



Mystik im Islam und die Frage des Friedens

Muna Tatari

Der nachfolgende Beitrag wurde bei der Herbsttagung 2006 der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft im Niels-Stensen-Haus bei Bremen, Oktober 2006, vorgetragen. Die Tagung hatte den Titel: „Mystik und gesellschaftliche Verantwortung. Der spirituelle Kern der Weltreligionen“. Erstveröffentlichung als „Mystik im Islam und die Frage des Friedens,“ in: *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe - ISBN 1437-0956) Sonderheft 11a / 2007, Tuebingen (Selbstverlag) 2007, pp. 29-35.

Copyright © 2007 by Muna Tatari, Grömitzer Weg 28 a, D-22147 Hamburg; E-Mail: munatatar24[at-symbol]yahoo.de.

Einleitung

Es scheint mir kein Zufall zu sein, dass im Programm der Tagung die Frage des Friedens vor dem Hintergrund des tagespolitischen Weltgeschehens besonders an die Religion des Islam gestellt wird.

Ein auffälliges Phänomen in der aktuellen Debatte zum Islam ist in der Tat, dass Muslime zunehmend unter dem Aspekt des Gewaltproblems (innerhalb der eigenen Gemeinschaft und gegen andere) dargestellt werden. Dies spiegelt zum einen eine real vorhandene Problematik in Teilen von muslimischen Gesellschaften wieder – ich nenne als Stichworte ‘Anschläge im Namen der Religion’ und ‘gewalttätiges Verhalten gegen Frauen’. In ihrer besonderen Betonung wird aber meines Erachtens ein verzerrtes Bild der muslimischen Allgemeinheit gegeben, da vorhandene und dokumentierte friedensfördernde und de-eskalierende Haltungen und Aktionen von Muslimen ebenso wie das ganz normale unspektakuläre Alltagsleben oft keinen Eingang in die mediale Berichterstattung erhalten und dementsprechend nicht in die allgemeine Öffentlichkeit transportiert werden und darüber hinaus eine Differenzierung zu den Motiven und Hintergründen in religiöse, soziologische, politische und wirtschaftliche Aspekte (usw.) eher selten erfolgt.

Blickt man in die Geschichte Europas, so sind den meisten Europäern noch religiös legitimierte Gewalt bis hin zu Religionskriegen nachdrücklich im Gedächtnis wie z. B. der Dreißigjäh-

riger Krieg, die Inquisition und als jüngstes Beispiel der Krieg im ehemaligen Jugoslawien, wo eine ethnisch-religiös gemischte Argumentation zu beobachten war. Diese Erfahrungen führten, denke ich, zu einem besonderen Augenmerk auf und Sensibilität für religiös begründete Gewalt. Daraus folgt für viele, auf diese geschichtliche Erfahrung gegründet, dass Religionen an sich – und heute vor allem der Islam – eine Neigung zur Gewalt haben.

Es lässt sich fragen, ob diese These die Wirklichkeit in angemessener Form erklärt. Ist die Welt nach der Aufklärung und mit zunehmender Säkularisierung tatsächlich friedlicher geworden? Und beschränken bzw. konzentrieren sich die zu beobachteten aggressiven Auseinandersetzungen auf Menschen und Länder mit muslimischem Hintergrund? Dies lässt sich meiner Ansicht nach nicht unbedingt bejahen und würde meines Erachtens auch der Komplexität menschlichen Handelns nicht gerecht.

Es ist allerdings festzustellen, dass die Sicht auf den Islam als ein Unsicherheitsfaktor in den 80er und 90er Jahren in den Mittelpunkt politischer Analysen gerückt ist, und diese Religion vermehrt unter diesem Paradigma untersucht und dargestellt wurde.

1. Ausgangspunkt: Gedanken zum islamischen Menschenbild

Ein Blick in innerislamische Quellen zu der Fragestellung, wie sich Religionen zum Frieden verhalten, eröffnet folgende Orientierungspunkte:



Am Anfang steht dabei das islamische Menschenbild, das drei Aspekte des Menschseins in den Mittelpunkt stellt: der Mensch als *Adam*¹ ist zum einen ein unteilbares, in sich harmonisches Individuum; mit dem Begriff *Insān* liegt die Betonung auf dem Aspekt, dass der Mensch nach islamischem Verständnis von seinem Wesen her nett und gesellig ist. Er braucht für sein physisches und psychisches Wohlbefinden die Gesellschaft anderer. Als *Bašār* wiederum braucht der Mensch die zwischenmenschliche Auseinandersetzung (in der liebevollen Zuwendung und auch im Konflikt), um Mensch zu werden, und er ist darüber hinaus potentiell Träger froher Botschaft von Gottes Anwesenheit.

Wenn Konflikte nun – wie es der Gehalt des qur'anischen Begriffes *Bašār* nahe legt – als zum Leben unbedingt dazugehörige Situationen verstanden werden, in denen der Mensch gefordert ist, Maß zu halten und gerecht zu sein – im Zweifelsfall auch gegen sich selbst² – also konfliktfähig zu werden, so ist die Frage danach, wann und wodurch in solchen konfliktreichen Situationen das Maß des Konstruktiven überschritten wird, der nächste Schritt.

Im Qur'an wird dies unter anderem an der Kain- und Abelerzählung veranschaulicht:

Verkünde ihnen wahrheitsgemäß die Geschichte von den zwei Söhnen Adams, wie sie beide ein Opfer darbrachten und es ward angenommen von dem einen von ihnen und ward nicht angenommen von dem anderen. Da sprach dieser: „Wahrhaftig, ich schlage dich tot.“ Jener erwiderte: „Gott

nimmt nur an von den Gottesfürchtigen, wenn du auch deine Hand nach mir ausstreckst, um mich zu erschlagen, so werde ich doch nicht meine Hand nach dir ausstrecken, um dich zu erschlagen. Ich fürchte Gott, den Herren der Welten. Ich will, dass du meine Sünden tragest zu den deinen und so unter den Bewohnern der Hölle seiest, und das ist der Lohn der Frevler.“

Doch es trieb ihn, seinen Bruder zu töten: also erschlug er ihn und ward der Verlorenen einer.

Da sandte Gott einen Raben, der auf dem Boden scharfte, dass er ihm zeige, wie er den Leichnam seines Bruders verbergen könne. Er sprach: „Weh mir! Bin ich nicht einmal imstande, wie dieser Rabe zu sein und den Leichnam meines Bruders zu verbergen?“ Und da wurde er reuig.

Aus diesem Grunde haben Wir den Kindern Israels verordnet, dass wenn jemand einen Menschen tötet, der niemanden getötet oder Unheil im Land gestiftet hat, es so sein soll, als hätte er die ganze Menschheit getötet; und wenn jemand einem Menschen das Leben erhält, es so sein soll, als hätte er der ganzen Menschheit das Leben erhalten. Und Unsere Gesandten kamen zu ihnen mit deutlichen Zeichen; dennoch, selbst nach diesem, begehen viele von ihnen Ausschreitungen. (Sure 5:28-33)³

Gewalt ist eine Potenz des Menschen und Gewalt geschieht zwischen Menschen unter anderem in einer Eskalation von Missverständnissen, Anschuldigungen und Selbstgefälligkeit; Menschen können auch unverschuldet Gewalt erleiden.

In dieser Erzählung gibt es die Polarität zwischen 'absolut gut' und 'absolut böse' nicht, was als Plädoyer für eine differenzierte Wahrnehmung des vermeintlichen Gegners verstanden werden kann. Hier wird auch der 'Böse' in seiner ganzen Schuld nicht verteufelt, also nicht entmenschlicht. Dieser Mechanismus der Schwarz-Weiß-Malerei ist aber ein wesentliches

¹ Ein wichtiges hermeneutisches Mittel in der Qur'aninterpretation stellt die Benutzung von Belegwörterbüchern dar, die den vor- und frühislamischen Sprachgebrauch durch überlieferte Poesie und Prosa dokumentieren. Durch sie erlangt man Aufschluss über den Sinngehalt und die Komplexität der im Qur'an verwendeten Begriffe. Gängige Lexika sind in diesem Gebiet: *Ibn Manzūr: Lisān al-ʿArab*. Bairut 1955 und *az-Zabīdī: Tag al-ʿArūs*. Ägypten 1306 (h). Eine Übertragung ins Englische hat der Orientalist Lane geleistet: Lane, Edward William: *Arabic-English-Lexicon*. Bairut 1997. Auf sie nehme ich in den Begriffsklärungen arabischer Schlüsselbegriffe Bezug.

² Sure 4:136: „O die ihr glaubt, steht ein für die Gerechtigkeit und seid Zeugen gegenüber Gott, auch wenn es gegen euch selbst oder gegen Eltern oder Verwandte sei [...]“

³ Die Zitate aus dem Koran sind entnommen: *Koran. Der Heilige Qur'an*. Frankfurt am Main 1989, überarbeitet von Muna Tatari.



Element in der Konstruktion von Feindbildern.

Der ethische Anspruch am Ende der Erzählung zeigt, dass ein menschliches Leben so hoch ist wie die gesamte Menschheit zusammen geschätzt ist und sein Schutz bzw. der Angriff darauf dementsprechend verurteilt wird.⁴

Aus diesen Aspekten lässt sich im Hinblick auf die paradigmatische Adamserzählung eine islamischen Perspektive auf die Natur des Menschen an sich ableiten.

Und als dein Herr zu den Engeln sprach: „Ich will einen Statthalter auf Erden einsetzen“, sagten sie: „Willst Du denn dort solche Wesen haben, die darauf Unfrieden stiften und Blut vergießen? – und wir loben und preisen Dich und rühmen Deine Heiligkeit.“ Er antwortete: „Ich weiß, was ihr nicht wisst.“

Und Er lehrte Adam alle Namen; dann stellte Er (die Benannten) vor die Engel hin und sprach: „Nennt Mir ihre Namen, wenn ihr im Recht seid.“

Sie sprachen: „Heilig bist Du! Wir haben kein Wissen außer dem, was Du uns gelehrt hast; wahrlich, Du allein bist der Allwissende, der Allweise.“

Er sprach: „O Adam, nenne ihnen ihre Namen“; und als er ihnen ihre Namen genannt hatte, sprach Er: „Habe Ich euch

nicht gesagt: Ich weiß die Geheimnisse der Himmel und der Erde, und Ich weiß, was ihr offenbart und was ihr verhehlt?“

Und (gedenke der Zeit) da Wir zu den Engeln sprachen: „Gehorchet Adam“, und sie alle gehorchten; nur Iblis nicht. Er weigerte sich und war zu stolz, denn er war der Ungläubigen einer.

Und Wir sprachen: „O Adam, weile du und dein Weib in dem Garten, und esset reichlich von dem Seinigen, wo immer ihr wollt; nur naht nicht diesem Baume, auf dass ihr nicht Frevler seiet.“

Doch Satan ließ beide daran straucheln und trieb sie von dort, worin sie waren. Und Wir sprachen: „Gehet hinweg, einige von euch sind Feinde der andern, und für euch ist eine Wohnstatt auf Erden und ein Nießbrauch für eine Weile.“

Dann empfing Adam von seinem Herrn gewisse Worte (des Gebets). So kehrte Er Sich gnädig zu ihm; wahrlich, Er ist der oft gnädig Sich Wendende, der Barmherzige.

Wir sprachen: „Gehet hinaus, ihr alle, von hier. Und wer, wenn zu euch Weisung von Mir kommt, dann Meiner Weisung folgt, auf die soll keine Furcht kommen, noch sollen sie trauern.“ (Sure: 2:30-39)

Der Mensch ist also ambivalent und trägt zum einen die Potenz zum zerstörerischen Handeln sich. Zum anderen ist er ausgezeichnet mit den Fähigkeiten zum Guten, Kreativen und Schönen, verbunden mit einer dem Menschen eigenen Fähigkeit zu lieben. Der Mensch ist hier begleitet von Gott als seinem Schöpfer und Erzieher und begleitet von Seinem Vertrauen in das gute Potential.

Es erscheint mit wichtig, sich diese Ambivalenz – aber auch die Unterstützung Gottes – als grundsätzlich zum Menschen dazugehörig einzugestehen, und zwar zu jedem Menschen, da sonst der Gefahr, eigene Unzulänglichkeiten und Schlimmeres auf andere zu projizieren, Tür und Tor geöffnet wäre.

2. Problematisierung: Gewalt und das Wesen von Religionen

Nun gibt es in der Analyse des norwegischen Konflikt- und Friedensforschers Johann Galtung

⁴ Der malikitische Rechtsgelehrte al-Qurtūbī (gest. 1172) schreibt in seinem Qurʾankommentar dazu, dass Kain und Abel als Prototypen der Menschheit verstanden werden können und es sich hier um eine Lerngeschichte handelt, in der es um Eifersucht, Neid, Missgunst und grenzüberschreitendes Verhalten geht. Da jeder Mensch ein feststehendes Recht auf Leben hat, so al-Qurtūbī, ist die Tötung eines Menschen ein Übergriff auch auf das Lebensrecht an sich, an dem alle Menschen einen Anteil haben. Wichtig ist für al-Qurtūbī auch der Rabe, der für ihn als Zeichen der Kommunikation steht, die Gott Kain nach seiner verbrecherischen Tat anbietet und die Kain einsichts- und reuevoll annimmt. Al-Qurtūbī schließt diesen Abschnitt, indem er sagt, dass einen Menschen zu töten heißt, eine gesamte Menschheit zu töten, weil man mit dem Tod auch Ideale, Werte und Prinzipien, die Leben an sich schützen, es gut und gerecht machen, „tötet“. Deswegen wiegt die Rettung eines Menschen so wie die Rettung der gesamten Menschheit, da man implizit auch die gemeinschaftstragenden Werte rettet und sie durch den eigenen Einsatz zur Existenz bringt und mit Leben füllt.



verschiedene Gesichter von Gewalt:

- die körperliche konkrete Gewalt, die, wenn man Zeuge wird (durch Berichte im Fernsehen, in Reportagen oder in der unmittelbaren Begegnung...) zumeist eine instinktive, energische Ablehnung hervorruft
- und die strukturelle abstrakte Gewalt, die in Form von unausgeglichen strukturierten politischen, wirtschaftlichen, sozialen oder bildungstechnischen Systemen wirken kann und auf den ersten Blick weniger spektakulär und oft erst im zweiten Hinsehen erkennbar ist. Hier ist jeder von uns aus den postindustriellen Ländern auf indirekte Art ein Mittäter, da Profiteur, dieser Art von Gewalt. Sie ist trotz ihres abstrakten und bisweilen anonymen Charakters vom Menschen gemacht und hat unter anderem fehlende wirtschaftliche Chancengleichheit und damit Armut, Unterentwicklung bis hin zum Sterben der Menschen in Ländern der Dritten Welt zur Folge.

Es stellt sich im Hinblick auf das Thema meines Vortrages die Frage, ob es religiöse Systeme gibt, die eher geneigt sind, Gewalt zu befördern bzw. zu schwach sind, diese abzuwehren. Hier lässt sich die These aufstellen, dass im Kern der Entstehung von Religionen allgemein eine Erfahrung von Gott – oder neutraler formuliert: von dem Ursprung allen Seins – steht und im Anschluss daran menschliche Interpretationen und Systematiken diese Erfahrungen in einen raumzeitlichen Kontext setzen.⁵ Wichtig in der islami-

⁵ Der Theologe und Rechtsgelehrte Mehdi Razvi formuliert dies so: „Wie der große Jurist und Qur'anexeget *al-Qurtubi* [...] in seinem monumentalen Qur'anankommentar 16:10-14 deutlich macht, spricht der heilige Qur'an an dieser Stelle von einer einzigen transzendenten Religion (Din) und mehreren, einander folgenden, aber auch gleichzeitig existierenden Schari'ahs, oder immanenten Religionen, z.B. neben der islamischen auch jüdische, christliche, sowie vor-, nach-, und außerqur'anische Glaubensgemeinschaften. Alle diese Schari'ahs haben ähnliche Prinzipien und Zielsetzungen, auch wenn sie in den wörtlichen Formulierungen und Detailfragen voneinander stark abweichen und sich sogar widersprechen können. Diese Einsicht über die vielfältige Entwicklung der transzendenten göttlichen Leitung in einem raumzeitlichen Ablauf der menschlichen Geschichte hat die Muslime dazu geführt, eine multikulturelle, multireligiöse und pluralistische Ge-

schen Perspektive ist festzuhalten, dass dabei die Menschen in ihrer Verschiedenheit gleich – da vom gleichen Ursprung – sind:

„O ihr Menschen, Wir haben euch von Mann und Frau erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, dass ihr einander (an)erkennen möchtet. Wahrlich, der Ehrenvollste von euch ist vor Gott der, der unter euch am stärksten im Bewusstsein von Gottes Gegenwart lebt und handelt.“ (Sure: 49:14 – Übersetzung: Muna Tatari).

Es kann demnach keine aufs Ganze betrachteten 'Qualitätsunterschiede' in den verschiedenen religiösen Traditionen geben, da sie zu einem so großen Teil von Menschen gemacht sind. Nähme man dies an, liefe man Gefahr, in rassistische Denkstrukturen abzugleiten, welche manchmal auch unter dem Stichwort der 'kulturellen Differenz' hier und da zum Tragen kommen können.

Welche Umstände befördern es jetzt, dass Menschen einer religiösen Tradition in Phasen, in verschiedenen Umständen mal mehr und mal weniger friedensfördernd handeln? Politische, wirtschaftliche und soziale Strukturen sind nicht nur Außenfaktoren, auf die man die alleinige Schuld schieben könnte, da sie in einer engen Wechselbeziehung zu religiös-philosophischen Anschauungen einer Gesellschaft stehen und sie religiöse Anschauungen und die Entwicklung ganzer theologischer Systeme prägen können, z.B. in Form von Abgrenzungstheologien wie in Ägypten und Pakistan zu Beginn des 20. Jahrhunderts (gegen die koloniale Erfahrung) oder einer dezidierten Befreiungstheologie wie in Südafrika (gegen die Apartheid). Aber es scheint, dass in der Verwobenheit von religiösen Quellen mit geschichtlichen Erfahrungen und aktuellen Lebenssituationen interpretationsoffene Texte aus allen religiösen Traditionen auch zur Rechtfertigung von grenzüberschreitendem Verhalten und sogar Gewalt herangezogen wurden und werden.⁶

Es ist allgemein zu beobachten, dass der Mensch eine Legitimation für Gewalt braucht, in

sellschaft anzustreben.“ (Razvi, Mehdi: Die Bedeutung der Glaubensfreiheit aus islamischer Sicht, in: Friedman, Michel (u.a.) (Hg.): *Religionsfreiheit*. Heidelberg, 1996, S. 38.)

⁶ Siehe hierzu: Christoph Schwöbel und Dorothee von Tippelskirch (Hg.): *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*. Freiburg im Breisgau 2002.



dem Moment, wo er sie als solche erkennt, da er sie scheinbar natürlicherweise als unrecht wahrnimmt (keiner legitimiert sich in der Regel für schönes und gutes Tun). Diese Legitimation kann nun geschehen unter anderem im Namen Gottes, aber auch im Namen der Aufklärung und auch im Namen der freien Marktwirtschaft, denn Globalisierungskritiker christlicher und islamischer Herkunft nehmen in ihren Analysen zunehmend religiöse Elemente in der Marktgläubigkeit vieler Menschen war, die darauf aufbauend ihre gesellschaftspolitischen und gegebenenfalls auch ihre wirtschaftlich-außenpolitischen Aktionen gestalten.⁷

3. Alternative Optionen: Gangbare Wege zum Besseren

Wie in allen Religionen zu finden, hat auch die islamische Tradition ihre spezifischen Wege entwickelt, die aus dem Wirkzusammenhang zwischen destruktivem Potential im Menschen an sich und von ihm entwickelten Legitimierungsmechanismen heraus führen können. Im Mittelpunkt steht dabei das Bemühen um Selbsterkenntnis und einer damit einher gehenden Anstrengung um Selbsterziehung. Nach einer Überlieferung von Muhammad, sind Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis eng miteinander verbunden.⁸ Selbsterkenntnis führt demnach zu einem klareren Gottesverständnis, da der Einfluss eigener Ängste, Wünsche und auch Projektionen in Bezug auf das jeweilige Gottesbild bewusst werden.⁹

Die Verbindung von Selbsterkenntnis und Selbsterziehung mit Ethik¹⁰ wiederum führen zu

⁷ Vgl. Esack, Farid: In Search of Progressive Islam Beyond 9/11, in Omid Safi (ed.): *Progressive Muslims*. Oxford 2003, S. 87-91.

⁸ Dies geht zurück auf eine Prophet Muhammad zugeschriebene Überlieferung: „Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn.“

⁹ Mehdi Razvi in Zusammenarbeit mit Halima Krausen und Pia Köppel: *Entdeckungsreisen im Koran. Zwölf Lehrgespräche*. Hamburg 2001, S. 45, Kapitel 9: Mystik im Islam: S. 126-142.

¹⁰ Vgl. Krausen, Halima: Befreiungstheologie im Islam. In: Thorsten Knauth und Joachim Schroeder (Hg.): *Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog*. Münster

einer Haltung, in der es zunehmend schwerer fällt, sich gegen andere aus einem Gefühl der Überlegenheit oder aus einem Gefühl der Ohnmacht abzugrenzen: friedensstiftendes Verhalten kann so möglich werden.¹¹

4. Tragende Innerlichkeit: Das Wesen islamischer Mystik – eine allgemeine Einführung

Erste Stichwörter aus dem Feld der Mystik sind bereits genannt: Selbsterkenntnis, Gotteserkenntnis und Selbsterziehung.¹² In diesem Zusammenhang ist besonders der Theologe und Mystiker al-Gazzalī zu nennen, der die Verbindung von Ethik und Recht mit Mystik neu belebt hat, unter anderem mit dem Argument, dass wahrer Glaube und darauf aufbauendes ethisches Handeln nicht über eine intellektuelle Aneignung oder gar kritiklose Übernahme von Lehrmeinungen entstehen kann, sondern nur durch die eigene Erfahrung gespeist sein soll, die dann mit den Mitteln der Vernunft reflektiert wird und seine Wirkung im täglichen Leben zeigt.¹³

(u.a.) 1999, S. 116 -129.

¹¹ Als klassische Felder islamischer Gelehrsamkeit gelten gemeinhin: Ethik bzw. Recht, Theologie, Philosophie und Mystik.

¹² Die These, dass die islamische Mystik genuin aus islamischen Quellen entwickelt wurde, ist immer wieder kontrovers diskutiert worden. Sicherlich kann man zum einen davon ausgehen, dass keine religiösen oder philosophischen Traditionen in einem geistesgeschichtlichen Niemandsland entstanden sind und zum anderen gleichzeitig das jeweils Originäre einer bestimmten Anschauung erkennen. Die Islamwissenschaftlerin Schimmel stellt dazu fest: „Tholuck [19.Jahrhundert], ein guter Protestant und daher durchaus anti-mystisch eingestellt, verstand immerhin, dass „die Sufi-Lehre aus der eigenen Mystik Muhammads entsprang und aus ihr erklärt werden kann“, und „Doch wusste Nicholson wohl, dass die frühen asketischen Bewegungen innerhalb des Islam ohne Schwierigkeiten aus islamischen Wurzeln erklärt werden können und das daher die ursprüngliche Form des Sufismus ‚ein eigenborenes Produkt des Islam‘ ist.“ Aus: Schimmel, Anemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. Aalen 1979, S. 9f.

¹³ Vgl. Zakzouk, Mohmoud: Abū H[am]id Muh[ammad] al Ghazalī (1058-1111). In: Friedrich



Schon einige Jahrhunderte früher wurde nicht nur die Verbindung von ethischem Handeln und Gottesverbindung thematisiert sondern auch die Stufen der Motivationen zum Guten diskutiert, wie folgende Überlieferung der großen Mystikerin Rabī'a al-Adawiyya (gest. 801) zeigt:

Einmal wurde sie in einer Straße Basras gefragt, warum sie eine Fackel in der einen Hand und einen Eimer Wasser in der anderen Hand trage, und sie antwortete: „Ich will Feuer ans Paradies legen und Wasser in die Hölle gießen, damit diese beiden Schleier verschwinden und es deutlich wird, wer Gott aus Liebe, nicht aus Höllenfurcht oder Hoffnung aufs Paradies anbetet.“¹⁴

Wenn der Mystiker Ġunaid (gest. 910) sagt, dass Sufismus verinnerlichte und praktizierte Ethik ist, gespeist aus einer persönlichen Gotteserfahrung, dann zeigt sich hier, dass zum einen der Läuterung des Herzens und zum anderen der Erziehung der Psyche (*nafs*) als Sitz des Willens und der Kraft des Menschen ein wichtiger Raum gegeben werden sollte, um dieses Ziel zu erreichen.¹⁵ Da dieser Weg, sich in beidem, seinen Schwächen und Stärken zu erkennen und die Stärken zu vervollkommen und die Schwächen

abzubauen¹⁶, bisweilen ein mühsamer Weg und mit viel Geduld sich selbst gegenüber verbunden ist, spricht man in diesem Kontext in der islamischen Tradition vom großem *Ġihād*¹⁷, der gro-

¹⁶ Der Weg, der zu gehen ist, führt durch verschiedene Stufen der Entwicklung: von der treibenden Psyche, über die belastete, klagende, gereinigte, beruhigte, zufriedene und in Gottes Zufriedenheit seiende Psyche. Vgl. u.a. Corbin, Henry: *Die Smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*. München 1989, S. 93-94. Hier führt Corbin in Aspekte der Lehre Nağmudīn Kubras (13. Jahrhundert) ein.

¹⁷ „Die Bemühung im Lebenskampf, darunter die Bemühung, auf rechtmäßige Weise den Lebensunterhalt zu verdienen und sich gegen Tyrannei und Unterdrückung durchzusetzen, ist durchaus ein Aspekt des Jihad. Ein großes befreiungstheologisches Gewicht liegt in der Aussage des Propheten (...): ‚Der vorzüglichste Jihad ist ein gerechtes Wort gegenüber einem ungerechten Herrscher.‘ Dazu bedarf es der Aufrichtigkeit, Geduld und Zivilcourage. Aber nicht alle Aspekte von Jihad werden so deutlich nach außen sichtbar, vor allem, wenn es um ethische Werte geht. Ein Beispiel ist das Streben nach Wissen. Wissen ist ein islamischer Grundwert, denn es ist verbunden mit Ġman, Glauben im Sinne von Vertrauen und Gewissheit. In der islamischen Welt war es lange Zeit Tradition, zum Erwerb von Wissen auf persönliche Annehmlichkeiten zu verzichten und zu reisen – durchaus nicht nur für religiöses Wissen im engeren Sinne und der Reisende galt als mujāhid, sozusagen als Kämpfender. Wissen ist wiederum die Voraussetzung für etwas anderes, nämlich Ijtihād, wörtl. harte Arbeit, Fleiß, nämlich bei der Entwicklung zeitgemäßer rechtlicher und theologischer Aussagen. Das bedeutet nicht nur die gründliche Kenntnis der Quellen, auf denen sie aufbauen, in diesem Falle des Quran und der Sunna (Lebenspraxis des Propheten und der Urgemeinde), sondern selbstverständlich die Kenntnis des jeweiligen Sachverhalts sowie sorgfältige, gewissenhafte Arbeit. Bei der Unmenge von Informationen, die heute zu berücksichtigen sind, wird immer mehr Teamarbeit notwendig sein. Ebenso ist es notwendig, viele der bisher gewachsenen Vorstellungen in Verbindung mit neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen aufzuarbeiten. Dies erfordert Disziplin und hohe Einsatzbereitschaft. Insofern werden traditionell die nach außen gerichteten Bemühungen als kleinerer Jihad bezeichnet. Der größere Jihad ist der innere Kampf gegen eigennützige Regungen aller Art und das Ringen nach Lauterkeit und Aufrichtigkeit. Jihād ist also ein umfassender Begriff.“ (Aus: Krausen, Halima: *Gibt es einen „Heiligen Krieg“?* Ein muslimischer Standpunkt. Abgerufen unter: [/www.tibet.de/tib/tibu/2002-](http://www.tibet.de/tib/tibu/2002-)

Niewöhner (Hrsg.): *Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard*. München 1995, S. 112-125.

¹⁴ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. Aalen 1979, S. 43. In diesem Zusammenhang ist es wichtig vor Augen zu haben, dass in der islamischen Theologie der Dienst an Gott nicht nur den Dienst an Seiner Schöpfung und Seinen Geschöpfen umfasst, sondern dieser im Zweifelsfall auch Vorrang hat.

¹⁵ In der islamischen Philosophie sind verschiedene Konzepte von der Innerlichkeit des Menschen entwickelt worden, die in einem Konzept von der äußeren Gestalt über die diese erhaltende innere Struktur, die Psyche, das Herz ‚die Vernunft, der Geist bis zum Licht die Ebenen im Menschen benennen. Hier ist die Verknüpfung von Philosophie, Psychologie und Mystik gut zu erkennen. Erste Systematiken hierzu finden sich im 8. Jahrhundert u.a. bei Ġa'far as-Sādiq, der sich in seiner Arbeit auf den qur'anischen Text beruft und bei Ġwaja Mir Dard (18. Jahrhundert). Siehe hierzu auch Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. Aalen 1979, S. 212-214 und 423, Rahman, Fazlur: *Islam*. Chicago 1979, S.128-149 und Corbin, Henry: *Die Smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*. München 1989.



ßen Anstrengung.

Ein Grundgedanke, der in der islamischen Mystik gepflegt wird, ist die Idee des Reisens. Der Mensch macht sich bewusst auf den Weg zu Gott, um die Entfernung, die durch das irdische Dasein erst mal gegeben ist, wieder aufzuheben und durchläuft dabei verschiedene Zustände und Stationen, in deren Verlauf sich auch die eigene Gottesvorstellung bzw. die Erfahrung von Ihm immer neu gestaltet, verändert oder vertieft.

Wenn Gott zum einen als der transzendent Unverfügbare verstanden ist und unabhängig von der Schöpfung existiert, so ist Er auch der immanent mit der Schöpfung Verbundene und hier Wahrnehmbare. In dem Reichtum, den die islamische Tradition mit den 99 Schönsten Namen Gottes bereitstellt, ist ein Wesenszug Gottes als grundlegend eingestuft: Seine Barmherzigkeit, Liebe und Zärtlichkeit.¹⁸ Eine Erfahrung dieser oder anderer Eigenschaften Gottes kann eine Quelle sein, aus der der Mensch Kraft, Geduld, Mut und Freude schöpfen kann und einen inneren Reichtum erlebt, der nach außen als Frieden strahlt und Menschen verbindend wirkt.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die eigene Erfahrung zum einen wertzuschätzen und gleichzeitig ihre Vorläufigkeit und persönliche Färbung im Bewusstsein zu haben wie die folgende Lehrgeschichte zeigt:

„Man sagt, dass Jesus viel lachte und Johannes der Täufer viel weinte, und dabei waren sie doch Vettern und führten dasselbe enthaltsame Leben. Johannes sagte zu Jesus: „Du bist dir wohl der Barmherzigkeit Gottes sehr sicher, dass du soviel lachst, und denkst nicht daran, dass Er dich auch mit Schwierigkeiten heimsuchen kann und Rechenschaft von dir verlangt!“

Jesus erwiderte: „Du übersiehst wohl die feinen Gnadenerweise Gottes und die Herrlichkeit, die Er offenbart, dass du soviel weinst!“

Einer der Gottesfreunde jener Zeit hörte das Gespräch und fragte: „Wer von den beiden steht Gott wohl näher?“ Gott sprach: „Derjenige steht Mir am

/tibu60/60jihad.html.

¹⁸ In Sure 6:13 beschreibt Gott Sich Selbst durch Seine Barmherzigkeit, die vor allem Anderen Sein Wesen ausmacht. Zur Wortbedeutung von Rahima, meist mit Barmherzigkeit übersetzt, vgl. *Ibn Manzūr: Lisān al-ʿArab*. Bairut 1955.

nächsten, der am besten von Mir denkt. Meine Diener machen sich eine Vorstellung von Mir, und Ich begegne ihnen entsprechend ihrer Vorstellung.“¹⁹

5. Äußere Form und gesellschaftliche Konzeption

a) Vision einer islamischen Theologie

Wenn es in der islamischen Mystik um die Bemühung (*Ġihād*) zur Entfaltung des eigenen positiven Potentials geht und darum, seine individuelle Vollkommenheit zu erreichen, so spiegelt sich dies auch als Vision in dem Begriff *Islām* wieder. Es ist oft nicht passend mit 'Unterwerfung' übersetzt, auch die Formulierung ‚Hingabe an Gott‘ fasst die sprachliche Weite des Begriffes nicht ganz. Seine Grundbedeutung geht auf die Wortfamilie von *salīma* zurück, was frei, ganz, heil und gesund sein/werden bedeutet. *Salām* heißt demnach Frieden, und ein *Muslim* ist jemand, der diesen Weg zum inneren Frieden, der nach außen wirkt, geht²⁰. Dies ist auch der Maßstab, an dem sich jede von Muslimen entwickelte Theologie messen lassen sollte: Inwieweit unterstützt sie die Menschen auf ihrem Weg, frei, ganz heil und gesund zu werden und der damit verbundenen Befähigung zu einer inneren Haltung, die im Qur'an so beschrieben wird:

„Gut und Böse sind nicht gleich. Wehre [das Böse] mit dem ab, was das Beste ist. Und siehe, wenn Feindschaft zwischen dir und einem anderen war, so wird der wie ein warmer Freund werden. Dies wird aber nur denen gewährt, die mutig geduldig sind; und es wird nur dem Besitzer großen Seelenadels gewährt.“ (Qur'an: 41: 35-36)

b) Mystik und das Konzept der gesellschaftlichen Verantwortung

Diese Anstrengung und Verwirklichung von Frieden geht wiederum nicht im Ausschließlich-

¹⁹ Nach Rumi. *Fihī ma Fihī*, in: Halima Krausen. *Grundstudium Islam. Ethisch-rechtlicher Teil. Fasten und Selbsterziehung*. Texte zur Veranschaulichung. Unveröffentlichtes Manuskript. Siehe auch: Schimmel, Annemarie: *Rumi: Von Allem und vom Einen. Fihī ma fihī*. München 1995, S. 113.

²⁰ Vgl. *Ibn Manzūr: Lisān al-ʿArab*. Bairut 1955, das Wortfeld *salīma*.



keitsverfahren, denn die Schöpfung und alle Geschöpfe sind eng miteinander verwoben. Es gibt demnach also keinen Königsweg für eine besondere Gemeinschaft.

Dīn als 5-gliedriges Beziehungsgeflecht mit den Schlüsselbegriffen von *Ḥaqq* (Pflicht und Recht) und *Ṭaḳwā*²¹ (Bemühen, andere als Geschöpfe Gottes nicht zu verletzen) wird mit seinen Implikationen u.a. in der Sure *Māʿūn* 107: 2-8 veranschaulicht:

„Hast du nicht den gesehen, der die Religion ungläubwürdig macht? Das ist der, der die Waise verstößt und nicht zur Speisung der Armen antreibt. So wehe denen, die Gebete sprechen, doch ihres betens uneingedenk sind, die nur gesehen werden wollen und die zwischenmenschlichen Dienste verweigern.“ (Übersetzung: Halima Krausen)

Wenn man sich mit seinen Schwächen und Stärken kennt, kann man gut und sinnvoll seinen Platz in diesem Beziehungsgeflecht erkennen und im Sinne einer Lebensaufgabe auch ausfüllen.

Diese Ansicht des Miteinanderverwoben-Seins spiegelt sich auch in der klassischen islamischen Philosophie, in der immer wieder folgende Erkenntnis diskutiert wurde: Im Menschsein gibt es den ganz und gar Anderen nicht, eine mehr an Kenntnis von Anderen ist auch immer ein mehr an Erkenntnis von mir selbst. Und hat der Andere erst mal ein Gesicht bekommen, fällt es schwer, sich ihm gegenüber grenzüberschreitend zu verhalten.²²

Zusammenfassung

Schließen möchte ich meine Ausführungen mit Worten von Farid Esack. Sie sind ein Plädoyer für die gegenseitige Wertschätzung und Anerkennung der Verschiedenheit der Menschen und ihrer religiösen und a-religiösen Anschauungen und weisen auf die Verantwortung aller in der

gemeinsamen Gestaltung der Zukunft hin:

„Die Natur der Welt, in der wir heute leben, und das Potential unserer Zerstörungswaffen bedeuten, dass das Schicksal aller Menschen unlösbar miteinander verbunden ist. Es gibt keine selektive Existenz für irgendeine spezifische Gemeinschaft, denn der Kuchen der Menschheit kann nicht mehr entbacken werden. Wir können jetzt nicht mehr den Zucker vom Mehl oder Wasser trennen. Wir gehen unter oder schwimmen zusammen. Für Leute, die sich dem Edelsten in unserem religiösen Erbe verpflichtet haben, geht es jedoch nicht nur um das Überleben unserer eigenen Traditionen. Heute hängt unser Überleben vom Überleben des Anderen ebenso ab wie das Überleben der Menschheit vom Überleben des Ökosystems abhängt. Über den Satz: „Kein Mensch ist eine Insel“ hinaus sind wir zu dem Satz: „Keine Art ist eine Insel“ gelangt. Ein undeutliches und sentimentales Gefühl der Sippenzusammengehörigkeit wird uns nicht durch die turbulente Zukunft einer Welt hindurchhelfen, die durch ein allmähliches Wiederauftauchen des Nazismus, Umweltzerstörung, eine auf der wirtschaftlichen Ausbeutung der Dritten Welt basierten triumphalistischen Neuen Weltordnung bedroht ist, einer Welt, in der Frauen weiterhin am Rande der Würde gerade eben überleben. [...] Es gibt viele Arten zu sterben. Es gibt jedoch nur eine Art zu leben; durch die Entdeckung dessen, worum es beim Selbst und beim Anderen wirklich geht, um zu verstehen, wie viel von dem Anderen wirklich in uns reflektiert wird, und herauszufinden, was uns gemeinsam ist im Kampf für die Wiedererschaffung einer Welt der Gerechtigkeit, einer Welt der Würde für alle Bewohner der Erde.“²³

²¹ Vgl. Rahman, Fazlur: *Major Themes of the Qurʾan. Man and Society*. Chicago 1980, S. 37-64.

²² Vgl. u.a.: Khatami, Seyed Mohammad: Über den Dialog der Kulturen. Vortrag im Rahmen einer Diskussionsveranstaltung zum Dialog der Zivilisationen in Weimar am 12. Juli 2000. In: *Al-Fadschr. Die Morgendämmerung. Zeitschrift für Muslime und interkulturelle Kommunikation*, Jg. 2000, Nr. 99-100/2000, S. 32

Copyright © 2007 by Muna Tatari,
 Grömitzer Weg 28 a, D-22147 Hamburg
 E-Mail: munatadari24[at-symbol]yahoo.de.

²³ Vgl. Esack, Farid: Herausforderung der Freiheit. Aus der Perspektive eines Muslim. In: *Al-Fadschr*, Nr. 87, Mai-Juni 1998, S. 30-33.