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

32 2014

polylog

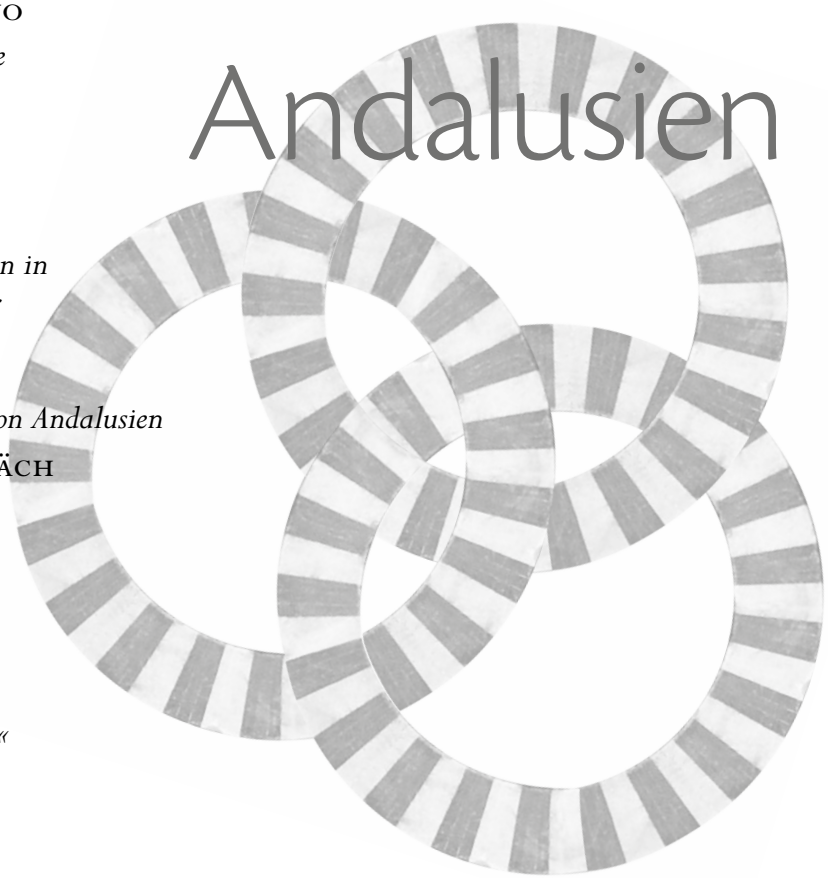
ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

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

MOHAMED TURKI

Convivencia und Toleranz in Al-Andalus

»Die Kulturen koexistieren, interagieren und befruchten sich gegenseitig mehr als sie sich bekämpfen. Dies ist die Idee einer humanistischen Kultur, die zur Koexistenz und zur Teilung führt, und welche diese Seiten zu fördern beabsichtigen.«

Edward W. Said: *Humanismus und Demokratie*[1]

EINLEITUNG

In einem der Aphorismen des *Antichrist* teilt Nietzsche bereits seine Trauer über die verlorene Islam-Kultur in Spanien mit. Diese Trauer drückt er folgendermaßen aus:

»Das Christentum hat uns um die Ernte der antiken Cultur gebracht. Es hat uns später um die Ernte der Islam-Cultur gebracht. Die wunderbare maurische Cultur-Welt Spaniens, uns im Grunde verwandter, zu Sinn und Geschmack redender als Rom und Griechenland wurde niedergetreten – ich sage nicht von was für Füssen – warum? [...], weil sie zum Leben Ja sagte auch noch mit den seltnen und raffinierten Kostbarkeiten des maurischen Lebens! ... – eine Cultur, gegen die sich selbst unser neunzehntes Jahrhundert sehr arm, sehr ›spät‹ vorkommen dürfte.«[2]

Diesen Aphorismus hat Nietzsche offensichtlich geschrieben, um seine kritische Haltung gegenüber dem Christentum deutlich zu unterstreichen. Er wollte sich damit auch von der vorherrschenden Kultur seiner Zeit distanzieren, die ihm im Vergleich zur Islamkultur Spaniens »sehr arm« und unzeit-

Mohamed Turki ist emeritierter Professor für Philosophie der Universität Tunis.

1 Edward W. Said: *Humanisme et démocratie*, übers. Aus dem Englischen von Christian Calliyannis, éd. Fayard: Paris 2004, S. 17; (deutsche Übersetzung des Zitates vom Autor des Artikels M. T.)

2 Friedrich Nietzsche: *Antichrist, Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, de Gruyter Verlag: Berlin 1999, Bd. 6, § 60, S. 249.

gemäß erschien. So hinterließ er allerdings ein Urteil über eine Kultur, die besonders seinem dionysischen Ästhetikideal entsprach, das er bereits in anderen Werken ausführlich behandelte,[3] und zugleich eine Vorstellung von dem, was zum Thema dieses Aufsatzes steht, nämlich der »*convivencia* und Toleranz in Al-Andalus«.

In der Tat, die maurische Kultur Spaniens, die im Laufe von acht Jahrhunderten (710–1492) entstanden ist, und bis zur christlichen Reconquista und zum »*grausamen Ende der Convivencia*«[4] andauerte, lässt sich nicht allein an den noch bestehenden wunderbaren Bauten von Al-Hambra oder an der alten Moschee von Cordoba (*Mezquita*) zeigen, sondern ebenso an den verschiedenen Beiträgen bedeutender Denker und Dichter vergegenwärtigen, die damals von einem Geist der Toleranz und der Aufklärung *avant la lettre* geprägt waren und einen eigenen andalusischen Stil von Lebenskultur entwickelt hatten. Dieser Lebensstil, der mit dem Begriff der *convivencia*,[5] d.h. des »Zusammenlebens« beschrieben wird, bestimmte damals zu einem großen Teil den Umgang der Menschen miteinander und wirkte weiter über ihre Zeit hinaus, wenngleich heute von manchen Interpreten zum Mythos herabgesetzt wird.[6]

Allein die Kulturzentren von Toledo, Cordoba, und Sevilla, die eine sehr rege Aktivität geistiger Kreativität und einen fruchtbaren Austausch zwischen den verschiedenen religiösen Gemeinschaften erlebt haben, liefern ein Zeugnis von der dort herrschenden Atmosphäre. Nach Elmar Holenstein erfolgt »die Ausbreitung von Stadt- und Schriftkultur und einer damit verbundenen Philosophie (…) auffallend häufig zusammen mit der Ausbreitung von Religionen. Es gibt offensichtlich Stadien der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung (Zunahme der Handelskontakte, Aufkommen überregionaler Staaten, Bereitschaft für neue Arbeitstechniken, Bedarf an neuen Verwaltungsformen), in denen Religionen (am erfolgreichsten Buddhadharma, Christentum und Islam) als Träger oder als Begleiter den ›Zivilisationsprozeß‹ erleichtern.«[7] Dies gilt sicherlich auch für die Städte der iberischen Halbinsel, die eine solche Begegnung der drei monotheistischen Religionen (Christentum, Judentum und Islam) ebenso konfliktuell wie auch friedlich kennen lernten und als Träger von Kultur und Zivilisation die Identität dieses Landes formten.

Obwohl diese kulturelle Prägung vorwiegend angenommen wird, führen die Histori-

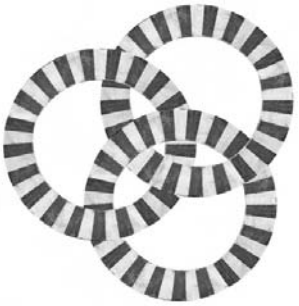
3 Vgl. hierzu u.a.: Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*, Kritische Studienausgabe, Fn. 2, Bd.1.

4 Claus Leggewie: *Das grausame Ende der Convivencia*, in: *Die Zeit* vom 3. April 1992, S. 45.

5 Zum Begriff der *Convivencia* und zum Streit darüber siehe: Georg Bossong: *Das Maurische Spanien, Geschichte und Kultur*, C. H. Beck Verlag: München 2007, S. 11 ff.

6 Vgl. Christophe Cailleux: *Chrétiens, juifs et musulmans dans l'Espagne médiévale. La convivencia et autres mythes historiographiques*, in: *Cahiers de la Méditerranée*, Nr. 86/2013, S. 257–271.

7 Elmar Holenstein: *Philosophie – Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Amman Verlag: Zürich 2004, S. 24.



ker seit Jahrzehnten und immer noch einen heftigen Streit darüber, ob die Phase der islamischen Herrschaft zur Geschichte des Landes und somit zur Bildung der spanischen Identität gehöre oder bloß ein Intermezzo mit dramatischer Wirkung darstelle. Während die traditionell orientierten Historiker die Zeit der islamischen Machtausbreitung als »existenzielle Katastrophe«[8] bezeichnen, die durch die Reconquista behoben wurde, kommen andere bei ihren Studien zu dem Ergebnis, dass es »erst durch das Zusammenwirken der drei Religionen zur Entstehung der spanischen Nation mit eigenständiger Identität gekommen«[9] sei. Diese Position vertritt z.B. Américo Castro (1885–1972) in seinem Hauptwerk mit dem Titel *La realidad histórica de España* (deutsch: *Spanien. Vision und Wirklichkeit*). Darin heißt es:

»So ist es bei der Betrachtung dieser neunhundert Jahre, die sich vor unseren Augen ausgebreitet haben, kaum verwunderlich, dass Sprache, Sitte, Religion, Kunst, Literatur, ja die spanische Lebenskultur *(vividura)* überhaupt es verlangen, der jahrhundertealten Verflechtung zwischen Christen und Mauren Rechnung zu tragen. Das Originellste und Universalste des spanischen Genius lag in einer Disposition des Lebens begründet, die in den Jahrhunderten des christlich-islamisch-jüdischen Zusammenlebens geprägt wurde«.[10]

Hiermit wird deutlich, trotz der Ambivalenz, die der Historikerstreit hervorruft,[11] wie die kulturelle Verflechtung zwischen den drei religiösen Gemeinschaften eng verwoben war, und sämtliche Bereiche des Lebens erfasste, so dass sie an der Konstituierung des »spanischen Genius« Anteil hatte.

Im Folgenden möchten wir versuchen, an einigen Beispielen diesen originellen Freigeist zu vermitteln, der durch Toleranz und interkulturellen Austausch gekennzeichnet war und in der Blütezeit von Al-Andalus und danach stattfand. Dabei wird in einem ersten Schritt ein Blick auf die Entstehungsphase dieser kulturellen Erscheinung geworfen und gezeigt, wie eine solche Situation überhaupt zustande kam. Dann sollen in einem zweiten Schritt die verschiedenen Träger dieser Geisteskultur, deren Medium die arabische Sprache war, zu Wort kommen. Hier werden besonders die bekannten Denker wie Ibn Gabirol (lat. *Avicebron*), Ibn Badjja (*Avempace*), Ibn Tufail (*Abubaker*), Ibn Rushd (*Averroes*) und Ibn Maimun (*Maimonides*) kurz vorgestellt und deren Beiträge zur Toleranzthematik anschaulich gemacht. Schließlich wird in einem dritten Schritt anhand eines Werkes von Ramon

»Das Originellste und Universalste des spanischen Genius lag in einer Disposition des Lebens begründet, die in den Jahrhunderten des christlich-islamisch-jüdischen Zusammenlebens geprägt wurde.«

Américo Castro

8 Georg Bossong: *Das Maurische Spanien. Geschichte und Kultur*, Fn. 5, S. 13; diese Aussage formuliert Bossong mit Bezug u.a. auf Claudio Sanchez Albornoz: *España, un enigma histórico*, Buenos Aires 1957.

9 a.a.O., S. 10.

10 Américo Castro: *Spanien, Vision und Wirklichkeit*, Köln 1957, zitiert nach Bossong, Fn. 5, S. 11.

11 Über die Polemik, die der Historikerstreit ausgelöst hat, vgl.: Christophe Cailleux: *Chrétiens, juifs et musulmans dans l'Espagne médiévale. La convivencia et autres mythes historiographiques*, in: *Cahiers de la Méditerranée*, Nr. 86/2013, S. 257–271.

Llull die Auswirkung dieses Freigeistes auf das christliche Denken im Mittelalter eingegangen.

VON DER »ʿAṣABIYYA« ZUR TOLERANZ UND »CONVIVENCIA«

Es steht außer Frage, dass Begriffe wie Toleranz und *convivencia* nicht sofort nach der Ausbreitung des Islam ihren Platz in Al-Andalus gefunden haben.

Es steht außer Frage, dass Begriffe wie Toleranz und *convivencia* nicht sofort nach der Ausbreitung des Islam ihren Platz in Al-Andalus gefunden haben. Die islamischen Eroberer, die im Jahre 711 von der nordafrikanischen Küste nach Gibraltar überquerten, waren zuerst eher vom Eifer des Glaubens und der Aussicht auf große Beute beseelt als von der Absicht, sich dort niederzulassen. Es waren die »charismatische«[12] Macht des Islam und das Gefühl des Zusammenhalts, das sie miteinander verband, und was der Historiker Ibn Khaldun (1336–1406) später in der berühmten *Einleitung (al-Muqaddima)* zu seiner Geschichtschronik *Buch der Beispiele*[13] »ʿAṣabiyya«[14] nannte, welche ihnen zum Sieg verhalf. Diese ʿAṣabiyya, die »nur durch enge Verbundenheit, die aus gemeinsamer Abstammung oder etwas Ähnlichem herrührt, zustande«[15] kommt, war in der damaligen Zeit eine Grundkraft für die islamische Ausdehnung, obwohl sie in der Überlieferung als ausgrenzende Stammes-Solidarität vom Propheten Muhammad als Sünde verworfen wurde. Sie erinnerte nämlich an die vorislamische Stammestradition und stand im Grunde dem islamischen Prinzip der Gleichheit der Menschen vor Gott entgegen. Dennoch spielte sie bei der Eroberung neuer Gebiete eine entscheidende Rolle. So konnte das islamische Heer in nur drei Jahren das westgotische Reich in Spanien überrollen und seine Herrschaft über weite Teile der iberischen Halbinsel ausstrecken. Toledo wurde dann zur Hauptstadt des neuen Gouverneurs von Al-Andalus gewählt, der in Vertretung des Umayyaden-Kalifen in Damaskus regierte.

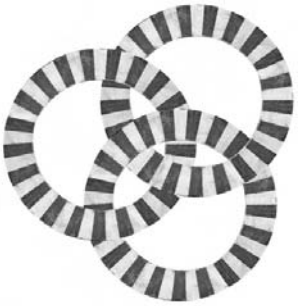
In den darauf folgenden Jahrzehnten kam es allerdings nicht sofort zum Frieden und zur Stabilisierung der Macht im Lande; es entstanden vielmehr neue Spannungen. Sowohl innere Stammeskonflikte unter den Arabern und Berbern um Macht und Einfluss als auch äußerer Widerstand seitens der Westgotenerben machten sich bemerkbar und erschwerten den Zusammenhalt unter den Bewohnern. Erst mit der Errichtung des Umayyaden-Emirats in Cordoba im Jahre 756 durch den Emir Abdel Rahman I., der im Zuge der Absetzung seiner Dynastie im Osten des islamischen Reichs durch die Abbasiden in Richtung des Maghrebs floh und in Al-Andalus ein neues

12 Zum Begriff der »charismatischen Herrschaft« in der Religion Siehe: Max Weber: *Herrschaft*, in: *Max Weber Gesamtausgabe*, hrsg. von W. J. Mommsen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag: Tübingen 2001, Bd. 22–4.

13 Abdulrahman ibn Khaldūn: *Buch der Beispiele, Die Einführung, al-Muqaddima*, Übersetzung, Auswahl, Vorbemerkungen und Anmerkungen von Mathias Pätzold, Reclam Verlag: Leipzig 1992.

14 Zur näheren Bestimmung des ʿAṣabiyya-Begriffs im Werk von Ibn Khaldūn siehe: T. Khemiri: *Der ʿAṣabiyya Begriff in der Muqadima des Ibn Khaldūn*, in: *Der Islam*, Nr. 23 (1936), S. 163–188.

15 Ibn Khaldūn: *Buch der Beispiele, Die Einführung, al-Muqaddima*, Fn. 13, S. 78.



Emirat mit der Hauptstadt Cordoba schuf, erlebte Al-Andalus eine erste dauerhafte Stabilität, die über drei Jahrhunderte andauerte, bevor es in kleine unter sich kämpfende Stadtstaaten zerfiel.

Während dieser Zeit genossen die Christen ebenso wie die Juden unter der islamischen Herrschaft Religionsfreiheit; sie hatten zwar als *Dhimmi*, d.h. als Nichtmuslime einen minderen Status, konnten aber ihren Kult frei ausüben und ihre internen Angelegenheiten selbst regeln, da sie niemand mehr zur Konversion zwang. Dadurch entstand eine multikulturelle Gesellschaft mit einer beispielhaften Koexistenz. »Die Mischung der Religionen und dauernde Grenzverschiebungen zwischen dem spanischen Orient und Okzident brachten ein hohes Maß an Toleranz und Durchlässigkeit zwischen den Kulturen und praktische *convivencia* (Zusammenleben) hervor«.[16] Auf diese Zeit bezogen meint der Begriff der *convivencia* nichts anders als das friedliche und fruchtbare Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen.

Wirft man nun einen genaueren Blick auf den geschichtlichen Hintergrund dieser Situation, so wird man zunächst nicht überrascht, warum diese Art von Toleranz und *convivencia* in diesem Kulturgebiet geherrscht hat. Diese war sowohl religiös als auch politisch durch die rasche Verbreitung des Islam über weite Teile des Nahen- und Mittleren Ostens sowie Nordafrikas und Spaniens bedingt. Allein die unterschiedlichen, ethnisch wie konfessionell erfassten Gebiete machten sicherlich einen toleranten Umgang mit den jeweils dort lebenden Völkern notwendig. Aber auch die religiöse Grundlage für ein Zusammenleben trotz der divergierenden Glaubensrichtungen war zumindest für Schriftbesitzer (Juden, Christen und Sabäer) vorhanden. Man braucht nur auf einige Suren des Korans oder auf die prophetische Überlieferung – *Hadith* – zurückzugreifen, um die Begründung für ein solches Vorgehen zu finden. So heißt es z.B. in Sure 49:13:

»Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt. (Bildet euch aber auf eure vornehme Abstammung nicht zu viel!) Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist. Gott weiß Bescheid und ist (über alles) wohl unterrichtet.«[17]

An einer anderen Stelle (Sure 42:15) steht auch deutlich, dass man kein Urteil über die Mitmenschen fällen darf, sondern es Gott überlässt. Man sollte sich außerdem eher um Gerechtigkeit gegenüber anderen bemühen und keinen Grund für Streit, sondern vielmehr den Dialog suchen, denn:

»Gott ist (gleichermaßen) unser Herr und eurer Herr. Uns kommen bei der Abrechnung unsere Werke zu, und euch die euren. Wir brauchen nicht (weiter) mit euch zu streiten.

»Gott ist (gleichermaßen) unser Herr und eurer Herr. Uns kommen bei der Abrechnung) unsere Werke zu, und euch die euren. Wir brauchen nicht (weiter) mit euch zu streiten.«

Koran 42:15

16 Claus Leggewie: *Das grausame Ende der Convivencia*, Fn. 4, S. 45.

17 *Der Koran*. Übersetzung von Rudi Paret, 10. Auflage, 2007, Kohlhammer: Stuttgart.

Es gibt zwischen uns und euch keinen Beweisgrund). Gott wird uns (dereinst bei sich) versammeln. Bei ihm wird es (schließlich alles) enden.«[18]

Was die Art des Umgangs mit den anderen angeht, kommt dann in der folgenden Sure klar zum Ausdruck. Da heißt es in Sure 16:126:

»Es soll bei der Differenz Toleranz walten.«

Als Spruch des Propheten überliefert.

»Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn und streite mit ihnen auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art [als sie das mit mir tun]?). Dein Herr weiß sehr wohl, wer von seinem Weg abirrt, und wer rechtgeleitet ist.«[19]

Damit scheint zumindest theoretisch der Weg für religiöse Toleranz und Achtung des Anderen nicht nur geebnet, sondern auch durch Gebote legitimiert zu sein.[20] Aber neben diesen Geboten weisen ebenfalls die Sprüche und Handlungen des Propheten sowie diejenigen einiger seiner Nachfolger auf ein tolerantes Verhalten hin. Vom Propheten wird z.B. der Spruch überliefert: »Es muss beim Widerstreit Gnade herrschen« bzw. »Es soll bei der Differenz Toleranz walten«. Und »Es gibt keinen Zwang in der Religion«. Vom zweiten Kalifen Omar al-Khattâb kommt der berühmte Spruch, der an die Denker der Aufklärung wie Rousseau und Schiller erinnert, nämlich: »Warum wird der Mensch immer wieder versklavt, obwohl er doch von seiner Mutter frei geboren wurde?« Man kann es mit Schillers Diktum: »Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, Und würd' er in Ketten geboren«, vergleichen. Insofern bietet die religiöse Grundlage genügend Beweise für eine Rechtfertigung der Toleranz im Islam. Man spricht sogar von einer »*normativen Toleranz*«, die juristisch, d.h. vom religiösen Kodex der islamischen Jurisprudenz (Fiqh) begründet und legitimiert wird.[21]

Diese Atmosphäre von tolerantem Umgang herrschte über Jahrhunderte, als der Islam sich in einem Prozess der Konsolidierung und Aneignung verschiedener kultureller und konfessioneller Gebiete befand. Sie führte, wie Jamaleddine ben Abdeljelil zurecht anmerkt, »in kurzer Zeit zu einem Mosaik von verschiedenen Subphänomenen und Konzeptionen mit repräsentativen Ansprüchen innerhalb des theologischen Islam, ermöglichte aber für die schon vorhandenen Konfessionen und Kulturgruppen die Gestaltung einer eigenen Koexistenz mit interaktiver Beteiligung im Gesamtkontext in einem soziokulturellen Sinn.«[22] Diese Dynamik und gegenseitige Beeinflussung wären allerdings nicht realisierbar ohne das Vorhandensein einer gewissen politischen und religiösen Koexistenz. Dank dieser Haltung konnten sich zunächst im Os-

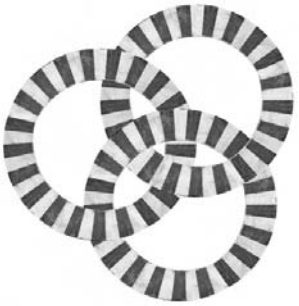
18 Ebd.

19 Ebd.

20 Für weitere Ausführungen zum Begriff der Toleranz im Islam siehe: Jameleddine BEN ABDELJELIL/ Franz Martin WIMMER: *Toleranzkonzepte im arabisch-islamischen Kontext*, in: *Polylog Nr. 21*, 2009, S. 5–19; Mohamed TURKI: *Toleranz im und gegenüber dem Islam*, in: *Europa Forum Philosophie*, Nr.62, Verlag Traugott Bautz: Nordhausen 2013, S. 12–30.

21 Vgl. BEN ABDELJELIL/WIMMER: *Toleranzkonzepte im arabisch-islamischen Kontext*, Fn. 20, S. 9.

22 Ebd., S. 11.



ten der islamischen Welt, dann in Al-Andalus lebhafte Diskurse auf theologischem und philosophischem Gebiet entfalten. Auch »Dichtung und Bildung gelangten zu einem ersten Höhepunkt. Der irakische Musiker, Sänger und *arbiter elegantiae* Ziryāb brachte die neuesten kulturellen Strömungen, Moden und Künste aus dem kalifalen Bagdad ins nunmehr ebenfalls kalifale Córdoba. Der Dichter, Philologe und Grammatiker al-Qālī tat dasselbe mit seiner Bibliothek arabischer Klassiker und mit seinem geschliffenen Sinn für sprachliche Feinheiten. Córdoba ahmte den Glanz des Orients so gut nach, dass es ihn bald eingeholt, ja in manchen Bereichen überflügelt hatte.«[23] Doch der Geist dieser *convivencia* wird erst recht in den literarischen und philosophischen Werken sichtbar, die besonders in der Periode der Stadtstaaten (Taifa-Reiche) und später unter der Almohadendynastie (1161–1248) entstanden sind.

2. Freigeist und Interkulturalität in der Blütezeit von al-Andalus

Die Vermittlung der Philosophie fand zuerst über die Logik statt, die von einem Gelehrten namens Muhammad ibn ʻAbdun (ca. 930–995) vom Osten gebracht wurde. Dieser kehrte nach einem langen Studienaufenthalt in Bagdad nach Al-Andalus zurück und machte seine Zeitgenossen mit dem *Organon* bekannt. Das erweckte Interesse an der Logik erreichte langsam die Theologen und Juristen wie den berühmten Gelehrten Ibn Hazm (997–1064), der Werke über Logik und Jurisprudenz, aber auch hervorragende Prosa über die Liebe verfasste.[24] Sein Buch *Das Halsband der Taube* (*Tawq al-Hamāma*) gilt bis heute als ein Meisterwerk der arabischen Literatur; »seine Erzählungen und Anekdoten beschreiben die Gesellschaft von Al-Andalus in all ihrer farbigen Vielgestaltigkeit.«[25] Danach folgten die Schriften der Lauteren Brüder über den Mathematiker und Astronomen Maslama al-Madgiri (gest. 1007) und einige Werke von al-Farabi und Ibn Sina nach Spanien. Aber mit der Zeit hat sich doch die Neigung für philosophische Themen bei den Gelehrten gezeigt und so erlebte die Philosophie in Al-Andalus eine der bedeutenden Phasen ihrer Blüte. Nach Ansicht des zeitgenössischen Philosophen Mohammed Abid Al-Jabri »hatte das theoretische Denken in Al-Andalus das Glück, die Philosophie zur rechten Zeit zu empfangen, nachdem die Gelehrten sich fest in der Kenntnis der Mathematik, Astronomie, der Medizin und der Logik eingerichtet hatten, Disziplinen, die am Ursprung des philosophischen Denkens in Griechenland gestanden hatten und sogar den Weg für die einzige ›wahre‹ Philosophie eröffnet hatten, die des Aristoteles, dem Magister primus.«[26] Diese Gelehrten

»Córdoba ahmte den Glanz des Orients so gut nach, dass es ihn bald eingeholt, ja in manchen Bereichen überflügelt hatte.«

Georg Bossong

23 Georg Bossong: *Das Maurische Spanien, Geschichte und Kultur*, Fn. 5, S. 24.

24 Zum Beitrag Ibn Hazm zu den theoretischen Grundlagen des Denkens in Al-Andalus siehe: Mohammed Abed al-Jabri: *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, Perlen Verlag: Berlin 2009, S.155 ff.

25 Georg Bossong: *Das Maurische Spanien, Geschichte und Kultur*, Fn. 5, S. 110.

26 Ebd., S. 150.

haben sich aber auch um die theologische Problematik des Verhältnisses von Vernunft und Glaube bzw. von Philosophie und Religion gekümmert, die damals im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen standen. So konnten sich die andalusischen Philosophen den wissenschaftlichen Themen zuwenden, die der Stagirit zu seinen Hauptaufgaben machte wie auch den Fragen, die ihren Mitmenschen auf den Nägeln brannten.

Diese Gelehrten haben sich aber auch um die theologische Problematik des Verhältnisses von Vernunft und Glaube bzw. von Philosophie und Religion gekümmert, die damals im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen standen.

Aufgrund dieser Voraussetzungen entwickelte sich nach der Einschätzung einiger Forscher der eigene philosophische Diskurs der andalusischen Denker, der sich mehr auf die epistemologischen Grundlagen des Aristotelismus stützte. Somit konnte er sich ebenfalls »von der Tendenz der orientalischen philosophischen Schule abgrenzen, die Wissenschaften zu benutzen, um die Religion in der Philosophie und die Philosophie in der Religion zu begründen.«[27] Dieser eigenständige Weg des theoretischen Denkens im Maghreb der islamischen Welt, und speziell in Al-Andalus, wurde wesentlich von drei bedeutenden Philosophen beschritten, nämlich von Ibn Badjja, Ibn Tufail und Ibn Rushd, in dessen Folge ebenso der jüdische Averroismus mit Ibn Maimun an der Spitze als auch der christliche Averroismus des Mittelalters entstanden sind.

Vorbereitet wurde dieser Weg zuerst von Abdullah ibn Masarra (883–931), der unter der Herrschaft von Abderrahman III in Cordoba gelebt haben soll. Er war Naturphilosoph mit einem Hang zur Mystik und zu den esoterischen Wissenschaften. Von seinen Werken ist kaum etwas überliefert worden, aber aus dem, was berichtet wurde, erschließt sich eine gewisse Ähnlichkeit zwischen seinem Denken und der früheren Spekulativen Theologie des *Kalams*.[28]

Ihm folgte etwas später der jüdische Dichter und Philosoph Salomon ibn Gabirol (1021–1070), der im lateinischen Avicebron hieß und seine Werke auf Arabisch schrieb. Nach Ernst Bloch fasst Ibn Gabirol »schärfer als Avicenna seine – die Vernunft wie die Körper – verbindende ›materia universalis‹ als das Substrat des einheitlichen Lebenszusammenhangs der Welt. Vom Stein bis zur höchsten menschlichen Gattungsvernunft, der ›allgemeinen Intelligenz‹, ist alles mit einer einzigen, form überlegenen Materie versehen: und nur Gottes Wille bleibt vor ihr frei.«[29] Sein Hauptwerk *Die Quelle des Lebens* (*Siraj al Hayāt*), von dem bereits Mitte des 12. Jahrhunderts eine lateinische Übersetzung mit dem Titel *Fons vitae* vorlag, vermittelt ein von Ibn Sina stark geprägtes neuplatonisches Weltbild, das die Welteinheit nicht so sehr naturalistisch in sich trägt, wie es Bloch sieht. So schreibt Ibn Gabirol in *Siraj al-Hayāt*: »Da in der körperlichen Welt sowohl alle Stoffe wie alle ihre Formen ein gemeinsames Wesen haben, so gibt es eine einheitliche Materie und eine einheitliche Form. Da auch in der seelisch-geistigen Welt sowohl alle Stoffe wie alle Formen ein gemeinsames Wesen haben, so gibt es auch eine

27 Ebd., S. 151.

28 R. Arnaldez: *»Ibn Masarra«, Encyklopedia of Islam*, III, S. 868b–873a.

29 Ernst Bloch: *Avicenna und die aristotelische Linke*, a.a.O., S. 509.

einheitliche Materie und eine einheitliche Form.«[30] Aber »die allgemeine Materie und die allgemeine Form sind die Konstituentien des Weltgeistes.«[31] In dieser Aussage drückt sich die Rezeption des Neuplatonismus aus, der durch die vom Orient nach Al-Andalus angelangten Schriften von al-Farabi, Ibn Sina und anderen Denkern kam, die ihrerseits Plotins Emanationslehre zum Teil übernommen und mit aristotelischen Begriffen bereichert, bevor sie diese dann auf die Gesamtheit der Dinge in der Welt angewandt haben.

Von Plotin übernimmt Ibn Gabirol das neuplatonische Konzept der Weltseele, aus der die Einzelseelen ihren Ursprung nehmen. Die Weltseele ist ihrerseits vom universellen Intellekt hervorgegangen. Sie besteht genauso wie die menschlichen Einzelseelen aus Vernunftseele, sinnlich wahrnehmender Seele und vegetativer Seele. Unterhalb der vegetativen Seele des Kosmos befindet sich die physische Natur, woraus dann die Welt der physischen Körper entsteht. Dieser pantheistische Zug wirkt später umso deutlicher bei einigen Denkern des christlichen Mittelalters wie David von Dinant und Giordano Bruno,[32] die Ibn Gabirol glühend verehrten. Aber mehr als dieser Zug drangen besonders seine Hymnen »durch alle Schichten der gebildeten Juden, Christen oder Muslime. Harmonie zwischen Religion und Philosophie, so hieß damals die Devise des geistigen Lebens.«[33]

Nach Ibn Gabirol ist vor allem Ibn Baddja – lat. Avempace – zu nennen, der Ende des 11. Jahrhunderts in Zaragoza geboren wurde und unter den Herrschern der Almoraviden mehrere Ämter im Staat bekleidet hatte, bevor er einer Hofintrige zum Opfer fiel und 1139 in Fez starb. Sein Hauptwerk *Die Leitung des Einsamen* (*tadbir al-Mutawahhid*) lässt sich wie ein Seismograph über die Zerrissenheit der Gesellschaft in jener Zeit lesen. Der kollektiven Bindung an irgendeine politische oder religiöse Gruppe stellt Ibn Badjja die selbst gewählte Einsamkeit des unabhängigen und allein seinen Verstand nutzenden Philosophen entgegen. Damit unterstreicht er fünf Jahrhunderte vor Descartes seine Tendenz zur Individualität und rückt sie in den Fokus der Erkenntnis.

In diesem Buch verweist Ibn Badjja auf die Stellung des Menschen unter den verschieden Seienden der Welt und zeigt, wie dieser allein durch seine Handlungen, die er frei entscheidet und eigenwillig durchführt, gekennzeichnet wird. »Alles, was der Mensch freiwillig tut, ist menschliches Handeln, und jedes menschliches Handeln ist freies Handeln, d.h. es entspringt dem freien und überlegten Willen.«[34] schreibt er zu Beginn seiner Schrift. Dabei unterscheidet Ibn Badjja zwi-

»Alles, was der Mensch freiwillig tut, ist menschliches Handeln, und jedes menschliches Handeln ist freies Handeln, d.h. es entspringt dem freien und überlegten Willen.«

Ibn Badjja

30 Clemens Baeumker (Hrsg.): *Avencebrolis (ibn Gebirol) fons vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino.* Aschendorff: Münster 1995 (Nachdruck der Ausgabe von 1895), S. 226.

31 Ebd., S. 258.

32 Ernst Bloch: *Avicenna und die aristotelische Linke*, a.a.O., S. 509.

33 Frank Dietrici: *Über den Zusammenhang der arabischen und griechischen Philosophie*, in: *Der Musterstaat von Al-Farabi*, a.a.O., S. LXIV.

34 Ibn Badjja: *Rasā'il Ibn Badjja al-falsafiyya*, hrsg. von M. Fakhry, Beirut 1968, S. 47.

schen aktiven bzw. bewussten und reaktiven Handlungen des Menschen; die letzteren teilt dieser mit den Tieren, wie etwa die Angst oder die Furcht vor einer Gefahr oder auch die Begierde. Hingegen erfolgen die aktiven vom Menschen überlegten Handlungen aus dem aktuellen Intellekt, der mit dem aktiven Intellekt in Verbindung steht. Solche verleihen dem Menschen einen ethischen Charakter, der ihn als tugendhaft oder frevelhaft kennzeichnet. Alles hängt von den Zielen und Zwecken dieser Handlungen ab, ob sie physische oder geistige Ziele verfolgen. Mit den physischen Zielen behauptet der Mensch seine Existenz in der Welt; aber erst mit den geistigen Zielen wird er tugendhaft und strebt nach Vollkommenheit. Auf dieser Stufe befindet sich der Philosoph, der sich bemüht, bei allen Handlungen tugendhaft zu sein, ohne dabei allerdings seine physischen Lebensziele zu vernachlässigen.[35] Gerade aufgrund seines Wissens und Handelns sondert sich der Philosoph oft von der Gemeinschaft ab und wird zum »einsamen« Siedler innerhalb der Gesellschaft.

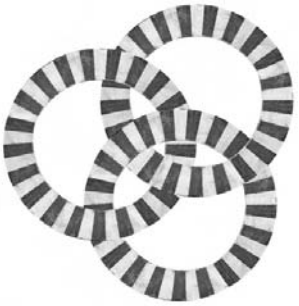
Anders als in Badjja verhält sich Abu Bakr Ibn Tufail (1106–1185), der zwar das Thema des einsamen Philosophen wieder aufgreift, es aber in eine andere Denkrichtung steuert. Mit seinem philosophischen Inselroman *Hayy ibn Yaqzan – Der Lebende, Sohn des Wachenden*[36] bietet er eine andere Alternative für das Zusammenleben der Menschen auf der Insel, die als Beispiel für Al-Andalus unter den Almohaden fungieren könnte. Ibn Tufail versetzt den Helden seines Romans auf eine einsame Insel und beschreibt, wie dieser allein durch Beobachtung und den Gebrauch seiner geistigen Kräfte zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt. Der Autor lässt offen, wie dieser als Kind auf die Insel kam, sei es durch Urzeugung oder als Säugling in einem Körbchen der Flut ausgesetzt. Fernab von jeder Zivilisation wird Hayy von einer Gazelle ernährt und aufgezogen. In ihrer Nähe lernt er seine Umwelt kennen und ahmt das Verhalten der Tiere nach bis zum Tode der Gazelle, die er aufschneidet, um nach dem Grund ihres Todes zu suchen. Durch die Betrachtung der um ihn liegenden Dinge und das Nachdenken über Ursache und Wirkung schreitet Hayy in seinem Wissen voran und gelangt am Ende zur Erkenntnis des Absoluten.

Ibn Tufail versetzt den Helden seines Romans auf eine einsame Insel und beschreibt, wie dieser allein durch Beobachtung und den Gebrauch seiner geistigen Kräfte zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt.

Bis dahin folgt Ibn Tufail der Konzeption von Ibn Badjja, wonach der Mensch durch den Gebrauch seines Verstandes zur höheren Wahrheit stoßen könnte. Er distanziert sich jedoch zuletzt von ihm, weil er meint, diese

35 Ebd., S.77 ff. Vgl. Sarhan Dhouib: *Das gute Leben in der arabisch-islamischen Philosophie. Die Glückseligkeit des einzelnen bei Ibn Badjja*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellung vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*, Wissenschaftsverlag Mainz: Aachen, S. 101–116.

36 Abu Bakr Ibn Tufail: *Der Philosoph als Autodidakt, Hayy ibn Yaqzān. Ein philosophischer Inselroman*, Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Patric O. Schaerer, Felix Meiner Verlag: Hamburg 2004 und Jameleddine ben Abdeljelil, Victoria Frysak (Hrsg.): *Ibn Tufail, Hayy Ibn Yadhan, ein muslimischer Inselroman*, Victoria Edition: Wien 2007.



Erkenntnis sei nicht allein mit Hilfe des Verstandes zu erzielen, sondern sie bedarf ebenfalls der mystischen Übung und der inneren Kontemplation. Dafür brauche man aber keine offenbarte Religion, die einen zur Wahrheit führt. Das ist wahrscheinlich die zentrale Aussage des Romans. Ibn Tufail unterstreicht sie, indem er am Ende seiner Erzählung Hayy mit der Welt der Menschen in Berührung bringt. Er spricht von einer benachbarten Insel, auf der zwei Freunde Absal und Salaman leben und einer dort offenbarten Religion auf zweierlei Weise folgen. Während Absal durch Askese und innerer Kontemplation den Kern der prophetischen Offenbarung zu verstehen sucht, hält Salaman bloß äußerlich an den Geboten der Religion fest, die von der Mehrheit entsprechend wahrgenommen wird. Um seine asketische Übung fern von den anderen durch zu führen, ließ sich Absal auf die Nachbarinsel absetzen, auf der Hayy lebt. Ihr erstes Treffen wird von Ibn Tufail mit einer gewissen Ironie dargestellt. Nachdem sie sich aneinander gewöhnt haben und Absal dem Inselbewohner seine Sprache beigebracht hat, erkennt Hayy, dass er mit seinem Wissen zu derselben Wahrheit gelangt sei, wie Absal mit seiner offenbarten Religion. Er wundert sich allerdings über das Verhalten der Bewohner der Nachbarinsel, die sich bloß an formalen und äußeren Gebote orientieren. Daraufhin bittet er Absal, ihn auf seine Heimatinsel begleiten zu dürfen um die Bewohner kennen zu lernen und sie für seinen Erkenntnisweg zu gewinnen. Nach dem freundlichen Empfang versucht Hayy den Bewohnern seine Weisheitslehre zu verkünden, worauf sie mit Ablehnung reagierten und sich von ihm distanzierten. Enttäuscht stellt er dann fest, dass seine Erkenntnismethode nicht für jedermann zugänglich sei. Für die Masse der Menschen reicht die äußerliche Form der Religion, wie sie Salaman vertritt. So kehrt er mit Absal zu seiner Insel zurück, um dort weiterhin gemeinsam ihrer mystischen Askese nachzugehen.

Ibn Tufail, der im Jahre 1106 in Wadi Asch nahe der Stadt Granada geboren wurde und lange Zeit als Arzt, Astronom und Philosoph im Dienst des Kalifen der Almohaden Abu Ya'qub Yusuf (1163–1184) und dessen Sohnes Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur stand, war in den Naturwissenschaften ebenso wie in der Philosophie sehr bewandert. Er pflegte eine enge Freundschaft zu Ibn Rushd, den er dem damaligen Kalifen Abu Ya'qub Yusuf als ausgezeichneten Kenner und Kommentator der aristotelischen Werke vorstellte. Später folgte ihm Ibn Rushd an den Hof in seiner Funktion als Leibarzt, nachdem Ibn Tufail aus Altersgründen zurücktrat. Er starb 1185 in Marrakech im Alter von achtzig Jahren. Von seinen Schriften in Astronomie, Medizin und Philosophie blieb nur sein Roman *Hayy ibn Yaqzan* erhalten. Darin vermittelte er nicht nur seine philosophische Ansicht über die Gewinnung von Erkenntnis, sondern auch seine Vorstellung von einem Zusammenleben trotz des vorhandenen Dissenses in der Handhabung mit den offenbarten Religionen. Trotz seiner Zuneigung für die Mystik versuchte Ibn Tufail doch »zwischen rationalistischer Abstraktion und mystischer Ekstase eine Brücke zu

... diese Erkenntnis sei nicht allein mit Hilfe des Verstandes zu erzielen, sondern sie bedarf ebenfalls der mystischen Übung und der inneren Kontemplation.

schlagen.«[37] Diese beiden Wege werden allerdings in der Folgezeit getrennt, und zwar in den Gestalten von Ibn Rushd, dem Kommentator des Aristoteles auf der einen Seite, und dem Sufimystiker Ibn ʻArabi auf der anderen, der seinen Glauben an die mystische Liebe mit den folgenden Worten bekundete:

»Mein Herz hat gelernt, jede Gestalt anzunehmen:
Es ist eine Weide für Gazellen,
Ein Kloster für christliche Mönche,
und auch ein Götzentempel
Und die Ka'aba der Pilger
Und die Tafeln der Thora
Und das Heilige Buch des Korans.
Ich folge der Religion der Liebe:
Welchen Weg auch das Kamel der Liebe nehmen mag,
Es ist meine Religion und mein Glaube.«[38]

»Gott habe das höllische Feuer für die bestimmt, welche lehren, die Wahrheit könne durch die Vernunft allein gefunden werden.«

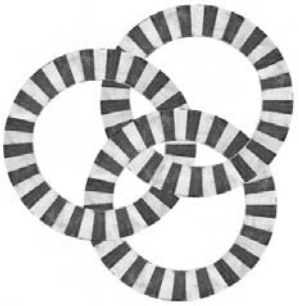
Asu dem Edikt des Kalifen Abu Yusuf Ya'qub Al-Mansur

Abul Walid Muhammad ibn Rushd (1126–1198), auch bekannt unter dem lateinischen Namen Averroes, stammt aus einer berühmten Richterfamilie aus Cordoba in Andalusien. Dort wurde er 1126 geboren und bekam seine Fachkenntnisse in den Islamwissenschaften, speziell in Recht und Kalām sowie in Medizin und Philosophie. Über seinen Werdegang ist wenig überliefert worden, außer dass er 1169 dem damaligen Almohadenherrscher Abu Ya'qub Yusuf vorgestellt wurde, der gerade einen fähigen Kommentator für die Werke des Aristoteles suchte. Ibn Tufail, der damals Hofarzt war, empfahl ihn zur Übernahme dieser Aufgabe. Da Ibn Rushds Pflichten zunächst im Bereich des Rechts lagen, wurde er offiziell zum Amt des Richters in Sevilla, dann 1171 zum Oberrichter von Cordova ernannt und schließlich 1182 nach Marrakesch gerufen, wo er die Funktion des Hofarztes übernahm. Kurze Zeit danach wurde er wieder zum Oberrichter in seiner Heimatstadt Cordova ernannt. In der darauf folgenden Zeit erlebte Ibn Rushd unter der Herrschaft des Kalifen Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur eine fruchtbare und produktive Phase seines Schaffens, bis er drei Jahre vor seinem Tode in Ungnade fiel und nach Lucena, einem jüdischen Dorf in der Nähe von Cordova, verbannt wurde. Seine Bücher wurden daraufhin konfisziert und verbrannt. Im Edikt des Kalifen Abu Yusuf Ya'qub Al-Mansur von 1195 hieß es, »Gott habe das höllische Feuer für die bestimmt, welche lehren, die Wahrheit könne durch die Vernunft allein gefunden werden«[39]. Zwar hat Ibn Rushd diesen Standpunkt keineswegs so radikal vertreten, aber ihm wurde der Vorwurf der Häresie bzw. der Abweichung von der dogmatischen Lehre gemacht, und deshalb musste er trotz seines hohen Alters in die Verbannung gehen. Immerhin wurde er nach drei Jahren vom Kalifen rehabilitiert und wieder in

37 Georg Bossong: *Das Maurische Spanien, Geschichte und Kultur*, Fn. 5, S. 95.

38 Ibn ʻArabi: *Dolmetsch der Sehnsucht (Turdschuman al Aschwaq),* zitiert nach Andrew Harvey & Eryk Hanut (Hrsg.), *Der Duft der Wüste, Weisheiten aus der Tradition der Sufis*, Arbor Verlag: Freiamt im Schwarzwald 2003, S. 103.

39 Friedrich Ueberweg: *Die syrische und arabische Philosophie im Mittelalter*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, E.S. Mittler und Sohn: Leipzig 1927, S. 380.



seine Ämter eingesetzt. Er starb jedoch kurz darauf 1198 in Marrakech, möglicherweise infolge dieser unerwarteten Demütigung.

Zweifellos verdankt Ibn Rushd seinen Ruhm in der europäischen Rezeption größtenteils seinen Kommentaren zu den Werken des Aristoteles, die zwar in seinem Schaffen einen beachtlichen Teil darstellen, jedoch nicht die Gesamtheit seines Korpus ausmachen[40]. Neben den 38 Kommentaren zu den Büchern des Stagiriten, die von unterschiedlichem Umfang und manchmal in dreifacher Bearbeitung verfasst wurden, hat Ibn Rushd andere »Kommentare zu Platons *Politeia*, zu Porphyrio's *Isagoge*, zu einem Traktat über den Intellekt von Alexander von Aphrodisias sowie einen kurzen Kommentar zu Ptolemäus' *Almagest*«[41] geschrieben. All diese Schriften zeigen ein scharfes analytisches Denken bei der Erläuterung und Interpretation der antiken Philosophie und vermitteln zugleich die eigenen Einsichten von Ibn Rushd, der sich nicht allein mit der Lektüre und dem Kommentar begnügte, sondern kritisch mit den Werken auseinandersetzte und eigene Ansichten hinzufügte.

Hinzu kommt aber eine ganze Reihe eigenständiger Werke in mehreren Bereichen der Wissenschaften, darunter Schriften in der Philosophie, der Jurisprudenz, der Astronomie und in der Medizin. Zu diesen Büchern gehört vor allem *Die Widerlegung der Widerlegung*[42] (*Tahāfut at-Tahāfut*) die unter dem Titel *Destructio destructionis philosophorum* ins Lateinische übersetzt wurde und als Antwort auf Ghazalis Angriff gegen die arabisch-islamischen Philosophen in dessen Schrift *Die Widerlegung der Philosophen* galt. Außerdem verfasste Ibn Rushd drei Schriften, die erstmals 1859 von Markus J. Müller in Arabisch veröffentlicht und 1875 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Philosophie und Theologie von Averroes* publiziert wurden[43]. Es sind *Die entscheidende Abhandlung* (*Fasl al-maqal*) und *Al-kašf 'an manhiǧ al-adilla fi 'aqa'id al-milla* (Die Erklärung der Beweismethoden hinsichtlich der Glaubensvorstellungen der Religion) sowie *Al-Dhamima* (Appendix/ Zusatz), die als Anhang zur Schrift *Fasl al-maqal* gilt, und in der Ibn Rushd speziell eine Frage aus seiner ersten Abhandlung behandelt.

Diese Werke befassen sich vornehmlich mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen und liefern einige Deutungen, die im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Rationalismusdebatte in der arabisch-islamischen Welt höchst aktuell geworden sind. Sie verweisen ferner auf »eine deutliche unmittelbare Stellungnahme des Ibn Rushd gegenüber den Hauptproblemen seiner Zeit. [...] Denn die Beschäftigung mit den gesellschaftlichen Fragen und die Aufgabe,

40 Anke von Kügelgen: *Averroes und die arabische Moderne, Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Brill: Leiden 1994, S. 20.

41 W. M. Watt/ M. Marmura: *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, a.a.O., S. 380.

42 Max Horten (Hg. u. Übers.): *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali*. Marcus und Webers Verlag: Bonn 1913

43 Ibn Rushd: *Philosophie und Theologie von Averroes*, hg. und dt. übers. von Markus. J. Müller, mit einem Nachwort v. M. Vollmer, VCH Acta Humaniora: Weinheim, 1991 nachgedruckt.

eine politische Gesellschaftskritik in sein philosophisches System einzugliedern, waren für Ibn Rushd Teil seiner gesellschaftlichen Verantwortung und Tätigkeit als Intellektueller, Theologe, Richter, Arzt und nicht zuletzt als Philosoph«[44].

Nun stellt sich aber die Frage nach dem Status des Wissens in Bezug auf den Glauben bei Ibn Rushd, und ob die angedeutete Übereinstimmung eine bloße Rehabilitierung der Vernunfterkenntnis sei, um sie wiederum in den Dienst der Religion zu stellen oder gar zur Magd der Theologie zu machen. Eine solche Annahme könnte allerdings schwer begründet werden, wenn man weiß, welche Bedeutung Ibn Rushd der Philosophie als der sichersten Methode der Erkenntnis beimisst. In dem Falle, dass der Wortlaut des religiösen Textes dem zu widersprechen scheint, was die Vernunft für einsichtig hält, betont er der religiöse Text in dem Sinn ausgelegt werden müsse, wie ihn die Vernunft für wahr annimmt. Der religiöse Text hat dreierlei Bedeutungsebenen:

»Man kann Gott keinen würdigeren Kultus darbringen als der Erkenntnis seiner Werke, wodurch wir zur Erkenntnis seiner Selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen.«

Ibn Rushd

- einen äußeren Wortsinn, der nicht interpretiert werden darf, weil er die Grundprinzipien der Glaubenslehre beinhaltet;
- einen äußeren Wortlaut, der die eigentlichen Bedeutungen bildhaft vermittelt und deshalb der Interpretation offen steht;
- schließlich eine innere Stufe, die ein hermeneutisches Verfahren erfordert, um »den Sinn des Wortes aus seinem eigentlichen Sinn in einen figürlichen Sinn herauszuführen«[45].

Entsprechend dieser drei Ebenen klassifiziert Ibn Rushd sowohl die Menschen als auch die für sie angemessene Methode zum Erfassen des religiösen Textes, da die Beschäftigung mit der Spekulation und Interpretation nicht jedermanns Sache sei. Hier werden bei der Unterteilung der jeweiligen Gruppen ebenso die Naturanlagen wie die intellektuellen Fähigkeiten der Menschen berücksichtigt, damit diese ein richtiges Verständnis vom Text bekommen können. So nimmt Ibn Rushd an:

1. die überwiegende Masse bleibt dem Niveau der äußeren und bildhaften Darstellung des Textes verhaftet und ist deshalb auf die einfache rhetorische Verstehensweise angewiesen.

2. Die zweite Gruppe umfasst diejenigen, die sich nicht mit dem äußeren bildhaften Wortlaut begnügen und sich mittels dialektischer Spekulation mit dem Text auseinandersetzen. Zu dieser Gruppe gehören vor allem die Theologen und spekulativen Dialektiker.

3. Zur dritten Gruppe finden nur die Philosophen Zugang, weil sie sich der *allegorischen Interpretation* bedienen und mittels des demonstrativen Verfahrens des Syllogismus den immanenten Sinn explizieren und auf seinen Wahrheitsgehalt prüfen können.

Angesichts dieser Teilung liegt zweifellos der Verdacht nahe, dass Ibn Rushd durch eine solche Einteilung der Menschen in drei Gruppen einen Elitismus betreibt, in dem das Wissen zum Machtinstrument gesellschaftlicher Ordnung erhoben werden könnte, worauf bereits Foucault hingewiesen hat[46]. Aber seine Absicht

44 Ben-Abdeljelil: *Ibn Rushds Philosophie interkulturell gelesen*, Traugott Bautz Verlag: Nordhausen 2005, S. 19.

45 Ebd., S. 16.

46 Michel Foucault: *L'ordre du discours*, Gallimard,

war erkenntnistheoretisch begründet und zielt darauf, diejenigen, die das hermeneutische Verfahren nicht angemessen anwenden oder gar missbrauchen, zu entlarven. Für Ibn Rushd lässt sich die Wahrheit nur über die philosophische Erkenntnis und Interpretation erreichen, aber nur wenige streben danach, diesen mühseligen Weg zu beschreiten. Den anderen, d.h. der überwiegenden Masse, bleibt deshalb die Offenbarung als notwendiges Medium der Erkenntnis erhalten; sie müssen am Wortlaut festhalten und dürfen in ihrem Glauben nicht erschüttert werden. Im Durchdringen und in der Vertiefung des apodiktischen Wissens hingegen liegt die dem Philosophen eigentümliche Wahrheit; denn, wie es bei Ibn Rushd im Großen Kommentar zur Metaphysik heißt, »man kann Gott keinen würdigeren Kultus darbringen als der Erkenntnis seiner Werke, wodurch wir zur Erkenntnis seiner Selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen«[47].

Nach Benslama zeichnet sich in dieser Schrift ein Streben nach Autonomie des Wissens gegenüber dem Glauben ab. Diese Autonomie des Wissens wird im Zuge der Argumentation von Ibn Rushd besonders sichtbar, wenn er auf die Bedeutung der Mittel für die Aneignung von Wissen hinweist, welches der Wahrheitsfindung dient und als »Kunst der demonstrativen Regeln« betrachtet wird. So fungiert die Logik nun als unabhängiges Instrumentarium von Wissen. »L'affirmation est sans appel, elle pose l'autonomie de la technique par rapport à la religion«[48]. In diesem Kontext spricht Benslama von einem »*Impératif de la raison*«[49], also von einem Imperativ der Vernunft, wie ihn Kant als Bedingung der Möglichkeit für den Ausgang des Menschen aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit forderte.

Außerdem tritt ein weiteres Element hinzu, welches die interkulturelle Dimension in Erscheinung bringt, nämlich die Aufforderung zur Übernahme von Wissen aus anderen Kulturkreisen, sofern dieses Wissen mit der Wahrheit übereinstimmt und nicht zu dem religiösen Gesetz in Widerspruch steht; denn das universale Wissen kann keineswegs von einer einzigen Kultur, geschweige denn von einer Person bewältigt werden. »Dies ist eine an sich klare Sache nicht bloß in den theoretischen, sondern auch in den praktischen Künsten, von denen keine von einer einzigen Person produziert werden kann. Umso mehr ist dies der Fall bei der Kunst aller Künste, nämlich der Philosophie. Wenn nun dieses sich so verhält, so mag es für uns notwendig sein, wenn wir bei einem unserer Vorgänger von den früheren Völkern eine Spekulation über die existierenden Dinge und eine Reflexion hierüber, wie es die Bedingungen der Demonstration fordern, finden, dass wir das, was diese Alten gesagt und in ih-

»Dies ist eine an sich klare Sache nicht bloß in den theoretischen, sondern auch in den praktischen Künsten, von denen keine von einer einzigen Person produziert werden kann. Umso mehr ist dies der Fall bei der Kunst aller Künste, nämlich der Philosophie.«

Ibn Rushd

Paris 1971; deutsch: *Die Ordnung des Diskurses*, Übers. von Walter Seitter, Hanser Verlag, München 1974.

47 Zitiert nach Salomon Munk: *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris 1955, S. 455 (= Reprint von A.Franck Librairie: Paris 1857)

48 Fethi Benslama: *La décision d'Averroes*, in: *Ibn Rochd, Maimonide, Saint Thomas ou »la filiation entre foi et raison«*, Colloque de Cordoue 1992, Institut dominicain d'études orientales: Le Caire/ Paris 1994, S.70.

49 Ebd., S. 70.

ren Schriften niedergelegt haben, studieren.«[50] Diese Forderung zur Offenheit kann ebenso im Sinne einer Überwindung der Schranken, die das islamische Dogma gegenüber dem rationalen Wissen aufstellt, wie auch als Aufruf zur Fortsetzung des trans- und interkulturellen Prozesses von Wissen im Sinne der Universalität ausgelegt werden. Mit diesem Ansatz rückt Ibn Rushd schon in die Nähe der Aufklärung. Er ebnete somit den Weg für einen interkulturellen Dialog, der durch den »*Averroismus*«[51] jüdischer und christlicher Prägung begonnen wurde und heute in der arabisch-islamischen Welt weiter geführt wird.

Mit diesem Ansatz rückt Ibn Rushd schon in die Nähe der Aufklärung. Er ebnete somit den Weg für einen interkulturellen Dialog ...

Besonders erwähnenswert ist die Tradition des jüdischen Averroismus, die sich an der spekulativen Dogmatik des Islams angeschlossen hat und neue Ansätze für den jüdischen Glauben entwickelte. Nach Ben Abdeljelil »erwiesen sich die großen jüdischen Denker vom 9. bis ins späte 15. Jahrhundert als aktiver Bestandteil innerhalb des mosaikartigen islamischen Gesamtkontextes. Von den arabischen Peripatetikern, aber besonders von den Arabern, mit denen sie namentlich in Andalusien eine Art Symbiose verband, lernten jüdische Denker die griechische Gedankenwelt in einer arabisierten Form kennen und diese Fülle philosophischer Spekulationen mit den religiösen, traditionellen Anschauungen in Einklang zu bringen.«[52]

Am bekanntesten unter diesen jüdischen Denkern war neben Ibn Gabirol der Philosoph Musa ibn Maimun bzw. Mose ben Maimon (1135–1204), lateinisiert und bekannt unter dem Namen *Maimonides*, der in Al-Andalus und Marokko gelebt hat, bevor er mit seiner Familie nach Ägypten auswanderte, wo er seinen Beruf als Arzt erfolgreich ausübte und als Hofarzt beim Sultan Salah al-Din (Saladin) berufen wurde. Maimonides verfasste mehrere philosophische und apologetische Schriften über die jüdische Religion, in denen er die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung zu klären versuchte. In seinem in arabischer Sprache verfassten Hauptwerk *Führer der Unschlüssigen* (*Dalalat al-Hairin*), bemühte er sich, genauso wie Ibn Rushd, um eine rationale und von Mythen befreite Interpretation des Judentums. Der Titel seines Buches vermittelt selbst das Ziel seines Anliegens. Es geht im Grunde um die Leitung der bereits verunsicherten, ja verwirrten und unschlüssigen Menschen, die in Konflikt zwischen der offenbarten Wahrheit der heiligen Schrift und den logischen Gesetzen der Vernunft geraten sind. »Was strittig, ambivalent oder dem Wortsinne nach widersinnig ist, wird allegorisch gedeutet. Der Umgang mit dem offenbarten Wort der Propheten wird in einen sprachanalytischen Diskurs eingebettet. Die Versöhnung von Vernunft und Offenbarung wird dadurch erreicht, dass der Absolutheitsanspruch der heiligen Schriften zwar nominell anerkannt wird, ihre Inhalte jedoch einer rationalen Analyse unterworfen werden.«[53]

50 Ibn Rushd: *Philosophie und Theologie*, Fn. 43, S. 5.

51 Vgl. F. Niewöhner/L. Sturlese: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur: Zürich 1994.

52 ben Abdeljelil/Wimmer: *Toleranzkonzepte im arabisch-islamischen Kontext*, Fn. 20, S. 12.

53 Georg Bossong: *Das Maurische Spanien, Geschichte und Kultur*, Fn. 5, S. 100.

Damit lieferte Maimonides seiner Gemeinde in der Tat einen Führer, mit dessen Hilfe sie sich orientieren konnte und Jahrhunderte lang theoretisch befolgte, wie den Talmud für das religiöse Leben.

Dieses Werk ergänzte Maimonides mit seinem seitdem viel beachteten Mischna-Kommentar bzw. *Wiederholung des Gesetzes* (*Mishne Tora*), das eine Darstellung der 613 Gebote und Verbote des jüdischen Gesetzes in der neu belebten hebräischen Sprache lieferte. Diese Leistung brachte ihm sehr viel Ruhm und Anerkennung unter den Juden, weil er die Tora neu geordnet hatte und systematisch für das praktische Leben der Juden machte. Nicht ohne Grund wurde er später »der zweite Moses« genannt. Bossong zufolge war die *Mishne Tora* »das erste Meisterwerk auf diesem Entwicklungsweg«, denn bis dahin wurde das Hebräische noch nicht als Medium philosophischer Diskurse gebraucht. Man bediente sich eher des Arabischen als Idiom wissenschaftlicher Vermittlung. Mit dem Beginn der Reconquista im 13. Jahrhundert verließen aber viele Juden ihre spanische Heimat, darunter auch die Familie Maimonides.

3. Die Nachwirkung der Convivencia auf das christliche Denken

Die Atmosphäre der *convivencia* und der Toleranz, die in Al-Andalus für einige Zeit herrschte und das Zusammenleben der Menschen stark prägte, wurde nach der ersten Reconquista zuerst von einigen Herrschern Kastiliens beibehalten und erweckte bei mehreren Denkern des christlichen Mittelalters wie auch später bei der Aufklärung die Anregung, sich für eine ökumenische Alternative zu interessieren. Man braucht nur an die Stadt Toledo als Zentrum für Übersetzung unter der Führung des Erzbischofs Raimund und seiner Nachfolger zu denken, wo im 12. und 13. Jahrhundert die meisten Schriften in Philosophie und Wissenschaft aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen wurden. Dabei wirkten sowohl Juden und Mauren als auch Mozaraber und christliche Mönche zusammen, um die beste Übersetzung der Originaltexte zu garantieren. Laut Bossong »arbeiteten sie oft in Zweierteams: Ein Mozaraber oder ein Jude, der des Arabischen mächtig war, übersetzte mündlich in die allen gemeinsame romanische Umgangssprache; der christliche Kleriker transformierte dann diese Version in seine lateinische Schriftsprache. Auf diese Weise war das optimale Verständnis des Originaltexts durch Sprachkundige ebenso gewährleistet wie die stilistische Korrektheit des Endtextes …«[54] Dadurch gelangten die Hauptwerke des Aristoteles, Euklid, Galen, Ptolemäus sowie der *Kanon der Medizin* von Avicenna und die Werke der arabischen Philosophen nach Europa.

Was die Frage der Toleranz bei den christlichen Denkern anbetrifft, darf man sich gerade an Ramon Llull und Nikolaus von Kues erinnern, die Schriften in dieser Richtung verfassten, lange Zeit bevor Gotthold Ephraim Lessing sich zur Verarbeitung seiner Parabel von

54 Ebd., S.75.

den drei Ringen in *Nathan der Weise* entschloss, in der er ein Paradebeispiel für Toleranz unter der Herrschaft von Saladin während der Kreuzzüge gab. Den interkulturellen bzw. interreligiösen Dialog zwischen den Christen in Spanien und Europa einerseits, und den Muslimen und Juden in Andalusien und Nordafrika andererseits vertrat vor ihm Ramon Llull (1232–1316) in seinem bedeutenden Werk *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen.*[55] Darin bot er als Alternative zu den kriegerischen Auseinandersetzungen, die damals über die Reconquista und Kreuzzüge tobten, eine Art ökumenischer Interaktion zwischen Muslimen, Juden und Christen, die er *concordantia* nannte. Llull erkannte schon, wie später in der Ringparabel von Lessing, dass keine der offenbarten Religionen für sich allein den Anspruch auf absolute Wahrheit erheben kann und darf.[56] Deshalb setzte er sich für einen interreligiösen Dialog ein, der die Pluralität der Religionen friedlich in Einklang bringen soll. Nach Theodor Pindl im Nachwort zu diesem Buch eröffnet der Dialog »einen Transformations- und Lernprozeß, der, wenn auch nicht zur *unitas*, so doch zur *concordantia* führen kann. Das ist die Utopie Ramon Llulls, die er programmatisch im 1274–76 verfassten *Buch vom Heiden und den drei Weisen entfaltet*.«[57]

Llull erkannte schon, wie später in der Ringparabel von Lessing, dass keine der offenbarten Religionen für sich allein den Anspruch auf absolute Wahrheit erheben kann und darf.

Ramon Llull wurde 1232 in Palma de Mallorca geboren, kurz nachdem die Insel durch König Jaime I. von den Mauren zurückerobert ist. Nach eigener Aussage wuchs er in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft auf. Die Insel Mallorca war damals ein prosperierendes Handelszentrum im westlichen Mittelmeerraum und ein Knotenpunkt zwischen den italienischen Städten Genua und Venedig im Osten und der katalanischen Küste sowie Südspanien im Westen. Ihre Bewohner waren zu einem Drittel Muslime und die Juden hatten einen entscheidenden Anteil am Handel.

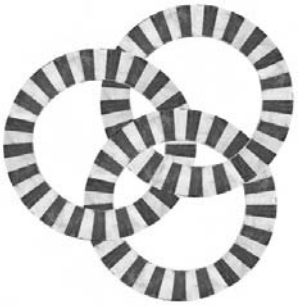
Sehr früh trat Llull in den Dienst des Königs und übernahm die Erziehung seiner Söhne. Bis zu seinem 30. Lebensjahr führte er aber ein sinnenfrohes Leben eines Troubadours mit einem Hang zum Gesang und zur Poesie. Im Jahre 1263 beschloss er jedoch, sein Leben radikal zu verändern und als Franziskanermönch in den Dienst der Kirche zu treten. Seine Entscheidung erfolgte nach einem Bekehrungserlebnis, das durch eine Vision Jesu Christi ausgelöst wurde. Von diesem Ereignis an ließ ihn »die Idee, die großen monotheistischen Offenbarungsreligionen miteinander zu versöhnen«[58] nicht mehr los. Daraufhin widmete er sich dem Studium anderer Religionen und lernte u.a. Arabisch. Er wollte vor allem Missionare ausbilden, die Arabisch und Hebräisch sprechen und mit Kraft der Argumente die Andersgläubigen zum Christentum bekehren.

55 Vgl. Ramon Llull: *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Reclam Taschenbuch Verlag: Stuttgart 1998.

56 Vgl. Martin Walter: *Zu Ramon Llulls »Das Buch vom Heiden und den drei Weisen« und seine Rolle im europäisch-arabischen Dialog des Mittelalters*, Grin Verlag: Karlruhe 2008.

57 Ramon Llull: *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Nachwort von Theodor Pindl, Fn. 55, S. 260.

58 Ebd., S. 264.



Der Roman *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen* folgt nach Llulls Aussage im Prolog »der Methode des arabischen *Buches vom Heiden*«[59], wobei diese Referenz bisher nicht genau identifiziert wurde. Ob es sich um eine eigenständige Schrift, oder um eine von ihm abgefasste Vorlage handele, geht es nicht daraus hervor. Sehr wahrscheinlich bezieht sich diese Aussage auf den Roman *Hay ibn Yaqzan* von Ibn Tufail, der sicherlich von Llull im Original gelesen wurde. In diesem Roman ging es auch, wie vorhin dargestellt wurde, um einen »Heiden«, der in einen Dialog mit zwei Vertretern der offenbarten Religion getreten ist, wenngleich sie demselben Glauben angehören, diesen aber auf zweierlei Weise verstehen und entsprechend seinen Gesetzen folgen. Bei Llull hingegen findet dieser Dialog zwischen dem Heiden und drei Vertretern der zu seiner Zeit in Spanien vorhandenen monotheistischen Religionen statt: Judentum, Christentum und Islam. Das Buch gliedert sich in vier Teilbücher:

»Im ersten Buch wird mit zwingenden Argumenten bewiesen, dass Gott existiert, dass in seinem Sein die Blüten des ersten Baumes enthalten sind, und dass es eine Auferstehung geben wird.

Das zweite Buch enthält die Überzeugungen des weisen Juden, der versucht, seinen Glauben gegenüber Islam und Christentum als den besseren zu erweisen.

Das dritte Buch führt die Argumente des weisen Christen auf, der seinerseits versucht, den christlichen Glauben gegenüber dem islamischen und jüdischen als den besseren zu erweisen.

Im vierten Buch schließlich werden die Gründe des weisen Sarazenen dargestellt, der ebenso zu zeigen versucht, dass sein Glaube dem der Juden und der Christen überlegen ist.«[60]

Bei der Erzählung handelt es sich um einen heidnischen Philosophen, der beim Denken an den Tod in eine existentielle Krise gerät, da er weder an die Existenz Gottes noch an die Auferstehung glaubt. In seiner Verzweiflung entscheidet er, seine Heimat zu verlassen und begibt sich auf die Suche nach einer Lösung für sein Problem. Auf dem Weg findet er einen Wald, den er in der Hoffnung betritt, sich dort von seinem Kummer zu befreien. Zur selben Zeit treffen sich drei Gelehrte unterschiedlichen Glaubens vor den Toren der Stadt, um gemeinsam in den Wald einen Spaziergang zu unternehmen und über Glaubensfragen zu sprechen. An einer Quelle im Wald, die von fünf Bäumen umgeben ist, machen sie halt. Hier begegnet ihnen eine Frau hoch zu Ross, die ihr Pferd zur Tränke bringt. Sie ist die »Dame der Intelligenz«, die ihnen die Bedeutung der Bäume und ihrer Blüte erläutert.

Für Llull gilt der Baum als Symbol für seine Lehre zum Erkennen der religiösen Wahrheit, während die Blüten der Bäume die ungeschaffenen und geschaffenen Prinzipien bzw. Tugenden Gottes wie Güte, Größe, Ewigkeit und Vollkommenheit darstellen. Diese entwickelt Llull in einer Art Kombinatorik mit menschlichen Tugenden, um eine

Er wollte vor allem Missionare ausbilden, die Arabisch und Hebräisch sprechen und mit Kraft der Argumente die Andersgläubigen zum Christentum bekehren.

59 Ebd., S. 5.

60 Ebd., S. 6.

logische Verbindung zwischen göttlichen und ethischen Prinzipien herzustellen. Gerade im Begriff der »Tugenden« schreibt Pindl in seinem Nachwort zum *Buch des Heiden und den drei Weisen* »wird Llulls Programmatik einer Verbindung von Logik und Ethik deutlich. Denn er entwirft mit Hilfe der *virtutes* nicht nur eine allen Religionen gemeinsame philosophische, sondern auch eine universalethische Gesprächbasis, an deren Maßstäben die Sittengesetze des Juden, des Christen und des Muslimen ausgerichtet werden müssen, insofern sie alle einen sittlichen Weg zu Gott und seinen Tugenden zu weisen beanspruchen.«[61] Entsprechend strebt der Mensch nach Gewissheit und sehnt sich danach, in der Wahrheit zu leben. Ausgehend von diesen Voraussetzungen baut Llull den weiteren Verlauf seines Romans auf.

Anschließend bedankt sich der Heide bei den drei Weisen für ihre Darlegung und richtet ein Gebet zu Gott für dessen Erleuchtung, gibt aber keine Entscheidung für irgendeine bestimmte Religion preis.

Die drei Gelehrten beschließen, nachdem sie sich von der Dame höflich verabschiedet haben, ihre Diskussion über den Weg zu einer Übereinstimmung ihrer unterschiedlichen Glaubensrichtungen fortzusetzen. Ihr Vorhaben ist jedoch durch das Auftauchen des Heiden unterbrochen, der ihnen sein Leid klagt und sie um Hilfe bei der Lösung seines Problems bittet. Daraufhin versuchen sie ihm anhand der Bäume und ihrer Blüten die Existenz Gottes und seine Eigenschaften sowie die Frage der Auferstehung zu erklären. Doch nach dieser Darlegung stellt der Heide fest, dass die drei Weisen nicht ein und derselben Religion angehören, sondern sich sogar im Hinblick auf das Heil der Seele gegenseitig des Irrtums bezichtigen. Nun fragt er sie »Wer von euch hat die bessere Religion, oder sind die drei Gesetze gleich wahr?«[62] Daraufhin beginnt jeder in der historischen Reihenfolge seiner Religion nun die Argumente zum Nachweis ihrer Wahrheit darzustellen. Anschließend bedankt sich der Heide bei den drei Weisen für ihre Darlegung und richtet ein Gebet zu Gott für dessen Erleuchtung, gibt aber keine Entscheidung für irgendeine bestimmte Religion preis. Die drei Weisen ihrerseits vereinbarten, bevor sie auseinander gehen, ihr Gespräch nach der Methode der fünf Bäume und ihrer Blüten fortzuführen, bis sie zur Erkenntnis der Wahrheit in allen religiösen Fragen gelangen und so in Frieden und Eintracht leben werden. »Denn Krieg, Wirrsal, Missgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen.«[63]

Ähnlich wie Llull verfährt Nikolaus von Kues (1401–1464), der in seiner Schrift *De pace fidei, »Der Friede im Glauben«* ebenfalls ein vormodernes Projekt entwickelt hat, in dem er »verschiedene Religionen auf dialogisch-theoretischem Weg zu einen«[64] versucht. Nach Markus Riedenauer stand damals der Theologe, genauso wie wir heute, vor der Frage: »Wie ist es überhaupt möglich, dass verschiedene Religionen, die jeweils eine bestimmte, kulturell verwurzelte Sicht auf das

61 Ebd., S. 278.

62 Ebd., S. 55.

63 Ebd., S. 248.

64 Markus Riedenauer: *Aufgeklärte Religion als Bedingung interreligiösen Diskurses nach Nikolaus Cusanus*, in: *Polylog* Nr.21, 2009, S. 22.

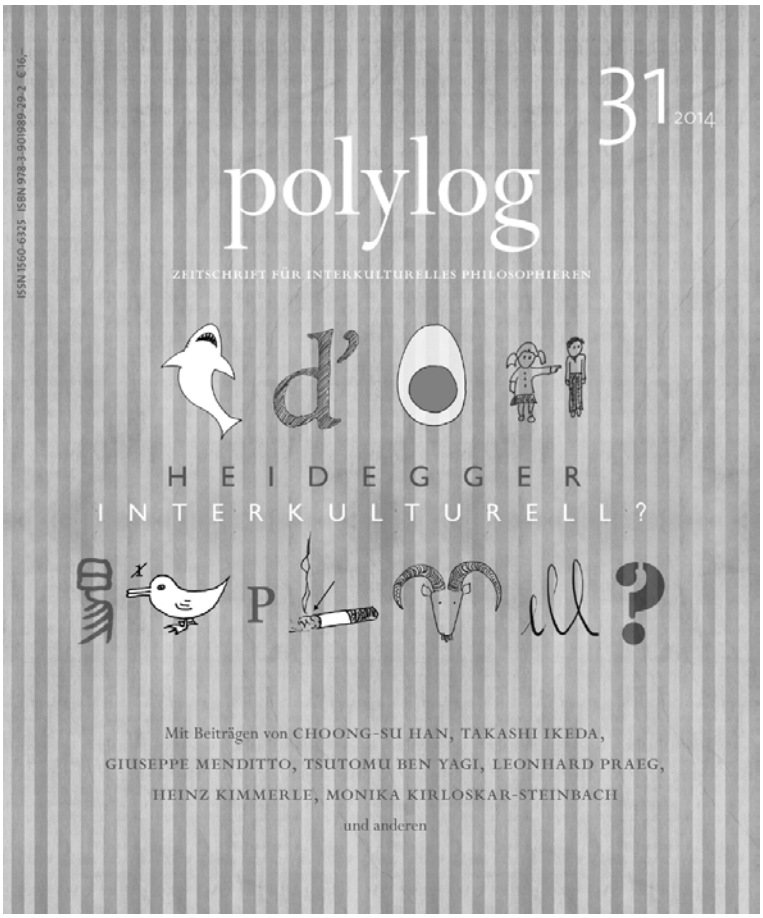
Ganze der Wirklichkeit, auf Göttliches und Menschliches, Vergangenheit und Zukunft, Schuld und Erlösung, Tod und Leben, Natur und Geschichte darstellen, die so unterschiedliche Horizonte der »Weltanschauung« oder divergierende Paradigmen konstituieren, miteinander in ein sinnvolles Gespräch kommen?«[65] Seine Aufgabe sah er in der Aufarbeitung einer Hermeneutik des interreligiösen Diskurses, der die Spannung zwischen der Partikularität eines jeden Glaubens und dem universalen Anspruch auf Wahrheit aufheben soll. Die Strategie dafür bestand darin, eine »religiöse Konkordanz« zwischen den verschiedenen Glaubensrichtungen, deren Ziel es ist, eine »Einheit in der Vielheit« durch den Dialog realisieren und begründen zu können und infolgedessen die Voraussetzung für den Frieden zu schaffen. Doch die Stärke des cusanischen Entwurfes liegt Riedenauer zufolge in der Tatsache, dass Nikolaus von Kues »in den diversen Religionen als kulturellen Gebilden einen Kern von Religiosität annimmt, der im Menschen, verstanden als einem antwortenden und sich kreativ orientierenden Wesen, gründet. Dazu gehören sein Streben nach umfassendem Gelingen des Lebens oder Glück und seine Wahrnehmung eines Anspruches in der Vernunft.«[66]

SCHLUSSFOLGERUNG

Aufgrund der bisherigen Ausführungen und anhand dieser letzten Beispiele müsste offensichtlich klar werden, was für eine Auswirkung die *convivencia* und der Freigeist von Al-Andalus auf das spätere christliche Mittelalter gehabt hatten. Sie hinterließen sicherlich tiefe Spuren und beeinflussten, vor allem durch die mannigfachen Übersetzungen, aber auch durch den christlichen Averroismus die geistige Entwicklung in Europa an der Schwelle zur Neuzeit. Insofern kann man den zu Beginn dieses Aufsatzes geäußerten Zweifel, ob die Idee der *convivencia* nicht etwa ein Mythos wäre, mit Entschiedenheit verneinen und sich ohne weiteres dem Urteil von Georg Bossong im Epilog zu seinem Buch *Das maurische Spanien, Geschichte und Kultur* anschließen. Er schreibt nämlich: »Die Idee von Al-Andalus als einem Ort des Miteinanders, der *convivencia*, ist mehr als ein Mythos; sie war, zumindest zeitweise konkrete historische Realität. Die besondere Kraft dieses Ideals speist sich gerade daraus, dass er eben nicht nur gedankliches Konstrukt, kein Hirngespinst maurophiler Romantiker ist, sondern pralle Lebenswirklichkeit. Im Zeitalter der Taifa- Königreiche entstand eine andalusische Kultur, ein andalusisches Lebensgefühl, das die Religionsgrenzen überstieg und ein – keineswegs immer harmonisches, aber doch insgesamt kooperatives – Zusammenleben von Muslimen, Juden und Christen ermöglichte. Die Reflexion über Al-Andalus ist keine Debatte im Elfenbeinturm, vielmehr ist sie angesichts der weltweiten Bedrohung durch die Konfrontation zwischen den drei monotheistischen Religionen hochaktuell.«[67] Zweifellos

Sie hinterließen sicherlich tiefe Spuren und beeinflussten, vor allem durch die mannigfachen Übersetzungen, aber auch durch den christlichen Averroismus die geistige Entwicklung in Europa an der Schwelle zur Neuzeit.

65 Ebd., S. 23.
66 Ebd., S. 29.
67 Georg Bossong: *Das Maurische Spanien, Geschichte und Kultur*, Fn. 5, S. 121.



bestellen@polylog.net
ODER
www.polylog.net

scheint es heute dringender denn je, diesen Geist der *convivencia* und der Toleranz nicht nur zu bekräftigen, sondern vielmehr aktiv zu fördern, damit die Welt nicht wieder in einen »Krieg der Götter«[68] nach dem Ausdruck von Max Weber, bzw. in einen Religionskonflikt oder gar in einen »Kampf der Kulturen«[69], wie sie Samuel Huntington vor zwei Jahrzehnten ankündigte, zurückfällt.

68 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1980, S. 247 ff.

69 Samuel Huntington: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Goldmann Verlag: München 2002 (Originaltitel: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, übersetzt von Holger Fliessbach).