

Offenbarung, Vernunft und Spiritualität im Spanien der drei Religionen

GEORG BOSSONG

[(138) in: Erwin Dirscherl/Christoph Dohmen (eds.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte*. Freiburg/Br.: Herder, 2008, 3-29]

Christentum und Islam stammen gleichermaßen vom Judentum ab. Alle drei Monotheismen berufen sich auf Abraham; immer wieder wird ein »abrahamischer Dialog« eingefordert, zuweilen auch realisiert. Darüber wird oft übersehen, dass die Gemeinsamkeit der jüdischen, christlichen und islamischen Zivilisation mehr umfasst als dieses religiöse Erbe; alle drei verdanken sich nicht minder dem Griechentum. Gerade in unserer Zeit, wo die Zivilisationen mit ungeahnter, längst nicht mehr möglich geglaubter Wucht kollidieren, vergisst man gerne, dass Judentum und Islam ebenso legitime Erben des griechischen Denkens sind wie das christliche Abendland. Eine Rückbesinnung auf die gemeinsamen Wurzeln tut not, gewiss auf die religiösen, aber eben auch auf die philosophisch-wissenschaftlichen Grundlagen, auf denen unsere mediterran-nahöstliche *οἰκουμένη* aufbaut. Das Judentum ist seit seiner Blütezeit im hellenistischen Alexandria tief von griechischem Gedankengut durchdrungen. Das Christentum hat seine Prägung durch den griechisch sprechenden, schreibenden und denkenden Paulus erfahren. Der Islam, entstanden am Rande der Alten Welt, kam auf seinem historisch einzigartigen Siegeszug aus der Arabischen Wüste heraus früh in intensiven Kontakt mit der griechischen Zivilisation, wie sie im Byzantinischen Reich tradiert wurde. Alle drei Monotheismen partizipieren am nahöstlich-semitischen Prophetentum ebenso wie am griechischen Rationalismus. Die jüdischen Propheten traten in derselben »Achszeit« hervor, als an der kleinasiatischen Küste von den – später so genannten – Vorsokratikern das philosophische Denken erfunden wurde. Diese zweifache Verwurzelung bestimmt bis heute die Welt, in der wir leben, von Paris über Jerusalem bis nach Damaskus und Teheran.

Diese zweifache Verwurzelung bedingt einen fundamentalen Konflikt: den Konflikt zwischen Offenbarung und Vernunft. Dieser Konflikt entsteht notwendig, wo zwei grundverschiedene Worte aufeinander treffen: das »schwere Wort« des Propheten (arabisch *al-qaul al-thaqil*, Q 73.5), redend im Namen des Herren, der Himmel und Erde geschaffen hat, ein Wort, das keinen Zweifel duldet; und der *διά-λογος* zwischen Menschen, die in Rede und Widerrede auf der Suche nach einer – stets relativen, stets vorläufigen –

Wahrheit sind, Menschen, die »streitlustig« (φιλονικως) und ergebnisoffen um die besseren Argumente ringen. Der Koran sagt von sich selbst: »Dies ist das Buch, in dem kein Zweifel ist« (*hâdhâ l-kitâbu lâ rayba fihi*, Q 2.2 und öfter); Zweifel sind nicht erlaubt, denn: »Über die Zeichen Gottes diskutieren nur diejenigen, die ungläubig sind. .../ Sie diskutierten mit der Lüge, um mit ihr die Wahrheit zu widerlegen. Da ergriff ich sie, und wie furchtbar war meine Bestrafung!« (Q.40.4f.). Der platonische Sokrates sagt von sich selbst: »was ich sage, sage ich nicht als jemand, der weiß, vielmehr bin ich gemeinsam mit euch auf der Suche; wenn dann jemand, der mir widerspricht, etwas Einleuchtendes sagt, bin ich der erste, der ihm zustimmt« (Platon, *Gorgias* 506a). Dieser Gegensatz ist unausweichlich und scheint unüberbrückbar. Er gilt für alle drei Monotheismen. Unsere Welt, die wir künstlich in Abend- und Morgenland aufspalten, prägt er bis heute.

Gleiche Konflikte führen zu vergleichbaren Lösungen. In allen drei Monotheismen mussten die Menschen damit zurechtkommen, ihr Leben inmitten dieser Widersprüche einzurichten. Die Grundfrage lautet: wie lässt sich das ein für allemal festgeschriebene Wort der Offenbarung mit der niemals abgeschlossenen Suche des Verstandes in Einklang bringen? Diese Frage trieb Christen, Juden und Muslime gleichermaßen um. Letztlich war (und ist) eine Lösung nicht auf der Ebene strenger Rationalität möglich, sondern nur in einer unmittelbaren Erfahrung des Göttlichen, welche die Worte übersteigt. In allen drei Religionen fanden große Menschen ihre Lösung im Beschreiten eines – wie immer gearteten – mystischen Weges; in allen führt erst eine Gottesschau jenseits aller Dogmen zur Erfüllung.

Das spanische Mittelalter war geprägt vom Nebeneinander, oft Gegeneinander, oft aber auch Miteinander der drei monotheistischen Religionen. Nirgendwo wie in Hispanien standen Christen, Juden und Muslime so lange und so intensiv in direktem Kontakt und wechselseitigem Austausch. Christen und Muslime bekriegten einander, aber es gab auch Zeiten, wo Christen sich mit Muslimen gegen andere Christen, Muslime mit Christen gegen andere Muslime verbündeten. Der spanische Islam war in seinen ersten Jahrhunderten auf ein Zusammenleben ausgerichtet, das gewiss nicht konfliktfrei, aber insgesamt doch vergleichsweise friedlich war; erst die Eroberung von al-Andalus durch die fundamentalistischen Sekten der Almoraviden und später der Almohaden aus Nordafrika machte der *convivencia* ein Ende, es kam zur Konfrontation auf Leben und Tod zwischen *djihâd* und *reconquista*. Die Juden waren jahrhundertlang relativ frei von Unterdrückung und Verfolgung, freier als irgendwann sonst in ihrer postexiliaren Geschichte; so konnten sie sich entfalten wie nie zuvor, zunächst im muslimischen, später dann auch im christlichen Spanien, wo es nach langer Toleranz und Förderung erst Ende des 14. Jahrhunderts zu Ausschreitungen und dann allerdings Ende des 15. Jahrhunderts zu inquisitorialer Unterdrückung

und schließlich zur Vertreibung kam. Um auf unser Thema zu kommen: in der Reflexion über das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft nehmen spanisch-andalusische Denker sowohl im Islam als auch im Judentum die führenden Ränge ein: Ibn Rushd (Averroes) und Maimonides, die größten Vertreter einer an Aristoteles geschulten Aufklärung im Islam und im Judentum, stammen beide aus Córdoba. Und die Mystik hat sich in Hispanien zu höchster Blüte entfaltet, auf jüdischer, auf islamischer und auf christlicher Seite.

All diese geistigen Auseinandersetzungen, gedanklichen Durchbrüche und mystischen Erfahrungen waren zuallererst einmal Sprachereignisse. In al-Andalus, dem islamisch beherrschten Hispanien, hat die arabische Sprache als einzigartiger Katalysator gewirkt. Das Arabische als Kultursprache hat eine zweifache Wurzel: die vorislamische Dichtung der Beduinen mit ihrem unerschöpflichen Reichtum; und den Koran. Der Koran ist nicht einfach nur eine »Offenbarung« im Sinne einer »Enthüllung« von etwas zuvor Verborgenen; er ist eine »Niedersendung« (*tanzil*) vom Herrn der Welten, wobei der Prophet lediglich Sprachrohr eines Wortes ist, das von Ewigkeit her im Schoße Gottes ruht (Q 43.2 ff. und öfter). Nur in seiner arabischen Originalform kann ein solches Wort Geltung haben. Und in der Tat wird der Koran nicht nur inhaltlich als Richtschnur sondern auch formal als Sprachwerk von einzigartiger, unnachahmlicher Vollkommenheit verehrt. Die Koranrezitation versetzt in ehrfürchtiges Staunen, ja in »Verzückung« (arabisch *îdjâz*), allein schon durch die Macht seines Klangs und die Pracht seiner Worte. Kraft und Glanz der arabischen Sprache haben Juden wie Christen tief beeindruckt. Die Wiederbelebung des Hebräischen als univeraler Kultursprache in Spanien erfolgte nach dem Vorbild und unter dem Einfluss des Arabischen, ganz abgesehen davon, dass die Großen des jüdischen Denkens ihre diskursive Prosa ohnehin auf Arabisch schrieben. Und im christlichen Raum war Ramón Llull, der sich die Bekehrung der Muslime zur Lebensaufgabe gemacht hatte, vom Arabischen fasziniert, so sehr, dass er viele Werke zunächst in dieser Sprache schrieb, ehe er sie in sein natives Katalanisch übertrug und diesem damit einen unauslöschlichen Stempel aufdrückte. Die Auseinandersetzung von Vernunft und Offenbarung wurde auf Arabisch, oder zumindest in arabisch geprägten Sprachen ausgetragen, zumal ja auch die Werke des für Rationalität und Aufklärung zentralen Philosophen Aristoteles nicht im griechischen Original, sondern nur in ihrer arabischen Übersetzung zugänglich waren. In al-Andalus diskutierten jüdische und muslimische Denker in arabischer Sprache über die beiden Offenbarungsschriften, die hebräische Bibel und den arabischen Koran, nachdem sie mit Hilfe des »Aristoteles arabus« logisch zu denken gelernt hatten. Zugleich kam es auch zur Herausbildung einer Mystik, wo Gottesliebe in der Sprache der menschlichen Liebe zum Ausdruck kam; Urbild einer solchen

spirituellen Umdeutung irdischer Leidenschaft war das biblische Hohelied. Auf der Iberischen Halbinsel trafen sich die beiden semitischen Sprachen Hebräisch und Arabisch in einer fruchtbaren Symbiose, die dann auch auf die lateinisch-romanische Welt ausgestrahlt hat.

Der erste Denker, den wir hier betrachten wollen, ist Shelomo ibn Gabirol (* 1020 Málaga – † 1057 Valencia). Er ist jüdischer Herkunft, allerdings ist davon in seinen Hauptwerken kaum etwas zu spüren. Shelomo ibn Gabirol ist ein universaler Geist, ein Philosoph, der jenseits konfessioneller Schranken einen faustischen Drang nach Erkenntnis empfindet und sich, von seinen Zeitgenossen unverstanden, zu einer Höhe des Denkens und Empfindens aufschwingt, die mit der dogmatischen und gesetzesmäßigen Ausprägung der drei Monotheismen nicht mehr viel zu tun haben. In seinen hebräischen Gedichten gibt er der spezifisch jüdischen Sehnsucht nach Erlösung Ausdruck, wenn auch in einer Form, die von Menschen jedweder Herkunft nachvollzogen werden kann. Der Bezug auf die hebräische Bibel ist omnipräsent in seiner Lyrik, aber die Erfüllung der mosaischen Gesetzlichkeit ist für sein Denken nicht entscheidend. Für Ibn Gabirol steht der Mensch Gott ganz unmittelbar gegenüber. Seine »Sündhaftigkeit« entspringt nicht der Missachtung konkreter Gebote oder Verbote, vielmehr der menschlichen Unvollkommenheit und Kleinheit angesichts der göttlichen Größe und Allmacht. In dieser Größe kann sich der Mensch dann aber auch geborgen fühlen, denn, wie er es in einem Hymnus sagt, »bevor ich war, kam zu mir Deine Gnade«¹. Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung stellt sich für ihn nicht, wie für die meisten Denker nach ihm, als Konflikt zwischen dem Wort der Offenbarung und dem Logos des menschlichen Denkens dar, sondern als die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens gegenüber der Unendlichkeit des Göttlichen. Ibn Gabirol leidet an der Endlichkeit des Daseins, an der Begrenztheit des Verstandes, an der Inkommensurabilität Gottes. Ihn erfüllt das verzehrende Feuer, das Faust sagen ließ: »Ich weiß, dass wir nichts wissen können, das will mir schier das Herz verbrennen.« Was die Offenbarungsschriften dazu zu sagen haben, ist für ihn nur formal und sprachlich von Belang, nicht aber inhaltlich. Er übernimmt Motive der Bibel ebenso wie die poetische Form des Korans, ohne deren jeweiligen Absolutheitsanspruch zu reflektieren. Insofern steht er außerhalb der Diskussionszusammenhänge, die uns im Folgenden noch beschäftigen werden, außerhalb der Kontroversen um griechische Vernunft und semitisches Prophetentum. Er denkt von der Wurzel her, unabhängig von jeder

¹ Bossong, G., Das Wunder von al-Andalus. Die schönsten Gedichte aus dem Maurischen Spanien, München 2005, 207.

Glaubensform, ohne Rücksichtnahme auf den einmal vorgeprägten Text eines heiligen Buches. Ibn Gabirol, bekannt in lateinischer Übersetzung unter seinem latinisierten Namen *Avicbron*, galt in der lateinischen Scholastik als »der edelste aller christlichen Philosophen«². Niemandem wäre es in den Sinn gekommen, diesen Avicbron für einen jüdischen Denker zu halten. Bekanntlich hat erst Mitte des 19. Jahrhunderts der deutsche Jude Munk, der nach Frankreich ausgewandert war und in der Pariser Nationalbibliothek grundlegende philologische Forschungen zur jüdisch-arabischen Philosophie betrieb, die Identität dieses »Avicbron« mit dem Dichter Ibn Gabirol offengelegt, dessen hebräische Hymnen und Gedichte im synagogalen Gottesdienst jahrhundertlang rezitiert und gesungen worden und daher nie in Vergessenheit geraten waren.

In sprachlicher Hinsicht verkörpert das Werk Ibn Gabirols eine einzigartige Synthese der Kulturen, welche die mediterran-orientalische Ökumene ausmachen. Wie alle großen jüdischen Dichter und Denker von al-Andalus schrieb auch er seine Dichtung in hebräischer, seine diskursive Prosa hingegen in arabischer Sprache und begründete damit eine jahrhundertlang nachwirkende Tradition. Was ihn jedoch gegenüber seinen Nachfolgern auszeichnet, ist das Verhältnis der Sprachen und Kulturen im einzelnen. Ibn Gabirols philosophisches Hauptwerk, die »Lebensquelle«, beruht auf griechischem Gedankengut, und zwar nicht auf dem aristotelischen Rationalismus, sondern auf dem spätantiken Neoplatonismus. Er ist durchdrungen vom gnostischen Erkenntnisstreben, und ist sich zugleich schmerzhaft bewusst, wie vergeblich alle gedanklichen Höhenflüge letztlich bleiben. Die grundlegende Skepsis gegenüber den Möglichkeiten des erkennenden Verstandes bringt er an einer Stelle seines Hauptwerks mit schneidender Klarheit zum Ausdruck, einem ausnahmsweise im arabischen Original überlieferten Passus (der Text ist ansonsten nur in hebräischer Übersetzung erhalten, von welcher die im christlichen Abendland zirkulierende lateinische Version abgeleitet ist). Wörtlich heißt es da:

»Warum ist die Erkenntnis des Wesens (*ilm al-dât*) unmöglich? Weil es über allen Dingen ist und unendlich (*ghayr mutanâbiya*) ist. Es ist dem Verstand nicht gemäß und hat keinerlei Entsprechung mit ihm, denn es hat keine Verbindung mit den materiellen Körpern. Die Erkenntnis erfordert, dass der Erkennende das zu Erkennende erfasst (*al-'ilm yaqtadî ihâtat al-'âlim bil-ma'lûm*), aber die Erfassung des Unendlichen ist unmöglich.³

² Bossong, G., Das Maurische Spanien, München 2007, 90.

³ Yanbû' al-hayât, nach Ibn Gabirol (Pines, S.), »Fragments of the Arabic original of Fons Vitae in Moses Ibn Ezra's work «Arugat Habbosem», Tarbiz 27 (1957), 218–233, Ü Bossong.

Dasselbe sagt er in poetischer Form in seinem vielleicht berühmtesten hebräischen Gedicht aus, einer groß angelegten Klage über den unstillbaren, ewig unerfüllten Durst nach Erkenntnis:

Ich bin der Mann, der seine Lenden gürtet,
 der nicht erschlaft, eh sein Gelübde steht;
 der, dessen Herz das eigne Herz bedrängt,
 des Seele haßt, in ihrem Fleisch zu weilen;
 der nach Erkenntnis strebt von Jugend an,
 mag siebenfach die Zeit ihn flammend prüfen,
 zerstören, was er aufgebaut, entwurzeln,
 was er gepflanzt, und seine Mauern brechen.
 Am Ziel! wenn ihn die Mühsal nicht verzehrte
 und Schicksalstage sich um ihn nicht schlossen,
 erlangte er der Weisheit höchste Stufen,
 erforschte aller Geistesschätze Grund.
 Doch erst des Körpers Ende macht dem Menschen
 verborgenes Geheimnis offenbar.
 Erst gestern kaufte ich ein Stück Erkenntnis,
 schon eilt die Zeit, zu fordern ihren Preis.
 Erkenntnis suchend bin ich unterwegs,
 auch wenn die Zeiten mir kein Reittier satteln.
 Mein Herz verzagt vor meinem Schicksal nicht,
 nichts schreckt mich, mein Gelübde zu erfüllen.⁴

Solcher Erkenntnisdurst, solche Erkenntnis der Unerkennbarkeit macht einsam. In der jüdischen Gemeinde von Zaragoza, wo er als jugendlicher Weise Zuflucht gefunden hatte, stößt er auf Unverständnis und Ablehnung. Für die geistigen Zwerge, die ihn umgaben, hatte er nur beißenden Spott übrig, was dazu führte, dass er bald aus Zaragoza fliehen musste, um ein unstetes Wanderleben zu beginnen. In bitteren Worten geißelt er den Unverstand seiner Zeitgenossen:

Ich will die Väter dieses Volks
 für meine Schafe nicht als Hunde!
 Niemals erröten sie vor Scham,
 höchstens von scharlachroter Schminke.
 In eignen Augen riesengroß,
 sind sie für mich doch nur Insekten.
 Bei jedem Philosophenspruch
 tadeln sie mich als einen Griechen:

»Sprich einfach, daß wir dich verstehn!
 Das ist doch wüstes Kauderwelsch!«

⁴ Ani ha-ish, ed. Ibn Gabirol (Brody, H./Shirman, H., Hg.), Shēlomo ibn Gabirol. Shirey ha-ḥol. Yērushalayim 1974, 116; Ü Bossong, G., Wunder (Anm. 1), 194.

Ich will zertreten sie wie Schlamm,
 ein Dreizack ist jetzt meine Zunge.
 Wenn eure Ohren heidnisch sind,
 was soll euch meine Glocke nützen?
 Es können eure Häse nicht
 mein goldnes Mondgeschmeide tragen.
 Und würden meinem Wolkenguß
 die Toren ihre Münder öffnen,
 so träufelte auf sie herab
 mein Düftestrom von Zimtaromen.
 Weh meiner Weisheit! wehe mir,
 daß solches Volk mein Nachbar ist!
 Göttliches Wissen halten sie
 für Zauberkunst und Hexerei.⁵

Als dichterisches Hauptwerk von Ibn Gabirol gilt seit jeher der Hymnus »Die Krone des Königtums«. Die Sprache des Hymnus ist hebräisch, seine Wendungen und Ausdrücke bestehen zum großen Teil aus biblischen Zitaten, wie so oft bei den jüdischen Dichtern von al-Andalus – dort war die Technik des *tashbiḥ* weit verbreitet, einer Art »Patchwork« aus Zitaten, wo in jedem Detail der biblische Intertext anklingt und doch oft in überraschender Weise umgedeutet wird. Die sprachlichen Inhalte sind also durch und durch hebräisch, die sprachliche Form jedoch ist – koranisch! Als einziger hebräischer Dichter von al-Andalus übernimmt Ibn Gabirol direkt die Form der »Reimprosa« (*sadḥ*), die für die Sprache des Korans so charakteristisch ist.

Erinnern wir uns: im Koran bilden Verse ohne jegliches Metrum Strophen von variabler Länge, die durch einen durchgängigen Endreim zusammengehalten werden. Ein typisches Beispiel ist etwas das folgende:

al-rahmân
'allama l-quṛ'ân
halaqa l-'insân
'allamahu l-bayân
al-shamsu wal-qamaru bi-ḥubân
wal-nadîmu wal-shadjaru yasdjudân
wal-samâ'a rafâ ahâ wa-waddâ'a l-mîzân

»Der Erbarmer.
 Er lehrte den Koran.
 Er erschuf den Menschen.
 Er lehrte ihn deutliche Sprache.
 Die Sonne und der Mond kreisen wie berechnet,

⁵ Nihar bē-qor'i gëroni, ed. Ibn Gabirol (Brody, H./Shirman, H., Hg.), Shēlomo (Anm. 4), 68; Ü Bossong, G., Wunder (Anm. 1), 197.

und die Gräser [oder die Sterne] und die Bäume fallen anbetend nieder,
und den Himmel hat Er hoch gewölbt, und Er hat die Waage aufgestellt.«⁶

Exakt nach diesem Muster ist die »Krone des Königtums« von Ibn Gabirol gestaltet. Im Unterschied zu seinen *Qasida*-förmigen Gedichten, die – ebenso wie ihre arabischen Vorbilder – ein streng quantifizierendes Metrum aufweisen, fehlt hier jede Art von metrischer Regulierung. Die Verse werden lediglich durch einen Endreim zusammengehalten, der eine Art »Strophe« von variabler Länge bildet. Der Endreim wird somit zum einzigen strukturbildenden Element des dichterischen Textes. Man beachte in dem folgenden Ausschnitt, dem Anfang der »Krone des Königtums«, wie biblisch-hebräisches Sprachgut, koranisch-arabische Sprachform und griechisch-neoplatonisches Gedankengut einander durchdringen und zu unauflöslicher Einheit verschmelzen:

nīplā'im mā'āseyka wē-napshi yoda'at mē'od
lēka YY ha-gēdulla wē-ha-gēbura wē-ha-tip'eret wē-ha-neṣaḥ wē-ha-hod
lēka YY ha-mamlaka wē-ha-mitnaṣṣe' lē-kol lē-ro'sh wē-ha-'osher wē-ha-kaḥod
lēka bērūey mā'āla u-maṭṭa ya'īdu ki hemma yo'bedu wē-'atta tā'āmod
lēka ha-gēbura āsher bē-sodah nī'u ra'yoneynu la-'āmod
ki'āṣamta mimmennu mē'od
lēka ḥebyon ha-'oz ha-sod wē-ha-yēsod

Wunderbar sind deine Werke, wohl weiß es meine Seele.
Dir Herr, ist die Größe, die Kraft und die Herrlichkeit, der Ruhm und der Glanz.
Dir Herr, die Königswürde, die Erhabenheit über allem, der Reichtum und die Ehre.
Dir bezeugen die Geschöpfe, hoch und niedrig, daß sie vergehn und Du bestehst.
Dir ist die Kraft, in deren Innres einzudringen unser Geist ermattet,
denn stark bist Du über uns.
Dir ist die verborgene Macht, das Geheimnis, der Urgrund.⁷

Die strebende, schweifende, ruhelose Vernunft des Menschen und der Text der göttlichen Offenbarung – sei sie biblisch, sei sie koranisch – gehen eine innige Verbindung ein, in der jede Art dogmatischer Spaltung aufgehoben ist.

Dies ist auch die Essenz der regelhaften Gedichte von Ibn Gabirol, die den Gesetzen der arabischen Metrik folgen. In der folgenden kurzen *Qasida* kommt die Grundbefindlichkeit dieses einsamen Dichters, eines der Großen der Weltliteratur, in unübertrefflicher Klarheit und Tiefe zum Ausdruck:

Ich suche Dich am Morgen und am Abend
und strecke Hand und Antlitz Dir entgegen.

⁶ Q 55,2–8, Sure Al-Rahmān, Ü Der Koran. arabisch-deutsch. Übersetzt von Max Henning, München 2001.

⁷ Keter malēkut, ed. Shirman, Ḥayyim (Hg.). Ha-šira ha'ībrit bi-Sēparad u-bē-Provence. I., Yērušalayim/Tel Abīḥ 1954, 257; Ü Bossong, G., Wunder (Anm. 1), 204.

Es seufzt vor Durst nach Dir mein Herz, ich gleiche
dem Bettler, der an meiner Schwelle fleht.
Des Himmels Himmel können Dich nicht fassen,
und dennoch hast Du Raum in meiner Brust.
In mir verberg ich Deines Ruhmes Namen,
doch quillt mir aus dem Mund empor die Liebe.
Darum will ich den Namen Gottes preisen,
solange noch sein Atem in mir lebt.⁸

Der nächste Denker, dem wir uns zuwenden wollen, ist Ibn Bāddja, genannt *Avempace* (* um 1090 Zaragoza – † 1139 Fes). Möglicherweise hatte er jüdische Vorfahren. Unter den Almoraviden hatte er mehrfach Ministerämter inne, so in Valencia, Granada und Sevilla. Als freier und unabhängiger Geist hat er sich auch die Feindschaft einiger Zeitgenossen zugezogen; er starb an einer vergifteten Frucht. Von seinem dichterischen Werk soll hier nicht die Rede sein, nur von dem philosophischen Traktat *Tadbīr al-muwahḥid* »die Lenkung des Einsamen«. Man kann den Titel genauer folgendermaßen übersetzen: »Lebensführung für denjenigen, der sich selbst zum Einsamen macht«. Ibn Bāddja schreibt zu einer Zeit, als die Almohaden beginnen, den Almoraviden die Macht zu entreißen; der Name dieser fundamentalistischen Berber-Sekte leitet sich von *al-muwahḥidūn* ab, »diejenigen, welche die Einheit Gottes bekennen«, also das islamische Glaubensbekenntnis *lā ilāha illā llāh* »es gibt keine Gottheit außer Gott« mit militantem Nachdruck, auch mit Feuer und Schwert, verteidigen und ausbreiten. *Muwahḥid* ist eine Partizipialform des 2., kausativen Stammes der Wurzel *whd* »eins«. Im Unterschied dazu ist *mutawahḥid* ein Partizip des 5., reflexiven Stammes derselben Wurzel, es ist also nicht der »Eins machende«, sondern der »sich selbst Eins (einsam) machende«. Bereits aus dem Titel dieses Werkes kann man eine bewusste Gegenposition gegen den aggressiven Monotheismus der Almohaden herauslesen, das Postulat nämlich, dass der einzelne Mensch fähig ist, Gott ganz »allein«, aus sich selbst heraus zu erkennen, ohne jeden Zwang von außen.

Wie für Ibn Gabirol ist auch für Ibn Bāddja der wahrheitssuchende Mensch ein Einsamer, ein Fremdling unter seinen grobschlächtigen Zeitgenossen, denn das Streben nach Erkenntnis sondert ihn ab; »glücklich« (*sa'īd*) ist nur, wer »fremd« (*gharīb*) unter den Menschen bleibt, gerade sein Glück sondert ihn ab:

Die Glückseligen (*sa'ādā*) haben nur das Glück des Abgeschiedenen (*sa'adat al-mufarrad*), und die korrekte Führung ist nur die Führung des Abgesonderten (*tadbīr al-mufarrad*). ... Das sind diejenigen, die von den Sufis in ihrer Ausdrucksweise als »Fremdlinge« (*ghurabā*) bezeichnet werden; denn sie sind Fremdlinge, auch wenn

⁸ Shēhartīka, ed. Shirman, Ḥayyim (Hg.). Ha-šira (Anm. 6), 238; Ü Bossong, G., Wunder (Anm. 1), 207.

sie in ihrer Heimat unter ihren Gefährten und Nachbarn leben, Fremdlinge in ihrer Weltsicht: sie sind in ihrem Denken in andere Gefilde gereist, die ihnen zur Heimat geworden sind.⁹

Für Ibn Bâddja liegt das »Glück« (*sa'âda*) in der Erkenntnis, sie ist das einzige wahre Glück des höheren Menschen. Dieses Glück findet man nicht im bloßen Gefühl, in der rauschhaften Empfindung der Vereinigung der Seele mit Gott, wie sie die Sufis anstreben. Sein Begriff von Seligkeit ist ein durchaus intellektueller: die höchste, ja die einzige Erfüllung liegt in der reinen, ungetrübten Anschauung der Wahrheit, zu der man auf der Stufenleiter des stetig abstrahierenden Verstandes gelangt. Der Mensch gelangt genau dadurch zur höchsten Stufe der Glückseligkeit, dass er die eigentliche, die fundamentale Bestimmung des Menschseins in vollkommener Weise erfüllt, nämlich die Kraft des Denkens:

Der Mensch gehört zu den grössten Wundern, die sich in der Natur befinden. Wir sagen, dass im Menschen viele Dinge sind, aber er ist nur Mensch durch deren Gesamtheit. In ihm ist die Kraft des Nährens, doch nimmt diese nicht ihre Form [vom Menschen]; in ihm ist die Kraft des Fühlens, des Vorstellens und des Erinnerens, doch all diese nehmen ihre Essenz nicht [vom Menschen] und sind mit ihm nicht untrennbar verbunden. Doch in ihm ist die Kraft des vernünftigen Denkens (*al-quwwat al-nâfiqa*), und diese ist es, die seine Besonderheit ausmacht.¹⁰

Dies alles klingt sehr griechisch – und durchaus nicht islamisch! Für die Griechen war der Mensch das »gewaltigste« aller Wesen, der Mensch als denkendes Wesen. Darin liegt seine »Kraft«, und auch die religiöse Erfüllung kann sich Ibn Bâddja nur als vollkommene Erkenntnis denken. Sein Traktat »Die Führung des Einsamen« bricht an dieser Stelle ab. Den Gedanken der Erfüllung allen menschlichen Strebens in der »Vereinigung« mit der Gottheit, also das Ziel des Sufi-Weges, führt er in einem späteren, knappen Text aus, dem »Sendschreiben von der Vereinigung« (*risâlat al-ittişal*). Im Gegensatz zu den Sufis sucht er die Vereinigung nicht in mystischer Ekstase, sondern in der Erkenntnis – die Vereinigung mit dem Göttlichen ist keine *unio mystica*, sondern die vollkommene gedankliche Durchdringung des Universums.

Von Ibn Bâddja führt ein direkter Weg zu Ibn ʿUfayl, traditionell auch als *Abentofail* bekannt (* 1106 Guádix bei Granada – † 1185 Marrakesh). Aus altarabischem Adel stammend studierte er Medizin und stand als Arzt, Sekretär und Minister im Dienste mehrerer Almohaden-Sultane, zunächst in

⁹ Tadbîr al-mutawahhid, ed. Ibn Bâddja (Asín Palacios, M., Hg./Übers.), El régimen del solitario por Avempace, Madrid/Granada 1946, 11; Ü Bossong.

¹⁰ Tadbîr al-mutawahhid, ed. Ibn Bâddja (Asín Palacios, M., Hg./Übers.), El régimen del solitario por Avempace, Madrid/Granada 1946, 86; Ü Bossong.

Granada, dann in Ceuta, Tanger und schliesslich in Marrakesh, wo er mit Yûsuf I. als dessen Hofarzt vertrauten Umgang pflegte und lange philosophische Gespräche führte. Er ist Ibn Bâddja nie persönlich begegnet, war aber mit seinem Werk vertraut, knüpfte daran an und führte es gedanklich weiter. Für die Ausbildung und das Weiterkommen des jungen Ibn Rushd war er direkt verantwortlich. 1182 gab er sein Amt aus Altersgründen an diesen ab und starb bald darauf in der Hauptstadt des almohadischen Imperiums.

Die Einsamkeit des Erkennenden wird von Ibn ʿUfayl in einer literarisch-philosophischen Parabel dargestellt, nämlich in seinem philosophischen Roman mit dem Titel »Der Lebende, Sohn des Erwachten« (*Ḥayy ibn Yaqzân*). Man hat in diesem Werk das Vorbild von »Robinson Crusoe« gesehen, und in der Tat hat Daniel Defoe die 1671 erschienene lateinische Übersetzung des Oxforder Orientalisten Pococke wohl gekannt. Dieser literarische Zusammenhang ist hier aber nicht von Bedeutung, ebensowenig die Handlung des Romans, die ich an anderer Stelle genauer nacherzählt habe¹¹, so dass eine Inhaltsangabe hier unterbleiben kann. Entscheidend ist der gedankliche Bogen, der sich von Ibn Bâddja zu Ibn ʿUfayl – und von da weiter zu Ibn Rushd – spannt. Die Einsamkeit des erkennenden Denkers ist zentrales Thema sowohl bei Ibn Bâddja wie bei Ibn ʿUfayl; mit seiner Parabel geht Ibn ʿUfayl indessen einen entscheidenden Schritt über die Abhandlungen seines Vorgängers hinaus, insofern als er mit größerer Schärfe und Klarheit die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung stellt. Das Grundproblem, das er in seiner Fabel abhandelt, lässt sich folgendermaßen auf den Punkt bringen: kann der Mensch aus sich heraus, nur mit der Kraft seines Verstandes und ohne die Hilfe prophetischer Offenbarungen zur Erkenntnis Gottes gelangen? Ibn ʿUfayls Antwort ist ein eindeutiges Ja. Seine Romangestalt Ḥayy ibn Yaqzân wächst, von einer Ziege gesäugt, auf einer einsamen Insel auf, ohne Kontakt mit irgendeinem menschlichen Wesen. Nur durch Beobachtung der ihn umgebenden Natur und durch eigenes Nachdenken gelangt er stufenweise zu immer höherer Erkenntnis, bis er schließlich in der Lage ist, alle Geheimnisse des Göttlichen in vollkommener innerer Schau zu erfassen. Um zu diesem Punkt zu gelangen, braucht er keine Unterweisung, keinen autoritativen Text, keine heilige Schrift – alle Erkenntnisse findet er im eigenen Inneren.

Im letzten Teil des Romans stößt Ḥayy ibn Yaqzân auf der Nachbarinsel mit Menschen zusammen; er versucht ihnen das von ihm Geschaute nahezubringen und sie zu ähnlichen Höhen der Erkenntnis zu führen, aber die Massen verlachen ihn, attackieren ihn gar, weil sie spüren, dass er mit seinen in der Einsamkeit gewonnenen Erkenntnissen ihre traditionelle, auf Er-

¹¹ Bossong, G., Spanien (Anm. 2), 93 ff.

füllung von Gesetzen und Vorschriften ausgerichtete Religion in Frage stellt, indem er deren Äußerlichkeit und Nichtigkeit aufzeigt. Die theologisch-philosophische Position von Ibn Ṭufayl ist subtil; man kann den Roman nicht einfach so lesen, als enthalte er eine grundsätzliche Ablehnung aller Offenbarungsschriften. Es ist vielmehr so, dass er den Kern der koranischen – und übrigens auch biblischen – Botschaft bejaht, weil dieser Kern mit dem vom Verstand Erschauten übereinstimmt und es bestätigt. Was er ablehnt, das ist die vorherrschende Interpretation und Anwendung der heiligen Schriften als bloßes Regelwerk für das Zusammenleben der Menschen. Die gewöhnlichen Menschen, aufgewachsen im Orientierungsrahmen der überlieferten Religion, lehnen höhere Einsicht ab, sie wenden sich aggressiv gegen das Streben nach wahrer Erkenntnis. Am Ende gibt Ḥayy ibn Yaqzân seinen missionarischen Eifer auf und kehrt auf seine einsame Insel zurück, um sich hinfort ganz ungestört der Betrachtung der göttlichen Geheimnisse zu widmen. Die breite Masse der Menschen überlässt er resigniert ihrem Schicksal:

Ḥayy ibn Yaqzân begann, sie zu unterweisen und ihnen die Geheimnisse der Weisheit (*asrâr al-hikma*) zu enthüllen; doch sobald er auch nur ein kleines Stück über den äußeren Wortsinn (*al-zâhir*) hinausging und etwas beschrieb, das nicht mit ihrem Vorverständnis übereinstimmte, begannen sie sich vor ihm zu verschließen; ihre Seelen wichen vor dem, was er ihnen vorbrachte, angewidert zurück und in ihren Herzen ärgerten sie sich über ihn. ... Er sah ein, dass eine Hülle von Qual sie umschlossen (vgl. Q 18.29) und die Finsternis der Verhüllung sich über sie gelegt hatte; außer ein paar wenigen klammerten sich alle in Dingen, welche die Religion betrafen, an das Diesseits. ... Der Nutzen, den der größte Teil der Masse aus dem göttlichen Gesetz (*sharʿa*) ziehen konnte, betraf das diesseitige Leben und bestand einzig darin, den Alltag zu regeln, damit niemand einen anderen in dessen persönlichen Angelegenheiten ungerecht behandelte. Nur die allerwenigsten würden die jenseitige Glückseligkeit (*al-sâʿadat al-ahrawiyya*) erlangen.¹²

Dass Ibn Ṭufayl den Kern der koranischen Offenbarung akzeptiert, geht aus seiner reichlichen Verwendung koranischer Zitate unzweideutig hervor; alles Andere wäre auch im Rahmen der mittelalterlichen islamischen Welt undenkbar gewesen, eine Position radikalen Zweifels wie bei Descartes oder Spinoza hätte niemand auch nur denken, geschweige denn öffentlich in einem literarischen Werk vertreten können. Aber Ibn Ṭufayl übt radikale Kritik am oberflächlichen Charakter der überlieferten Gesetzesfrömmigkeit. Der Mensch, der seine Verstandeskräfte wirklich frei und konsequent gebraucht, erlangt eine höhere Stufe der Erkenntnis, die inkommensurabel über das profane Wörtlichnehmen der heiligen Schriften hinausgeht. Nur

in der Wesensschau gelangt man zu den »himmlischen Freuden der Eingeweichten«, wie man dies mit den Worten von Mozarts Zauberflöte formulieren könnte. Ibn Ṭufayl schildert die höchste Stufe der Erkenntnis mit den folgenden Worten:

Fortan tat er nichts anderes, als mit gesenktem Haupt und geschlossenen Augen still in der Tiefe seiner Höhle zu verharren, abgewandt von sämtlichen sinnlich wahrnehmbaren Dingen und körperlichen Vermögen, während seine Aufmerksamkeit und sein Denken einzig und allein auf das Notwendig-Seiende gerichtet waren, ohne jede Beigesellung. ... Er fuhr fort mit seinem Streben nach dem Entwerden von sich selbst und nach der absoluten Reinheit in der Schau der Wahrheit (*al-ihlâş fi mushâhadat al-ḥaqq*), bis es schließlich zu ihm kam. Aus seinem Bewusstsein und seinem Denken verschwanden *Himmel und Erde und alles, was dazwischen war* (Q 32.4), sämtliche geistigen Formen und körperlichen Vermögen und sämtliche immateriellen Kräfte. ... Seine eigene Wesenheit löste sich auf in der Menge dieser Wesenheiten, und alles wurde zu Nichts, schwand dahin und wurde *zerstreut wie Staub* (Q 56.6). Nichts blieb ausser dem Einigen, der Existierenden-Wahrheit, dem Beständig-Seienden (*al-wâhid, al-ḥaqq al-mawjûd, al-tâbit al-wudjûd*), ER spricht mit Seinen Worten, die jedoch seiner Wesenheit keine weitere Bedeutung hinzufügen: *Wem gehört die Herrschaft an diesem Tage? Gott, dem einen, dem Allmächtigen* (Q 40.16). Nun verstand er Seine Rede und hörte Seinen Ruf; dass er keine Sprache verstand und nicht sprechen konnte, hinderte ihn nicht daran, es zu verstehen. Er versenkte sich in diesen seinen Zustand (*istaghraqa fi ḥâlatihî ḥâdihî*) und schaute, *was noch kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und keines Menschen Herz je vernommen hat* (Jes 64,3 → 1 Kor 2,9).¹³

An diesem Passus fällt die Häufung der Koranzitate auf. Ibn Ṭufayl möchte damit offenbar betonen, dass die höhere Erkenntnis des Weisen zur Offenbarung nicht im Gegensatz steht, diese vielmehr erst in ihrer eigentlichen Tiefendimension zu erfassen erlaubt.

Bemerkenswert ist noch ein weiterer Punkt, nämlich dass hier nicht nur der Koran, sondern auch die Bibel zitiert wird, und zwar ein Passus aus Jesaja, der im Brief des Paulus an die Korinther wörtlich übernommen ist. Man darf mit einiger Sicherheit davon ausgehen, dass Ibn Ṭufayl von der Bibel der Juden präzise Kenntnis hatte; ob er darüber hinaus auch das christliche Neue Testament kannte, ist fraglich, doch kann man dies ohne genauere historische Untersuchungen nicht definitiv ausschließen. Jedenfalls deutet alles darauf hin, dass Ibn Ṭufayl mit diesem biblischen Zitat inmitten von Koranpassagen darauf verweisen wollte, dass konfessionelle Unterschiede für ihn nicht zählen; wichtig ist ihm die Erkenntnis, die sich über die Grenzen zwischen den Einzelreligionen erhebt, indem sie auf deren gemeinsamen Wesenskern abzielt.

¹² Ḥayy ibn Yaqzân, ed. Ibn Ṭufayl (Naşrî Nâdir, A., Hg.), Abû Bakr ibn Ṭufayl, Ḥayy ibn Yaqzân, Bayrût 1993, 96; Ü nach Ibn Ṭufayl (Schaerer, P., Übers.), Abû Bakr ibn Ṭufail. Der Philosoph als Autodidakt. Ḥayy ibn Yaqzân. Ein philosophischer Inselroman. Hamburg 2004, 111; modifiziert Bossong.

¹³ Ḥayy ibn Yaqzân, ed. Ibn Ṭufayl (Naşrî Nâdir, A., Hg.), Abû Bakr ibn Ṭufayl (Anm. 12), 80f.; Ü nach Ibn Ṭufayl (Schaerer, P., Übers.), Abû Bakr ibn Ṭufayl (Anm. 12), 86f.; modifiziert Bossong.

Diesen gemeinsamen Wesenskern der monotheistischen Religionen formuliert er mit Begriffen, die zwar an koranische Formulierungen angelehnt sind, von ihm aber in der griechisch geprägten Sprache der arabischen Philosophie weiterentwickelt werden: *al-wâhid* »der Eine« entstammt unmittelbar dem Koran; hingegen sind die Wendungen *al-ḥaqq al-mawdjûd* »die existierende Wirklichkeit« und *al-tâbit al-wudjûd* »der bezüglich der Existenz Feststehende« typisch für die arabische Scholastik. Insgesamt liest sich eine solche Anhäufung göttlicher Attribute wie eine über den Koran hinaus weiterentwickelte Anrufung der »schönen Namen Gottes«. Darüber hinaus finden wir in Begriffen wie »Zustand« (*ḥâl*) einen Anklang an die mystische Terminologie der Sufis. Diese Fusion von koranischem Sprachgut, Sufi-Begriffen, philosophischer, an den Griechen geschulter Terminologie und biblischen Wendungen zeigt schon allein auf sprachlicher Ebene den hohen Grad an Verschmelzung zwischen Philosophie und Offenbarung, der in al-Andalus erreicht war. Das Argument von Ibn Ṭufayl geht allerdings noch weiter; gerade in diesem Passus mit seinen zahlreichen Zitaten betont der Autor, dass sein Protagonist Ḥayy ibn Yaqzân zu seinen tiefen Erkenntnissen ohne Lektüre der Schriften, ohne religiöse Unterweisung, ja sogar ohne Kenntnis der menschlichen Sprache gelangt war. Der »Lebendige, Sohn des Erwachten« versteht die Rede Gottes allein aus dem, was in seinem eigenen Inneren zu ihm spricht, ohne jede äußere sprachliche Vermittlung.

Für Ibn Bâddja wie für Ibn Ṭufayl liegt das höchste Glück in der Erkenntnis. Man kann dies auch umgekehrt formulieren: Ziel des Erkenntnistrebens ist die Erlangung der höchsten Glückseligkeit. Philosophie und Mystik fließen in Eins zusammen, das abstrahierende Denken wird zum Instrument einer intellektuellen Ekstase. Anders bei den beiden Denkern, die wir nun kurz betrachten wollen, dem Muslim Ibn Rushd und dem Juden Maimonides. Bei ihnen steht das Denken ganz im Dienste der Wahrheitssuche; das Streben nach einem Zustand der Glückseligkeit ist ihnen fremd. Sie stellen in aller gedanklichen Schärfe die Frage nach der Vereinbarkeit von Rationalität und Schriftgläubigkeit, und sie suchen eine solche Vereinbarkeit nicht in Gefühlen, sondern in Argumenten. Für den jüdischen wie für den muslimischen Denker stellt sich die Kernfrage folgendermaßen: Wenn die jeweilige Offenbarungsschrift göttlichen Ursprungs und daher absolute Wahrheit ist, wie lässt es sich dann erklären, dass sie oft in Widerspruch mit der menschlichen Vernunft steht? Wie ist der Absolutheitsanspruch der heiligen Schrift mit dem – ebenfalls absoluten – Anspruch der Vernunft zu vereinbaren? Wie kann es sein, dass der Verstand im göttlichen Wort soviel Ungeheimheiten aufspürt? Diese Frage stellte sich für die Juden, bei denen die Tora den Status eines kanonisierten Gotteswortes erlangt hatte (wobei die Frage nach dem kanonischen Status der übrigen Teile des *tanak* hier außer

acht bleiben kann). Und sie stellte sich noch schärfer für die Muslime, für welche der Koran die Inkarnation Gottes ist, ein Buch von unerreichbarer Vollkommenheit, in seiner arabischen Urform herabgesandt vom Herrn der Welten. Für beide Religionen kam sie in einem historischen Kontext auf, in dem die griechische Rationalität in Form der aristotelischen Schriften neu entdeckt worden war. Die Antworten, die Maimonides und Ibn Rushd auf diese Kernfrage geben, ähneln einander; beide suchen Zuflucht in dem Argument, dass im Falle eines Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung der Text der heiligen Schrift »übertragen« gedeutet werden müsse, dass man in solchen Fällen den eigentlichen, hinter der wörtlichen Oberfläche verborgenen Textsinn zu entschlüsseln habe und dass dann der Widerspruch verschwinde. Zu einer solchen tieferen Deutung ist die Masse der Menschen nicht in der Lage, die meisten müssen sich mit dem wörtlichen Verständnis begnügen, oder sich von den Eingeweihten zum richtigen Verständnis führen lassen – dementsprechend lautet der Titel des Hauptwerks von Maimonides »Führer der Verwirrten«. Auch hier finden wir also das Motiv wieder, das wir bereits bei Ibn Gabirol, Ibn Bâddja und Ibn Ṭufayl gesehen hatten, nämlich die Auffassung, dass nur wenige höhere Menschen, die Einsamen und Fremdlinge, aus sich heraus zur Einsicht der Wahrheit gelangen können.

An dieser Stelle können die Thesen der beiden großen Aristoteliker nur mit knappen, auf das Allerwesentlichste konzentrierten Zitaten belegt werden, ein tiefergehendes Nachzeichnen ihrer komplexen Argumentationsgänge ist hier nicht möglich.

Mûsâ ibn Maimûn, genannt Maimonides (* 1135 Córdoba – † 1204 Kairo), entstammt einer angesehenen sephardischen Rabbinerfamilie. Sein an dramatischen Wechselfällen reiches Leben führte ihn schließlich nach Ägypten, wo er als Leibarzt des ayyubidischen Sultans Salâḥ al-Dîn, im Westen bekannt als Saladin, seinen Lebensunterhalt verdiente. In der gesamten jüdischen Welt galt er als oberste Autorität; bald sagte man von ihm: von Moses (dem biblischen Begründer der jüdischen Religion) bis Moses (ibn Maimûn) gibt es keinen zweiten. Sein Einfluss auf das jüdische Denken ist unabsehbar, er wirkt bis heute nach. Sein bereits erwähntes Hauptwerk verfasste er in seiner Muttersprache Arabisch, der universalen Bildungssprache jener Zeit. Der arabische Titel lautet *Dalâlat al-ḥâirîn*, »Führung der Irregehenden«; die hebräische Übersetzung von Ibn Ṭibbon, in welcher das Werk in der europäischen Judenheit rezipiert wurde, machte daraus *More neḥukim*, »Lehrer von Verwirrten«. Der spanische Übersetzer hat diese Doppelheit geschickt als *Guía de perplejos* wiedergegeben, denn *la guía* heißt »Führung«, *el guía* hingegen »Führer«.

Entscheidend für Maimonides ist die Unterscheidung des »offenliegen-

den« und des »verborgenen« Schriftsinnes; das erste Adjektiv *zâhir* ist von der Wurzel *zahara* abgeleitet, die »sehen, erblicken, sichtbar sein« bedeutet, das zweite *bâtin* kommt von *batn* »Bauch«, bezieht sich also etymologisch auf die verborgenen Organe des menschlichen Leibes. Sein Programm entwirft er prägnant gleich zu Beginn:

Diese Abhandlung enthält ein zweites Ziel, nämlich die Erklärung von sehr verborgenen Gleichnissen, die in den Büchern der Propheten vorkommen und von denen nicht klar gesagt wird, dass es Gleichnisse sind; vielmehr erscheint es dem Unwissenden und Verwirrten, dass es im offenliegenden, nicht im tieferliegenden Sinn (*zâhir – bâtin*) zu nehmen ist. Und wenn es der Wissende mit genauer Wahrheitsprüfung betrachtet und es dann nach dem offenliegenden Sinn interpretiert, dann widerfährt ihm heftige Verwirrung. Aber wenn wir ihm dieses Gleichnis erklären oder ihn darauf aufmerksam machen, dass es ein Gleichnis ist, wird er geführt und wird frei von der Verwirrung. Deswegen habe ich diese Abhandlung genannt: »Die Führung der Verwirrten«. ¹⁴

Er geht dann ohne weitere Präliminarien *in medias res* und erläutert anhand des Beispiels von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (*dëmut*) und weiterer Deutungsprobleme des hebräischen Bibeltextes, wie seine Methode der rationalen Durchdringung der heiligen Schrift in der Praxis funktionieren soll.

Seine Methode ist nur Wenigen zugänglich; der breiten Masse erschließt sich die Tiefe des heiligen Textes nicht:

Diese Dinge sind geheimnisvoll und rätselhaft (*ghâmiða*), so wie Salomo sagt: »Fern ist das Ferne und tief das Tiefe. Wer kann es erlangen?« (vgl. Koh 7,24). All dies wird in mehrdeutige Begriffe gefasst, damit die Masse den Sinn erfassen kann, soweit sie es mit ihrer schwachen Einbildungskraft verstehen kann, während es der vollkommene Mensch, der bereits ein Wissender ist, auf andere Weise erfassen kann. ¹⁵

Was wir hier als Leitfrage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung diskutieren, stellte sich für Maimonides als das Verhältnis von Philosophentum und Prophetentum dar. Seiner Auffassung nach ist das von den Griechen herkommende Philosophentum dem semitischen Prophetentum nahezu ebenbürtig, nur mit einem entscheidenden Unterschied: der göttlichen Inspiration, welche den Griechen fehlt und die sie auch nicht für sich beanspruchen:

Die Ansicht der Philosophen (*ra'yu l-falâsifa*) ...: ein herausragender Mensch, vollkommen in seinen Verstandesfähigkeiten, seiner moralischen Integrität und seiner Imaginationskraft und bestens vorbereitet, wird notwendigerweise zum Propheten.

¹⁴ Dalâlat al-hâ'irîn, ed. Maimonides (Hüseyin Atay, Hg.). Dalâlat al-hâ'irîn. Ankara 1974, 6; Ü Bossong, nach Maimonides (Maeso, D. G., Hg./Übers.), Moše ben Maimon (Maimónides). Guía de perplejos. Madrid 1994, 55.

¹⁵ Dalâlat al-hâ'irîn, ed. Maimonides (Hüseyin Atay, Hg.). Dalâlat (Anm. 14), 10; Ü Bossong, nach Maimonides (Maeso, D. G., Hg./Übers.), Moše (Anm. 14), 58.

... Die Ansicht unserer Offenbarung (*shar'atunâ*) und der Basis unserer Glaubensrichtung: sie ist im wesentlichen gleich der philosophischen Ansicht, außer in einem Punkt; wir glauben nämlich, dass derjenige, der geeignet und hinreichend vorbereitet für das Prophetentum ist, dennoch nicht zum Propheten wird, denn dazu wird man nur durch den göttlichen Willen. ¹⁶

Man beachte die Wortwahl: was wir hier in unseren modernen Sprachen als »Offenbarung« wiedergeben, lautet im Arabischen »unsere *shar'â*«, also »unser Gesetz, unser religiöses Regelwerk«. Dieser heute so negativ besetzte Begriff konnte also im hispanischen Mittelalter problemlos von einem arabisch schreibenden Juden als Bezeichnung für den innersten Wesenskern seines Judentums verwendet werden! In jedem Fall steht die offenbarungsbasierte jüdische oder islamische *shar'â* im Gegensatz zur vernunftbasierten *falsafa* der Griechen.

Der große Vertreter der aristotelischen Aufklärung in der islamischen Welt war Ibn Rushd, genannt Averroes (* 1126 Córdoba – † 1198 Marrakesh). Er entstammt einer Familie bedeutender andalusischer Rechtsgelehrter. Mit den almohadischen Herrschern war er freundschaftlich verbunden und wirkte als deren Leibarzt; im Alter geriet er in Konflikt mit den orthodoxen islamischen Rechtsgelehrten, denen seine Ideen suspekt waren. Dies trug ihm ein dreijähriges Exil ein, er konnte jedoch sein Leben ruhig in der Hauptstadt des Almohaden-Reiches beenden.

Im Unterschied zum jüdischen Aristoteliker Maimonides blieb die Wirkung des muslimischen Aufklärers Ibn Rushd im Islam selbst begrenzt; er hatte kaum Nachfolger, sein Ansatz zu einem auf Rationalität gegründeten Denken ging in seinem eigenen Kulturkreis weitgehend verloren. Dafür entfaltete er umso mehr Wirkung im christlichen Abendland, wo die Entdeckung der Werke des Aristoteles und seines Kommentators eine intellektuelle Revolution auslöste. All dies ist hinreichend bekannt und braucht hier nicht nachgezeichnet zu werden. An dieser Stelle muss es genügen, die zentrale Stelle aus demjenigen Werk anzuführen, in dem die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung prägnant und in unübertroffener gedanklicher Schärfe gestellt wird, der »Entscheidenden Abhandlung«. Ibn Rushd war im Hauptberuf Richter (*qâdî* »Kadi«) und von daher an die klare Formulierung von Problemen gewohnt; sein kurzer Traktat ist konzipiert als eine Art höchstrichterliche Entscheidung bezüglich dieser zentralen Frage aller Offenbarungsreligionen:

Dies ist klar in Seinem Wort: »Lade zum Weg deines Herrn mit Weisheit (*hikma*) und schöner Ermahnung ein, und diskutiere mit ihnen auf die beste Art und Weise«

¹⁶ Dalâlat al-hâ'irîn, ed. Maimonides (Husain Atay, Hg.). Dalâlat (Anm. 14), 389 f.; Ü Bossong, nach Maimonides (Maeso, D. G., Hg./Übers.), Moše (Anm. 14), 328 f.

(Q 16.125). Da dieses göttliche Gesetz (*sharī'a*) Wahrheit ist, und da sie zur theoretischen Betrachtung aufruft, welche zur Erkenntnis der Wahrheit führt, wissen wir, die Schar der Muslime, mit schneidender Bestimmtheit (*alā l-qaṭ'*), dass die auf Vernunftbeweis gründende Theorie (*al-nazar al-burhānī*) nicht zum Widerspruch mit dem führt, was im göttlichen Gesetz steht. Denn die Wahrheit widerspricht der Wahrheit nicht, vielmehr stimmt sie mit ihr überein und legt Zeugnis ab für sie. ... Wir behaupten mit schneidender Bestimmtheit (*naqṭā'u qaṭ'an*), dass immer wenn Vernunftbeweis und äusserer Wortlaut des göttlichen Gesetzes im Widerspruch stehen, ebendieser Wortlaut nach den Gesetzen der Interpretation (*ta'wīl*) der arabischen Sprache interpretiert werden muss. Dies ist ein Richtspruch, an dem kein Muslim zweifelt und den kein Gläubiger beargwöhnt. Um wieviel grösser ist die Gewissheit bei dem, der sich diesem Gedanken konkret widmet und direkte Erfahrung damit hat und der bewusst das Ziel verfolgt, zwischen dem [von der Vernunft] Gedachten und dem [von der Religion] Überlieferten Einigkeit herzustellen (*al-djam' bayna l-ma'qūl wal-manqūl*).¹⁷

Ibn Rushd macht sich hier eine koranische Formulierung zunutze, wonach die »Weisheit« von Gott selbst vorgeschrieben sei; mit diesem Wort »Weisheit« (*ḥikma*) bezieht man sich im Arabischen üblicherweise auf die griechische Philo-»sophie«. So kann er argumentieren, dass philosophisches Denken im Koran verankert und göttlich sanktioniert sei. In der Tat ist in dem Passus, den er anführt, sogar von »Diskussion« die Rede, was im Koran ungewöhnlich ist; häufiger wird Zweifel und Diskussion mit ewigem Höllefeuer bedroht – Ibn Rushd zieht, wie alle vernünftigen Menschen, die Heilige Schrift nur selektiv in Betracht.

Im Ergebnis läuft die Argumentation von Ibn Rushd auf eine *petitio principii* hinaus: da philosophisches Nachdenken und prophetische Offenbarung gleichermaßen von Gott stammen, können sie nicht in Widerspruch stehen; wenn oberflächlich ein solcher Widerspruch zu bestehen scheint, lässt sich dieser durch entsprechende »Interpretation« auflösen. Entscheidend ist also die richtige Deutung des verborgenen Schriftsinnes, ebenso wie bei Maimonides. Durch Nachdenken *muss* der Mensch zwangsläufig zu einer »Vereinigung des Gedachten und des Überlieferten« (*al-ma'qūl – al-manqūl*) gelangen – eines jener bemerkenswerten Wortspiele, wie sie die arabische Sprache nicht nur dem Dichter, sondern auch dem Denker, und sogar einem trockenen Juristen und Logiker wie Ibn Rushd, zur Verfügung stellt.

Wenn man beklagt, dass die von Ibn Rushd betriebene Aufklärung im Islam nicht weitergeführt wurde – was seit Ernest Renan ein Gemeinplatz ist –, muss man sich im Grunde auch die Frage stellen, ob auf diesem Weg

¹⁷ Faṣl al-maṣā'il, ed. Ibn Rushd (Geoffroy, M., Hg./Übers.), Averroès. Discours décisif. Paris 1996, 118 ff.; Ü Bossong.

ein Weiterkommen überhaupt möglich gewesen wäre. Letztlich hätte es für die Überwindung blinder Schriftgläubigkeit eines radikaleren Ansatzes bedurft, eines Weges, wie ihn Jahrhunderte später im Judentum der Amsterdamer Sepharde Spinoza beschritten hat. Aber im Islam bildet die absolute, bedingungslose Vergöttlichung des heiligen Buches ein Hindernis, das innerhalb des Systems nur äusserst schwer, wenn überhaupt überwunden werden kann. Der Versuch einer »schneidenden« Durchdringung des heiligen Textes ist gewiss aller Ehren wert; aber vielleicht muss man einfach anerkennen, dass er inhärent zum Scheitern verurteilt war. Ibn Rushd, Autor eines riesigen Korpus von Kommentaren zu Aristoteles, hat sich wohlweislich gehütet, das in seiner »Entscheidenden Abhandlung« skizzierte Programm im Detail durchzuführen; er hat das Seziermesser seines Verstandes nicht an den Koran angesetzt, sondern sich damit begnügt zu behaupten, dass man es ansetzen könne – einen mit seinen Aristoteleskommentaren vergleichbaren Korankommentar hat er nicht verfasst. Darin unterscheidet er sich im übrigen auch wesentlich von Maimonides, der die hebräische Bibel tatsächlich einer detaillierten begrifflichen und semantischen Analyse unterzogen hat. Ihrer heiligen Schrift nähern sich die Juden offener, weniger ehrerbietig als die Muslime der ihrigen; dies zeigt sich übrigens auch in der Verwendung des biblischen oder koranischen Intertextes in der Dichtung, ein Aspekt der hier nicht vertieft werden kann.

Wo liegt der Ausweg aus diesem Dilemma? Lässt sich der Widerspruch zwischen dem Anspruch des prophetischen und des philosophischen Wortes überwinden? Ist Denken und religiöses Empfinden vereinbar?

Der Sufismus, die islamische Mystik, bot einen Ausweg aus dieser Aporie. Erkenntnis um der Erkenntnis willen, wie bei den Aristotelikern, Erkenntnis als Weg zu Erleuchtung und Glückseligkeit, wie bei Ibn Bâddja und Ibn Tufayl, kann immer nur zu begrenzter Erfüllung führen. Die islamische Mystik¹⁸ vollzieht den Sprung über die Barriere des Intellekts; sie fragt nicht nach der Vereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung, sondern sucht direkt die liebende Vereinigung mit Gott. Das Sufitum hat sich als Gegenbewegung gegen die trockene Gesetzmässigkeit des offiziellen Islam gebildet, gegen eine auf äusserliche Befolgung von Vorschriften gegründete Religiosität, in der für Spiritualität kein Raum ist.

Das Maurische Spanien hat zahlreiche bedeutende Sufis hervorgebracht, unter denen Ibn al-'Arabî (* 1160 Murcia – † 1245 Damaskus) den heraus-

¹⁸ Von der etwa gleichzeitig in Spanien sich entwickelnden jüdischen Mystik der Kabbala kann hier auch nicht andeutungsweise die Rede sein. Siehe dazu Bossong, G., Die Sepharden, München 2008, 39 ff.

ragenden Rang einnimmt; in der islamischen Welt wird er bis heute als *al-shaykh al-akbar* »der größte Meister« verehrt. In seinem riesenhaften dichterischen und prosaischen Werk finden sich zahlreiche Positionen von Philosophie und Theologie, auch solche, die einander widersprechen. Man hat ihn als Pantheisten charakterisiert, was für Teile seines Œuvres zutreffen mag. Jedenfalls bewegt er sich gedanklich oft außerhalb der islamischen Orthodoxie, und die griechische Philosophie interessiert ihn allenfalls marginal. Sein Ziel ist die Vereinigung mit dem Göttlichen. Der Weg des Sufis führt über verschiedene Stufen zum »Zustand« (*ḥâl*) der liebenden Vereinigung, der *unio mystica*. Um diesen Zustand, der an sich unsagbar ist, zur Sprache zu bringen, bedarf es der Ausdrucksformen der irdischen Liebe.

Ibn al-ʿArabîs berühmtester Gedichtzyklus ist um 1204 in Mekka entstanden, wo sich der Autor längere Zeit aufgehalten hat. Die Muse, die ihn inspirierte, war eine schöne Perserin namens Nizâm, die in einer Reihe steht mit Gestalten wie Dantes Beatrice und Petrarcas Laura. Nach allem was wir wissen, hat Nizâm unzweifelhaft gelebt (bei Beatrice und Laura sind wir nicht so sicher!), sie hat selbst gedichtet und war auch intellektuell eine ebenbürtige Partnerin des großen Mystikers. Der ihr gewidmete Zyklus trägt den Titel *Tardjumân al-ashwâq* »Dolmetscher der Sehnsüchte«. Da die meisten Kompositionen dieses Zyklus bei »oberflächlicher«, also wörtlicher Lektüre nichts anderes zu sein scheinen als irdische Liebesgedichte und der Autor deshalb von frommen Kreisen in Mekka heftig angegriffen wurde, hat er Prosa-Kommentare dazu verfasst, in denen er die verborgene mystische Bedeutung der Gedichte Punkt für Punkt erläutert. In der Nachwelt wirkt Ibn al-ʿArabî als einer der großen Dichter der arabischen Literatur bis heute fort; seine Kommentare sind für diese Rezeption niemals entscheidend gewesen, dafür zählte allein der sprachlich-künstlerische Rang seiner Lyrik. Aber immerhin haben wir hier den seltenen Fall, dass ein mystischer Dichter in Prosa-Kommentaren den religiösen Sinn seiner Liebesgedichte offenlegt. Ibn al-ʿArabî stellt sich damit in die Tradition der allegorischen Interpretation des biblischen Hohenliedes, die aus dem Judentum kommt, dann aber darüber hinaus ausgestrahlt hat.

Die mystische Umdeutung des Hohenliedes hat dieser Sammlung von Liebesgedichten den Platz im biblischen Kanon gesichert. Die hebräischen Dichter von al-Andalus haben intensiv von diesem Intertext Gebrauch gemacht, oft unmittelbar als Inspiration und Zitatquelle für authentische Liebeslyrik, oft aber auch in Umdeutung der Liebesthematik auf das Verhältnis des jüdischen Volkes zu Gott; dabei wird das Verlangen der Braut interpretiert als Sehnsucht des auserwählten Volkes nach Erlösung von seinem Leiden. Noch Jahrhunderte später ist bei dem großen Dreigestirn der spanischen Mystiker des Siglo de Oro, bei San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila und Fray Luis de León, die alle aus Familien jüdischer Conversos

stammen, das biblische Hohelied als poetischer Hintergrund und als Schatzhaus für Zitate omnipräsent¹⁹.

Ibn al-ʿArabî ist an philosophischen Diskussionen über das Verhältnis zwischen der in den heiligen Schriften niedergelegten Offenbarung und der aristotelischen Vernunft nicht interessiert. Die Erfüllung sucht er nicht im erkennenden Intellekt, sondern in der liebenden Vereinigung mit der Gottheit. Sein Gottesbegriff orientiert sich nicht am Dogma. Wie der Islam betont er die Einheit, es geht ihm jedoch mehr um die »Einheit der Existenz« (*waḥdat al-wudjûd*) als um die »Einheit Gottes« (*tawḥîd*), ein Grund, weshalb man ihn als Pantheisten charakterisiert hat. Der Weg der Spiritualität führt über das meditative Erinnern (*dîkr*) der »99 schönen Namen Gottes«²⁰, die im Koran verwurzelt sind, aber über den Text der heiligen Schrift hinaus ihr Eigenleben in der volkstümlichen Frömmigkeit ebenso führen wie in den Lehren und ekstatischen Praktiken der Sufis.

Ibn al-ʿArabî überwindet den Gegensatz von Schriftgläubigkeit und Verstandesreflexion auf seine ganz eigene Weise. Man kann sagen, dass er mit seiner Doppelung von Liebeslyrik und Prosakommentar diesen Gegensatz in neuer Form aufnimmt. An die Stelle der heiligen Schrift tritt eine Poesie, die von der mystischen Erfahrung im existentiellen Modus spricht, während der dazugehörige Kommentar den verborgenen spirituellen Sinn dieses Textes im diskursiven Modus offenlegt. Dies kann man als ein Echo der Differenzierung von sichtbarem und verborgenem Textsinn deuten, wie wir sie bei Maimonides und Ibn Rushd gefunden haben. In der mystischen Erfahrung, wie sie in dieser zweifachen Weise zur Sprache kommt, wird der Gegensatz von Schriftgläubigkeit und rationalem Denken aufgehoben.

Der folgende Textausschnitt zeigt exemplarisch die Unterschiedlichkeit dieser beiden sprachlichen Modi; das Gedicht ist vollständig zitiert, der Prosakommentar nur auszugsweise:

Dies ist der Ort: die Biegung in den Felsen;
gib die Kamele frei, wir sind am Ziel!
Nun sucht nicht mehr, ruft nicht mehr in die Runde:
»Wo seid ihr, Blitzort, Steingeröll und Höhle?«
Genießt, wie Mädchen mit den vollen Brüsten,
und weidet, wie die flüchtigen Gazellen,
im Garten, wo die Fliegen tönend schwirren
und Vögel freudig ihre Antwort flöten.
So lieblich ist der Ort, so zart sein Hauch!
Mit Blitz und Donner laben ihn die Wolken.
Den Spalten im Gewölk entsinkt der Regen,
wie Liebenden die Trennungstränen strömen.

¹⁹ Siehe dazu Bossong, G., *Separden* (Anm. 18), 67 ff.

²⁰ Siehe Gimaret, D., *Les noms divins en Islam*, Paris 1988.

Berausche dich an der Essenz der Trauben,
 erfreue dich am Lied des Sängers hier!
 Aus Adams Zeit erzählt des Weines Ausbruch
 uns seine Mär vom Paradiesesgarten.
 Der süße Wein entfließt dem Mund der Schönen,
 wie von den Mädchen Moschus auf uns rinnt.

Selbstkommentar

Der »Garten« (*rawḍa*) bezieht sich metaphorisch auf die göttliche Präsenz, in dem, was sie an heiligen Namen und göttlichen Attributen umfasst. »Genießen« (*lab'*) steht für die verschiedenen mystischen Zustände, wenn sich dieser Sklave [der Dichter-Mystiker] von einem Namen zum anderen bewegt, im Zustand der liebenden Vertrautheit, der Schönheit und der Lust. Die »Mädchen mit den vollen Brüsten« (*nubḥād*), weil sie der Ort des Stillens sind, und die Milch ist die Religion der Einheit Gottes. ... »Des Weines Ausbruch/Auslese« (*sulāfat al-ḥamr*): Gott – gepriesen sei er! – sagt: »Ströme von Wein, köstlich für die Trinkenden« (Q 47.15). Das bezieht sich auf die Bedeutungen und Erkenntnisse, von denen Freude kommt und Wonne und Frohlocken und das Aufhören aller Bekümmernisse und das Freiwerden vom *Wieviel?* und vom *Wie?* und von den Palästen der Finsternis, und die Loslösung von der Wahrnehmung der körperlichen und körperhaften Wesen, erstrebt von allen Gottes-Gelehrten (*al-'ulamā' al-ilāhiyya*). ... »Die Schönen« (*al-ḥisān*), das bedeutet die schönen Namen [Gottes] (*al-asmā' al-ḥusnā*). »Entfließen«: im Sinne von Wort, Mündlichkeit, und liebende Vertrautheit.²¹

Die »schönen Mädchen« werden explizit mit den »schönen Namen Gottes« identifiziert; der Wein ihrer Küsse ist das Wort, das meditativ »erinnert« wird. Dadurch gewinnt die Seele jene »liebende Vertrautheit« (*uns*) mit Gott, die das Ziel des mystischen Weges ist. Die »schönen Namen« kommen aus dem Koran; die Erfahrung der mystischen Ekstase hingegen übersteigt die Grenzen der Einzelreligionen.

Ibn al-'Arabî propagiert die Religion der Liebe. Der Weg der Sufis kennt keine konfessionellen Schranken, die Liebesreligion ist universal. Er bringt dies in den folgenden, seinen wohl bekanntesten, am meisten zitierten und übersetzten Versen zum Ausdruck, die an Radikalität kaum zu überbieten sind:

Das wunderbarste sind verschleierte Gazellen;
 es locken rotlackierte Finger, schöne Augen.
 Ihr Weidegrund ist tief im Innern meiner Brust;
 wie wundervoll: ein Garten zwischen Feuerflammen!
 Mein Herz hat angenommen jegliche Gestalt:
 für die Gazellen Weideplatz, für Mönche Kloster,

²¹ Tardjumān al-ashwāq 26; ed. Ibn al-'Arabî (Nicholson, R. A., Hg./Übers.), *The Tarjumān al-ashwāq. A collection of mystical odes*, London 1911, 28; Ibn al-'Arabî (Glotton, M., Übers.), *Ibn 'Arabî. L'interprète des désirs. Traduit de l'arabe, présenté et annoté*. Paris 1996, 268; Ü Bossong, G., *Wunder* (Anm. 1), 152 f.

den Götzen Tempelbau, dem Pilgerkreis die Ka'ba,
 Schrifttafeln für die Thora, Seiten dem Koran.
 Mein Glaube ist die Liebe: wo die Karawane
 auch hinziehn mag, ist Liebe meine Religion.

Die letzten beiden, oft gesungenen und kalligraphierten Verse lauten im arabischen Original so:

*adīnu bi-dīni l-ḥubbi, annā tawaddjahat
 rakā'ibuhū fal-ḥubbu dīni wa-īmānī*²²

Die Radikalität liegt nicht so sehr in der Übertragung der Liebesthematik auf die religiöse Sphäre, als vielmehr in der Überschreitung jeglicher konfessioneller Schranken, einer Überschreitung, die weit über das hinausgeht, was in der oft zitierten »islamischen Toleranz« angelegt ist. Bekanntlich duldet der Islam die »Leute des Buches« (*ahl al-kitāb*), also die monotheistischen Religionen mit Offenbarungsschriften, nämlich Christentum und Judentum. Insofern mag es aus orthodox-islamischer Sicht durchaus noch hinnehmbar sein, wenn diese drei Religionen hier als gleichwertig behandelt werden: »Ka'ba« und »Koran« beziehen sich auf das materielle und das immaterielle Heiligtum des Islam, »Thora« auf den Kern des jüdischen Glaubens, »Kloster« auf eine der sinnfälligsten Manifestationen des Christentums. Ibn al-'Arabî geht aber noch weiter; er schließt in seine Liebesreligion ausdrücklich auch das Heidentum ein, was innerhalb der islamischen Welt als gefährliche Ketzerei gelten musste: Der »Tempelbau der Götzen« bezieht sich auf den Polytheismus, was die Grenzen der islamischen Toleranz kühn überschreitet; Ibn al-'Arabî erkennt ausdrücklich nicht einfach nur die griechische Philosophie an – das haben andere Muslime ja auch getan – sondern explizit auch die antiken Religionen mit ihrem Pantheon (»für Götzen Tempel«). Die Anbetung von Götzenbildern war schon für die Juden ein Gräuelpunkt; für den Islam ist sie eine nicht hinnehmbare Beleidigung der »Einheit Gottes«. Und er geht noch einen Schritt weiter; selbst den Animismus der Völker außerhalb der Hochkulturen erkennt er als vollwertige Religion an, selbst diese »Gestalt« hat sein Herz angenommen. Er bezieht sich darauf mit der Wendung »Weideplatz der Gazellen«. Dabei hat er konkret vermutlich die präislamische Religion der Arabischen Halbinsel im Sinn, diejenige Form des Heidentums also, welche der Prophet Muḥammad mit Feuer und Schwert bekämpft hat. Dies ist eine unerhörte Provokation, umso mehr, wenn man bedenkt, dass dieser Gedichtzyklus in Mekka entstanden ist, dem Ort der Ka'ba, die sicher auf ein präislamisches

²² Tardjumān al-ashwāq 11, ed. Ibn al-'Arabî (Nicholson, R. A., Hg./Übers.), *Tarjumān* (Anm. 21), 19; Ü Bossong, G., *Wunder* (Anm. 1), 151.

heidnisches Heiligtum zurückgeht. Der Prophet hatte seinerzeit versucht, die bloße Erinnerung an die Existenz einer solchen Religion auszurotten.

Für Ibn al-ʿArabî zählt nur die Liebe. Seine Aussage »Ich bekenne mich zu der Religion der Liebe; wo ihre Reittiere auch hinziehen mögen, ist Liebe meine Religion« hat Parallelen im Christentum (von dem er sicher eine Vorstellung hatte), kaum aber im orthodoxen Islam; im Koran kommt das Wort »Liebe« nur sehr vereinzelt vor, Objekt der Gottesliebe sind dort vornehmlich die »festgefühten Schlachtreihen der Gotteskrieger« (Q 61.4). In jeder nur denkbaren Hinsicht überschreitet der Mystiker aus Murcia die Grenzen der tradierten Religionen.

Ein christliches Echo auf das Sufitum finden wir bei Ramón Llull (* 1232 Palma de Mallorca – † 1316 Bougie oder Tunis). Der »doctor illuminatus« hat es sich zur Lebensaufgabe gemacht, die Muslime zum Christentum zu bekehren. Zu diesem Zweck lernte er bei einem maurischen Sklaven aus dem soeben eroberten Palma de Mallorca neun Jahre lang intensiv Arabisch; seine ersten Schriften sind auf Arabisch abgefasst. Nicht nur, dass er sich selbst in das Arabische vertieft hat, er war auch um die Schaffung von Zentren zum Erlernen orientalischer Sprachen bemüht, zunächst im heimischen Mallorca, in Miramar nordwestlich von Palma, wo er eine Schule für arabische Studien ins Leben rief, und dann auch sonst in Europa; der von ihm inspirierte Plan, Seminare für orientalische Sprachen in Rom, Bologna, Paris, Oxford und Salamanca zu gründen, ein Plan, der 1312 von Papst Clemens V. abgesegnet wurde, gilt als Geburtsstunde der europäischen Orientalistik.

Ramón Llull war von der arabischen Sprache zutiefst beeindruckt. Selbst seine Apologie des Christentums, das *Llibre dels tres savis*, hat er zunächst auf Arabisch formuliert und dann später ins Katalanische übersetzt. Wie Yehuda ha-Lewi in seiner Apologie des Judentums, dem »Kuzari«, lässt auch Llull »drei Weise« auftreten, um die Überlegenheit des Christentums gegenüber den anderen beiden Monotheismen zu beweisen. Der Jude Jehuda ha-Lewi argumentierte für sein Judentum, der Christ Ramón Llull für sein Christentum, und beide taten dies in arabischer Sprache, beider Werke wurden dann aber erst in hebräischer bzw. katalanischer und lateinischer Sprache in der europäischen Judenheit und Christenheit bekannt. Llull bezieht sich ausdrücklich auf die Sufis, auf die Schönheit ihrer Sprache und auf ihre Suche nach liebender Vereinigung mit der Gottheit. Sein Roman *Blanquerna* von 1272 enthält als 100. Kapitel eine Sammlung von 365 Gedichten, die wie der Koran in metrisch nicht gebundener Reimprosa abgefasst sind; dieses kleine Werk ist unter dem Titel »Das Buch vom Freund und vom Geliebten« (*Llibre d'amic e amat*) berühmt geworden. In seiner Einleitung nimmt er wie folgt auf das Sufitum Bezug:

Gar sehr wunderte sich der Bote über die Frömmigkeit, welche die Menschen bei diesen Worten zeigten ...; und er fand dass die Menschen durch ihre schöne Art zu reden ... zum Weinen gebracht wurden. Ebenso fand er ein »Buch vom Freund und Geliebten«, wo erzählt war, wie die frommen Männer Lieder über Gott und die Liebe machen, und wie sie aus Liebe zu Gott alles Weltliche verlassen und durch die Welt wandern und dabei Armut ertragen. ... All diese Dinge und viele andere übermittelte der Bote dem Kardinal, und man übersetzte [überbrachte] das »Buch vom Freund und vom Geliebten« und nahm sich ein Beispiel daran, wie durch die Frömmigkeit der Worte die Predigten den Menschen angenehmer werden.²³

Liebesdichtung als Chiffre für Gottesliebe, in einer Sprache, die der arabischen Lyrik und der koranischen Reimprosa nachgebildet ist, das ist die Form, in welcher der Sufismus in das Werk von Ramón Llull Eingang gefunden hat. Im »Buch vom Freund und vom Geliebten« finden wir Meditationen über die Größe Gottes, die an die Hymnen Ibn Gabirols und die Gedichte von Ibn al-ʿArabî erinnern. Hier muss ein Zitat genügen, um diesen Bezug aufzuzeigen:

Alt es, amat, en tes altees, a les quals exalces ma volentat, exalçada en ton exalçament ab ta altea, qui exalça en mon remembrament mon enteniment, exalçat en ton exalçament, per conèixer tos honraments, e per ço que la volentat n'haja exalçat enamorament, e la memòria n'haja alta remembrança.

»Erhaben bist du, Geliebter, in deinen Höhen,
zu denen du meinen Willen erhebst:
Erhoben zu deiner Erhabenheit durch deine Hoheit,
die meinen Verstand in meinem Gedächtnis erhöht,
erhoben von deiner Erhabenheit
zur Erkenntnis deiner Würden,
auf dass der Wille aufflammt in Liebe
und sich im Gedächtnis
hohes Gedenken erhebt.«²⁴

Die Gottesliebe, wie sie in einem solchen, durch und durch arabisch geprägten Katalanisch zur Sprache kommt, überwindet alle Grenzen; Lulls Gedichte konstituieren schon in ihrer bloßen Form einen Dialog zwischen Islam und Christentum, in dem alle ideologischen Divergenzen zur Bedeutungslosigkeit verblasen. Jede Nennung des Namens *Allāh* wird von Muslimen von der Wendung *ta'ālā* begleitet: »Gott – erhaben ist er«. Den zitierten Passus kann man lesen als eine Meditation des christlichen Mystikers über diese unendlich oft gebrauchte Formel der islamischen Frömmigkeit.

Noch deutlicher wird diese Konvergenz in Lulls Hauptwerk, dem »Buch

²³ Blanquerna Kap. 88, in: Llull, R., *Obres essencials.*, 2 vols., Barcelona 1957, I/248; Ü Bossong.

²⁴ *Llibre d'amic e amat*, in Llull, R., *Obres* (Anm. 23), I, 275; Ü Llull, Ramón (Lorenz, E., Übers.), *Vom Freund und dem Geliebten*, Zürich 1998, 128.

über die Betrachtung Gottes«. Hier finden wir auf jeder Seite Meditationen über die »schönen Namen Gottes«, die im – leider nicht erhaltenen – arabischen Original sicher identisch waren mit den Gottesnamen der islamischen Frömmigkeit. Der große *doctor ecclesiae* beschreibt die Gottesliebe in Ausdrücken, die unmittelbar dem Koran entnommen sind. Das ganze Werk ist ein »Erinnern«, ein »Gedenken« (*dikr*) der Attribute Gottes, wie sie in seinen »99 schönsten Namen« formuliert sind. Man kann eine Liste der islamischen Namen Gottes aufstellen und die bei Lull auftauchenden Attribute unmittelbar damit in Bezug setzen. Es folgt eine kurze Auswahl einiger wichtiger Namen²⁵, jeweils im koranischen Original, in der katalanischen Version von Lull und in deutscher Übersetzung:

<i>al-hâliq</i>	<i>creador</i>	<i>der Schöpfende</i>
<i>al-hallâq</i>	<i>recreador</i>	<i>der Schöpfer</i>
<i>al-fa'âl</i>	<i>faedor</i>	<i>der Macher</i>
<i>al-muṣawwir</i>	<i>formador</i>	<i>der Bildende</i>
<i>al-bâdi', al-mubdi'</i>	<i>començador</i>	<i>der Beginnende</i>
<i>al-qayyûm</i>	<i>endreçador</i>	<i>der Aufrichtende</i>
<i>al-baṣîr</i>	<i>veent</i>	<i>der Sehende</i>
<i>al-'alîm</i>	<i>sabedor</i>	<i>der Wissener</i>
<i>al-'âlim</i>	<i>coneixent</i>	<i>der Wissende</i>
<i>al-habîr</i>	<i>cient</i>	<i>der Informierte</i>
<i>al-ḥakîm</i>	<i>savi</i>	<i>der Weise</i>
<i>al-wahhâb</i>	<i>abundós</i>	<i>der Spendende</i>
<i>al-wâsi'</i>	<i>larg</i>	<i>der Großzügige</i>
<i>al-razzâq</i>	<i>sostenidor</i>	<i>der Nahrungspendende</i>
<i>al-ghaffâr</i>	<i>perdonador</i>	<i>der Verzeihende</i>

Am häufigsten jedoch kommt bei Lull dasjenige Attribut Gottes vor, das auch im Koran und im islamischen Leben am häufigsten gebraucht wird: Gott als der »barmherzige Erbarmer«. Die Worte *bi-smi llâhi l-rahmâni l-rahîm* »im Namen Gottes, des Gnädigen, des Barmherzigen« leiten 113 der 114 Suren des Korans ein, sie stehen zu Beginn jedes Buches und jedes Briefes, und sie werden heute von jedem Flugkapitän zu Beginn seiner Begrüßung der Passagiere gesprochen – sie waren und sind in der islamischen Welt omnipräsent. Dieses Begriffspaar hat in der Hebräischen Bibel ein Vorbild, wo die Formel *rahum wë-hannun* mehrfach vorkommt (Ex 34,6; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Jona 4,2; Joel 2,13). Im Hebräischen haben wir dieselbe Form (C₁aC₂C₂uC₃) aus zwei verschiedenen Wurzeln, im Arabischen hingegen zwei verschiedene Formen (C₁aC₂C₃ân und C₁aC₂iC₃) aus der-

²⁵ Alle folgenden Zitate stammen aus dem *Llibre de Contemplació*, in: Lull, R., *Obres* (Anm. 23), vol. II.

selben Wurzel *rh̄m*, deren Grundbedeutung »Mutterleib« ist. Über das neutestamentliche *hapax legomenon* πολύσπλαγχνος (Jak 5,11) ist das Wort dann im christlichen Latein als *misericors* heimisch geworden; der Sitz des Erbarmens ist also vom »Uterus« über die »Eingeweide« bis zum »Herzen« gewandert.

Ramón Llull variiert die koranische Formel in seinem »Buch über die Betrachtung Gottes« immer neu, in hundertfachen Abwandlungen, von denen hier nur eine kleine Probe gegeben werden kann:

Savi senyor piadós, ple de mercè, piadós e misericordiós, misericordiós senyor, ple de pietat
Loat senyor, ple de pietat e de misericòrdia
A Déus piadós, en totes misericòrdies abundós
Piadós Senyor ple de misericòrdia
Rei piadós, misericordiós
Piadós senyor, ple de pietat e de misericòrdia
Misericordiós senyor, ple de misericòrdia e de mercè

Bei dem Juden Ibn Gabirol, dem Muslim Ibn al-'Arabî und dem Christen Ramón Llull ist der Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung aufgehoben in der allumfassenden Barmherzigkeit Gottes.