten», welcher den arabischen Monotheisten gewissermassen die gleiche Weihe geben würde, wie sie sie beim Juden- und Christentum[269] beobachten konnten, eine Art messianischer Erwartungshaltung[270], zu jener Zeit in der arabischen Welt Thema unter den verschiedenen Monotheisten war.[271]

---

267 DURKHEIM 1994.

268 NAGEL 2008 S. 104.

269 Von der nichtchristlichen Aussensicht her, ist Jesus ein Prophet.

270 Zur messianischen Erwartungshaltung auf der Arabischen Halbinsel im 6 Jahrhundert und die integrierende Funktion des Islam siehe auch siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 19/20 und 33.

271 NAGEL 2008 S. 106.

Mohammed lebte das Leben eines «normalen» jungen Mannes ohne grosses eigenes Vermögen, ohne eigenes Haus oder besonderen Rückhalt in seiner Sippe. Ganz offensichtlich wurde er in jenen Fertigkeiten ausgebildet, welche die am Handel orientierten Städter für ihre Geschäfte brauchten, weshalb es schwer glaubhaft ist, dass er angeblich nicht Lesen und Schreiben konnte.[272]

Spirituell gesehen orientierte er sich an der Kultgemeinschaft der «Strengen»[273], die besondere Reinheitsgebote befolgten, wie beispielsweise nur saubere und neue Gewänder in der Kaaba zu tragen. Die «Strengen» sorgten auch dafür, dass die vielen Pilger, welche von aussen kamen, mit solchen Kleidern und Tüchern versorgt wurden.

Es gab verschiedene solcher «Schwurbünde», die u.a. für eine Art Recht und Ordnung in Mekka sorgten, denn die vielen Pilger waren ja im Grunde genommen fern ihrer eigenen Stämme und weiteren Netzwerke, die sie im Notfall hätten unterstützen können. Mohammed gehörte ebenfalls einem solchen Schutzbund, den «Herausragenden» an, was soviel hiess, dass diese Männer in ihren Reaktionen auf Unrecht über ein sonst übliches Mass, wie es die Sippenloyalitäten vorgeben, hinauszugehen gedachten.

Andere solcher Vereinigungen waren für die Wasserversorgung oder Speisung der Pilger verantwortlich, was natürlich mit gewissen Monopolen einherging.

Manche Vereinigungen wurden von Stämmen, die nicht zu den Quraischiten gehörten gestellt. So waren diese also in die, durch den Kult entstandenen Verbindlichkeiten und Verpflichtungen eingebunden. Andere «Monopole» waren fest in den Händen der Quraischiten und es gab auch immer wieder Konkurrenzstreitigkeiten zwischen diesen Interessensgruppen, wie sie später auch zur Vertreibung Mohammeds und seiner Anhänger aus Mekka führen sollten.

In gewisser Weise entwickelte sich hier bereits eine neue Ebene übergreifender Verbindlichkeiten, welche nicht durch die Genealogie der Stämme und Sippen legitimiert wurden[274], sondern durch rituelle und sakrale Ordnungssysteme und Herleitungen, wie beispielsweise die abrahamitische Tradition, die ich oben bereits erwähnte, bei der sich die um die Kaaba versammelten Anhänger am Vorbild

272 Zur Diskussion von Mohammeds Schreib- und Lesefähigkeiten siehe: NAGEL 2008 S. 926.
273 NAGEL 2008 S. 56 ff, 117.
274 NAGEL 2008 S. 200.

des Judentums orientierten und eine gemeinsame Abstammung von Ismael, dem Sohn Abrahams reklamierten.

Die Quraischiten hatten so in den etwa drei Generationen vor der Geburt Mohammeds eine Art spirituelle Hegemonie über die arabischen Stämme aufgebaut, mit deren Hilfe sie gleichzeitig den Handel absicherten sowie die Pilgerriten am Heiligtum der Kaaba.

Ausserdem nahm Mohammed auch an jenen Kriegszügen Teil, mit denen die Quraischiten für die Sicherheit der Handelswege und die allgemeine Zugänglichkeit zum Heiligtum der Kaaba sorgten.

Mohammed arbeitete als Angestellter bei der reichen Kauffrau Chadidscha aus dem weitläufigen Klan der Abd al-Uzza und führt später eine uxorlokale Form der Ehe mit ihr.

Die vermögende Chadidscha, welche bereits zweimal verheiratet gewesen war, verfügte selber über ihre Besitztümer und schickte Karawanen nach Syrien oder in andere Gegenden, die von Angestellten wie Mohammed einer war, angeführt wurden.

Die al-Uzzas waren politisch eher Richtung Byzanz orientiert und es gab in ihren Reihen auch Männer, die zum Christentum konvertiert waren, wie z.B. ein Onkel Chadidschas, Waraqa ben Naufals.[275] Das heisst, trotz Reichtum, waren die Banu al-Uzza nicht unbedingt auf einer allzu konformen Linie, wie sie die Quraischiten allgemein pflegten. Das erklärt, wieso der doch eher unbedeutende junge Mann, ohne grossen sozialen Rückhalt aber doch vermutlich mit bestimmten Begabungen gesegnet diese «gute Partie» machen konnte, denn u.a. wurde so wieder ein weiteres Band von Verpflichtungen zwischen den verschiedenen Einflussgruppen in Mekka geknüpft, ohne all zu viel Ressourcen (sprich z.B. einen vornehmeren Jüngling) dafür investieren zu müssen.[276]

275 NAGEL 2008 S. 129.

276 Siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 17.

Das bedeutet nicht, dass auch die hagiographische Variante der edlen Liebesheirat zwischen der angeblich fünfzehn Jahre älteren Frau[277] und dem jungen, aufstrebenden «Buchhalter» so passiert sein könnte.

«40 Jahre» ist allerdings eine ebenso magische Zahl wie «40 Tage» oder «40 Wochen» und die Altersangabe vermutlich eher aus religiösen Motiven her zu erklären.

Bemerkenswert ist ausserdem auf jeden Fall, dass Chadidscha sich während ihrer Ehe mit Mohammed, also bis zu ihrem Tod, keine weiteren «Beischläfer» nahm, wie es ihr ja rechtlich zugestanden hätte. Ausserdem unterstützte sie Mohammed in all den Jahren seiner Berufung gegenüber den unwilligen Monopolisten der Quraischiten: Während sein Onkel Abu Talib Mohammed aus sippensolidarischen Gründen wohl «die Stange hielt», müssen für Chadidscha andere Motive im Vordergrund gestanden haben, auf die ich dann weiter unten zurückkommen werde.[278]

Man mag auch gerne an die romantische Liebe in Zeiten des arabischen frühen Mittelalters glauben, sollte dabei aber nicht vergessen, dass unsere eigene Vorstellungen von Liebe, Erotik, Beziehungen, Ehe, Kultur gebunden sind und sich eigentlich erst ab der Romantik Ende des 17. Jahrhundert zu dem entwickelten, wie wir das heute in unserer kulturellen Gegenwart definieren.

Allerdings – und das schliesst den Kreis der kulturellen Einflüsse wieder – stand die Rezeption arabischer Poesie und Dichtkunst, wie sie gerade in der Romantik einen ersten Höhepunkt erreichte, dann auch wieder Pate bei der Entwicklung solcher «europäischen» Literaturtopoi wie beispielsweise der «romantischen Liebe».

#### 4.1.3.4 Der Verkünder

Und dann geschieht irgendwann, Mohammed ist etwa 40 Jahre alt, von Chadidscha wissen wir es, wie gesagt, nicht so genau, die Berufung, der Auftrag Gottes an Mohammed, «vorzutragen».

---

277 NAGEL diskutiert dieses Alter und weist nach, dass Chadidscha doch jünger als 40 Jahre gewesen sein muss, als sie Mohammed heiratete, sonst liessen sich z.B. nicht die Geburten nach Mohammeds Berufung erklären, denn da wäre sie bereits 55 Jahre alt gewesen. NAGEL 2008 S. 107f.

278 NAGEL 2008 S. 110–185.

Die Hagiografie beruft sich hier z.B. auf die Hadithensammlung des Al-Buchari (810–870), der einen Bericht Aischas, der späteren Lieblingsfrau des Propheten, wiedergibt.

Mohammed hatte begonnen, sich hin und wieder in eine Höhle am Berg Hira zurückzuziehen, um zu fasten, zu meditieren, zu beten, teilweise wohl versorgt von Chadidscha, die ihn für diese Auszeiten mit Nahrungsmitteln versorgte.

Eine Art «Wüstenvätertum» light, wie es ja insbesondere frühchristliche Anachoreten und Einsiedler seit einigen Jahrhunderten vor lebten.[279]

Eines Tages erschien ihm ein Engel, der ihm befahl, zu lesen, vorzutragen, was Mohammed dreimal mit dem Hinweis verweigerte, er könne gar nicht vortragen, rezitieren. Der Engel packte ihn fest an und sprach ihm vor, was er zu rezitieren hatte:

«*Lis im Namen deines Herrn der schuf,*
*Den Menschen schuf aus zähem Blut.*
*Lis, dein Herr ists der dich erkor,*
*Der unterwies mit dem Schreibrohr;*
*Den Menschen unterwies er In dem was er nicht weiss zuvor.»*[280]

Voller Entsetzen, so berichtet Aischa bei Al-Buchari weiter, läuft Mohammed heim, denn er fürchtete um sein Leben. Chadidscha hüllte ihn in Tücher, bis er sich wieder gesammelt hatte, beruhigte ihn und machte sich zu ihrem gelehrten Vetter Waraqa b. Naufal auf, der Mohammeds Vision als Herabkunft des «nomos», interpretierte.[281]

Später geht es in Mohammeds «Eingebungen» in dieser Tradition christlich-jüdischen Gebetsverständnisses[282] weiter: Gott ist e i n e r [283], der unaufhörlich

279 ZANDER 2011, insbesondere der I. Teil S. 13–145.

280 KR 96, 1–5, in der Originalorthografie Rückerts.

281 Siehe Kapitel 2 dieser Arbeit.

282 Siehe hierzu z.B.: ORIGINES/KOETSCHAU, P. 233/2009: Vom Gebet. Freiburg(CH):
Origenes stellt dort die Frage nach der Funktion des Gebetes : «Erstens, wenn Gott die zukünftigen Ereignisse vorher weiss und diese eintreten müssen, dann ist das Gebet zwecklos. Zweitens, wenn alles nach dem Willen Gottes geschieht und seine Beschlüsse festgelegt sind und nichts von dem, was er will, geändert werden kann, dann ist das Gebet zwecklos.» Es gibt also bei Origenes an diesem Punkt drei Fragen: Soll überhaupt gebetet werden? Was sollte der Inhalt des Gebetes sein? Wie wird gebetet? Origenes beginnt seine Erläuterungen zu diesen Fragen mit einer Definition des Begriffs «Gebet», dessen offensichtlicher Doppelsinn im Griechischen mit dem Begriff «Gelübde» unklar lässt, an wen, wie und wozu überhaupt gebetet werden soll. Ein «Gelübde» ist eine Art Handel mit Gott: Wenn Du – dann ich – Origenes Ausführungen dazu würde ich in Neuhochdeutsch

weiter in seiner Schöpfung wirkt und in sie hinein wirkt, «*… alles, was ins Dasein tritt und damit dem Diesseits angehört, ist allein durch sie.*(die unaufhörlich wirkende Schöpferkraft Gottes) *So steht die gesamte Schöpfung, …, vor dem Einen in anbetender Haltung des Knechtes;*»[284] «*Die unerschütterliche Bekundung dieser Haltung ist es, was Allah dazu bewegen kann, auf in der Sicht des Menschen wunderbare Weise vorzugehen: Zacharias verstummt Maria*[285] *sondert sich ab …*»[286]

Soweit die hagiografische Version, die z.B. Sure 96 als die «erste» setzte und Sure 74, die mit den Worten

«*Du Eingehüllter!*
*Steh auf und warne, …*
*und harre deines Herrn!*»

beginnt[287], an die zweite Stelle rückte obwohl man noch in der Generation unmittelbar nach Mohammed der umgekehrten Überzeugung war.[288]

---

so übersetzen: Das kann es ja wohl nicht sein. Auch «Bitten», trifft die Bedeutung «Gebet» nicht so ganz. Origenes formuliert im 5. Kapitel die These, dass Beten unnütz sei, wenn Gott Alles voraus bestimmt habe, im 6. Kapitel begründet Origenes' die Antithese zu dieser Position, durch das gut bewiesene Axiom des «Freien Willens». Die Folgerung daraus im 7. Kapitel ist, dass Gott zwar gewissermassen alle nur irgend möglichen Reaktionen, Handlungen, Ereignisse, etc., die sich aus dem Freien Willen des Menschen ergeben könnten, voraus gesehen und gestaltet hat, dass aber nicht dieses «Vorwissen» die Ursache unseres Handelns sei, sondern eben der Freie Wille, der den Menschen «aus sich heraus» bewegt. Daraus folgt, dass man «mit Verstand» beten solle, «ohne Unterlass»: «‹*Ohne Unterlass*› *aber betet, wer mit seinen notwendigen Werken das Gebet und mit dem Gebet die geziemenden Handlungen verbindet, da auch die Werke der Tugend oder die Ausführung der (göttlichen) Gebote mit in den Bereich des Gebetes einbezogen werden. … wenn wir das ganze Leben des Frommen ein einziges, grosses, zusammenhängendes Gebet nennen würden.*» (12. Kapitel).
Im 14. Kapitel definiert Origenes dann vier Arten des Betens nach ihren Inhalten und Ansprechpartnern:
- Bitten um Etwas, das fehlt an Heilige und sterbliche Menschen
- Gebete als Lobpreisungen allein an «Gott den Vater»
- Fürbitten um eher praktische Angelegenheiten an Heilige und normale Menschen
- Danksagungen als Dank an Heilige und Normalmenschen

Weiter erläutert Origenes im 17. Kapitel, dass das Beten um «Höheres» im Prinzip die «kleinen Gnaden» für den Alltag wie einen Schatten nach sich ziehe und folgert daraus zum Abschluss die Synthese: «*Beten muss man also, beten um die vorzüglich und wahrhaft grossen und himmlischen Güter, und die Sorge um die den Hauptgütern als Begleiterscheinung folgenden Schatten Gott anheim stellen, der ja weiss, ‹wessen wir unseres vergänglichen Körpers wegen› bedürfen, bevor ‹wir es von ihm erbeten haben›.*» Das also Vorgewusste und Vorherbestimmte tritt dann ein, wenn ein Mensch sich im Gebet um das «Höhere», das «Unerreichbare» bemüht, die Gnade.

283 Siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 21.
284 NAGEL 2008, S. 220.
285 KB Sure 19, 10 und 16.
286 NAGEL 2008, S. 220.
287 KB 73 1–7.
288 NAGEL 2008 S. 91.

Diese hagiografische Umstellung hatte die Funktion, den Eingebungscharakter und den dezidierten Auftrag Gottes an seinen auserwählten Propheten stärker zu betonen. Moderne arabische Literaturinterpretation macht auch dieser Intention einen kritischen Strich durch die Rechnung und weist nach, dass Sure 96 zu jener Sammlung früher Suren gehört, die tatsächlich bereits im Rahmen liturgischer Abläufe «zitiert» wurden und von ihrer Textstruktur deutlich auf eine «*Interaktion zwischen Sprecher und Hörern reflektiert*»[289], mithin auf eine wie auch immer bereits bestehende «Gemeinde».

Sind es anfänglich eher situationsgebundene «Eingebungen», welche Mohammed empfängt – immer übrigens in Verbindung mit eher unangenehmen körperlichen Reaktionen wie starkem Schweissausbruch, einer Art unwillkürlichem Zungenreden und wohl auch, modern ausgedrückt, Depressionen – wandeln sich diese langsam in seinen Verlautbarungen zu «Herabsendungen» eines «Buches», welches eben die eigentliche Prophetie ausmacht. «Eingebungen» können auch Dichter oder gar Wahnsinnige haben (dann sind es solche von bösen Dschinnen, Dämonen). Sie können sich auch zur Not dagegen wehren und stumm bleiben aber der Prophet, einmal von Gott ausgewählt, hat keine Wahl, er m u s s Gottes Sprach- oder Schreibrohr sein.[290]

Nicht nur sein Umfeld, auch Mohammed selber befürchtete zeitweise, wahnsinnig zu sein und suchte zur Heilung und Beruhigung, wenn sich die seltsamen Zustände anmeldeten, so genannte «Knotenbläserinnen»[291] auf, die ihn davon befreien sollten.

Doch nicht zuletzt Dank Chadidschas Zusprüchen konnte er diese Phase des Selbstzweifels überwinden.[292]

Gleichzeitig mit der Entwicklung dieser Vorstellung der «Herabsendung» eines Buches, beginnt bereits, also schon zu Lebzeiten Mohammeds, die Verschriftlichung seiner mündlich vorgetragenen Botschaften: «*… die Gleichsetzung der Offenbarung mit der Herabsendung eines Buches, dessen Inhalt wegen seiner*

289 NEUWIRTH 2010 S. 41. Siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 18 Mitte.

291 *Sprich: «Ich nehme meine Zuflucht zum Herrn des Frühlichts | vor dem Bösen, das er schuf, | und vor dem Bösen des Dunkels, wenn es hereinbricht, | und vor dem Bösen der Frauen, die auf Knoten spucken, | und vor dem Bösen eines Neiders, wenn er neidet.»* KB 113.

292 Siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 18 oben.

*Tragweite und Allgemeingültigkeit zu rezitieren sei,* (gehörte[293]) *keineswegs zum ältesten Ideengut Mohammeds…, sondern* (bildete sich[294]) *im Verlaufe seines Auftretens in Mekka* (heraus[295]) *…*»[296]

Was war nun unter diesem «Buch» zu verstehen? In ihm oder auf dieser Tafel, wie man den Begriff auch übersetzen könnte, sind alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Taten Gottes verzeichnet. Auch die Taten der Menschen, nach welchen beim Jüngsten Gericht abgerechnet werden wird.

Wichtiger ist jedoch der Charakter dieses «Buches» als Offenbarung von Gottes «*logos*», seines Wortes, mit dem er Alles Bestehende geschaffen hat. Da, apophatisch gesprochen, Gott eben nicht darstellbar oder für die Menschen erreichbar ist, das Gleiche gilt auch umgekehrt, muss die Offenbarung des «*logos*» in einer menschengemässen, ihnen verständlichen und von ihr fassbaren Form[297] von Gott aus geschehen. Im Falle Mohammeds diktiert der Engel Gabriel diesen «*logos*» dem Propheten, denn Gottes direktes Wort wäre unerträglich für einen sterblichen Menschen.

Der ausgewählte Prophet hat nun die Verpflichtung, diesen «*logos*» weiter zu geben. Im Falle des Islam geschieht das, bis auf den heutigen Tag mündlich,[298] feiert jede Lesung, jeder Vortrag einer Sure diese «Herabsendung» des «*logos*» und entspricht deshalb in Ritus und Liturgie dem Moment der Communio im Christentum:

«Inlibration» in Analogie zum Begriff der «Inkarnation», also der Menschwerdung des Wortes Gottes, des «*logos*» durch Jesus Christus.

Von daher hat dann auch der geschriebene oder später gedruckte Koran eine wesentlich sakralere Bedeutung als beispielsweise die Bibel, die man «nach Gebrauch» durchaus ins Altpapier oder ins Museum verfrachten kann.[299] Ein

293 Umstellung durch die Autorin.

294 Umstellung durch die Autorin.

295 Umstellung durch die Autorin.

296 NAGEL 2008 S. 95.

297 KB Sure 17, 95.

298 Und die geforderte, rituelle Niederwerfung geschieht im Moment der Lesung, so, wie sich die Gläubigen des orthodoxen Christentums beim Vorübertragen niederwerfen, die katholischen nach dem Vollzug der Wandlung. Siehe hierzu: NAGEL 2008 S. 222.

299 Ca. 600 Jahre später forderte der Heilige Franziskus in seinem Testament, im Paragraphen 12, eine ähnliche Sakrosanz für alle die Schriften, in denen «*die heiligsten Namen*» aufgeschrieben waren: «*Die heiligsten Namen*

Koranexemplar entspricht, in diesem Vergleich, eher einer geweihten Hostie, welche ja auch noch bis vor etwa einer Generation und dem Konzil von 1968 nicht von ungeweihten Händen berührt werden durfte.[300]

Schlussendlich hiess das also, dass gerade die körperlich und seelisch schwierigen Begleitumstände geeignet waren «*die Wahrheit und Vollständigkeit des Kundgegebenen zu untermauern, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass jeder Anfall tatsächlich ein Offenbarungsgeschehen sei.*»[301]

Mohammed beginnt also nach diesem ersten Offenbarungsereignis seine «Missionstätigkeit». Seine ersten Anhänger waren selbstverständlich Chadidscha und ein Sklave namens Zaid, es folgte wohl, so Ibn Ishaq, Abu Bakr.

Da Mohammed, nach geltendem Recht, schlecht im Hause seiner Gattin missionieren konnte, lies ihn al-Arqam b. abi l-Arqam in sein Haus, von wo er nun seine Botschaft, geschützt vor einem möglicherweise nicht so erbauten Publikum auf den Strassen, senden konnte. Ausserdem hatte Gott ihm anscheinend durch seinen Engel empfohlen, sich mit seiner Botschaft erst einmal eher an die eigene Sippe zu wenden.[302]

Mohammeds neue Botschaft fiel in eine Phase verstärkter, vor allen Dingen von kruder ökonomischer Konkurrenz geleiteter Auseinandersetzungen zwischen den Banu Abd Manafs (also dem Stamm von Mohammeds bedeutendem Grossvater Abd al-Muttalib) und den Banu Mahzum, die gerne das Portfolio ihrer Monopole im Pilgergeschäft ausgebaut hätten.[303] Und da war die Tatsache höchst ärgerlich, dass die einen plötzlich solch einen (hergelaufenen?) Propheten vorzeigen konnten, ein Konflikt, der sich in fast humoresken Anekdoten aus der Sira wieder spiegelt.

---

*und seine geschriebenen Worte will ich, wo immer ich sie an unpassenden Stellen finden werde, auflesen und bitte, dass sie aufgelesen und an einem ehrbaren Ort hingelegt werden.*»

300 NEUWIRTH 2010 S. 158ff und DINER 2007 S. 107ff.

301 «Das Leiden Mohammeds, das laut den Quellen spätestens seit dem Neubau der Kaaba auftrat, überschattete dessen Ehe mit ihr… doch gelang es, diesem Leiden einen positiven Inhalt zu geben, der mit dem hanifischen Gedankengut zusammenhing, das in der Sippe Hadigas kursierte. Die religiöse Überlieferung der ‹Strengen›, die Mohammed geläufig war, erfuhr auf diese Weise eine allmähliche Erweiterung und Vertiefung.» NAGEL 2008 S. 95 und auch NAGEL 2008 S. 109f.

302 «Freilich handelte es sich bei Mohammeds Gottesgesandtschaft um eine neuartige Erscheinung, auf die die gängigen Kriterien nicht passten. Vor allem die ‹Lesung›, mit der Mohammed, so der Vorwurf, viele Menschen betöre, bereitete seinen Feinden Kopfzerbrechen.» NAGEL 2008 S. 200. Was Wunder, mussten sie darüber beraten, ob er nun ein Dichter, ein Zauberer oder von Dämonen besessen sei. ebd.

303 NAGEL 2008 S. 193.

In Sure 105 rekurriert Mohammed auf eine wichtige Schlacht des Jahres 575, in welcher Abd al-Muttalib eine entscheidende Rolle spielte indem er darauf vertraute, dass Gott Mekka und den heiligen Bezirk der Kaaba schon vor dem Angriff des äthiopischen Statthalters Abraha im Jemen schützen würde. Tatsächlich wurden die feindlichen Kriegselefanten durch einen eigenartigen Regen feuriger Steine ausser Gefecht gesetzt und Mekka von einer Besetzung und Plünderung der heiligen Stätten verschont.[304]

Für die konkurrenzierenden Banu Mahzum musste diese Sure wie eine Verherrlichung der Banu Abd Manafs klingen. «*Mohammeds Verkündigungen verschärften mithin einen Konflikt, der schon lange schwelte. Die Erben Abd al-Muttalibs sollten auf keinen Fall klein beigeben: Davon will Mohammed sie in Sure 26 überzeugen. Die Offenbarungen, die er von Allah entgegennimmt, erhöhen nicht nur ihn, sondern seine ganze Sippe, und sie ziehen eine Scheidelinie zwischen der eigenen, erwählten Sippe und den anderen.*»[305]

Mehr als zehn Jahre fühlten sich die Banu Mahzum durch Mohammeds Suren provoziert, insbesondere durch Sure 53, die den Kult um die weiblichen Gottheiten in der Kaaba angriff und die Sure 26, welche Mohammeds Anspruch, in der Tradition der mosaischen Propheten zu stehen, was eben auch mit einer bestimmten Gottesvorstellung verbunden war, ausdrückte. Es stand für sie fest, dass es solange Unruhe in der Stadt geben würde, solange dieser Enkel Abs al-Muttalibs frei überall reden könne, denn es hatten durch seine Verkündigungen «*Innerhalb der von Sippensolidaritäten gespaltenen Einwohnerschaft Mekkas … die ererbten Rivalitäten und Animositäten an Schärfe*» zugenommen[306] und Mohammed hatte mittlerweile auch, angeregt durch das Gottesbild der Hanifen, seine Beschränkung auf die Missionierung der eigenen Sippe erweitert.[307]

---

304 «Sahst du nicht, was dein Herr that an den Herrn der Elefanten? | Macht' er nicht ihre List zu Schanden, | Da er auf sie ein Heer von Vögeln sandte, | Dass sie mit Steinen bewarf, gebrannten; | So macht' er sie gleich abgefressenen Saaten.» KR 105.

305 NAGEL 2008 S. 195.

306 NAGEL 2008 S. 197.

307 «Dass Mohammeds Worte auch ausserhalb seiner Sippe Aufmerksamkeit, Zustimmung und endlich sogar Gehorsam fanden, war eine Tatsache, die sich wenigstens zum Teil dem Hanifentum verdankte, das sich ja nicht mehr um den Menschen als einen Stammesangehörigen sorgte, sondern um den Menschen an sich. Damit konnte man im Rahmen der ererbten gesellschaftlichen Ordnung zunächst noch nichts anfangen, und Mohammed wird sich sein Leben lang nicht wirklich mit diesem die überkommenden Schranken der Gesellschaft niederreissenden Grundzug seiner Verkündigung anfreunden können. NAGEL 2008 S. 197.

Mehrmals wurden die Banu Mahzum bei Abu Talib, Mohammeds Onkel vorstellig und forderten die Auslieferung Mohammeds oder gar seinen Austausch gegen einen anderen jungen Mann aus ihrem Stamm, den Abu Talib an Sohnes Statt annehmen sollte. Doch Abu Talib hielt die Sippensolidarität[308] hoch und weigerte sich, auch nur auf eine der Forderungen der Banu Mahzum einzugehen: «*Ihr gebt mir euren Sohn und ich ernähre ihn für euch, und ich gebe euch meinen Sohn, und ihr tötet ihn! Das, bei Allah, wird niemals sein!*»[309]

Im Grunde genommen wollten die Banu Mahzum auf diese Weise zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen: Das verhasste «Aushängeschild Prophet» ihrer Konkurrenten loswerden und gleichzeitig, durch die Verbindung mit den angeseheneren Nachfahren Abu al-Muttalibs ihr eigenes Prestige aufwerten. Abu Talib und Mohammed machten ihnen in dieser Hinsicht einen Strich durch die Rechnung. Allerdings wurde so der Konflikt zwischen dem neuen Emporkömmling der Banu Mahzum und den alteingesessenen, ehrenvollen Banu Abd Manafs noch verschärft.[310]

Das Besondere an Mohammeds Verkündigungsweise war auf jeden Fall, dass ihre «*verführerische Kraft*» «*einen Mann von seinem Vater, einen anderen von seinem Bruder, den dritten von seiner Ehefrau, den vierten von seiner Sippe trennt.*»[311]

Zwar sprengte Mohammeds Vortragsweise in einer ähnlichen Weise die überkommenen Loyalitäten[312], wie es auch die oben genannten sakralen Ordnungssysteme zum ökonomischen Erfolg und zum Schutz der Pilger taten – andererseits war ihm das nur möglich, weil er eben eigentlich, insbesondere durch die Person seines Onkels und wohl auch seiner Frau, genau durch diese genuinen Loyalitätsmuster geschützt wurde.[313]

Sucht man also nach Interessen und Werten, welche seine Hagiografie prägen, so scheint es sicher so gewesen zu sein, dass einige Menschen in Mekka und auch darüber hinaus sehr daran interessiert waren, die überkommenen Sippen-

308 NAGEL 2008 S. 201.

309 Ibn Ishaq zitiert bei NAGEL 2008 S. 198.

310 Zur Verfolgung der weniger privilegierten Anhänger Mohammeds siehe auch siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 26/27.

311 Ibn Ishaq zitiert bei NAGEL 2008 S. 200.

312 Zur Bindung an das Verhalten der Väter und deren Rechtsnormen siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 24f.

313 NAGEL 2008 S. 201.

strukturen zu transzendieren und durch andere Loyalitätsmuster – hier spirituell getragene und wohl ökonomisch nützlichere – zu «ersetzen» oder zu erweitern.[314]

In Ergänzung zur oben erwähnten messianischen Erwartung eines «arabischen Propheten» wäre hier also ein weiterer, neuer Wertediskurs zu beobachten, den Mohammed «bediente».[315]

Die Frage erhebt sich nur, wenn man alte Loyalitätsmuster überwindet und neue einführt, was eigentlich bindet dann die Menschen in der Weite der Wüste aneinander, was, realistisch gesehen, dient dem Schutz der weltweiten Karawanenwege, dem Frieden in den Karawansereien?

Mohammed, dessen wie auch immer geartete Verkündigungen allmählich über Mekka hinaus drangen, bot einerseits, als wohl charismatische Person, die Identifikationsfigur, eine Art «Ersatzvater» für die von alten Loyalitäten befreiten arabischen Stämme aller Art, andererseits bot er eine spirituelle Lösung, vollkommen losgelöst von jeglicher menschlicher Persönlichkeit, nämlich den «*Herrn des Sirius*»:

«*Der stark an Kraft ist, hat ihn unterrichtet,*
*dieweil am höchsten Horizont er stand,*
*dann nahekam, ganz nah bei ihm sich fand,…*
*Doch Gottes ist das Jenseits und das Diesseits. …*
*Siehe, dein Herr kennt genau den, der von seinem Weg abirrt,*
*und genauso den, der sich rechtleiten lässt.*
*Gottes ist, was in den Himmeln und auf Erden ist,*
*Und dass zu deinem Herrn der Dinge Ausgang ist,*
*dass e r es ist, der lachen lässt und weinen,*
*dass e r es ist, der sterben lässt und lebendig macht, …*
*Dass e r es ist, der Reichtum und Besitz verleiht?*

314 Zu den erweiterten Loyalitätsmustern siehe auch siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 25/26 oben.

315 Zur Rolle der Quraischiten siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 23: «Wenn Mohammed daher, seinem höheren Auftrag folgend, gegen die Götterschaft und die Kultur der Qurays Stellung nahm, dann zog er gleichzeitig auch das religiöse Verhalten der Vorfahren in Zweifel und indirekt mehr als das, nämlich das ‹Väter›-Verhalten als normsetzende und verbindliche Lebens- und Rechtsordnung.»

*Dass e r der Herr des Sirius ist? …*

*Ja, welche Gnadengaben deines Herrn willst du denn leugnen?*»[316]

Möglicherweise kann hieraus auch die starke Ablehnung einer väterlichen Gottesvorstellung durch den Islam begründet werden. Er hat eben nicht nur «*nicht gezeugt*»[317], keinen Sohn, sondern steht soweit ausserhalb solcher Sippen bezogenen Vorstellungen und Bilder, dass bereits das Bild eines «Vatergottes» im muslimischen Denken als Sakrileg gelten kann, denn Gott überschreitet und transzendiert alle Sippen und Stämme und Klans, sein «Erbarmen» (al Rahman) resultiert nicht aus einer väterlichen Haltung, was ja letztlich auch nur ein Spiegel oder ein Wunschdenken wäre, sondern ist per se eine seiner Eigenschaften.[318]

#### 4.1.3.5 Der Geächtete

Mohammeds Lehre war für seine Zeit modern insofern, als alte Wertigkeiten und Loyalitäten durch Neue ersetzt werden. Die neuen Werte bedeuten eine gewisse Freiheit – aus der Sicht von Mohammeds Zeitgenossen – denn den «Islam» kann man wählen, in eine Sippe, einen Stamm wird man hinein geboren… und wehe, das Kind, der Jugendliche, der junge Mann entbehrt eines solchen angeborenen Schutzes … !"[319]

Genau das sollte Mohammed nun passieren:

Kurz hintereinander starben beide Garanten, Chadidscha und Abu Talib, seiner auf den ererbten Stammesloyalitäten basierenden Sicherheit.

Die Streitigkeiten in Mekka zwischen den rivalisierenden Stämmen, Klans und Familien gipfelten zuvor im siebten Jahr von Mohammeds Berufung in einer Ächtung der Familie Abd al-Muttalibs, Abu Talibs und Mohammeds, die drei Jahre währte. Das waren jene Haschemiten, die eine Art Urbegründer des Kults um die Kaaba, den Hanifen Abu Qais, als ihren Ahnherrn reklamierten.[320] Zwar übernahm nun ein Bruder Abu Talibs, Abu Lahab die Sicherheitsgarantien für seinen unge-

316 KB Sure 53.

317 KR Sure 112.

318 Ich habe mir erlaubt, hier ein wenig historisch vorzugreifen, denn der Beiname al Rahman (der Erbarmer) taucht erst in mittelmekkanischen Suren auf. NEUWIRTH 2010 S. 141, 343, 472ff Vorher verwendet Mohammed die Bezeichnung «Herr» und später «Allah».

319 Zu den Sippenloyalitäten und dem daraus resultierenden Schutz und Frieden siehe auch NOTH 1987, S. 23f.

320 Zu den diversen Verwandtschaftsverhältnissen zur Zeit Mohammeds siehe auch die Genealogischen Tafeln in NAGEL 2008 S. 980ff.

liebten Neffen, machte aber wohl deutlich, dass er auf Dauer nur in der Emigration Mohammeds und seiner Anhänger eine Lösung des Konfliktes sähe.[321]

Die Ächtung einer Familie, eines Stammes, eines Clans bedeutete schlichtweg ein Generalembargo für diese, sie durften mit anderen Gruppierungen keine Eheverträge mehr eingehen, auch sonst keine Bündnisse und auch keinen Handel mehr mit den anderen treiben.

Die Legende erzählt, dass die Hand des Schreibers, der diese Ächtung aufsetzte hernach verdorrte. Die Ächtung seiner Familie war natürlich nicht nur Mohammeds Missionsaktivitäten anzulasten, sondern es spielten all jene jahrzehntelangen Konkurrenzstreitigkeiten mit hinein, die ich oben bereits erwähnt habe, hinzu kamen noch unterschiedliche «internationale» politische Orientierungen entweder nach Byzanz oder ins Sassanidenreich.

Viele, insbesondere junge Anhänger Mohammeds, die nicht, wie er selbst, über solch guten Sozialschutz verfügten, waren bereits nach Äthiopien und in den Jemen emigriert, da es dort starke jüdische und christliche Traditionen gab, von denen sie sich ein besseres Milieu für die Ausübung ihrer Riten, insbesondere der Niederwerfung bei der Verlesung des Korans (siehe die erwähnte Analogie zur communio), erhofften.[322]

Eine solche Ächtung konnte natürlich, bei den vielschichtigen Verflechtungen der Clans und Familien nicht ewig dauern, denn es fand sich doch immer wieder ein «Verwandter» auf der Gegenseite, der die diversen Embarghi zugunsten seiner boykottierten Verwandten brach. Die Aufhebung der Ächtung war für Mohammed und seine Anhänger der Beweis, dass sie sich auf dem richtigen Weg befanden.

Mohammed reklamierte mittlerweile die jüdischen Propheten, insbesondere Mose und Abraham, als seine «geistigen Vorgänger» und entfernte sich damit mehr und mehr von den Mythen und Riten der Quraischiten an der Kaaba.

Die oben beschriebene Freiheit einer Religionswahl gegenüber dem Hineingeborenwerden in einen Clan verbindet den Islam auch mit dem Christentum,

---

321 Diesen Abd al-Uzza Abu Lahab «ehrte» Mohammed in der frühmekkanischen Phase mit der bissigen Sure: «Verdorren sollen Abu Lahabs Hände, und abermals – verdorren! | Sein Gut soll ihm nichts nützen, und was er erworben! | Brennen wird er in einem Feuer, das Flammen schlägt, | samt seiner Frau, die das Brennholz trägt – | um ihren Hals einen Palmfaserstrick gelegt.» KB Sure 111.

322 NAGEL 2008 a. div. O.

zumindest in den Zeiten der Erwachsenentaufe, wie Dionysius Areopagites diese ja eindrücklich und in ihren einzelnen Schritten ausführlich beschrieben hatte.[323]

Der Täufling stimmt beim Taufritual freiwillig seiner Aufnahme in die Gemeinde zu und somit auch, dem «Volk Gottes» anzugehören. Diese Zustimmung geschieht nach einer Phase von Belehrungen und Gesprächen, so dass man sagen kann, die getaufte Person, weiss genau, wofür sie sich entscheidet. Aus dieser Zugehörigkeit kann einen niemand mehr ausweisen, verbannen, fühlen sich doch Getaufte von Gott gerufen, geliebt und ihre Entscheidung, sich taufen zu lassen bedeutet eigentlich nur die Zustimmung der Getauften zu dieser Erfahrung des angenommen seins.

Wenn man so will, war die Schulung zum Islam in jener Zeit wesentlich einfacher und kürzer, als die Einweihung in die schwierigen und oft auch widersprüchlichen Grundsätze des Christentums.

Während sich die verschiedenen christlichen Richtungen, wie bereits erwähnt, in jener Epoche über das richtige Verständnis der Trinität nicht nur entzweiten sondern sogar regelrecht bekämpften, was für einen Aussenstehenden, wie Mohammed wenig verständlich war und woran er auch des öfteren in seinen Verkündigungen Kritik übte, basiert der Islam auf fünf einfachen Säulen:

dem Glaubensbekenntnis
dem Salat, dem fünfmaligen Gebet am Tag plus Waschung
dem Ramadan, dem 30 Tage Fasten, die letzten drei Nächte sind jene der Offenbarung
dem Zakat, der Almosenpflicht
und der Haddsch, der Wallfahrt nach Mekka mindestens einmal im Leben.

Um sich als Moslem und somit als Mitglied der Umma, zu bekennen, braucht es das öffentliche Aussprechen des islamischen, sehr kurzen Glaubensbekenntnisses, der Sure 112, vor drei Zeugen:

*«Sprich: Gott ist Einer,*
*Ein ewig reiner,*

323 EH Kap. II Kapitel 3.2.2 Die Hierarchienlehre des Dionysius Areopagites. Abschnitt: De ecclesiastica hierarchia.

*Hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner,*
*Und nicht ihm gleich ist einer.»*[324]

Auch diese Zustimmung kann nicht mehr genommen werden, denn der Moslem bewegt sich ja jetzt auf dem recht geleiteten Pfad Gottes.

Auf Grund der hymnischen Form sowie diesen wenigen Regeln, waren die Inhalte des Islam auch leicht zu behalten – ergo auch zu transportieren, denn es brauchte keine Schriftrollen, keine langatmigen Disputationen, kein jahrelanges Studium der Geheimnisse dieser Religion – ein gutes Gedächtnis, ein musikalisches Ohr und die Bereitschaft, Regeln zu akzeptieren reichten aus. Eigenschaften, die nicht nur damals, im arabischen Frühmittelalter, in dieser Händler- und Reisendenkultur anziehend waren, sondern eben auch heute insbesondere junge Menschen anzieht, die vielleicht ein ähnliches existentielles Geworfensein, eine ähnliches Grundgefühl ewiger Wanderschaft und Suche bewegt.[325]

Nach einem kurzen, erfolglosen Emigrationsversuch in die Oasenstadt at-Ta'if, auf deren Rückweg er die berühmte Vision der Himmelfahrt hatte, welche zur Verkündigung der Säule der fünf täglichen Gebete führte, emigrierten seine Anhänger und er selber in die Oasenstadt Medina (Jathrib), etwa sieben Tagesreisen nördlich von Mekka gelegen. Nach und nach gesellten sich auch die Emigranten aus dem Jemen und aus Äthiopien der sich neu bildenden «Gemeinde»[326] hinzu und Mohammed begann mit der Neuentwicklung «islamischer» Riten und dem «Aufbau» einer Anhängerschar, die wir vielleicht heute im weitesten Sinne als «Gemeinde» bezeichnen könnten.

Die Medinenser erhofften sich von Mohammeds Charisma eine Art mediatorisches Eingreifen und die Lösung ihrer eigenen innerstädtischen Konflikte und Rivalitä-

---

324 KR Sure 112.

325 Siehe hierzu z.B. auch den Artikel von Manfred DWORSCHAK: Der Glaube der Ungläubigen. in SPIEGEL Nr. 52 | 21.12.13; S. 112 Hamburg.

326 «*Insofern weckt der in der Forschung verwendete Begriff ‹Gemeindeordnung› oder gar ‹Verfassung› vollkommen falsche Vorstellungen. Mohammed dachte nicht im entferntesten daran, in Medina ein Gemeinwesen zu errichten, in dem allen Bewohnern ohne Ansehung ihres Verhältnisses zum Islam ihre verbrieften Rechte und Pflichten zuerkannt worden wären. Eine solche Deutung ist in modernen westlichen Begriffen befangen. Es war ihm lediglich darum zu tun, dass die Klane, die mit ihm zusammen arbeiteten, untereinander Frieden wahrten, die blutrechtlichen Verbände intakt blieben, die Juden der Verbündeten sich nicht ausgeschlossen fühlten, da andernfalls gefährliche Reibereien zu befürchten waren, und nicht zuletzt darum, dass sein Anhang sich nicht durch mekkanische Intrigen entzweien liess.*» NAGEL 2008 S. 345.

ten,[327] die eigentlich jenen in Mekka ähnelten, woraus ersichtlich wird, dass es sich bei diesem 7. Jahrhundert generell um eine Art Umbruchszeit auf der Arabischen Halbinsel und in ihren unterschiedlichen Gesellungsformen handelte, wobei die eine Stadt ihre Probleme durch die Vertreibung der Zentralgestalt meinte lösen zu können, die andere durch die Berufung dieser charismatischen Gestalt.[328]

In gewisser Weise enttäuschte Mohammed diesen Wunsch, denn er richtete beinahe sein ganzes politisches und auch kriegerisches Trachten auf die Rückkehr nach Mekka aus. [329]

Aber trotzdem wurde «*Muslim (zu) sein, … in Yatrib/Medina zunehmend das Normale, die Ablehnung des Islam führte immer mehr in eine Aussenseiterposition, derjenigen der Muslime im Stammesverband der Qurays vor der Higra vergleichbar.*»[330]

Acht Jahre, unzählige Scharmützel, Karawanenüberfälle und Schlachten später, die ihm immerhin zwischendurch das Recht einbrachten, friedlich an die Kaaba pilgern zu dürfen[331], zog Mohammed im Jahr 630 siegreich in Mekka ein[332], zerstörte die Abbilder der anderen Gottheiten und betete am Grab Chadidschas. Ausserdem konnte er endlich jene Riten an der Kaaba etablieren, die in seinen Augen die dem Einen, immer während schöpferischen Gott gemäss waren.[333]

In diese Phase fällt auch der Wechsel der Gebetsausrichtung von Jerusalem nach Mekka: «*Indem Mohammed die Kaaba zur Gebetsrichtung wählte, gab er ein reli-*

---

327 Siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 30 unten, 31 f.

328 Zur «Gemeindebildung» in Medina und Mohammeds «mediatorische Funktion» siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 32f und zur integrativen Rolle des Kultes ebd. S. 33.

329 «*Es hatte nichts Neues geschaffen werden sollen, vielmehr war es darum gegangen, das Bestehende von, wie er meinte, Verfälschungen zu reinigen. In Medina hingegen erwies sich diese Sicht der Dinge als unmöglich; es gab keinen seit langem geübten Kult. Er musste vielmehr erst geschaffen werden, und hierin waren ihm die ‹Helfer›* (= einheimische Unterstützer aus Medina) *bereits um mehr als ein Jahr voraus: Gebetsplatz, Freitagsgottesdienst, Gebetsruf und vielleicht auch das Fasten im Ramadan haben ihre Wurzeln nicht in Anordnungen Mohammeds, sondern in unabhängig von ihm entstandenen Praktiken. Diesen prägt er in Sure 2 seinen Stempel auf, den des ‹heidnischen› Propheten, verleiht ihnen eine von Allah abgeleitete Autorität und macht sie damit zum wesentlichen Merkmal einer Abgrenzung gegen alle Andersgläubige. Dies alles ist seinem neuen Lebenskreis geschuldet – sein Sinnen und Trachten bleibt jedoch auf Mekka und die Kaaba gerichtet, deren heilsgeschichtlichen Rang er gerade in Sure 2 mit der Schilderung des Wirkens Abrahams und Ismaels an jenem Orte hervorhebt.*» NAGEL 2008, S.285.

330 Siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 34.

331 Siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 38.

332 Siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 37/38.

333 NAGEL 2008 S. 273ff.

*giös-politisches Ziel vor,*»[334], dass man als eine Art «Kriegsführung light» bezeichnen könnte, die vermutlich eine der vielen Versuche im Laufe der Geschichte darstellt, Kriegsführung zu «humanisieren»[335] und den berühmten Toleranzvers enthält: «*Kein Zwang ist in der Religion.*»[336]

Auch sonst erweist sich Mohammed als erfolgreicher Feldherr und es gelingt ihm sowohl vor wie nach der Eroberung Mekkas einen grossen Teil der arabischen Stämme auf der Arabischen Halbinsel entweder mit militärischem Zwang oder auch auf Grund von Verhandlungen unter seinen Einfluss zu bringen.

Im Jahre 9 der Hidschra (Vertreibung, nach der die muslimische Zeitrechnung bestimmt wird[337]), 632 nach unserer Zeitrechnung, machte Mohammed seine letzte Pilgerfahrt nach Mekka und starb kurz nach seiner Rückkehr in Medina.

«*Gott spricht: ‹Das ist der Tag, an welchem denen, die wahrhaftig sind,*
*ihre Wahrhaftigkeit nützt.*
*Für sie sind Gärten, unter denen Bäche fliessen,*
*für immer und ewig werden sie dort weilen.›*
*Gott hat an ihnen Wohlgefallen und sie an ihm.*
*Das ist der grosse Gewinn.*
*Gottes ist die Herrschaft über die Himmel und die Erde*
*und was auf ihnen ist.*
*Er ist aller Dinge mächtig.*»[338]

## 4.2 Der Koran

### 4.2.1 Von Gott gedichtet, vom Engel diktiert, von Mohammed gesungen

Wie eingangs dieses Kapitels bereits erwähnt, haben «Heilige Bücher» generell einen Doppelcharakter: Zwar sind sie durchaus Objekte literaturwissenschaftlicher und historischer Forschung. Aber im Zuge interreligiöser Redlichkeit sollte man nie aus dem Auge lassen, dass es sich, für die Gläubigen der jeweiligen Religion, bei diesen Schriften auf jeden Fall um die Stimme (z.B. beim Koran) oder sonst

334 NAGEL 2008, S. 279.
335 KB Sure 2, 190–195ff.
336 KB Sure 2, 256.
337 Siehe hierzu auch NOTH 1987, S. 11
338 KB Sure 5, 119 –120, vermutlich die letzte Verkündigung Mohammeds.

um die Offenbarung Gottes handelt, die sakrosankt ist. Insofern ist Respekt im Umgang mit diesen Texten gefordert, der weniger einem geglaubten oder eben nicht geglaubten Gott geschuldet ist, denn den gläubigen Menschen und ihren Gefühlen.

Wie erwähnt erhält Mohammed seine ersten Eingebungen im Alter von ungefähr 40 Jahren. Es ist der Engel Gabriel, der sie ihm verkündet, denn Gottes unmittelbares Wort wäre eigentlich unerreichbar und sicher unerträglich.

Was diese Offenbarung von Anfang an von anderen Offenbarungen, beispielsweise der Zehn Gebote an Moses, unterscheidet, ist ihre literarische Form: Mohammed empfängt Gottes Wort in gereimter, rhythmischer Form und ebenso gibt er diese Worte selber in gereimter, rhythmischer, gesungener Weise an seine Zeitgenossen weiter.

Diese Botschaft ist Verlautbarung aus einem «kosmischen Buch»: Des Engels Gabriel und jeweils danach Mohammeds Wiedergabe ist «*eine ruhmreiche Lesung | auf einer verwahrten Tafel.*»[339]

Wie ich auch bereits oben erläuterte, bedeutet das Hören dieser Lesung die unmittelbare Wahrnehmung oder gar Vereinigung mit Gott. Eine Lesung aus dem Koran entspricht also der Eucharistiefeier im Katholizismus.

Literaturwissenschaftlich gesehen sind Mohammeds Verkündigungen erst einmal eine Mischung und eine Reaktion auf die vielfältigen monotheistischen Religionen, Strömungen und weiteren religionsphilosophischen Impulse auf der Arabischen Halbinsel zu seiner Zeit. Allen gemeinsam ist die Vorstellung eines Gottes, der am Jüngsten Gericht die Gläubigen zur Rechenschaft ziehen wird – und dann wird sich schon herausstellen, welche dieser vielen Gruppierungen auf dem «rechten Weg» war und welche nicht.[340]

---

339 KB Sure 85, 21–22.

340 Zu Mohammeds Infragestellen «alter» Verhaltensnormen und Werte und die Auseinandersetzung zwischen einem Ethos des Strafgerichtes und der vorislamischen «*ahlam*» siehe auch NOTH 1987, S. 25: «*Der Bedeutungsinhalt von ahlam, der Form nach ein Plural, lässt sich allenfalls annähernd bestimmen. Es scheint sich dabei um die Summe der Fähigkeiten zu handeln, die es den Qurays ermöglicht hatten, ihren Handel weitgehend reibungslos zu organisieren und dabei relativ wohlhabend zu werden; Intelligenz, Besonnenheit und vielleicht auch diplomatisches Geschick im Umgang mit den tribalen Gruppen scheinen die wesentlichen Komponenten der quraisitischen ahlam gewesen zu sein. Versuchsweise und in Ermangelung von besserem kann man ahlam vielleicht am ehesten noch mit ‹cleverness› wiedergeben.*»

Ein Kriterium dafür, ob sich ein Mensch auf dem richtigen Weg befindet, bildet die Art des Kultes, insbesondere der Riten um den heiligen Ort der Kaaba: Mohammed hielt z.B. die grundsätzliche Ablehnung von Tieropfern durch die Juden und später auch die Christen, für eine Folge der missverstandenen Geschichte um Abraham und seinen (eben nicht) geopferten Sohn.

Gott schafft und wirkt unablässig in seine Schöpfung hinein und ebenso sollten die Menschen ihn unablässig preisen, wie ich oben bereits darstellte. Ruhm gebührt nur dem einen, einzigen Schöpfergott alleine, alle anderen Gottheiten sind Abirrungen, eventuell Wesen auf der Ebene von Engeln, eventuell Vorspiegelungen durch den Teufel.

Und er hat Mohammed berufen als einen Propheten, der nun den vielen verstreuten Stämmen und Gruppierungen auf der Arabischen Halbinsel diesen Schöpfergott in ihrer Sprache, auf Arabisch, verkünden soll, so wie die Juden ihre Propheten hatten und die Christen ihren einen Propheten Jesus.[341]

Allgemein werden die Suren des Korans vier historischen Phasen zugeordnet.

In der ersten Phase seiner Verkündigungen in Mekka gleichen die Suren Hymnen und Psalmen. Sie sind eher kurz und besonders poetisch. Paradigmatisch könnte man hier Sure Nr. 1, die Al-Fatiha, die Eröffnungssure nennen, die auch das beherrschende Motiv der anfänglichen Lesungen, den Gerichtstag, aufgreift:

«*Im Namen Gottes des allbarmherzigen Erbarmers.*
*Gelobt sei Gott, der Herr der Welten!*
*Der Allbarmherzige, der Erbarmer,*
*Der König des Gerichtstags.*
*Dir dienen wir, dich rufen wir um Hilfe an.*
*Führ' uns den Weg den graden!*
*Den Weg derjenigen, über die du gnadest,*
*Deren auf die nicht wird gezürnt, und deren die nicht irrgehn.*»[342]

341 Zur Idee des Prophetentums bei den arabischen Stämmen des 6. Jahrhunderts siehe auch NOTH 1987, S. 19/20.

342 KR Sure 1.

Nicht nur poetisch sondern auch humorvoll ist die Sure 109, deren Sprachspielerei angeblich auch dazu diente, den Grad der Trunkenheit festzustellen: Wer sie rückwärts und vorwärts rezitieren konnte, galt noch als nüchtern:

«*Sprich: O, ihr Leugner!*
*Nicht bet' ich an, was ihr anbetet,*
*Noch wollt ihr beten an, was ich anbete,*
*Noch will ich beten an, was ihr habt angebetet,*
*Noch sollt ihr beten an, was ich anbete.*
*Euch euer Gottesdienst und mir der meine!*»[343]

In der romantischen Übersetzung des Korans durch Friedrich Rückert, kann wenigstens eine Ahnung der Reime und Rhythmen des Korans vermittelt werden, so beispielsweise in der Sure 101, die man jedoch unbedingt einmal im arabischen Original mit seinen Lautmalereien, dem Drängenden, drohend Pulsierenden, gehört haben sollte:

«*Die Klopfende!*
*was die Klopfende!*
*Weisst du was ist die Klopfende?*
*Wann Menschen werden seyn wie flatternde Motten,*
*Und Berge wie gekrempelte Wollenflocken.*
*Nun, wessen Wage schwer wird seyn,*
*Der ist in Lust und Liebe;*
*Und wessen Wage leicht wird seyn,*
*Des Mutter ist die Tiefe.*
*O weisst du was ist diese?*
*Glut brennend heisse.*»[344]

In der zweiten Phase von Mohammeds Mekkanischen Verkündigungen werden die Suren länger und thematisieren Geschichten aus dem Alten und dem Neuen Testament, die Mohammed jedoch, ganz im Sinne seiner Botschaft neu deutet.[345] Sie zeigen oft eher einen Predigtstil, das Psalmenartige, Hymnische tritt in den Hintergrund. Typisch hierfür ist beispielsweise die Sure Nr. 71, die auch «Noah»

343 KR Sure 109.
344 KR Sure 101.
345 NEUWIRTH 2010 S. 613ff.

übertitelt ist oder die Sure Nr. 19 mit dem Titel «Maria». In dieser Phase tritt auch die von mir bereits erwähnte Bezeichnung «al-Rahman», der Allerbarmer, auf.

In der dritten Mekkanischen Verkündigungsphase klingen die Suren strenger, die Rückbezüge auf die jüdischen und christlichen Mythen gehen zurück.

In der vierten, der Medinensischen Verkündigungsphase, geht es sehr oft um die Frage, wie ein Gemeinwesen, eine politische Organisation, eine Stadt gestaltet werden kann und welche Regeln dazu notwendig sind. In den Medinensischen Suren werden u. a. sowohl die Verteilung von Kriegsbeute geregelt, die Heiratsformen neu definiert sowie Sinn und Form der Kriegsführung. Als Beispiel hatte ich oben bereits die Sure 2 dargestellt.

Zusammenfassend kann man vermutlich NAGELs Einschätzung dieser letzten beiden Verkündigungsphasen guten Gewissens übernehmen: «Auf dem Gebiet des Religiösen ist bis zu Mohammeds Tod ohnehin keine Vertiefung, auch keine Diversifizierung mehr zu erkennen. Er wiederholt das, was ihm fester geistiger Besitz geworden ist, damit er ein ums andere Mal die Entfaltung seiner Macht rechtfertige.»[346]

### 4.2.2 Ein Versuch: «Spirituelle Interpretation» als interreligiöser Brückenschlag

Zwar wird heute insbesondere die Kriegs- und Frauenfrage im Koran besonders beachtet, ich möchte sie hier aber nur marginal, in der bereits geschehenen Weise streifen, da diese eher konkreten, innerweltlichen Regelwerke für die Fragestellung, die meiner Masterarbeit zu Grunde liegen, zu weit führen würden.[347] Ich verweise hier z.B. auf die Ausdeutung der Suren 2 und 8. im IV. Kapitel von NAGELs Standardwerk zu Leben und Legende Mohammeds.[348]

Nimmt man eine historisch-literaturwissenschaftliche Haltung ein, dann ist der Koran letztlich ein zu analysierender Text, wie viele andere auch, als sakraler Text dann eben auch Objekt der Theologie und Religionswissenschaften sowie ihrer verschiedenen methodischen Ansätze.

---

346 NAGEL 2008 S. 352.

347 Zur Freiheitsfrage und zu den Menschenrechten siehe auch: BAUSCKE 2013 S. 64, 84 und Sure 14,4.

348 NAGEL 2008 S. 292 ff.

Bei einem spirituellen Interpretationsansatz, wie ich diese Herangehensweise einmal bezeichnen möchte, wäre davon auszugehen, dass der Koran unmittelbar Gottes durch Gabriel verkündetes Wort ist und als solches sakrosankt, nicht zu übersetzen, zu hinterfragen und zu übersetzen. PENG-KELLER spricht in einem solchen Zusammenhang von «*gläubiger Beteiligtenperspektive*» versus «*skeptischer Aussensicht*».[349]

Meiner Ansicht nach, muss eine solche Beteiligtenperspektive nicht unbedingt gläubig sein und eine Aussensicht nicht unbedingt skeptisch. Letztere kann auch einfach, angelehnt an naturwissenschaftliche Methoden, b e s c h r e i b e n d sein und erstere, im Sinne der Stufen interkultureller Kompetenz[350], empathisch, das heisst von einem solidarischen Perspektivenwechsel getragen. In diesem Sinne bezeichne ich also meine Herangehensweise als spirituelle Interpretation.

Wie liesse sich jedoch dann, im Rahmen einer wissenschaftlichen Hausarbeit, damit umgehen?

Im Judentum und Christentum gibt es jahrhundertelange Traditionen, aus einer gläubigen Position heraus heilige Texte auszudeuten. Allerdings muss dazu einschränkend gesagt werden, dass weder die Thora noch das Neue Testament Gottes direktes Wort sind, es sind Erzählungen, Geschichten über Gottes Wirken, in denen Gottes Worte und Taten zitiert werden, aber sie haben längst nicht diese direkte Bedeutung als unmittelbares Wort Gottes, wie sie für den Koran in Anspruch genommen wird.[351]

CASEY[352] referiert beispielsweise die «*vier Sinne*» der lectio spiritualis, wir würden sagen der vier Interpretationsmethoden, wie TheologInnen, Literatur- und SprachwissenschaftlerInnen sowie andere TheoretikerInnen seit Philo von Alexandrien und den Zeiten der Wüstenväter an die Texte von Thora und Neuem Testament heran gegangen sind und diese Interpretationsmethoden gleichzeitig mit ihrer spirituellen Praxis verbanden: Den Wortsinn (=Textverständnis, historische Zusammenhänge), den allegorischen Sinn (= Deutung von Gleichnissen, lyrischen Vergleichen, Metaphern, Bedeutungszusammenhang), den moralischen

349 PENG-KELLER 2010 S. 22–24.
350 Nach BENNETT 1993.
351 SCHMIDT, WEIDNER 2008 u. SCHOLEM 1973.
352 CASEY 2010 S. 78ff.

Sinn (= ethische Ausdeutung, Relevanz der Texte für individuelles, gesellschaftliches oder politisches Verhalten), der mystische oder theologische Sinn (= Lesen und Interpretieren in der Beziehung zu Gott, als Kommunikation mit Gott).[353]

Die oben dargestellte Methode der spirituellen Interpretation kommt dem zuletzt genannten Sinn vermutlich am Nächsten mit dem Unterschied jedoch, dass man im Fall des Koran davon ausgehen muss, dass dieser Text eigentlich Gott i s t und dass dadurch jegliche Ausdeutung oder Interpretation eine heilige Handlung analog der christlichen Kommunion ist.

In der einschlägigen Fachliteratur zum Islam gibt es mittlerweile sehr gute und interessante literaturwissenschaftliche und theologische wissenschaftliche Ansätze zur Ausdeutung des Korans.[354] Da ich keine Orientalistin oder islamische Theologin bin, habe ich nur meine anderweitig erworbenen wissenschaftlichen Kompetenzen[355], die Plausibilität und Relevanz dieser Theorien für die vorliegende Arbeit mit ihren Fragestellungen und Verifikation zu beurteilen und anzuerkennen. Ich möchte also diese Ansätze nur dort referieren, wo es vom Themenzusammenhang her notwendig erscheint und ansonsten auf die Literaturliste hinweisen.

Aus heuristischen Gründen möchte ich stattdessen in diesem Abschnitt meinen Ansatz einer spirituellen Interpretation durch spielen. Die Frage ist, was es denn für Ergebnisse gibt, wenn man wirklich die These/das Dogma, der Islam sei eins zu eins als Gottes Wort, als seine «Inlibration» anzusehen, der eigenen Interpretation zu Grunde legt?

Ich erachte diese Vorgehensweise auch als einen Versuch, die Methode des Perspektivenwechsels oder der Empathie, wie sie als Ziel interkultureller Kompetenz[356] formuliert wurden, einmal auf ihre Verwendbarkeit hin zu prüfen.

#### 4.2.2.1 Der Text als Zeichen Gottes

Der Text, die Surensammlung, genannt Koran, ist das Wort Gottes, eines seiner Zeichen, mit denen er in seine Schöpfung, hier auf die Menschen, einwirkt.[357]

---

353 Siehe hierzu auch insbesondere d e n Systematiker der christlichen Spätantike überhaupt: ORIGENES 233 (Emmenegger 2009), ORIGENES/KOETSCHAU, P. 233/2009.

354 insbesondere die gesamte Arbeit von NEUWIRTH 2010.

355 Als Literaturwissenschaftlerin und Prähistorikerin.

356 BENNETT 1993.

Daraus folgt, dass jedes Wort dieser Textsammlung sakrosankt ist, also «gleich viel wert». Ein Phänomen, welches arabische Theologen und Literaturwissenschaftler bereits im Mittelalter erkannt hatten, denn da es nämlich durchaus widersprüchliche Aussagen im Koran gibt (beispielsweise zwei zum Alkoholgenuss oder die sogenannten «Satanischen Verse») musste es ja ein Kriterium geben, welche nun wahrer oder aktuell stimmig sei.

Da Gott ja jederzeit in seine Schöpfung eingreifen kann, kann er auch in den Koran eingreifen, woraus sich für die Interpretation der Suren ergab, dass die jeweils jüngere Sure, also spätere Aussage im Koran, wohl die wahre im Sinne von Gottes aktuellem Bestreben sei. Um nun zu wissen, welches die aktuellere Aussage Gottes sei, war eine historische Aufschlüsselung der Suren wichtig, eine Chronologie der Verkündigung. Welche der Suren wurde Mohammed zuerst diktiert, welche danach, welche später? Welche in Mekka, welche in Medina? usf. Eine solche wurde durchaus relativ rasch im frühen Mittelalter erstellt und von NÖLDEKE bereits im 19. Jahrhundert aufgearbeitet. Diese Chronologie der Koransuren gilt auch aktuell immer noch als Grundlage für die Chronologie der Suren.[358]

Der Koran ist keine fort laufende Erzählung, Schöpfungs- oder Heilsgeschichte. Wo es narrative Elemente[359] gibt, setzen sie mehr oder minder ein Vorwissen der Hörenden voraus und werden auch nur insoweit zitiert, als sie dann die Basis für die Ausdeutung durch Mohammeds sakrales «Wir», sein göttliches Alter ego, darstellen.

Die Suren sind wie Gott, ihr Schöpfer, zeitlos, nicht chronologisch, nicht narrativ, nicht logisch, allein geordnet nach einem rein buchhalterischen oder eben auch technisch-naturwissenschaftlichen[360] Prinzip: Der Länge.

Was auch in diesem Fall logisch ist, denn eine andere Schreibordnung hätte ja eine Wertigkeit zwischen den einzelnen Texten hergestellt, die eben nicht opportun und seiner Heiligkeit gerecht geworden wäre. Wie auch bei anderen Phänomenen

---

357 Das diese Zeichen (Natur im aristotelischen Sinne) durchaus wissenschaftlich bearbeitet werden dürfen, zeigt die lange Tradition arabischer Wissenschaften im Laufe der Jahrhunderte.

358 NÖLDEKE (1869) 1961.

359 Z.B. die Suren 12 «Joseph»,14 «Abraham», 19 «Maria», 71 «Noah».

360 Zur Rezeption aristotelischer Philosophie im Islam siehe auch: HENDRICH 2011, DIETERICI 2004, LERCH 2002, RUDOLPH 2004.

der Wirklichkeit, wird die Chronologie erst durch nachträgliche, wissenschaftliche Verfahren definiert, sie ist ein Behelfswerkzeug der Menschen aber nicht genuin Gottes Anliegen. Sie ist eine der Gesetzmässigkeiten, die die Menschen aus den Werken Gottes – die Kosmos, Welt und Koran – heraus lesen können. Es ist ihre Weise, diese Hyposthasien Gottes zu begreifen. Von daher erklärt sich auch die islamische Wissenschaftsfreundlichkeit, die im Hochmittelalter z.B. kein Problem in einer ausführlichen Aristotelesrezeption sah. Naturwissenschaftliche Methoden und Verfahren standen und stehen nicht im Widerspruch zur Religionsausübung.

Der Koran aber ist, wie die gesamte Schöpfung, ein Zeichen Gottes.

«*Denn dem Koran zufolge sind nicht nur die Buchstaben, oder – etwas weiter gefasst – die Koranverse, sondern alle erschaffenen Dinge ‹Zeichen›. Ayat, von Gott. Die Schöpfung wird analog zur Schrift als Zeichensystem verstanden, das zu ‹lesen› der Mensch im Koran immer wieder aufgefordert wird. … Die irdische Manifestation der Schöpfung ist kein fluchbeladener Ort des Straferleidens, sondern weist im Gegenteil selbst eine deutliche Wesensverwandtschaft zum Paradies auf.*»[361]

Wie beispielsweise in Sure 78:
«*Machten wir die Erde nicht zu einer Ruhestatt,*
*zu Pflöcken die Berge?*
*Und schufen euch als Paare,*
*und machten euch den Schlaf zu einer Ruhepause?*
*Und machten die Nacht zu einem Kleid,*
*den Tag zum Lebensunterhalt?*
*Und bauten sieben Festen über euch*
*Und machten eine Leuchte, hell erglühend,*
*und sandten aus den Regenwolken reichlich Wasser,*
*um mit ihm Korn und Gewächs hervorzubringen*
*und dicht bewachsene Gärten?*»

361 NEUWIRTH 2010 S. 178, 439.

Die Welt ist «schön», paradiesisch, nicht feindlich, wie in der vorislamischen arabischen Dichtung,[362] vollkommen ganz im Sinne des platonischen Schönheitsbegriffes.[363]

#### 4.2.2.2 Offenbarung und Apophasie

Unser, an den Erzählungen aus Altem und Neuem Testament geschultes Textverständnis stutzt angesichts der scheinbaren Unübersichtlichkeit des Koran, denn Texte haben doch einer logischen Gesetzmässigkeit zu folgen oder, wenn sie poetisch sind, ästhetischen Massstäben der Poetik. Doch so «poetisch» der Koran auch ist, unterscheidet er sich darin von der normalen Poesie oder Literatur, von den Märchen und den Mythen.[364]

Er ist eben nicht von Menschen gemachte Literatur sondern «Eingebung» aus dem göttlichen «Buch», der ewigen Tafel des «*logos*».

Dass er so aussieht oder klingt wie die vorislamische Poesie und durchaus auch Formen und Textarten daraus benutzt, hat eigentlich etwas mit der Übersetzungsleistung zu tun, welche ja den «*logos*» in eine für Menschen verträgliche und verständliche Form bringen muss. Hierzu bedient sich Gabriel der geläufigen poetischen Formensprache sowie des Arabischen.

Um plausibel zu machen, dass es sich hier tatsächlich um Gottes Wort handelt und der Prophet eigentlich nicht mehr ist, als ein Schreibrohr, muss dieser selber eine Art unbeschriebenes Blatt sein, ein ungebildeter, unbelesener Mensch[365], damit sicher gestellt ist, dass er nicht eigene Formen, seine eigene poetische Be-

---

362 IMHOF 2004 a. div. O.
Siehe hierzu auch NEUWIRTH 2010 S. 751 – allerdings bin ich mit ihrer etwas negativen Konnotation, die gewissermassen die koranische «Rhetorik» einer psalmistischen Hymnik in diesem Abschnitt gegenüber stellt nicht so ganz einverstanden.

363 Zum Schönheitsbegriff im Koran siehe KERMANI 2012. Zum Schönheitsbegriff im Platonismus siehe Punkt 2.1.2. dieser Arbeit: «Die Rede an Diotima».

364 Zum Verhältnis von Poesie und liturgischem Text im Koran siehe NEUWIRTH 2010 Kap. XII S. 672 ff.

365 Die grosse Bedeutung des Mythos von Mohammeds «Bildungsferne» entspricht in etwa der Bedeutung des Mythos der Jungfräulichkeit Marias im Christentum. Beide Mythen rekurrieren auf die Unschuld ihrer Protagonisten, die Erstmaligkeit von Gottes Einwirken in ihrem Leben sowie die Einmaligkeit dessen, was sie dann «gebären», offenbaren – nicht mehr und nicht weniger als Gott selbst. Mohammeds und Marias «Unbeflecktsein» (einmal vom Eros, einmal vom Wort) ist schlussendlich der «Beweis», dass sie wahre Offenbarer – also Gottesgebärerin und Prophet – sind.
Zum zweiten dient dieser Topos auch zur Charakterisierung von Prophet oder Gottesgebärerin. Beide werden immer wieder als «bescheiden» apostrophiert. Ein Charakterzug, der sich noch sechshundert Jahre später im Testament des Heiligen Franziskus, im Paragraph 19 wieder findet: «*Und wir waren ungebildet und allen untertan.*»

gabung, sein eigenes Wissen in Gottes Wort hinein mixt, sondern dieses rein, unvermischt weiter gibt, wie er es vom Engel Gabriel erfahren hat, wie es ihm eingegeben wurde.

Mein spiritueller Interpretationsansatz löst in gewisser Weise das Problem des Sprechens in der apophatischen Theologie, denn eigentlich kann dieser unnennbare, nicht zu beschreibende Gott ja nur selber über sich «reden»: «*Die Allursache kann mit vielen wie mit wenigen Worten ausgesagt werden und sich zugleich der Aussage gänzlich entziehen, da sie weder aussagbar noch denkbar ist.*»[366] Wie Dionysius Areopagites es in seiner Mystischen Theologie ausdrückte.

Durch die Übersetzungsarbeit des Engels und die «passive» Sprachrohrfunktion des Propheten wird das Problem, w i e Gott sich denn den Menschen offenbaren könne gelöst.[367]

#### 4.2.2.3 Unendlichkeit und Zeitlosigkeit

Was man, im Vergleich mit anderen Heiligen Büchern und ihren fortlaufenden Erzählungen als «ungeordnet» interpretiert, könnte, unter der Voraussetzung der spirituellen Interpretation, also auch als «zeitlos» oder «unendlich» beschrieben werden.

Möglicherweise ist hier ein Bild hilfreich:

Der Text Koran gleicht einem Meer. Wie dieses hat er eine räumliche und zeitliche Begrenzung (Surenanzahl und Zeitraum der Offenbarung), trotzdem suggeriert er eine ähnliche Vielfältigkeit und Unbegrenztheit, wie das Meer. Und wie auf dem Meer, kann man nicht einfach orientierungslos darauf herum segeln. Um an ein Ziel zu gelangen, eine Deutung zu erfahren, muss eine Auswahl aus den vielen möglichen Zielen getroffen werden.

Die Auswahl ist, im Falle dieser Arbeit, durch die Beschäftigung mit dem neuplatonischen Gottesverständnis vorgegeben, die Kapitel 1–3 der Arbeit bilden eine Art Kompass, Seekarte, in welche Richtung ich auf dem Meer der Suren segeln möchte.

---

366 MT, BR Kap. I S. 75.

367 Die Lösung, welche das Christentum anbietet, ist die Offenbarungsform «Mensch» respektive das Konstrukt «Trinität».

Das heisst: Unendlichkeit, Unbeschreibbarkeit, «*Überunaussprechlichkeit*» fragen auch nach einer Entscheidung, will man nicht in irgendeiner diffusen Apophasie versinken. Diese Gefahr ist nämlich immer wieder gegeben. Und «Entscheidung» ist eine durch laufende, unsichtbar hinter dem Text stehende, Botschaft des Korans, ein «hidden aim». Der Gläubige kann sich für den «rechten Weg» entscheiden, genauer gesagt: Er s o l l sich für den Rechten Weg entscheiden[368], denn sonst droht ihm am Ende aller Tage ein recht rigoroses Strafgericht:

«*Bei den Feigenbäumen! Bei den Olivenbäumen!*
*Beim Berge Sinai!*
*Bei diesem sicheren Ort!*
*Wir erschufen den Menschen in vollendeter Gestalt,*
*alsdann machten wir ihn zum Niedrigsten der Niedrigen –*
*ausser denen, die glauben und gute Werke tun,*
*denen wird Lob zuteil, nicht unverdient –*
*was lässt dich also das Gericht noch leugnen?*
*Ist Gott denn nicht der weiseste der Richter?*»[369]

Während also die Sure 95 auch an ein gewisses Vertrauen in Gottes Weisheit appelliert, klingt das in Sure 83 schon strenger:

«*Weh jenes Tags den Leugnern,*
*Die den Gerichtstag leugnen gern.*
*Geleugnet wird er nur von argen Frevlern;*
*Die, wenn man unsere Zeichen liest,*
*Ausrufen: Possen der Älteren!*
*Ach ja, von ihren Werken lässt ihr Herz sich übermeistern.*
*Ja, ausgeschlossen sind sie dort von ihrem Herrn;*
*Sie brennen in der Hölle Kern.*»[370]

Ganz besonders wären hier auch die Suren 81 und 82 zu nennen, da in ihnen eben auch Laut malend das Zerbersten, Zusammenballen, Zusammenknüllen am

368 Siehe aber auch NAGEL 2008, S. 761 Fussnote 254 zum Kapitel II, S. 167: NAGEL relativiert hier die oft beschworene «Religionsfreiheit» des Koran vor dem Hintergrund der historischen Zusammenhänge seiner Herabsendung.

369 KB 95.

370 KR 83.

Ende aller Tage geschildert wird – am besten in der romantischen Version von RÜCKERT:

«*Wenn die Sonne sich wird ballen,*
*Die Sterne zu Boden fallen,*
*Und die Gebirge wallen,*
*Des Meeres Fluten schwallen;*
*Wenn Zuchtkamele sind unverwahrt;*
*Und die wilden Thiere geschaart,*
*Und die Seelen wieder gepaart;*
*Man das lebendig begrabene wird fragen,*
*Um welche Schuld es sei erschlagen;*
*Wann der Himmel wird abgedacht,*
*Und die Hölle wird angefacht,*
*Und der Garten herangebracht;*
*Wird eine Seele wissen was sie dargebracht.*»[371]
«*Wann die Himmel zerkloben sind,*
*und die Sterne zerstoben sind,*
*Wann die Meere sind verschäumt,*
*Und die Gräber sind geräumt;*
*Wird eine Seele wissen, was*
*Sie hat gethan und was versäumt. …*
*Fürwahr die Frommen sind in Wonnen,*
*Die Sünder sind in Flammenbronnen,*
*Da brennen sie, wann das Gericht begonnen,*
*Und sind ihm nicht entronnen.*
*Weisst du, wann das Gericht begonnen?*
*Ja weisst du, wann das Gericht begonnen?*
*Wann keine See' hilft keiner Seel' und Gottes ist die Macht.*»[372]

Mohammed vertrat einen sehr konsequenten, vielleicht den konsequentesten Monotheismus seiner Zeit überhaupt. Dieser radikale Monotheismus ist durch eine

371 KR 81, 1–14.
372 KR 82, 1–5, 13–19.

über weite Strecken dezidiert apophatische Theologie im Koran gekennzeichnet und wie ich oben zeigen konnte, war das Modell der «Eingebungen» durch den Engel Gabriel eine Lösung für das Problem der Unerreichbarkeit und Unaushaltbarkeit Gottes.

#### 4.2.2.4 Entscheidungsfreiheit versus Entscheidungspflicht

Und auch die Lösung eines weiteren Problems der Apophasie, nämlich, wie es LEPPIN 2001 ausdrückt, dass sich diese mystische Unergründlichkeit selber aufhebt.[373]

Ein konsequent apophatischer Monotheismus trägt aber noch zwei weitere Problemstellungen in sich: Unergründlichkeit, Unerreichbarkeit könnten im Endeffekt zur Passivität führen und weiterhin auch zu einer Art Beliebigkeit, denn wenn das All-Eine nicht darstellbar ist, könnte man ja mehr oder minder alles dazu aussagen.

Welche Lösung bietet nun der Koran für diese beiden Problemstellungen an?

Wenn man so will auch in einer Art Wüstenvätertradition, wie Mohammeds Ausflüge in die Wüste, propagiert Gott durch Gabriel durch Mohammed[374] eine Art «immer währendes Gebet».[375] Es sollte noch beinahe 700 Jahre dauern, bis Gregor PALAMAS hierfür die geniale Lösung des Unterschieds zwischen «Wesen» und «Energien» Gottes fand,[376] ein vergleichbare Terminologie, die heute von allen möglichen modernen esoterischen Bewegungen und Spiritualitätsbemühungen

---

373 «*Wenn der Ansatz mystischer Theologie seit Dionysius Areopagita die Unbegreiflichkeit Gottes und damit seine absolute Transzendenz ist, so muss eine starke Betonung seiner Nähe, ja geradezu seine Erreichbarkeit durch menschliches Bemühen die Frage aufwerfen, ob nicht der mystische Weg letztlich die Unverfügbarkeit Gottes, seine absolute Transzendenz unterläuft, also seine eigenen denkerischen Grundlagen infrage stellt.*» LEPPIN 2011, S. 47f.

374 Siehe auch NEUWIRTH 2010 in den Kapiteln VII, VIII und IX zur Mekkanischen Gemeindebildung, in welchen sie Mohammed als «Verkünder» bezeichnet.

375 Zum «immer währenden Gebet» im Sufismus, der ‹istighfar›-Formel zur Vergebung siehe SCHIMMEL 1995, S. 182; immer währendes Gebet und Atmen siehe SCHIMMEL 1995, S. 193.

376 Die orthodoxe Lösung des Gregor Palamas (1296–1359) im Hesychasmus schildert LEPPIN 2007 indem er ihn zitiert: «*Wie also gelangen wir nahe zu Gott? Indem wir uns seiner Natur nähern? Aber keines unter allen Geschöpfen hat irgendeine Gemeinschaft oder Nähe mit der allerhöchsten Natur oder wird sie haben. Wenn also jemand nahe zu Gott gelangt ist, hat er sich ausschliesslich seiner Energie genähert.*» PALAMAS in LEPPIN 2007, S. 53. Gregor PALAMAS trennt zwischen dem «Wesen» Gottes und seinen «Energien», eine Idee, die – Kehrtwendung zum Neuplatonismus zurück – «*es ermöglicht, der radikalen Negation jeder Erreichbarkeit Gottes einerseits auf der Wesensebene zuzustimmen und ihr andererseits doch eine andere Überzeugung entgegenzusetzen. Denn so, wie das neuplatonische Denken es erlaubte, in den Abbildern jeweils die Urbilder präpräsent zu sehen und damit letztlich in der ganzen Schöpfung auch einen Ausfluss des Einen wahrzunehmen, so waren auch die Energien eben solche Ausflussweisen Gottes.*» LEPPIN 2007, S. 53.

aufgegriffen wird. Beim hesychastischen Gebet stehen das Moment der Erfahrung, des persönlichen Erlebnisses im Vordergrund.

Die Aufforderung zum «*ständigen*» Gebet zieht sich wie ein roter Faden gleichmässig durch alle Suren hin, sehr oft kombiniert mit der Aufforderung zur Armenspende, der zweiten «Säule» des Islam, nach dem Gebet, «*Sakat*»:

«*Siehe, unruhig ist der Mensch erschaffen. … nur nicht die Betenden,*
*die ständig ihr Gebet verrichten,*»[377]
«*Dein Herr ist keiner, der vergisst,*
*der Herr der Himmel und der Erde und dessen, was dazwischen ist:*
*So diene ihm, und bete ihn beständig an!*»[378]
«*Harre geduldig aus mit denen,*
*die ihren Herrn anrufen am Morgen und am Abend,*
*um seine Nähe anzustreben!*»[379]

Durch diese Beständigkeit wird ein immerwährender Bezug zu Gott hergestellt.

Allerdings mahnt der Koran auch, dieses fortwährende Beten nicht zu übertreiben und mit seinen Kräften zu haushalten:

«*Siehe, dein Herr weiss, dass du weniger als zwei Drittel von der Nacht*
*sowie die Hälfte von ihr und ein Drittel stehend verbringst,*
*und eine Gruppe derer, die bei dir sind.*
*Gott bestimmt die Nacht und den Tag.*
*Er weiss, dass ihr sie nicht bemessen könnt.*
*So wandte er sich euch voller Gnade wieder zu.*
*Tragt daher, was euch leicht fällt, aus der Lesung vor!*
*Er weiss, dass Kranke unter euch sind …*
*Tragt daher, was euch leichtfällt, vor, …*
*und gebt Gott ein schönes Darlehen!*»[380]

Wie oben im Abschnitt 4.1.3 bereits erwähnt, gleicht die Auffassung des Koran vom Gebet derjenigen des Origenes, und dieses «grosse Gebet» ist auch allen anderen, weltlichen Verrichtungen vorzuziehen:

377 KB 70, 19–22.
378 KB 19, 64–65.
379 KB 18, 28.
380 KB 73, 20.

«*Ihr Gläubigen! Wenn am Tag der Versammlung zum Gebet gerufen wird,*
*so macht euch auf, um Gottes zu gedenken, und lasst den Handel ruhen.*
*Das ist für euch das beste, sofern ihr Wissen habt.*
*Wenn das Gebet dann abgeschlossen ist, zerstreut euch wieder überall,*
*und strebt nach Gottes guten Gaben, und gedenket seiner viel:*
*Vielleicht wird's euch dann wohlergehen!*»[381]

Sowohl also das ständige eigene Gebet, gläubige Muslime beten fünf Mal am Tag ihr «Stundengebet»,[382] als auch, wie oben in 4.1.3 gesagt, das Hören der Koranlesung selber während des Gottesdienstes, führen zur höchst möglichen Gottesnähe.

### 4.2.2.5 **Gebetshaltungen**

Der stark sozial-politische Anspruch des Koran, der sich in der meistens mit der Aufforderung zum Gebet kombinierten Aufforderung zum Almosengeben verbindet[383], verhindert gewissermassen ein luzides Abschweben dieser so stark in den Alltag hinein genommenen Frömmigkeitspraxis.

Soziales Engagement p l u s die ständig fort laufende Gebetspraxis verhindern auch ein rein passives «Warten» auf Gottes Gnadengaben. Die Gläubigen werden dazu angehalten, sich um die «kleinen Sorgen» durch das aktive Almosengeben selber zu kümmern und das nicht Gott zu überlassen. Es scheint so, als führe der Koran Origenes' Zweiteilung des Gebetes ist hier konsequent weiter.[384] Wie viel von all diesen philosophischen, christlichen und jüdischen Diskussionen um das Beten hat Mohammed wohl auf seinen Reisen gehört oder gar selber gelesen?[385]

Wie ich es bereits oben, in Bezug auf die Argumentation zum «immer währenden Gebet» (Hesychasmus) des Gregor Palamas darstellte, begegnen uns Gebetshaltungen, wie sie zum Ritus des islamischen Gebets gehören auch beim Ordensgründer Dominikus (1170–1221):[386] Sie umfassen Körperbewegungen wie Nieder-

381 KB 62, 9–10.

382 In der katholischen Kirche sind alle Kleriker (Diakone, Priester, Bischöfe, etc.) dazu verpflichtet und auch in den Klöstern wird das Stundengebet durchgeführt. Alle anderen sind zum Angelus aufgerufen, das dreimal täglich gebetet wird. (Hinweis Professor MALI, Franz 2013 in einer Korrekturnote).

383 Sowie auch in den vom Westen so kritisierten Themen der «umma», der «scharia» und des «dschihad».

384 Zur Diskussion des Bittgebets bei Origenes aber auch anderen siehe PENG-KELLER 2010, S. 103–109.

385 Siehe beispielsweise auch CASSIAN 2011 Collatio 10, S. 316–320

386 DYCKHOFF 2003, S. 20–130

werfen, Knien, Stehen, Sitzen, Verneigen sowie verschiedene Hand- und Kopfhaltungen.

Zum Vergleich stelle ich die dominikanische und die islamischen Gebetshaltungen einander gegenüber:

| **Dominikanische Gebetshaltungen** | **Islamische Gebetshaltungen** |
|---|---|
| Erste: Verneigung = Demut | mehrmaliges Verneigen, Hände auf Knien |
| Zweite: Niederwerfung = Reue | Knien, Stirn berührt den Boden |
| Dritte: Selbstgeisselung = Reinigung | Geisselungen (nur im Schiismus) |
| Vierte: abwechselnd Kniebeugen und Aufrechtstehen, Hände geöffnet zum Boden = Achtsamkeit | Knien, Hände offen |
| Fünfte: Stehen mit drei verschiedenen Hand- und Kopfhaltungen = Konzentration | Hände an den Ohren zum Hören |
| Sechste: Kreuzeshaltung = «grosse Gebete» | |
| Siebte: Pfeilhaltung = Entrückung | Tanz der Derwische |
| Achte: Rückzug zum Lesen = lectio/oratio/meditatio/contemplatio | ebenfalls |
| Neunte: Beten unterwegs im Gehen | ebenfalls |

Während das Reinigungsritual im katholischen Christentum symbolisch, bei Eintritt in den Kirchen- oder Gebetsraum vollzogen wird, waschen sich Muslime die Füsse, die Hände und Arme bis zu den Ellenbogen, die Ohren, das Gesicht und spülen den Mund aus.

Alle diese Gesten, Bewegungen und Rituale dienen in beiden Religionen dazu, die Hingabe, das Erlebnishafte, die religiösen Erfahrungen zu verstärken und diesen Erlebnissen während des Gebetes Priorität vor dem Kognitiven zu geben.

Es wäre auch zu fragen, inwieweit sowohl die hesychastische Bewegung mit der Idee des Unterschiedes von «Wesen» und «Energie» Gottes in Osteuropa als auch die dominikanischen Gebetshaltungen in Westeuropa sowie die oben erwähnten Elemente der franziskanischen Spiritualität (Ideal des Ungebildet-Seins und Sakrosanz heiliger Texte) durch den, seit dem hohen Mittelalter in Europa sehr präsenten Islam inspiriert wurden? Wir würden dann dem Islam nicht nur den kulturgeschichtlich eminent wichtigen, wissenschaftlichen Input verdanken sondern auch gewisse religiös-rituelle Inspirationen.

### 4.2.2.6 Poesie und Schattenseiten

Im Koran wird Mohammed als «Siegel der Propheten» bezeichnet. Er ist der letzte einer langen Reihe. Das Endgültige Strafgericht wird alle die treffen, die ihm nicht folgen. Es gibt keine Alternative, keine «zweite Chance»[387] mehr. Der Anspruch ist hoch und es ist nicht an ihm zu deuteln.

Auch das kann apophatisches Denken und Glauben sein, denn jede Variante, jedes Abrücken von dieser konsequenten Abstraktion Gottes würde zur «positiven Theologie» führen, ergo auch zur Relativierung dieses undenkbaren, entpersönlichten Gott.

Begreifliche Begeisterung für die Poesie des Korans verschleiert manchmal ein wenig diesen Rigorismus des Korans. Liest man jedoch auch einmal die deutschsprachige Koranausgabe der Salafiten[388], wie sie zum Schrecken braver Mitteleuropäer vorigen Sommer in den Fussgängerzonen umsonst verteilt wurden, ähnlich dem «Wachturm» der Zeugen Jehovas, so lernt man doch eine andere Auffassung kennen, die ganz und gar nicht beliebig ist. Die Salafistischen Übersetzer haben auch auf die lyrischen Formen verzichtet und schreiben die Suren in einem Fliesstext, mehr oder weniger ohne Punkt und Komma! Hier schlägt das Pendel der Strenge vielleicht in eine extrem andere Richtung. Das zeigt jedoch nur, dass auch dieses Potential im Koran steckt.

Das mag auch eine der Schwächen apophatischen Denkens, Sprechens oder Dichtens sein: Ihre Vieldeutigkeit. Konsequente Apophasie kann, auf Grund ihrer Vieldeutigkeit, sowohl Fundamentalismus und Enge oder Weltoffenheit und Toleranz gegenüber Andersgläubigen generieren.[389]

In der europäischen Koranrezeption der Romantik[390] galt auch einmal diese tolerante Seite des Islam als ein Markenzeichen des Islam.

---

387 Bahais und andere nachislamische Bewegungen hin oder her.

388 ABU-r-RIDA'Mohammad ibn Ahmad ibn Rassoul: Die ungefähre Bedeutung des Al Qur'an Al Karim in deutscher Sprache. Köln.

389 «*Die Vorstellung, dass von einer Person ausschliesslich e i n e Religion ausgeübt werden könne, ist von monotheistischen Vorstellungen geprägt und entspricht so nicht der historischen Realität.*» IMHOF 2004, S. 54.

390 Bekanntestes Beispiel ist die «Ringparabel» aus dem Drama «Nathan der Weise» von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781). Sie fusst auf einer Erzählung aus dem «Decamerone» des Giovanni Boccaccio (1313–1375), ebenfalls eine eher islamfreundliche Geschichtsepoche. Bemerkenswert ist immer auch die Figur des Feirefitz aus dem Epos «Parcival» von Wolfram von Eschenbach (1160 oder 80–1220).

Im Länder und Kulturen übergreifenden arabisch-islamischen Herrschaftsraum des Mittelalters, sorgte eine Art «pax islamica» dafür, dass insbesondere die Anhänger der anderen beiden «Buchreligionen» in Frieden leben konnten – allerdings liessen sich das die Kalifen, in sassanidischer Tradition, mit Spezialsteuern[391] bezahlen. Wie auch immer, eine Haltung, von der das christliche Europa mit seinen Hexen- und Ketzerverbrennungen zur gleichen Zeit weit entfernt war.[392]

Die Haltung «ähnlicher Glaube» aber getrennter Gottesdienst, wie der Koran sie in Sure 109 empfiehlt, sollte erst wieder im 20. Jahrhundert als eine Möglichkeit, ökumenischen oder interreligiösen Zusammenseins propagiert werden:

«*Sprich: O, ihr Leugner!*
*Nicht bet' ich an, was ihr anbetet,*
*Noch wollt ihr beten an, was ich anbete,*
*Noch will ich beten an, was ihr habt angebetet,*
*Noch sollt ihr beten an, was ich anbete.*
*Euch euer Gottesdienst und mir der meine!*»[393]

Apophatische Theologie eröffnet die Möglichkeit, die Undurchschaubarkeit und Unübersehbarkeit Gottes und somit auch, dass man letztlich Nichts über ihn aussagen kann, zu akzeptieren – im Sinne einer Haltung der Gelassenheit, wie man sie beispielsweise auch vom Mahayana-Buddhismus kennt.[394]

## 4.3 Chronologieversuch zur Kontinuität oraler Tradition

Mit einer Diskussion der Herleitung apophatischer Theologie oder gar dem Versuch, eine mögliche Traditionslinie vom Neuplatonismus via Dionysius Areopagites zum Koran herzustellen ist notweniger weise auch eine Menge Spekulation verbunden, denn es gibt kaum Forschungsliteratur dazu, sowie wenig (und dann noch einer Nichtorientalistin und Nichtaltphilologin zugängliche) Primärliteratur.

391 In einigen Regionen Ägyptens wurde diese Art Religionssteuer von Muslimbrüdern wieder eingeführt. (Hinweis Professor MALI, Franz 2013) siehe auch das Stichwort Dhimma unter: http://de.wikipedia.org/wiki/Dhimma am 4.12.13.

392 Siehe hierzu auch: TROJANOW, HOSKOTE 2007.

393 KR 109.

394 Diesen Gedanken fand ich bei NAGEL 2008.

Schon in der Diskussion um die Vita von Dionysius Areopagites konnte ich auf das Phänomen der verschleierten Quellenlage hinweisen, ausserdem auch auf SUCHLAs interessante These, dass Dionysius Areopagites Pseudonym möglicherweise eine Folge der «Gefährlichkeit» seiner Schriften und der daraus resultierenden «Gefährdung» seiner Person sei.

Ein wichtiger Angelpunkt in dieser Spekulation wird die Frage sein, wer eigentlich diese Hanifen waren, die u.a. im Koran erwähnt werden. Insbesondere müsste man der Frage nachgehen, was denn der Inhalt ihrer möglichen Glaubenslehre war und wie ihr Offenbarungsverständnis aussah. (4.3.1)

In einem zweiten Schritt werde ich versuchen, vom Neuplatonismus über in dieser Arbeit genannte frühchristlichen Texte und Diskussionen bis zu den Hanifen und Mohammeds Welt, eine Chronologie nach der prähistorischen Methode der «Siedlungskontinuität» zu erstellen, die entweder eine Kontinuität belegen kann oder auch nicht.[395] (4.3.2)

Zum dritten werde ich auf die These eingehen, dass vermutlich für die «Forschungslücke» zwischen der Zeit und Ideenwelt des Dionysius Areopagites sowie jener Mohammeds der Fakt einer eher noch verbalen Tradition eine grosse Rolle spielt. In welcher Art könnten dann aber hoch geistige, theologische Inhalte an den «Lagerfeuern der Serail» oder in unterschiedlichen philosophischen und religiösen Schulen weiter gegeben worden sein und wo würden sich solche Inhalte eventuell niederschlagen? (4.3.3)

Methodisch ist dieser Abschnitt natürlich das genaue Gegenteil der oben versuchten sakralen Interpretation, da ihm ja a) die These einer historischen Kontinuität v o r Mohammeds Auftreten zugrunde liegt, b) soweit es möglich ist, literaturwissenschaftliche und historische Methoden angewendet werden und c) nun von der These ausgegangen wird, dass der Koran ein Text «wie jeder andere» ist, dass er dekonstruiert, interpretiert, auf historische Vorläufer und Vorformen zurückzuführen und Ausdruck eines gesellschaftlichen Diskurses, ein «Kind seiner Zeit» ist.

Dieses Unterfangen ist sicher eigentlich auch zu gross für eine post-doc-Masterarbeit nach einem berufsbegleitenden und deshalb doch auch notwendigerweise

395 SCHIMMEL 2002, S.196 und 276.

abgespeckten Theologiestudium. Dieser Abschnitt soll also eher als Anregung für historische, theologische, orientalistische oder altphilologische Forschung dienen, einmal ausführlicher dieses Thema weiter zu verfolgen.

### 4.3.1 Die Spur der «Hanifen»

«*Im Zuge der politischen Ausrichtung der führenden Klane auf das Sassanidenreich wird man die über Hira nach Innerarabien einsickernde dualistische Frömmigkeit kennengelernt haben.*»[396]

Herauszufinden, was Inhalt, Ausrichtung oder gesellschaftlicher Nährboden des Hanifentums war, ist nicht so einfach.

Ein Grund dafür ist sicherlich, dass Mohammed in gewisser Weise diesen Begriff durch seine starke Berufung auf den Erzvater Abraham, den er den «ersten Hanifen» nannte, besetzte und die folgenden Muslimgenerationen dem gleich taten.[397]

Nicht einmal auf den über tausend Seiten von NAGELs Standardwerk über Mohammed findet sich eine zusammen hängende Definition oder Darstellung des Hanifentums.[398] Ähnlich, wie der Mythos vom Analphabeten Mohammed die eigentliche Biografie des Propheten überlagert, sind auch beim Thema Hanifentum die eigentlichen historischen Informationen, ganz im Dienste eines sakralen Mythos, überlagert so dass man tief graben muss, um zum möglichen Inhalt vordringen zu können.

Wie ich im Abschnitt 4.1.2 darstellte, kreuzten und vermischten sich auf der Arabischen Halbinsel sowie nördlich von ihr mindestens fünf monotheistische Religionen: Judentum, Christentum, Manichäismus, die Lehre des Zoroastrismus[399], gnostische Strömungen und eben das Hanifentum. Im Süden der Arabischen Halbinsel kam noch die Bewegung der sogenannten Sabier hinzu, als welcher Mohammed ebenfalls zeitweilig von anderen bezeichnet wurde, was vermutlich mit seinen Reinheitsidealen zu tun hatte.

Die Sabier vertraten, laut einem arabischen Gelehrten aus dem 11. Jahrhundert, wie der Manichäismus, ebenfalls eine Art gnostische Tradition, wobei ich insbe-

396 NAGEL 2008 S. 111f.

397 Nach NÖLDEKE (1869) 1961 S.8ff.

398 Man kann aber wohl guten Gewissens sagen, dass er die vorhandene Forschungsgeschichte zu diesem Thema umfassend dargestellt hat.

399 BAUMER 2005 S. 66 ff.

sondere – im Vorblick auf die weiter unten dargestellte Position Dionysius Areopagites – auf die hier anklingende Theorie von engelhaften Wesen hinweisen möchte.[400]

#### 4.3.1.1 Hanifen als neuplatonisch inspirierte Monotheisten mit starkem Reinheitsideal

Monotheismus, egal welcher Ausprägung war anscheinend in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends n.d.Z. «in».

In Mekka, an der Kaaba, gab es also die Bewegung der Hanifen, welche zwar den dort ausgestellten obersten Gott «Allah» «anbeteten», den Kult für die anderen, teilweise auch weiblichen, Gottheiten, aber nicht vollzogen.[401] Mohammed selber scheint mit dieser Gruppe zumindest sympathisiert zu haben, wenn er nicht sogar bereits Mitglied war – möglicherweise via seine Mitgliedschaft im Schwurbund der «Strengen», die unter anderem für die saubere, sakrale Spezialbekleidung der Pilger zuständig waren.[402]

Das erinnert an die Tendenz polytheistischer Religionen, im Zuge einer Vergeistigung oder stärkeren philosophischen Ausrichtung und gedanklichen Durcharbeitung der religiösen Inhalte[403], gewissermassen in logischer Konsequenz, die Idee einer Art «letzten Übergottheit» oder höchsten Abstraktheit, ein Prinzip vom «Einen» zu entwickeln.[404]

---

400 «Die Sabier begreifen die materielle Welt als ein durch geisthafte Kräfte gesteuertes Gebilde; diese Kräfte, … unterstehen in einer nicht klar auf den Begriff gebrachten Art dem Schöpfer der Welt; dieser wird nicht als ein unermüdlich tätiger Gott gedacht; er ist vielmehr ein weiser Meister, der sich mit seinem Werkstück nach dessen Fertigstellung nicht weiter einlässt; der Mensch muss daher wissen, dass er niemals mit Gottes erhabenem Sein in Berührung kommen kann; ihm bleiben als Vermittlerinstanzen jene in Gottes Nähe gerückten Geistwesen, deren Essenz und Handeln vollkommen lauter sind, so dass sie von allem Materiellen und dessen Begleiterscheinungen wie Körperlichkeit und Veränderlichkeit in Bezug auf Raum und Zeit nicht betroffen werden.» NAGEL 2008 S. 173 siehe auch NAGEL 2008 S. 762 FN 276.

401 BAUMER 2005, S. 147.

402 «Vor allem aber muss der Mensch, wie schon gesagt, sich läutern. Von Beginn an hat Mohammed hierbei die rein äusserliche Freiheit von Schmutz ebenso im Auge wie eine Läuterung von den Folgen eines wider Allahs bestimmen gerichteten Handelns: Nur als reiner, geläuterter darf der Mensch beim Vollzug des Ritus vor Allah treten. Als einem Mitglied der Kultgemeinschaft der ‹Strengen› war Mohammed bewusst, dass die Verehrung des Herrn der Kaaba das Tragen neuer, reiner Gewänder erforderte – oder solcher, die von den ‹Strengen› stammten und für deren rituelle Unbedenklichkeit letztere bürgten. NAGEL 2008 S. 117.

403 Und sie tendieren, wie ich unter 4.1.2 bereits ausführte, da sie soziale Identifikationsmuster bilden auch leicht zur Abstrahierung der Gottheiten oder Kräfte.

404 MICHAELS, Axel 1998 a. div. O.

Dieses letzte Prinzip ist oft gleichzeitig ohne Ort, ein «*Weltgeist*»[405], eine «*Weltseele*»[406] sowie Teil der individuellen, menschlichen Seele. Der Hinduismus kennt hierfür z.B. die beiden Begriffe «*Brahman*» für den allgemeinen Teil und «*Atman*» für den individuellen Anteil in der Seele.[407]

Ich erwähnte ein gleiches Phänomen oben bereits im 2. Kapitel auch für die spätantike Welt griechischer Religion und Philosophie.

Die Koranforschung[408] stellt nun teilweise die weitere These auf, dass insbesondere in den früheren Mekkanischen Suren Anteile gnostischer Spiritualität zu finden seien, so dass man Mohammeds anfängliche spirituelle Ausrichtung und somit eine Definition des Hanifentums nun weiter darauf einengen könnte.

Gnostische Vorstellungen finden sich beispielsweise in Manichäismus, in der Lehre des Zoroaster sowie in manchen Richtungen des Frühen Christentums und des späten Neuplatonismus – mit einem Wort: Gnostische Vorstellungen waren ein Teil dieses allgemeinen monotheistischen Mainstreams des frühmittelalterlichen Orients.

Plausibel, was Mohammeds spirituelle Ausrichtung betrifft, wäre das insofern, als gnostische Ansichten z.B. mit starken Reinheitsgeboten einhergehen und man im Manichäismus die Einteilung in drei unterschiedliche Menschengruppen, «*electi*»,

---

405 Z.B. in Herman Hesses Gedicht «Stufen»:»Der Weltgeist will nicht fesseln uns und engen. Er will uns Stuf' um Stufe heben, weiten.»

406 http://de.wikipedia.org/wiki/Atman 4.12.13.

407 «Atman ist ein Begriff aus der indischen Philosophie. Er bezeichnet das individuelle Selbst, die unzerstörbare, ewige Essenz des Geistes und wird häufig als Seele übersetzt. Nach Auffassung der Advaita-Vedanta-Philosophie ist Atman in seinem Wesenskern identisch mit dem kosmischen Selbst Brahman («Weltseele»). Dieses «reine Bewusstsein» ist demnach das wahre Selbst des Menschen, das bei allen Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühlen unverändert bleibt. Da Atman und Brahman nicht als zwei, sondern als ein einziges Prinzip betrachtet werden, bezeichnet man den Advaita-Vedanta als eine monistische Philosophie. … Im Zeitalter der Upanishaden (750–500 v. Chr.) werden die Weltenseele Brahman und das individuelle Selbst, Atman, als Wesenseinheit begriffen, die das wahre Wesen der Welt repräsentiert. Dieses Eine werde im Kosmos als Brahman, im Einzelnen als Atman erkennbar. Als Ziel des Lebens gilt es hier, die Einheit von Atman und Brahman zu erkennen. Atman sei ständig existent und nie von der kosmischen Kraft, dem Brahman, getrennt, es verändere sich nicht. … Während Anhänger des Advaita Vedanta den Atman als identisch mit der Weltseele sehen, frei von allen Attributen, sehen andere, wie etwa Anhänger des Dvaita Vedanta, zu denen insbesondere viele Vishnuiten gehören (die Gott als Vishnu verehren), den Atman mit transzendenten Eigenschaften …: … Sein, ewige Identität, er ist erfüllt von Bewusstheit, Wissen, Glückseligkeit. In Vaikuntha, der spirituellen Welt, hat er eine ewige spirituelle Form, rupa. Die Gestalt des Atman ähnelt nach dieser Auffassung der männlichen Gestalt Gottes oder Gottes Liebeskraft in weiblichen Formen wie etwa die von Radha, Sita oder Lakshmi. Hierbei handelt es sich um eine monotheistische Sicht.» aus: http://de.wikipedia.org/wiki/Atman 4.12.13.

408 In NAGEL 2009 a. div. O.

«*auditores*», und die anderen Menschen findet, Ähnliches findet sich in der Sure 56[409].

Die «*Hörenden*» sind dazu da, die «*Auserwählten*», welche sich vollkommen auf die Verwirklichung des «*Lichtes*» in dieser Welt konzentrieren, zu ernähren und rituell zu unterstützen. Die «*electi*» trugen, zum Zeichen ihres heraus gehobenen spirituellen Standes, weisse Roben. Die manichäische, zoroastrische und die gnostischen Strömungen vertreten das Gottesbild eines guten Gottes, mit der Schöpfung nicht in Berührung ist.[410]

Diesem Gottesbild jedoch würde bei Mohammed die Tatsache widersprechen, dass Gott ja durch seine Verkündigung an ihn direkt in den Lauf der Welt eingegriffen hatte – und das fortwährend im Verlauf mehrerer Jahrzehnte weiterführte!

Weiter würde einer gnostischen oder manichäischen Spiritualität Mohammeds sein radikaler Monotheismus widersprechen, welcher ja auch später die Idee der Gottessohnschaft, wie sie das Christentum vertritt, radikal zurückweist.[411]

Was das Hanifentum ausserdem mit anderen philosophischen und religiösen Strömungen seiner Zeit gemeinsam hat – und im Unterschied zu den gnostischen und manichäischen, zoroastrischen Strömungen – ist eine Ablehnung der Selbsterlösung. Erlösung, Erreichen des Paradieses, ist nur durch die Begehung des rechten Weges, unter Gottes Anleitung, möglich, was ständige Ausführung «grosser Gebete», «*eine uneingeschränkte Verehrung ohne jeden Seitenblick auf andere Numina, … da sie sich nicht am Schöpfungshandeln zu beteiligen vermögen.*»[412] bedeutet, denn die sind ja selber geschaffen, sowie die Fürsorge für weniger gut gestellte, arme Menschen: Das werden später die ersten beiden «Säulen» des Islam sein.[413]

Hanifentum wird auch gerne als eine bequemere Variante der an strenger, asketischer, gnostisch-manichäischer Spiritualität orientierten Religiosität genannt.[414]

---

409 Z.B. die Einteilung der Menschen beim letzten Gericht in drei verschiedene Gruppen in Sure 56.

410 Weiteres hierzu siehe in den Fussnoten zum Abschnitt 4.1.2.

411 In Sure 112 z.B.

412 NAGEL 2008 S. 161.

413 NAGEL 2008 S. 175f und S. 762 Fussnote 278.

414 NAGEL S. 166f In diesem Zusammenhang erwähnt NAGEL auch das asketische Mönchstum, welches im Islam eher abgelehnt wird.

Man sollte also von daher doch eher, meiner Ansicht nach, die «gnostische» Spur verlassen[415], was eine mögliche Umkreisung des Hanifentums betrifft und eher einen Suchgraben in nord- oder südwestliche Richtung anlegen. Hierbei stösst man natürlich auf die jüdische Tradition, welche von Mohammed stark rezipiert wurde, sowie auf die der griechischen Philosophie und der Auseinandersetzung damit durch jüdische und christliche Gelehrte in den ersten paar hundert Jahren n.d.Z.

Dieser so abstrakte, höchste Gott, diese Art «Brahma» in der Kaaba, wurde eher von wenigen Pilgern verehrt. Mohammeds Vorfahren behandelten *Al-lah* beispielsweise in der Weihung ihrer Felder unterschiedlich, indem er zwar ebenfalls ein Feld zugewiesen bekam, wie die anderen Gottheiten, es aber nicht so tragisch war, wenn die Erträge dieses Feldes weniger gut ausfielen wie die der anderen.

Durch die Rezeption der Geschichten um Abraham und seine Söhne bereits in den Generationen vor Mohammed und die Reklamierung Abrahams als Errichter der Kaaba «geisterte» also bereits die Vorstellung eines eher abstrakten Hochgottes (der eben nicht unbedingt Tonnen von Getreide für sein Wohlbefinden braucht) durch die Vorstellungswelt der vorislamischen Araber, eines abstrakten Hochgottes, der aber dennoch immer wieder in das Schicksal der Menschen und in die Ausformung seiner Schöpfung eingreift.[416] Was diese Vorstellung jedoch von der jüdischen unterscheidet, ist das Nebeneinander mit den anderen Gottheiten. Man kann sich vorstellen, dass die (hanifischen?) «Strengen», in ähnlicher Weise wie die Leviten im Judentum, eine Art sakralen «Stamm» innerhalb der anderen Stämme bildeten – das allerdings nicht im Sinne eines genealogisch oder geographisch abgesonderten Stammes sondern eher als Stammes übergreifende, nicht genealogische Gruppe, die ihren Sitz und ihre Aufgabe allerdings im unmittelbaren Umfeld der Kaaba wahr nahm.[417]

Dieser Gott ist zu preisen und zu loben, denn er hat ja alles bereits zur Verfügung gestellt, was der Mensch braucht:

---

415 Siehe hierzu auch NAGEL 2008, S. 113 ff.

416 NAGEL 2008, S. 66.

417 Ein ähnliches Phänomen kennt man aus der Geschichte der Irokesenstämme ( die 5 oder 6 so genannten Nationen der Irokesen), deren einer ebenfalls als heilig | sakrosankt und als Hüter eines heiligen Wampuns (der «Irokesenverfassung») galt.

«*Preise den Namen deines höchsten Herrn,*
*der erschuf und ebenmässig formte,*
*der ein Ziel setzte und dann führte,*
*der das Weideland wachsen liess*
*und es dann zu verdorrtem Grasland machte!*»[418]

«*Vergessen hat dich nicht dein Herr, noch dir sich abgeneigt.*
*Das dort ist besser als was hier sich zeigt.*
*Er gibt dir noch, was dir zu deiner Lust gereicht.*
*Fand er dich nicht als Waisen, und ernährte dich?*
*Als irrenden, und führte dich?*
*Als dürftigen, und mehrte dich?*
*Darum den Waisen plage nicht,*
*Dem Bittenden versage nicht,*
*und deines Herrn Huld vermelde!*»[419]

Hier haben wir wieder die Haltung Gott zu loben und zu preisen, wie Origines sie vertrat, nun unmittelbar verknüpft mit der Aufforderung, Gutes zu tun. Übersteigert jedoch mit der starken Mahnung in Sure 87, zu warnen und auf das Endgericht hinzuweisen.

Das Judentum, welches so stark von Mohammed und möglicherweise den Hanifen rezipiert wurde, hatte sich bereits spätestens ab Ausbreitung des Christentums in eine fruchtbare und inspirierende Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie begeben. Paradigmatisch hierfür war Philon von Alexandria, der 20 v.d.Z.–50 n.d.Z. lebte und dessen wichtigste Positionen ich bereits im zweiten Kapitel meiner Arbeit darstellte.

Philon siedelte Platons Ideenwelt im Geist Gottes selber an und postulierte, dass die Welt wird aus der göttlichen Vernunft heraus geschaffen sei. Zwar bleibt Gott das Unerfahrbare, Nicht-zu-Beschreibende aber er offenbart sich in zweifacher Weise: Einerseits als real erfahrbare Welt, als das Universum und andererseits als *logos*, als die überall wirkende, schöpferische und erhaltende Kraft, die auch in

418 KB 87, 1–5.
419 KR 93.

der menschlichen Seele zu finden ist und ihr ermöglicht, Gott und die Welt zu erkennen.

Die Seele ist das Abbild des *logos*, der zwei Gesichter hat: Eines ist der Welt zugewandt, das andere Gott und so erhält der *logos* eine Vermittlerfunktion zwischen Mensch und Gott.

Chadidschas Onkel hatte spontan auf die Nachricht von der ersten Eingebung Gabriels an Mohammed gesagt: «Das ist der nomos.» *Nomos* ist ein weiterer Begriff aus Philons Philosophie[420] und bedeutet Gottes Gesetz, wie es in einzelnen Menschen, beispielsweise den Propheten, in Abraham oder Mose in Erscheinung tritt und jedes «*Tier am Schopf packt.*»[421]

Dieses Gesetz gehört, ebenso wie alles andere in der Schöpfung zu den Zeichen Gottes, die man in der gesamten Schöpfung erkennen kann, sie sind Teil des *logos*.

«*Wir werden ihnen unsere Zeichen zeigen,*
*überall in der Welt und in ihnen selbst,*
*bis ihnen klar geworden ist, dass er die Wahrheit ist.*»[422]

Und all das, so der Koran, diese Zeichen, sind für den Menschen sowohl erkennbar, da er vernünftig, mit *logos*, begabt ist, als auch verkündbar, insofern er denken und daraus resultierend sprechen kann. Das sind Positionen, wie ich sie im zweiten Kapitel darstellte. Ebenso die Idee der Freiheit, denn der Mensch kann entscheiden, soll sogar selber entscheiden, wie es der Koran gebietet, ob er dieses göttliche Wort, das Kraft seiner Begabung mit dem *logos* in ihm aufleuchtet, annehmen und verkünden will.[423]

NAGEL definiert von daher in einem Nebensatz die «*hanifische Frömmigkeit*» als «*von einem klaren Eingottglauben geprägt*», die «*das ganze Dasein des Menschen vor Allah, den einen Schöpfer und unermüdlich tätigen Lenker des Diesseits, stellen will.*»[424]

---

420 Da man, wie bereits gesagt, nicht weiss, ob Mohammed lesen konnte, ist nicht nachweisbar, ob Mohammed diesen oder auch andere Begriffe selber gelesen hat oder davon hörte.

421 KB 11, 56.

422 KB 41, 53.

423 Siehe hierzu ausführlicher auch NAGEL 2008 S. 126 und 127f.

424 NAGEL 2008 S. 162.

Definition Hanifen 1:

Kurz gesagt und behauptet sind Hanifen neuplatonisch inspirierte[425] Monotheisten welche ein starkes Reinheitsideal vertreten.

#### 4.3.1.2 Hanifen glauben an Engelshierarchien

Das Hanifentum hat aber mit dem Neuplatonismus und allen anderen, eher apophatischen religiösen Richtungen das Problem dieser Unerreichbarkeit Gottes gemeinsam. Bereits bei Philon findet man also eine Abhandlung zu den Cherubim, welche in guter Absicht dem Paradies gegenüberstehen und in der Anschauung Gottes verharren können. Man könnte fast sagen, je apophatischer (sprich abstrakter) das Gottesverständnis ist, desto ausführlicher werden, wie in einer Gegenbewegung, die Ausmalungen der Stufen und Zwischenschritte, verkörpert in Engels- oder anderweitigen Geistervorstellungen, dargestellt, als könnten die apophatischen Theologen selber diese Unwägsamkeiten, Überunaussprechlichkeiten und Unerreichbarkeiten ihres eigenen Gottesbildes nicht aushalten.[426]

Anders als in der Moderne, ist dieser «*deus absconditus*» positiv besetzt, er hat die Menschen nicht verlassen und bleibt somit auch Objekt ihrer Sehnsucht – und die kann wohl tatsächlich schmerzen, wie die Abwesenheit eines/r Geliebten[427]. Dionysius Areopagites widmete dann sogar, wie ich im dritten Kapitel meiner Arbeit aufzeigte, eine sehr umfangreiche Abhandlung diesen himmlischen Engelshierarchien, welche massgeblich die nachfolgenden Vorstellungen von himmlischer und vor allen Dingen kirchlicher Hierarchie im Katholizismus beeinflusste.

Definition Hanifen 2:

Hanifen wären neuplatonisch inspirierte Monotheisten welche ein starkes Reinheitsideal und eine Art Engelshierarchie oder weitere Stufen der Gottesannäherung vertraten.

#### 4.3.1.3 Hanifen führen Tieropfer durch und lehnen die christliche Idee eines sich opfernden Gottes ab.

425 Eine Antwort, auf welchem Wege diese Inspiration statt gefunden haben könnte, würde den Rahmen dieser Arbeit bei Weitem sprengen. Siehe auch: WOLZOGEN, Christoph von 1991: Der Islam und die Quellen der Aufklärung. in Neue Zürcher Zeitung, Feuilleton. http://archiv.sicetnon.org/artikel/historie/islam.htm 4.12.2013.

426 LEPPIN 2007, S. 54 spricht von einer «*Letztlich… im neuplatonischen Denken immer mitzudenkende und mitgedachte … Abstufung*».

427 Siehe z.B. das grosse Lehrgedicht «*Mahtnawi*» des bedeutenden Sufipoeten Dschalal ad-Din ar-Rumi (1207-1273) in: SCHIMMEL, Annemarie 1988: Maulana Dschelaladdin Rumi: Von Allem und vom Einen, aus dem Persischen und Arabischen, München.

Mohammed rezipiert diese Vorstellungen von Engeln und erwähnt sie in mehr als einem Drittel seiner Suren.[428] NAGEL stellt Mohammed hier in die Tradition des Philon von Alexandria.[429]

Hierzu gehört auch die Metapher des Thrones, auf dem der Schöpfergott sitzt und welcher von vier engelsähnlichen Wesen getragen wird. Ein gleichsam archaisches Bild, welche aus der persischen Mythologie und Bilderwelt Eingang in den monotheistischen Fundus aller diesbezüglicher Religionen[430] und Philosophien gefunden hat.[431] Bei einigen Autoren, so Dionysius Areopagites z.B. werden diese Gott am nächsten stehenden Engelhierarchien auch als «Throne» bezeichnet.[432]

«*Die Engel stehen an seinem Rand,*
*und acht tragen an jenem Tag hoch über sich den Thron deines Herrn.*»[433]

Eigentlich ruht sich Gott ja, laut dem neuplatonischen Weltbild, nicht aus. Ein Widerspruch, der dann auch im Hanifentum und später im Islam zu finden ist,[434] meiner Ansicht nach aber nur eine Variante zum grundsätzlichen Problem ist, dass apophatische Theologie so gerne auf der anderen Seite, wie in einer Gegenbewegung der Unaushaltbarkeit des unendlichen, unerreichbaren Gottes mit Engeln oder weiteren Zwischenstufen umgeht.

Eine wichtige Rolle spielte für Mohammed auch die Auseinandersetzung mit und die Absetzung von den an der Kaaba praktizierten Riten, insbesondere den Opferriten. Der Mythos um Abraham steht ja im Grunde genommen für die Ablehnung von Menschenopfern. Das Judentum und später insbesondere das Christentum sublimierten auch die Tieropfer zu rein abstrakten «Gebetsopfern», was für viele Araber, insbesondere jene, die den Kulten an der Kaaba folgten, unverständlich war. Hinzu kam dann natürlich auch noch die für die nichtchristlichen Zeitgenossen relativ seltsame Auffassung der Christen, die an ein Selbstopfer ihres Gottes in Gestalt des am Kreuz hingerichteten Gottessohnes Jesus glaubten, zum Thema «Opfer».

---

428 Nach NAGELs Aufzählung im Index auf 42 mal NAGEL 2008 S. 616.
429 NAGEL 2008 S. 134.
430 Beispielsweise im Neuen Testament: Kolosser 1,16 und Offenbarung 20,11.
431 NAGEL 2008 S. 168.
432 Siehe Abschnitt 3.2.2 dieser Arbeit.
433 KB 69, 17.
434 NAGEL 2008 S. 919 und Zusatz 212 S. 976f.

Die Hanifen nun, obzwar strenge Monotheisten, schienen dennoch Tieropfer abzuhalten und fügten sich so vom Ritus her gut in den an der Kaaba gelebten Kult ein.[435]

Definition Hanifen 3:

Das hiesse also nun, Hanifen waren neuplatonisch inspirierte Monotheisten, welche ein starkes Reinheitsideal vertraten, an Engelshierarchien oder weitere Stufen der Annäherung an den unbegreiflichen Gott glaubten, Tieropfer durchführen und der christlichen Idee eines «sich opfernden Gottes» nichts abgewinnen konnten.

#### 4.3.1.4 Hanifen führen den Beschneidungsritus durch

Zumindest eine klar benannte Vorgängerquelle für Mohammeds (hanifischen?) Monotheismus wird in der arabischen Literaturwissenschaft genannt[436]: Zaid b.'Amr b. Nufail, ein Dichter und Hanifischer Poet, den wir oben schon einmal mit den Worten dass Gott «*eine uneingeschränkte Verehrung ohne jeden Seitenblick auf andere Numina, … da sie sich nicht am Schöpfungshandeln zu beteiligen vermögen*» zitierten.[437]

Zaid b.'Amr b. Nufail hat Mohammed sowohl formal als auch inhaltlich inspiriert und man kennt von ihm Endzeit- oder Gerichtsdichtungen als Ausdruck Hanifischer Frömmigkeit. Anscheinend war er sogar ein ähnlicher «Dickschädel» wie Mohammed und musste ebenfalls zeitweilig in die Verbannung gehen.[438]

Als letzte, äussere Eigenschaft der Hanifen nennt NAGEL dann noch den Ritus der Beschneidung, den sie anscheinend, ebenso wie die Juden, als gemeinsames Kennzeichen trugen und das von Mohammed dann mehr oder minder unhinterfragt übernommen wurde.[439] Was uns somit zur nächsten Definition des Hanifentums führt:

Definition Hanifen 4:

Hanifen waren neuplatonisch inspirierte, radikale Monotheisten, welche ein star-

---

435 NAGEL S. 21, S. 291f, S. 977.

436 «*Da sich die Islamwissenschaft viel zu sehr von dem muslimischen Anspruch beeindrucken liess, der Koran sei ein ‹Text ohne Kontext› … hat sie diese Dichtung meist voreilig als durch die mohammedanische Offenbarung beeinflusst betrachtet und sich dadurch einen kultur-, geistes- und literaturgeschichtlichen Zugang zur heiligen Schrift der Muslime versperrt.*» NAGEL S. 760 Fussnote 209.

437 NAGEL S. 161.

438 NAGEL 2008 S. 158ff sowie NAGEL 2008 S. 761, Fussnote 228.

439 NAGEL 2008 S. 451.

kes Reinheitsideal vertraten, an Engelshierarchien oder weitere Stufen der Annäherung an den unbegreiflichen Gott glaubten, Tieropfer durchführen, der christlichen Idee eines «sich opfernden Gottes» nichts abgewinnen konnten und den Beschneidungsritus als gemeinsamen Ritus einer Art «corporated identity» durchführten, woraus man schliessen kann, dass sie sich durchaus irgendwie als gemeinsame Gruppe, (Stamm?) identifizierten. Möglicherweise lebten sie eine Art messianische Erwartung an einen zukünftigen Propheten, wie sie solche vom Judentum und Christentum kannten.

Möglicherweise waren sie über unterschiedliche Sprachräume verteilt, so das Mohammeds Anliegen einer arabischsprachigen Verkündigung[440] sowie die Erhebung des Arabischen in die Sprache Gottes, dieses Problem des «weit verstreuten» löste und gewissermassen die Geschichte des Turmbaus von Babel wieder rückgängig machte.

Zur weiteren Rolle des Hanifentums und Mohammeds Auseinandersetzung damit siehe auch NAGELs weitere Erläuterungen dazu.[441]

#### 4.3.1.5 Islam ist in die Geschichte eingetretenes Hanifentum

Zum Schluss dieses Kapitels zum Hanifentum erhebt sich natürlich die forschungsgeschichtliche Frage, woher es kommt, dass man letztlich so wenig und nur auf Umwegen über das Hanifentum erfahren kann, so ganz im Gegensatz zu den anderen monotheistischen Strömungen jener Zeit.

Sie verfügen alle über eigene schriftliche Quellen, heilige Texte und oft auch schriftlich fixierte Riten, weitere Mythen – mit einem Wort: Sie sind bereits in der Geschichte angekommen, historische Phänomene, insofern sie über sich selbst schreiben und somit auch reflektieren können. «*Wer schreibt, der bleibt*» heisst ein Sprichwort, egal ob Personen, Ideologien, politische Systeme und Gesellschaften – in dem Moment, wo Menschen einer Kultur schreiben können, schreiben und definieren sie ihre eigene Geschichte, entwickeln somit auch ihr eigenes Selbstvertrauen, ihre eigene Identität, was wiederum prägend auf die gesamte Kultur zurückwirkt.

---

440 NAGEL 2008 S. 451.
441 NAGEL 2008 S. 232.

Das Hanifentum, so, wie es in der Fachliteratur begegnet, hat alle Eigenschaften einer frühgeschichtlichen Kultur. Das heisst, andere schreiben über sie, «*Schriftbesitzer*», wie Mohammed sie nennt, andere definieren ihre Rolle, ihre Funktion in der jeweiligen historischen Gegenwart sowie auch rückwirkend in die Vergangenheit hinein.

Hierfür ist das Hanifentum ein gutes Beispiel, denn es selbst verschwindet in dem Masse, wie der Islam sich verschriftlicht – nicht nur als Religion an sich sondern auch als Bild, welches sich die Nachfolgenden von ihm machen könnten. Dieses Bild wird nun von denjenigen geprägt, die «über» das Hanifentum schreiben: Moslems, IslamwissenschaftlerInnen, neuzeitliche TheologInnen, ReligionswissenschaftlerInnen aller Art und MagisterarbeitsschreiberInnen im Rahmen eines Kurzzeittheologiestudiums mit Vorbildung in Prähistorischen Wissenschaften.

Hierin ähnelt das Hanifentum den keltischen Religionen, über die damals «alle Welt» schrieb, nur nie sie selber, weshalb es sehr viele verschiedene Ansichten und Bilder der spirituellen Seite keltischer Kulturen gibt.

Hanifentum scheint also eher auf einer oralen Kultur basiert zu haben, wie sie durchaus im frühmittelalterlichen arabischen Raum noch weite Teile der Bevölkerungen betraf.[442] Von daher war es sicher keine Religion der Gelehrten und Gebildeten, der Oberschicht oder gebildeter Handelsleute a la Chadidscha und ihrer Familie. Eher wohl die Religion wenig gebildeter Menschen, die weder schreiben noch lesen konnten und ihre Riten und Mythen verbal tradierten (wie werde ich dann im Abschnitt 4.3.2 erspekulieren). Eine Art «Schmalspurplatonismus» für die Kameltreiber und Lastenträger, die Wirte in den Karawansereien, die Ammen in den ärmeren Stämmen der kargen Wüstenregionen, für Beduinen und Reiterkrieger, die besser Pferde züchten konnten als apophatische Theorien.

Und mitten drin in dieser oralen Kultur dieser Waisenknabe Qutam, immer mit einem Bein ausserhalb seiner gebildeten, wohl erzogenen Oberschichts-Quraischiten- Handelsherren- Kultur, auf Gedeih und Verderben abhängig vom reichen Clan-Chef-Onkel oder der edlen, geliebten Handelsherrin mit der multireligiösen Familie.

---

442 IMHOF 2004, S. 7.

Definition Hanifen 5: Islam ist in die Geschichte eingetretenes Hanifentum.

Eine der beliebtesten Legenden, welche das Motiv des frühen Prophetentums Mohammeds thematisiert, ist die Begegnung des Jungen oder wohl eher Jugendlichen mit dem nestorianischen Mönch Bahira in der Nähe der syrischen Handelsstadt Bostra, nordöstlich von Jerusalem. Der Mönch erkennt im zwölfjährigen Mohammed den/einen zukünftigen Propheten, dem aus dem Himmel herab ein Engel das Haupt salbt.[443]

Er kann den Jungen nur von weitem gesehen haben, denn der Einladung in sein Haus, seinen «Turm», folgten allein die Erwachsenen und Verantwortlichen von Abu Talibs Karawane, während ein Junge wie Mohammed bei den Kamelen bleiben musste.

Lässt man hypothetisch einmal das Bild eines Engels aus dem Himmel fort, so bleibt als wichtiges Element dieser Legende, dass Bahira den jungen Propheten aus einiger Entfernung erkannte. Könnte es denn sein, dass er ihn h ö r t e – singen hörte?

Vielleicht Hymnen, Lieder, die er irgendwo auf den Handelskarawanen aufgeschnappt hatte und nachsang? Dass Mohammed vermutlich über eine eindrückliche Stimme verfügte, geht aus vielen Berichten und Darstellungen von Zeitgenossen sowie den Biografen hervor.[444]

Hörte Bahira Hymnen, die er auch kannte und die zum Fundus seines eigenen, nestorianischen Glaubens gehörten?[445]

Möglicherweise war Mohammed, gerade, qua seiner ungesicherten sozialen Stellung, mit dieser oralen Tradition in Berührung gekommen (er musste also tatsächlich nicht unbedingt lesen können, um vom religiösen Mainstream seiner Zeit oder dem Hanifentum zu erfahren!) und wiederholte sie nun (vielleicht sogar noch mit einem wunderbaren Knabensopran), während er Mist schaufelte, Kamele fütterte oder Satteldecken flickte?[446]

---

443 BAUMER 2005 S. 162.

444 KERMANI 2003 a. div. O.

445 BAUMER 2005 weist auf Parallelen zwischen Islam und Nestorianischen Christentum hin: S. 164f.

446 Zum Zauber, zur immensen Wirkung aber auch zur politischen Bedeutung einer schönen Stimme innerhalb der arabischen Kultur sogar auch in der Gegenwart siehe z.B. den Lebenslauf und die Biografie der ägyptischen Sängerin Umm Kulthum.

## 4.3.2 Zur Frage der Kontinuität apophatischer Theologie. Eine Chronologie

Um eine möglichst lückenlose Chronologie für eine frühgeschichtliche, eher noch auf oralen Traditionen fussende Kultur zu erstellen, müssen die Zeitabstände definiert werden, in welchen man von einer Kontinuität sprechen kann. Auch kann man nicht immer von einer absoluten[447] Chronologie ausgehen.

Die vorislamische Kultur auf der Arabischen Halbinsel ist eine solche, auf oralen Traditionen beruhende Gesellschaft, die in kleine, überschaubare Einheiten (Stämme, Klans, Familien, Stadtteile, etc.) aufgeteilt ist mit einem «*kollektiven Gedächtnis*»[448], dessen Träger meistens Menschen mit spirituellen, poetischen oder ähnlichen Funktionen innerhalb des Stammes sind. Auch alte Menschen gehören dazu, die ja in vielen Stammesgesellschaften spezielle Räte oder andere Einflussgruppen bilden. In der Türkei gibt es das schöne Sprichwort: «*Stirbt ein Geschichtenerzähler, stirbt eine ganze Bibliothek.*» Diese kollektive Tradierung durch mündlich weitergegebene Mythen, Märchen, Lieder, Gedichte und Riten umfasst ungefähr drei Generationen – wobei die religiösen Riten vermutlich noch am längsten «überleben». Dazu kommen noch die Sitten und Gebräuche, das was man «immer schon so gemacht» hat.[449]

Das heisst für die Chronologie: Je näher man diesem Raum oraler Traditionen kommt, desto enger muss das Zeitraster werden.[450]

Unter «Generationen» muss man sich ebenfalls kürzere Zeiträume vorstellen als heutzutage. Zum Vergleich gebe ich einige Beispiele zu den Lebenserwartungen in der Spätantike:

| | |
|---|---|
| Männer: | 25 Jahre |
| Männer über 50 Jahre | 4 Prozent |
| Kindersterblichkeit: | 50 Prozent |

447 Eine absolute Chronologie wird auf Grund von festen Jahresdaten erstellt, eine relative Chronologie entsteht durch den Bezug auf eine solche.

448 Nach ASSMANN 2013 a. d. O.

449 Siehe auch IMHOF 2003 S. 40ff.

450 «*In einer akephalen und mündlich dominierten Gesellschaft stellt die Genealogie des Einzelnen und des Stammes wie die der Werte eine über die jeweilige Lebenszeit hinausgehende Verbindlichkeit her. Die narrative Geschichte in Form der Genealogie und die Legende werden im kollektiven Gedächtnis als Erzählung von den Taten und Tugenden des hellen als Repräsentanten kollektiver Werte zum Autoritätskriterium.*» IMHOF 2003 S. 266.

Frauen: 23 Jahre
Verheiratete Frauen: 95 Prozent
Heiratsalter Frauen: 14 Jahre[451]

Während ich selber für einen Dreigenerationenzeitraum dieser arabischen Spätantike höchsten 90–100 Jahre veranschlagen würde, spricht IMHOF in diesem Zusammenhang von «*höchstens 200*» Jahren[452]

Bei den nördlich der Arabischen Halbinsel gelegenen Gebieten, welche unter römischem, griechischen oder byzantinischen Einflüssen standen – also solchen von Schriftkulturen, deren «*kulturelles Gedächtnis*»[453] durch überlieferte Texte einen wesentliche grössere Zeit- und geographische -räume umfassen, kann man natürlich von einem wesentlich weiteren Zeitraster ausgehen.[454]

Folgende Chronologietabelle soll nun die für unsere Arbeit interessante Tradition apophatischer und verwandter Religionstraditionen abbilden:

| **Zeit** | **Quelle, Ereignis** | **Sprache[455], Ort** |
|---|---|---|
| 600–500 v.d.Z. | Psalmen[456] | hebräisch, Israel |
| 429–347 v.d. Z. | Plato | griechisch, Athen |
| 10 v.d.Z.–40 n.d.Z. | Philon v. Alexandria | gr., Alexandria |
| 130 | Oden Salomos, Hymnendichtung | syrisch, Edessa |
| 185–254 | Origenes | gr., Caesarea |
| 205–270 | Plotin | gr., Alexandria/Rom |
| 251(?)–356 | Antonius / Beginn Wüstenväter | Kellia |
| 306 - 373 | Ephraim der Syrier / Hymnen | syrisch, arl[457], Edessa |
| 325 | 1. Konzil von Nizäa | gr., Konstantinopel |
| ca. 399 | Origenisten- Anthropomorphiten-streit der Wüstenväter[458] | lateinisch, Kellia |
| 330–379 | Basilius der Grosse | Kappadozien |

451 Nach EMMENEGGER, Gregor 2011: Die Geburt des Mönchtums. Die Wüstenväter. Handout zur Vorlesung vom 23.9.2011, Lehrgang Christliche Spiritualität. Lassalle-Haus | Universität Fribourg.

452 IMHOF 2004 S. 266.

453 Nach ASSMANN 2013 a. d. O.

454 Zum Bekanntheitsgrad der arabischen Welt in der westlichen Antike und Spätantike siehe auch IMHOF 2004 S. 21.

455 arl – Kürzel für Übersetzung der Werke ins Arabische zu Lebzeiten des/der AutorIn.

456 «Die frühesten Suren stehen in einer bereits vorgefundenen Tradition, derjenigen der Psalmen;» NEUWIRTH 2010 S. 139, auch S. 281, «Es würde allerdings zu kurz greifen, wollte man im frühen Koran einfach eine Replik der Psalmen erkennen.» Ebd. S. 116.

457 arl – Kürzel für Übersetzung der Werke ins Arabische zu Lebzeiten des/der AutorIn.

458 Origenisten- Anthropomorphitenstreit siehe z.B. CASSIAN 2011: Collationes 10,3.

| | | |
|---|---|---|
| 335–394 | Gregor von Nyssa | Kappadozien |
| 345–399 | Evagrios Pontikos | gr., Caesarea, Kellia |
| 381 | 1. Konzil von Konstantinopel | gr., ebenda |
| 410–485 | Proklos | griechisch, Athen |
| 449 | Konzil von Ephesus | gr., ebenda |
| 451 | Konzil von Chalcedon[459] | gr., Konstantinopel |
| ?485–?528[460] | Dionysios Areopagites | griechisch, syrisch |
| ?550 | Mohammeds Vater begegnet der Verwandten[461] Waraqa b. Naufals an der Kaaba | arabisch, Mekka |
| 485–560 | Romanos Melodos, Hymnendichter | gr., syrisch, arl[462], Konstantinopel |
| 549/559 | Geburt Labid b. Rabi'a, Monotheist, Dichter | arabisch, Medina |
| 569 | Geburt des Knaben Qutam | |
| etwa 581 | Begegnung Mohammeds mit Sergius Bahira, Nestorianer | Bosra, Südsyrien |
| ?580–?600 | Begegnungen Mohammeds mit Zaid b.'Amr b. Nufail, Hanife, Dichter | Mekka und Umgebung |
| etwa 595 | Chadidscha heiratet Mohammed[463] | arabisch, Mekka |
| gest. ?604 | Zaid b.'Amr b. Nufail, Hanife, Dichter | |
| 612 | «Herabsendung» beginnt | arabisch, Mekka |
| 612 | «nomos»-Bemerkung Waraqa b. Naufals[464] | arabisch, Mekka |
| 622 | Hidschra | |

459 Monophysitismusstreit: Ein-Naturenlehre versus Zweinaturenlehre.

460 Siehe Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

461 Eine gebildete Frau an der Kaaba, die um Mohammeds Vater wirbt ist eine Schwester Waraqa b. Naufal. Eine mögliche andere Frau, die dort um ihn warb, könnte eine gewesen sein, «*die mit der Schwester Wara b. Naufals die Nähe zu hochreligiösem Gedankengut gemeinsam gehabt haben soll. Die Hat'amitin habe sogar selber die Bücher gelesen…*» NAGEL 2008 S. 97 zitiert aus der Siraliteratur Ibn Ishaks.
Auch die Mutter Mohammeds ist mit Waraqa b. Naufal verwandt. Der Grossvater ihres Vater Wahb «*hatte, wie wir hören werden, nachhaltigen Einfluss auf die Gottesvorstellung Mohammeds.*» (ebd.)

462 arl – Kürzel für Übersetzung der Werke ins Arabische zu Lebzeiten des/der AutorIn.

463 «*Dass Mohammed entscheidende Anregungen zur hanifischen Ausdeutung seiner Verkündigungen aus Hadigas Umgebung empfing, lässt sich nur aus deren verwandtschaftlichen Verbindungen zu Waraqa b. Naufal und zu Zaid b. 'Amr folgern. Es wird ausdrücklich bezeugt, dass Hadiga, wie übrigens auch Mohammed selber mit zwei Sklaven christlicher oder jüdischer Herkunft, die in Mekka Säbel schmiedeten, Bekanntschaft geschlossen hatte; diese beiden, die einem Juden gehörten, waren sowohl in der Thora wie auch im Evangelium bewandert und verstanden wie Waraqa hebräisch, vielleicht sogar griechisch.* » NAGEL 2008 S. 159f.

464 «Hadiga begab sich mit ihm zu Waraqa b. Naufal b. Asad b. ‹Abd al-›Uzza, ihrem Vetter, der in der Heidenzeit Christ geworden war, die hebräische Schrift beherrschte und in dieser Sprache etliches aus dem Evangelium niederzuschreiben pflegte. Mittlerweile war er ein Greis, schon erblindet. … Bald darauf verstarb Waraqa b. Naufal …» NAGEL 2008 S. 89 zitiert aus der Hadithensammlung von von Al-Buchari.

| | | |
|---|---|---|
| 631 | Konvertierung Labids zum Islam | Mekka |
| ca. 640–700 | Isaak von Ninive (der Syrer), Neuplatoniker nach D.A. | syrisch, arl[465], Ninive |

Wie man an diesen Zahlen, wie sie in der mir vorhandenen Sekundärliteratur zur Verfügung standen, sieht, lässt sich durchaus von einer Kontinuität ausgehen, was die Schriftkulturen des östlichen Mittelmeerraumes betrifft auf jeden Fall. Auch, was das «Einsickern» solchen Gedankenguts in den Geist des jungen Mohammed betrifft, ist die Wahrscheinlichkeit, dass er direkt mit diesem Gedankengut in Verbindung, kam sehr hoch. Wirklich beweisbar wäre diese Annahme, wenn Schrift- oder Bodenquellen auftauchen würden, die eine Auseinandersetzung Mohammeds, vielleicht z.B. in Briefen an Chadidscha oder seine Gemeinde, mögliche Schilderungen solcher Begegnungen durch griechische oder syrische Autoren jener Zeit, o.a.m. mit diesem Gedankengut belegen würden. Zum Beispiel auch archäologische oder schriftliche Belege der Begegnung des jungen Karawanenmitarbeiters mit Bahira, dem nestorianischen Mönch, könnten solche Beweise sein. Einer diesbezüglichen Recherche, insbesondere aus islamwissenschaftlicher Sicht, stand und steht der zentrale religiöse Mythos von Mohammeds Analphabetismus entgegen, wie ich in Kapitel 4.2.2.2 erläuterte, welcher für Moslems eine ähnliche Wertigkeit hat wie die Unschuld Mariens für katholische Christen.

Eine wichtige Chronologiestufe besteht zwischen den Daten des Hymnendichters Romanos Melodos 485–560 und der Begegnung Mohammeds mit dem nestorianischen Mönch Bahira 581, die vielleicht nur deshalb als «Legende» definiert wurde, weil sie eigentlich weder Moslems noch Christen[466] später «in den Kram» passte und die «nur» 20 Jahre nach dem Tod des Romanos statt fand. Ein zu kurzer Zeitraum, Hymnen zu «vergessen» – aber, setzt man seine Lebensmitte um etwa 425 an, lang genug, um solche Hymnen auch mündlich weiter zu tradieren.

Für die Hymnendichtung gibt es in den Schriftkulturen folgende Chronologie:

---

465 arl – Kürzel für Übersetzung der Werke ins Arabische zu Lebzeiten des/der AutorIn.

466 Professor Franz Mali weisst darauf hin, dass ja der Kampf zwischen den christlichen Konfessionen zu jener Zeit sehr heftig geführt wurde, so dass man davon ausgehen könne, dass es auch im christlichen Lager selbst einige gab, denen eine solche Begegnung sicher nicht passte, anderen aber schon.

| | | |
|---|---|---|
| 130 | Oden Salomos | |
| 363 | Lebensmitte des Hymnendichters Ephraim der Syrier | 233 Jahre danach |
| 445 | Lebensmitte Proklos, der ebenfalls Hymnen verfasste | 82 Jahre danach |
| 525 | Lebensmitte des Hymnendichters Romanos Melodos | 80 Jahre danach |
| 505 | evtl. Lebensmitte Dionysius Areopagites | ca. 10 Jahre danach |

Auf jeden Fall dicht genug, bedenkt man noch all die anderen Daten zum «apophatischen Mainstream».

Die «orale Chronologie» zeigt keinen Schritt, der grösser als zwei Generationen ist.

Insbesondere die Begegnung Mohammeds mit dem Nestorianer Bahira, die etwa 75 Jahre nach der vermuteten Lebensmitte Dionysius Areopagites stattfand, sogar nur 53, wenn man vom Terminus post rem, 528, in Bezug auf die möglichen Lebensdaten Dionysius Areopagites ausgeht, dürfte interessant sein.

Hierzu müsste von der Orientalistik oder den Theologischen Wissenschaften nachzuweisen sein, ob man Bahira oder der nestorianischen[467] Richtung des frühen Christentums allgemein, eine direkte Rezeption der Texte Dionysius Areopagites oder ähnlicher «apophatischer Hymnen» nachweisen kann.

Diese Frage nach der Beeinflussung historisch späterer Autoren durch die davor kann auch generell gestellt werden.

| | | |
|---|---|---|
| 505 | evtl. Lebensmitte Dionysius Areopagites | |
| ?550 | Mohammeds Vater begegnet der Verwandten Waraqa b. Naufals an der Kaaba | ca. 45 Jahre danach |
| 581 | Begegnung Mohammeds mit Sergius Bahira, Nestorianer | ca. 30 Jahre danach |
| ca. 595 | Chadidscha heiratet Mohammed | ca. 15 Jahre danach |
| 600 | Begegnungen Mohammeds mit Zaid b.'Amr b. Nufail | ca. 5 Jahre danach |
| 612 | Beginn der «Herabsendung» | ca. 10 Jahre danach |
| 612 | «nomos»-Bemerkung Waraqa b. Naufals | |

Auf Grund der oben besprochenen Chronologien stelle ich die Hypothese auf, dass Mohammeds apophatisches Gedankengut, zumindest via einer oralen Tradition von Dichtern, Einsiedlern und anderen Menschen, die er entweder auf seinen

467 Dionysius Areopagites stand, nach Dr. Franz Mali, wohl eher dem Miaphysismus nahe.

Handelsreisen kennen lernte oder mit denen er sogar in einem verwandtschaftlichen Verhältnis stand, kennen lernte und dass diese dann ihren Niederschlag im Koran fanden.[468] Diese Hypothese wird durch die Tatsache unterstützt, dass Mohammed Mitglied der Hanifenbewegung war, die wohl ebenfalls eher den oralen Traditionen der Arabischen Halbinsel zuzuordnen ist.

Um diese Hypothese nun weiter verfestigen zu können, möchte ich diese Welt der nichtschriftlichen, altarabischen Kulturen, in denen sich solche Inhalte niederschlugen, darstellen.

### 4.3.3 Tausendundeine Rede über Gottes Überunaussprechlichkeit

Einen Hinweis zur Rezeption Mohammeds solcher Inhalte findet sich bei NAGEL, indem er eine Hymne von Romanos Melodos (490–560) mit der Sure 12 vergleicht. Beide haben das Leben Josephs zum Thema und NAGEL zeigt auf, inwiefern sich Mohammeds Interpretation dieser Geschichte von der christlich-griechischen absetzt:[469] Bei Romanos ist es Josephs Kampf und Lauterkeit selber, welcher die zerstörte Ordnung wiederherstellt, während in Sure 12 allein Gottes List das Böse besiegt.

Weiter beschreibt NAGEL, dass Mohammed vermutlich irgendwie Zugang zu einer arabischen Übersetzung von Romanos' Hymnen hatte und zählt weitere Rezeptionen dieser Hymnenliteratur sowie ihrer Bilder und Allegorien im Koran auf. «*Fassen wir zusammen. Womit Mohammed seine den Äusserungen der Wahrsager nachempfundenen Eingebungen anreicherte, das war ein Erzählstoff, der in as-Sam weit verbreitet war. Die Hanifen im Hedschas kannten ihn ebenso; ihnen zugehörige Dichter setzten ihn in arabische Verse. Allein die ‹Lesung›, den liturgischen Vortrag dieses Stoffes in arabischer Sprache – den in der christlichen Liturgie vorgetragenen Hymnen vergleichbar, vermutlich auch in der Melodie – müssen wir als eine Neuerung ansehen, was Mohammed, wie gezeigt, ja auch im Koran andeutet.*»[470]

---

468 Siehe hierzu auch BAUSCHKE 2013, S. 86 f, der darstellt, wie die Gerüchte über den Streit um das Wesen Jesu auch zu Mohammed gelangt sein können: «*Die Kunde von den christologischen Streitigkeiten der Christen war bis nach Arabien und zu Mohammed gedrungen, wie der Koran mehrfach erkennen lässt, wenn er immer wieder von der christlichen ‹Uneinigkeit› spricht (z.B. Sure 19, 37; 43, 65; 3,55; 4,157).*»

469 NAGEL 2008, S. 152, 155.

470 NAGEL 2008, S. 155.

In verschiedenen Arbeiten setzt sich auch NEUWIRTH mit dieser formalen, poetischen und sodann liturgischen Rezeption der Hymnen- und Psalmenliteratur im Koran auseinander.[471] Wobei sie dabei den Schwerpunkt auf die allmähliche Gemeindebildung in Medina und die Rolle dieser neu entstandenen Liturgie legt.

Was ist das nun für eine Kultur, in die hinein Mohammed seine Neuerungen «singt» und aus der heraus er diese «gehört» hat?

Es ist auf jeden Fall eine Kultur, in der das Medium «*der Tradierung von Werten und Anschauungen … die Poesie*» ist, «*die nach Ansicht der meisten Forscher zu einem grossen Teil relativ authentisch überliefert ist.*»[472]

Diese authentische Überlieferung geschieht verbal in einer Art öffentlichem Prozess, in dem der/die DichterIn oder GeschichtenerzählerIn mehr oder weniger auf dem Marktplatz steht und, oft in spontaner Weise, ihre Mythen, Legenden und Märchen vorträgt, welche die Träger der gesellschaftlich relevanten Werte, Normen und Tugenden darstellen. Ein weiteres wichtiges Thema der Poeten ist die Genealogie, denn sie stellt die Selbstvergewisserung einer solchen Kultur und ihre Anbindung an die Vergangenheit dar.[473]

Gesellschaften wie die vorislamische, arabische Stammeswelt werden als akephal bezeichnet – modern ausgedrückt, sie hatten eine niedrige, meist ausgehandelte Hierarchie, bei der eventuell sogar verschiedene Führungsfunktionen wie z.B. Kriegsführung, Gerichtsbarkeit auf verschiedene Personen verteilt waren.

Diese Würden mussten von den Anführern immer wieder neu erworben und vom Stamm bestätigt werden – und bei dieser Bestätigung kam den Poeten eine wichtige, politische Funktion zu, machten ihre Lieder und Mythen doch die Stammesführer zu «Helden» oder eben nicht. «*In diesem Punkt spielt die öffentliche performance der mündlichen Poesie eine Rolle.*»[474]

Sie fördert, durch den Mund von Dichtern und vielleicht sogar manchmal auch Dichterinnen, den Ruhm, das Prestige der besungenen Person, kann ihn aber

471 Z.B. NEUWIRTH 2010, Kapitel XII und XIII.

472 IMHOF 2004, S. 5.

473 Welchen Stellenwert die genealogische Abfolge in dieser vorislamischen, arabischen Stammeswelt hatte, erwähnte ich ja an verschiedenen Stellen meiner Arbeit – und welch revolutionäre Kraft dann Mohammeds Aufbrechen dieser Struktur zeigte. Ohne vergessen zu wollen, dass er damit vermutlich bereits auf ein öffentliches Bedürfnis seiner Umwelt reagierte.

474 IMHOF 2004, S. 10.

auch, durch öffentlich geäusserten Spott, demontieren.[475] Die Rolle der Dichter kann durchaus auch sakrale oder magische Züge bekommen, je nach dem, wie sich der Austausch zwischen dem Dichter und seinen Zuhörern gestaltet.[476]

Prestige wird, neben einer ruhmreichen Ahnenreihe, durch das Befolgen bestimmter Tugenden aufgebaut, die den Wertekanon dieser beduinischen Gesellschaft abbildeten. Zwei wichtige Tugenden waren beispielsweise Grosszügigkeit sowie im Kampf erworbener Ruhm. Darin ähnelt die beduinische Gesellschaft anderen Stammesgesellschaften.

«*Der Erwerb persönlichen Ansehens und die Betonung des genealogischen steht für den Beduinen somit im Zentrum seiner Bemühungen und stellt einen entsprechenden Wert dar. ‹Ethik› im Sinne eines Kodex' erstrebenswerter Verhaltensvorgaben bzw. eines entsprechenden Wertsystems existiert in Hinblick auf dieses Prestige.*»[477] Agnes IMHOF weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass man für diese beduinischen, altarabischen Gesellschaften auch nicht von einem individualistischen Menschenbild ausgehen könne. Eher müsse man sich eine prestigeträchtige Person als Träger einer bestimmten Rolle, die er in der Gemeinschaft spielt vorstellen, als «*persona*».[478]

Doch wie gut auch immer diese Rolle gespielt wird – es nützt nichts, wenn nicht darüber gesprochen wird: «*Nicht die ehrenhafte Tat an sich ist zu erstreben; sie muss auch von den anderen als solche betrachtet und verbreitet werden.*»[479]

Hier findet sich einer der grossen Unterschiede zu einer Kultur, die von monotheistischen Werten bestimmt wird, denn in diesen resultiert der Wert einer ruhmvollen oder sonst guten Tat aus ihrem Wert in sich, der letztlich von Gott bestimmt ist, es braucht keine Öffentlichkeit, sie kann auch bescheiden im stillen Kämmerlein geschehen.

---

475 «In einer Gesellschaft, in der die Öffentlichkeit eine gewichtige Rolle für den Ruf des Einzelnen spielt, ist die Kontrolle v.a. der prestigeträchtigeren Mitglieder durch die öffentliche Position des Dichters zusätzlich gewährleistet. Er urteilt darüber, ob jemand seine Rolle, und damit den Erwartungen der Gruppe an ihn, gerecht wird. Öffentliches Lob oder Tadel durch den Dichter nimmt unter Umständen direkten Einfluss auf den sozialen und politischen Rang einer Person.» IMHOFF 2004, S. 262.

476 IMHOFF 2004, S. 268.

477 IMHOFF 2004, S. 260.

478 IMHOFF 2004, S. 262.

479 IMHOFF 2004, S. 262.

Im 7. Jahrhundert geht die ursprünglich rein mündlich und in festen poetischen Formen vorgetragene oder entwickelte Panegyrik – das ist das dichterische Lob – allmählich auch in geschriebene Form über.[480]

Wer hören wollte, der konnte also beide Formen gesungener Tradition erleben: Die eher profane panegyrische Prestigelyrik grosser Heldentaten, freigebiger Fürsten oder auch der Trauer, dass dergleichen verloren ging – und die Hymnik, wie sie aus den Klöstern, Einsiedeleien, von Predigern und anderen heiligen Männern oder Frauen verbreitet wurden. Manche vorislamischen Dichter waren auch beides in Personalunion: Panegyriker und Hanife, wie Labid b. Rabi'a, den ich in der Chronologietabelle erwähnte. Doch scheint insgesamt religiöse Panegyrik – also solche, die sich auf einen Gott und nicht auf einen heldenhaften Ahnherren bezieht – eher seltener gewesen zu sein. Aber: «*Für das Arabien des 7. Jahrhunderts kann durchaus angenommen werden, dass religiöse Poesie mit (einem) Gott als Objekt von Lob unter dem Einfluss monotheistischer Religionen, insbesondere des Islam, entsteht … Hanifen, Juden und Christen haben also zuerst auf der Arabischen Halbinsel religiös gefärbte Poesie komponiert.*»[481]

Schon in den letzten drei Generationen vor Mohammed hatten sich die stammestypischen Wertesysteme, was die Handelsstädte betraf, langsam gewandelt.

Zwar waren Mekka oder Medina durchaus noch tribal strukturiert – will sagen, die verschiedenen Stämme lebten in verschiedenen Stadtteilen, dennoch entwickelten sich notwendigerweise Vorstufen staatlicher Organisation, Arbeitsteilung und am Mehrwert orientierter Wirtschaft. Trotzdem spielten, wie wir in Mohammeds Biografie sehen konnten, die verwandtschaftlichen Beziehungen, noch immer eine bedeutende Rolle.

Und zu dieser trat Mohammed nun mit seinem Anspruch in starken Widerspruch, ersetzte er doch die genealogische Legitimation durch die der göttlichen Offenbarung und ein mit dem Prestigedenken verbundenes, eher rückwärts gerichtetes Zeitempfinden durch ein nach vorne, auf das zu erwartende «Gericht» ausgerichtetes Bewusstsein.

---

480 «Wir können die Qasida zu Anfang des 7. Jahrhunderts als ein weitgehend von Kriterien mündlicher Überlieferung geprägtes Genre auffassen, das allerdings nicht unbedingt spontan entstehen muss, sondern auch einen längeren Entstehungsprozess haben kann.» IMHOFF 2004, S. 268.

481 IMHOFF 2004, S. 286.

Hinzu kam, dass er ja anfänglich weder über ein genealogisch begründetes Prestige verfügte noch über eines, dass sich auf Tugenden wie beispielsweise Grosszügigkeit oder Kriegsruhm (letzteres sollte sich ja dann ändern) berufen konnte.

Im Prinzip könne man aber sagen, dass er sich diese Rolle des Dichters anmasste und sie zum Prophetentum überhöhte. Sein Ziel war nicht, das Lob eines einzelnen Menschen, sondern das Lob Gottes. Ausserdem übertrug er die öffentliche «Marktsituation» der Panegyrik in einen rituellen Rahmen, eine Art «Vigilien»[482], Nachtwachen und später dann in die «Säule» des fünfmaligen, täglichen Stundengebetes.

482 Zu den Vigilien Mohammeds siehe auch die Sure 73.

# 5 Unterschiede und Gemeinsamkeiten

## 5.1 Instrument der Beschreibung

Um verschiedene Religionen und Weltanschauungen vergleichen zu können, bedarf es einer Liste jener Elemente, die alle Religionen konstituieren – so, wie man beispielsweise verschiedene Obstsorten nach Schale, Form, Kern(Gehäuse), Grösse, etc. beschreiben kann[483]. Beinahe logisch ergab es sich, diese vom «Allgemeinen» zum Individuellen» absteigende Auflistung in drei Ebenen gesellschaftlichen Einwirkens zu unterteilen, deren Begrifflichkeit aus dem Projektmanagement respektive intervenierender Pädagogik und Sozialarbeit stammt: Makro-, Meso- und Mikroebene.

Solche konstituierenden Elemente in Bezug auf Religionen, Religionsgemeinschaften, Weltanschauungen und ähnliche Ideengebilde sind:

**Auf der Makroebene:**

- Der **Mythos** – dazu gehören z.B.:
  Gründungslegenden, Art der Offenbarung, Gottesbild, Sagen, Erzählungen (z.B. Bhagavatgita im Hinduismus)
- Der **Ethos** – dazu gehören z.B.:
  Regeln, Gebote, Anweisungen, Werte, zentrale Ideen

**Auf der Mesoebene:**

- Die **Societas** – dazu gehören z.B.:
  Organisationsstrukturen, Hierarchien, Regierungsformen wie z.B. Gottkönigtum, Lebensgemeinschaften wie z.B. Klöster, Lebensformen wie z.B. Zölibat, Rollen in Ritus und Kultus wie z.B. Imam, Muezzin, Priester, Schamane, usw.
- Der **Ritus** – dazu gehören z.B.:
  Tagesgebete, Stundengebete, Feste, Jahreszeiten, Kult, kultische Abläufe, Sakramente, rite de passages et al.
- Die **Ästhetik** - dazu gehören z.B.:
  Art von religiösen Darstellungen, Umgang mit Themen wie Gewalt, Sexualität, u. a.

---

483 Nach: RUTISHAUSER, Christian 2011: Vom Geist ergriffen dem Zeitgeist antworten. Ostfildern, S. 70f

Charakter sakraler Orte, Musik und Gesang, Musikausübung, Sakrale Tänze, sakrales Theater

**Auf der Mikroebene:**

Die **Pietas** – dazu gehören z.B.:

- Formen persönlicher Frömmigkeit, Individuelle Spiritualität, Mystik, mystische Entwicklungen, Beten, Singen, Tanzen und andere Bewegungsformen, Extase, Meditation

Der **Ethnos** – dazu gehören z.B.:

- Art der Zugehörigkeit, Art und Bedingungen der Aufnahme, Definitionen ab Wann Wer Wie dazu oder nicht dazu gehört

In Bezug auf die Thematik dieser Masterarbeit, sieht ein solches Vergleichsinstrument dann so aus:

| VERGLEICHSKRITERIEN | NEUPLATONISMUS | DIONYSIUS AREOPAGITES | KORAN |
|---|---|---|---|
| | | | **MAKROEBENE** |
| MYTHOS | | | |
| ETHOS | | | |
| | | | **MESOEBENE** |
| SOZIETAS | | | |
| RITUS | | | |
| ÄSTHETIK | | | |
| | | | **MIKROEBENE** |
| PIETAS | | | |
| ETHNOS | | | |

Nun kann man die konstituierenden Elemente der Religionen oder Weltanschauungen in die vertikalen Spalten eintragen.

Man könnte dieses Instrument der verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen durchaus mit den vier möglichen Weisen, einen interreligiösen Dialog zu führen,

vergleichen, wie sie bereits 1991 vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog formuliert wurden[484]:

*«a) Der Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, in dem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Bedürfnisse miteinander teilen.*

*b) Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befreiung der Menschen zusammen arbeiten.*

*c) Der Dialog des theologischen Austausches, in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen.*

*d) Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z.B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht.»*[485]

c) könnte der Makroebene der gesellschaftlichen Einwirkungen zugeordnet werden mit den theologischen Strukturelementen von Mythos und Ethos, a) und b) wären auf die Mesoebene mit den theologischen Strukturelementen Sozietas, Ritus und Ästhetik bezogen und d) auf jene der Mikroebene individueller Frömmigkeit/Pietas und Gefühl des Zugehörigseins/Ethos.

Gegenüber der Verlautbarung des Päpstlichen Rates hat die Strukturierung nach den gesellschaftlichen Ebenen den Vorzug des Systematischen: Es geht von Aussen nach innen oder von der Gesamtgesellschaft zum Individuum. Die Verlautbarung wiederum hat den Vorteil operativer zu denken und nach den Orten zu fragen, an oder in denen interreligiöse Verständigung stattfinden soll.

Würde man beispielsweise die unterschiedlichen Einstellungen zur Öffentlichkeit im Islam und im Christentum, wie ich sie im Kapitel 4 erwähnte unter diesem Aspekt betrachten oder die unterschiedlichen Ebenen des Einwirkens der beiden so unterschiedlichen Verkünder – ich stelle sie weiter unten, in 5.2 unter den Rollen vom eher individuell wirkenden Arzt (Jesus) und eher auf eine Gemeinschaft wir-

484 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991: Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Nr. 102 vom 19. Mai 1991.

485 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991 zitiert nach DELGADO 2013a, S. 163.

kenden Politiker (Mohammed) vor – dann geschah Jesu Wirken sicherlich eher auf der Mikroebene oder d) angesiedelt, Mohammeds eher auf der Mesoebene, auf a) und b).

Weiterhin wäre ganz ketzerisch einmal die Frage zu stellen: Warum und wozu soll überhaupt ein interreligiöser Dialog gepflegt werden? Die Antwort ergibt sich aus verschiedenen anderen Verlautbarungen, die DELGADO 2013a kurz streift: Letztlich geht es um Erhalt oder Ausbau des Friedens und den Schutz sowie die Erweiterung der Freiheit der Menschen[486] – ergo um die Menschenrechte. Das parallelisiert den interreligiösen Dialog mit der interkulturellen Kommunikation, von der er ja letztlich ein Teil ist.

Da die Systematik des Modells gesellschaftlicher Einwirkungen in Verbindung mit dem Kriterium theologischer Strukturelemente für meine methodische Herangehensweise dienlicher ist, werde ich mit dieser Systematik, allerdings angereichert durch die Diskussion der Ebenen in den Verlautbarungen des Päpstlichen Rates, die in diesem Sinne auch immer mitgemeint sind, arbeiten.

Die Art der Ebene, egal ob a, b, c, d, a la Verlautbarungen des Päpstlichen Rates oder Makro-, Meso- und Mikroebene, auf welcher eine Kommunikation, ein Dialog stattfinden, ist eigentlich abhängig von den Personen und ihrer sozialen, beruflichen oder anderweitigen Stellung in Staat, Gesellschaft oder Institution.

Managementtheorien unterscheiden einmal prinzipiell zwischen strategischen und operativen Ebenen: Die Geschäftsleitung einer international agierenden Stiftung bewegt sich eher auf der strategischen Ebene, die PädagogInnen, welche mit Gruppen von Jugendlichen aus verschiedenen Ländern die interkulturelle Kommunikation üben, eher auf einer operativen Ebene. Schulräte in der Schweiz arbeiten strategisch, die Lehrpersonen operativ, Bischöfe strategisch, Priester und Gemeindeleitungen operativ, usf. Dazwischen gibt es natürlich Abstufungen wie mittlere Führungspositionen, die sowohl an strategischen Prozessen als auch an operativen beteiligt sind, Schulleitungen oder -vorsteher, General- oder Bischofsvikare.

Die Makroebene ist eher strategisch zu verstehen, die Mikroebene schwerpunktmässig operativ, die Mesoebene spielt dazwischen.

---

486 DELGADO 2013a, S. 163.

In den folgenden Abschnitten tangiere ich mehr oder minder alle Ebenen.[487]

Darüber hinaus, scheint es mir wichtig, darauf hinzuweisen, dass Dialog oder Kommunikation immer auch Vergleich bedeutet, sich miteinander in Bezug setzen, mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten, wie auch immer, umzugehen.

Mir persönlich ist der Begriff «Dialog» nicht sehr sympathisch und ich verwende ihn eigentlich nur aus heuristischen Gründen. Es schwingen mir da im allgemeinen Sprachgebrauch zu viele ausschliesslich positive Konnotationen mit. Der Begriff verdeckt auf diese Weise, nach meiner Meinung, die notwendigen vorausgehenden disparaten Anteile, die jeder Kommunikation innewohnen – selbst Liebesgedichten!

Auch die oben zitierten *«vier Arten des Dialogs»*[488] a, b, c, und d, gehen in allen vier Punkten gleich von den Gemeinsamkeiten aus, was ich zumindest für überdenkenswert halte. Wie ich unter den nachfolgenden Punkten zeigen werde, verfehlt man die menschenrechtlichen Ziele eines Dialogs, wenn man sich nicht auf die vorhergehenden Stufen möglicher Konflikte und grundlegender Unterschiede einlässt, worauf auch der Apostolische Stuhl hinweist[489], in dem er im Paragraphen 30 schreibt:

*«… in anderen religiösen Traditionen die Spuren der Gnade zu identifizieren, die die Antwort ihrer Anhänger auf Gottes Anruf unterstützt, ist sehr viel schwieriger. Dies verlangt eine Unterscheidung, für die die Kriterien erst erarbeitet werden müssen.»*

Heikel wird es dann allerdings im darauf folgenden Paragraphen Nr. 31, in welchem dargestellt wird, dass, weil «*die Sünde*» in der Welt sei, durch *«religiöse Traditionen» »die Begrenzungen der Menschen»* wieder gespiegelt werden könnten. Woraus die Warnung abgeleitet wird: *«Eine offene und positive Hinwendung*

---

487 Da ich selber viele Jahre lang als mittlere Führungskraft in einer international agierenden Schweizer Stiftung für interkulturelle Pädagogik arbeitete, ist meine Blickrichtung vermehrt durch diese Arbeit auf der Mesoebene geprägt worden. In der Terminologie des Apostolischen Stuhls wären das vor allen Dingen die Ebenen a) und b) mit den theologischen Strukturelementen Sozietas, Ritus und Ästhetik. Meine heutige Beratungs- und Kriseninterventionstätigkeit (KIRK) berührt aber oftmals auch die Ebene d) individueller Frömmigkeit, die Pietas, respektive individueller Problematik.

488 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991.

489 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991: Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Nr. 102 vom 19. Mai 1991, S. 13.

*zu anderen religiösen Traditionen darf die Widersprüche, die zwischen ihnen und der christlichen Tradition bestehen, nicht übersehen.»*[490]

Diese Gleichsetzung von alternativen, religiösen Entwürfen mit den moralischen Begrenztheiten von Menschen, also ihrer Sünde, ist doch ein logischer Kurzschluss und zumindest nach heutigem Verständnis, meiner Meinung nach, nicht mehr akzeptabel und bewegt sich, im Sinne des gleich zu referierenden Stufenmodells interkultureller Kompetenz allerhöchsten aus der Stufe der Verteidigung.

Ebenso kritisch müsste man, meiner Ansicht nach, die folgenden Paragraphen 40 und 41 lesen, in denen doch mehr oder minder ein weiteres, über die Menschenrechtsförderung hinaus gehenden Ziel formuliert wird: *Unter dieser Zielperspektive, nämlich einer tieferen Bekehrung zu Gott hin, besitzt der interreligiöse Dialog seinen eigenen Wert. In diesem Bekehrungsprozess kann sich die Entscheidung ergeben, eine frühere geistliche oder religiöse Situation aufzugeben, um sich einer anderen zuzuwenden.»*[491]

Das müsste nicht als Bekehrung zum Christentum aufgefasst werden, erhält aber die Bedeutung ganz bestimmt durch die voran gehenden Sätze des Paragraphen 40: *«In diesem Heilsdialog sind Christen und Nichtchristen dazu aufgerufen, mit dem Geist des Auferstandenen, der allgegenwärtig wirkt, zusammenzuarbeiten.»*[492] Tatsächlich? Etwa auch Nichtchristen??? *«Im Dialog sind Christen und Nichtchristen dazu eingeladen ihren religiösen Einsatz zu vertiefen und mit zunehmender Ernsthaftigkeit auf Gottes persönlichen Anruf und seine gnadenvolle Selbsthingabe, die, wie uns unser Glaube sagt, sich durch die Vermittlung Jesu Christi und das Werk des Geistes ereignet, zu antworten.»*[493] Wie soll, bitte schön, ein Nichtchrist, der eben nicht an eine Selbsthingabe Gottes glaubt, dieser dann antworten? Hier wird über den wichtigsten Unterschied zwischen dem Christentum und den anderen beiden monotheistischen Religionen nicht nur, gewissermassen aus lauter Dialogbegeisterung, hinweggeschrieben sondern ganz eindeutig die Lösung dieses Unterschiedes nur darin gesehen, dass Nichtchristen diese Vorstellung des sich inkarnierenden und selbst opfernden Gottes anneh-

490 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991, S. 13.
491 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991, S. 16.
492 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991, S. 15.
493 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991, S. 15.

men, denn sonst könnten sie ja nicht darauf antworten. Unter dem Aspekt der weiter unten behandelten Stufen interkultureller Kompetenz würde ich solche Äusserungen durchaus der zweiten Stufe, der Verteidigung, wenn nicht sogar dem eher negativen Ausgangspunkt des Stufenmodells, der Vernichtung zuordnen.

Sehr erhellend wiederum ist die in den Paragraphen 45 und 46 besprochene Unterscheidung zwischen einer kulturellen und einer religiösen Ebene und der Hinweis, dass Religion sowohl Teil und Ausdruck einer Kultur als auch, insbesondere in der Moderne, disparat zu den Werten einer sie umgebenden Kultur stehen kann.[494]

Ich kann im Rahmen dieser Masterarbeit nur begrenzt auf dieses angesprochene, höchst differenzierte Verhältnis zwischen Kulturen und Religionen eingehen.[495] Wie unter den folgenden Punkten zu lesen ist, verwende ich daher Methoden und Strukturhilfen interreligiöser Kommunikation auch für die Arbeit der interreligiösen Kommunikation, bin mir dabei jedoch bewusst, dass eine solche Vorgehensweise die Gefahr einer gewissen, nivellierenden Vereinfachung in sich birgt.

Ein weiteres Ziel, neben der Förderung der Menschenrechte und des Friedens, wird meiner Meinung nach oft zu wenig betont: Die Auseinandersetzung mit religiöser Legitimation von Gewalt aller Art. Allerdings könnte man auch sagen, dass dieses Ziel der Verhinderung von Gewalt und der Förderung des friedlichen Zusammenlebens der Menschen auch den bisherigen Überlegungen zum interreligiösen Dialog inhärent sei.

Ich denke allerdings, dass es sich in seiner Brisanz und Thematik doch deutlich von dem eher interessanten, manchmal auch exotischen Diskurs zwischen den Religionen, deren gemeinsame Schönheiten ja oft beschworen werden, abhebt:

Religionen dienen und dienten leider auch immer wieder der Legitimation von Gewaltausübungen aller Art: Krieg, Massenmorde, Attentate, Diskriminierung und

494 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991, S. 17 f.

495 Zu diesem Verhältnis gehört auch der «Dialog» zwischen religiösen und nicht religiösen Menschen, die Auseinandersetzungen mit Autoren wie beispielsweise Richard DAWKINS oder Initiativen wie jene atheistische Werbekampagne auf öffentlichen Verkehrsmitteln in England. Meiner Einschätzung nach wird die Auseinandersetzung zwischen gläubigen und nicht gläubigen gesellschaftlichen Gruppen gegenüber dem interreligiösen Dialog in nicht gar so ferner Zukunft an Bedeutung gewinnen.

Abwertung anderer Menschen, etc. Auch darin sind sich die Religionen, leider, gleich.

Zu dieser notwendigen, gemeinsamen Aufarbeitung und dem Verstehen von Strukturen und gesellschaftlichen sowie historischen Mechanismen ihres Entstehens, gewissermassen z.B. der Gemeinsamkeit zwischen Hexenverfolgung und NineEleven, was ganz sicher kein leichter Dialog sein wird, käme der Dialog mit sich selber, die eigene Introspektion, welche Inhalte, Riten und Traditionen der eigenen, jeweiligen Religion zur Legitimation von Gewalt führten oder noch führen. Hier wäre auch der Ort einer kritischen Exegese der eigenen heiligen Schriften und das Ausarbeiten von Empfehlungen, wie in Predigt und Verkündigung mit diesen Anteilen umzugehen sei.

## 5.2 Instrument des Vergleichs

Das zusammengesetzte Vergleichsinstrument, wie ich es oben erläuterte, verwende ich beispielsweise in meiner interreligiösen Beratungstätigkeit, wenn Stiftungen, NGOs oder ähnliche Institutionen Genaueres zur Beurteilung möglicher Partnerorganisationen wissen möchten.

Zu diesem Zweck bilden die vertikalen Spalten dann folgende Inhalte ab:

- Inhalte, Strukturen, Werte, etc. der möglichen Partnerorganisation, je nach dem aus der Innen- oder der Aussenperspektive
- Inhalte, Strukturen, Werte, etc. der anfragenden Institution/Organisation
- Inhalte, Strukturen, Werte, etc. welche sich aus der «Allgemeinen Erklärung der Rechte der Menschen» oder aus den von ihr abgeleiteten Konventionen (z.B. Kinderrechtskonvention, Konvention für die Rechte der Frauen, u.a.m.) ergeben.

Aus den jeweiligen Diskrepanzen, Unterschieden, Ergänzungen oder Parallelen ergeben sich dann Fragen, die man gezielt der analysierten Organisation oder Religionsgemeinschaft stellen kann.

Ein solches Vergleichsinstrument hat den Vorteil, keine generalisierenden oder pauschalisierenden Wertungen vornehmen zu müssen, sondern punktuell auf jene möglichen Differenzen oder Gemeinsamkeiten hinweisen zu können, die eine eventuelle Zusammenarbeit verunmöglichen, einschränken, ermöglichen oder gar qualitativ fördern können.

Trägt man nun an dieser Stelle die hier behandelten Religionen und Weltanschauungen mit den wichtigsten Aspekten, die sich aus den Kapitel 2–4 aus meiner Masterarbeit ergaben, ein, so erhält man folgendes Raster:

| **VERGLEICHS KRITERIEN** | **NEUPLATONISMUS** | **DIONYSIUS AREOPAGITES** | **KORAN** |
|---|---|---|---|
| **MAKROEBENE** | | | |
| **MYTHOS** | Wahres/Gutes/Schönes in der Welt der Ideen (Höhlengleichnis);<br>Ort der Ideenwelt ist «das Eine»;<br>Aus- und Einströmen der Hypostasen aus höheren Emanationen: Quelle, Hervorgang, Rückkehr;<br>Henaden sowohl beim Einen als auch in der Welt (Glaube/Wahrheit/ Liebe);<br>personifizierbar (jüd.u. chrstl. Neupl.);<br>Offenbarung auf zweifache Weise als Welt und als Logos; | Ausstrahlen des Guten und Schönen;<br>Offenbarungsform: Mensch Jesus;<br>Medium der Offenbarung: Maria; | Schönheit = Gott;<br>Logos-Vorstellung: Inlibration, Zeichen, unabläs-siges Wirken Gottes;<br>Offenbarungsform: Buch;<br>Medium der Offenbarung: Mohammed |
| | **GEMEINSAMKEITEN:** Wahres/Gutes/Schönes= «das Eine» oder «Gott»;<br>Hypostasierung – Ausstrahlung-Zeichen u. Wirken;<br>Offenbarung als Logos (= Jesus, Koran) u. Welt; | | |
| **ETHOS** | ethische Fragestellung nach guter Politik;<br>Mittlerin zwischen der Welt des Hässlichen und der Schönheit ist die Liebe/*eros*;<br>Liebe kein eigenständiges Bestreben der Seele sondern | Pseudonym und Wertefrage in Bezug auf die Hagiografie des Dionysius Areopagites<br>Eros als treibende Kraft; | Frage nach den kulturellen und gesellschaftlichen Werten in Bezug auf die Hagiografie Mohammeds;<br>Politischer Impetus;<br>Wertefrage: nicht |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | Inspiration;<br>wie ein plötzlicher Lichtstrahl die Idee des Schönen;<br>Eros kann sowohl vom Einen als auch von der Seele ausgehen;<br>Widerspruch zwischen Welt der Erscheinung und der Welt der Ideen; | | individualistisch, durchaus kriegerisch;<br>Kein gegenseitiges Kommunikationsmuster mit Gott (kein Begriff Liebe/*eros*);<br>Erde als Paradies; positive Haltung gegenüber (Natur)Wissenschaften; |
| | **GEMEINSAMKEITEN:** Politisch-ethische Fragestellung | | |
| | **UNTERSCHIEDE:** Widerspruch zwischen hässlichen Welt der Erscheinung und der Welt der Ideen **versus** Erde als Paradies, Wissenschaftsfrage<br>*Eros* als Mittlerin **versus** keine Vorstellung einer treibenden Kraft (= *eros*) (im Islam) | | |
| **MESOEBENE** | | | |
| **SOZIETAS** | Logos hat Vermittlerfunktion; | Hierarchien, Engel; | Rolle der Engel als Mittler; |
| | **GEMEINSAMKEITEN:** Engel als Vermittler | | |
| **RITUS** | biblische Geschichten = Allegorien (Philo);<br>Methode der Schriftsinne zur Interpretation;<br>Negation der Negation als grossmöglichste Nähe zum «Einen»;<br>Beschreibung dieses Prozesses = Darstellung des «Einen»; | Medium der Gottesbegegnung ist die communio;<br>ausführliche Beschreibung von Ritualen in der EH; | Lesung als Medium der Vereinigung mit Gott;<br>kaum Rituale im Koran; |
| | **GEMEINSAMKEITEN:** Medien der Gottesbegegnung (=unio): Negation, communio, Lesung | | |
| | **UNTERSCHIEDE:** Rituale **versus** keine Rituale (in Neuplatonismus, Islam[496]) | | |

496 Eine Ausnahme hiervon sind natürlich die Rituale während der islamischen Hadsch. Da sie aber gerade nicht Teil einer alltäglichen Spiritualität sind, sondern explizit aus dem Alltag heraus genommen sind, ordne ich den Islam dennoch eher einer ritenarmen Religionsform zu. Zu den Riten des Hadsch siehe auch PORTER 2012.

| | | | |
|---|---|---|---|
| **ÄSTHETIK** | poetische Übersteigerung der Negation; | Hymnik; | orale Traditionen;<br>Hymnik, Poetik;<br>wichtige Rolle der Öffentlichkeit im Islam |
| | **GEMEINSAMKEITEN:** Hymnik | | |
| | **UNTERSCHIEDE:** Individuelle Vorgehensweise versus wichtige Rolle der Öffentlichkeit (im Islam) | | |
| **MIKROEBENE** | | | |
| **PIETAS** | Seele strebt in die Welt der Ideen zurück;<br>Weg zurück führt über Stufen der *theoria* oder Kontemplation;<br>Voraussetzung der Kontemplation ist die *katharsis*, die Reinigung oder Askese<br>(Wagenlenkergleichnis);<br>Seele muss sich «nichten»; | Stufen der Reinigung;<br>Immer währendes Gebet;<br>origenistisches Gebetsverständnis; | Reinheitsideal;<br>keine stufenweise Reinigung;<br>Art immer währendes Gebet;<br>Begriff «*dschihad*» als persönliches Bemühen a la «*arebeit*»;<br>Gebetsverständnis à la Origenes; |
| | **GEMEINSAMKEITEN:** Reinheitsideale<br>Askese (auch *dschihad*) und «nichten» (= *islam* = «Hingabe») als ständiges Bemühen<br>immer währendes und origenistisches Gebetsverständnis | | |
| | **UNTERSCHIEDE:** keine stufenweise Reinigung (im Islam) | | |
| **ETHNOS** | Entscheidungsfreiheit der Vernunft im Wagenlenkerbeispiel; | Entscheidungsfreiheit | Entscheidung, Freiheitsbegriff ; |
| | **GEMEINSAMKEITEN:** Entscheidungsfreiheit | | |

Wobei es in unserem Fall hilfreich ist, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in gesonderten Zeilen hervorzuheben: 9 Gemeinsamkeiten stehen 5 Unterschieden gegenüber, was ja an sich bereits eine hoffnungsvolle Tendenz für das gegenseitige Verständnis bedeutet.

**Makroebene:**

Schaut man sich die Verteilung der **Unterschiede** auf der Makroebene an, so lässt sich fest stellen, dass diese nicht in den Grund legenden «Mythen» auftau-

chen, sondern erst in den darauf folgenden zweiten Schritten ethischer Schlussfolgerungen aus diesen religiösen Grundmythen.

Man könnte auch sagen, dass die Ebene des «Mythos» bei den aufgeführten Beispielen nur Gemeinsamkeiten aufweist – und zwar nicht erst ab dem Zeitpunkt eines ausgearbeiteten Monotheismus, sondern bereits im Vorfeld der platonischen Philosophie, welche immerhin auf einem polytheistischen Nährboden gewachsen ist.

Auf der Ebene der ethischen **Unterschiede** ist sicherlich die *Eros*-Begrifflichkeit die am schwersten zu gewichtende, da hier die zentrale Figur des Christentums, Jesus, mit ins Spiel kommt.

Der Unterschied zwischen den Weltauffassungen und ein daraus resultierendes positives oder negatives Verhältnis zu den (Natur-)Wissenschaften dürfte sich mittlerweile auch in den christlichen Kulturen eher zum Positiven hin verschoben haben, allerdings um den Preis, dass das Christentum an Boden verloren hat, da doch viele Menschen, Gläubige[497] und nicht Gläubige, immer noch einen Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft sehen.

Dass hier nur ein Scheinwiderspruch besteht, könnte man insbesondere aus der Philosophie und Wissenschaftsgeschichte des europäischen Islam im Hochmittelalter lernen.

Im Mittelpunkt einer solchen Auseinandersetzung müsste die koranische Bedeutung des Begriffes *ayat* = Zeichen stehen, mit der sich Angelika NEUWIRTH unter verschiedenen Gesichtspunkten befasst.[498]

**Mesoebene:**

Eine, man könnte fast sagen: sympathische, Gemeinsamkeit besteht auf der Mesoebene in der Vorstellung von Engeln als Vermittlern zwischen der göttlichen und der hiesigen Welt. Ausgebildeten Philosophen und Theologen möglicherweise etwas peinlich, ist diese Bildhaftigkeit jedoch sehr brauchbar im Rahmen religionspädagogischer und pastoraler Arbeit, wenn sie die interreligiöse Kommunikation zum Thema nimmt.

---

497 Insbesondere fundamental evangelikale Christen, die so genannten Kreationisten.

498 NEUWIRTH 2010 a. div. O.

Engel gehören gewissermassen zur Gesellschaft, respektive wir Menschen sind Teil einer Gemeinschaft unterschiedlicher spiritueller Kompetenzen, wie Kinder, Jugendliche und Erwachsene das ja auch in ihrem Schul- oder Arbeitsleben tagtäglich ganz real, beispielhaft erleben.

Natürlich ist eine solche konkrete Bildhaftigkeit ab einer bestimmten spirituellen Reife[499] nicht mehr vonnöten. Dann sollte man als Religionspädagogin oder Erwachsenenkatechetin doch das Thema «Engel» aus dem Kanon des zu Glaubenden heraus zu lösen und die Funktion von Bildern, Metaphern, Vergleichen, Allegorien etc. in Bezug auf das Wahrnehmen und Beschreiben religiöser Erfahrungen zu bearbeiten.

Von besonderer Wichtigkeit ist sicherlich, dass es, bereits ab dem Neuplatonismus, Medien der Gottesbegegnung gibt, wobei man diese auf unterschiedlichen Ebenen der menschlichen Wahrnehmung ansiedeln könnte: Intellektuell, taktil-sinnlich und ästhetisch-auditiv.

Ein «Streit» darüber, welche nun die «Bessere» oder «Wahre» sei, ist, schon auf Grund der Verschiedenartigkeit von uns Menschen und unserer Prioritäten, was Wahrnehmungen betrifft, unnötig: «*Euch Euer Gottesdienst und mir der meine.*»[500] Und eigentlich auch, angesichts der ungeheuerlichen Möglichkeit (Neuplatonismus) oder Gnade (Christentum) oder Barmherzigkeit (Islam) einer graduellen Gottesannäherung, auch vollkommen irrelevant.

Eigentlich kann man, auf die christlichen Denominationen und Konfessionen bezogen kaum generalisierend etwas zu Ausmass und Umfang ihrer Rituale sagen, sodass ich hier die **Unterschiede** zwischen Neuplatonismus/Islam einerseits und Christentum andererseits nur auf das Modell des Dionysius Areopagites beziehen kann sowie jener Konfessionen, welche sich aus dieser Tradition speisen: Orthodoxie und Katholizismus.

In der hohen Wertschätzung des Wortes in Schrift, Verkündigung und Predigt ähneln sich Islam und Protestantismus sicherlich mehr als Islam und Katholizismus.[501]

---

499 Siehe z.B. SEEL 1998 und FOWLER1991.

500 KR, Sure 109.

501 Interessanterweise lässt sich jedoch, beobachtet man die Szene interreligiöser Bemühungen, fast behaupten, dass anscheinend protestantische Denominationen mehr Mühe mit dem Islam haben als der Katholizismus und

Different sind jedoch die Auffassungen auf ästhetischem Gebiet zwischen den Religionen was das Verhältnis zur Öffentlichkeit betrifft, denn sowohl die Freiheitsfrage als auch die Einstellung zur Öffentlichkeit berühren die Rolle des Individuums innerhalb seines Kollektivs, die Wertschätzung des einen in Bezug auf die des anderen, usf.

Schon aus der vorislamischen Tradition her rührend, spielt diese Bedeutung des «Marktes», der öffentlichen Preisung oder Verunglimpfung, eine grosse Rolle in der arabischen Kultur, wie ich im Abschnitt 4.3.2 aufzeigen konnte. Eine Kultur des Geschichten-Erzählens verbindet man bis heute doch eher mit dem Zauber orientalischer 1001 Nacht als mit jenem verregneter Sommernachmittage in Nord- und Westeuropa.

Die christliche Religion zeigte eigentlich bereits von ihren ersten Anfängen her eine starke Tendenz zur Verinnerlichung (Vorzug Marias vor Magdalena durch Jesus), Vereinzelung (Märtyrertum), Rückzug (Eremiten, Säulenheilige, Wüstenväter, Klosterbewegung) und Individualisierung (lectio–meditatio-oratio-contemplatio-Modell), was sicherlich auch mit dem Charakter und der Art des öffentlichen Auftretens ihrer Gründergestalt zu tun hat. Jesus postuliert, dass «*sein Reich nicht von dieser Welt*» sei, man sich letztlich der Regierung beugen solle, die man halt gerade hat und, abgesehen von ethischen Bedenken, die aus den Werten des Christentums gespeist sind, «*dem Kaiser*» geben solle, «*was des Kaisers ist*».

Nach Aufklärung und Pietismus setzte dann natürlich noch eine weitere Privatisierungswelle des Religiösen ein, die wohl bis heute nicht abgeschlossen ist.

Ganz anders Mohammed, der sich, spätestens ab der medinensischen Phase, in den Suren allerlei Gedanken über gesetzliche und weitere Strukturen seiner werdenden Gemeinde machte, gegen Ende seines Lebens dezidiert politische Ziele verfolgte und dabei sowohl in die Rolle eines Feldherrn als auch eines Staatsmannes schlüpfte.

---

sogar Konflikte bis hin zu Gewalttätigkeiten auf flammen, was aber zu einem grossen Teil evangelikal-missionarischen und islamisch-fundamentalistischen Gruppierungen auf beiden Seiten zuzuschreiben ist. (siehe hierzu z.B. die Beiträge der Yahoo-Group der christlichen «Arbeitskreise neue religiöse Bewegungen»).

Den Unterschied zwischen Jesus und Mohammed könnte man als einen zwischen Arzt[502] und Politiker beschreiben, als jemandem, der eher auf der Mikroebene individueller Einwirkung schafft und jemandem, der eher auf der Makroebene des politischen Entwurfes arbeitet; operatives versus strategisches Wirken in der Sprache moderner Organisationsstrukturen.

Möglicherweise ist eine Ursache für diese unterschiedliche Wertung des Öffentlichen (und damit auch des Verhältnisses zwischen Religion und Politik) die historisch länger andauernde frühgeschichtliche Phase auf der Arabischen Halbinsel und somit auch der stärkere Einfluss oraler Traditionen. Erst mit der Niederschrift des Korans tritt die arabische Welt in die Geschichte ein. Es ist die Ästhetik des gesungenen Wortes, welche im Islam die massgebliche Voraussetzung für die Gottesbegegnung darstellt.

Doch auch im Christentum und in der neuplatonischen Philosophie, dort, wo beide apophatisch werden, spielt die Hymnik (als Summe aus Musik und Poesie) d i e zentrale Rolle.

Apophatisches Glauben ist hymnisches Singen (oder Stammeln oder paradoxes Übersteigen), Negieren oder Vergeistigen der Sprache. Einer Sprache, welche sich auch letztlich Allegorien, Metaphern oder Vergleichen verweigert im Bemühen, Göttliches auszudrücken oder zu beschreiben.

### Mikroebene:

Was die individuelle Ebene gesellschaftlicher Einwirkungen von Religionen und Weltanschauungen betrifft, so zeichnen sich alle drei Beispiele durch das Ideal der Reinheit aus. Sie leben aus der Überzeugung, durch eigenes, ständiges Bemühen (*dschihad, askese, nichten*), immer währendes Gebet und Hintanstellung des eigenen Egoismus' oder Selbst, der Hingabe (= *islam*), einen Zustand der höchst möglichen Gottesnähe zu erreichen.

Während Neuplatonismus und christliche Mystik dieses Reinheitsideal stufenweise, über «Himmelsleitern» erreichen (allerdings nicht ohne, dass «Gnade» oder «Inspiration», die Gaben des *eros*, von «Oben» den Menschen dabei unterstützen), kennt der frühe Islam des Koran eine solche Stufenidee nicht, sondern geht davon aus, dass ein Mensch eben «recht geleitet» ist und dem von Gott vor

502 Siehe z.B. dazu auch BAUSCKE 2013, S. 11.

gespurten Pfad folgt (was beispielsweise in der Wüste auch sehr zu empfehlen ist!) – oder eben nicht.[503]

## 5.3 Stufen interreligiöser Kommunikation

Bemühungen um interkulturelle und interreligiöse Kommunikation zeichnen sich öfter durch zwei Irrtümer aus:

Erstens die Annahme, dass es nur des guten Willens der Beteiligten bedürfe, um in Kürze die wunderbarste, gegenseitige Integration zu Stande zu bringen - - - wobei dann oft der implizierte Vorwurf mit schwingt, man selber habe ja diesen guten Vorsatz, aber die anderen …!

Und zweitens die meist unausgesprochene Erwartung, dass, wenn sich überhaupt persönliche Transformationsprozesse abspielen sollten, diese ganz gewiss bei den «Anderen» zu geschehen hätten und nicht auf der eigenen Seite, denn alleine die Tatsache, dass man sich an einen gemeinsamen «Tisch der Religionen» gesetzt habe, zeige doch, wie fähig man bereits für diese Art der Kommunikation sei.[504]

*«… und wenn ich mit Engelszungen redete…»*:[505] Diese beiden Vorurteile möchte ich sogleich durch das Setzen einer Definition ausräumen: Interreligiöse (aber auch der weitere Rahmen interkultureller) Kommunikation ist ein gegenseitiger pädagogischer Prozess, in welchem also die Bereitschaft zur Selbsterziehung und zur eigenen, Stufen weisen Veränderung eine massgebliche Rolle spielen.

Ohne die geht gar nichts!

Unter einigen Stufenmodellen interkultureller Kompetenz, die sich im Laufe der letzten dreissig Jahre durch Forschungsprojekte, Felduntersuchungen, etc. heraus

---

503 Es wäre einmal eine eigene Studie wert, jene Bilderwelt, die sich aus der ariden Umwelt (Wüste) der ersten Koranverkündigung ergibt, zu analysieren. Beispielsweise spielt die Orientierung an den Sternen, ähnlich der mittelalterlichen Seefahrt, eine bedeutende Rolle – dazwischen gibt es wenig Anhaltspunkte, nur Oben und Unten, nichts dazwischen; vom richtigen Pfad abzuweichen ist eben tatsächlich lebensgefährlich und für die Verdurstenden die «Hölle».

504 Auch wenn ein weiterer Kritikpunkt nicht unbedingt mit meiner Arbeit zu tun hat und vermutlich eigentlich auch nicht in eine solche hinein gehört: Erschwerend kommt sicher dann noch dazu, dass das Gebiet der interreligiösen Kommunikationsversuche doch noch eine der (hoffentlich!) letzten Bastionen einer (Alt-)Männerherrschaft ist, was in der Natur der Sache liegt: Ist doch Religion auf der strategischen Ebenen weitestgehend immer noch Männersache und diese wurden nun mal in vielen Kulturen weniger zu Selbstreflexion und zum Ausdruck von Gefühlen erzogen wie Frauen.

505 1. Kor. 13 zum Irrtum der Dialogsucht siehe z.B. Auseinandersetzung in: HÄRING, Hermann 2006, HUBER, Wolfgang 2003, KÜNG, Hans 2005, LEIMGRUBER, Stephan 2007, PANIKKAR, Raimundo 1990, SCHMIDT-LEUKEL, Perry 2006, SCHREINER, P., SIEG, U., ELSENBAST, V. (Hrsg.) 2005.

kristallisierten, hat sich für meine eigene Beratungsarbeit[506] das Stufenmodell Milton Bennets[507], trotz einiger Ungereimtheiten in ihm[508] und einer ursprünglich anders gelagerten Funktion[509] als das am Besten zu gebrauchende erwiesen:[510]

In den 80-iger Jahren erstellte der US-amerikanische Soziologe eine Skala interkultureller Sensibilität, welche von **Ablehnung** und möglicherweise sogar absolutem Vernichtungswillen der anderen (= *denial*) über eine **Verteidigung**shaltung gegen den Fremden (= *defense*) zu Gleichmacherei und Ignorieren von Unterschieden oder auch freudiger Erkenntnis der **Gleichheit** (= *minimization*) führt. Die Stufe der «Minimisation» ist ein Wendepunkt, von dem aus dann die weitere Entwicklung über die **Anerkennung** (= *acceptance*) der Existenz der anderen, zur positiven **Annahme**, dem Ausprobieren bestimmter Sitten, Essgewohnheiten, weiterer Gebräuche (= *adaption*) sowie seiner **Integration** in die eigene, respektive der eigenen Integration (= *integration*) in die Gesellschaft der anderen führt.

Diese letzte Stufe der Integration zeichnet sich durch die Fähigkeiten zum **Perspektivenwechsel** und zur **Empathie** aus. Aber um sich wirklich empathisch in eine andere Person hinein versetzen zu können, braucht es, meiner Meinung nach, eine sehr tiefe Sympathie, vielleicht sogar Liebe, Partnerschaft oder weitere nahe Verwandtschaftsformen.

Bringe ich nun die Vergleichstabelle in eine Korrespondenztabelle mit BENNETS Stufen interkultureller Sensibilität oder Kompetenz, so erhalte ich folgende Zuordnungen:

---

506 KIRK –Krisenintervention für interreligiöse und interkulturelle Konflikte:: www.martinaschaefer.ch

507 BENNETT 1993

508 So die Annahme, dass interkulturelle Erstbegegnung nur mit Ablehnung und in Verteidigung beginnen könne und nicht auch mit Neugierde respektive zugewandtem Staunen.

509 Bennets Stufenmodell war das Ergebnis einer Studie an US-amerikanischen StudentInnen und nicht als Instrument einer Persönlichkeitsreifung a la z.B. Fowlers Ansatz, gedacht.

510 Meistens wenden sich Individuen oder Institutionen ja doch erst dann an beratende Fachstellen, wenn der Konflikt bereits brennt oder gar zum «Kampf» aufgelodert ist, also auf den Stufen «denial» oder «defence».

| STUFEN ik/ir Kompetenz | MAKROEBENE<br>Mythos, Ethos | MESOEBENE<br>Sozietas, Ritus, Ästhetik | MIKROEBENE<br>Pietas, Ethnos |
|---|---|---|---|
| DENIAL | Ausgangslage: Kommunikationsbereitschaft ist da, kein Vernichtungswille | | |
| DEFENCE | ETHOS:<br>Widerspruch zwischen hässlichen Welt der Erscheinung und der Welt der Ideen versus Erde als Paradies, Wissenschaftsfrage<br>*Eros* als Mittlerin versus keine Vorstellung einer treibenden Kraft (= *eros*) (im Islam) | RITUS:<br>Rituale versus keine Rituale (in Neuplatonismus, Islam)<br>ÄSTHETIK:<br>Individuelle Vorgehensweise versus wichtige Rolle der Öffentlichkeit (im Islam) | PIETAS:<br>keine stufenweise Reinigung (im Islam) |
| MINIMIZATION | MYTHOS:<br>Wahres/Gutes/Schönes= «das Eine» oder «Gott»;<br>Hypostasierung – Ausstrahlung-Zeichen u. Wirken:<br>Offenbarung als Logos (= Jesus, Koran) u. Welt | SOZIETAS:<br>Engel als Vermittler | PIETAS:<br>Reinheitsideale<br>Askese (auch *dschihad*) und «nichten» (= *islam* = «Hingabe») als ständiges Bemühen;<br>immer währendes und origenistisches Gebetsverständnis |
| | ETHOS:<br>Politisch-ethische Fragestellung | RITUS:<br>Es gibt Medien der Gottesbegegnung (=unio): Negation, communio, Lesung<br>ÄSTHETIK: Hymnik | ETHNOS:<br>Entscheidungsfreiheit |
| | | | |
| ACCEPTANCE | | | |
| ADAPTION | | | |
| INTEGRATION | | | |

Versuche interreligiöser oder interkultureller Dialoge zeichnen sich oft auch dadurch aus, dass man die Stufe nun mal konstatierter Unterschiede oder auch Ablehnungen überspringt, um sogleich in das Wohlgefühlschaumbad der Gemeinsamkeiten zu springen. Aber solche verdrängten Differenzen rumoren im Untergrund weiter und verunmöglichen dann spätere Entwicklungsschritte.

Von einer Stufe der Gleichheitserfahrung kann erst dann ausgegangen werden, wenn das, was abgelehnt wird an anderen, auch klar ausgesprochen ist. Sie ist dann der Wendepunkt von einer ethnozentrischen zu einer ethnorelativen Sichtweise der anderen und ihrer Kultur.

Allerdings ist diese Stufe der Gleichheitserfahrung nicht von ungefähr noch auf der Seite der zu kritisierenden ethnozentrischen Einstellungen, denn auch ein «die-sind-wie-wir» oder «im-Grunde-glauben-wir-doch-alle-das-Gleiche» kann vereinnahmend (auch inklusivistisch) wirken, indem es über die eigentlichen Gefühle und Bedürfnisse der anderen hinweggeht.

Die Frage entsteht also, wie man von den ablehnenden Stufen zum Wendepunkt der Gleichheitserfahrung und von dort dann zu den Stufen der Akzeptanz/Anerkennung und Adaption/Annahme gelangen kann. Eine Fragestellung, welche u.a. im Rahmen von Konzepten interkultureller Pädagogik, bearbeitet wurde.[511]

## 5.4 Mediation und andere Methoden der Gesprächsführung

Zielvorstellung eines solchen Gespräches sollte, im Sinne einer mediatorischen Gesprächführung, eine gemeinsame win-win-Situation sein. Das heisst, der gemeinsam besprochene Konflikt führt nicht nur einfach zu irgendeiner Lösung oder einem Kompromiss, bei dem beide Seiten vielleicht etwas aufgeben müssen, sondern Ziel einer Mediation ist immer, dass beide Parteien einen Mehrwert aus den Gesprächen mit nehmen können.

Von daher gibt es in einer Mediation die Rolle des/der MediatorIn, welche einen neutralen Standpunkt zwischen den Konfliktparteien einnimmt und die GesprächsteilnehmerInnen über bestimmte Zwischenschritte zu einem für beide erfolgreichen Resultat führt. Für interreligiöse Gespräche beispielsweise zwischen Musli-

511 SCHÄFER, Martina 2008 b.

men und Christen dürfte also die vermittelnde Gesprächsleitung weder der einen noch der anderen Religion angehören.

Hierbei entsteht die Problematik, dass eine eventuell laizistische Gesprächsleitung bestimmte Gefühle und Bedürfnisse, wie fromme Menschen sie haben, gar nicht erkennen oder nachvollziehen kann, beispielsweise das tiefe Bedürfnis frommer Katholiken, regelmässig zur Kommunion zu gehen oder das frommer Muslime, regelmässig den Koran zu hören und selber zu beten.

Es ist vermutlich nicht von ungefähr, dass die meisten interreligiös engagierten Menschen selber einer Religionsgemeinschaft angehören. In manchen Fällen haben Gesprächführende möglicherweise statt des religiösen einen eher politischen Hintergrund und ihr Engagement entspringt dem Wunsch, Konflikte in der Kommune oder oft in der Schule zu bereinigen oder zu verhindern. Noch seltener ist vermutlich eine rein menschenrechtlich orientierte Position, für die das Individuum mit seinen Rechten im Vordergrund steht und aus der heraus dann ein interreligiöses Engagement entsteht.[512]

Vermutlich ist es also nicht immer einfach, eine/n MediatorIn mit entsprechenden Kompetenzen zu finden (und auch zu bezahlen!).

Aus dieser Problemkonstellation heraus, entwickelten wir, in Gesprächen mit interreligiös interessierten Muslimen[513] das Konzept des unsichtbaren Trialogs:

In allen drei monotheistischen Religionen gibt es in der Volksfrömmigkeit die Sitte eines weiteren, leeren Gedecks bei besonderen Mahlzeiten. So beispielsweise im chassidischen Judentum der leere Teller am Shabbat.[514] Beim polnischen Weihnachtsessen deckt man in manchen Familien ebenfalls ein weiteres Gedeck auf.[515]

Es sitzt EINER mehr am Tisch, auch wenn man ihn nicht sieht. Dieser EINE, auf den sich alle monotheistischen Religionen beziehen, nimmt gewissermassen als Unsichtbarer die Rolle des Mediators ein: Die Gesprächsparteien verbindet eine Art gemeinsames Gerichtet-Sein, eine gemeinsame Mitte als Orientierungspunkt für die Inhalte, die Qualität und den Verlauf des Gespräches. Dieser unsichtbare

512 Mein eigenes Projekt, KIRK: www.martinaschaefer.ch, orientiert sich an dieser Position.

513 Insbesondere danke ich Dr. Hisham Maizar, Präsident des Dachverbandes islamischer Gemeinden in der Ostschweiz (DIGO), sowie der entsprechenden Bundes bezogenen FIDS für wichtige Gedankenanstösse und Gespräche, nicht nur in Bezug auf die hier behandelte Thematik.

514 Siehe z.B. BUBER 1992 a. div. O.

515 In: «Forum» Katholische Kirchenzeitung des Thurgau, Ausgabe Dez.12.

Mediator ist insofern auch «neutral», als er ja in der gemeinsamen Vorstellung nur eine Art kleinster gemeinsamer Nenner aller um den «Runden Religionstisch» versammelten Religionsgemeinschaften sein kann – und das kann, meiner Ansicht nach, eben nur eine apophatische Position leisten, das heisst, eine unbeschreibbare, unausdrückbare, sehr abstrakte Gottesvorstellung jenseits aller Zuschreibungen, Namen und geschlechtsneutral (so kann man auch feministische Theologinnen an den runden Tisch holen). Die grosse Aufgabe besteht in der Bereitschaft der TeilnehmerInnen eines solchen Gespräches, alle eigenen Vorstellungen abzulegen, das heisst, eigene religiöse Annahmen erst einmal zu dekonstruieren mit dem Ziel, gemeinsam dann in der Gesprächssituation die alternative, allen gemeinsame Vorstellung zu konstruieren.[516]

Ausdrücken können die GesprächspartnerInnen das vielleicht mit einem gemeinsamen Bittgebet, dessen Text vorher gemeinsam abgesprochen wurde (schon das ist eine Art interreligiöse Vorarbeit)[517], oder gemeinsam im Vorfeld entworfen wurde oder aus einer anderen Religion, welche nicht «mit am Tisch sitzt» stammt. Auf diese Art wird das gemeinsame Gerichtet-Sein auch emotional bestärkt.[518]

Allerdings bin ich mit jener Empfehlung der Deutschen Bischofskonferenz, lieber nicht gemeinsam zu beten, nicht einverstanden.[519] Wenn Hindus, Christen, Muslime und Juden beispielsweise gemeinsam den Schöpfergott loben, bleibt es doch jeder betenden Person belassen, was sie in ihrem Herzen noch mitmeint oder innerlich mitspricht. Bereits Teresa von Avila propagierte das «innere» also auch freiere und von einer äusseren Liturgie unabhängige Beten, was zu ihrer Zeit

---

516 Diese Idee des Ablegens aller eigener Vorstellungen, auch der Klischees oder Vorurteile, begegnete mir bereits in den frühen 70-iger Jahren in einem anthroposophischen Arbeitskreis, der – begreiflicherweise würde ich rückblickend sagen – in seinen Kreisen ziemlich umstritten war (Dionysius Areopagites lässt grüssen). Diese Erkenntnismethode, die der Referent im Bild eines so genannten «Abgrund des Individuellen» darstellte, wodurch auch eine persönliche Leidenskonnotation mit ins Spiel kam, hatte er, so weit ich mich erinnere, aus den Schriften Rudolf Steiners entnommen.

517 Siehe hierzu auch: DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 2008: Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe. Arbeitshilfen Nr. 170.

518 Siehe in diesem Zusammenhang übrigens auch den interessanten Hinweis in NOTH 1987 S. 35–37 zur mediatorischen Funktion Mohammeds.

519 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 2008, S. 43f.

durchaus auch einem politischen Widerstandsakt gleichkam, wie es Mariano DELGADO in einem unveröffentlichten Manuskript darstellt.[520]

Meiner Meinung nach eignet sich sowohl das grosse Gebet (Lob, Preis) nach origenistischem Gebetsverständnis als auch teilweise das kleine (Bitten um etwas, Danken für etwas) durchaus für gemeinsames Gebet. Wobei es vermutlich sinnvoller ist, freie, neue Gebete zu erfinden und gerade nicht solche aus einer bereits bestehenden Liturgie mit ihren jeweiligen theologischen Konnotationen zu verwenden, wie es die Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz propagieren.[521]

Der oben beschriebenen Vorstellung des unsichtbaren Trialogs würde Teresa von Avilas wunderbare Definition des Gebets als *«Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammen kommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt.»* [522] entsprechen. Dass jede/r Betende eine andere Vorstellung dieser Freundschaft hat wäre erst einmal, da nicht laut ausgesprochen, gar nicht so wichtig und entspricht doch einer normalen Festsituation, bei der mehrere Menschen eingeladen sind, die mit dem oder der GastgeberIn auch eine unterschiedliche gemeinsame Geschichte gelebt haben.[523] Einig jedoch können sich alle auf jener Ebene sein, die von MystikerInnen wie Teresa von Avila oder Johannes vom Kreuz als die wesenhafte, angeborene beschrieben wird.[524] Sie entspricht auf einer spirituellen Ebene der Erfahrung der angeborenen Würde aller Menschen, wie sie von der Allgemeinen Erklärung der Rechte der Menschen, konstatiert wurde. Wie ein Mensch dann individuell, innerlich, dieses Angenom-

520 DELGADO, Mariano 2013b.

521 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 2008, S. 44.

522 Zitiert nach DELGADO, Mariano 2013b.

523 In moslemischen Haushalten habe ich zwei mögliche Formen erlebt, wie man als Gast die Gebetszeiten miterleben kann: In der einen, wo Männer und Frauen nicht gemeinsam beten, ziehen sich die Frauen während dem Männergebet in die Küche zurück und ich bin als Frau, in das gemeinsame, lustvolle und eben männerfreie Gespräch mit einbezogen, was manchmal sehr erhellend und vergnüglich sein kann.
Die andere Situation habe ich eher auf Sitzungen oder Konferenzen moslemischer Gruppen erlebt aber auch in Familien, wo alle Teilnehmenden zwischendurch das Gespräch durch das Gebet unterbrechen und sich aus dem Sitzungs- oder Wohnzimmer zurückziehen. Blieb ich als einzige Nichtmuslima alleine zurück, habe ich diese Gelegenheit für ein eigenes, stilles Gebet genutzt, denn die Tatsache, dass gewissermassen Alle beten gehen, schafft ein spirituelles Klima, das ich grundsätzlich sehr schätze und für die Kommunikation, insbesondere bei Sitzungen mit heiklen Themen, sehr förderlich finde. Da ich einige Male auch in der Rolle der Kursleitenden oder Mediatorin war, verschaffte mir dieser Moment ausserdem selber wieder Klarheit und neue Kraft für das weiter Arbeiten mit den TeilnehmerInnen.

524 Zitiert nach DELGADO, Mariano 2013b.

mensein genau versteht und ihm antwortet, bleibt jeder gläubigen Person selbst überlassen.

Möglicherweise wollten aber die Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz auch nur auf die Gefahr hinweisen, allzu rasch und ohne kritische, divergierende Inhalte zu beachten, auf eine gemeinsame Ebene zu kommen, die vielleicht am Anfang einer interreligiösen Begegnung noch gar nicht gegeben ist: Empathie, Perspektivenwechsel ist ja erst das Ziel einer Begegnung und sicher nicht von Anfang an gegeben. Hans WALDENFELS schreibt dazu: *«Bei Thomas von Aquin gibt es die Rede von einer ‹cognitio per connaturalitat› … einer Erkenntnis durch ‹Konnaturalitä›, das heisst: durch Geistesverwandtschaft, – also die Fähigkeit, sich gleichsam in einen anderen hineinversetzen, in ihn einfühlen können. Die Erkenntnis beginnt im zwischenmenschlichen Raum, kann gar mit Sprachlosigkeit verbunden sein. Doch selbst wo der Mensch nichts mehr sagen kann und ihm Worte fehlen, hört das Leben keineswegs auf.»*[525]

In den Empfehlungen werden hier zwei Modelle, das Gastgebermodell oder das Teammodell vorgestellt.[526] Diese Modelle spiegeln, meines Erachtens, auch unterschiedliche Ebenen der interkulturellen und -religiösen Kommunikation[527] nach Milton BENNETT wieder, wie ich sie oben referierte:

Um sich als Team zu verstehen und zu kooperieren, müssen bereits bestimmte Hindernisse und Dissenzen erledigt worden sein. Teammodell würde also wohl den Ebenen Erkenntnis der **Gleichheit** und **Anerkennung** entsprechen.

Das Gastgebermodell, bei dem ja die Gäste doch eher passiv und zurückhaltend auftreten, wie es die deutsche Bischofskonferenz empfiehlt,[528] entspräche vielleicht eher den ersten Stufen von BENNETS Modell interkultureller Kommunikation: Einer noch kritischen **Ablehnung**, die aber immerhin schon den Vernichtungswillen aufgegeben hat, möglicherweise der **Neugierde**, die in der anderen Religion eher ein exotisches Konstrukt sieht und einer **Verteidigung**shaltung, die immerhin bereits, gewissermassen im sportiven Sinne, zur Diskussion und Ausein-

525 WALDENFELS, Hans 2013: Mystik und interreligiöser Dialog – Fragen, Themen, Perspektiven. in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Jahrgang 97, Heft 3-4, S. 167.

526 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 2008, S. 43.

527 BENNETT 1993.

528 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 2008, S. 43.

andersetzung bereit ist, wenn auch eher in jenem Sinne einer latenten Missio, wie ich das weiter oben an den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles[529] kritisierte.

## 5.5 Kriterien der Themenauswahl

Sehr oft arbeitet sich die Suche nach Differenzen oder Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen an eher inhaltlichen Aspekten ab. Solche Analysen sind durchaus auch wichtig und können helfen, eine befriedigende interreligiöse Kommunikation zu schaffen,[530] erreichen aber eher nur eine äussere Fläche gemeinsamer oder nicht gemeinsamer Themenfelder und müssen im Endeffekt da versagen, wo Religionen räumlich oder historisch so weit auseinander liegen, dass es eben zwischen ihnen kaum benennbare Inhalte geben kann, weder gegensätzliche noch gemeinsame – beispielsweise historische und prähistorische Religionen im nördlichen Europa. Darüber hinaus liegt in dieser Vorgehensweise auch die Gefahr einer unzulässigen, oft kaum belegbaren Gleichmacherei und die Tendenz, doch wieder einer Art inklusivistischen[531] Religionsverständnisses das Wort zu reden.[532]

Von daher empfiehlt es sich, weniger auf der rein inhaltlichen Ebene von Religionen zu arbeiten sondern eher auf einer strukturellen, wie ich das bereits oben in der Vergleichsliste von RUTISHAUSER demonstrieren konnte.

Man betrachtet dann Religionen z.B. eher unter dem Aspekt ihrer Offenbarungsformen und beschreibt diese erst einmal sowie ihren eventuellen historischen Hintergrund und die rituellen und ethischen Implikationen, welche sich daraus ergeben, als nun beispielsweise die christliche Auffassung von Jesus Christus mit jener im Koran zu vergleichen.

Auf diese Art steht eine Gemeinsamkeit im Fokus der Aufmerksamkeit (es gibt Offenbarung), die aber, da weniger emotional besetzt als konkrete Inhalte, auch weniger konfliktträchtig und erst einmal nur nüchtern zu beschreiben ist.

---

529 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991.

530 So z.B. BAUSCKE 2013.

531 Zur Definition eines inklusiven Religionsverständnisses im Katholizismus siehe auch: LEIMGRUBER 2005, S. 130, zum pluralistischen Religionsverständnis BERNHARDT 2005 S. 168ff.

532 So z.B. BAUSCHKE 2013 S. 47 und S. 164.

In ähnlicher Weise ging ich beispielsweise bereits a. div. O. meiner Arbeit auch mit dem Thema Gottesbegegnung um, denn sowohl im Islam als auch im Christentum gibt es entsprechende, rituelle Medien, durch die diese stattfinden kann. Das Gemeinsame ist also hier z.B., dass es rituelle Medien der Gottesbegegnung überhaupt gibt, weniger, in welchen Bildern, Gleichnissen oder Allegorien Gottesbegegnungen dargestellt werden.

Es würde den Rahmen dieser Masterarbeit sprengen, nun anhand aller aufgeführter Unterschiede oder Gemeinsamkeiten haarklein durch alle möglichen Kommunikationsstufen interreligiöser Dialogkompetenzen zu führen.

Die differenten Themen positiver oder negativer Weltwahrnehmung sowie die daraus resultierende Einstellung zu den Wissenschaften, das Verhältnis von Individuum und Öffentlichkeit in Islam und Christentum und die Häufigkeit von Ritualen konnte ich bereits, wenigstens kurz, unter dem Punkt 5.2 besprechen, so dass ich mich in Bezug auf die Unterschiede in Kapitel 6.1 nur noch näher mit den unterschiedlichen Auffassungen zum Eros befassen werde, als einem sicherlich zentralen Differenzthema zwischen Islam und Christentum.

Bei der Auswahl der Themen, welche auf einer Stufe der Gemeinsamkeit (Minimization) im Kapitel 6.3. behandelt werden könnten, habe ich mich selbstverständlich nach der zentralen Fragestellung dieser Arbeit gerichtet: Wie nämlich ein Thema der apophatischen Theologie, welche von Dionysius Areaopagites paradigmatisch aus der Philosophie des Neuplatonismus heraus in einem christlichen Sinne weiter entwickelt wurde, als Basis interreligiöser Gesprächsbemühungen zwischen Islam und Christentum dienen könnte: Die Idee der «Schönheit».

An Hand der Listen der Namen Gottes[533], die man im Islam und bei Dionysius Areopagites findet, einen kurzen Ausflug in die kataphatische (positive) Theologie

533 Der Gnädige, der Wohltätige, der Mitleidsvolle | Der Gnadenreiche | Der König, der souveräne Herr | Der Heilige | Der Friede | Der Überzeugte, der Sichernde | Der Beschützer, der Hüter, der Kontrollierende | Der Allmächtige | Der Unterwerfer | Der Erhabene, der Grossartige, der Stolze | Der Schöpfer | Der, der aus dem nichts erschafft, der Verwirklichende | Der Gestalter | Der Vergebende | Der Unterwerfer, der Allmächtige | Der Verleiher, der Gebende | Der Erhalter, der Versorger | Der Öffner, der Befreier | Der Allwissende | Der Zügelnde, der Verweigerer, der Umschliessende | Der Gewährende, der Mehrer, der Verbreiter | Der Herabsetzende, der Erniedrigende | Der Erhebende, der Erhöhende | Der Ehrende, der Stärkende | Der Entehrende, der Demütigende | Der Allhörende, der Hörende | Der Allsehende, der Wahrnehmende | Der Richter | Der Gerechte, der Ausgleichende | Der Edle, der Anmutige, der Milde | Der Bewusste, der Kundige | Der Zurückhaltende, der Nachsichtige | Der Grossartige | Der Vergebende | Der Dankbare, der Vergelter des Guten | Der Hohe, der Erhabene | Der Grosse | Der Erhalter, der Beschützer, der Hüter | Der Ernährer, der Erhalter, der Stärkende | Der

zu unternehmen, wäre gewiss reizvoll und vielleicht für Katechese und Pastorale sehr sinnvoll. Da aber der Schwerpunkt meiner Arbeit, wie gesagt, doch eher auf der apophatischen Theologie liegt, möchte ich diese Fragestellung hier nicht weiter ausführen.

Auf die Aspekte der Offenbarungsformen[534] sowie der rituellen Medien der Gottesbegegnung[535] konnte ich bereits a. div. O. insbesondere im 4. Kapitel, eingehen.

Die Themen der ständigen Bemühungen, der Himmelsleitern, der Askese, des Martyriums und die dazu gehörenden Vorstellungen von Reinheit berühren sowohl Differenzen zwischen Islam und Christentum als auch Gemeinsamkeiten. Sie werden in Kapitel 6.2 besprochen.

Im Anschluss an jede Erörterung zu einem der Themen werde ich Empfehlungen anschliessen, inwieweit nun die Ergebnisse aus den Vergleichen für die interreligiöse Kommunikation zwischen Islam und Christentum umgesetzt werden könnten.

Kapitel 7 schliesst dann diese Arbeit mit einem allgemeinen Resümee ab.

---

Abrechnende | Der Majestätische | Der Gütige, der Grosszügige | Der Beobachtende, der Wächter | Der Verantwortliche, der Zuhörende, der Erhörende | Der Allumfassende, der Universelle | Der Weise | Der Liebende | Der Ruhmreiche | Der Erweckende | Der Zeuge | Die Wahrheit, der Wahrhaftige | Der Bevollmächtigte, der Anwalt, der Stellvertreter | Der Starke, der Kraftvolle | Der Feste, der Stetige | Der beschützende Freund, der Patron | Der Lobenswerte, der Preisenswerte | Der Aufzeichnende | Der Hervorbringende, der Urheber | Der Wiedererweckende, der Wiederherstellende | Der Beschleuniger, der Lebensspendende | Der Verursacher des Todes | Der ewig Lebende, der Lebendige | Der Ewige, der sich selbst Erhaltende, der Beständige | Der Glanzvolle, der Edle, der Seingebende | Der Ruhmreiche, der Glorreiche | Der Einzigartige, der Einzige | Der Eine | Die ewige Hilfe für die Schöpfung, der Absolute | Der Fähige, der Begabte, der Bemessende | Der Vorherrschende, der Mächtige | Der Beförderer, der Vorwärtsbringer | Der Verzögernde, der Hindernde, der Verschiebende | Der Erste | Der Letzte | Der Manifeste, der Äussere, der Offenbare | Der Verborgene, der Innere | Der Regent, der Schutzherr | Der Erhabene | Der Rechtschaffene | Der, der die Reue entgegennimmt, der Mildernde | Der Vergelter | Der Vergebende, der Entgegenkommende, der Milde | Der Mitleidsvolle | Der Inhaber der Souveränität (Reichtümer) | Der Herr der Majestät und der Ehre | Der für Gerechtigkeit Sorgende, der Unparteiische | Der Sammler, der Versammelnde | Der, der sich selbst genug ist, der Reiche, der Unabhängige | Der Befreiende | Der Zurückhalter, der Schützende | Der Erzeuger der Not | Der Hilfreiche, der Begünstigende, der Wohltäter | Das Licht | Der Führer | Der Schöpfer, der Erfinder, der Unvergleichliche | Der ewig Währende, der Dauernde, der Bleibende | Der Erbende | Der Führer zum rechten Weg, der Leiter, der Lenker | Der Geduldige, der Standhafte

534 Als Mensch im Christentum, als Buch im Islam

535 Negation im griechischen, jüdischen und christlichen Neuplatonismus , Eucharistie im Christentum und Vortrag des Korans im Islam

# 6 Apophatische Theologie als Instrument für den Interreligiösen Dialog

## 6.1 Ausgangslage Verteidigung: Zum Erosverständnis in Islam und Christentum

### 6.1.1 Die Liebe. Abhandlung zur 1. Empfehlung

Die treibende Kraft, bereits seit Platos Gastmahl, für das Schaffen und Einwirken des Transzendenten in dieser Welt ist die Liebe, der *eros* – Gottes Sehnsucht nach seiner Schöpfung, wie es der emeritierte Papst Benedikt XVI in seiner ersten Enzyklika «*Deus caritas est*», die gleichzeitig eine theologiegeschichtliche Fundgrube für die Liebesbegrifflichkeit ist, darstellt.[536]

Während also das Christentum letztlich in einem grossen Entwurf eine konsequente Synthese aus platonischer und jüdischer Liebesthematik, -mystik bis hin zur Menschwerdung des Logos entwickelt, geht der Koran eher karg mit diesem Thema um. In 8 Suren wird die Liebe erwähnt, nämlich in den Suren 5, 19, 20, 30, 38, 42, 60 und 100.[537]

Aus Sure 5, 82 Der Tisch – in Auseinandersetzung mit den anderen beiden Buchreligionen:

«*Und du wirst wahrlich finden, dass die Menschen,*
*die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen,*
*die sind, die sagen: ‹Wir sind Christen›* ».

Aus Sure 19, 96 Maria – in Auseinandersetzung mit der Gottessohnschaft sowie dem «Tag der Auferstehung»:

---

536 ENZYKLIKA DEUS CARITAS EST VON PAPST BENEDIKT XVI. Gegeben zu Rom, Sankt Peter, am 25. Dezember, dem Hochfest der Geburt des Herrn, im Jahr 2005, dem ersten des Pontifikats. BENEDICTUS PP. XVI: «Die leidenschaftliche Liebe Gottes zu seinem Volk — zum Menschen — ist zugleich vergebende Liebe. Sie ist so gross, dass sie Gott gegen sich selbst wendet, seine Liebe gegen seine Gerechtigkeit. Der Christ sieht darin schon verborgen sich anzeigend das Geheimnis des Kreuzes: Gott liebt den Menschen so, dass er selbst Mensch wird, ihm nachgeht bis in den Tod hinein und auf diese Weise Gerechtigkeit und Liebe versöhnt.
Das philosophisch und religionsgeschichtlich Bemerkenswerte an dieser Sicht der Bibel besteht darin, dass wir einerseits sozusagen ein streng metaphysisches Gottesbild vor uns haben: Gott ist der Urquell allen Seins überhaupt; aber dieser schöpferische Ursprung aller Dinge — der Logos, die Urvernunft — ist zugleich ein Liebender mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe.» (Absatz 10)
«Der Eros ist gleichsam wesensmässig im Menschen selbst verankert …» (Absatz 11)
«In seinem Tod am Kreuz vollzieht sich jene Wende Gottes gegen sich selbst, in der er sich verschenkt, um den Menschen wieder aufzuheben und zu retten — Liebe in ihrer radikalsten Form. …» (Absatz 12).

537 Nach BOBZIN.

«*Siehe, denen, die glauben und gute Werke tun,*
*wird der Erbarmer Liebe erzeigen.*»

Aus Sure 20, 39 Ta Ha – Darstellung der Gnade in der Geschichte um Moses:
«*Liebe von mir liess ich dir angedeihen,*
*damit du unter meinen Augen aufgezogen würdest.*»

Aus Sure 30, 21 Die Byzantiner – zu den Zeichen Gottes:
*«Und zu seinen Zeichen gehört, dass er euch Gattinnen aus euch selber schuf,*
*damit ihr bei ihnen Ruhe findet.*
*Und er stiftete unter euch Liebe und Barmherzigkeit.*
*Siehe, darin liegen wahrlich Zeichen für Menschen, die nachdenklich sind.»*

Aus Sure 38, 32 Sad – über Salomo:
*«… aus Liebe zum irdischen Gut versäumte ich es, meines Herrn zu gedenken …»*

Aus Sure 42, 23 Die Beratung – über Lohn im Paradies für die Gläubigen:
*«Sprich: ‹Ich verlange keinen Lohn von euch dafür,*
*bis auf die Liebe zu den Angehörigen.›*
*Und wer eine gute Tat begeht,*
*dem verschönern wir sie noch.»*

Aus Sure 60, 7 Die Geprüfte – zum Umgang mit nicht gläubigen Verwandten:
*«Vielleicht stiftet Gott ja Liebe zwischen euch und zwischen denen,*
*die euch feindselig gesinnt sind unter ihnen –*
*Gott ist mächtig.*
*Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig. …*
*Siehe, Gott liebt die, die gerecht handeln.»*

Aus Sure 100, 8 Die Laufenden – zum Tag des Gerichts:
*«Siehe, der Mensch ist seinem Herrn nicht dankbar –*
*denn dafür zeugt er ja selbst.*
*Siehe, der Liebe zum Besitz ist er, fürwahr, stark zugeneigt.»*[538]

Die Liebe wird im Koran eher pragmatisch behandelt. Da gibt es die Liebe zu Verwandten oder anderen Menschen im Sinne der Freundschaft. Sie wird problematisch, wenn diese Menschen nicht die Verkündigungen des Korans, den Glauben an den einen Gott, akzeptieren. (Suren 42 und 60)

538 KB 5, 19, 20, 30, 38, 42, 60 und 100.

Möglicherweise annehmbar sind solche Freundschaften, wenn es sich um Angehörige anderer Buchreligionen handelt, wobei dann die Christen den Juden vorzuziehen seien. (Sure 5)

Nicht akzeptabel ist die Liebe zum Besitz. Der Koran setzt sie der Liebe zu Gott recht apodiktisch entgegen. (Suren 38 und 100)

Die Fähigkeit zur Liebe zwischen Ehepartnern, aber ebenso zur Liebe und Barmherzigkeit von Menschen untereinander zählen zu den Zeichen Gottes, die der Mensch durchaus erkennen kann. (Sure 30)

Gottes Liebe zu erlangen ist für den erwachsenen Menschen an die Bedingung des rechten Tuns gebunden. (Sure 19) Aber es gibt auch die Liebe, welche dafür sorgt, dass ein Kind, hier das ausgesetzte Kleinkind Mose, so versorgt wird, dass es seiner späteren Bestimmung als Prophet gerecht werden kann. (Sure 20)

Liebe Gottes bedeutet in diesem Zusammenhang, dass von Gott Bedingungen dafür geschaffen werden, dass ein Mensch seinen richtigen Weg gehen kann, Gott «spurt» gewissermassen das vor, von dem er gerne hätte, dass es geschähe oder der Mensch es täte. In den Suren 93 und 94 z.B. stellt der Koran diese Fürsorglichkeit anhand von Mohammeds Leben selber dar und reiht ihn damit in die Reihe der grossen Propheten ein. Gleichzeitig wird mit dieser Gnade Gottes auch die Aufforderung begründet, selber Gutes zu tun und den Armen und Waisen zu helfen.[539]

Und in Sure 94 wird mit einer ähnlichen Logik das spirituelle Bemühen begründet: «*Wenn du frei bist, dann bemühe dich | und richte dein Begehren auf deinen Herrn!*»[540]

Das gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und den Menschen beruht eher auf der logischen Abfolge eines Weil – Deshalb, wobei Gottes Gabe vorher schon da ist, sie kann nicht rückwirkend erbeten werden, sie ist die Begründung für das weitere Tun oder Lassen des Menschen, welches dann am Gerichtstag daran gemessen wird. Gottes «Zeichen» sind einerseits also Kompetenzen, Fähigkeiten, einen bestimmten Weg zu gehen, andererseits dienen sie, betrachtet man die Schöpfung, als Wegmarkierungen.

---

539 KB 93.
540 KB 94.

Gott verleiht diese Fähigkeiten den Menschen, damit sie dem rechten Pfad folgen können und die Welt in ihrer Schönheit bietet die Leitplanken dafür.

Man kann also sagen, dass der Begriff «Liebe» im Koran nicht eine der drei grossen ersten Hypostasien ist, wie im Platonismus und in den beiden anderen Buchreligionen, sondern in seiner Bedeutung eher gleich geordnet steht mit ähnlichen Begriffen der Zuwendung wie z.B. Barmherzigkeit, Gnade, Güte, usf., wie man sie in den «99 Namen Allahs» findet. Als «Der Liebende», *al-waduud*, findet er sich an der 47. Stelle der Namensliste, welche von islamischen Theologen im frühen Mittelalter aus dem Koran heraus «destilliert» wurde.

Letztlich sind die beiden unterschiedlichen Auffassungen von Liebe wohl kaum zu vergleichen, da sie auf unterschiedlichen Ebenen der Emanation Gottes gesehen werden. «Liebe» ist im Islam keine Funktion des *logos* wie im Christentum sondern als mögliche ethische Fähigkeit von Menschen, ein Zeichen und auch nicht mit einer Opferthematik verbunden, wie die Geschichte Jesu. Das rechte Handeln des Menschen im Islam kann kein Opfer sein, da am Ende ja doch die Belohnung, die Liebe Gottes steht. Gottes Liebe ist Belohnung am Ende, planvolles Tun am Anfang eines Lebens. (Zur unterschiedlichen Heilsdramatik siehe dann auch die Abhandlung zur 2. Empfehlung.)

#### 6.1.1.1 1. Empfehlung

In einem interreligiösen Dialog zwischen Christentum und Islam ist es also wichtig, zuerst die Ebene zu definieren, auf der diskutiert werden soll. In Bezug auf den Islam kann das Thema «Liebe» nur insofern mit der Person Jesu verbunden werden, als man dort eben in Jesus einen vorbildlichen, recht geleiteten Menschen sieht, der Gottes Liebe v e r d i e n t aber nicht i s t . [541]

Im Koran ist Liebe eine ethische Forderung sowohl an die Menschen als auch an Gott, wobei Gottes Liebe und Barmherzigkeit vorher geschieht und des Menschen Pflicht ist, darauf zu reagieren.[542]

Das heisst, auch wenn der Begriff der Liebe im Christentum, durch die besondere Rolle Jesu, möglicherweise sogar eher auf der Makroebene des Mythos anzusiedeln wäre, ist es für den interreligiösen Dialog mit dem Islam sinnvoller, das

541 Siehe z.B. BAUSCHKE 2013 a div. O.

542 Zum Begriff der Barmherzigkeit siehe auch NEUWIRTH 2010 S. 472ff.

Thema gewissermassen zu splitten und einmal die ethischen Implikationen liebenden Verhaltens in beiden Religionen anzuschauen, um dann, in einem weiteren Schritt sich dem Thema der Person Jesu erst auf der Stufe einer Gleichheitserfahrung bei der Frage nach den Offenbarungsformen anzunähern, wie ich es im Folgenden, am Anfang von 6.1.2 darstellen werde.

Hilfreich für diesen Prozess auf christlicher Seite könnte hierbei auch die Position des Dionysius Areopagites sein, dem ja von den Zeitgenossen immer wieder seine mangelnde Christologie und somit eben Häretiker- oder gar Ketzertum vorgeworfen wurde. Tatsächlich schreibt er wenig zu Jesus, was man mit seiner neuplatonischen Tradition begründen könnte.

Aus neuplatonischer und apophatischer Sicht ist das Thema Jesus nicht einfach zu bearbeiten, da die Überunerkennbarkeit und Nichtausdrückbarkeit Gottes dem eigentlich entgegensteht. Ersichtlich – und bereits von Johannes Skythopolis in seiner Verteidigung der Schriften des Dionysius Areopagites dargelegt – betonte dieser, wenn er über Jesus schrieb, eher das Thema der «Nachfolge Christi», bearbeitet also eine ethische Fragestellung, als das er sich auf das (damals auch politische[543]) Glatteis der Diskussionen um das Wesen Christi hinaus wagte.[544]

### 6.1.2 Die Unschuld. Abhandlung zur 2. Empfehlung

Schaut man sich das Thema Offenbarungsformen der drei monotheistischen Religionen näher an, so könnte man sie mit drei Schlagworten, in der Reihenfolge ihres historischen Auftretens kennzeichnen: Gesetz, Mensch, Buch.

Wie ich weiter oben ausführte, ist vermutlich der Dialog auf dieser strategischen Makroebene (es gibt Offenbarungen, sie fussen in neuplatonischen Vorgängervorstellungen zur Transzendenz und sie unterscheiden sich in der Form) durchaus noch machbar. Hier lässt sich Offenbarung gewissermassen als Übersetzung verstehen: Das Transzendente offenbart sich in einer bestimmten Zeit, unter den Bedingungen ihrer Gegebenheit, die Offenbarung ist dem Verständnisvermögen der jeweiligen Gläubigen angepasst und spricht auch ihre Sprache. Diese Offenbarung hat den Charakter der Einmaligkeit oder Letztgültigkeit, wobei es durchaus Vorläuferoffenbarungen oder Kontakte gab.

---

543 BAUSCHKE 2013, S. 86 ff.
544 SUCHLA 2008 S. 47–51.

Das ist also eine strukturelle Ebene, sie drückt sich heute beispielsweise in der Bezeichnung Abrahamitische Religionen aus, bezeichnet eine Art kleinsten gemeinsamen Nenner und ist, da erst einmal nicht so emotional besetzt weil reichlich abstrakt, eine gute Gesprächsgrundlage.

Es ist, im Prozess interkultureller, interreligiöser Kompetenz, die Stufe der **Gleichheit,** welche wie ein doppelter Spiegel in zwei Richtungen schaut: In die gefährliche einer übergriffigen Inklusion und die hoffnungsvolle in Richtung **Anerkennung** oder gar **Annahme** des anderen.

Schwieriger wird es jedoch, wenn die Gesprächsebenen konkreter werden, weniger rein strukturell und mit Inhalten gefüllt, die teilweise stark emotional besetzt sind.

Hierzu gehören eine ganze Reihe von Inhalten, die ich insbesondere im vierten Kapitel dieser Arbeit erwähnte und die ich hier noch einmal kurz auflisten möchte:

- da die letzte Offenbarung einmalig ist und direkt von Gott, muss der/die TrägerIn dieser Offenbarung in sexuellem Sinne unschuldig (Maria), literarisch ungebildet (Mohammed) sein: Kapitel 4.1.3.1, 4.2.2 sowie dazu gehörigen Fussnoten
- Gottes Offenbarungswille (eros) garantiert auch eine intensive Vereinigung (unio) mit ihm, sei es durch die erinnernde Vergegenwärtigung der Geschichte dieser Offenbarung (Eucharistie, 4.2.1) oder das Anhören seiner Stimme (Lesung des Koran, 4.2.2)
- Inkarnation und Inlibration des Wortes (logos) sind nicht nur einfach Zeichen für Gottes Liebe sondern sie s i n d unmittelbar Gott selber, wobei für den Dialog mit nichtchristlichen Monotheisten noch erschwerend hinzu kommt, dass unter Inkarnation ja die Menschwerdung Gottes verstanden wird, was für Nichtchristen wie Vielgötterei aussieht.
- Inkarnation geschieht aus dem eros, der Liebe die Gott ist, Inlibration geschieht als Gnade Gottes, weil er, unter anderem, auch lieb (im Sinne von fürsorglich, voraus schauend, gütig, Al Rahman) ist.

Die Unschuldsvermutung der Offenbarungsträger ist natürlich ein Ausdruck für die Einmaligkeit in Richtung Vergangenheit: Es darf auch vorher nichts Vergleichbares gegeben haben und es darf nichts Vergleichbares nachfolgen. Moslems an-

erkennen Jesus als einen grossen Propheten aber eben nicht als den Letzten, den Endgültigen, das Siegel aller Propheten.

Und für eine patriarchale Kultur ist es natürlich wichtig «der Erste» gewesen zu sein, was eine Zeugung betrifft. In Bezug auf Maria schreibt das Neue Testament, dass sie noch niemals einen Mann «erkannte».

Diskutiert man mit Moslems Mohammeds Unschuld und zweifelt diese, schon auf Grund dessen, was die arabischen Gelehrten des Mittelalters selber über Mohammeds Biografie und sein Umfeld berichten, an, so stösst man auf eine ähnliche Glaubensmauer wie in Gesprächen mit Christen, besonders katholischen Christen, über die so genannte Jungfräulichkeit Mariens. Auch wenn der Islam in dem Sinne keine Dogmen kennt, ist Mohammeds Ungebildet sein als solches zu sehen.

Hatte das Dogma der Jungfräulichkeit dann im Verlaufe der Geschichte einen immensen Einfluss auf das Verhältnis der Menschen zur Sexualität, deren Kraft als antithetisch zu Gott gesehen wurde, ist das beim Dogma der Bildungsferne glücklicherweise nicht der Fall gewesen. Ganz im Gegenteil, könnte man sagen, transportierte doch der Islam im Früh- und Hochmittelalter philosophische und naturwissenschaftliches Wissen nach Nord- und Mitteleuropa, welches dort entweder verschüttet, verboten oder noch nicht entwickelt worden war.

#### 6.1.2.1 2. Empfehlung

Die Unschuldsdogmen beider Religionen haben heutzutage nur mehr wenig wirkliche, gesellschaftliche Relevanz: Kein Moslem lässt sich vom Studieren abhalten, weil sein Prophet ein unbeschriebenes Blatt war und kein Christ vom Liebemachen, weil die Inkarnation seines Gottes jungfräulich geboren wurde.

Von daher bieten sich diese Themen geradezu an, Akzeptanz/Anerkennung zu üben. Die Stufe der Anerkennung im Prozess interkultureller Kompetenzerwerbung bedeutet, einen ersten Schritt aufeinander zu in dem Bewusstsein, dass der/die/das andere eben wirklich anders ist und sein eigenes Sosein hat. Akzeptanz ist auch ein Schritt fort von Gleichmacherei oder inklusivistischen Tendenzen. Im Vordergrund stehen Unterschiede, Differenzen, nicht Gleichheiten und diese zu akzeptieren ohne sie, wie auch immer, zu bewerten.

Diese gegenseitige Akzeptanz religiöser Inhalte und Dogmen geschieht auf Augenhöhe und in einem gleichwertigen, partnerschaftlichen Verhältnis. Wenn, wie

im Falle der Unschuldsdogmen, gewisse strukturelle Ähnlichkeiten zwischen den Ansichten bestehen, kann das nur hilfreich sein. Aber ganz sicher gibt es im interreligiösen Diskurs auch eine Menge Glaubensinhalte und Dogmen, die keine strukturelle oder inhaltliche Parallele zu den Inhalten anderer Religionen aufweisen – auch diese, so sie nicht Gewalt verherrlichen oder sonst inhuman sind, sind zu akzeptieren.

Über Dogmen oder dogmenähnliche Konstrukte lässt sich nicht diskutieren. Insofern sehe ich diesen Anteil der Glaubenswahrheiten beider Religionen als ein gutes Übungsfeld, Akzeptanz und Anerkennung im Sinne der Stufen interkultureller Kommunikation zu trainieren. So, wie das Dogma von Mohammeds Analphabetismus die arabisch-islamische Kultur nicht daran hinderte, Wissen zu erwerben, auszubauen und zu verbreiten hindert, zumindest in der heutigen Zeit, die Idealisierung einer asexuellen Empfängnis kaum noch Menschen daran, ihre Sexualität frei und selbst bestimmt zu leben. Kaum noch jemand hält sie für eine Kraft des Bösen.

Beides – Bildung und Sexualität sind an sich erst einmal wertfreie Aktivitäten der Menschen, die einen immensen Stellenwert für das Fortkommen der Menschheit haben. Sowohl Bildung als auch Sexualität können missbraucht werden, man kann Menschen von diesen Quellen abschneiden, sie ihnen vorenthalten, sie damit unter Druck setzen, Techniken und andere Erfindungen fördern, die Gewalt und Krieg ermöglichen, usf. Nicht von ungefähr garantieren die Menschenrechte Beides: Das Recht auf Bildung und das Recht auf eine selbst bestimmte Sexualität.

Dogmen richten vermutlich nicht mehr solche gesellschaftlichen und auch psychischen Schäden an, wie in früheren historischen Epochen, weshalb man sie vermutlich im Dialog ruhig aussitzen kann und als Bild, Ausdruck für etwas sehen, dessen Grösse in allen drei monotheistischen Religionen nicht wirklich begriffen werden kann: Das sich Herabsenken des Göttlichen in die menschliche Sphäre.[545]

---

545 «Aber«glauben» geht heute nicht mehr. Besser gesagt, wir glauben, was beweisbar ist, im Experiment nach gewiesen, unter bestimmten verallgemeinerbaren Bedingungen beobachtet, statistisch relevant. Für die Methoden der Erkenntnisgewinnungen in den diversen Wissenschaften gibt es Regeln. Ihr Ziel ist sowieso nicht zu glauben, sondern zu wissen und das Wissen wieder weiter umzusetzen, um neue Erkenntnisse und neue Techniken zu entwickeln und dieses wieder… und so weiter …
Das ist ein ganz wunderbarer Prozess, der insbesondere in den letzten beiden Jahrhunderten grossartige Er-

### 6.1.3 Die «*gnadenvolle Selbsthingabe*»[546]. Abhandlung zur 3. Empfehlung

Weniger einfach, da es sich hier um den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Christentum und den beiden anderen Offenbarungsreligionen handelt, ist der Glaube an einen sich inkarnierenden und dann aufopfernden Gottes.

Nun gibt es die Idee Mensch gewordener Götter durchaus auch in anderen Religionen.[547] Im Hinduismus sind es die Avatare, Inkarnationen Brahmas, die die Menschen lehren und auf dem Weg zu Brahman anleiten. Diese Inkarnationen können immer wieder auftreten, die bekanntesten sind die Götter Krishna und Rama: *«Denn immer, wenn die Frömmigkeit hinschwinden will, o Bharata, Ruchlosigkeit ihr Haupt erhebt, dann schaffe ich mich selber neu. Zum Schutz der gu-*

---

gebnisse für die Menschheit brachte, fast paradiesische Zustände für einen Teil von ihr: Frieden, Gesundheit, Wohlstand für Alle, genügend Musse und Zeit zum Studieren oder zum Beten, Menschenrechte …
Dumm und eng, wer das leugnen würde. Selbst die Natur, auf deren Rücken dieser Fortschritt so lange aufgebaut wurde, wird allmählich besser behandelt – ganz zu schweigen von der Abschaffung der Sklaverei und der Leibeigenschaft.
Ja doch – und die Welt ist auch sehr viel friedlicher, als noch vor hundert Jahren – und sie wird immer friedlicher. Wir erfahren zwar, auf Grund der weltweiten medialen Vernetzung mehr vom anderen als früher, das heisst aber wiederum nur, dass wir eben Techniken und Methoden haben, unser Wissen ständig zu erweitern und ständig überallhin weiter zu geben – mehr Tote gibt es deshalb nicht sondern ganz im Gegenteil: Weniger!» (siehe hierzu auch: PINKER 2011)
«In diesem Zusammenhang also muss das einmal gesagt werden: Diese Sache mit dem Glauben-Müssen ist ein grosser Betrug, wenn man mir das wohl glauben – na ja, sage ich besser: abnehmen mag. Eine Inszenierung zur Machtfestigung, wie auch andere Konstrukte der Kirchen und anderweitigen Grossreligionen (z.B. die Verteufelung der Erotik, der Sexualität, der Freude und der Lust daran). …
Es sind immer Konstrukte, welche Schuldgefühle auslösen, denn «glauben» war eben, je moderner die Zeiten wurden, gar nicht so einfach oder eben auch schier unmöglich, genauso wie der Verzicht auf den körperlichen Aspekt der Liebe.
Weil also Beides nur Wenigen gelingt, entwickelt eine Mehrheit Schuldgefühle, im schlechten Fall lebenslange Zerknirschung und damit Hang, sich manipulieren zu lassen, im besten Fall Sublimierung durch Liebespoesie, Liebesgeschichten und kluge Traktate über Zweifel, Gottesferne und das sacrificium intellectus… bis dann Einer den Spiess endlich umdrehte: «cogito ergo sum: Genau das macht mich zum Menschen!»
Man muss nicht glauben, um fromm zu sein oder spirituell, wie das heutzutage heisst. Es kann helfen, klar, fördert aber auch nicht gerade die Emanzipation, ehrlich gesagt. …
Im Wort «glauben» schwingt für GermanistInnen die althochdeutsche Bedeutung «gilaubiu » mit: Das bedeutet, sich einem Lehnsherrn angeloben, ihm Gefolgschaft leisten, Abgaben, um im Gegenzug selber beschützt zu werden. Das war die zentrale, die Gesellschaft zusammen haltende Strukturpyramide im Mittelalter, vom Bauern unten bis zum Kaiser oben und der fühlte sich als Lehnsmann Gottes, welcher ihn mit Charisma begabte und in eventuellen Schlachten unterstützte.
Auch diese Zeiten sind endgültig vorbei, … Je gebildeter, ausgebildeter, studierter und fortschrittlicher Jemand war, desto schwerer taten er oder auch sie sich mit dieser Glaubensanforderung. «credo quia est absurdum» schrieb vermutlich deshalb einer von ihnen: Ich glaube, obwohl es Unsinn ist, ich opfere meinen Verstand, so wie die Heiden Ziegen und Schafe opfern, damit das Glauben überhaupt möglich ist.» aus: SCHÄFER, 2014.

546 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991, S. 15.

547 SCHMIDT-LEUKEL, 2005, S. 423 ff.

*ten Menschen hier und zu der Bösen Untergang. Die Frömmigkeit zu fest'gen neu, entsteh' in jedem Alter ich.»*[548]

PANIKKAR diskutierte, insbesondere in seinen frühen Schriften, diese potentielle Parallelität zwischen Christus und Krischna.[549]

Der Buddhismus kennt die Idee des Bodhisattva, eines Erleuchteten, der eigentlich bereits die Hölle des Rades endloser Wiedergeburten überwunden hat, sich aber dennoch inkarniert, um anderen Menschen zu helfen, diesen ewigen Kreislauf zu überwinden. Es gibt irdische Bodhisattvas, die Mitleid, Güte und Liebe ausstrahlen und göttlich-transzendente, die mit diesen Kräften den Menschen behilflich sind.

Eine Beeinflussung griechischer und weiterer europäischer Philosophie und Religionsphilosophie, insbesondere was apophatische Traditionen und mystische Methoden betrifft, wurde und wird immer mal wieder diskutiert.[550]

Der Unterschied zwischen der christlichen Vorstellung und den fernasiatischen besteht in der Einmaligkeit, wie bereits erwähnt. *«Gott wurde nur einmal Mensch, damit der Mensch Gott werden kann.»*[551]

*«Nach dem christlichen Glauben hat Gott in Jesus Christus sich der Welt in einzigartiger Weise offenbart. Er hat sich in Jesus, …, der Welt sichtbar mitgeteilt und bleibt dennoch der Unbegreifliche, das absolute Geheimnis.»*[552] Wie es in der Handreichung der Deutschen Bischofskonferenz heisst. Alleine schon durch die Hingabe und die Selbstaufopferung erhält dieser Inkarnationsprozess eine wesentlich stärkere Dramatik als beispielsweise die Mythen um Krishna und Rama.

Einen weiteren Unterschied stellt der Theologe Mariano DELGADO[553] folgendermassen dar: *«Durch die Menschwerdung hat sich der Sohn Gottes ‹mit jedem Menschen vereinigt› (Gaudium et spes 22), so dass darin der Sinn der christliche ‹théosis› deutlich wird: Für christliche Mystik ist der Gedanke der ‹Vergöttlichung› (théosis) des Menschen durch Teilhabe am Gottessein grundlegend. Mag*

548 Bhagavad Gita, vierter Gesang, Verse 7ff, zitiert nach: http://de.wikipedia.org/wiki/Avatara vom 30.12.13

549 SCHMIDT-LEUKEL, 2005, S. 415 ff.

550 Siehe z.B. Thesen dazu sowie die Literaturangaben auf: http://de.wikipedia.org/wiki/Christlich-buddhistischer_Dialog vom 31.12.13.

551 Professor Mariano DELGADO in einem Mail vom 19.12.13.

552 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 2008, S. 28.

553 DELGADO 2014.

*dieser zentrale Gedanke der Vätertheologie (Athanasios, Gregor von Nysa, Dionysius Areopagit) formell durch den Neuplatonismus beeinflusst worden sein:*[554]

*Durch die Menschwerdung und die Lehre von der hypostatischen Union der zwei Naturen in Jesus Christus hat er eine genuine christliche Prägung erhalten, die für die christliche Mystik von zentraler Bedeutung ist. So verweist Johannes vom Kreuz ausdrücklich auf die Korrelation zwischen der hypostatischen Union ‹der menschlichen Natur mit dem göttlichen Wort› und ‹der Vereinigung der Menschen in Gott›.*[555]

Im christlichen Verständnis der théosis geht es um eine Vergöttlichung des Menschen als eine göttliche Transformation oder Gleichgestaltung, die erst durch die Menschwerdung Gottes möglich wird. Johannes vom Kreuz ist davon überzeugt, dass diese Gleichgestaltung die Berufung des Menschen ist: ‹Was Gott beansprucht, ist, uns zu Göttern durch Teilhabe zu machen, wie er es von Natur aus ist, so wie das Feuer alle Dinge in Feuer verwandelt›.[556]»

Eine weitere Heilsdramatik entsteht durch die mögliche Rückbezüglichkeit der Menschen, sie werden selber Gott – oder eben Liebende – und Mensch – also Geliebte in diesem Prozess. Eine «Hochzeit», die seit dem Hohen Lied Salomos immer wieder in ihrer Unbegreiflichkeit und oft in stark erotisierten Bildern, die manchmal nicht leicht nachzuvollziehen sind, dargestellt wurde:

*«O Nacht, die du verbunden Geliebte und Geliebten,*
*Geliebte dem Geliebten gleichgestaltet!»*[557]

Oder wie Paulus im 4. Brief an die Galater schreibt:

*«Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du*

554 Vgl. dazu Werner Beierwaltes, Platonismus im Christentum (Philosophische Abhandlungen, 73), Frankfurt am Main ²2001; Signe Schneider, Die drei Stufen: Plotin, Dionysius und Meister Eckhart. Der Neuplatonismus als Wegbereiter christlicher Mystik, Saarbrücken 2013; Christian Werner Zschaler, Neuplatonismus und Islam. Die Rezeption der Enneaden Plotins in der islamischen Mystik (Magisterarbeiten | Hochschule für Philosophie 726), München 2008.

555 Johannes vom Kreuz (Anm. 2), CB 37,3.

556 Johannes vom Kreuz (Anm. 2), D 106; vgl. u.a. auch CB 39,6 und 2 N 20,5.

557 Fünfte Strophe des Gedichtes «cantiones del alma» aus: KREUZ, Johannes von (ca. 1585) 1995 | 2010: Die dunkle Nacht. Gesammelte Werke Band 1 Freiburg/Basel/Wien – nach einem Hinweis von Professor Mariano DELGADO.

*nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott.»*[558]

Und das Johannesevangelium drückt es im 2. Kapitel so aus:
*«Seht, wie gross die Liebe ist, die der Vater uns geschenkt hat: Wir heissen Kinder Gottes, und wir sind es. Die Welt erkennt uns nicht, weil sie ihn nicht erkannt hat.*

*Liebe Brüder, jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, dass wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist. Jeder, der dies von ihm erhofft, heiligt sich, so wie Er heilig ist.»*

Die Voraussetzung für diese Antizipation ist der Glaube an einen persönlichen Gott, der ein zu eins mit Menschen, auch einzelnen Individuen, spricht sowie fortlaufend in seine Schöpfung eingreift und somit geschichtlich wirksam ist.

Dieser Glaube verbindet alle drei monotheistischen Religionen und die nächste Annahme, Offenbarung in Form der Gesetze (Judentum), Offenbarung in Form des Korans als unmittelbares Wort Gottes (Islam), könnte eine gute gemeinsame Basis für den Dialog von VertreterInnen dieser beiden Religionen abgeben, wird doch sogar auch in Bezug auf den Islam an diversen Orten von ihm als einer «Gesetzesreligion» gesprochen.

Die Annahme der Offenbarung Gottes in Form eines Menschen jedoch, gilt den beiden anderen Religionen als Häresie und Rückfall in Vielgötterei.

Nun gab es ja auch im Christentum, insbesondere in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens, eine starke, oftmals politisch besetzte und auch sehr dramatische Auseinandersetzung um dieses Wesen der Trinität und man könnte doch meinen, dass sie zumindest belesenen jüdischen Gelehrten nicht entgangen ist.

Mohammed selber – und das scheint mir, so nebenbei gesagt, durchaus ein Beweis für s e i n e Belesenheit und s e i n theologisches Wissen zu sein – hat sich anscheinend intensiv mit dem Gedanken der Gottessohnschaft und der Trinität auseinander gesetzt. Überlegungen, die sich in mindestens 16 Suren niedergeschlagen haben, die aus folgenden Phasen seiner Verkündigung[559] stammen:

---

558 Galater. 4, 4–7.
559 NÖLDEKE (1869) 1961.

Medinensische Phase: Die Suren 2, 4, 5, 9, 43

Zweite mekkanische Phase: Die Suren 17, 18, 19 21, 23, 25, 72

Dritte mekkanische Phase: Die Suren 6, 10, 39

Hier z.B. in der Sure 17:

*«Und sprich: ‹Gelobt sei Gott, der keinen Sohn annahm*
*und der mit keinem seine Macht geteilt hat*
*und der nicht wegen seiner Schwäche eines Freunds bedarf.›*[560] *»*

Am Ausführlichsten natürlich in der Sure 19, welche mit der Biografie Mariens und der Geburt Jesu befasst:

*«Sie sprechen: ‹Der Erbarmer hat einen Sohn angenommen!›*
*Da habt ihr etwas Furchtbares getan!*
*Es zerbersten deshalb fast die Himmel,*
*und die Erde tut sich auf,*
*und die Berge brechen zusammen,*
*dass sie dem Erbarmer einen Sohn zuschreiben!*
*Es steht dem Erbarmer nicht an,*
*dass er einen Sohn annimmt!*
*Im Himmel und auf Erden gibt es keinen,*
*der nicht als Knecht zum Erbarmer kommt.*
*Er hat sie errechnet und genau abgezählt.»*[561]

Und noch einmal das Motiv des Knechtes in der Sure 21, aus der zweiten mekkanischen Phase:

*«Und sie sprechen: ‹Der Erbarmer hat Kinder angenommen.›*
*Gepriesen sei er! Nein, es sind hochgeehrte Knechte.*
*Beim reden kommen sie ihm nicht zuvor*
*Und handeln nur auf sein Geheiss.»*[562]

560 KB 17, 111.
561 KB 19, 88–94.
562 KB 21, 26–27.

In den meisten der anderen Suren wird einfach die Annahme eines Sohnes oder überhaupt von Kindern abgelehnt, einmal mit dem Argument, dass er ja auch keine *«Gefährtin»*[563] habe.

Dem zitierten Koranversen ist gemeinsam, dass sie jegliche Art von gleichwertiger Kommunikation mit Gott ablehnen: Weder hat er andere Götter oder Göttinnen (*«Gefährtin»*) an seiner Seite, noch braucht er welche *(«Freund»*) noch könnte es irgendeinem Menschen jemals möglich sein, die Position des *«Knechtes»*, also des Gott gegenüber Untergeordneten, aufzuheben. Die Formulierung *«errechnet und genau abgezählt»* erinnert an das Gedicht Heinrich Heines (1797–1856): «Belsazar»[564], welches auf der Geschichte Belsazars im Alten Testament beruht.[565]

Diese einmalige Menschwerdung Gottes, deren Voraussetzung die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, seine Potentialität, Gott ähnlich zu sein, ist, wie Paulus im Brief an die Galater schrieb, ist vom Menschen her deshalb auch nur als Potentialität zu denken, von Gott her denkbar in Form des apophatischen Gottesbildes, bei dem Gott , lax gesagt, «Alles und Nichts» ist. Oder mit den Worten des Dionysios Areopagites:

*«Sie ist weder eines noch Einheit, weder Gottheit noch Güte. Sie ist auch nicht Geist … noch mit Sohnschaft oder Vaterschaft gleichzusetzen oder mit irgend etwas anderem, von dem wir oder irgendein anderes Wesen Kenntnis besässen. Sie gehört weder dem Bereich des Nichtseienden noch dem des Seienden an. … Sie entzieht sich jeder (Wesens-) Bestimmung, Benennung und Erkenntnis.»*[566]

Es scheint mir von daher nicht richtig, das Islamische Heilsverständnis, aus christlicher Sicht, gewissermassen als ein defizitäres zu beschreiben, welches keine solche oder ebenbürtige Heilsdramatik aufzuweisen habe.

---

563 KB, 6, 101.

564 Die Mitternacht zog näher schon; | In stiller Ruh' lag Babylon. | Nur oben in des Königs Schloss, | Da flackert's, da lärmt des Königs Tross. | Dort oben in dem Königssaal | Belsazar hielt sein Königsmahl. … | Und blindlings reisst der Mut ihn fort; | Und er lästert die Gottheit mit sündigem Wort. …| «Jehova! dir künd ich auf ewig Hohn – | Ich bin der König von Babylon!» | Doch kaum das grause Wort verklang, | Dem König ward's heimlich im Busen bang. | Das gellende Lachen verstummte zumal; | Es wurde leichenstill im Saal. | Und sieh! und sieh! an weisser Wand | Da kam's hervor wie Menschenhand; | Und schrieb, und schrieb an weisser Wand | Buchstaben von Feuer, und schrieb und schwand. … | Die Magier kamen, doch keiner verstand | Zu deuten die Flammenschrift an der Wand. | Belsazar ward aber in selbiger Nacht | Von seinen Knechten umgebracht.

565 Daniel 5, 25 ff.

566 MT S. 80f.

Mir scheint es eher so, dass Mohammed (oder auch Gott selber, der ihm diktierte) die Konsequenzen aus den theologischen Querelen der ersten christlichen Jahrhunderte zog und in Form eines (Rück-)Griffs auf apophatische Traditionen diese für die alltägliche Liturgie handhabbar machte.

In der Begrifflichkeit des Managements wurden zwei Prozesse angestossen: Mohammed, respektive die Stimme Gottes im Koran, holte erstens das Thema der Offenbarung von der Makroebene des Mythos auf jene der Mesoebene des Ritus: Die *unio* ist möglich durch hingebungsvolles Hören.

Zweitens würzte er jedoch diese Stärkung eines monotheistisch bezogenen Ritus mit einer kritischen Einstellung gegenüber der auf Erfahrung basierender Frömmigkeit mystischer Strömungen, der Pietas auf der Mikroebene. Wie in den Kapiteln 1–3 dieser Masterarbeit dargestellt, bot und bietet die Mystik eine Lösung, wie das Problem der Apophasie, die *«Überunaussprechlichkeit»* Gottes und letztliche Unerreichbarkeit auch gelöst werden könne. Eine Lösung der Probleme, die durch eine konsequent negative Theologie entstehen, die zumindest von der grösseren Denomination des Islam, den Sunniten, kritisch gesehen und sogar abgelehnt wird.

#### 6.1.3.1 3. Empfehlung

Für die interreligiöse Begegnung mit dem Islam würde das bedeuten, die Ebenen c) und d) der Apostolischen Empfehlungen[567]:

c) *Der Dialog des theologischen Austausches, in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen.*

d) *Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z.B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht.»*[568]

bei Gesprächen über das Wesen der Trinität oder die Bedeutung Jesus Christus' eher nicht zu betreten, weil dort definitiv keine Einigung erzielt, keine Gleichheitserfahrung in Bezug auf dieses Thema gemacht werden kann.

---

567 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991.

568 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991 zitiert nach DELGADO 2013a, S. 163.

Man sollte also das Thema Trinität oder, wie es der Apostolische Rat formulierte, das Thema der *gnadenvolle Selbsthingabe*[569]*,* sowohl

**Erstens**

bei Gesprächen auf der Ebene c), jener der Makroebene gesellschaftlicher Einwirkungen mit den theologischen Strukturelementen von Mythos und Ethos, vermeiden als auch

**Zweitens**

auf jener von d) der Mikroebene individueller Frömmigkeit/Pietas.

**Zu Erstens:**

Die Protagonisten auf dieser Gesprächsebene sind, wie gesagt, *«Spezialisten»,* ProfessorInnen der Theologie, Bischöfe, Kardinäle, gar der Papst vielleicht und die entsprechenden FunktionsträgerInnen auf Seiten der islamischen Theologie.

Unter 5.1, als ich die Frage nach dem WOZU des Interreligiösen Dialogs streifte, kritisierte ich bereits diese Empfehlung des Apostolischen Rates, dass anders Gläubige sich mit Gottes Hingabe in Gestalt eines Menschen auseinandersetzen sollten als, rein kommunikationstheoretisch, unmöglich und daher kontraproduktiv für einen Dialog.

Hier habe ich nun aufgezeigt, dass es gerade zur Essenz des Islam gehört, die abstrakte Diskussion um das mögliche Wesen der Trinität, auf «die Füsse» gestellt zu haben. In den vorangegangenen Kapiteln 1 bis 3 meiner Masterarbeit zur Apophasie und zu den Ansichten des Dionysios Areopagites, konnte ich ja immer mal wieder thematisieren, wie beispielsweise Dionysios Areopagites dieses «Problem» löst. Geschieht das bei ihm durch die Verwendung des alten Bildes der «Leiter», also der Errichtung einer Hierarchie «vom Himmel durch die Welt zur Hölle» geht Mohammed (oder Gott) im Koran einen noch kompromissloseren Weg, indem er jegliche Vorstellung einer trinitarischen Gleichheit ablehnt und zwar durchaus so, als hätte er das bei Dionysios Areopagites nachgelesen, wie ich aufzeigen konnte.

Gespräche zu diesem Aspekt, gerade durch *«Spezialisten»*, würden diesen klugen und pragmatischen Schritt rückgängig machen und die Basis des Islam (was ja übersetzt Hingabe, Unterwerfung heisst) in Frage stellen.

---

569 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991, S. 15.

### Zu Zweitens:

Das Gespräch auf der individuellen Ebene persönlicher Frömmigkeit wird, was den Dialog mit dem Islam betrifft, besonders gerne und oft in Bezug auf die Inhalte des Sufismus gesucht. Das liegt an der Ähnlichkeit und vermutlich auch tatsächlichen literaturhistorischen Verwandtschaft der mystischen Liebespoesie eines Rumi, mit beispielsweise dem Hohen Lied oder z.B. den Gedichten eines Johannes vom Kreuz.

Nun schauen insbesondere die Gläubigen der sunnitischen Richtung des Islam nicht nur kritisch auf durch Alkohol und andere Drogen hervor gerufene Räusche und Bewusstseinsvernebelungen sondern sie lehnen auch jene Extasen ab, die durch Tänze, wie sie die Sufis und einige Derwischorden durchführen oder Selbstgeisselungen, wie sie die Schiiten praktizieren entstehen sowie andere, vergleichbare ekstatische Praktiken.

Man muss nur z.B. das folgende Gedicht Rumis[570] lesen, um den Abstand zur sunnitischen Position und die Nähe zu einer mystischen, wie ich sie oben beispielsweise für Johannes vom Kreuz zitierte, zu erkennen.

*«Es kam jemand zur Tür des ‹Geliebten› und klopfte.*
*Ein Stimme fragte: ‹Wer ist da?› Er antwortete: ‹Ich bin es.›*
*Die Stimme sagte: ‹Hier ist kein Platz für mich und Dich.›*
*Die Tür wurde geschlossen. Nach einem Jahr Einsamkeit und Entzug*
*kam jemand an die Tür des ‹Geliebten›.*
*Er klopfte. Eine Stimme von drinnen fragte: ‹Wer ist da?›*
*Die Person sagte: ‹Du bist es.›*
*Die Tür wurde für ihn geöffnet.»*

Für den grossen persischen Mystiker und Poeten Rumi ist dieser Austausch der Identitäten möglich, doch in der Sunnitischen Richtung des Islam ist er das nicht.

Austausch der Identität würde auch Auflösung bedeuten. Für das islamische Verständnis weniger Bewusstseinserweiterung denn Bewusstseinsauflösung. Gott ist das so andere in einem theistischen Sinne, dass auch das Aufgehen in ihm nicht möglich ist. Das sich ihm und seiner Rechtleitung anvertrauen soll mit Verstand,

570 Dschalal ad-Din Muhammad Rumi, 1207–1237, persischer Dichter und Mystiker.

vollem Bewusstsein geschehen und im Beisein von verständigen Leuten, also in einem öffentlichen Prozess.

Von daher ist Islam auch eher ein gemeinschaftlicher Prozess. Vereinzelung und Einsamkeit, sind keine erstrebenswerten Zustände im Gegensatz zur Stadt, zur Oase, zur Vorstellung eines Paradiesgartens. Einsamkeit bedeutet Gefahr, Wüstenverlassenheit und kann auch nur, siehe Mohammeds Biografie, mit Hilfe der Unterstützung der Familie gelebt werden.

Die *unio*, die mögliche Vereinigung mit Gott, geschieht im Islam beim Anhören des von Gott diktierten Wortes. Das ist vergleichbar mit der *communio* in der Eucharistie, wie ich bereits erwähnte.

Während jedoch das Ritual der Eucharistie eine Form der Vergegenwärtigung, ja sogar der Teilnahme an einem historisch vergangenen Prozess ist und ihn dadurch auch immer wieder belebt, so dass er neu erlitten und aktualisiert wird, ist das Ritual des Hörens der Koranlesung die Aktualisierung der ersten Offenbarung, das Diktat des Engels Gabriel an Mohammed: Im Hören wird jeder gläubige Moslem, jede gläubige Muslima für die Dauer der Lesung zu Mohamed selber.

Der unüberbrückbare Unterschied liegt darin, dass Jesus Gott war und die Menschen diesem «*gleichgestaltet*»[571] werden, Mohammed jedoch ein Mensch.

Das Berührende an beiden Vorstellungen ist, d a s s Gott den Menschen überhaupt diese Begegnungsmöglichkeit mit sich selbst gab.

In den Begrifflichkeiten der Theorie interkultureller Kompetenzstufen von Milton BENNETT, bot ER die Begegnung auf der fortgeschrittensten Ebene interkultureller Kompetenz, der Integration/Empathie, den Christen an.

Möglicherweise musste er jedoch, so vermittelt es der Koran, seine Ansprüche etwas zurück schrauben, denn das Angebot Gottes an die Moslems bewegt sich auf der Ebene der Adaption, der nachahmenden Annahme.

#### 6.1.3.2 4. Empfehlung

Bliebe also die Möglichkeit, das Thema von Jesu Gottessohnschaft sowie der Trinität auf den anderen beiden Ebenen der Empfehlungen des Apostolischen

571 Professor Mariano DELGADO in einem Mail vom 19.12.13.

Stuhles gemeinsam zu bearbeiten, die auf die Mesoebene mit den theologischen Strukturelementen Sozietas, Ritus und Ästhetik bezogen sind:

*«a) Der Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, in dem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Bedürfnisse miteinander teilen.*

*b) Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befreiung der Menschen zusammen arbeiten.* [572]

Das wäre, aus christlicher Sicht, die gelebte und Beispiel gebende Nachfolge Jesu, eine gelebte Nächstenliebe und das mitfühlende Engagement für Frieden, Sicherheit, Befriedigung der Grundbedürfnisse, sprich Bekämpfung der Armut – letztlich Garantie der Menschenrechte. Derzeit stark durch Papst Franziskus I. propagiert.

Eine der fünf Säulen des Islam ist diese Fürsorge für andere, Zakat, die Almosenpflicht, die, wie ich im 4. Kapitel dieser Masterarbeit erläuterte, gar nicht ohne die Pflicht zum Gebet, gedacht werden kann. Zakat ist weniger empathisch gedacht als die christliche Nächstenliebe – – – aber muss man sich wirklich unbedingt fast selbstaufgebend in das Leiden anderer Menschen hineinversetzen, um ihnen helfen zu können? Reicht es nicht, ganz pragmatisch, die Ärmel aufzukrempeln oder den Geldbeutel zu zücken?

Diese Frage, so könnte ich mir denken, wären interessante Diskussionsthemen zwischen christlichen und islamischen Gläubigen. Sie rühren an differente Inhalte der jeweiligen Religionen. Sind aber, meiner Meinung nach, doch nicht so emotional besetzt, dass gleich «der Riegel dicht gemacht werden muss», wie in Bezug auf die Unschuldsthematik oder die sich aufopfernde Gottessohnschaft. Ihre Diskussion würde ein weiteres, bisher nicht genanntes Ziel des interreligiösen Dialogs sehr befördern: Das gegenseitige Lernen – lustvolles Lernen durch temperamentvolle Diskussionen, Lernen, um mehr zu wissen, denn, wie ich oben in einer Fussnote erläuterte: Meiner Ansicht nach muss man heutzutage, wenn man fromm oder spirituell sein will, nicht unbedingt glauben sondern … wissen.

572 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991 zitiert nach DELGADO 2013a, S. 163.

## 6.2 Himmelsleitern, Wüstenpfade, Engel und Reinheitsideale. Martyriums- und Askeseverständnis in Frühchristentum und Islam

Islam und Christentum zeichnen sich durch das Ideal der Reinheit aus, ein Zustand, der durch konsequentes Bemühen erlangt werden kann.

Im Christentum finden sich, fast von seinem Beginn an, Anleitungen, von Stufe zu Stufe dieses Ideal zu erreichen. Im Bild der «Leiter» oder der «Hierarchien» wurden diese Erkenntniswege sowohl in der bildenden Kunst als auch in der mystischen Literatur immer wieder abgebildet. Letztlich ist es die «urplatonische» Sehnsucht, sich dem scheinbar Unerreichbaren doch annähern oder angleichen zu können.

Hilfreich ist dazu die Überzeugung, dass Gott den sich bemühenden Menschen seinerseits stufenweise entgegenkommt. Abgebildet und philosophisch ausgedrückt beispielsweise bei Proklos in Hypostasien, den Emanationen, eher praktisch-pastoral bei Dionysius Areopagites in Gestalt der absteigenden Engelshierarchien.

Die Formen des sich Bemühens werden in beiden Religionen auch gerne in Metaphern des Kampfes ausgedrückt: «*dschihad*» im Islam und «*askese*» im Christentum, wobei man sich im Rahmen christlicher Theologie immer sehr bemüht, nachzuweisen, dass es sich beim Askesebegriff nur um eine Analogie aus sportlicher Metaphorik handele.[573] So lenkt z.B. Simon PENG-KELLER in seinem Buch «Einführung in die Theologie der Spiritualität» die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass Paulus sich einer sportlichen und nicht einer militaristischen Ausdrucksweise bedient.[574]

Dennoch bin ich eher der Ansicht, dass diese Betonung des Sportiven in der Askese allzu sehr unserem Zeitgeist gewidmet ist. Im Prinzip gelang es erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts, sportliche Ideale wirklich von kriegerischen Zielsetzungen zu trennen. Bis dahin war Sport durchaus auch immer Kriegsertüchtigung,

573 «Im Blick auf die Frage nach dem christlichen Verständnis von Askese ist es nicht unwichtig, dass Paulus die Metaphorik des Kampfes aus einem sportlichen und nicht aus einem kriegerischen Zusammenhang bezieht.» PENG-KELLER 2010, S.56.

574 PENG-KELLER 2010, S.56.

was sehr gut an der Geschichte bis heute verwendeter Turngeräte wie Barren oder Pferd erkennbar ist.

Bemühen, Training hat, was den Zeitraum der Spätantike betrifft, beide Konnotationen: Man trainiert sowohl für Krieg wie für die Olympiade.

Würde man die «Reduzierung» des Begriffes der Askese auf den sportlichen Aspekt konsequent beibehalten, dann müsste man auch akzeptieren, dass Sport heute der Freizeit und dem Spiel zugerechnet wird. Seine Funktion sind Entspannung, Erholung, Gesundheit und das Einüben in soziale (= faire) Kompetenzen. Wenn Askese nur Sport ist, dann ist spirituelles Bemühen ebenso nur der Freizeit und der Entspannung geschuldet. Eine Tendenz, die man natürlich tatsächlich in den gegenwärtigen modernen esoterisch-spirituellen Bewegungen findet. Das Existentielle des mystischen Bemühens, das durch die Konnotation eines auch «kriegerisch» verstandenen Wettkampfes anklingt, fällt in dieser Vorstellung fort.

Ähnlich doppeldeutig ist auch der Begriff «*dschihad*» zu verstehen. Übersetzt bedeutet er sowohl Kampf und Bemühen als auch Anstrengung oder Vorwärtsgehen auf einem spirituellen Weg.

In gewisser Weise ähnelt der arabische Begriff des «*dschihad*» dem mittelhochdeutschen Wort «*arbeit*», welches man mit Anstrengung, Mühsal, Leid, Not und eventuell sogar mit Liebeskummer übersetzen kann. Oft tritt es zumindest in engem Zusammenhang mit der Kampfesthematik auf, wie im Anfang des Nibelungenliedes: «*uns ist in alten maeren, wunders viel geseit: | von helden lobebaeren, von groesser arebeit.*»

Existentielle Not, Leiden an einer möglichen Abwesenheit Gottes, u.a.m. sind Qualitäten aller monotheistischen Religionen – im postmodernen Spiritualitätsverständnis jedoch nicht mehr sehr en vogue.

Die Steigerung des spirituellen asketischen Bemühens stellt das Martyrium dar, die Selbstaufopferung, für die es in beiden Religionen Traditionen gibt. Als Gläubigkeit an einen Gott nicht mehr lebensgefährlich war, die Christenverfolgungen z.B. aufhörten, entstanden auch neue Martyriumsvorstellungen. So wurde Jungfräulichkeit beispielsweise ebenfalls oft als ein Martyrium bezeichnet. Im Schiismus, der zweiten grossen Denomination des Islam, gibt es, ähnlich wie im Christentum, die Vorstellung des Martyriums als Nachfolge. Die Frommen geisseln sich

einmal im Jahr öffentlich auf einer Prozession in ihrem Gedenken an den ermordeten Prophetennachfolger Hussein.[575]

Märtyrer sein bedeutet im Prinzip, dass man eine Abkürzung statt des mühevollen Stufensteigens nehmen kann, denn in beiden Religionen kommen Märtyrer direkt ins Paradies oder zur Schau der himmlischen Herrlichkeit.

Alle Formen von Schmerz, wie beispielsweise die Selbstgeisselung oder lebensgefährliches Fasten, helfen zu dieser Abkürzung und es ist wohl nicht von ungefähr, dass einige der weisen und pragmatischen Wüstenväter diese Art der Selbstvernichtung konsequent ablehnten: Askese im Sinne von Bemühung ja – Askese als Selbstmord auf Raten nein.

Die extremste Form des Martyriums, das Selbstmordattentat – der Märtyrer setzt ein Glaubenssignal oder vernichtet gleichzeitig mit sich selbst eine abgelehnte Person – hat in der christlichen Tradition wenig Bedeutung, denn als die Christenverfolgungen zurück gingen, war es durchaus allgemeiner Konsens in den frühchristlichen Gemeinden, dass man sich eben nicht selbst zum Märtyrer machen könne, das könne nur Gott, der Gläubige dazu beruft.

Im Islam ist der Selbstmord ebenso verboten wie der Mord, trotzdem hat sich hier das Selbstmordattentat erhalten, ebenso wie die andere «Abkürzung», der «Heilige Krieg», denn auch, wer in einem solchen Krieg fällt, kommt als Märtyrer direkt ins Paradies. Diese Tradition geht insbesondere auf die späten medinensischen Suren zurück, in denen der Ton allgemein strenger und unverbindlicher wird. Auch die Drohungen mit dem letzten Gericht sind dort heftiger und fordernder.

Der «Abkürzungsgedanke», den aufzugreifen sich insbesondere fundamentalistische und fanatische Gläubige bemüssigen, beruht aber eigentlich auf einem generellen Unterschied, zwischen den beiden Religionen und er ist letztlich eine Folge des strikten und konsequenten Monotheismus im Islam.

Die Vorstellungen eines Weges zu Gott sind nämlich sehr unterschiedlich: Der Vorstellung von einer Himmelsleiter im christlichen Verständnis steht, auf der islamischen Seite, die Vorstellung eines Weges entgegen, eines Pfades, den ein

575 BAUSCHKE 2013, S. 129: «Der gekreuzigte und doch nicht wirklich tote Messias ist der Prototyp der Märtyrer-Imame der Ismaeliten.»

recht geleiteter Mensch findet (oder eben nicht!) und auf dem er dann konsequent weiter wandeln kann.

Das Steigen auf der Himmelsleiter ist ein ständiger Kampf, insbesondere mit sich selber, mit den eigenen negativen Gedanken und Begierden, Ablenkungen und Schwächen, gerne dargestellt in Gestalt kleiner Teufelchen, welche die die Leiter angestrengt Erklimmenden mit ihren Haken wieder herunter zerren, wie es auch bereits der Wüstenvater EVAGRIOS mit dem Begriff der «*logismoi*» seinen Schülern erläuterte.[576]

Ein solcher Weg, schon von Plato her, ist mit Wissen und Selbstreflektion verknüpft, mit Arbeit im Sinne von Studium und Lektüre. Wie alle Erziehung kann eine solche Selbsterziehung nur stufenweise vor sich gehen und bedarf, neben der Askese, dem Bemühen des Menschen, doch auch der Gnade «von Oben». Die Wahl der Art eines solchen Stufenweges ist letztlich individuell: Askese kann heissen, den Leib durch Verzicht zu «reinigen» (oft als Voraussetzung für weitere Schritte gedacht), es kann auch heissen, sich in einem ruhigen Garten dem Viererschritt aus *lectio-meditatio-oratio-contemplatio* hinzugeben, wie man das z.B. so schön in einer der Abbildungen zu den Gebetsweisen des Dominikus findet.[577]

Zumindest im Islam des Koran jedoch gibt es diese Wahlmöglichkeit nicht, denn:

«*Wir machten auf der Erde Berge, festgegründet,*
*dass sie nicht mit ihnen schwanke.*
*Und wir machten auf ihr Pfade zu Wegen.*
*Vielleicht lassen sie sich leiten.*
*Wir machten den Himmel zu einem wohlbewachten Dache.*
*Sie aber wenden sich von ihren Zeichen ab.*»[578]

Wie auch sonst die Schöpfung, ist der rechte Weg ein Zeichen von Gottes Allmacht, seiner Schöpferkraft, folgt man ihm, kommt man ans Ziel, verfehlt man ihn … nun ja … So, wie die Berge die Erde im Gleichgewicht halten, hält Gottes Weg die Menschen in einem Gleichgewicht. Das Befolgen des Weges erfordert eigentlich nur wenig, denn letztlich handelt es sich um die fünf Säulen, die zu befolgen sind: Regelmässiges Gebet, das Glaubensbekenntnis, Fasten, Armenfür-

576 PONTIKOS, Evagrios (hrsg. 2008): Der Praktikos. Beuron.
577 DYCKHOFF 2003.
578 KB, Sure 21, 31.

sorge, und die Pilgerfahrt nach Mekka. Allerdings macht Gott in seiner Barmherzigkeit die Menschen «fit» für diesen Weg, wie ich bereits weiter oben darlegte, er schickt sie nicht als hungernde, hilflose Waisen los.

Nach einer Art Auflistung rechten Verhaltens, die Gott Mose gegenüber ausspricht,[579] fährt der Koran fort:

*«Und haltet Gottes Bund!*
*Das hat er euch zu tun geboten.*
*Vielleicht lasst ihr euch mahnen.*
*So wisst: Das ist mein Weg – er ist gerade.*
*So folgt ihm – und folgt nicht den Nebenpfaden,*
*die euch von seinem Pfad abbringen.»*

In den folgenden Versen werden diese Gebote mit jenem «*Buch*» gleichgesetzt, «*das wir herniedersandten, das voller Segen ist. | So folgt ihm und übt Gottesfurcht, | vielleicht wird euch ja Erbarmen zuteil!*»[580]

Die relative Unkompliziertheit des rechten Pfades bedeutet auch, dass jeder Mensch dazu in der Lage ist. Dem rechten Pfad folgen zu können, erfordert keinen besonderen Stand, keine Vorbildung, keine Lehrer, die die Heilige Schrift ausdeuten, keine sakralen Hierarchien oder sonstige menschliche oder besondere Vermittlerinstanzen.

So, wie sich die Karawane, die in der kühlen Nacht dahin zieht, alleine an den Sternen orientiert, so kann sich der Mensch alleine an diesen wenigen Regeln orientieren, um das Heil des Paradieses zu erlangen.

Von daher gibt es auch keine Heilsgeschichte wie im Christentum. Selbst das Paradies ist nicht so unbedingt die komplett «andere Welt», wie ich das oben bereits aufzeigen konnte, da bereits «diese Welt», Gottes Schöpfung, paradiesische Züge trägt, u. a. deshalb, damit der Mensch motiviert ist, in ihr die Zeichen Gottes zu erkennen.

### 6.2.1 5. Empfehlung

Wenn man so will, ist der Weg zu Gott im Koran also einfacher, pragmatischer und unkomplizierter als die neuplatonischen und christlichen Wege[581]. Letztlich ist

579 KB, Sure 6, 151–152.
580 KB, Sure 6, 155.

er aber auch die konsequente Folge aus einem konsequenten Monotheismus, der Gottes Unerreichbarkeit und Überunaussprechlichkeit wirklich wörtlich nimmt. Alle Regeln beziehen sich auf das Leben im Hier und Jetzt, das erst einmal richtig zu führen ist. Das Überschreiten der schmalen Brücke ins Paradies, welche in manchen arabischen Märchen oder Mythen gerne als schmale Schwertklinge dargestellt wird, beruht darauf, den richtigen Weg gefunden zu haben. Anders ist das Unerreichbare nicht zu erreichen.

Erst einige Jahrhunderte später werden sich auch im Islam, insbesondere im Schiismus, ähnliche, mystische Wege und Bilder der Gottessehnsucht und -erlangung entwickeln wie im westlichen Mystizismus. Möglicherweise in der erneuten Auseinandersetzung mit den anderen Kulturen, Philosophien und Religionen im Gefolge der Ausbreitung des Islam. Genuin angelegt ist dieses aber nicht im Koran.

Sunniten sehen solche mystischen Tendenzen auch kritisch, denn Gott verbietet im Koran den Rausch und rauschhaftes Verhalten. Das bezieht sich ihrer Meinung nach nicht nur auf den übermässigen Genuss von Alkohol oder anderen Drogen sondern ebenso auf ekstatische und andere, eher Gefühls- oder Körper betonte Annäherungsversuche an Gott.[582]

Meistens teilt man heutzutage den Islam in einen «guten» und einen «schlechten» Islam ein, was sich beispielsweise meines Erachtens auch in einer Formulierung wie Folgender wieder spiegelt: «*… während es im Islam eine solche ‹Heilsdramatik› nicht gibt, weshalb die mystische Liebesdichtung der Sufis immer am Rande der Orthodoxie und unter dem Verdacht des christlichen Einflusses steht.*»[583].

Ich konnte jedoch unter 6.1 aufzeigen, dass es durchaus eine «Heilsdramatik» gibt, nur eben anders und auch auf anderen Ebenen der Kommunikation zu besprechen oder zu feiern.

Zum «guten Islam» gehört unter anderem auch der Sufismus, der im Westen sehr stark rezipiert wird, zum «schlechten» natürlich alles, was mit den oben dargestellten fanatischen, terroristischen Aktivitäten zu tun hat.

---

581 BAUSCHKE 2013 spricht in dieser Hinsicht mehrfach von «Enthellenisierung» als «Entzauberung»: S. 161, 163.

582 Gespräch mit Dr. Hisham Maizar, Präsident DIGO und FIDS, Sommer 2012.

583 Professor Mariano DELGADO in einem Mail vom 19.12.13.

Doch ist dieser Gegensatz eigentlich falsch gesetzt. Die gesteigerte positive Rezeption des Sufismus im Westen hat, meiner Ansicht nach, u.a. eher etwas damit zu tun, dass er bestimmten Bedürfnissen westlicher, postmoderner Spiritualitätssuchender entgegen kommt.

Der Gegensatz verläuft zwischen dem konsequent apophatischem und somit auch eher rationalen Monotheismus, welcher nur durch das richtige Tun, das Einhalten der Regeln der Fünf Säulen erfüllt werden kann und den historisch jüngeren Bewegungen innerhalb des Islam, wie beispielsweise dem Schiismus oder dem Sufismus, die ekstatische und andere, mystische, emotionale Wege zu Gott befürworten.

Im Dialog kann man also davon ausgehen, dass Reinheit, ständiges Sich-Bemühen, Askese, Beten und Nächstenliebe tatsächlich gemeinsame religiöse Bestrebungen, insbesondere auf der individuellen, der Mikroebene, sind. Dieses Bemühen hat im Islam, durch die, auch kriegerische, Mehrfachbedeutung der Worte «*dschihad*» und trotz seiner scheinbaren Einfachheit, durchaus eine existentielle Tiefe. Eine Position, aus der heraus Moslems im persönlichen Gespräch öfters mal die Oberflächlichkeit westlicher oder moderner Spiritualitätssuche kritisieren. Eine Kritik, die ChristInnen, welche z.B. versuchen, Stundengebet oder immerwährendes Gebet im alltäglichen Alltag zu praktizieren, sicher nachvollziehen können.

Der bedeutsame Unterschied zwischen beiden Religionen liegt in der christlichen Vorstellung einer stufenweisen Annäherung einerseits und der Vorstellung eines «Alles – oder – Nichts» im Islam[584], welche dann durchaus auch unfreundlichere Methoden wie Martyrium oder gar Selbstmordattentate legitimieren kann.

Die Stärke des islamischen Modells liegt auf der anderen Seite darin, dass sie für jüngere Menschen, Menschen, welche eher bildungsfern leben, kurz eine Gemeinde, in der sich ja viele Menschen begegnen und auch pastoral betreut und angesprochen werden sollen sicher einfacher zu verstehen und auch, durch das meistens öffentliche, gemeinschaftliche Beten, einfacher umzusetzen ist.[585]

---

584 Siehe hierzu auch BAUSCHKE 2013, S. 83 mit weiteren Aspekten der Gottesunmittelbarkeit.

585 Was vermutlich auch erklären mag, warum sich immer wieder junge Männer, die in Westeuropa oder in den USA aufwuchsen, zum Islam bekehren. Das ist an sich vielleicht sogar lobenswert, impliziert Frömmigkeit immer auch eine ethische, soziale Haltung. Gesellschaftlich schädlich ist nur die Radikalisierung, welche in machen

Einer radikalen Minderheit dient das einfache «Wegmodell» des Islam zur Legitimierung von Gewaltexzessen – so, wie andere Inhalte in anderen Religionen die Gewaltexzesse der dortigen Fanatiker legitimieren helfen.

Insofern ist es wichtig, die pragmatische und auch liberale Schiene des Islam zu unterstützen sowie seine Bereitschaft zu signalisieren, sich einige dieser Stärken für die eigene Pastorale, Jugendseelsorge abzuschauen.

Auf der anderen Seite ist der Unterschied zwischen den verschiedenen Vorstellungen von Weg auch wieder nicht so frappierend, dass er eine Verständigung unmöglich machen würde, denn die Verheissung, durch das richtige Tun Gottesschau oder Paradies zu erlangen findet sich ja sowohl im Islam als auch im Christentum.

## 6.3 Ausgangslage Gleichheit: «Gott ist schön.»[586] Poesie und Unaussprechlichkeit in Islam und Christentum

Zuerst möchte ich kurz auf den Inhalt der Abhandlung KERMANIs eingehen:

Der Begriff der Ästhetik kann zwei Bedeutungen haben: Einerseits als Lehre vom Schönen andererseits aber auch als Summe all dessen, was wir Menschen mit den Sinnen wahrnehmen, wozu auch künstlerische Äusserungen aller Art gehören.[587]

KERMANI betont, dass es ihm vor allen Dingen auf die letztere Bedeutung ankomme.

«*Religionen haben ihre Ästhetik. Sie sind nicht Ansammlungen schlüssig begründeter Normen, Wertvorstellungen, Grundsätze und Lehren, sondern sprechen in Mythen und damit in Bildern, kaum in abstrakten Begriffen, binden ihre Anhänger weniger durch die Logik ihrer Argumente als die Ausstrahlung ihrer Träger, die Poesie ihrer Texte, die Anziehung ihrer Klänge, Formen, Rituale, ja ihrer Räume, Farben, Gerüche. Die Erkenntnisse, auf die sie gehen, werden durch sinnliche Er-*

---

Moscheen geschieht. Insofern gilt es also, auf Gemeindevorsteher und andere Verantwortliche innerhalb muslimischer Gemeinschaften einzuwirken, dass sie gegen solche Radikalisierungstendenzen mit ihrer eigenen Kompetenz einschreiten.

586 Nach KERMANI 2003.

587 KERMANI 2003, S. 12

*fahrungen mehr als durch gedankliche Überlegung hervorgerufen, sind ästhetischer eher als diskursiver Art. Die Vorgänge, die ihre Praxis ausmachen, sind keine Lehrveranstaltungen, vielmehr Ereignisse, die den Gläubigen physisch nicht weniger bewegen. Dies ist in allen Religionen so, und es ist nichts Neues.*»[588]

Mit diesem Grundsatz beginnt KERMANI seine Abhandlung, bei der bereits der Titel Programm ist: «*Gott ist schön*». Und auch, wenn er selber sagt, dass dieser erste Absatz seines Buches nichts Neues ausdrücke, so scheint es mir doch – insbesondere nach dem kleinen Theologiestudium, den Prüfungsvorbereitungen und dem monatelangen Befassen mit den Themen meiner Masterarbeit, dass dieser Aspekt von Religion nur allzu leicht aus den Augen verloren wird.[589]

Gott hat Mohammed den Koran in gereimter und gebundener Versform herabgesandt.

KERMANI geht von daher zuerst der Frage nach, ob es sich beim Koran nun um Poesie handelt, respektive, inwiefern sich der heilige Text des Koran von anderer arabischer Poesie, die ja bereits eine lange und hohe Tradition auf der Arabischen Halbinsel hinter sich hatte, wie ich in Kapitel 4 erläuterte, unterscheidet.

Wie auch NEUWIRTH[590] setzt sich KERMANI damit auseinander, inwieweit man in dieser Hinsicht von Poesie sprechen kann und inwieweit, vom Standpunkt der islamischen Theologie aus, nicht. Vereinfachend könnte man sagen, dass der Koran, insofern er aufgeschrieben ist, im strengen, literaturwissenschaftlichen Sinne, nicht als Poesie gelten kann, dass aber seine Wirkung als vornehmlich zu sprechendes/singendes Wort, ganz sicher eine ästhetisch-poetische ist. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die orale Tradition, wie ich sie nach IMHOF und ASSMANN[591] im Kapitel 4 dieser Arbeit darstellte, vor deren Hintergrund das Hören des Korans gleichzeitig Gottes Offenbarung und ästhetisches Erleben zugleich ist.

588 KERMANI 2003, S. 10.

589 Schon alleine, dass man gegen Ende hin die musikalischen Aktivitäten zu Gunsten der lernenden und schreibenden zurück stellen muss zeigt Etwas von diesem disparaten Widerspruch zwischen theoretischem Denken und ästhetischem Erleben oder Tun. Siehe hierzu auch: DWORSCHAK, Manfred 2013: Der Glaube der Ungläubigen. in SPIEGEL Nr. 52, S. 112 Hamburg.

590 NEUWIRTH, Angelika 2010, S. 672 ff.

591 IMHOF 2004, S. 297ff; ASSMANN 2013 a. div. O.

Je nach Klang der ausgesprochenen Worte können die Verse des Korans, Aussagen, Darstellungen, etc. auch mehrdeutig[592] sein. Eine solche Mehrdeutigkeit ist unter anderem eines der Kriterien für poetisches Schreiben und Sprechen. Auf ihr beruht geradezu die Wirkung von Gedichten, Balladen oder Epen – und eben auch des Korans, wie KERMANI nachweist und in einer Abhandlung zur Geschichte der Rezeption des Korans darstellt. Erst die offene Bedeutung, das Rätselhafte, macht einen poetischen Text interessant, weckt das Interesse der Lesenden oder Hörenden und hält es so gewissermassen bei der Stange.

Mehrdeutigkeit und Rätselhaftigkeit sind aber ausserdem, was den Koran betrifft, Zeichen dafür, dass es sich eben um einen Heiligen Text, um Gottes Offenbarung handelt, denn niemand kann wohl von sich sagen, dass er alle Äusserungen Gottes vollständig versteht. Fundamentalisten sehen das aber sicherlich anders. Ihnen dürfte eine Vielzahl von Interpretationsmöglichkeiten ein Gräuel sein, obwohl gerade diese Möglichkeiten, so KERMANI, auch die kreative Rationalität der Hörenden und Lesenden fördert. Heiliges Buch und Gemeindemitglieder nehmen so ein Gespräch miteinander auf. [593]

«*Man kann geteilter Meinung sein, ob der Koran der schönste Text der Welt ist, wie Muslime behaupten, aber schwerlich lässt sich daran rütteln, dass die Schönheit, die sie ihm zusprechen, von keiner anderen Dichtung oder Offenbarung behauptet wird. Das wäre, wenn man es säkularisieren und als historische Einzigartigkeit und wissenschaftliche Unerklärlichkeit fassen möchte, das eigentliche Wunder des Islam, so wie … der Glaube an Christi Auferstehung, somit die Reaktion seiner Mitmenschen und der späteren Generationen. Sie erst macht den Kreuzestod und sie erst macht die Sprache des Korans zum Wunder.*»[594]

«Schönheit» i s t Gott, ist das absolut Gute, wie wir es bereits bei Plato fanden.

Anders jedoch als im Platonismus und im entsprechend inspirierten Christentum, ist ihr Gegensatz im Islam nicht eine hässliche Welt, aus der sich eine Seele zurücksehnt. Im Islam ist auch die Welt, die Schöpfung schön, wie ich oben bereits

592 Siehe beispielsweise Sure KB 3,7: «Einige seiner Verse sind klar zu deuten – | sie sind der Kern des Buches, | andere sind mehrfach deutbar. | Doch die, in deren Herzen Verirrung ist, | die folgen dem, was darin mehrfach deutbar ist, | um Zweifel zu erwecken und um es auszudeuten. | Doch nur Gott kennt diese Deutung.»

593 Nach: SCHMID, Axel in: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=5428.

594 KERMANI 2003, S. 425.

erläuterte, denn wie könnte etwas nicht schön sein, dass vom absolut Schönen geschaffen wurde und als Zeichen dieses absolut Schönen dient?

Natürlich kann man sich auch diesem Schönen und Unerreichbaren im staunenden Schweigen nähern, wenn die Sprache an ihre Grenzen gerät. Doch anscheinend kann der Mensch als sprachmächtiges Wesen nicht schweigen, Menschen suchten und suchen immer wieder nach Möglichkeiten, sich oder anderes (z.B. grosse, unfassbare Gefühle, existentielle Unbegreiflichkeiten wie Tod oder Katastrophen, die überunaussprechliche, nicht zu begreifende Art Gottes, u.a.m.) auszudrücken. Es entsteht eine Art Dreischritt: Von der Erkenntnis der Apophase zum Schweigen zu mehr oder weniger sprachunabhängigen ästhetischen, künstlerischen Äusserungen.[595]

Eine dieser Alternativen ist die ästhetische, hymnische Übersteigerung der Sprache, wie sie im östlichen Mittelmeerraum und den angrenzenden Gebieten ebenso vorhanden und wirkmächtig war, wie jene der platonisch inspirierten apophatischen Theologie oder der oralen Kommunikationsformen und eine lange historische Tradition hat.

Hymnen sind Lobgesänge auf herausragende Helden oder Götter. Sie sind nicht in Reimen verfasst, frei rhythmisch und ohne den Text gliedernde Strophen. Von ihrem Beginn an, sind sie von enthusiastischer Übersteigerung, von Begeisterung für ihr jeweiliges Sujet getragen. In der Antike, im Judentum sowie später in der vorislamischen arabischen Dichtung tritt neben die Helden- und Götterverehrung das Loblied über die Natur, Klagelieder über vergangene Zeiten und natürlich der Liebesgesang – ebenfalls als Klage der Verlassenheit oder als hymnisches Loblied auf den/die Geliebte/n.

Die ältesten schriftlichen Quellen liegen wohl aus dem Ägyptischen Totenkult vor, ca. 2400 v.d.Z. Bekannt ist auch des Pharao Echnatons Sonnengesang an Aton, von dem angenommen wird, dass er sowohl formal als auch inhaltlich als Vorläufer jüdischer Psalmen gelten kann.

595 Die moderne Variante seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ist der Expressionismus, für den angesichts der Zerrissenheit von Welt und Gesellschaft die Sprache als direktes Ausdrucksmittel versagt.

Natürlich ist hymnisches Dichten und vor allen Dingen Singen eng mit dem Vortrag epischer Dichtungen verwandt, insbesondere dort, wo im Epos die Heldentaten oder sonstigen Besonderheiten der ProtagonistInnen dargestellt werden.

In der griechischen Antike und Spätantike, insbesondere im Platonismus und Neuplatonismus kommt dann noch die Form des Lehrgedichtes dazu. Hymnisches Sprechen und Singen hat nun, neben der sakralen und poetischen Funktion noch eine didaktische: Komplizierte Sachverhalte können so, insbesondere im Rahmen einer eher oralen Tradition, besser behalten werden.

Die jüdische Tradition der Psalmen vereint die Lobgesänge, nun auf den monotheistischen, einzigen Gott mit der begeisterten Darstellung der Schönheit der Schöpfung als Ausdruck der Macht und Herrlichkeit dieses Schöpfergottes. Man findet in der Thora weiter Bitt- und Klagepsalmen, Psalmen bilden menschliche Grunderfahrungen ab wie Leid, Wunsch nach Heilung, Bitten um Frieden und Vergebung. Ebenso wie sich das griechische Wort *hymnos* auf das Singen oder Spielen von Tönen bezieht, kommt der Begriff Psalm vom griechischen *psallein*, was Harfe spielen bedeutet.[596]

Eine besondere Rolle, insbesondere was seine Rezeption und Deutung betrifft kommt, sowohl für das Judentum wie für das Christentum dem sogenannten «Hohen Lied» zu, in welchem, in Form eines Liebesgedichtes, die Möglichkeit der Gottesbegegnung beschrieben ist. Die jüdische Interpretation sah im Hohelied Salomos eine Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und seinem auserwählten Volk, Origines verstand die «Braut» des Hoheliedes als die individuelle Seele, spätere Autoren interpretierten sie als «Maria, Mutter Jesu». Bernhard von Clairvaux bot in seiner Interpretation im Hochmittelalter eine Synthese aus beidem an, indem bei ihm sowohl die Bedeutung der Braut als individueller Seele mitschwang als auch die Konnotation der Kirche als Braut, analog zum auserwählten Volk, in deren institutionellem Rahmen kontemplative Prozesse stattfinden konnten.[597]

---

596 Siehe ausführlich hierzu auch: FISCHER, BACKHAUS 2009 sowie: KEEL 1996.

597 Siehe hierzu auch DELGADO, Mariano 2013a, S. 163: «Der interreligiöse Dialog auf der Grundlage mystischer Erfahrung hat aber auch zu bedenken, dass der Charakter dieser Erfahrung selbst dem Dialog gewisse Grenzen setzt. Denn mystische Erfahrung als solche ist uns nicht zugänglich, sondern nur deren Versprachlichung vor dem Hintergrund der Glaubenstradition bzw. Des religiösen Kontextes der jeweiligen Mystiker. … Grosse Mystiker waren sich der Unzulänglichkeit der Sprache zur Mitteilung des Erfahrenen stets bewusst. … Mit der mysti-

In den Jahrhunderten ehe dann Dionysius Areopagites insbesondere die Form der begeisternden Lehrhymne zu einem Höhepunkt führt, hat sich in der vielfältigen christlich-orientalischen Welt der ersten nachchristlichen Jahrhunderte eine reiche Hymnenliteratur entwickelt, von der ich einige Vertreter bereits im Kapitel 4 im Rahmen der Chronologietabellen erwähnte.

Das herausragendste Beispiel ist sicherlich Ephraim der Syrier, 306–373 n.d.Z., dessen, zumeist in Syrisch verfassten Hymnen bereits zu seinen Lebzeiten auch ins Arabische übersetzt wurden. Er lebte in Edessa und wenn man den Biografien glauben kann, ist er selber das Musterbeispiel eines Lebens zwischen den Grenzen vieler Religionen, respektive christlicher Denominationen, mit denen er sich Zeit seines Lebens auseinander setzte, sowohl als Eremit als auch als Diakon und Lehrer in Edessa. «*Sein beachtliches Werk lässt sich in vier Kategorien unterteilen: in gewöhnlicher Prosa geschriebene Werke (seine Streitschriften oder die Bibelkommentare); Werke in poetischer Prosa; Homilien in Versform; schliesslich die Hymnen, mit Sicherheit das umfassendste Werk Ephraims … Die Besonderheit seiner Arbeit liegt darin, dass sich in ihr Theologie und Dichtung begegnen.*»[598] BENEDIKT XVI. betont weiter insbesondere die Tatsache, dass Ephraim «*Theologie in poetischer Gestalt betreibt*», er kann so «*die theologische Reflexion durch Paradoxa oder besondere Bilder vertiefen.*»

Ephraim[599] greift unter anderem in seinen Schriften das Thema der vielfältigen Denominationen, christlichen und anderweitigen monotheistischen Strömungen auf, deren lauter Diskussionschor im wohl unangenehm war, fusste sein Denken und Schreiben eher kaum in einer Tradition griechisch-neuplatonischer Philosophie sondern in der Bibelauslegung der frühen, syrischen Kirche. Und so finden wir in einer Sammlung «*Ausgewählte Gesänge gegen die Grübler über die Glaubensgeheimnisse*» beispielsweise die «*Warnung an vorwitzige Geister, sich nicht an die Erforschung der göttlichen Geheimnisse zu wagen.*», in welcher Ephraim empfiehlt, nicht ohne Humor, wie ich finde, dass Menschen nur insofern «grü-

---

schen Erfahrung verhält es sich ähnlich wie mit der dichterischen oder künstlerischen Eingebung: man versucht in Worten oder Kunstwerken zu fassen, was sich einem gezeigt hat, ohne ein vollkommenes Abbild desselben wiedergeben zu können. Deswegen ist die Poesie bzw. die paradoxe und metaphorische Redeweise die der Mystik eigene Sprache.»

598 BENEDIKT XVI 2007: Der Hl. Ephräm der Syrer. Generalaudienz vom Mittwoch 28. November 2007.

599 EPHRAIM der Syrer in der Bibliothek der Kirchenväter: http://www.unifr.ch/bkv/kapitel5210.htm.

beln» sollten, wie es «*das Mass unseres Denkvermögens*» auch hergibt: «*Der Verständige soll mit Schweigen deine Gottheit ehren; der Kundige (Wissende) erstaune in Stille über deine erhabene Majestät! Der Weise aber verkünde mit gesunden (rechtgläubigen) Worten dem Ungläubigen die Herrlichkeit deines Rei-Reiches!*»

Diese Thematik der vielen und oft eben anscheinend auch inkompetenten Stimmen im Chor der religiösen Diskussionen der damaligen Zeit wird dann ja eines der bestimmenden Themen Mohammeds sein, mit dem er sich in seinen Suren immer wieder auseinander setzte.

Die arabische Tradition der Hymnik und Panegyrik, auch als einer Art politischen Botschaft, konnte ich bereits im 4. Kapitel näher erläutern, weshalb ich das hier nicht weiter ausführen möchte. Es ist vermutlich Mohammeds Verdienst, dass er, im Kontext mit dem besonderen Verhältnis zwischen Öffentlichkeit und Individuum einer eher auf oralen Traditionen fussenden Kultur, was ich auch dort bereits darstellte, den aufgezählten vielen Themen Hymnischen Dichtens und Vortragens eine letzte, nämlich politische[600], hinzufügte.[601]

### 6.3.1 6. Empfehlung

Mit der vorausgehenden Darstellung hymnischen Sprechens und Singens wollte ich ein Beispiel geben, wie man sowohl im Islam als auch im Christentum auf einer ästhetisch wirkenden Ebene, die auch auf jeden Fall eng mit dem rituellen oder liturgischen Prozess verbunden war, Gottes Gegenwart herstellen, abbilden und sich mit ihr in Verbindung setzte.[602]

«*Menschen haben immer schon über die Rezeption von als schön oder wirkungsvoll empfundenen Texten, Bildern und Klängen reflektiert; dass sie dabei zu ähn-*

---

600 Alt-68igern müsste das eigentlich sympathisch sein, denn damals propagierte man verstärkt, dass Kunst oder Religion allein um ihrer selbst willen strikt abzulehnen seien als «Opium fürs Volk» und nur dezidiert Gesellschaft bezogene und (herrschafts-)kritische Kunstäusserung der Vorzug vor dem doch irgendwie «dekadenten «l'art pour l'art zu geben seien.

601 Zu den weiteren Entwicklungen hymnischen Sprechens und Singens siehe auch:
für die Gregorianik: z.B.: JASCHINSKI 2004, Joppich 1998
für die arabische Musik: el-MALLAH 1996, TOUMA 1998
für den jubilus der mittelalterlichen MystikerInnen: McGinn 1, S. 349f, McGinn 2 S. 110, McGinn 3 S. 82f.

602 Da ich keine Kompetenzen in Bezug auf Kunstgeschichte, sakrale Architektur und weitere Aspekte bildender Künste besitze, ganz im Gegenteil zu meinen Kompetenzen als Literaturwissenschaftlerin und Musikerin, musste ich notwendigerweise sprachliche und musikalische Äusserungen in den Vordergrund rücken. Es bleibt natürlich nicht unbenommen, einen ähnlich gelagerten Absatz in Bezug auf Architektur, Malerei oder Bildhauerei in Ergänzung zu meiner Abhandlung zu verfassen.

*lichen Ergebnissen gekommen sind, ist selbstverständlich. Bei den grösstenteils recht alten Quellen, … erweist sich nicht selten, dass dort in einer anderen Terminologie von Erfahrungen und Eindrücken gesprochen wird, die uns nicht fremd sind; in ihrer Eigenheit, aber auch in ihrer Vertrautheit, mögen sie klarer hervortreten, wenn man sie mit Erfahrungen und Eindrücken aus anderen Kontexten kontrastiert.*»[603]

Was KERMANI hier für die vertikale Achse historischer Interkulturalität beschreibt, gilt natürlich genauso für die horizontale der interkulturellen oder in unserem Fall interreligiösen Kommunikation.

Voraussetzung zu einem Gespräch könnte hier sein, die verschiedenen Teilnehmenden einer interreligiösen Initiative bewusst gemeinsamen ästhetisch-religiösen Erfahrungen auszusetzen. Unbewusst geschieht das sowieso an vielen Orten, ohne dass sich die Teilnehmenden, beispielsweise im Konzertsaal beim Hören eines Oratoriums oder während einer Führung zu touristischen Sehenswürdigkeiten in Andalusien dessen bewusst wären und deshalb die ästhetischen Wirkungen der anderen Religion auf ihr Fühlen und Denken reflektieren würden.

Eine solche bewusste ästhetische Erfahrung könnte beispielsweise nun so aussehen:

Nach einer kleinen Einführung in arabische Musik hören die Teilnehmenden zwei Gesänge, einen weltlichen sowie eine Sure, ohne dass die nichtmoslemischen Teilnehmenden wissen, welcher Gesang Koran (Gottes Wort) und welcher das Gedicht, Lied ist.

In einem anschliessenden Gespräch werden die Eindrücke ausgetauscht.

Als Nächstes liesse sich die ästhetische Erfahrung auf ein gregorianisches Credo oder Kyrie ausweiten, ergänzt möglicherweise durch einen kurzen Input zum Begriff des «Schönen» in neuplatonischer Philosophie und Religion.

Als guter Abschluss wäre vielleicht danach noch der Besuch eines interreligiösen Konzertes möglich.[604]

---

603 KERMANI 2003, S. 12.

604 Wie z.B. eine Aufführung meiner «Missa islamica» – einem vierstimmigen Chorwerk mit Lautenensemble, Streichern und Pauke; erschienen im Musikverlag Müller u. Schade, Bern 2011.

Ein vergleichbarer Prozess in Vorbereitung interreligiöser Gespräche liesse sich natürlich auch in Bezug auf die bildenden Künste durchführen. Da aber die Sprach- und Klangästhetik mit ihrer hoch spirituellen Konnotation im Islam eine so vorrangige Bedeutung hat, wäre eine Einführung mit Hilfe poetisch-musikalischer ästhetischer Formen möglicherweise vorzuziehen.

# 7 Resümee

## 7.1 «Macht leise eure Rede oder laut»

«*Ob ihr eure Rede geheim haltet oder sie offen legt, siehe, er kennt das Innere der Herzen.*»[605]

Schaut man sich die Texte zweier grosser Protagonisten des interreligiösen Dialogs an, so lässt sich an ihnen auch sehr schön sehen, wie sie ihre Schwerpunkte auf den unterschiedlichen Ebenen setzten:

Während Raimundo PANIKKAR sich eher umfassend auf einer theoretischen, philosophischen Makroebene[606] bewegte, *dem*

*«c) Dialog des theologischen Austausches der Spezialisten», die «ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen.» Sowie dem*

*«d) Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z.B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht.»*[607],

bewegt sich z.B. der Theologe Hans KÜNG in seinen Arbeiten eher auf der nachfolgenden Makroebene des Ethos und in seinen Beschreibungen der Inhalte von Religionen auf der Mesoebene von Ritus, Sozietas und Ästhetik[608]: Dem

*«a) Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, in dem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Bedürfnisse miteinander teilen.»* Und dem

*«b) Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befreiung der Menschen zusammen arbeiten.»* [609]

PANIKKAR zieht, in ähnlicher Weise, wie ich das oben für die Poesie und Hymnik darstellte, ebenfalls eine Konsequenz aus der Begrenztheit sprachlich-intellektueller Begegnungsformen und empfiehlt, sich wieder den mythischen Ebenen,

605 KB Sure 67 «Die Herrschaft», Vers 13.
606 PANIKKAR, Raimundo 1990.
607 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991 zitiert nach DELGADO 2013a, S. 163.
608 KÜNG, Hans 2005.
609 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991 zitiert nach DELGADO 2013a, S. 163.

die allen Religionen gemeinsam sind und sich sowieso in ihrer Bildhaftigkeit der Sprache entziehen, zuzuwenden, da sie eben ein verbindendes Element zwischen den Religionen darstellen.[610]

Analog zur im voraus gegangenen Kapitel zitierten Position Ephraims des Syrers wäre es vermutlich auch einmal sinnvoll, das ganze Reden, Diskutieren und Grübeln zu lassen und in gemeinsamen interreligiösen Gesprächen gerade nicht von einem Glauben, an was auch immer, als Basis der Kommunikation zwischen den Religionen auszugehen, da die Glaubensinhalte schlussendlich «nur», von einer religionswissenschaftlichen Perspektive her gesehen, die Vielfältigkeit der Welt, ihrer Kulturen, historischen Epochen, Klimazonen, Traditionen, etc. spiegeln. All das ist aber letztlich «positive Theologie», wenn man daran glaubt, dass Einer oder Viele diese Schöpfungen geschaffen haben.

Diese ganzen vielen Emanationen, Ausflüsse und Selbstdarstellungen der Transzendenz sind jedoch, von einer apophatischen Perspektive her gesehen meilenweit entfernt vom «Einen», vom Überunaussprechlichen, Nichtzubeschreibenden …

«*Macht leise eure Rede, oder macht sie laut!*
*ER kennt der Brust Gehalt.*
*Sollte nicht kennen ER der schuf?*
*Sein Blick ist fein und hold.*
*ER hat gemacht die Erd' euch unterwürfig.*
*Durchziehet ihre Gegenden,*
*Und esst von seinem Unterhalt;*»[611]

Nicht von ungefähr gehen einige Initiativen zum interreligiösen Dialog mittlerweile eher untheologische Wege und konzentrieren sich lieber auf die sozialen und ethischen Konzepte in beiden Religionen, respektive besprechen konkrete Alltagsfragen und gegenseitige Anliegen. So gibt es beispielsweise in der Schweiz Gespräche auf Bundes- und Kantonsebenen um die Einrichtung moslemischer Friedhöfe, da mittlerweile viele moslemische MigrantInnen, insbesondere der zweiten Generation, die Schweiz als ihre Heimat betrachten und nicht mehr unbe-

610 http://de.wikipedia.org/wiki/Raimon_Panikkar vom 2.1.14.
611 KR Sure 67 «Die Herrschaft», Vers 13–15.

dingt in den fernen, ehemaligen Herkunftsländern bestattet werden möchten, wie es bis anhin die doch auch recht umständliche und mühselige Sitte war.[612]

Ein anderer Ansatz wäre, statt den unendlichen verbalen Auseinandersetzungen, das gemeinsame Feiern, wann immer es möglich ist: Fasten-Brechen oder andere, Gemeinschaft stiftende Rituale begehen …

Und sich um Himmels Willen kein Beispiel an der immer noch irgendwo im Dschungel der Hierarchien herum geisternden Diskussion nehmen, ob nun Reformierte und Katholische, Geschiedene, Lesben/Schwule oder wer sonst noch eigentlich «nicht dürfte», die Eucharistie gemeinsam nehmen und feiern. Wenn uns ein guter Freund zum Essen einlädt, den wir nur selten sehen, fragt man dann kleinlich nach, Wer sonst noch mit isst? Oder verlässt man sich nicht vielmehr vertrauend darauf, dass der Freund schon wissen wird, wen er zulassen möchte und wen nicht?

Für den Islam stellt sich diese Frage glücklicherweise gar nicht, denn so, wie man eben auch nicht weghören kann, so ist Gottes Wort eventuell von Vielen, «Würdigen und Unwürdigen» zu hören, wenn es denn öffentlich vom Iman gesungen wird.

## 7.2 Eine Dattel, ein Glas Wasser und das Morgenrot

Mehr als ergreifend war in dieser Hinsicht die öffentliche Veranstaltung auf dem Weltkulturerbe des St. Galler Klosterplatzes zum Schweizerischen Buss- und Bettag im Jahre 2009 im Rahmen der alle zwei Jahre veranstalteten Interreligiösen Dialog- und Aktionswoche IDA.

Nicht so sehr ergreifend war, dass auf Stellwänden rings um die Sitzbänke für mehr als tausend Menschen die «St. Galler Erklärung für das Zusammenleben der Religionen und den interreligiösen Dialog», welche anlässlich der ersten IDA-Woche 2005 verabschiedet wurde, zum weiteren Unterschreiben hing.

Auch nicht, dass in einem feierlichen Einmarsch religiöse, kantonale und städtische WürdenträgerInnen bei strahlendem Sonnenschein gemeinsam in einem feierlichen Zug über die Wiese zum Podium schritten.

---

612 So z.B. mit DIGO und FIDS, den beiden Dachverbänden islamischer Gemeinschaften in der Schweiz.

Sondern wirklich ergreifend war dann, dass, nach einer Rede, die die Gemeinsamkeit aller Anwesenden als Menschen, die sich dafür entschlossen haben, in diesem demokratischen Gemeinwesen Schweiz zu leben, gemeinsam und stehend von Muslimen, Christen, Hindus, Bahais, Nicht-Gläubigen, etc. die Nationalhymne der Schweiz als Ausdruck dieser gemeinsamen Basis gesungen wurde: Die Rückbesinnung auf eine gemeinsame menschenrechtliche, demokratische Verfassung als – ja tatsächlich, als emotional aufgeladenes Ritual: «*Trittst im Morgenrot daher …*»

Für mich als Deutsche sehr beeindruckend, denn vermutlich wäre das mit unserer Nationalhymne nicht gegangen – aus begreiflichen Gründen, ist sie doch einst korrumpiert und beschmutzt worden wie kaum ein Lied in der Geschichte zuvor.

In den Diskussionen um eine Menschenrechtsbildung an Schulen und im Rahmen anderer pädagogischer politischer Erziehung, kommt immer wieder die Problematik auf, dass Menschenrechte, Demokratie, Verfassungen, u.ä. eben weniger emotional besetzt sind als nationale oder religiöse Inhalte. Man wünscht sich die Förderung eines nur schwer zu realisierenden «Verfassungspatriotismus».

Am Schweizerischen Buss- und Bettag 2009 in St. Gallen ist es, meiner Meinung nach, tatsächlich gelungen, durch die Kombination aus politischer und die Religionen übergreifender Aktion genau auf diese Frage, für Momente, eine Antwort zu geben.

Aber das war noch nicht Alles, denn im Jahr 2009 fiel Bayran, das Datum des islamischen Fastenbrechens am Ende des Fastenmonats Ramadan auf den Buss- und Bettag. Schweigend warteten die vielen Menschen aus den vielen Ländern, Religionen und Parteien, welche die halbe Klosterwiese zwischen den Barockbauten von Kathedrale und ehemaligem Kloster füllten, den Sonnenuntergang ab, die blaue Stunde, das Dämmern zwischen hier und dort, Tag und Nacht, deiner Religion und meiner, bis es so weit war und ein Iman auf dem Podium den Ruf zum Fastenbrechen tönen lies. Vermutlich ein historischer Moment in seiner Erst- und bisher Einmaligkeit – romantisch, speziell und – bedenkt man das Schweizer Abstimmungsverhalten zweieinhalb Monate später anlässlich der Minarett-Initiative – der Traum einer Utopie, an der wir alle für einen kurzen Moment teilhaben durften.

Und das war noch nicht alles, denn dann gelang den OrganisatorInnen ein überraschender Event, der zumindest die anwesenden ChristInnen an die neutestamentliche Speisung der 5000 erinnerte: Eine grosse Gruppe junger Muslime und Muslima gingen herum und verteilte, wie es zum Fastenbrechen üblich ist, eine Dattel und ein Glas Wasser an alle dort anwesenden Menschen – 2000, 3000? Sehr viele Menschen wurden mit in dieses Ritual, das gemeinhin eher im Familienkreis oder in der Moschee stattfindet, hineingezogen – Alle, gleichgültig welcher Religion oder sonstigen Orientierung sie angehörten – – – wenn das keine communio ist im wahrsten Sinne des Wortes – was dann?

Natürlich gab es auch Vorträge, weitere politische Absichtserklärungen, Gesänge, Musik, bunte Trachten, usw. – aber nichts sonst hat mich an jenem Abend so beeindruckt, wie diese rituelle Abfolge für so viele Menschen verschiedener Glaubensrichtungen. Keine spätere öffentliche interreligiöse Veranstaltung hat mich bisher so inspiriert und beeindruckt, wie jener Herbstabend auf der Klosterwiese.[613]

Bezieht sich das soeben Geschilderte auf die grössere Gruppe einer politischen Gemeinschaft oder Kommune, so möchte ich jetzt noch eine Idee vorstellen, die sich sowohl auf die Haltung des einzelnen Individuums bezieht als auch einen gesamtgesellschaftlichen Aspekt hat:

613 Mariano DELGADO diskutiert in DELGADO 2013b die Möglichkeiten und Gefahren des gemeinsamen Betens verschiedener Religionsangehöriger. Nach einer durchaus positiven Einleitung zur Tradition des 1986 erstmals in Assisi durchgeführten «Gemeinsamen Betens» setzt er sich auch kritisch mit den Gefahren desselben auseinander, nämlich einer Tendenz zum Synkretismus sowie inklusivistischer Vereinnahmungen des Christentums im abrahamitischen Gebet (ohne Jesusbezug) durch die beiden anderen monotheistischen Religionen. Eine Lösung dieser Problematiken sieht er in den Gebetserfahrungen der spanischen Mystikerin Teresa von Avila, welche das «innere Beten» gerade auch als Ausdruck einer dissidenten Form der Frömmigkeit sah. Hieraus schlussfolgert DELGADO, dass unter bestimmten Bedingungen (Sorgfältige Vorbereitung, Auswahl nicht inklusivistisch wirkender Gebetstexte, stilles Kombinieren des gemeinsamen Betens mit dem inneren Gebet a la Teresa von Avila und Anerkennung der Tatsache, dass es viele Wege gibt, auf denen Gott die Menschen zu sich führt.) auch das miteinander Beten (das multireligiöse nebeneinander Beten sieht er nicht als problematisch an) durchaus möglich und sogar zu empfehlen sei.

## 7.3 Doppelte religiöse Staatsbürgerschaft[614]

### 7.3.1 Individuell

Unter einer doppelten religiösen Staatsbürgerschaft[615] verstehe ich, dass eine Person mit einer Religionszugehörigkeit durch Freundschaft, Verwandtschaft, tiefes Interesse, Liebe, Reisen, Umzug oder andere biografische Veränderungen sich so gut auch mit einer weiteren Religion auskennt, sie liebt, gar auch rituell ausführt, als wäre sie/er hinein geboren oder konvertiert.

Wie ich oben bereits darstellen konnte, nennt man diese am weitesten fort entwickelte Stufe der interkulturellen, interreligiösen Kompetenz, die Integration, auch den «Perspektivenwechsel», die «Empathie», die zu fühlen, meiner Meinung nach, leichter bei einem starken emotionalem Bezug zu einem individuellen Mitglied dieser anderen Religion wirklich möglich ist.

Diese Stufe kann aber auch in Hinsicht auf die eigene Biografie, die Integration der unterschiedlichen Lebensstadien, gelebt werden. Es ist ja nicht nötig, alle früheren Ansichten, Weltanschauungen oder Religionen, die einem so im Leben begegneten und die man vielleicht aus unterschiedlichen Gründen dann ablegte, veränderte, neu interpretierte, gleich ganz zu verteufeln. Eine gereifte Biografie bedeutet wohl auch, sein eigenes Leben, als Weg, empathisch mit der eigenen Gegenwart zu verbinden, zu integrieren und nicht rigoros, als aus Scherben zerbrochen, abzulehnen oder gar zu bekämpfen.

«*Die Vorstellung, dass von einer Person ausschliesslich e i n e Religion ausgeübt werden könne, ist von monotheistischen Vorstellungen geprägt und entspricht so nicht der historischen Realität.*»[616]

Im Laufe meiner interkulturellen und interreligiösen Arbeit sind mir einige Menschen oder Gemeinschaften begegnet, die eine solche hohe Qualität interreligiöser Empathie leben.

---

614 Ich danke an dieser Stelle Ulrike FELL, emeritierte Richterin, Menschenrechtsaktivistin und Kommilitonin aus a) dem Lehrgang «Interreligiöse Kompetenz 2006 – 2007» sowie b) dem Masterstudiengang «Christliche Spiritualität 2011–2014», beide durchgeführt vom Lassallehaus Bad Schönbrunn bei Zug in Zusammenarbeit mit der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg. Ihre Hinweise werden im Folgenden unter FELL 2013 zitiert.

615 Ergänzend könnte man hier wohl auch von «doppelter religiöser Staatsangehörigkeit» oder «doppelter Religionsbürgerschaft, Religionszugehörigkeit» sprechen. Fell 2013.

616 IMHOF 2004, S. 54, und FELL 2013: « Aber auch nicht-monotheistische Religionen erheben für sich einen (absoluten) Wahrheitsanspruch, der letztlich andere ausschliesst oder jedenfalls für «weniger wahr» hält.»

Ein Beispiel ist sicher der Theologe, Autor und Jesuit Dr. Christian RUTISHAUSER, den ich einige Male in meiner Arbeit zitierte. RUTISHAUSER war unter anderem Dozent im Ausbildungsgang «Interreligiöse Kompetenz» des Lassalle-Bildungshauses bei Zug, in welchem er uns lebhaft diese Position aus Christentum plus Judentum sowohl theoretisch als auch praktisch vorführte.

RUTISHAUSER fusst auf einer langen, jesuitischen Tradition in der Geschichte. So brachte uns ein älterer Missionar im gleichen Lehrgang seine ähnlich gelagerte Einstellung aus Christentum und Hinduismus nahe. Und ein grosser Teil der Studienprogramme des Lassalle-Haus sowie seiner Traditionen, wie bereits der Name zeigt[617], leben den Dialog, die Sympathie zwischen Christentum und Zen-Buddhismus.

Sicherlich ist auch der grosse Theologe Raimundo PANIKKAR, der aus einem katholisch-hinduistischen Elternhaus in Barcelona stammte zu diesen doppelt beheimateten Menschen zu rechnen.[618]

Bereits in meiner Jugend interessierte ich mich sehr für die arabische Kultur und insbesondere den Kulturtransfer zwischen Orient und Okzident im Hochmittelalter.

Nieder schlug sich das z.B. in einer Abiturarbeit zum Epos «Parzival» von Wolfram von Eschenbach sowie einer langjährigen Beschäftigung mit seinem morgenländischen Bruder Feirefiz.[619]

In einer globalen Gesellschaft begegnet man Menschen aus vielen Ländern, Kulturen und Religionen. Hat man darüber hinaus noch seinen Arbeitsplatz in einer international agierenden Stiftung, deren zentrales Anliegen die interkulturelle Bildung und Pädagogik ist, so bleibt es nicht aus, dass man sich mit Menschen anderer Religionen, Kulturen usw. auch befreundet.

---

617 «Das Institut wurde 1995 von Niklaus Brantschen und Pia Gyger gegründet. Es hat seinen Sitz im Lassalle-Haus, Bad Schönbrunn, Edlibach ZG. Beide Institutionen – das Lassalle-Haus und das Lassalle-Institut – beziehen sich mit ihrem Namen auf den Jesuitenpater und Zen-Lehrer Hugo Enomiya Lassalle (1898–1990). Er gilt als Brückenbauer zwischen östlichem und westlichem Denken. Sein Name steht auch für die Verbindung von Spiritualität und beruflichem Engagement – dem Weg nach Innen und dem Weg nach Aussen.» So die Website des Lassalle-Hauses.

618 Zur Biografie und interreligiösen Haltung PANIKKARS siehe auch: SCHMIDT-LEUKEL 2005, S. 413ff sowie PANIKAR, Raimundo 1990: Der unbekannte Christus im Hinduismus. Mainz.

619 Zuletzt in der Seminararbeit: Mystik in närrischen Zeiten. Modelle des Ausstiegs und Aufstiegs im Vergleich und an den Beispielen Johannes vom Kreuz, Theresa von Avila und Don Quixote de la Mancha von Miguel des Cervantes Saavedra. Juli 2012.

Die Freundschaft kann so nahe sein, dass eine lancierte Initiative wie die Minarett-Initiative 2009 in der Schweiz auch als persönlicher Affront gesehen wird – ganz zu schweigen davon, als Deutsche gegenüber schwarz-weiss-roten Hetzplakaten auch sonst besonders empfindlich zu sein.

So ist meine eigene religiöse doppelte Staatsbürgerschaft aus diesen drei Elementen geprägt: Interesse, Freundschaft und politisches Engagement.

### 7.3.2 Gesamtgesellschaftlich

Ein moslemischer Freund meinte, als ich ihm die Idee der doppelten religiösen Staatsbürgerschaft vortrug, ich solle das doch lieber Heimat nennen, doppeltes Beheimatet sein, Heimat finden in zwei Kulturen, zwei Religionen.

Womit er auf jeden Fall Recht hat, betrachtet man diese Idee nur unter einem individuellen, das heisst immer auch emotionalen Aspekt. Da reicht das Wort «Heimat» mit seinen vielfältigen Konnotationen von «daheim sein».

Verwendet man jedoch den Begriff «Staatsbürgerschaft», so bekommt das Ganze einen rechtlichen, staatsrechtlichen, vor allen Dingen auch menschenrechtlichen Aspekt.

Als Bürgerin eines Staates anerkenne ich die dortige Regierungsform (vorausgesetzt, jedenfalls in meinen Augen, sie ist eine demokratische!), identifiziere mich mit den jeweiligen Formen der Gesetzesfindung und Gesetzesgebung, vertraue dem Rechtssystem und zahle Steuern. Im Gegenzug bietet mir dieser Staat Aufenthalt, Schutz, soziale Sicherheit, eine funktionierende Infrastruktur und, so er sie ratifizierte, den Schutz meiner Menschenrechte.[620]

Es gibt mittlerweile eine Diskussion, nicht nur Staaten in die Verantwortung bezüglich der Menschenrechte zu rufen sondern auch, in Zeiten global agierender Konzerne und Netzwerke, solche Organisationen oder Institutionen in die ent-

620 «Dass man als Staatsbürger unbedingt dem Rechtssystem des eigenen Staates vertraut, ist nicht so sicher; aber vom Staatsangehörigen wird jedenfalls verlangt, die Rechtsordnung und eben auch die Justiz des eigenen Landes zu achten.
Die Steuerpflicht knüpft nicht unbedingt an die Staatsbürgerschaft an. Auch der Ausländer, der bei uns sein Einkommen erzielt, ist hier zur Zahlung von Einkommenssteuer verpflichtet. Jede/r der/die etwas kauft, zahlt Umsatzsteuer usw.
Für Deutschland gilt, dass Du als Inländer nicht gegen Deinen Willen ausgebürgert werden kannst, ein Aufenthaltsrecht hast, die Infrastruktur halbwegs funktioniert und ein Recht zur Teilhabe in diversen Ausgestaltungen besteht. In der Schweiz wird das ähnlich sein, aber es ist nicht weltweit notwendigerweise so.» FELL 2013.

sprechende Verantwortung zu nehmen.[621] Wenn man so will, war die Katholische Kirche eine der ersten global Players überhaupt in der Geschichte, was bedeutet, dass sich auch dieser religiöse Grosskonzern die UN-Normen zur Unternehmensverantwortung aneignen sollte. Das mag für manchen frommen Katholiken wie ein Eingriff in die Religionsfreihit aussehen, aber im Grunde genommen bedeutet es ja, sich für seine Mitarbeitenden und Mitglieder, für deren Wohlergehen, deren Freiheit und Gleichberechtigung verantwortlich zu fühlen.

Schutz der Menschenrechte bedeutet, dass ein Staat seine BürgerInnen gegen Willkür, Gewalt, Ausbeutung, etc. schützt und ihnen die Rechte auf Leben, Freiheit, Schutz, etc. garantiert. Die Deklaration der Menschenrechte war 1948 eine Reaktion auf die fürchterlichen Verbrechen gegen die Menschlichkeit, wie sie vom deutschen Staat während der nationalsozialistischen Herrschaft verübt worden waren. Das sollte nicht wieder vorkommen.

Hat ein Staat die AEMR (Allgemeine Erklärung der Rechte der Menschen) oder/ und/auch eine seiner aus ihr abgeleiteten Chartas, beispielsweise die der Kinderrechte, die der Rechte für Menschen mit Behinderungen, last but not least der Frauenrechte, usf. anerkannt oder ratifiziert[622], ist er bereit, sich von den dafür eingerichteten internationalen Kontrollgremien auch überprüfen zu lassen: «Sprich Schweiz, wie hältst Dus mit den Rechten von Menschen mit Behinderungen?» (zum Beispiel)

In Bezug auf global agierende Institutionen, Grosskonzerne, weitere Globale Netzwerke gibt es bereits teilweise eine Art Selbstverpflichtungen, die oft auch in den Foyers der jeweiligen Institutionen hängen und damit signalisieren, dass sie ihren MitarbeiterInnen die Menschenrechte garantieren respektive dafür sorgen, dass diese Rechte nicht mit Füssen getreten werden.[623]

---

621 Siehe zum Thema der Unternehmensverantwortung auch: STROHSCHEIDT, Elisabeth 2005.

622 «Die Allg. Erklärung der MR ist eine Deklaration, die als solche für die Staaten nicht bindend ist, sondern lediglich eine Art Absichtserklärung, die sich dann aber natürlich wieder auf Auslegungsfragen in anderen Erklärungen auswirkt und auch in das Völkergewohnheitsrecht einfliesst. Die AERM selber wird nicht ratifiziert. Ratifiziert werden völkerrechtliche Verträge, die auch Bindungswirkung entfalten sollen. Das gilt für die ganzen Menschenrechtspakte. Die beiden zentralen Pakte sind der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte und der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, beide von 1966. Diese Aufteilung auf zwei Pakte geschah aus historischen Gründen wie beispielsweise dem Ost-West-Konflikt.» FELL 2013.

623 «Unternehmen haben auch Pflichten gegenüber ihren Arbeitnehmern, u.a. Fürsorgepflichten, die sich letztlich aus ihrer Machtposition ergeben, denn die Arbeitnehmer sind oft wirtschaftlich (und damit existenziell) abhän-

Für die Katholische Kirche hätte ihre so oft kritisierte Hierarchie dann auch einmal etwas Gutes: Es wäre ihr ein leichtes, eine solche Selbstverpflichtung auf die UN-Normen der Unternehmensverantwortung durchzuführen, zumal sie ja, in ihrem Kern, selber ein funktionierender Staat ist.[624]

Das würde aber natürlich einen immensen, internen Diskussionsprozess innerhalb des «Katholischen Religionskonzerns» voraus setzen, da ja die Katholische Kirche einige Menschenrechte, beispielsweise was das Recht auf den Zugang zu bestimmten beruflichen Funktionen für beide Geschlechter betrifft oder die Nichtdiskriminierung von lesbischen Frauen, schwulen Männern und Geschiedenen[625] innerhalb ihrer Institution nicht beachtet oder gar ablehnt.

Dasselbe trifft natürlich auch auf die islamische Community, die Umma, sowie auf andere Religionsgemeinschaften, zu.

Eher weniger hierarchisch organisierte Religionen, akephale wie die Orthodoxie oder dezentralisierte wie der Islam oder das protestantische Christentum müssten andere, übergreifende Formen für eine solche Selbstverpflichtung finden oder sich jeweils innerhalb ihrer Denomination auf eine Art zentrale Verantwortungsstelle für die Menschenrechte einigen.

Religiöse Staatsbürgerschaft heisst also, dass die Menschenrechte eines Mitgliedes einer Religionsgemeinschaft von dieser, im Sinne der UN-Normen für eine Unternehmensverantwortung, geachtet und gefördert werden. Bei einer doppelten religiösen Staatsbürgerschaft natürlich im gleichen Sinne von beiden Religionsgemeinschaften.

---

gig und damit schwächer und schutzwürdig. Daraus ergeben sich Pflichten für den Arbeitgeber, zu dem sie in einer vertraglichen Beziehung stehen. Wie das dann konkret aussieht, das regelt das Arbeitsrecht (oder bei Beamten das Dienstrecht). So ganz vergleichbar ist das, juristisch gesehen, mit den Religionsgemeinschaften nicht, weil eben keine existenzielle Abhängigkeit besteht, meist auch keine vergleichbare vertragliche Regelung. Mir scheint also, dass die Religionsgemeinschaften da doch noch eine dritte Kategorie sind. Aber vom Prinzip her darf man schon davon ausgehen, dass da, wo Pflichten für den Einzelnen bestehen, auch Rechte bestehen müssten, also in dem Sinne möglicherweise etwas wie eine Fürsorgepflicht? Dabei würde ich sagen, dass man tendenziell eben von einer stärkeren Fürsorgepflicht ausgehen müsste, je grösser die Abhängigkeit angelegt ist. Aber das Ganze ist und bleibt schwierig, weil Religion eben nun einmal nicht in erster Linie (oder schlicht gar nicht) eine Rechtsbeziehung ist, es sei denn die Religion konstituiert sich in Institutionen, in denen dann eben wieder Rechtsbeziehungen bestehen. In der Katholischen Kirche ist das dann im Corpus Iuris Canonici geregelt und es gibt ja auch eine eigene kirchliche Gerichtsbarkeit. Das gilt aber so nicht für alle Religionen, weil eben nicht alle so institutionalisiert sind.» FELL 2013.

624 Und natürlich würde die Forderung nach einer solchen Selbstverpflichtung ganz besonders jene global agierenden, autoritären oder auch «destruktiven Kulte» betreffen wie z.B. die Organisation der Scientologen.

625 Norm 2 in: STROHSCHEIDT 2005, S. 141.

Egal ob man nun eine doppelte oder einfache Religionszugehörigkeit hat, wie sonst auch wäre man verpflichtet, seine Kirchensteuern oder analoge Abgaben zu leisten, dem Wertesystem, den Mythen und Grundgedanken seiner Mitgliedsreligion zuzustimmen, ihre Riten zu akzeptieren, usw.

Neu wäre, dass die Religionsgemeinschaft ihrerseits verpflichtet ist, Leben, Gesundheit, Freiheit[626], etc. ihrer AnhängerInnen nicht zu verletzen, zu achten, eventuell sogar, zumindest intern, zu schützen oder ihnen, nach aussen hin, gegenüber anderen Menschenrechtsverletzungen beizustehen.[627]

Da nun einmal jede Religion auch höchst schwierige, oft Gewalt akzeptierende Textstellen beinhaltet,[628] würde eine Verpflichtung auf die Menschenrechte, auf jeden Fall die friedlichen, humanistischen und liberalen Aspekte, die ja in beinahe jeder Religion angelegt sind, noch verstärken und ihre Vertreter darin unterstützen. Zu Gewalt und Diskriminierungen aller Art aufrufende Textstellen heiliger Schriften könnten so relativiert und in ihren historischen Kontext zurückverwiesen werden, religiöse Legitimierung von Gewalt aller Art, Terror, Krieg, etc. zumindest eingeschränkt werden. Das geschieht heute bereits zumindest in den christlichen Kirchen, soweit ich weiss. Textstellen, die möglicherweise strittig zu interpretieren sind, könnten aber wenigstens einer Diskussion und möglicher neuer Auslegung unterworfen werden.

Aus dem Verständnis von Religionszugehörigkeit als der Staatsangehörig zumindest juristisch ähnlich gestellt, würde sich eine Verpflichtung für die Religionsgemeinschaften zum kritischen Umgang mit den Inhalten der eigenen religiösen Texte ergeben.

Ich selber stelle mir das z.B. analog zur Freiwilligen Selbstkontrolle der öffentlichrechtlichen Sender vor. Während eine kritische Rezeption heiliger Texte heute

---

626 Unter diesen Aspekt der Freiheit fallen für mich all jene abhängig machenden Mechanismen, die, ähnlich wie Drogen, Menschen nicht nur in physische sondern eben auch in psychische Abhängigkeiten treiben. Siehe hierzu auch: KRAMER, ALSTAD 1995.

627 «Wenn man psychischen Abhängigkeiten entgegenwirken will, kannst man das wahrscheinlich nur, indem man das Individuum in seiner Persönlichkeitsentwicklung möglichst stärkt. Auf menschenrechtlicher Ebene wird das problematisch, denn emotionale Abhängigkeiten sind ja so nicht so einfach greifbar. Falls man abhängig machende Praktiken greifen kann, könnte ein Unterlassensanspruch gegenüber der Religionsgemeinschaft in Betracht kommen, insofern dann gegenüber dem Staat ein Schutzanspruch besteht. Aber da die Übergänge recht fliessend sind, wird das schwierig. Was ist z.B. mit Ordensleuten, die alles Privateigentum aufgeben und sich umfassendem Gehorsam unterwerfen?» FELL 2013.

628 Die beispielsweise beim täglichen Psalmenlesen im christlichen Stundengebet ausgelassen werden!

eher nur von liberalen oder gar dissidenten Mitgliedern von Religionsgemeinschaften und eher aus individuellen, meist auch wissenschaftlichen Motiven heraus gepflegt wird, würde die Verpflichtung dazu (beispielsweise auch als Voraussetzung zur Anerkennung als staatlich anerkannte Religionsgemeinschaft) einen solchen Prozess automatisch in Gang setzen, da er im Eigeninteresse (Steuerprofitierung) der Religionsgemeinschaften liegt.

Mir scheint dieser Gedanke gar nicht so abwegig, da beispielsweise auch an anderen gesellschaftlichen Orten, insbesondere was den Umgang mit Gewalt oder Diskriminierung betrifft, solche selbstkritischen Prozesse begonnen haben.[629]

Mir geht es nicht so sehr darum, nun irgendwelche neuen Verbote oder eine verkrampfte political correctness auch noch in die Religion einzuführen, sondern eher darum, ein waches Bewusstsein bei Gläubigen und auch Nichtgläubigen durch einen solchen selbstkritischen Diskurs zu befördern.

Staatsbürgerschaft ist also ein bisschen mehr als «Heimat», da sie eine Verpflichtung des Staates, der Institution, des Unternehmens, der Religionsgemeinschaft, etc. gegenüber dem beheimateten Individuum impliziert, also «Heimat» in diesem emotionalen Sinne erst wirklich möglich macht.[630]

Die doppelte religiöse Beheimatung des Individuums fördert sein Verständnis für das Andere, fördert Toleranz und Dialogbereitschaft. Doppelte Religiöse Staats-

---

629 Abgesehen von der Freiwilligen Selbstkontrolle öffentlich-rechtlicher Sender siehe z.B. auch die Diskussionen um die Neuübersetzungen des bekannten Kinderbuches Pippi Langstrumpf von Astrid Lindgren: auf: http://www.scilogs.de/sprachlog/pippi-langstrumpf-negerprinzessin-und-uebersetzungsproblem/ vom 2.1.14 sowie die Diskussion um den historisch bedingten «Rassismus»: http://de.wikipedia.org/wiki/Pippi_Langstrumpf vom 2.1.14, insbesondere der dortige Querverweis Nr. 20: «Kein «Negerkönig» mehr bei Pippi Langstrumpf.» in: DiePresse.com. 6. Juli 2010, abgerufen am 22. Juli 2010.
Ein gesellschaftlich sehr relevanter Diskurs, dem sicherlich eine Freiwilligen Selbstkontrolle der Religionsgemeinschaften gleich käme, existiert seit etwa den 70-iger Jahren in Bezug auf die Fragestellung, was und welche Darstellungsweisen Pornographie ausmachen und welche davon die Rechte der Frauen verletzen und diese dadurch benachteiligen.

630 Ulrike FELL 2013 hat diesen Gedanken noch weiter, in Richtung einer Art «EU der Christen» oder Afrikanische Union der Muslime» weiter gesponnen: Man «könnte schauen, welche Rechte und Pflichten hat denn eigentlich der einzelne Gläubige in der religiösen Institution und inwieweit wäre es möglich, diese für Menschen zu öffnen, die zugleich Mitglied unterschiedlicher religiöser Institutionen sein wollen. … Das würde wohl in einen verstärkten Dialog, eine verstärkte wechselseitige Akzeptanz hinein führen können (nicht müssen). Bei fortschreitender Annäherung wären vielleicht zunächst einmal Zusammenschlüsse zwischen den Konfessionen denkbar (sozusagen die EU der Christen oder die Afrikanische Union der Muslime oder …?), wo das ganze dann immer durchlässiger würde. Zwischen allen Religionen wäre das dann in der Parallele vielleicht irgendwann mal die «UN» der Religionen mit einer «Weltreligionsbürgerschaft.»

bürgerschaft fördert Humanität und Menschenrechtsakzeptanz der Religionsgemeinschaften selber.[631]

Sie mag für das Individuum etwas teurer sein, wegen der doppelten Abgaben (aber viele Menschen sind ja z.B. auch zahlende Mitglieder in mehreren Sport- oder Gesangsvereinen) aber es profitiert auch von doppeltem Schutz, was in der gegenwärtigen reisefreudigen Kultur sicherlich von Vorteil ist.

Die Religionsgemeinschaften selber haben ausserdem eine wachsende Anzahl von Mitgliedern, mutmasslich irgendwann auch auf höheren, strategischen Ebenen, was wiederum den Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften nur fördern kann, da zumindest teilweise Partikularinteressen und gemeinsame identisch sind.[632]

In diesem Sinne hoffe ich immer mehr und ist es auch ein Anliegen meiner Tätigkeit als Pädagogin in vielfältigen Zusammenhängen, dass so, wie viele Menschen heutzutage in einem anderen Land leben als dort, wo sie aufwuchsen, beide Sprachen sprechen, beide Küchen kochen können, beide Länder lieben und wert schätzen, in beiden nie mehr wirklich sind oder nie auch wirklich ankommen können, aus beiden Kulturen ihre eigene, je spezielle, dritte schmieden, viele Menschen auch die Begrenzungen einer Religion überwinden und auf beiden Hochzeiten tanzen lernen, beider Lieder singen, beider Gebete verstehen, beide Möglichkeiten der Gottesbegegnung wertschätzen und den Schmerz der Heimatlosigkeit als Ansporn nehmen für jene Sehnsucht, die allem religiösen Streben letztlich zu Grunde liegt.

*Martina Schäfer, Frühling 2014*

---

631 «Meines Erachtens braucht es, um sich einer Religion zugehörig zu fühlen, in ihr also beheimatet zu sein, ein immer tiefer werdendes Verstehen der (jeweils anderen) Religion, ein Verstehen, das letztlich in einem gewissen Masse dann auch eine Zustimmung bedeutet. … Und inwieweit kann man zwei oder mehr Religionen überhaupt zustimmen? Diese Frage streift die Problematik der exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Ansätze in den Religionen. In ganz ähnlicher Weise berühren diese Diskussionen auch die Frage nach der doppelten Staatsangehörigkeit. Kann man überhaupt zwei Staaten zugehörig sein? Was ist im Falle eines Konfliktes des einen Staates mit dem anderen?» FELL 2013.

632 «Durch den interreligiösen Dialog und das interreligiöse Zusammenleben lernen wir auch das Wahre, Gute und Schöne in den anderen Religionen zu schätzen (so sagt das auch das Zweite Vatikanische Konzil mit Nostra aetate 2). So lernen wir auch die eigene religiöse Tradition zu vertiefen, zu bereichern, und andere Religionen nicht nur zu respektieren, ja, wir können verstehen, warum viele Menschen in diesen Religionen eine Heimat finden. Aber doppelte religiöse Identität ist etwas Asiatisches, was den abrahamischen Religionen widerspricht.» Wendet DELGADO, Mariano 2014 in einem Mail vom 12. Januar ein.

# Bibliografie

### Abkürzungen

D.A. = Dionysius Areopagita

CD = Corpus Dionysiacum

CH, EH = DIONYSIUS AREOPAGITA, Pseudo 1986: Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie Übers. HEIL, Günter BGL Band 22 Stuttgart

DN = DIONYSIUS AREOPAGITA, Pseudo 1988: Die Namen Gottes. Übers. SUCHLA, Regina BGL Band 26 Stuttgart

KB = BOBZIN, Hartmut 2012: Der Koran. München

KR = RÜCKERT, Friedrich (ca. 1840) 2001: Der Koran. Würzburg

MT, BR = DIONYSIUS AREOPAGITA, Pseudo 1994: Über die mystische Theologie und Briefe. Übers. RITTER, Adolf Martin BGL Band 40 Stuttgart

McGinn 1 = McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Ursprünge. Band 1, Freiburg, Basel, Wien

McGinn 2 = McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Entfaltung. Band 2, Freiburg, Basel, Wien

McGinn 3 = McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Blüte. Band 3, Freiburg, Basel, Wien

McGinn 4 = McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Fülle. Band 4, Freiburg, Basel, Wien

RUH 1 = RUH, Kurt 1990: Dionysius Areopagita. in: Geschichte der abendländischen Mystik. Band 1 Seite 32fff: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München

RUH 3 = RUH, Kurt 1996 Geschichte der abendländischen Mystik. Band 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. München

### Literatur

ABE, Masao 2000: Was ist Buddhismus? in: SHARMA, Arvind (Hrsg.) 2000: Innenansichten der großen Religionen. Frankfurt am Main

ABU-r-RIDA' Mohammad ibn Ahmad ibn Rassoul: Die ungefähre Bedeutung des Al Qur'an Al Karim in deutscher Sprache. Köln

ANSARI, Tamin 2010: Die unbekannte Mitte der Welt. Globalgeschichte aus islamischer Sicht. Frankfurt/Zürich

ASSMANN, Jan 1975: Ägyptische Hymnen und Gebete. Zürich/München

ASSMANN, Jan 2013: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München

BAIER, Karl 2009: Meditation und Moderne. Würzburg

BALTHASAR, Hans Urs von 1969: Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. 2. Band Fächer der Stille. Einsiedeln

BAUMER, Christoph 2005: Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse. Stuttgart

BAUSCHKE, Martin 2013: Der Sohn Marias. Jesus im Koran. Darmstadt.

BENEDICTUS PP. XVI 2005: ENZYKLIKA DEUS CARITAS EST VON PAPST BENEDIKT XVI. Gegeben zu Rom, Sankt Peter, am 25. Dezember, dem Hochfest der Geburt des Herrn, im Jahr 2005, dem ersten des Pontifikats.

BENEDIKT XVI 2007: Der Hl. Ephräm der Syrer. Generalaudienz vom Mittwoch 28. November 2007

**Bibliografie**

BENNETT, Milton 1993: Education for the Intercultural Experience. Yarmouth

BERNHARDT, Reinhold 2005: Pluralistische Theologie der Religionen. in: SCHREINER, P., SIEG, U., ELSENBAST, V. (Hrsg.) 2005: Handbuch interreligiöses Lernen. Gütersloh S. 168 ff

BOBZIN, Hartmut 2012: Der Koran. München

BONAVENTURA (Hrsg. SCHLOSSER, Marianne) 1993: De triplici via – Über den dreifachen Weg. Übers. von Marianne Schlosser, in: Fontes Christiani 14, Freiburg

BONAVENTURA (Hrsg. SCHLOSSER, Marianne) 2010: Der Pilgerweg des Menschen zu Gott. Übers. von Marianne Schlosser. St. Ottilien

BROWN, Peter 1994: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum. München

BROWN, Peter 2003: The Rise of Western Christendom. Oxford

BUBER, Martin 1992: Die Erzählungen der Chassidim. Zürich

BULTMANN, Rudolf 1962: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich

CAMERON, Alan 2011: The last Pagans of Rome. Oxford

CASEY, Michael 2010: Lectio divina. Die Kunst der geistlichen Lesung. St. Ottilien

CASSIAN, Johannes 2011: Unterredungen mit den Vätern. Teil 1: Collationes 1 bis 10. Hrsg., übers. u. erläutert ZIEGLER, Gabriele. Münsterschwarzach

CLAIRVAUX, Bernhard v. 1995: Sermones super Cantica Cantorum. in: ders. Sämtliche Werke lateinisch/deutsch VI Bände Innsbruck

DALY, Mary 1981: Gyn/Ökologie. Eine Metaethik des Radikalen Feminismus. Übersetzung Erika Wisselinck München

DAWKINS, Richard 2007: Der Gotteswahn. Berlin

DELGADO, Mariano 2013a: Mystik und interreligiöser Dialog. in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Jahrgang 97, Heft 3-4, S. 163

DELGADO, Mariano 2013b: Gemeinsames Beten bei interreligiösen Begegnungen – Impulse aus der Gebetserfahrung der Mystikerin Teresa von Avila. Unveröffentlichtes Manuskript

DELGADO, Mariano 2013c: Papst Franziskus hat einen Traum: Die Revolution der zärtlichen Liebe. Ein Kommentar zum Apostolischen Schreiben «Evangelii gaudium». in: Schweizer Kirchenzeitung 51 – 51, S. 786 ff

DELGADO, Mariano 2014: Islamische Spuren in der Mystik von Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz? – Diskussionsstand und offene Fragen

DERMENGHEM, Emile 2002: Mohammed. Hamburg

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 1991: Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Nr. 102 vom 19. Mai 1991

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat (Hrsg.) 2008: Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe. Arbeitshilfen Nr. 170

DIETERICI, Friedrich 2004: Über den Zusammenhang der griechischen und arabischen Philosophie. München

DINER, Dan 2007: Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt. Berlin

DIONYSIUS AREOPAGITA, Pseudo 1986: Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie Übers. HEIL, Günter BGL Band 22 Stuttgart (abgekürzt CH, EH)

DIONYSIUS AREOPAGITA, Pseudo 1988: Die Namen Gottes. Übers. SUCHLA, Regina BGL Band 26 Stuttgart (abgekürzt als DN)

**Bibliografie**

DIONYSIUS AREOPAGITA, Pseudo 1994: Über die mystische Theologie und Briefe. Übers. RITTER, Adolf Martin BGL Band 40 Stuttgart (abgekürzt als MT, BR)

DREXHAGE, Hans-Joachim et al 2002: Die Wirtschaft des Römischen Reiches. Eine Einführung. Berlin

DUMOULIN, Heinrich 1995: Spiritualität des Buddhismus. Mainz

DURKHEIM, Emile 1994: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt

DWORSCHAK, Manfred 2013: Der Glaube der Ungläubigen. in SPIEGEL Nr. 52, S. 112 Hamburg

DYCKHOFF; Peter 2003: Mit Leib und Seele beten. Die neun Gebetsweisen des Dominikus. Freiburg/Brsg.

GAARDER, Jostein 1991: Sofies Welt. Roman über die Geschichte der Philosophie. München, Wien

GOLDZIHER, Ignaz 1890: Über die Entwicklung des Hadith. in: Muhammedanische Studien. Band 2, Halle, Neuausgabe 2004

GRILLMEIER, A. 2002: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg

EGGERT, Manfred K.H., VEIT, Ulrich (Hrsg.) 1998: Theorie in der Archäologie: Zur englischsprachigen Diskussion. Münster

EPHRAIM der Syrer (gest. 373): Bibliothek der Kirchenväter http://www.unifr.ch/bkv/kapitel5210.htm

FELL, Ulrike 2008: Der personenzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers als Basis überkonfessionell-interspiritueller Geistlicher Begleitung. Zur Kompatibilität von Grundlagen, Zielen und Wirkfaktoren. Norderstedt

FELL, Ulrike 2013: Ein schwieriges Thema. Hinweise aus juristischer und menschenrechtlicher Sicht zur Idee der «Doppelten religiösen Staatsbürgerschaft». unveröffentlichter Briefwechsel. Köln – St. Gallen

FISCH, Harold 2008: Literatur und Antiliteratur. Prophet und Publikum. Ein gescheiterter Vertrag. in: SCHMIDT, WEIDNER 2008 S. 173 ff

FISCHER, Georg und BACKHAUS, Knut 2009: Beten. Würzburg

FISCHER, Wolfdietrich 2001: Erklärende Anmerkungen zum besseren Verständnis der Koranübersetzung von Friedrich Rückert. in: RÜCKERT (ca. 1840) 2001: Der Koran. Würzburg S. 485ff

FLASCH, Kurt 1962: Strahl des göttlichen Dunkels. in: FAZ, Nr.33 Sonntagsbeilage

FOWLER, James W. 1991: Stufen des Glaubens: Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach dem Sinn. Gütersloh

HAARMANN, Ulrich (Hrsg.) 1987: Geschichte der arabischen Welt. München

HÄRING, Hermann: Konflikt- und Gewaltpotentiale in den Weltreligionen? in: HEMPELMANN, Reinhard und KANDEL, Johannes (Hrsg.) 2006

HEINZ, Marlies, Manfred K.H. EGGERT, VEIT, Ulrich (Hrsg.) 2003: Zwischen Erklären und Verstehen? Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation. Münster

HEMPELMANN, REINHARD und KANDEL, Johannes (Hrsg.) 2006: Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen. Göttingen

HENDRICH Geert 2011: Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart. Frankfurt a.M.

HUBER, Wolfgang 2003: Jenseits des Säkularismus? Zum Verhältnis von Religion und Recht. Vortrag auf dem Ökumenischen Kirchentag. Berlin

ILLICH, Ivan 2010: Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. München

IMHOF, Agnes 2004: Religiöser Wandel und die Genese des Islam. Würzburg

JASCHINSKI, Eckehard 2004: Kleine Geschichte der Kirchenmusik. Freiburg/Basel/Wien

JOPPICH, Godehard 1998: Der gregorianische Choral. Engelberg

**Bibliografie**

KAMPHOEVENER; Elsa Sophia 1956/7: An Nachtfeuern der Karawan-Serail. Märchen und Geschichten alttürkischer Nomaden. Hamburg

KEEL, Othmar 1996; Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. Göttingen

KERMANI, Navid 2003: Gott ist schön. Das Ästhetische Erleben des Koran. München

KLABUND 2009: Mohammed. Roman eines Propheten. Greifenstadt u. Berlin

KLEIST, Heinrich (1810) 2007: Über das Marionettentheater. Frankfurt 2007

KRAMER, J. und ALSTAD, D. 1995: Die Gurupapers. Masken der Macht. Frankfurt am Main

KRÄMER, Gudrun: Islam, Menschenrechte und Demokratie: Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis.

KREUZ, Johannes von (ca. 1585) 1995 / 2010: Die dunkle Nacht. in: DOBHAN, Ulrich, HENSE, Elisabeth, PEETERS, Elisabeth (hrsg., übers.) 1995 / 2010 Vollständige Neuübertragung. Gesammelte Werke Band 1 Freiburg/Basel/Wien

KÜNG, Hans 2005: Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg. München, Zürich

KUSCHEL, Karl-Josef 2013: Weihnachten für Christen und Muslime? in: Schönbrunner Informationen Nr. 47, Dezemberausgabe, S. 4

LARGO, Remo (mit Martin Beglinger) 2009: Schülerjahre. Wie Kinder besser lernen München

LEIMGRUBER, Stephan 2005: Katholische Perspektiven zum interreligiösen Lernen: Konziliar und inklusivistisch. in: SCHREINER, P., SIEG, U., ELSENBAST, V. (Hrsg.) 2005: Handbuch interreligiöses Lernen. Gütersloh S. 126ff

LEIMGRUBER, Stephan 2007: Interreligiöses Lernen. München

LEPPIN, Volker 2007: Die christliche Mystik. München

LEPPIN, Volker 2011: Annäherung an die Energie Gottes. in: LUTZ, Albert 2011

LESKY, Albin 1957/8: Geschichte der griechischen Literatur. Bern, München

LERCH, Wolfgang Günter 2002: Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam München

LOEWENTHAL, Erich (Hrsg.) 2004: Platon: Sämtliche Werke in drei Bänden, Bd. 2 Darmstadt

LUTHER, Martin 1520: Von der Freiheit eines Christenmenschen. in: derss. An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen. 1995 Stuttgart

LUTZ, Albert 2011 (Hrsg.): Mystik. Die Sehnsucht nach dem Absoluten. Zürich

el-MALLAH 1996: Arabische Musik und Notenschrift. Tutzing McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Ursprünge. Band 1, Freiburg, Basel, Wien

McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Entfaltung. Band 2, Freiburg, Basel, Wien

McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Blüte. Band 3, Freiburg, Basel, Wien

McGINN, Bernhard 2010: Die Mystik des Abendlandes. Fülle. Band 4, Freiburg, Basel, Wien

MICHAELS, Axel 1998: Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München

MOMIGLIANO, Arnaldo (Hrsg.) 1963: The Conflict between Paganism an Christianity in the Fourth Century. Oxford

NAGEL, Tilman 2008: Mohammed Leben und Legende. München

NEUWIRTH, Angelika 2010: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Berlin

NÖLDEKE, Theodor (1869) 1961: Geschichte des Qorans. Hildesheim

NOTH, Albrecht 1987: Früher Islam. in: Haarmann 1987 S. 11 ff

ORIGENES 233 (Emmenegger 2009): Vom Gebet. Kleine Bibliothek der Kirchenväter Bd. 1 Norderstedt.

ORIGINES/KOETSCHAU, P. 233/2009: Vom Gebet. Freiburg(CH)

**Bibliografie**

PANIKKAR, Raimundo 1990: Der unbekannte Christus im Hinduismus. Mainz

PARET, Rudi 2005: Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten. Stuttgart

PENG-KELLER, Simon 2010: Einführung in die Theologie der Spiritualität. Darmstadt.

PINKER, Steven 2011: Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit. Frankfurt a.M.

PLATON 1804-10: Das Höhlengleichnis. in: Politeia, Buch 7 übersetzt von Friedrich Daniel SCHLEIERMACHER

PLATON 1955: Mit den Augen des Geistes. (Gespräche mit Protagoras, Euthyphron, Lysis, Menon und der VII. Brief) div. Übersetzungen, Frankfurt a.M.

PLATON 1977: Das Gastmahl oder Von der Liebe. Übersetzung Kurt Hildebrandt. Stuttgart

PLATON 2004: Phaidros. Übersetzung Ludwig Georgii. in: Loewenthal, Erich (Hrsg.) 2004: Platon: Sämtliche Werke in drei Bänden, Bd. 2 Darmstadt

PONTIKOS, Evagrios (hrsg. 2008): Der Praktikos. Beuron

PORTER, Venetia (Hrsg.) 2012: Hajj – journey to the heart of islam. London

RAHNER, Karl 1999: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter. Sämtliche Werke Band 3, Freiburg/Brsg.

RUDOLPH, Ulrich 2004: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München

RÜCKERT, Friedrich (ca. 1840) 2001: Der Koran. Würzburg

RUH, Kurt 1990: Dionysius Areopagita. in: Geschichte der abendländischen Mystik. Band 1 Seite 32fff: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München

RUH, Kurt 1996 Geschichte der abendländischen Mystik. Band 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. München

RUTISHAUSER, Christian 2011: Vom Geist ergriffen dem Zeitgeist antworten. Ostfildern

RUTHVEN, Malise 2000: Der Islam. Kurze Einführung. Stuttgart

SCHÄFER, Martina 2000/2003: Die magischen Stätten der Frauen. München

SCHÄFER, Martina 2004: Der Gewalt keine Chance! Ein Leitfaden zur Prävention. Fribourg

SCHÄFER, Martina 2007: Sag` Religion, wie hältst Du's mit dem Recht? Auf der Suche nach den Menschenrechten in religiösen Wertsystemen. Internationales Forum für Menschenrechte, Luzern

SCHÄFER, Martina 2008 a: Management und Pädagogik Zur Anwendung von Instrumenten des Projektmanagements bei ... pädagogischer Zielsetzung sowie … Rückwirkung auf die Führungsrolle. St. Gallen (unveröffentl. Abschlussarbeit Schulleiterausbildung)

SCHÄFER, Martina 2008 b: Brücken bauen. Ein Kurshandbuch zur interkulturellen Pädagogik. Hrsg: Stiftung Kinderdorf Pestalozzi. Bern

SCHÄFER, Martina 2011: Missa Islamica. Für Soli, vierstimmigen Chor und Instrumente. Bern

SCHÄFER, Martina 2012: Mystik in närrischen Zeiten. Modelle des Ausstiegs und Aufstiegs im Vergleich und an den Beispielen Johannes vom Kreuz, Theresa von Avila und Don Quixote de la Mancha von Miguel des Cervantes Saavedra. Unveröffentlichte Seminararbeit im Rahmen des Berufs begleitenden Studienganges «Christliche Spiritualität» Universität Fribourg in Zusammenarbeit mit dem Lassalle – Haus Zug

SCHÄFER, Martina 2014: Non sum dignus. 10 Meditationen über ein «Herzensgebet». Unveröffentlichtes Manuskript

SCHIMMEL, Annemarie 1988: Maulana Dschelaladdin Rumi: Von Allem und vom Einen. Übersetzung aus dem Persischen und Arabischen. München

SCHIMMEL, Annemarie 2002: Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam. München

**Bibliografie**

SCHIMMEL, Annemarie 2006: Die Religion des Islam. Eine Einführung. Stuttgart

SCHLENSOG, Stephan 2006: Der Hinduismus. München, Zürich

SCHMIDT-LEUKEL, Perry 2005: Gott ohne Grenzen. Gütersloh

SCHMID, Axel: Rezension zu: KERMANI, Navid 2003: Gott ist schön. Das Ästhetische Erleben des Koran. München in: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=5428

SCHMIDT, Hans-Peter, WEIDNER, Daniel (Hrsg.) 2008: Bibel als Literatur. München

SCHMIDT-LEUKEL, Perry 2005: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh

SCHOLEM, Gershom 1973: Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala. In: Judaica Band III, S. 7 Frankfurt a.M.

SCHREINER, Peter; SIEG, Ursula und ELSENBAST, Volker (Hrsg.) 2005: Handbuch interreligiösen Lernens. Gütersloh

SCHULZ, Matthias 2012: Die Himmelsfestung. in: SPIEGEL Nr. 51, S. 130

SEEL, Bernd 1998: Die Entwicklung von Religiosität. Einblick in die religionspsychologische Theoriediskussion und Grundlinien religionspädagogischer und pastoraltheologischer Relevanz.. Magisterarbeit Heidelberg

SHARMA, Arvind (Hrsg.) 2000: Innenansichten der großen Religionen. Frankfurt am Main

STROHSCHEIDT, Elisabeth 2005: UN-Normen zur Unternehmensverantwortung. Schreckgespenst für die Wirtschaft oder notwendiges Instrument zur politischen Steuerung wirtschaftlicher Globalisierung? in: Vereinte Nationen, Nr. 5, S. 138 ff

SUCHLA, Beate Regina 2008: Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung. Freiburg

SUDBRACK, Josef 2006: Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Einsiedeln

TOUMA, H.H. 1998: Die Musik der Araber. Wilhelmshaven TROJANOW, Ilija u. HOSKOTE, Ranjit 2007: Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht – sie fließen zusammen. München-Zürich

TROMBLEY, Frank 1993: Hellenic Religion an Christianization. 2 Bände Leiden.

VEIT, Ulrich, KIENLIN, Tobias L., KÜMMEL, Christoph, SCHMIDT, Sascha (Hrsg.) 2003: Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur. Münster VORLÄNDER, Karl 1963: Philosophie des Altertums. Hamburg

WALDENFELS, Hans 2013: Mystik und interreligiöser Dialog – Fragen, Themen, Perspektiven. in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Jahrgang 97, Heft 3-4, S. 167

WERLEN, Martin 2012: Miteinander die Glut unter der Asche entdecken. Einsiedeln

WITTERN; Susanne 1994: Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert. Stuttgart

WOLZOGEN, Christoph von 1991: Der Islam und die Quellen der Aufklärung. in Neue Zürcher Zeitung vom 23.4.1991

ZANDER, Hans Conrad 2011: Als die Religion noch nicht langweilig war. Die Geschichte der Wüstenväter. Gütersloh