ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-30-8 € 16,–

32 2014

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Andalusien

Mit Beiträgen von MOHAMED MESBAHI, MOHAMED TURKI, MARÍA ROSA MENOCAL, ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO, HELMUT DANNER und anderen

SONDERDRUCK

Andalusien

5
MOHAMED TURKI
Convivencia und Toleranz in Al-Andalus

27
ROSA MARÍA MENOCAL
Hasdai ibn Shaprut: Ein Großwesir in Córdoba

37
ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO
Américo Castro und das interkulturelle Gedächtnis von Al-Andalus

49
MOHAMED MESBAHI
Aspekte des philosophischen Andalusien in der zeitgenössischen arabischen Kultur

77
Europa und das philosophische Erbe von Andalusien
ANDREAS SPEER IM GESPRÄCH MIT MOHAMED TURKI

85
HELMUT DANNER
Patrick Chabal: »The End of Conceit: Western Rationality after Postcolonialism«

99
REZENSIONEN & TIPPS

142
IMPRESSUM

143
POLYLOG BESTELLEN

Europa und das philosophische Erbe von Andalusien

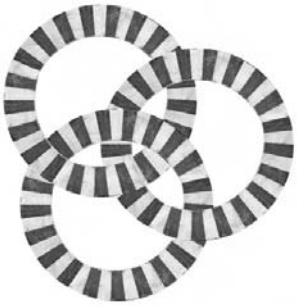
Andreas Speer im Gespräch mit Mohamed Turki

POLYLOG: *Sie sind Direktor des Thomas-Instituts in Köln, welche Aufgaben und Ziele verfolgt das Institut im Bereich der Forschung und Lehre?*

ANDREAS SPEER: Das Thomas-Institut der Universität zu Köln wurde 1950 als ein Forschungsinstitut gegründet, das sich mit der Philosophie-, Wissenschafts- und Ideengeschichte jenes Milleniums befasst, das wir gewöhnlich Mittelalter nennen. Allerdings trifft dieser Epochenbegriff nur für den lateinischen Kultur- und Sprachraum zu. Ein wichtiger Arbeitsbereich für das Thomas-Institut waren von Anfang an große Editionsprojekte, etwa zu Meister Eckart und Nicolaus Cusanus, später kamen dann der Aristoteles latinus, der *Averroes latinus* und jüngst die Edition des umfangreichen Sentenzenkommentars des Durandus von St. Pourçain hinzu. Hinzukommen eine Vielzahl von Forschungsprojekten zur Naturphilosophie und Psychologie, zur Metaphysik und Erkenntnistheorie, zur Ästhetik und zum Verhältnis von Philosophie, Theologie und Weisheit. Die Erforschung der großen Wissensdiskurse erfolgt dabei zunehmend in den vier großen Kultursprachen: Griechisch, Arabisch, Hebräisch und Latein, die zugleich auch vier philosophische Kulturen markieren.

Von Anfang an gehören die Kölner Mediaevistentagungen zu den Aufgaben und zum internationalen Profil des Thomas-Instituts. Anfangs jährlich sind sie heute die wohl wichtigste mediävistische Biennale zumindest in Europa. Die Mediaevistentagungen sind von Anfang an interdisziplinär und interkulturell konzipiert gewesen – lange bevor diese Fragen zu Forschungsstandards wurden. Das spiegelt sich auch in den *»Miscellanea Mediaevalia«* wider, die die Ergebnisse dieser Tagungen dokumentieren. Für 2016 steht bereits die 40. Kölner Mediaevistentagung an, die derzeit vorbereitet wird.

ANDREAS SPEER ist Direktor des Thomas-Instituts der Universität Köln.



Darüber hinaus ist das Thomas-Institut, was die Lehre angeht, fest in das Curriculum des Philosophischen Seminars der Universität zu Köln eingebunden sowie in den Master für Mittelalterstudien. Ein besonderes Augenmerk liegt auf der Betreuung von Dissertationen, ferner von Gastforschern und Stipendiaten aus aller Welt.

Wer sich mit der Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts beschäftigt, kommt um Averroes gar nicht herum.

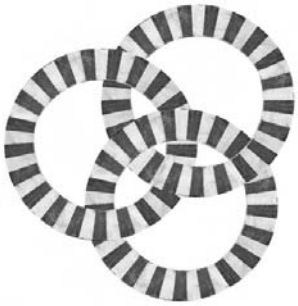
Sie sind gleichzeitig Direktor der Averroes latinus Edition, die in Ihrem Institut beheimatet ist. Welche Relevanz hat Averroes heute für Sie und für Ihre Arbeit?

Zunächst einmal ist Averroes und sein Werk ein wichtiger Forschungsgegenstand. Hierbei liegt unser und auch mein besonderes Interesse zunächst auf den Aristoteleskommentaren, die in Ihrer Bedeutung für die Rezeption der aristotelischen Philosophie und Wissenschaft nicht hoch genug eingeschätzt werden können. Es ist sicher kein Zufall, dass Averroes bei den lateinischen Gelehrten den Ehrennamen »Commentator« trug, so wie Aristoteles den Ehrennamen »Philosophus«. Das zeigt die große Bedeutung des Averroes für das Aristotelesverständnis: sowohl durch seinen eigenen Beitrag, aber auch dadurch, dass er die gesamte Kommentargeschichte von den spätantiken Kommentatoren an in seinen großen Kommentaren tradierte. Dabei war Averroes eine durchaus kontroverse Autorität, denn manche seiner Interpretationen spitzten Problemstellungen sehr pointiert zu. Aber die Debatte gehört schließlich zum philosophischen Geschäft. Wenn sich alle einig sind, ist das ja allgemein eher ein Zeichen für Langeweile als für intellektuelles Feuerwerk.

Wer sich – wie ich – mit der Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts beschäftigt, kommt um Averroes gar nicht herum. Er ist einer der großen Autoritäten und Anreger so vieler Debatten: in der Psychologie und Erkenntnislehre, in der Physik und Kosmologie, etc. Für mich ist diese Streitkultur an den noch jungen Universitäten auch für heute ein Vorbild mit Bezug auf ihre methodische Klarheit und intellektuelle Redlichkeit. Ich bin sicher, dass Ibn Rushd dort auch gerne mitdiskutiert hätte.

Können der lateinische Averroismus und seine Deutung der »doppelten Wahrheit« noch eine Geltung haben im Hinblick auf den gegenwärtigen Diskurs um den Säkularismus, der im Westen mit dem Islamismus geführt wird?

Der Begriff der »doppelten Wahrheit« wird ja im wörtlichen Sinne nicht von Averroes selbst geprägt (siehe die nachfolgende Frage), sondern entstammt einer Debatte am Ende des 13. Jahrhunderts an der Universität von Paris, in der es um das Verhältnis von theologischer und philosophischer Wahrheit geht. Das ist auch ein Streit der Fakultäten, genauer der Artistenfakultät (heute unsere Philosophische und Naturwissenschaftliche Fakultät) und der Theologischen Fakultät. Im Zentrum aber steht die Frage, wie konkurrierende Wahrheitsansprüche wissenschaftlich begründet und ggf. aufgelöst werden können. Damit ist – ganz im Kontext der aristotelischen Wissenschaftstheorie – die Frage verbunden, welcher Wissenschaft als »erste



Wissenschaft« der Primat zukommt. Die Herausforderung kommt durch den Anspruch der Theologie, ihre Glaubenswahrheiten gleichfalls als Vernunftwahrheiten wissenschaftlich zu artikulieren. Diese Tradition findet sich im übrigen nicht nur im Christentum, sondern auch im Islam.

Die Frage der »doppelten Wahrheit« hat meines Wissens erstmals Thomas von Aquin so pointiert formuliert, und dies schon früh in seiner ersten theologischen Summe, die offenbar für das Gespräch mit Andersgläubigen konzipiert war. Hier geht es Thomas zugleich um eine Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft, die nicht aus eigener Kraft in der Lage ist zu erkennen, was Gott ist, es sei denn Gott offenbart sich. Diese Beschränkung der natürlichen Vernunft auf die philosophische Gotteserkenntnis gibt den Raum frei für den Glauben und für eine theologische Wissenschaft, die nach den epistemischen Bedingungen für Glauben und Wissen fragt. Thomas sieht zugleich die Grenzen einer auf Offenbarung gegründeten theologischen Wissenschaft im Streit mit den anderen Wissenschaften, etwa mit Bezug auf psychologische oder kosmologische Streitfragen. Trotzdem sieht er beide Wissenschaften, sieht er Glaube und Vernunft wechselseitig aufeinander bezogen. In diesem Sinne sind die beiden Wahrheiten zwar unterschieden, aber aufeinander bezogen.

Die Vernunft des Thomas ist nicht säkular; vielmehr ist die Gottesfrage für ihn ein konstitutiver Bestandteil der Suche des Menschen nach Erkenntnis. Sie zählt, wie Immanuel Kant zu Beginn seiner Vorrede zur ersten Auflage der *»Kritik der reinen Vernunft«* schreibt, zu jenen Fragen, durch welche die Vernunft belästigt wird, die sie nicht abweisen, aber auch nicht zureichend beantworten kann. Eine solche Vernunft, die sich ihrer Grenzen bewusst ist, lässt Raum für den Glauben. Dieser aber folgt einer anderen epistemischen Begründungsnotwendigkeit, die nicht auf universale Notwendigkeit, sondern auf subjektive Überzeugung gründet. Genau hier liegt für mich ein Gesprächsangebot zwischen Philosophie und Religion, zwischen Vernunft und Glaube, in der beide ihren legitimen, aber unterschiedenen Platz haben. Das bedeutet aber auch auf beiden Seiten eine Aufgabe eines Absolutheitsanspruches, der etwa in jeder Form von »-ismen« zum Ausdruck kommt.

Ibn Rushd traut der menschlichen Vernunft mehr zu als die Skeptiker Thomas von Aquin und Immanuel Kant.

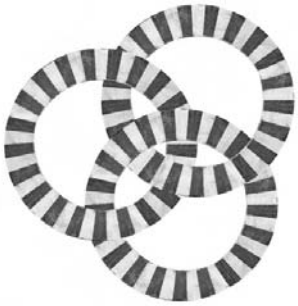
Bei Ihrem Vortrag in Frankfurt am 4.9.2014 anlässlich der Tagung des Zentrums für islamische Studien zu »Horizonte der islamischen Theologie« haben Sie mit Bezug auf Ibn Rushds Fasl al-Maqāl einige Überlegungen zum Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie unterbreitet und seine Aussage: »Die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen« als Leitmotiv übernommen. Würden Sie seinen Standpunkt als mögliche Perspektive für die Beilegung des heutigen Streits zwischen Säkularismus und Islamismus betrachten?

Ich knüpfe an die Antwort auf die vorhergehende Frage an. Ibn Rushd hat zu der Frage der »doppelten Wahrheit« eine etwas andere Position eingenommen als etwa Thomas von Aquin. Hierzu ist vorab zu betonen – und das ist eine wichtige Prämisse –, dass Ibn Rushd der menschlichen Vernunft mehr zutraut als die

Skeptiker Thomas von Aquin und Immanuel Kant. Für Ibn Rushd kann der Mensch, der seinem Wesen nach durch und durch vernünftig ist, eine Stufe der Intellektualität und der Vernünftigkeit erreichen, dass alles, was das Gesetz – das ist der Qur'an und die Schari'a – lehrt, auf dieser höchsten Stufe voll und ganz durch die Vernunft eingesehen werden kann. In diesem Sinne ist der Philosoph der wahre Prophet, wenn es ihm darüber hinaus noch gelingen sollte, dieses wahre Wissen auch allen Menschen zu lehren, die dieser Einsicht nicht fähig sind; denn so gebietet es das Gesetz. Diese Lehren sind dann die Regeln des Gesetzes und Erzählungen der Heiligen Schriften. »Denkt darüber nach, ihr, die ihr Einsicht habt« – diesen Qur'an-Vers (59:2) stellt Ibn Rushd programmatisch seinem *Fasl al-Maqāl* voran. Denn da das Gesetz wahr ist und zur Vernunftüberlegung aufruft, die zur Erkenntnis der Wahrheit führt, so wisse die Gemeinschaft der Muslime mit Bestimmtheit, dass die beweisende Überlegung nicht zu einem Widerspruch mit dem führt, was im Gesetz steht, »da die Wahrheit der Wahrheit nicht widerspricht, sondern mit ihr in Einklang steht und für sie Zeugnis ablegt«. Für Ibn Rushd bedeutet dies, dass mögliche Widersprüche durch einen Rückgang auf die je höhere Ebene der Einsicht gelöst werden können. Zugleich aber setzt er die Wahrheit des Gesetzes als universale Vernunftwahrheit voraus, die von jedem Menschen, der sich seiner Vernunft bedient, mit derselben Notwendigkeit eingesehen werden können muss wie etwa mathematische oder logische Axiome. Andererseits ist Ibn Rushd wohl davon überzeugt, dass die ihrer Bilder und Narrationen entkleidete Religion zu einer Vernunfttheologie werden müsse, wie sie die Philosophen zu allen Zeiten schon immer gelehrt haben, und dass das religiöse Gesetz bei rechter Auslegung keine Bestimmungen enthält, die nicht auch im Naturgesetz enthalten sind.

Ibn Rushd setzt die Wahrheit des Gesetzes als universale Vernunftwahrheit voraus, die von jedem Menschen, der sich seiner Vernunft bedient, mit derselben Notwendigkeit eingesehen werden können muss wie etwa mathematische oder logische Axiome.

Dieses Modell des Ibn Rushd, das in meinen Augen viele Parallelen zu Konzeptionen einer natürlichen Theologie besitzt, die gleichfalls von einer Entsprechung von Vernunft und Glaube ausgehen (hierzu zählt unter christlichen Vorzeichen Meister Eckhart oder unter jüdischen Vorzeichen Moses Maimonides, aber auch in späteren Zeiten die Theologiekonzeptionen der Aufklärung), war schon zu Lebzeiten Ibn Rushds umstritten: vor allem unter Theologen, die einen solchen Primat der Vernunft und der Philosophie nicht akzeptieren wollten. Und in der Tat scheint mir das Modell des Ibn Rushd in der heutigen Diskussion eines nicht angemessen artikulieren zu können: den unbestreitbaren Unterschied zwischen den verschiedenen Religionen, auch wenn sie – wie die abrahamitischen Religionen – sich gleichermaßen auf den einen Gott berufen und wesentliche Teile ihrer religiösen Tradition miteinander teilen. Doch gerade die aktuelle Situation zeigt uns auch, als wieviel trennender gerade die historische Form der in Erzählungen überlieferten jeweiligen Offenbarung ist als die Einsicht in die von Thomas wie von Ibn Rush gemeinsam betonte Grundtatsache, dass die Suche nach Gott ein unauslöschlicher Bestandteil des menschlichen Strebens nach wahrer Erkenntnis ist. Ich denke, dieser Differenz müssen wir uns bewusst sein, wenn wir miteinander in einen Dialog treten



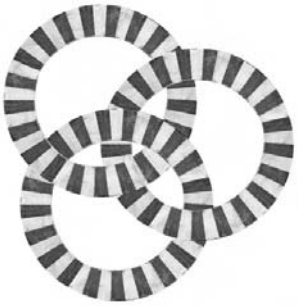
wollen. Die Vision eines Ibn Rushd oder eines Nicolaus Cusanus, dass sich die dogmatischen Differenzen durch den Rückgang auf die obersten Vernunftprinzipien aufheben lassen, mag verlockend sein; ihr steht die Einsicht in die Geschichtlichkeit der menschlichen Vernunft entgegen – und geschichtlich ist auch alle Offenbarung.

In Ihren Arbeiten sprechen Sie von »Grenzüberschreitung« und von der Notwendigkeit einer Überwindung der eurozentrischen Sicht der Dinge. Wie lässt sich eine solche Forderung in Bezug auf die arabisch-islamische Kultur verwirklichen?

Lassen Sie mich noch einmal auf meine Distanz zum Begriff »Mittelalter« zurückkommen. Dieser Begriff ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Er ist nicht nur als ein Begriff buchstäblich erfunden worden, um einen Bruch in der abendländischen Kultur zu postulieren, und hat in der Folgezeit bis heute als eine Exklusionskategorie bestens »funktioniert«, er schneidet ja auch die abendländische Kultur bewusst von jenen bedeutenden kulturellen Wurzeln und Kontexten ab, ohne die die westlich-europäische Kultur nicht denkbar wäre, um die Fiktion einer autonomen Ursprünglichkeit in einer authentischen Antike zu generieren, von der die lateinische Kultur in Wahrheit über Jahrhunderte abgeschnitten war und die sie erst viel später – vor allem ab dem 11. und 12. Jahrhundert – über die Begegnung mit der griechisch-byzantinischen, vor allem aber mit der arabisch-islamischen Kultur wiederentdeckte und sich erneut aneignen konnte. Von einem vergessenen Erbe des Abendlandes hat vor etwa zwei Jahrzehnten der französische Philosoph Alain de Libera gesprochen. Inzwischen ist in der Erforschung dieses Zeitraumes sehr viel geschehen: inhaltlich und konzeptionell. Wir verstehen weitaus besser vor allem durch die philologisch-historische Erschließungsarbeit, wie sie auch am Thomas-Institut betrieben wird, wie vielfältig die interkulturellen Austauschbeziehungen rund um das Mittelmeer über viele Jahrhunderte waren, wie sehr sie die Menschen und ihr Denken geprägt haben. Das gilt nicht nur, wenngleich besonders, von den großen Knotenpunkten solcher Begegnungen: Toledo, Syrakus, Konstantionpel, Alexandria, Badgad, etc.

Ich würde dieses Millenium gerne ohne den Begriff »Mittelalter« beschreiben wollen, der zudem für den arabischen, jüdischen oder byzantinischen Kulturraum keinen Sinn ergibt – es sei denn aus eurozentrischer Perspektive. Und so ist dieser Zeitraum ja auch lange behandelt und beschrieben worden. Ein neuer Blick würde auch im besten Sinne aufklärerisch wirken. Wir könnten beispielsweise aus der Geschichte lernen, dass Islam und Vernunft und wissenschaftlicher Fortschritt kein Antagonismus sind, dass wir im ehemals lateinisch sprechenden Westen diese Verbindung von Wissenschaft und Religion auch in der Auseinandersetzung mit diesen fortschrittlichen Gesellschaften wiederentdeckt und mit Hilfe des »philosophus« (Aristoteles) und seines »commentator« (Ibn Rushd) theoretisch durchdrungen und dann in den Universitäten institutionell verankert haben. In eben diesem Sinne ist his-

Ich würde dieses Millenium gerne ohne den Begriff »Mittelalter« beschreiben wollen, der zudem für den arabischen, jüdischen oder byzantinischen Kulturraum keinen Sinn ergibt – es sei denn aus eurozentrischer Perspektive.



torische Forschung Aufklärungsarbeit, die auch dazu beitragen kann, gegenwärtige Vorurteile zu überwinden.

Wie Sie wissen, in Spanien und speziell in al-Andalus entstand während der islamischen Herrschaft eine hohe Kultur und Wissenschaft, die im Zuge der Reconquista und seit der Renaissance verdrängt bzw. in Vergessenheit geraten ist. Wie bewerten Sie den Beitrag dieses Erbes zur westlichen Kultur des Mittelalters und wie würden Sie gegen den Strom des Vergessens vorgehen?

Das Zeitalter der Toleranz in al-Andalus, auf das wir bisweilen ein wenig romantisierend zurückblicken, war durch ein politisches Patt gekennzeichnet, das die politischen Parteien zu einer Form der Koexistenz zwingt, die Freiräume für eben jene Formen der Begegnung und des Austausches zulässt, die uns bis heute faszinieren.

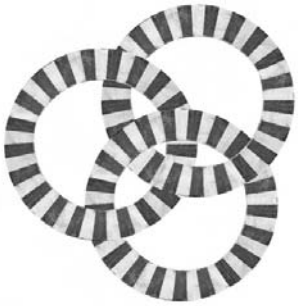
Ich habe im Grunde schon vieles zu dieser Frage in meiner vorgehenden Antwort gesagt. In der Tat kommt es darauf an, die gemeinsame Geschichte und insbesondere die kulturelle Fruchtbarkeit dieser gemeinsamen Geschichte herauszuarbeiten und zu erzählen. Wie bedeutsam wirkmächtige Narrative sind, das habe ich ja anhand des Mittelalterbegriffs erläutert.

Wir dürfen bei dieser Neuerzählung aber auch nicht in falsche Mythenbildung verfallen. Bei Lichte besehen, ist das Zeitalter der Toleranz in al-Andalus – hier vor allem die Zeit vom 11. bis 13. Jahrhundert in christlicher Zeitrechnung –, auf das wir bisweilen ein wenig romantisierend zurückblicken, durch ein politisches Patt gekennzeichnet, das die politischen Parteien zu einer Form der Koexistenz zwingt, die Freiräume für eben jene Formen der Begegnung und des Austausches zulässt, die uns bis heute faszinieren. Wir wissen heute, dass die meisten Übersetzungen durch Teams gemeinsam erstellt wurden, die verschiedenen Sprach- und Religionsgemeinschaften angehörten. Man las gemeinsam die Texte und übersetzte sie für Auftraggeber, die hierfür die materielle Basis zur Verfügung stellten und offenkundig ein großes Interesse an diesen Texten hatten. Auch gibt es aus keiner Zeit so viele schriftlich überlieferte Religionsgespräche. Mögen auch viele von diesen bloß literarische Fiktion sein, so sind sie doch für ein Publikum von Lesern verfasst, die an diesen Fragen offenkundig interessiert waren.

Wir wissen auch, dass dieses fragile Equilibrium rasch zusammenbrach, sobald eine politische Partei sich in der Lage sah, einen politischen Vorteil zu erringen. Dass dies im Falle der Reconquista am Ende die christlichen Herrscher waren, sollte uns nicht die Augen davor verschließen, dass dieser Prozess anfangs im 8. Jahrhundert genau umgekehrt aussah. Wir sollten aus dieser Geschichte gemeinsam lernen, dass religiöse Toleranz und kulturelle Koexistenz zwingend einen wechselseitigen Gewaltverzicht voraussetzen, der mit einem Verzicht auf die Realisierung kurzfristiger politischer Gewinne beginnen und jede Form des Fundamentalismus zurückweisen, ja bekämpfen muss.

Welche Horizonte können für den christlich-islamischen Dialog beim Transfer von Wissen in Europa erschlossen werden und welchen Beitrag kann die Philosophie dabei leisten?

Die Philosophie – allerdings nur die historisch informierte Philosophie – könnte in dreifacher Hinsicht zu einem christlich-islamischen Dialog im Kontext des Wissenstransfers in Europa beitragen.



1.: Bekanntlich müssen bis in die frühe Neuzeit hinein Philosophie und Wissenschaft als Synonyme verstanden werden. Das Millenium, das wir Mittelalter nennen, steht nicht im Bruch, sondern in der Kontinuität mit dem antiken Verständnis von *philosophia* = *episteme*. Damit ist die Philosophie auch der Raum für die Entwicklung, Differenzierung und Transformation des Wissenschaftsverständnisses. Gerade die wissenschaftstheoretischen Überlegungen der arabischen Philosophen wie Al Kindi, Al Farabi, Ibn Sina oder Ibn Rushd haben hier vieles angestoßen, was später in die wissenschaftstheoretischen Diskurse an den westlichen Universitäten eingeht und dort jenen »modernen« Wissenschaftsbegriff etablieren helfen, der unsere globale wissenschaftliche Zivilisation bis heute massgeblich bestimmt. Dieser Begriff von Wissenschaft ist auch deswegen von universaler Strahlkraft, weil er sich aus vielen kulturellen Wurzeln speist.

2.: Dass auch die Religion sich als Theologie begreift und die Theologie sich als Wissenschaft versteht – dafür stehen beispielhaft Thomas von Aquin ebenso wie Ibn Rushd, der die Philosophie »als Gefährtin des Gesetzes und als dessen Milchschwester« bezeichnet. Dies ist keine Selbstverständlichkeit und setzt einen gemeinsamen Boden der Vernunft voraus, auf dem auch über unterschiedliche theologische und religiöse Geltungsansprüche verhandelt werden kann. Genau das ist in den bereits erwähnten Religionsgesprächen, aber auch in zahllosen Traktaten geschehen, in denen Theologen sich mit religiösen Schriften und Lehren anderer Religionen argumentativ auseinandergesetzt haben. So stand am Anfang der arabisch-lateinischen Übersetzungsbewegung der Wunsch eines der bedeutendsten Äbte seiner Zeit, Petrus Venerabilis, nach einer lateinischen Übersetzung des Qur'an! Die Übersetzer blieben dann gleich vor Ort und fingen an, auch die wissenschaftlichen und philosophischen Werke arabischer Denker zu übersetzen, insbesondere die bereits genannten Aristoteleskommentare. Aristoteles stand für einen Anspruch auf die Universalität der Vernunft, der sich auch die Religion bzw. die Theologie zu bedienen hatte, wenn sie über ihre eigenen Grenzen hinaus verstanden werden wollte. Für Ibn Rushd wie für Thomas von Aquin war dies gleichsam ein göttliches Gebot.

3.: Schließlich sehe ich in dieser vom Bewusstsein einer auf gemeinsamen Regeln basierenden Vernunft geprägten Kultur ein, wenn nicht *das* Modell für einen gelingenden christlich-islamischen Dialog. Der Philosophie kommt hierbei eine doppelte Rolle zu: sie verschafft Distanz durch Reflexion und Abstraktion, und vermag zugleich die epistemische Geltung religiöser Überzeugungen und theologischer Lehren differenziert zu analysieren. Auf diese Weise wird der Boden für ein Gespräch bereitet, das auch Differenzen zulässt. Die Wahrheit kann facettenreich sein und vielfältig, ohne sich zu widersprechen. Ob und wie alle diese Facetten zusammenstimmen, dies lässt sich wohl nicht aus menschlicher, sondern nur aus göttlicher Perspektive beantworten. Dieser »godlike point of view« ist daher auch nicht Sache der endlichen menschlichen Vernunft, die über die Mauer des Paradieses nicht aus eigener Kraft zu blicken vermag. Doch wir können hoffen, dass dieses Paradies größer ist als alle unsere Vorstellungen.

Schließlich sehe ich in dieser vom Bewusstsein einer auf gemeinsamen Regeln basierenden Vernunft geprägten Kultur ein, wenn nicht *das* Modell für einen gelingenden christlich-islamischen Dialog.

polylog 1 wieder erhältlich!

Seit Jahren vergriffen und nun nachgedruckt: die legendäre Nummer eins aus dem Jahr 1998 mit Beiträgen von Franz. M. Wimmer, Raimon Panikkar, Raúl Fornet-Betancourt, Ram Adhar Mall u. a.

bestellen@polylog.net ODER www.polylog.net