



Die Weisheit des Islam



**Deutsches Transkript
zum
Podcast**

Die Weisheit des Islam

Einführender Podcast zu islamischen Weisheitslehren

Deutsches Transkript

Zürich: METIS Podcast Transcriptions 2023

AM = Anna Morawietz

NG = Nadja Germann

AM: Hallo und herzlich willkommen bei Wisdom Talks, dem Podcast zum METIS-Projekt, dem Internetportal für interkulturelle Weisheitsliteratur und Weisheitspraktiken. Zu finden sind wir auf www.metis.ethz.ch. In diesem Podcast widmen wir uns der Weisheit in der islamischen Welt. In Bezug auf Weisheit und Lebenskunst wird aktuell wenig über die islamische Welt gesprochen. Warum ist das so? Was ist eigentlich «die islamische Welt»? Und was hat der Koran mit Weisheit zu tun?

Gemeinsam mit unseren Gästin Nadja Germann werden wir diesen Fragen nachgehen. Nadja Germann ist Professorin für arabische Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg im Breisgau und ich, Anna Morawietz, freue mich auf das Gespräch mit ihr.

Schön, dass Sie hier sind Frau Germann.

NG: Hallo Frau Morawietz, freut mich, dass ich hier sein kann.

AM: Wir fangen gleich mal mit dem Titel unseres Podcasts an, er heisst «Einführung in die Weisheit der islamischen Welt». Jetzt sind Sie aber Professorin für arabische Philosophie. Haben wir da den falschen Titel gewählt, oder was ist da der Unterschied?

NG: Ja, das könnte man natürlich zunächst mal meinen. Aber es gibt da einen engen Zusammenhang. Und vielleicht muss man hier jetzt erstmal auch historisch drangucken. Der Islam ist im arabischen Sprachraum entstanden. Mit seiner Ausbreitung, so im 7., 8. Jahrhundert ist Arabisch die Wissenschafts-, Gelehrten-, Kommunikationssprache, Verwaltungssprache und so weiter in der islamischen Welt geworden. Insofern hat die Sprache immer auch eine ganz wichtige Bedeutung in dem Kulturraum besessen. Und es ist natürlich die Sprache des Korans. Der Koran ist ein arabischer Koran, was er auch mehrfach ausdrücklich sagt und deswegen ist die Religion auch sehr stark, sehr eng, mit dieser Sprache verknüpft. Heute ist es natürlich wesentlich vielfältiger. Die Religion ist immer noch dominant arabisch, aber man hat natürlich ganz viele verschiedene Sprachen, die auch ganz selbstverständlich in der Kommunikation, in den Medien und so weiter, verwendet werden.

AM: Also ich nehme mal an, Sie meinen hier Persisch, Türkisch, aber auch Indonesisch, also ganz ganz viele andere Sprachen?

NG: Ja, ganz genau. Dort, wo der Islam die vorherrschende Religion ist. Das ist ja heute die geografisch gesehen fast die halbe Welt.

AM: Das heisst, wir liegen mit unserem Titel nicht ganz falsch. Aber warum sind Sie dann Professorin für arabische Philosophie und nicht Professorin der islamischen Welt, beispielsweise?

NG: Ja, das könnte ich auch sein und in meinem Team gibt es auch Mitarbeitende, die nicht auf das Arabische den Akzent legen würden. Bei mir ist es so, dass ich mich eben mit arabischsprachigen Texten oder was in arabischer Sprache verfasst worden ist, beschäftige; und auch der Auffassung bin, dass die Sprache eben auch ein Stück weit das Denkuniversum

prägt. Und das möchte ich damit zum Ausdruck bringen. Ich kann also nicht sozusagen für «die islamische Welt» sprechen; ich kann für bestimmte Traditionen innerhalb der islamischen Welt sprechen, und zwar diejenigen – oder manche davon, die in arabischer Sprache verfasst worden sind.

AM: Und, so wie ich das gerade eben verstanden habe, hat das auch einen zeitlichen Aspekt, dass sich das mit der Zeit ausdifferenziert hat in verschiedenen Sprachen. In welchem Zeitraum forschen Sie denn?

NG: Das ist in der Tat so. Also zu den Anfängen der islamischen Kultur – wie gesagt der Islam entsteht ja im 7. Jahrhundert – da gibt es noch nicht viel, einfach weil es keine Schriftzeugnisse gibt. Das war noch eine orale Kultur, also eine mündliche Kultur. Und ich arbeite zu der Zeit, in der die schriftlichen Quellen einsetzen. Das ist vor allem dann im 9. Jahrhundert. Ab dem 9. Jahrhundert merkt man, dass ein Übergang zur Schriftlichkeit stattfindet in den verschiedenen Wissensbereichen, für die ich mich dann interessiere. Und ich forsche zum Beginn des 9. Jahrhunderts. Mittlerweile bin ich aber auch beim 11., 12. Jahrhundert angekommen.

AM: Ich nehme an, das wird dann so ein bisschen der Fokus, der Ausgangspunkt dieses Podcasts sein.

NG: Das können wir gerne so machen, ja.

AM: Jetzt ist es ja so, dass hier in grossen Teilen Europas und Nordamerikas, Weisheitstraditionen und -praktiken aus dem fernen Osten – Konfuzius, Buddha, vielleicht auch Laotse – relativ bekannt sind. Auch Praktiken wie zum Beispiel die Meditation sich sehr weit verbreitet hat. Das ist für Denktraditionen der islamischen Welt weniger der Fall. Woran liegt das?

NG: Da kann man natürlich viel spekulieren. Aber ich denke, es hängt zum einen mit den Parametern, den Folgen, den Sichtweisen zusammen, die sich in der europäischen oder westlichen Tradition sehr stark ab der Aufklärung entwickelt haben. Wo man eben feststellen kann, dass bestimmte Traditionen, die eigentlich auch historisch gesehen sehr wichtig waren – wie die arabischsprachige Tradition, oder die arabischsprachige Philosophie mit ihrem ungemeinen Einfluss auf unser europäisches Denken während des Mittelalters – wo die immer weiter rausgedrängt worden sind. Wenn Sie sich zum Beispiel philosophiegeschichtliche Darstellungen des 19. Jahrhunderts anschauen, dann tauchen da – wenn überhaupt – die Orientalen, die Sarazenen oder wie auch immer sie genannt werden, oder die Mohammedaner, nur am Rande auf. Und auch schon mit Konnotationen, die bis heute wirksam sind: Also *der* Islam oder *die* Muslime – oder eben man nennt sie halt in der Zeit *die* Mohammedaner – die sind vermeintlich fanatisch, die sind von ihrer Religion angeblich völlig vereinnahmt. Wirklich rational denken tue man dort nicht. Es sei so eine Schwärmerei und eben das religiöse Dogma. Diese Vorstellung ist doch sehr stark. In derselben Zeit, also seit der Aufklärung, hat man aber auch Kontakte mit fernöstlichen Traditionen, auch interessanterweise oft über Missionare. Das wird allerdings ganz anders wahrgenommen. Das wird sehr stark auch aus diesem säkularen Paradigma herausgelesen und dann auch als Inspirationsquelle genommen. Also denken Sie an Christian Wolff, oder denken Sie an Leibniz, oder dergleichen, wo ja auch ganz selbstverständlich Philosophen und Philosophinnen sich davon haben inspirieren lassen. Das ist eben bis heute sehr oft so geblieben.

AM: Aber gerade das mit der Philosophie der islamischen Welt so stark die Konnotation des Dogmatismus einhergeht, ist ja insofern auch überraschend, dass sie die europäische Tradition so stark geprägt haben. Oder der...zum Beispiel Aristoteles, wäre ja gar nicht in Europa angekommen. Können Sie das vielleicht etwas ausführen?

NG: Das kann ich gerne machen. Das ist in der Tat so. Wenn Sie sich jetzt das europäische Mittelalter anschauen, dann findet man so allmählich ab dem 10. Jahrhundert, vor allem dann auf der iberischen Halbinsel, aber auch in Süditalien, muslimische Bevölkerungen. Die iberische Halbinsel gehört zur islamischen Welt, ist islamisch – wenn man so möchte –

beherrscht; dort sind Zentren der Gelehrsamkeit. Denken Sie an Toledo; diese berühmte Bibliothek von Toledo. Das nimmt man natürlich zur Kenntnis. Und da hat man dann wahrgenommen: Das sind ja ganz spannende Dinge, die wir nicht haben. Aristoteles z.B. Dann hat man angefangen ganz gezielt Übersetzungen anzufertigen. Es gibt dann auch viel Forschung zu den Übersetzungen, die auf der iberischen Halbinsel stattgefunden haben.

AM: Ich glaube, hier müssen wir nochmal kurz auf die Übersetzungsbewegung eingehen, weil die Übersetzung wurde erst vom Griechischen ins Arabische, und dann vom Arabischen zurück ins Lateinische... Oder wie war das?

NG: Also wirklich zurück nicht. Aber das war sozusagen der Weg, den wir da zurückgelegt haben. Also ganz genau genommen – das ist dann schon im 8., 9. Jahrhundert, also diese Zeit, von der ich vorhin sprach – wurden griechische Schriften in dem islamischen Reich, das ist dann vor allem im Bereich des heutigen Syriens, übersetzt zunächst mal – zum Teil war es schon vorhanden, zum Teil musste es auch gemacht werden – ins Syrische, was ja auch eine semitische Sprache ist, und dann mit Hilfe von Syrern ins Arabische. Interessanterweise waren das eben auch Christen, die diese Übersetzungen machten, vorwiegend – nicht alle, aber vorwiegend – die deswegen auch eine interessante, eigene Begrifflichkeit mit reinbrachten ins Arabische. Das ist dann für die spätere, sprachliche Entwicklung im Bereich der Philosophie, Weisheitsliteratur und so weiter ganz interessant. Also da findet ein Übergang statt in das Arabische und eben zum Beispiel ein Grossteil dessen, was für uns heute selbstverständlich die griechischen Klassiker sind – eben Aristoteles, ganz viel der Kommentarliteratur zu Aristoteles, Neuplatonismus, also Plotin oder Proklos – wurde ins Arabische übersetzt. Relativ wenig Platon, interessanterweise. Von bestimmten Gelehrten wurden diese Texte intensiv studiert. Es gab bestimmte Strömungen, die da richtig drauf abfahren und diese Texte benutzten und dann auch als Sprungbrett für ihre eigene, kreative Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen nahmen. Und diese Texte – also sowohl die arabischen Übersetzungen der klassischen griechischen Texte, vor allem Aristoteles, auch einige der Kommentatoren dazu, aber eben auch die Texte, die in der Auseinandersetzung damit selbst entstanden sind; Stichwort wäre hier Avicenna oder Ibn Ruschd, also der im Lateinischen als Averroes bekannte Denker. Das sind so Größen, die dann auch alle

mitübersetzt worden sind; sei es ihre Kommentare wie bei Averroes sehr stark, oder eben die davon ausgehende Weiterentwicklung der Philosophie wie bei Avicenna; die wurden dann– das ist so im Zeitraum 12., 13. Jahrhundert – ins Lateinische übersetzt, was ja die Wissenschaftssprache Europas war in der Zeit. Sie wurden dann herangezogen an den entstehenden Universitäten, wo sie als Hauptgegenstand im Bereich der Philosophie gelesen, diskutiert, erörtert, kommentiert wurden, also wo im Grunde in Europa dann überhaupt erst so eine Art von Auseinandersetzung mit dem griechischen Erbe losging, und dann sich entwickelt hat als Scholastik.

AM: Und Sie haben gerade auch schon erwähnt; diese Idee, dass die islamische Welt, islamische Philosophie dogmatisch sei, oder vielleicht auch nicht aufgeklärt, weil nicht säkularisiert. Es würde mich jetzt doch noch interessieren, wie denn das Verhältnis zwischen Philosophie und auch Religion in der arabischen Tradition oder in der Tradition der islamischen Welt denn so ist.

NG: Das ist ein sehr vielschichtiges Thema. Also das hängt sehr stark von den Strömungen ab, die Sie sich anschauen. Nehmen wir diese Gruppe, von der ich gerade sprach, die so ganz begeistert von der griechischen Tradition waren. «Falsafa» nennt man das. Das ist heute im Arabischen übrigens der gängige Ausdruck für Philosophie. Damals war es ganz klar die Gruppe, die mit den griechischen Texten sich beschäftigten. Daneben gab es aber natürlich andere, die sich auch mit existentiellen Fragen, mit ethischen Grundfragen, normativen Grundfragen, und so weiter beschäftigten und die andere Bezugsquellen hatten. Also man muss auch bedenken: Als der Islam entstand, und sich verbreitete, geschieht das ist nicht im luftleeren Raum. Das sind Gegenden, wo blühende Kulturen waren. Denken Sie eben an griechische Erbe – das hatten wir schon –, denken Sie an die ganze persische Tradition, oder auch indirekt oft übers Persische dann eben auch rezipiert, die indische Tradition. Also nur um mal ein paar Traditionen zu nennen, die wir normalerweise gar nicht auf dem Schirm haben. Und all diese Traditionen sind da und aus all diesen Traditionen kommen natürlich Anregungen, speisen sich Diskussionen, Ansätze. Und in diesem Kunterbunt, da entstehen verschiedene, sagen wir mal Disziplinen, könnte man fast sagen, oder eben Schulen, Traditionen, d.h. «falsafa», die sich eben vor allem mit den griechischen Texten beschäftigte und darauf aufbaute, aber eben auch solche, die sich mit den religiösen Texten beschäftigten, oder die ganz selbstverständlich als Rahmen akzeptierte und sich auch dann

innerhalb dieses gedanklichen Universums bewegten. Und je nachdem, wie stark eben das Religiöse eine Rolle spielt, also nehmen wir – wir werden wahrscheinlich auch noch drauf zu sprechen kommen, den Sufismus – ganz selbstverständlich ist die Religion oder ist der Koran, ist die Offenbarung gegeben. Ja, darauf nimmt man Bezug, warum auch nicht? Und trotzdem kann man sich natürlich, unglaublich – wie wir heute sagen würden – rational und philosophisch mit diesen Grundfragen beschäftigen. Also insofern denke ich, muss man hier einerseits deutlich machen: Schau dir doch die Praktiken an, in den verschiedenen Traditionen, die es gibt innerhalb der islamischen Welt. Da findet man unglaublich viel Rationales und selbstverständlich auch was wir heute als Philosophisches nennen würden, und umgekehrt auch, wäre es vielleicht manchmal hilfreich, unsere eigene Vorstellung von dem, was die Aufklärung mit uns gemacht hat, nämlich vermeintlich so ganz sauber zu trennen zwischen allem, was Religion ist, und allem, was säkular ist, damit auch mal ein bisschen aufzuräumen, das kritisch zu hinterfragen und auch mal darauf einzulassen und zu sehen: Moment mal, das spielt ja auch bei uns in ganz vielen Dingen bis heute immer noch mit rein. Also religiöse Fragen, denken Sie nur an sowas wie die Frage der Steuern, die für die Kirche gezahlt werden. Wie kann das eigentlich noch der Fall sein, wenn wir doch ganz säkular sind... und dergleichen. Also ich glaube, dass da sehr viel unser Narrativ der Aufklärung eine Rolle spielt, ohne wirklich die Sachen sich mal anzuschauen. Wie funktionieren sie denn im Detail, wenn man sich die Texte anschaut, oder ins Gespräch kommt auch heutzutage mit Menschen in dieser Region?

AM: Also da haben wir einerseits so ein westliches Aufklärungsnarrativ, was nicht ganz adäquat ist, nachdem was Sie jetzt gerade gesagt haben; und andererseits, dass ausgeblendet wird, dass die islamische Welt nicht nur aus einer bestimmten Form oder Praktik von Religiosität besteht, sondern in einem sehr vielfältigen und auch pluralistischen, kulturellen Bereich hineingewachsen ist und darin gewachsen ist.

NG: Genau, und sich auch als Religion in vielen Formen äussert, bis heute. Also wir denken oft monolithisch «der Islam». Es gibt ja schon vom 1. Jahrhundert an eine grundsätzliche Spaltung in Schia und Sunna. Es gibt innerhalb dieser Hauptrichtungen des Islams wieder

verschiedenen Untergruppierungen. Und alle unterscheiden sich in ganz wesentlichen Grundfragen; eben der Weltsicht, des Dogmatismus auch zum Beispiel.

AM: Jetzt wollen wir noch auf einen zentralen Begriff diesen Podcasts eingehen, nämlich die Weisheit. Gibt es denn im Arabischen einen Begriff, der Weisheit fasst?

NG: Heutzutage ist es ganz selbstverständlich der «*ḥikma*»-Begriff, der verwandt ist mit dem Hebräischen «*Ḥokmā*», was wir eben mit «Weisheit» übersetzen. Aber historisch oder etymologisch gesehen, gibt es eine Mehrzahl an Begriffen und der ursprünglich wahrscheinlich wichtigste Begriff ist eigentlich der Begriff «*ʿilm*», was wir heute üblicherweise mit «Wissen», manchmal auch enger noch mit «Wissenschaft», übersetzen. Wissenschaft fast so in diesem strikten Sinne wie wir heute auch etwas als Wissenschaft verstehen, wenn es eben nach bestimmten Standards, Methoden und dergleichen funktioniert. Also wie es an den Universitäten praktiziert wird. Das ist eine Verengung, natürlich. In altarabischer Zeit und dann eben, das sieht man im Koran, da taucht dieser Begriff auf, es ist vielleicht der zentralste Begriff, wenn man mal von ganz bestimmten religiösen Grundbegriffen absieht. Aber auch in den frühen Jahrhunderten, über die wir ja jetzt hauptsächlich sprechen wollen, dieser Formierungsphase, wenn man so möchte; auch da ist es ein ganz zentraler Begriff, der auch wieder in ganz verschiedenen Bereichen jeweils mit den entsprechenden Konnotationen, die sich da eben entwickeln, dann herausbildet. Also das wäre vielleicht der zentrale Begriff in der Zeit.

AM: Und in welchen Kontexten – fangen wir mal mit «ʿilm» an, «ʿilm»: Wissen – in welchen Kontexten, oder in welchen Texten taucht dieser Begriff auf?

NG: Also eigentlich – das ist das Spannende – taucht er wirklich durch die Bank weg, in allen Texten, die sich in irgendeiner Weise mit dem intellektuellen Leben beschäftigen, auf. Und dazu gehört auch für mich durchaus das Religiöse. Ich hatte es ja schon erwähnt; es ist ein zentraler Begriff im Koran selbst, also der Offenbarungsschrift des Islam. Und er wird dann übernommen oder spielt eine ähnlich wichtige zentrale Rolle in allen irgendwie sich mit dem

Religiösen, den religiösen Texten, den religiösen Überlieferungen beschäftigenden Bereichen. Aber er taucht auch als ganz zentraler Begriff in solchen, von anderen Seiten inspirierten Traditionen auf, wie eben «falsafa», der griechisch inspirierten Tradition. Also auch hier wird «‘ilm», wird Wissen, zu einem zentralen Begriff, der dann aber auch ganz deutlich anders konnotiert ist, weil er eben das griechische Erbe auch ganz stark mit reinnimmt.

AM: Jetzt wollen wir aber vielleicht noch kurz zum Koran zurückgehen. Sie haben gesagt, im Koran ist Wissen ein ganz wichtiger Begriff. Welche Stellung hat denn der Koran in Bezug auf Weisheit und Wissen? Oder wie geht der Koran mit diesen zwei Begriffen um?

NG: Vielleicht erst einmal ein Punkt, der ganz wichtig ist, den man oft nicht weiß, wenn man nicht selbst aus der islamischen Kultur stammt: Der Koran bezeichnet sich selbst als die Offenbarung, die den Menschen – also in dem Fall eben den arabischen, arabischsprechenden Menschen, dem arabischen Volk – übermittelt worden ist, um ihnen Wissen, Weisheit, «‘ilm», zu vermitteln. Also es ist sozusagen ein selbstbezeugtes Dokument der Wissensvermittlung. Und so wird auch die Tätigkeit Gottes, beziehungsweise seines Propheten, den er ja als Sprachrohr benutzt – also Mohammed –, beschrieben. Es ist sozusagen eine Unterweisung. Es ist ein Unterricht, der hier stattfindet. Und man sieht, dass hier schon sehr früh Grund gelegt wird eine Bedeutung von Wissen, Weisheit und auch Wissensvermittlung, die sehr früh und dann auch wirklich sehr lange – im Grunde in verschiedenen Formen, Schattierungen natürlich bis heute – das Bildungsverständnis geprägt hat. Also wenn man sich zum Beispiel wundert, weshalb in der islamischen Welt so unglaublich früh ein sehr breites Netz an Schulen, auch schon da war – also wir sprechen hier vom 9., 10. Jahrhundert, also wenn man das jetzt mal mit Europa vergleicht – dann hat man hier sicherlich eine wesentliche Antwort. Eben diese Bedeutung, dieses Konzept, diese Idee; es geht um Wissen. Und da muss man sich, wenn man gläubig ist, auch darum bemühen. Das muss man versuchen, sich wirklich anzueignen, zu erwerben und dementsprechend auch zu leben. Also das denke ich, ist eine sehr wichtige Komponente.

AM: Und heisst das, dass Wissen etwas Menschliches ist? Also etwas, was ich als Mensch erlangen kann und nach dem ich streben sollte?

NG: Ja genau. Also es ist etwas, was ich *erlangen* kann. Es ist nicht etwas, was ich sozusagen erfinden kann. Im Sinn der Idee, die wir heute oft haben: Ich denk mir mal was Neues aus, neue Erfindungen und dergleichen. Das spielt hier keine zentrale Rolle, sondern es ist etwas, was schon da ist, was gegeben ist. Man muss sich das auch von der religiösen Seite her vorstellen. Die Welt wird sich gedacht als eine von Gott geschaffene Welt. Und Gott hat die nicht einfach aus Langeweile geschaffen, sondern letztlich mit einem göttlichen Plan. Und dazu gehört eben auch, dass wir als Menschen in einer bestimmten Situation uns vorfinden, die unvollständig ist, die aber die Aussicht darauf hat, mit sowas wie einem Paradies, also in einem Jenseits zu enden, oder vielleicht besser sogar zu kulminieren. Aber um das realisieren zu können, muss man Wissen erwerben. Der Weg, um diese Glückseligkeit des Paradieses erlangen zu können, ist also der Wissenserwerb. Und das ist interessant, weil das auch zum Beispiel ein Aspekt ist, der ganz stark sich dann an anderen, also nicht primär religiös geprägten Ansätzen – eben wie «falsafa» – wiederfinden wird. Da dann eben ohne direkten, ausdrücklichen Bezug auf den Koran oder auf den Islam, aber von der Konzeption her doch ähnlich: Also eine jenseitig gedachte Glückseligkeit, die durch Wissen, Weisheit erlangt werden kann.

AM: Wie ist denn der Koran entstanden? Ist der schon immer in der Form, in der er heute ist, so existent, oder hat der sich verändert über die letzten Jahrhunderte?

NG: Die Gestalt, die er heute hat, wenn man ihn so in Buchform vorfindet, ist eigentlich eine, die er sehr rasch in seinen Grundlagen hatte. Innerhalb von einem Jahrhundert oder so hat er diese Gestalt angenommen. Und was eben auch sehr wichtig ist, dass innerhalb dieser hundert Jahre – vielleicht sind es auch hundertfünfzig –, aber dass innerhalb dieses Zeitraums im Grunde sehr akribisch festgelegt worden ist, in welchen Lesarten man den Koran lesen kann. Die arabische Schrift ist ja ein bisschen ambig, weil sie keine Vokale schreibt. Und dadurch können manche Schriftzeichen, manche schriftlichen Ausdrücke, mehrdeutig sein. Und nur wenn man die Vokalzeichen dazuschreibt, vereindeutigt man es.

Und da haben sich eben schon in den ersten hundert, hundertfünfzig Jahren sechs bis heute gültigen Lesarten festgelegt. Die Abweichungen sind jetzt nicht wirklich gravierend. Aber doch, gewisse Spielräume sind da. Auch die Anordnung der Suren, also der einzelnen Kapitel, könnte man sagen, wurde in dieser Zeit festgelegt. Also grosso modo: Von der längsten Sure bis zur kürzesten.

AM: Also sind Suren dazugekommen oder weggefallen, oder sind alle Suren, die jetzt drin sind, waren schon immer drin, aber sie wurden neu geordnet und unterschiedlich interpretiert?

NG: Geordnet wurden sie auch in diesem Prozess. Und auch in diesem Prozess wurden bestimmte Suren ausgeschlossen, die als Irrtümer, als falsch, als nicht von Gott inspiriert identifiziert worden sind; beziehungsweise meistens waren es keine Suren, sondern wenn, dann einzelne Verse – die sogenannten satanischen Verse. Aber im Grunde steht der Koran als Text, wenn man so möchte, seit dem 8. Jahrhundert fest, mehr oder weniger. Was jetzt sehr unterschiedlich ist, ist die Frage: Wie liest man ihn? Wie kann man ihn verstehen? Wie darf man ihn verstehen? Wer ist überhaupt zur Auslegung berechtigt? Wer nicht? Diese Fragen sind von Schule zu Schule verschieden – und jetzt beziehe ich mich wirklich auf die religiösen Schulen. Also jetzt frage ich nicht danach, welche anderen intellektuellen Gruppierungen gibt es, sondern wenn Sie jetzt sozusagen Rechtsschulen fragen, oder theologische Schulen fragen, sind da die Antworten etwas unterschiedlich, gibt es eben ein genauso breites Spektrum wie es eben auch Ansätze innerhalb des Islam gibt.

AM: Gibt es bestimmte sprachliche Eigenheiten des Korans, die ihn auszeichnen, die ihn von anderen Texten abheben?

NG: Ja und nein. Er ist insofern anders – also was ist der Vergleichspunkt? Der Vergleichspunkt ist, wenn man jetzt wirklich historisch drauf schaut, eigentlich die altarabische Dichtung. Das ist sozusagen das sprachliche Medium, das hat zu der Zeit oral stattgefunden. Aber es ist eigentlich das herausragende sprachliche Medium der Zeit.

Worüber auch dann über Generationen hinweg sowas wie eine *cultural memory* transportiert wurde. Es sind nicht immer neue Gedichte, die erfunden worden sind, sondern es ist ein Fundus, der sozusagen das Erbe transportiert von Generation zu Generation. Also letztlich wäre das wahrscheinlich der beste Vergleichspunkt. Wenn man jetzt den Koran mit der altarabischen Dichtung vergleicht, fällt auf: Er ist nicht per se Dichtung. Das heisst aber nicht, dass er nicht an vielen oder an manchen Stellen ganz deutlich, ganz klar dichterische Elemente hat. Und das ist sicherlich auch – vielleicht wenn man aus unserer westlichen Tradition drauf schaut – so ein Punkt, der sehr bald auffällt; diese dichterische Qualität, die immer wieder in bestimmten Suren auftaucht, manchmal Suren komplett durchzieht. Es gibt aber auch andere Momente. Es präsentiert sich als ein Text, wo in aller Regel ein Ich oder ein Wir spricht; Gott oder der Prophet im Namen Gottes, so in diesem Sinne, und wo dieses Ich oder Wir ein Ihr, ein Du, adressiert. Also es ist an uns – gewissermassen die Leser – gerichtet. Ich als Leserin werde angesprochen von der Stimme, die in diesem Text sich äussert. Das sind, denke ich, so vorherrschende Merkmale des Korans.

AM: In der Bibel gibt es ja bestimmte Redewendungen und Sprichwörter, die sich in der deutschen Alltagssprache so eingebürgert haben, zum Beispiel: «Seine Hände in Unschuld waschen» oder «im Dunkeln tappen», oder auch so Spruchweisheiten, wie «Wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein». Gibt es vergleichbare Phänomene in der arabischen Sprache in Bezug auf den Koran auch?

NG: Ja, das gibt es selbstverständlich auch. Da ist es dann oft so – gerade von den kürzeren Suren am Ende, die sind zum Teil nur zwei, manchmal sogar nur ein Satz lang, also die sind ganz kurz – die sind als ganz selbstverständliche Redewendungen gebräuchlich; manchmal auch Auszüge aus Suren, zum Beispiel ein Vers oder so, oder ein kurzes Stück, drei, vier Verse aus einer Sure bilden oft eine Einheit; und werden dann oft bei bestimmten Gelegenheiten gemurmelt oder evoziert, oder eben als Sprichwort quasi herangezogen. Interessanterweise auch vielleicht nochmal in Rückbezug auf den Entstehungskontext des Korans: Das oft parallel eben auch zur Dichtung, die nach wie vor – bis heute interessanterweise, in vielen Gegenden jedenfalls – auch in ähnlicher Weise als Bezugspunkt funktioniert und als Weisheitsschatz, wenn man so möchte.

AM: Jetzt haben ja nicht alle Leute schon mal Kontakt mit dem Koran gehabt, oder wissen vielleicht auch gar nicht, was man mit dem Koran überhaupt macht. Können Sie da vielleicht einen kurzen Einblick über verschiedene Verwendungen oder vielleicht auch Regeln geben, in der der Koran auftaucht, oder eine wichtige Rolle spielt?

NG: Grundsätzlich ist der Koran ein Text, der letztlich von jedem und jeder gelesen werden kann. Es gibt auch bestimmte Gruppierungen, die es dann auch wirklich zu ihrer Aufgabe machen, ihn auswendig zu beherrschen. Er spielt natürlich eine ganz wichtige Rolle als Benutzungsgegenstand, wenn man so möchte, für das tägliche Gebet. Im Islam hat man ja fünf Gebete pro Tag, die man durchführt, wenn man sich an die Vorschriften hält. Es gibt letztlich sehr viele verschiedene Anwendungen. Es gibt auch zum Beispiel die Möglichkeit oder es wird auch praktiziert, dass man sich abends mal hinsetzt und wieder mal eine Sure liest, quasi zur Selbstbildung. Und das spielt natürlich dann auch in den stärker – wie soll man sagen – offiziellen Kontexten der Moschee, dem Freitagsgebet, das spielt da natürlich dann auch eine grosse Rolle.

AM: Jetzt sind wir auf den Begriff «'ilm», Wissen, und auf den Koran eingegangen. Jetzt hatten wir noch einen anderen Begriff für Weisheit, nämlich «ḥikma». Darauf wollen wir jetzt noch etwas tiefer eingehen, und dabei wird der Koran sicher wieder auftauchen, nehme ich an. Was sind denn so Idealfiguren der Weisheit im klassischen islamischen Denken? Gibt es da Beispiele?

NG: Ja, auch das ist jetzt natürlich vielfältig; ähnlich wie die intellektuelle Landschaft ja vielfältig ist. Eine solche Figur ist natürlich der Prophet selbst. Der gilt natürlich als ganz exemplarisch. Nicht nur, weil er der Gesandte Gottes ist, sondern weil sich auch in seiner Lebensführung exemplarisch die Weisheit, die ihm zuteilgeworden ist, ausdrückt.

AM: Ist das mit einer bestimmten Lebensführung verknüpft oder mit einem bestimmten Verhalten, oder was macht dieses Leben aus?

NG: Es ist vielleicht mit Blick auf den Propheten schwer, jetzt wirklich ganz konkret festzumachen. Zwei Faktoren spielen da auf jeden Fall eine grosse Rolle: Das eine ist – und das ist natürlich, weil er der Prophet ist – hat er ein ungemein grosses Wissen. Wenn man ihn fragt: «Lieber Prophet, muss ich das jetzt eher so machen oder so? Gib mir mal einen Tipp.» Dann wäre der Prophet dazu in der Lage. Aber da sieht man auch schon die zweite Komponente mit ins Spiel kommen: Lebensführung; also tatsächliches, tagtägliches Sich-irgendwie-zu-irgendwas-Verhalten; Fragen, die sich uns stellen, eben im Englischen sagt man immer so schön «*What's the right thing to do?*»

AM: Also eine sehr lebenspraktische Weisheit oder Wissen.

NG: Genau. Das ist auch immer eine wichtige Komponente, die man auch schon im Koran sieht und die man dann auch durchgängig weitergeführt sieht. Nur theoretisch Wissen im Elfenbeinturm ansammeln, macht keinen Sinn. Also irgendwie ist deutlich: Nein, aber das heisst doch auch zugleich, ich muss auch was tun. Also ich sehe ja dann auch eben ethisch zum Beispiel, wie ich mich korrekt verhalten muss. Ich sehe vielleicht auch darüberhinausgehend, wie ich mich sozial einbringen muss, um anderen auch behilflich zu sein. Wie ich mich in den verschiedensten Bereichen auch politisch letztlich, also auf der obersten Skala der menschlichen Interaktion, wie ich mich einbringen kann oder muss oder sollte, um hier dazu beizutragen, dass die Menschen auch möglichst diese Art Wissen erlangen können und zu ihrer Glückseligkeit kommen können. Das ist eine ganz starke, praktische Komponente. Und die ist dann natürlich wieder jetzt von Schule zu Schule anders konnotiert, auch das Verhältnis von beidem. Und es gibt eben auch Traditionen – ich hatte vorher ja auch schon auf den Sufismus, auf die islamische Mystik, hingewiesen. Es ist natürlich auch ein sehr breites Feld. Aber es gibt da auch gnostisch ausgerichtete Strömungen, die auch über Wissen und Einsicht versuchen zu ihrer Vervollkommnung zu kommen. Da hat man den Eindruck, dass Praxis, Lebenspraxis, eigentlich eher eine persönliche Bedeutung besitzt; nämlich im Sinne des Sich-selbst-am-besten-Weiterbringens in der Erkenntnis, in der Einsicht. Und da kommen so Momente rein – Sie haben das vorhin erwähnt, als Sie über Buddhismus sprachen – wie die Meditation. Das ist natürlich eine

gewisse Praxis, aber es ist eigentlich eine ganz einsame Praxis, die man als Individuum selbst macht. Und selbst wenn man da in einem Kreis von anderen Sufis sitzt, die auch meditieren; man macht es doch für sich allein, für sich individuell. Und auch letztlich die Einsicht ist dort sehr häufig gedacht als Sich-Annähern an Gott, also nicht nur theoretisch über ihn nachdenken, sondern, ihn regelrecht erfahren. Also sozusagen die Erstursache, die uns allen zu Grunde liegt, zu spüren. Es wird da oft von «*dhawq*», von Schmecken, oft geredet. Das ist eine ganz andere Konzeption als eine, die in die Welt hinaus geht und sagt; ich muss doch auch gucken, also nicht nur, dass ich meine eigenen sieben Sachen auf die Reihe bringe, sondern ich sehe; da ist Not, dann muss ich doch auch dort helfen, – also dieser viel stärker soziale Aspekt. Wie eben zum Beispiel in der «*adab*»-Tradition, also der Tradition, die sehr auf dem literarischen Erbe aufbaut, sich dann herausbildet.

AM: Also ich höre jetzt hier so drei verschiedene Traditionen heraus: Nämlich Sie haben «falsafa» jetzt schon mehrmals erwähnt, auch im Vorgang, das scheint eine Tradition zu sein. Dann haben wir diese sufische Tradition und jetzt gerade haben Sie nochmal «adab» erwähnt. Und das scheint auch mit unterschiedlichen Ideen oder eben Idealfiguren eines weisen Menschen zusammenzuhängen.

NG: Ja, ich denke, das könnte man so idealtypisch differenzieren. Ich möchte damit nicht ausschliessen, dass man vielleicht auch noch andere Akzente setzen kann, aber von der Literatur, mit der ich mich bisher beschäftigt habe, wären das die Idealtypen, wenn ich diesen Begriff mal verwenden kann, die ich hier rauskristallisieren würde. Und eben «*falsafa*» ist im Grunde auch eine sehr stark theoretische Angelegenheit; Wissenserwerb, aber – und das ist das Interessante – wenn man sich anschaut, wie sich «*falsafa*» entwickelt seit ihrem Aufkommen im 9. Jahrhundert, dann bis zu dem Ende des Forschungszeitraums, in dem ich mich so bewege, so 11., 12. Jahrhundert, da merkt man doch auch ganz stark – und so eine zentrale Figur wäre hier al-Fārābī, den man vielleicht schon ab und zu auch im Westen schon gehört hat, also da sind wir im 10. Jahrhundert – da sieht man doch auch sehr stark, also eigentlich wirklich strukturell, parallel zu dem, was ich vorhin über den religiösen Bereich gesagt habe, die Idee: Ja, es geht um die persönliche Glückseligkeit in einem Jenseits, aber das hängt zusammen mit der Frage, wie wir das Hier und Jetzt gestalten. Also

damit kommen dann doch plötzlich ganz manifest ethische, soziale, politische Fragen mit ins Spiel, und die Frage: Wie müssen wir dann so ein Gemeinwesen, indem wir leben, ideal aufbauen, dass jeder und jede bestmöglich ihre eigenen Fähigkeiten entwickeln kann und eben bestmöglich selbst ihr eigenes, jenseitiges Ziel quasi, erreichen kann aber ihrerseits sich wieder bestmöglich in unsere Gemeinschaft einbringen kann?

AM: Das heisst, also «falsafa» wäre jetzt eine Tradition, innerhalb derer einerseits auf weltliche Erkenntnis gerichteter Wissenserwerb im Vordergrund steht, der dann aber auch an die Gesellschaft getragen werden sollte. Das heisst, so nach aussen gerichtet. Dann haben Sie vorher dieses Sufistische erwähnt, wo es dann um die Selbstvervollkommnung geht. Haben Sie da vielleicht auch noch eine Figur?

NG: Ja, da würde ich jetzt auf al-Ghazālī verweisen – das ist im 11. Jahrhundert, der ist 1111 gestorben, kann man sich gut merken; also das ist ein Jahrhundert später als al-Fārābī bei «falsafa», auf den ich gerade zu sprechen kam – der, jetzt auch wenn man einfach mal schaut, von der Wirkmächtigkeit dessen, was er produziert hat, sehr wesentliche Grundlagen gelegt hat für die weitere, mystische Tradition. Und der auch – das ist ein ganz interessanter Text, den gibt es auch in deutscher Übersetzung –, seine Autobiographie geschrieben hat, wo man im Grunde seinen eigenen Werdegang drin nachlesen kann. Das ist natürlich alles überformt; eine literarische Selbstdarstellung. Aber das Interessante ist, dass er auch deutlich macht, wie er selbst quasi Mystiker geworden ist und auch, zumindest Andeutungen gibt, welche Praktiken er dort gepflegt hat. Und das ist eben, was ich heute mit dem modernen Begriff der Meditation beschreiben würde; im Arabischen heisst es «dhikr». Das ist im Grunde eine Praxis, die bis heute in den mystischen Orten auch verwendet wird in verschiedener Form; «dhikr» ist eigentlich das Sich-Erinnern und meint ganz konkret, dass man den Gottesnamen spricht, vor sich hinmurmelt –als meditative Praxis. Und wir kennen ja bestimmte andere meditative Praktiken der Sufi-Orden, vor allem dann später im türkischen Reich, etwa dieses Um-die-eigene-Achse-sich-Drehen. Das sind so verschiedene Praktiken. Das hat man bei al-Ghazālī noch nicht. Aber diese Art des über sich, über bestimmte Dinge, die man murmelt oder einfach nur so im Kopf versucht, durchzudenken, wo man sich drauf konzentriert, diese Konzentrationstechniken, die man ja auch aus dem

Buddhismus kennt, das, das findet man hier. Aber er hat sich wirklich abgesondert. Er ist da nicht in der Gemeinschaft anderer Sufis gegangen, sondern er hat sich abgesondert und hat auch seine Familie zurückgelassen und sich ganz selbst auf die Meditation, auf diesen «*dhikr*» konzentriert, auf diesen inneren Werdegang.

AM: Und nach al-Ghazālī können alle Menschen zu dieser Selbstvervollkommnung gelangen, oder ist jetzt hier Weisheit auf bestimmte, besonders begabte Menschen beschränkt?

NG: Es ist schwer zu sagen. Man bekommt den Eindruck, wenn man seine verschiedenen Schriften liest, dass es theoretisch vielleicht möglich wäre, aber praktisch nicht. Er unterscheidet dann auch, wenn er so über den Menschen im Allgemeinen nachdenkt. Die Menge der Menschen – das klingt jetzt nicht so, als würde es viele ausschliessen –, die würde halt so ihren Dingen nachgehen und wäre nicht sehr beschäftigt mit intellektuellen Fragen und könne es auch nicht. Da schliesst er sich auch letztlich ganz stark der Anthropologie an, die aus der «*falsafa*», d.h. aus dem griechischen Erbe herkommt. Also die Idee: Menschen sind unterschiedlich begabt und es gibt eigentlich nur eine Minderheit, die intelligent genug ist, sich mit theoretischen Fragen zu beschäftigen. Und er differenziert dann die, die sich mit theoretischen Fragen beschäftigen. Das ist auch schon ganz gut. Aber da geht es dann immer nur um den Gegenstand. Man denkt über etwas nach. Aber wahre Erkenntnis ist eben, was ich vorhin zu diesem direkten Kontakt beschrieben habe. Dass man die Sache wirklich erfährt, wirklich schmeckt eben.

AM: Also dieses Schmecken, finde ich, beschreibt schon sehr gut, dass es etwas ist, was sehr schwierig in Sprache zu fassen ist oder zu beschreiben ist. Und dann vielleicht auch gar nicht unterrichtet werden kann beispielsweise.

NG: Ja genau! Das sagt al-Ghazālī eben auch. Er ist der Meinung, dass das, was ist, das kann ich auch gar nicht selbst erzwingen. Ich kann noch so viel meditieren: Wenn ich nicht letztlich quasi dieses Gnadengeschenk habe, dass mir die Einsicht, das Schmecken, die Berührung zu Teil wird, dann bleibe ich immer an dieser Stufe drunter hängen. Und insofern,

ja, theoretisch könnte das vielleicht jeder Mensch erreichen, aber de facto mit dieser Anthropologie bleiben es Ausnahmegestalten; eben Propheten. Und dann gibt es noch – er kommt eben aus dem schiitischen Kontext – da gibt es eben die Imame, die auch noch in einer besonderen Weise herausragen.

AM: Sie haben vorher «adab» erwähnt. Das ist jetzt ein Begriff, der sagt mir nicht so viel. Können Sie das vielleicht nochmal ausführen, was damit verbunden ist, und ob das jetzt nach aussen oder eher nach innen gerichtet ist?

NG: «*Adab*» ist heute ein Begriff im Arabischen, der einfach Literatur bedeutet. In der Zeit, über die wir hier sprechen, also diese formative oder klassische Periode, ist es ein viel breiterer Begriff. Diejenigen, welche sich mit der antiken römischen Kultur auskennen; es ist am ehesten vergleichbar mit der Rhetorica. Also eine sehr umfassende Form, sich mit allmöglichen Wissensfragen – das meine ich wirklich so – auseinanderzusetzen. Und das umfasst sowohl theoretische Fragen, als auch ganz praktische Fragen. Und das ist eine Art der Ausbildung, eine enzyklopädische Ausbildung, die findet dann auch an Schulen statt und ist natürlich auch immer sehr stark von Eigeninitiative abhängig, aber es gibt dafür eben auch Schulen. Die durchliefen vor allem diejenigen, die dann in den höheren Staatsdienst kommen, oder durchliefen jene, die dorthin kamen. Ein Beispiel hatte ich ja vorhin schon genannt: Das ist al-Dschāhiz. Da sind wir jetzt sozusagen wieder am weitesten zurück in der Chronologie, im 9. Jahrhundert – der hat nochmal fast ein Jahrhundert vor al-Fārābī gelebt. Der wird als der – wie soll man sagen – Erfinder, Gründer von «*adab*» gesehen. Und das Interessante bei «*adab*» ist eben, dass es von Menschen vor allem praktiziert wird – zwar gehobenen –, die im Staatsdienst sind, also die natürlich immer auch eine gewisse politische Ausrichtung haben, die nicht im Elfenbeinturm sitzen und da mal vor sich hindenken. «*Adab*» ist sehr stark praktisch ausgerichtet. Es ist, wie man bei al-Dschāhiz sehen kann, unglaublich stark theoretisch fundiert. Er hat eine ganz umfassende Weltsicht, ist auch theologisch aktiv gewesen und wurde auch unter Theologen als Theologe zitiert. Also man sieht, da ist wirklich ein ganz starkes theoretisches Fundament. Und auf diesem theoretischen Fundament, auf seiner Metaphysik könnte man sagen, da baut er dann seine Überlegungen auf, wie sich denn der Mensch, der weise Mensch, verhalten sollte. Also eben

diese praktische Ausrichtung, die hier eine Rolle spielt. Und das Interessante, glaube ich, was für uns unglaublich spannend ist, dass er letztlich zu dem Schluss kommt: Diese Frage und die Antwort von ihm auf diese Frage, die hängt ganz konkret von dem Individuum ab, über das wir sprechen. Weil jeder Mensch ist in völlig eigene, andere Kontexte hineingeboren, entwickelt sich, lebt in ganz verschiedenen Zusammenhängen, Situationen, bringt eigene Begabungen mit. Also letztlich ist die weiseste Form zu leben, wenn es das Individuum schafft, seinen Anlagen und eben den Möglichkeiten, den Spielräumen, den Gegebenheiten entsprechend sein Leben auszurichten.

AM: Das hört sich jetzt sehr stark nach noch einer Theorie an, die die Interaktion in den Vordergrund stellt. Weil das Sich-Verhalten, das macht man ja in einem bestimmten Umfeld. Heisst das, dass es sich hier eher so um ein nach aussen gerichtete, oder eine in die Öffentlichkeit gerichtete Tradition handelt?

NG: So würde ich das in der Tat bezeichnen: also nach aussen gerichtet und vor allem eine auf Kommunikation. Also Sie hatten Austausch, glaube ich, gerade verwendet oder sowas als Begriff. Und das ist ein Moment, das hier sehr wichtig ist. Ich hatte diese Metaphysik erwähnt, auf die er seine Überlegungen aufbaut. Und seiner Auffassung nach ist die ganze Welt ein Zeichensystem. Es ist eine Gottes-Schöpfung, aber nicht einfach «l'art pour l'art», sondern Gott hat damit eine Botschaft geschaffen. Also die Dinge, alles, was da so existiert, die Wolken, die Berge, die Bäume, wir, die Menschen, letztlich spricht Gott in den Dingen zu uns. Und unterrichtet uns unter anderem auch in diesen Dingen über unser jenseitiges Leben und so weiter, diese Aufgabe, die wir haben. Da werden diese religiösen Vorstellungen eingebaut oder eingefangen, aber das Interessante ist eben, dass der Mensch ein ganz interessantes Zwitterwesen ist, weil er an der Schnittfläche steht. Er ist selbst ein von Gott geschaffenes Zeichen, hat aber diese Sprachbegabung, die ihn gegenüber anderen Lebewesen und auch vor allem auch der leblosen Natur auszeichnet, mit der er selbst in Kommunikation treten kann. Und es gibt Stellen im Werk von – oder mir fällt jetzt eine ein im Werk von al-Dschāhiz –, wo er ausdrücklich sagt: Wenn die Menschen nicht mehr kommunizieren, und das heisst, klar, verständlich, also für den anderen auch verständlich, also auf den Adressaten hin ausgerichtet verständlich miteinander kommunizieren über die

Dinge, dann vergehen die Dinge, existieren sie nicht mehr. Also es ist im Grund eine *conditio sine qua non* für die Existenz dieses Zeichensystems; dass die Menschen es pflegen und sich darüber austauschen. Also da wird der kommunikative Akt – und das ist wirklich in einem umfassenden Sinne gedacht: aufeinander eingehen und aufeinander reagieren, miteinander, letztlich sprachlich kooperieren, handeln – dieses Moment, das wird letztlich eigentlich zu dem Schlüsselmoment, nicht nur für die Existenz der Dinge, wie sie sind, sondern letztlich eben auch für unsere Selbstvervollkommnung.

AM: Also die Weise Person als eine, die sehr gut kommunizieren kann, oder die Sachen gut in Worte fassen kann, aber im Verhältnis zur Adressatin.

NG: Ja. Genau, und zur Situation. Also auch immer diese Situationsangemessenheit. Also sowas, was wir vielleicht wenn wir auf die griechische Tradition zurückgreifen, mit prudenziellem Verhalten in Zusammenhang bringen würden. Und auch die Idee: letztlich bestehen wir nur in der Kommunikation. Also wir sind keine Monaden. Wir sind wirklich Diaden mindestens, wenn nicht Polyaden.

AM: Jetzt können wir vielleicht nochmal ein bisschen spezifischer auf bestimmte Weisheitspraktiken eingehen: Sie haben vorher schon das Auswendiglernen des Korans erwähnt. Dass das eine Praktik ist, die mit dem Koran verbunden ist. Wird es auch als Weisheitspraktik wahrgenommen oder konzipiert, oder hat das einen anderen Kontext?

NG: Das hat natürlich auch einen religiösen Kontext. Jetzt stellt sich die Frage, wie stark ist man willens, das in den Weisheitsbegriff mit hineinzunehmen. Ich selbst hab da keine Probleme mit. Gerade weil die Idee auch ist, dass man auf diese Weise das realisiert, wozu der Koran sich ja selbst als die Botschaft darstellt, nämlich eben Wissen und Weisheit zu erlangen. Also insofern wäre das in meinen Augen sehr wohl eine Weisheitspraktik. Also sowohl dieses Rezitieren des Korans, sei es eben in Gruppen, oder sei es eben auch für sich individuell, oder auch die Lektüre, das Sich-Versenken in den Koran, in die Lektüre des Korans, auch das wären nach meiner Begrifflichkeit Weisheitspraktiken. Weil es eben

letztlich darum geht, hier auch transformative Prozesse in der eigenen Erfahrung in Gang zu setzen und zu realisieren, umzusetzen.

AM: Ich hatte ja ganz anfangs gefragt, warum denn, beziehungsweise, ich hatte festgestellt, dass in der westlichen Welt Figuren der islamischen Tradition nicht so bekannt sind. Und das stimmt ja nicht ganz, weil es gibt ja zum Beispiel Rumi, es gibt Hafez, es gibt vielleicht auch Chayyam. Das sind alles Dichter, die durchaus bekannt sind und die so Richtung mystische Praktiken, Sufismus gehen. Gibt es noch bestimmte mystische Weisheitspraktiken, die interessant wären für uns?

NG: Ich glaube – jetzt kommen wir wieder auf die Dichtung zurück –, damit haben Sie eigentlich schon einen der Kernbereiche angesprochen. Ich hatte vorhin auf den Kontext der Entstehung des Koran hingewiesen, und dass man hier eigentlich die altarabische Dichtung als Referenzpunkt nehmen muss. Dichtung ist, wie ich da ja auch versucht habe deutlich zu machen, mehr als nur eine Unterhaltungsform unter anderen, die vielleicht bei uns heutzutage eher geringgeschätzt wird, oder man setzt sich mal am Abend, liest ein paar Gedichte und freut sich, wie schön das ist. Das ist wirklich ein kulturell strukturelles Moment in der arabischsprachigen Kultur dieser Zeit, aber auch darüber hinaus. Es setzt sich eben auch fort über diese Formierungsperiode hinaus. Und das Interessante ist – ich hatte das ja auch vorhin erzählt – auch selbst im religiösen Bereich ist nicht nur der Koran und die Sprüche des Propheten Bezugspunkt, sondern es bleibt immer auch die Dichtung. Und sie bleibt es in einer Weise, dass man auch bei zum Beispiel solchen Sufi, oder sufistischen Strömungen, sehen kann, dass die Dichtung geradezu zum Ausdrucksmedium für die eigene sufistische Erfahrung wird, wo man über das spricht, über das man nicht mehr sprechen kann. Und eben sich das auch zunutze macht, was schon über Jahrhunderte in der arabischen Sprache praktiziert wurde, dass man in einer Weise mit Metaphern umgeht, mit sprachlichen Mitteln umgeht, die nicht einfach nur rhetorischer Zierrat sind, sondern die Bedeutungsebenen rauskitzeln aus der Sprache, die jetzt bei einer rein referenziellen Benutzung von Sprache vollständig verloren gehen. Und das sieht man hier eben sehr deutlich.

AM: Und ist es da das Dichten selbst, was mich in einen mystischen Zustand bringt, oder was als Weisheitspraktik bezeichnet werden könnte? Oder ist es das Lesen von Gedichten? Oder ist es gar nicht so voneinander zu trennen?

NG: Ich würde sagen, es ist letztlich nicht davon zu trennen. Wir müssen nur unterscheiden, dass es verschiedene Rollen sind. Also man hat – und das ist auch schon in der vorislamischen Zeit, in der altarabischen Dichtung so gewesen – die Dichter, die erstmals ein Gedicht erfunden haben. Also da kommt tatsächlich die Erfindung ins Spiel. Diese Dichter wurden in gewisser Weise als Seher, also fast sowas wie Propheten, gesehen. Also die hatten irgendwie so ein Gespür, so eine Sensorik, die über die normale Sensorik hinausging. Also interessant ist ja auch, dass das Wort für Dichtung, «*she'r*», vom Verb «*she'ra*», fühlen, spüren, bedeutet. Also man erspürt da etwas, man erahnt da etwas. Und das fasst man in Worte. Und eben nicht einfach eindimensionale Worte, sondern Worte, die unglaublich viel semantische Konnotationen mit sich bringen. Und diese Idee, die setzt sich fort. Also insofern ist der Dichter, der überhaupt erstmals auf ein bestimmtes Gedicht, ein bestimmtes Motiv und seine Ausarbeitung kommt, ist fast so eine Art Seher; nicht wirklich ein Prophet, aber doch so eine Art Seher, der auf der Erkenntnisstufe einen Schritt über dem normalen Volk steht. Was aber kann derjenige oder diejenige machen, die diese Dichtung liest, oder rezitiert? Das wird ja sehr, sehr viel; die Kultur bleibt ja auch sehr stark oral, bis heute. Also es wird ja sehr viel Dichtung rezitiert. Was man da haben kann ist letztlich Anteil an dieser Einsicht. Also man wird dadurch in einer Weise angesprochen – wieder diese unglaublich wichtige Rolle der Sprache – auf verschiedenen Registern gleichzeitig, ohne dass man es auf einen Begriff bringen könnte, wonach wir im Westen ja immer suchen. Man wird angesprochen auf so vielen Ebenen gleichzeitig, die einem was mitteilen und einem was erfahren lassen, was man eben in eigenen Worten gar nicht zum Ausdruck bringen kann oder könnte.

AM: Und gibt es noch andere Methoden als das Gedicht, um zu diesem «Schmecken» zu kommen? Also Sie haben vorher von diesen Derwischen gesprochen. Gehört das auch quasi dazu?

NG: Genau. Also es gibt verschiedene Praktiken, die sich entwickeln auch in verschiedenen Kontexten, die nicht unbedingt immer miteinander zu tun haben. Also auch wenn jetzt diese Dichtung als sufistische Dichtung bezeichnet wird, ist es nicht unbedingt etwas, was in einem bestimmten Sufi-Orden überhaupt rezipiert wird. Es wird zum Teil sogar weit weggewiesen, weil es zu stark über kognitives Erfahren geht. Und man in bestimmten Sufi-Richtungen wirklich nur das Erspüren also im Sinne von reinem Gefühlserlebnis ohne gewissermassen auch noch den Verstand einzuschalten, ausformuliert und verstanden wissen möchte. Aber wie auch immer, also man hat in diesem Spektrum an sufistischen Praktiken eben hin vom meditativen, was ich vorhin das Gemurmel genannt habe, also diese Rezitations- und Versenkungspraktiken, über wirklich körperliche Praktiken, eben den Derwisch-Tanz, über den wir ja jetzt schon immer mal wieder kurz gesprochen haben.

AM: Also ganz kurz: Derwisch-Tanz, das ist so ein Tanz, in dem man sich ganz schnell um sich selbst, um die eigene Achse dreht.

NG: Genau. Und eben meistens auch in einer Gruppe. Also wo verschiedene Tänzer sich um die eigene Achse drehen und dabei gleichzeitig im Raum nochmal in einer Kreisform bewegen. Solche Praktiken. Das wäre der Derwisch-Tanz, oder bestimmte Formen des Derwisch-Tanzes. Also solche Praktiken hat man, bis eben hin zur stillen Versenkung, wie wir sie bei al-Ghazālī kurz kennengelernt haben, wo jemand wirklich individuell allein auch für sich, wie wir das aus anderen Traditionen ja auch kennen, versenkt, die ganze Bandbreite. Eben dann aber auch die Dichtung. Die Dichtung als – ja wirklich vielleicht jetzt im besten Sinne des Wortes – Inspirationsquelle.

AM: Leider sind wir schon am Ende unseres Gesprächs angelangt mittlerweile. Ich danke Ihnen sehr herzlich dafür Frau Germann. Es war sehr interessant. Der Podcast wurde produziert von Martin Münnich mit Unterstützung der ETH-Zürich und der Udo-Keller-Stiftung, Forum Humanum in Hamburg. Unsere Zuhörerinnen und Zuhörer möchte ich noch dazu einladen, weiteren Wisdom-Talks zu folgen und die medialen Angebote des Internetportals für interkulturelle Weisheitsliteratur und Weisheitspraktiken auf

metis.ethz.ch zu durchstöbern. Direkt unter dem Podcast finden Sie beispielsweise Verlinkungen zu den Booklets zum Podcast.

Vielen Dank für Ihre Zeit und auf Wiederhören!