

einander umzugehen.<sup>406</sup> Denn dieser Ansatz meide dogmatische Gewissheiten und halte der heutigen Bilderflut mit ihren digitalen Echtheitssimulationen ein Gefühl für die ikonische Differenz entgegen.<sup>407</sup> Gerade in Zeiten des »iconic turn« komme es darauf an, die Funktion der Repräsentation, des Zeigens auf etwas, wach zu halten und sich um eine Semantik des Bildhaften zu bemühen.<sup>408</sup> Höhn kritisiert die Wiedermehrung des tridentinischen Ritus, mit dem man »dem Trend nach mehr Sinnlichkeit im Religiösen nachgekommen« sei, als rückwärtsgewandte »lehramtlich betriebene dogmatisch-ästhetische Inszenierungskunst«, die »ein instrumentelles Verständnis von Ästhetik« verrate: »Auf diese Weise lassen sich vorhandene Plausibilitätslücken in der kirchlichen Verkündigung kaum kompensieren.«<sup>409</sup> Und schließlich propagiert Höhn einen »Paradigmenwechsel« von einer Substanzontologie zu einer relationalen Ontologie (!), »wobei die Wirklichkeit, um die es geht, durch und als eine Beziehung konstituiert zu denken ist«. Denn Gottes Wesen und Sein sei Liebe (1. Joh 4,8). »Das Selbstverhältnis Gottes realisiert sein Wesen als eine relationale Wirklichkeit, d. h. als ursprungsloses ›Woher‹ (Vater), als ungeschaffenes ›Woraufhin‹ (Sohn), als unüberbietbares ›Was‹ (Heiliger Geist) unbedingter Zuwendung.«<sup>410</sup> Und daher könne man auch noch über eine individualistische Mystik der »Entweltlichung, die sich in Ekstasen und Sondererfahrungen legitimiert«<sup>411</sup> und über alle Bilder und Sprache hinaus ist, eine an Paulus (1, Kor 12–14) orientierte gemeindezentrierte Christus-Mystik setzen, die die Liebe zum Inhalt hat.

## 2.3 Bilderverbote in arabisch-islamischen Kulturen

### 2.3.1 Bildniszerstörung als Reinigung

»Das ideelle Wesen des Göttlichen ist nach islamischem Glauben bildlich nicht erfassbar, und die Sinnenwelt, die von der göttlichen Wahrheit durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt wird, ist bloßer Schein und der Dar-

<sup>406</sup> Höhn, a. a. O., S. 87 f.

<sup>407</sup> Höhn, a. a. O., S. 223 f.

<sup>408</sup> Höhn, a. a. O., S. 202 f.

<sup>409</sup> Höhn, a. a. O., S. 82 f.

<sup>410</sup> Höhn, a. a. O., S. 139.

<sup>411</sup> Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter*, S. 79 (Kritik der »Pneumatiker«).

stellung nicht wert. Daher bleiben Gott und die Wirklichkeit [...] der islamischen Bildkunst durchaus fremd. Der Islam kennt im Sinne des Christentums weder das Gottesbild, noch eine getreue Nachahmung der diesseitigen Welt.«<sup>412</sup>

Zumindest der zweite Teil des letzten Satzes von Ipsiroglu muss heute wohl relativiert werden, wie sich zeigen wird. Doch gehen wir zurück:

Ein weltgeschichtlich bedeutsames Ereignis trug sich im Jahre 610 n. Chr. zu, als Muhammad auf dem Berg Hira in der Nähe von Mekka die ersten göttlichen Offenbarungen empfing, die ihm der Erzengel Gabriel übermittelt haben soll (Koran, Sure 2,97<sup>413</sup>). Die Offenbarung ging mündlich und Stück für Stück über Jahre hinweg vor sich (Muhammad konnte weder lesen noch schreiben). Muhammad rezitierte die Suren und ließ sie von Schreibern aufzeichnen.

Muhammad sah sich in der Tradition der großen Propheten, betrachtete sich selbst aber als »Siegel der Propheten«, dem die letztgültige Offenbarung zuteil geworden war. Also erkennt der Koran auch die Schriften der Offenbarungsreligionen vor ihm im Wesentlichen an (K 6,92).

»Herabgesandt hat Er auf Dich das Buch in Wahrheit, bestätigend, was ihm vorausging. Und herabsandte er die Tora und das Evangelium zuvor als eine Leitung für die Menschen und sandte (nun) die Unterscheidung.« (K 3,3)

Jesus (Isa) ist nämlich für Muhammad einer der größten Propheten, »unbefleckt« von Maria (Marjam) durch den Heiligen Geist empfangen (K, 21,91), doch nicht der Sohn Gottes. Das widerspricht der absoluten Transzendenz eines sich nur über das Wort offenbarenden Gottes; eine Inkarnation kann es nicht geben (K 4,163). Wer dies glaubt, macht sich der Sünde des Polytheismus (»shirk«: »Beigesellung«<sup>414</sup>) schuldig: »Und ich folge der Religion meiner Väter Abraham, Isaak und Jakob. Und es ist nicht erlaubt, Allah etwas beizugesellen.« (K 12,38)

Zur damaligen Zeit war die Kaaba in Mekka, die um einen schwarzen Meteoriten herum als eine Art Einfassung gebaut worden

<sup>412</sup> Ipsiroglu, *Das Bild im Islam*, S. 9.

<sup>413</sup> Ich folge der von Annemarie Schimmel herausgegebenen Koranübersetzung von Max Henning und zitiere zukünftig in der Form »K 2,97«, wobei ich die Nummerierung der kufischen Verszählung der offiziellen ägyptischen Koran Ausgabe übernehme.

<sup>414</sup> Cook, *Der Koran*, S. 25.

war, nämlich als Heiligtum verschiedenster heidnischer Kulte in Gebrauch. Muhammad war also überzeugt, »zu seinen der Sünde des Götzendienstes anheim gefallenen Landsleuten als Warner gesandt zu sein«,<sup>415</sup> und er begann zu predigen.

Im Koran tauchen also zahlreiche Gestalten des Alten und Neuen Testaments auf, und für Schimmel lag dies »gewissermaßen in der Luft«. Sie schreibt Muhammad »eine mehr oder minder bewusste Übernahme dieser Stoffe von christlichen und jüdischen Mitbürgern« zu.

(Die Könige Südarabiens waren nämlich schon im 6. Jahrhundert zum Judentum übergetreten; und verschiedentlich befanden sich jüdische Kolonien in Arabien. Und da es auch in der Einflussphäre Irans und Ostroms und des nestorianischen und monophysitischen Christentums lag, wurde es zur damaligen Zeit auch von zahlreichen Christen verschiedenster Bekenntnisse bewohnt.<sup>416</sup>)

Für Muslime ist dies aber keine Übernahme fremden Gedankenguts, sondern eine Bestätigung und teilweise Korrektur der bereits ergangenen Offenbarungen.<sup>417</sup> Muhammad Abdallah Draz, Professor für Koranauslegung an der Universität Kairo, bestreitet jede Möglichkeit eines fremden Einflusses und glaubt auch, der Prophet habe nicht durch bloßes Nachdenken zu Erkenntnissen gelangen können, deren Grundlagen ihm unbekannt waren.

»Nicht durch bloßes Denken können Fakten, gewusste und frühere Ereignisse beschrieben werden, – und doch ist der Koran immer in völliger Übereinstimmung mit den grundlegenden Gegebenheiten der Bibel, auch mit solchen, die Mohammed unbekannt waren.«<sup>418</sup>

So wird Adam als Stammvater der Menschheit gesehen, aber Abraham (Ibrahim) als erster Muslim bezeichnet, denn anders als Adam unterwarf er sich dem Willen Gottes und war sogar bereit, seinen Sohn zu opfern. Der Koran berichtet aber auch eine Geschichte, die im Pentateuch fehlt: Abraham soll seinen Vater und sein Volk nach den Bildern gefragt haben, die sie verehrten, und sie auf ihren offenkundigen Irrtum hingewiesen haben. Er habe also alle Götzenbilder

---

<sup>415</sup> Schimmel (Hg.), *Der Koran*, Einführung, S. 7.

<sup>416</sup> Schimmel, a. a. O., S. 12.

<sup>417</sup> Schimmel, a. a. O., S. 13.

<sup>418</sup> Abdallah Draz, *The Origin of Islam*, in: Morgan (Hg.), *Islam. The Straight Path. Islam Interpreted By Muslims*, s. <https://www.religion-online.org/book-chapter/chapter-1-the-origin-of-islam-by-mohamad-abd-allah-draz/> (Übersetzung d. d. A.)

bis auf eines zerschlagen, damit sie es diesem zuschrieben. »Pfui über Euch und über das, was Ihr außer Allah anbetet! Habt Ihr denn keine Einsicht?«, wird er zitiert, worauf man ihn verbrennen wollte. Doch »Wir sprachen: ›O Feuer, sei kühl und ein Frieden auf Abraham‹. Und Gott machte jede List gegen Abraham zunichte« (K 21, 52–70). Mit seinem späteren Sohn Ismael soll er dann in Mekka das Heiligtum der Kaaba gebaut haben, die allerdings in vorislamischer Zeit (Dschāhiliyya: Zeit der Unwissenheit) auch verschiedenen heidnischen Kulturen diente.

Daher geht es schon in der 2. Sure des Korans um »die Kuh« (gemeint ist das goldene Kalb), das man keinesfalls anbeten darf, denn diese Anbetung gebühre Gott allein:

»Und als Wir mit Moses 40 Nächte lang den Bund schlossen; alsdann in seiner Abwesenheit nahm Ihr Euch das Kalb und sündigtet.« – »Und als Moses zu seinem Volke sprach: ›O mein Volk, Ihr habt Euch dadurch versündigt, dass Ihr Euch das Kalb nahmt. Kehret um zu Eurem Schöpfer und schlagt (die Schuldigen unter Euch) tot. Dies wird Euch Gutes einbringen bei Eurem Schöpfer.‹ Und so kehrte Er sich wieder zu Euch, denn er ist der Vergeber, der Barmherzige.« – »Und doch gibt es Leute, die neben Allah Götzen setzen und sie lieben, wie man Allah lieben soll [...].« (K 2,51 und 2,54 sowie 2,165)

Gott ist also barmherzig zu den Rechtgläubigen und unnachsichtig gegenüber denen, die sich der Sünde der »Beigesellung« schuldig machen: »Siehe, diejenigen, die sich das Kalb nahmen, wahrlich, einholen wird sie Zorn von ihrem Herrn.« (K 7,152) Es wird also streng unterschieden zwischen Freunden und Feinden Allahs. Erstere werden im irdischen Leben und im Jenseits belohnt werden, letztere erwartet Strafe spätestens im »Dschahannam«, dem Höllenfeuer.

Da Muhammad zunächst in Mekka keine Gefolgschaft fand, zog er im Jahr 622 (dem Beginn der islamischen Zeitrechnung) mit seinen Anhängern nach Jathrib, das später nach ihm Medina (»Stadt des Propheten«) genannt wurde. Erst später kehrte er nach Mekka zurück und gewann die Stadt für sich, und es gehört geradezu zu einem der Gründungsmythen des Islam, dass er dort mit Hilfe seines Schwiegersohnes Ali die Kaaba erst von heidnischen Bildnissen reinigen musste (siehe Bild 11), um dort beten zu können. (Dabei soll er ein Bildnis von Maria mit dem Jesusknaben unangetastet gelassen haben.<sup>419</sup>)

<sup>419</sup> Grabar, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, S. 87.

Einerseits wird berichtet, dass bereits Muhammad, wie auch spätere arabische Potentaten (z. B. in Al-Andalus, dem maurischen Spanien) tolerant gegenüber Juden und Christen gewesen sein sollen. Muhammad z. B. soll Achtung und Freundschaft gegenüber den »Leuten des Buchs« gepredigt haben und in Medina zunächst noch die Gebetsrichtung (*qibla*) gen Jerusalem vorgegeben haben, die er erst später gen Mekka änderte. (Noch heute gibt es in Medina eine Moschee »der beiden Qibla«). Und er soll Christen in der Moschee, die sein Haus war, erlaubt haben zu beten.<sup>420</sup>

Doch im Koran finden sich auch deutliche Abgrenzungen zu Judentum und Christentum, die sich aus dem Vorangegangenen schlüssig ergeben: Juden haben die Propheten ungerechterweise ermordet (K 4,155) und sind deshalb der Verdammnis anheimgefallen, und Christen beten zu drei Gottheiten:

»Der Messias Jesus, der Sohn der Maria, ist der Gesandte Allahs und Sein Wort, das er in Maria legte, und Geist von ihm. So glaubet an Allah und an seinen Gesandten und sprecht nicht: ›Drei‹. Stehet ab davon, und gut ist's Euch. Allah ist nur ein einiger Gott [...].« (K 4,171) (vgl. auch K 5,73: »Wahrlich, ungläubig sind, die da sprechen: ›Siehe, Allah ist ein dritter von drei.‹«)

Jesus und Maria wurden als Zeichen Gottes erhöht (K 43, 50), doch die Christen beten sie, so der Vorwurf, neben Gott als göttlich an:

»Und wenn Allah sprechen wird: ›O Jesus, Sohn der Maria, hast Du zu dem Menschen gesprochen: Nehmet mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allah an?‹ Dann wird er sprechen: ›Preis sei Dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sprechen, das nicht wahr ist. Hätte ich es gesprochen, dann wüsstest Du es. Du weißt, was in meiner Seele ist; ich aber weiß nicht, was in Deiner Seele ist. Siehe, Du bist der Wissener der Geheimnisse.« (K 5,116)<sup>421</sup>

---

<sup>420</sup> Papadopoulo, *Islamische Kunst*, S. 28. Aus westlicher Sicht entstanden die Abgrenzungssuren zu Juden und Christen später, nachdem Muhammad weder von den Juden als Prophet noch von den Christen als Nachfolger Christi (Papadopoulo, ebd.) anerkannt worden war.

<sup>421</sup> Ein gläubiger Muslim würde auf den Einwand der Christen, die Dreifaltigkeit bestehe nicht aus Vater, Sohn und Maria, bzw. auf den der Juden, sie hätten nie neben Gott Esra als Allahs Sohn angebetet (Sure 9,30), sagen, Allah habe aber immer recht, da der Koran als Verkörperung des göttlichen Wortes gilt. (»Allah ist wissend und weise«, K 48,4.)

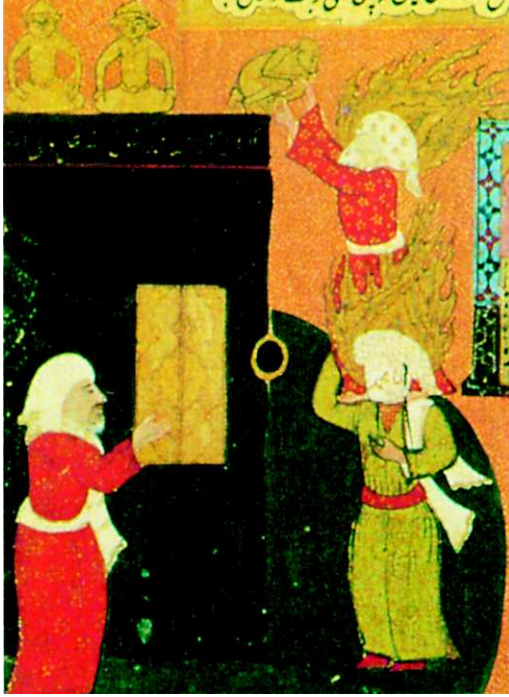


Bild 11: Mohammed, auf den Schultern seines Schwiegersohnes Ali, entfernt heidnische Götzenbildnisse von der Kaaba (Ende 16. Jh.)

Beiden Religionen zusammen wirft Muhammad auch noch vor, dass sie Rabbinen und Mönche zu ihren Herren machen. (K 9,31)

Der Koran propagiert also einen strikten Monotheismus. Die Einzigartigkeit Gottes wird auch in seinen 99 Namen deutlich, denen die 99 (manchmal auch 33) Perlen der islamischen Gebetskette entsprechen, mit einer zusätzlichen großen Perle für den Unaussprechlichen Großen Namen, vergleichbar mit JHWH und dem »unbekannten Gott« der Griechen. In der Tat gibt es im Koran viele teilweise anthropomorphe Namen, die alle nicht hinreichen, um den Einzigartigen Einzigen zu beschreiben: Der Erbarmer, der König, der Heilige, der Friede, der Mächtige und Prächtige, der Unterdrücker, der Vergebende, der Allweise, der Allhörende, der Allsehende, der Richter, der Gerechte, der Wohlwollende, der Langmütige, der Liebevollende, der Wahre und die Wahrheit, der Starke, der Unerschütterliche, der

Schöpfer des Lebens, des Todes, der Allmächtige, der Erste und der Letzte, der Verborgene, Gütige, der Rächer, der Nachsichtige, das Licht, der Ewige, der auf den geraden Weg führt, der voller Geduld ist, um nur einige zu nennen.<sup>422</sup> Der 100ste Name (große Perle) ist unaussprechlich.

So groß war die Motivation des Korans und die Verheißung des göttlichen Allerbarmers für die rechtgläubigen Muslime, dass die Nachfolger Muhammads, die ersten Kalifen, einen arabischen Eroberungsturm entfachen konnten und in nur einem Jahrhundert ein Reich schufen, das sich im frühen 8. Jahrhundert vom heutigen Portugal bis nach Pakistan erstreckte.<sup>423</sup>

Doch leider kam es schon in dieser frühen Zeit, da Muhammad seine Nachfolge nicht geregelt und nur überlebende Töchter hatte, zu Streitigkeiten. Denn die Schiiten wollten nur leibliche Nachkommen als Muhammads Nachfolger anerkennen, was die ersten drei Kalifen Abu Bakr, Omar und Uthman nicht waren. Erst Ali, der 4. Kalif, sowohl Vetter als auch Schwiegersohn Muhammads, wurde von ihnen anerkannt, und seine Söhne Hasan und Husein. Aber Ali und Hasan wurden ermordet, und Husain fiel in der Schlacht von Kerbala (Irak) im Kampf gegen die Ummajjaden und wurde zum verehrten Märtyrer der Schiiten, die heute ca. 10 % der Muslime stellen. Nach der Zeit der Fatimiden-Dynastie in Ägypten, die sich auf Muhammads Tochter Fatima zurückführte, sind sie heute vor allem im Iran und Irak und Jemen ansässig.

Die Sunniten werfen den Schiiten bis heute Heiligen- und Gräberverehrung und so manchen laxen Umgang u. a. auch mit der Bilderfrage vor.

Die schiitische Heterodoxie war nämlich bildtoleranter als die sunnitische Orthodoxie; Grabar spricht hier sogar von »Ikono-phobie«, da man »die potentielle magische Macht von Bildern unmittelbar als Täuschung, als Übel deutete.«<sup>424</sup>

Doch für beide Konfessionen sind der Koran, dessen endgültige

---

<sup>422</sup> Trutwin, *Wege zum Licht*, S. 217. Die Namen repräsentieren zum Teil menschliche Eigenschaften, obwohl die »Imago-Lehre«, nach der Gott den Menschen »nach seinem Bilde geschaffen« haben soll, im Koran fehlt. (»Allah blies in ihn von seinem Geiste«, K 32,9) Die Gefahr des gefährlichen Rückschlusses von menschlicher auf göttliche Gestalt war also zunächst explizit nicht gegeben. (Doch vgl. K 24,39: »Allah zahlt ihm seine Rechnung voll aus, denn Allah ist schnell im Rechnen.«)

<sup>423</sup> Cook, *Der Koran*, S. 17.

<sup>424</sup> Grabar, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, S. 79 und 102.

Fassung unter den ersten drei Kalifen festgelegt wurde, und die später entstandenen Hadithe, zunächst mündlich tradierte Begebenheiten aus dem Leben Muhammads, verpflichtend.

Hier gibt es allerdings Unterschiede zwischen den sunnitischen und schiitischen Sammlungen. (Letztere enthalten auch Geschichten aus dem Leben Fatimas, Alis und seiner Nachkommen, den Imamen.) Während in den ersten 100 Jahren des Islam sich das Reich der Kalifen von Turkmenistan bis Spanien ausdehnte und auf Indien übergriff,<sup>425</sup> wurden die Hadithe mündlich tradiert und gesammelt.

Das Material mit Geschichten, meist auch mit Aussprüchen des Propheten, hatte im 2. und 3. islamischen Jahrhundert, also im 8. und 9. Jahrhundert westlicher Zeitrechnung, bereits einen Umfang von mehreren zehntausend Geschichten, war mündlich überliefert und dann von falschen Hadithen gereinigt worden, bevor sich bei den Sunniten 6 kanonische Sammlungen zwischen dem 9. und 10. Jahrhundert etablierten. Bei den Schiiten hingegen wurden zwischen dem 10. und 11. Jahrhundert die »Vier Bücher« (*al-kutub al-arbaa*) kanonisch.<sup>426</sup>

Trotz der Unterschiede finden sich aber auch viele Gemeinsamkeiten, z. B. zunächst in der Bilderfrage, wobei schon im Koran zwischen mindestens drei Bezeichnungen für »Bild« zu unterscheiden ist: *tamâthlîl* (Plural von *timthâl*) als Bild, Abbild, bildliche Darstellung, Standbild, Statue, sowie *sanam* für Götzenbild (vor allem aus Metall) und *sûra* (Bild), das im Koran nur an einer Stelle verwendet wird, die der Imago-Lehre des Judentums und Christentums entspricht, aber ihr die Möglichkeit gefährlicher anthropomorpher Deutung versperrt: Bei der Erschaffung des Menschen habe Gott ihn in eine Gestalt (*sûra*) zusammengefügt »in der Form, die Ihm beliebte« (K 82,8).<sup>427</sup> (Eben nicht: »nach seinem Bilde.«)

In den Hadithen finden sich dann auch weitere Begründungen und Einzelheiten zum Bilderverbot. Im Wesentlichen geht es hier um drei Motive:

1. Die Sinnenwelt ist von der göttlichen Wahrheit durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt, sie ist bloßer Schein und Trug und der Darstellung nicht wert, das Ideelle ist aber bildlich nicht erfassbar. Daher ist auch die getreue Nachahmung der diesseitigen Welt ver-

<sup>425</sup> Papadopoulo, a. a. O., S. 30.

<sup>426</sup> Naef, *Bilder und Bilderverbot im Islam*, S. 13.

<sup>427</sup> a. a. O., S. 12.



boten, wobei aber Pflanzen als Wesen ohne »Lebensodem« abgebildet werden dürfen. Figürliche Darstellungen können durch Enthauptung oder Verstümmelung theologisch annehmbar gemacht werden, denn das Bild gilt als Verrat am Lebendigen.<sup>428</sup>

2. Der Maler eines Bildes ist erschaffend tätig, was nur Gott zugestanden wird. Einer der 99 Namen Allahs »*musavvir*« (vgl. K 59.24, nach der Gott allein Bildner ist), ist gleichzeitig der Begriff für »Maler«, und diese setzten sich mit figürlicher Malerei an die Stelle Gottes, der aber allein nur erschaffen kann und darf. Diese Sünde der Selbsterhebung von vielen Malern würde so zu einem Polytheismus führen, der unbedingt zu vermeiden ist. (Beim Fotografieren oder Abfilmen einer Realität werde der Mensch aber nicht schöpferisch tätig, weshalb diverse Fatwas es erlauben.<sup>429</sup>)

3. Bilder sind als Unikate sehr teuer und bedeuten Luxus, den man als frommer Muslim vermeiden sollte, weil er vom Wesentlichen ablenkt. Allenfalls sind Bilder als Ergänzung und Illustration von Schrift erlaubt, sie dienen dann dem besseren Verständnis und haben sich dem Text unterzuordnen. Bilder, auf die man tritt oder auf denen man sitzt, wie Mosaiken oder Sofakissen, sind erlaubt, doch ein isoliert an der Wand hängendes Bild oder ein bemalter Vorhang ohne begleitende Geschichte, der es sich unterordnet, und schlimmer noch, eine dreidimensionale Skulptur (die »Schatten wirft«), ist ein Sakrileg, da es den Betrachter auf den schönen Schein fixiert und den Geist ablenkt, der in die Gefahr der Idolatrie geraten könnte. Diese Maßgaben haben für Ipsiroglu absolute Autorität und fordern Unterwerfung. Die dazu erwünschte Passivität ist auch in der Hinnahme eines unabänderlichen Schicksals vonnöten, man muss auch Übles ertragen und erdulden, da es von Gott kommt.<sup>430</sup>

(Für Naef hingegen können die Hadithe ausgelegt werden, und so gibt es durchaus intrakulturelle Unterschiede im Hinblick auf den Umgang mit Bildern. Sie argumentiert gegen Papadopoulos, der als frankophoner Forscher dem Maghreb näher sei, in dem tatsächlich eine fast bilderlose Kultur zu beobachten gewesen sei. Doch je weiter

---

<sup>428</sup> Naef, a. a. O., S. 22 und Ipsiroglu, a. a. O., S. 22.

<sup>429</sup> s. Naef, *Bild und Bildverbot im Islam*, S. 84 und 19 ff sowie 118 und 134, wo das Abfotografieren als mechanischer Vorgang beschrieben wird: Es sei einem Spiegelbild vergleichbar. Doch in Saudi-Arabien wurde das Verbot, im Land öffentlich zu fotografieren, erst 2006 aufgehoben (Naef, a. a. O., S. 121).

<sup>430</sup> Ipsiroglu, a. a. O., S. 157.

man nach Osten komme, desto mehr Bilder – vor allem zum privaten Gebrauch – seien üblich gewesen.<sup>431</sup>)

So etwa waren in der Frühzeit des Islam die Schiiten durchaus bildnerfreundlich, es gab in Persien eine vorislamische Maltradition im 3.–7. Jahrhundert, die nachwirkte, als es im 13. Jahrhundert zur persischen Miniaturmalerei (als Illustration von Texten) kam. Das vertiefte die Ressentiments und den Abscheu, denn es scheint keinen Propheten oder Heiligen gegeben zu haben, »der dem gotteslästerlichen Pinsel eines persischen Malers entkommen wäre.«<sup>432</sup>

»Die zahlreichen Darstellungen Alis, die die in schiitischen Ländern in Moscheen zu finden sind, kommen Kultbildern gleich, und man kann sie durchaus als Gottesbilder bezeichnen. [...] Tatsächlich wird auch dieses von den Schiiten keineswegs abgelehnt. [...] Das Schiitentum fand in islamischen Ländern überall Anklang, aber es konnte im Iran, wo heidnische Vorstellungen und Sitten im nationalen Bewusstsein nie ganz ausgelöscht waren, einen besonders günstigen Nährboden finden, so dass die Mehrheit der Bevölkerung dort sich zur Shi'a bekannte.«<sup>433</sup> (so Ipsiroglu als Sunnit)

Nachdem im »Urislam die Darstellung lebender Wesen – mit Ausnahme der Bilder von islamisch-religiösem Wert – nicht nur toleriert, sondern sogar geliebt« wurde (doch Muhammad und seine Gefährten oder Engel *nicht* dargestellt wurden), gab es nun wieder Paläste und Privathäuser mit reichem Bilderschmuck, nur in Sakralbauten nahm man Rücksicht. Am strengsten in der Bilderfrage ist wohl der (sunnitische) wahabitische Islam in Saudi-Arabien, der sogar Fotografien und Puppen verbietet, sofern sie ein Gesicht haben.<sup>434</sup> Und am liberalsten sind wohl die Aleviten (von »Ali«), die im 13. Jahrhundert in der Türkei aus dem schiitischen Islam hervorgingen und in deren Gottesdiensten sogar verpönte Gesang und Tanz üblich waren, und die sich in ihren Gebeten nicht nach Mekka, sondern zueinander neigen, um die göttliche Immanenz im Anderen zu betonen. Auch Bilder und Alkoholkonsum sind ihnen erlaubt, was insgesamt zu vielen Anfeindungen und sogar zu Massakern führte.

Als Bagdad im Jahr 1258 von den Mongolen erobert wurde und für etwa 200 Jahre Teil des mongolischen Weltreichs wurde, wechselten die Mäzene für Bildaufträge.

<sup>431</sup> Naef, a. a. O., S. 69.

<sup>432</sup> Papadopoulo, a. a. O., S. 51.

<sup>433</sup> Ipsiroglu, a. a. O., S. 23.

<sup>434</sup> Naef, *Bilder und Bilderverbot im Islam*, S. 24.

Denn nun galt es nicht mehr – obwohl die Mongolen den Islam annahmen – eine Weltabgewandtheit zu befördern, die dem chinesischen und japanischen Denken fremd war. Hier galt vielmehr der Imperativ einer Harmonie mit der Natur, der zu anderen Darstellungen führte.<sup>435</sup> Der sog. »Mongolenstil« prägte sich Mitte des 14. Jahrhunderts unter dem Eindruck der chinesischen Berg-Wasser-Malerei (von der noch die Rede sein wird) aus.

»Eine Reihe nach chinesischen Vorlagen gemalter Kopien aus dieser Zeit zeugen davon, welch grenzenlose Bewunderung man den Chinesen zollte. [...] Man entdeckte an den chinesischen Vorbildern die Natur, und nachdem man einmal gelernt hatte, nach »chinesischer Art« zu malen, begann man die Natur mit eigenen Augen zu sehen.«<sup>436</sup>

Die Bildgestaltung wurde an einem anderen, nunmehr weniger weltabgewandten Sehen orientiert. Doch schon die Begegnung mit der griechischen Philosophie, insbesondere mit dem Thema des Sehens, wurde zu einem der Themen in der frühen islamischen Philosophie.

### 2.3.2 *Al-Kindī, antike Theorien des Sehens und ihre Weiterentwicklung in der arabischen Philosophie*

Ohne den »Umweg« über die »arabische« Philosophie<sup>437</sup> und »Al-Andalus« wäre das Denken der Griechen dem europäischen Mittelalter fremd geblieben. Doch haben die arabischen Denker keineswegs nur Platon, Aristoteles und Plotin übersetzt und rezipiert und mit dem Islam zu harmonisieren gesucht: Es gingen auch neue kreative Impulse von ihnen aus, und dies soll exemplarisch an dem ersten genuin arabischen Philosophen, Al-Kindī, gezeigt werden, auch weil er sich intensiv mit einem Thema beschäftigte, das die Denker von Euklid bis Cusanus und darüber hinaus mehr als 2000 Jahre lang aktuell fanden, nämlich mit dem Thema des menschlichen Sehens. Er war es, der mit

---

<sup>435</sup> Ipsiroglu, a. a. O., S. 51 ff und S. 60–63.

<sup>436</sup> Ipsiroglu, a. a. O., S. 63.

<sup>437</sup> nach Lerch, *Denker des Propheten*, S. 42, ist diese inzwischen übliche Bezeichnung irreführend, obwohl das Arabische neben dem Persischen die Sprache war, in der man schrieb, doch viele der Denker seien Perser oder Berber gewesen. Doch »auf dem Hintergrund der ohnehin universalistischen Religion des Islam, der nur Gläubige kennt, keine Rassen oder Ethnien«, seien solche Benennungen »einermaßen obsolet«.

seiner spezifischen Lösung die Erfindung der Zentralperspektive in der florentinischen Renaissance möglich machte.

Nach der Ermordung Alis und dem Tod seiner Nachkommen hatte sich in Damaskus seit 661 die (sunnitische) Ummajjaden-Dynastie etabliert, deren Kalifen nicht nur einen korangestützten universellen Machtanspruch demonstrierten, sondern auch eine erste Blütezeit für Dichtung, Philosophie und Wissenschaft (besonders Medizin) einleiteten. Diese hielt auch unter der sich ab 750 anschließenden Dynastie der Abassiden, die die Hauptstadt des islamischen Vielvölkerreichs nach Bagdad verlegten, weiter an. Die arabisch-islamische Philosophie ist in das Klima des sich auflösenden Hellenismus hineingeboren. Zuerst habe es, so Turki, ein »praktisches Interesse an medizinischem und astronomischem Wissen, das seit Galen mit der Philosophie in enger Verbindung stand«, gegeben,<sup>438</sup> doch

»wahrscheinlich war auch Prestigedenken ein Motiv, der Versuch, Byzanz zu übertreffen, den islamischen Bereich zum wahren Erben hellenistischer Weisheit zu machen. Als Motiv sollte man auch nicht ausschließen, dass einige Förderer echtes Interesse für Naturwissenschaft und Philosophie um ihrer selbst willen hatten.«<sup>439</sup>

Nicht nur die Elite war wegen der Fixierung auf Schrift und Buch belesen; überall sammelte man Handschriften und errichtete Bibliotheken. Die ersten Übersetzungen aus dem Griechischen, so Turki, geschahen durch syrische Christen, die zwischen der griechischen und arabischen Sprache vermitteln konnten und die übersetzten Werke nicht nur kommentierten und redigierten, sondern auch eigene Abhandlungen verfassten, wodurch die »arabische Sprache, die hauptsächlich als Sprache des Korans und der mit ihm verknüpften Religionswissenschaften sowie der Poesie und Literatur hervorgetreten war, nun zur Sprache der Naturwissenschaft und Philosophie« avancierte.<sup>440</sup>

Als in Bagdad 810 das »Haus der Weisheit« (*»bait al-ḥikma«*) gegründet wurde, wurde es nach Yousefi zum Erben der bereits 271 gegründeten persischen Akademie in Gondischapur, einem der ältesten medizinischen Zentren der Welt, in dem nicht nur das persische, griechische und indische Wissen zusammenfloss, sondern auch Na-

<sup>438</sup> Turki, *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, S. 29.

<sup>439</sup> Watt/Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, in: Watt/Munir, *Der Islam*, Bd. II, S. 326.

<sup>440</sup> Turki, a. a. O., S. 31.

turwissenschaften, Philosophie und Theologie gelehrt wurden.<sup>441</sup> Nach Marmura gab es aber noch eine andere Schule, die am Übertragungsprozess griechischen Wissens in die arabische Kultur mitwirkte, die medizinische und philosophische Schule von Alexandria, die 718 nach Antiochia gezogen war und in der Mitte des 9. Jahrhunderts nach Bagdad übersiedelte.<sup>442</sup>

Im »Haus der Weisheit« wurden viele Disziplinen unterrichtet. Es sollte zur »Errichtung eines Reiches der Weisheit und des Friedens« beitragen,<sup>443</sup> denn nach K 49,13 heißt es »O Ihr Menschen, wir erschufen Euch von einem Mann und einem Weib und machten Euch zu Völkern und Stämmen, auf dass Ihr liebevoll einander kennen möget.«<sup>444</sup>

Die griechische Philosophie sollte aber auch in den Dienst der Theologie gestellt werden, »damit diese sich sowohl nach außen gegenüber der christlichen Konkurrenz behaupten könne, als auch nach innen, um den unterschiedlichen Sekten und Häresien manichäischer Provenienz besser begegnen zu können.«<sup>445</sup>

Damit schlug die Stunde der Mu'taziliten, der rationalen Theologen und Philosophen, die bestrebt waren, »die islamische Glaubenslehre nach logischen und rational strukturierten Grundsätzen zu erklären und nicht einfach als geoffenbartes Dogma hinzunehmen.«<sup>446</sup>

»Das Menschenbild der Mu'taziliten ist universalistisch. Für sie sind alle Menschen als Geschöpfe Allahs gleich. Hiernach ist der Mensch frei geboren und verfügt über einen freien Willen, weshalb er für seine Taten verantwortlich ist. Die Mu'taziliten erheben die Vernunft (*aql*) zur obersten Instanz, welcher der Mensch prinzipiell verpflichtet ist. Mutakallimūn sind also Theologen, die sich mit einer rationalen Begründung der Offenbarungslehren beschäftigen. Sie sind aufgrund ihrer Logos-Theologie der Meinung, dass alle Ansichten Gottes stets vernünftig begründet und begründbar seien.«<sup>447</sup>

Als Methode verwenden die Mu'taziliten eine nicht erst durch die Griechen erfundene, sondern bereits ältere dialektische Methode,

---

<sup>441</sup> Yousefi, *Einführung in die islamische Philosophie*, S. 41f.

<sup>442</sup> Watt /Marmura, *Islamische Philosophie des Mittelalters*, a. a. O., S. 326.

<sup>443</sup> Yousefi, a. a. O., S. 41.

<sup>444</sup> Für den letzten Halbsatz bin ich zur Übersetzung von Rudi Paret gewechselt.

<sup>445</sup> Turki, a. a. O., S. 34 zitiert den leider nicht übersetzten al-Jabri, *nahnu wal-turāh* (»Wir und das Kulturerbe«), S. 51.

<sup>446</sup> a. a. O., S. 34.

<sup>447</sup> Yousefi, a. a. O., S. 43.

den *kalam*, der »mittels Überlegung und Gegenüberlegung sowie Rede und Gegenrede« logische Stimmigkeit und Folgerichtigkeit von Aussagen und Behauptungen sichern soll.<sup>448</sup>

»Die Geschichte dieses Prinzips ist älter als sein Name. Bereits in der alt-ägyptischen und altpersischen Dialektik ist dieses Grundprinzip späterer Denktraditionen anzutreffen. Es geht sowohl um das Polaritätsprinzip des ägyptischen Isisgottes Thot, einer Gottheit, deren Ideen durch Inschriften in Bauwerken und Papyrus-Aufzeichnungen gut belegt sind, als auch um das Dualitätsprinzip in den ›Gathas‹ des Sartoscht (Zarathustra), die ebenfalls erhalten sind.«<sup>449</sup>

Da die Muʿtaziliten keine Trennung von Theorie und Praxis, von Erkenntnis und Handeln wollten, verbinden sie die Prinzipien Vernunft und Gerechtigkeit (»*aql wa adl*«).

»Alle anderen Instanzen sind der Vernunft als oberstem Kriterium untergeordnet. Der menschliche Intellekt wird als Verpflichtung bedingungslosen Dialogs verstanden, der sich zwischen Geschichte und Gegenwart sowie Gegenwart und Zukunft bewegt.«<sup>450</sup>

In diese »bemerkenswerte Phase in der Geschichte des Islam, in der ein Geist der freien Disputation und des freien Denkens, aber auch der Toleranz herrschte«,<sup>451</sup> wurde Abū Yaqūb bin Ishāq al-Kindī (800–870) hineingeboren, der später den Ehrentitel »*failasuf al-arab*« (»Philosoph der Araber«) erhielt. In Kufa im Irak als Sohn des dortigen Gouverneurs geboren, erhielt er in Basra und dann in Bagdad seine Ausbildung, wo er im »Haus der Weisheit« nicht nur eine universale Bildung erhielt, nebenbei auch als Physiker, Astronom, Astrologe, Mathematiker und Musiker, sondern »offenbar auch direkt an der Quelle antiker philosophischer Texte« saß, »da er mit einigen der Übersetzer persönliche Kontakte unterhielt.«<sup>452</sup> Ob er schließlich auch selber Texte übersetzte oder paraphrasierte, ist strittig.<sup>453</sup>

<sup>448</sup> Yousefi, a. a. O., S. 43; s. auch Turki, a. a. O., S. 36 ff.

<sup>449</sup> Yousefi, a. a. O., S. 43.

<sup>450</sup> a. a. O., S. 44.

<sup>451</sup> Turki, a. a. O., S. 37.

<sup>452</sup> Lerch, *Denker des Propheten*, S. 43.

<sup>453</sup> Yousefi, a. a. O., S. 52 glaubt dies, wohingegen Adamson, Al-Kindi. In: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (Hg. Adamson/Taylor), S. 32–51 meint, dass Al-Kindi selbst keine Übersetzungen angefertigt habe und auch kein Griechisch konnte.

Er blieb lange Zeit mit der mu'tazilistischen Schule verbunden, denn er geht auf allen Ebenen dialektisch vor; und es geht ihm um eine Harmonisierung von Religion und Philosophie, da er die Aufgabe der Philosophie (*»al falsafa«*) in der Wahrheitssuche sieht und von einem pluralistischen Philosophieverständnis ausgeht. Denn keiner könne für sich alleine Besitzansprüche auf die absolute Wahrheit erheben:

»Wir dürfen uns nicht schämen, die Wahrheit für gut zu erachten« und als solche »anzuerkennen, woher sie auch kommen mag. Auch wenn sie von Menschen kommt«, die uns fremd sind. »Es gibt nämlich nichts, was angemessener für denjenigen wäre, der nach der Wahrheit strebt, als die Wahrheit selbst. [...] Auch wird niemand durch die Wahrheit gemindert, sondern jeder wird durch sie geehrt.«<sup>454</sup>

Al-Kindi hielt gegen die aristotelische Auffassung von der Ewigkeit der Welt an der Schöpfungslehre fest, schaffte es aber, dies mit der aristotelischen Naturphilosophie zu begründen.<sup>455</sup> (Später hielten auch Avicenna (Ibn Sina) und Averroes (Ibn Ruschd) an der aristotelischen Auffassung fest.) Al-Kindi aber vertrat einen neuplatonisch gefilterten Aristotelismus, der es erlaubt, alle drei Gottesbilder, die den Traditionen des Aristotelismus, des Neuplatonismus und der abrahamitischen Religionen entstammen, miteinander zu verknüpfen und zu bekräftigen, da er – unter Verwendung der vier-Ursachen-Lehre des Aristoteles – in Gott sowohl eine Wirk- als auch eine Zweckursache sah:

»Seiner Auffassung nach ist Gott der unbewegte Beweger, aber auch ein Handelnder, der seiner Schöpfung das Sein verleiht. In diesem Zusammenhang verwendet er den Ausdruck *ḥayd* (»Emanation«), und er bekräftigt [...] die neuplatonische Vorstellung, nach der Gott durch vermittelnde Ursachen auf die Welt einwirkt. Gottes Handeln ist Erschaffen, worunter er versteht, »das Sein aus dem Nichts ins Sein zu bringen«, und Gott ist Prinzip des Seins, »das wahre Sein« (anniya), ebenso wie er das Prinzip des Handelns und des Einseins ist.«<sup>456</sup>

---

<sup>454</sup> Al-Kindi, *Die erste Philosophie*, S. 65 (ich folge i. w. den Kürzungen Yousefis, a. a. O., S. 53).

<sup>455</sup> Turki, a. a. O., S. 56.

<sup>456</sup> Adamson, Al-Kindi und die frühe Rezeption der griechischen Philosophie, in: Eichner et al. (Hg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter*, S. 149 zitiert die arabische Version von Al-Kindis »Erster Philosophie«, S. 118.18 und S. 215.4.

Damit verknüpft ist eine sehr strenge negative Theologie: Unter Verwendung der aristotelischen Kategorienlehre argumentiert Al-Kindī, dass alles das, was sich von etwas anderem sagen lässt (etwa Attribute, Eigenschaften), unmöglich von dem absolut Einigen gesagt werden könne.

»Wie Al-Kindi vorbringt, ›hat das wahrhaft Eine weder Materie noch Form, weder Quantität noch Qualität sowie auch keine Relation; und es lässt sich nicht durch eine der anderen Kategorien beschreiben. Es hat weder Genus noch spezifische Differenz, (ist infolgedessen undefinierbar) ›es hat nichts Individuelles und auch kein spezifisch Eigentümliches oder ein allgemeines Akzidenz. Es bewegt sich nicht. [...] Es ist folglich nichts als reines Einssein.« [...] Das Fazit lautet offenkundig, dass man von Gott überhaupt nichts wissen und gar nichts sagen kann.«<sup>457</sup>

Dennoch nannten die im islamischen Rosenkranz (»rosary«<sup>458</sup>) zu rezitierenden 99 Namen Gottes positive Attribute, die aber alle nicht hinreichen, ihn zu beschreiben, was mit der 100. Perle ausgedrückt werden sollte, der – in Analogie zum Altar für den unbekanntem Gott der Griechen – kein Name entsprach.

Dennoch weiß man aber, dass er »Eins« ist und der Ursprung aller geschaffenen Dinge, und darauf kam es Al-Kindī an. Originalität zeigt Al-Kindi z. B. dadurch, dass er den zwei Arten des Intellekts bei Aristoteles, die sich wie Akt und Potenz zueinander verhalten, eine dritte und vierte Dimension hinzufügt.<sup>459</sup> Hier sollen aber als Beleg für eigenständiges und weiterführendes Denken seine Überlegungen zum Sehen angeführt werden, da sie in unmittelbarem Zusammenhang mit der Bildthematik stehen.

In seiner »westöstlichen Geschichte des Blicks« weist Belting dem arabischen Denken eine »Optik des Lichts« zu, im Gegensatz zur »Optik des Blicks«, die er in der europäischen Renaissance ausmacht. In Florenz und Bagdad, die er als paradigmatische Orte und Zentren

<sup>457</sup> Adamson, a. a. O., S. 146 zitiert wieder die arabische Ausgabe von Al-Kindis »Erster Philosophie«, *al-Falsafa al-ula*, S. 160, und 13–16. Der Einschub in Klammern ist von mir.

<sup>458</sup> Glassé, *The Concise Encyclopaedia of Islam*, S. 337.

<sup>459</sup> Abboud, *Al-Kindi. Father of Arab Philosophy*. (Vgl. auch die hervorragenden detaillierten Ausführungen und Begründungen bei Turki, a. a. O., S. 57–59).



des Denkens nennt, hätten sich je andere Traditionen des Sehens entwickelt.<sup>460</sup> Wie konnte es dazu kommen?

Diese je andere Prägung des Sehprozesses, man kann auch von ästhetischer Normierung sprechen, hat ihre antike Vorgeschichte, und ihr soll im Folgenden nachgegangen werden. Ob das Sehen ein aktiver oder passiver Prozess ist, war auch deshalb theologisch brisant, weil im Hintergrund die Frage der Willensfreiheit oder des im Volksislam verbreiteten Prädestinationsglaubens (»Allah lacht, wenn Menschen Pläne machen«, »Insch'allah«) stand.

Die griechische Theorie des Sehens lieferte drei Zugriffe auf das Sehen, da medizinische, physikalische und physiologische Bemühungen um die Optik eine Erkenntnistheorie bewirkten, deren Mainstream auf das *Empfangen* optischer Daten eingegrenzt war. Für die Atomisten von Leusipp bis Lukrez galt, dass »alle Wahrnehmung durch unmittelbare Berührung mit den Sinnesorganen verursacht wird und deshalb ein materieller Ausfluss vom sichtbaren Gegenstand zum Auge gelangen muss«: »Wahrnehmung und Denken entstehen, wenn Bilder (*eidola*) von außen eindringen.«<sup>461</sup>

Während bei Platon und Empedokles eine Sehfeuer- bzw. eine Sendestrahlttheorie zu vermerken ist, die Aristoteles kritisiert, ist für letzteren wie für die Stoa (wie Lindberg sehr exakt nachgewiesen hat) die Gesichtswahrnehmung nicht dadurch möglich, dass »Teilchen des sichtbaren Gegenstands zum Auge ausgestrahlt würden, sondern durch eine vom Gegenstand hervorgerufene Änderung eines Mediums« (Luft, Auge), »welches dank seiner Struktur geeignet ist, solche Änderungen aufzunehmen.«<sup>462</sup>

Doch hatte die mathematische Erforschung des Sehens, als erstes bei Euklid (330 v. Chr.) mit seinen 7 Postulaten, auf denen er die Lehrsätze der Optik aufbaute, bereits angenommen, dass »die vom Auge ausgehenden geradlinigen Strahlen unbegrenzt auseinanderstreben«, einen Sehkegel mit Scheitelpunkt im Auge beschreiben, so dass die Dinge, die unter einem größeren Winkel gesehen werden, kleiner erscheinen: »Strahlen gehen in geraden Linien vom Auge aus, [...] und

---

<sup>460</sup> Belting, *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, z. B. S. 11 ff. und S. 40 ff.

<sup>461</sup> Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, deutsche Ausgabe: *Auge und Licht im Mittelalter*, S. 18 f.

<sup>462</sup> a. a. O., S. 33 f.

um gesehen zu werden, muss ein Gegenstand einen Sehstrahl abschneiden.«<sup>463</sup>

Die meisten Sätze des Euklid beschäftigen sich mit mathematischen Problemen der Perspektive, wobei fast vollständig die physikalischen Probleme übergangen werden. Sehen ist das Resultat von Sehstrahlen, die aus dem Auge hervorquellen, eine Theorie, die auch Ptolemäus (\* 127 n. Chr.) in sein Konzept aufnimmt und physikalisch erweitert.<sup>464</sup> Wir haben es also hier bereits mit einer *Sendetheorie* zu tun, die im Gegensatz zu den üblichen Spielarten von Empfangstheorien das Sehen als einen aktiven Prozess deutet. »Eine vom Auge ausgehende Sehkraft, die sich ihre Gegenstände nacheinander sucht, wird umso schwächer, je weiter sie sich vom Zentrum des Sehfeldes entfernt.«<sup>465</sup> Weil die Empfangstheorien wie die des Aristoteles nicht mit den Gesetzen der Perspektive vereinbar sind, wird Sehen hier also als aktiver Vorgang gedeutet.

Doch in der Antike hatte man Angst vor dem bösen Blick, war der frontale Blick – auch in den Spiegel – noch verpönt; die Medusa (Gorgo), deren Blick alles in Stein verwandelt, kann durch einen Spiegel getötet werden, der ihren schauerlichen Blick auf sie selbst zurückwirft.<sup>466</sup> In Spiegeln lauerte generell die Gefahr, im eigenen Blick das Leben oder das Selbst zu verlieren. Die Selbsterfahrung im Bild führt zum Tod wie bei Narziss, der sich selbstverliebt seinem eigenen Bild im Wasser zuneigt;<sup>467</sup> und nur der wirklich Sehende wie der blinde Teiresias war nicht durch das Augenlicht von der wahren Erkenntnis als Erkenntnis des Wahren abgelenkt.

Die Leistung der arabischen Philosophie besteht nun nicht nur darin, dass sie das griechische, speziell hier das aristotelische und platonische Erbe für die Nachwelt bewahrt und kommentiert hat, sondern auch wichtige eigene, teilweise kritische Gedanken einbrachte, und dies betraf auch die für die weitere Entwicklung so wichtige Optik. Auch der entscheidende Impuls für die Erfindung der Zentralperspektive im Florenz der Renaissance kam von hier.

Viele Autoren gehen aber für die Erfindung der Zentralperspek-

<sup>463</sup> a. a. O., S. 38.

<sup>464</sup> a. a. O., S. 40.

<sup>465</sup> a. a. O., S. 54f.

<sup>466</sup> Rakoczy, *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter: Eine Untersuchung zur Kraft des Blicks in der griechischen Literatur*, S. 141.

<sup>467</sup> Belting, *Florenz und Bagdad – Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, S. 250 und 247.

tive in der italienischen Renaissance direkt auf die griechische Antike zurück, in der die Emissionstheorie sich gegenüber der Intromissionstheorie bzw. Rezeptionstheorie noch nicht so recht durchsetzen konnte,<sup>468</sup> bzw. auf Meister Eckhart und Ockham,<sup>469</sup> umgehen und übergehen also wie so oft die entscheidende Umarbeitung der Licht- und Sehtheorie in der arabischen Optik. Das tut allerdings auch der Florentiner Humanist Leon Battista Alberti selber, der den Fluchtpunkt eingeführt hat und neben Brunelleschi als Erfinder der Zentralperspektive gilt, und auf den sich Sukale direkt bezieht. Dieser betont, dass wir die Welt, so wie sie unabhängig von uns ist, linearperspektivisch sehen und geht dabei direkt auf Euklid zurück. Da »die Emissionstheorie [...] das Sehen von Bildern als Leistung der Subjektivität« deuten kann, ist sie für ihn die Theorie der Wahl.<sup>470</sup>

Doch hatte Alberti sich selbst in seinen Schriften auf die »Alten« berufen, die erst in arabischen Übersetzungen nach der spanischen »Reconquista« zugänglich und dann in Toledo und andernorts ins Lateinische übersetzt wurden, also auf die Philosophen der Sehtheorie. Um an die griechische Antike anknüpfen zu können, unterwarf er sich sowohl in seinem Traktat über die Malerei als auch über Baukunst »fast bedingungslos einer antiken Terminologie, statt von einer Neuerfindung zu sprechen.«<sup>471</sup>

Die Erfindung der Zentralperspektive und mit ihr einer neuen Bedeutsamkeit des sehenden Subjekts war aber nicht so sehr von Al-Hazen vorbereitet, wie Belting meint: Die Erfindung des perspektivischen Bildes im »Westen« beruhe auf dessen Forschungen und der Erfindung der Camera obscura; Al-Hazen habe mitten in einer bilderlosen Kultur eine Wahrnehmungstheorie geschaffen, die die Voraussetzung für die westliche Perspektivmalerei schuf.<sup>472</sup> Zwar hatte Al-Hazen, von Al-Kindī beeinflusst, eigene optische Versuche angestellt und ein bedeutendes Lehrwerk veröffentlicht, das den gleichen Titel wie das Al-Kindī trug: »*De aspectibus*«. Die seit der Antike bekannte Camera obscura (schon Aristoteles hatte darüber nachgedacht) hatte ihn zu optischen Versuchen und Theorien über das Auge angeregt,

---

<sup>468</sup> Sukale, Bild und Bildbewusstsein, in: Hoguebe (Hg.), *Subjektivität*, S. 223 ff.

<sup>469</sup> Löffler, *Über die Auswirkungen der Entdeckung der Zentralperspektive*, <http://userpage.fu-berlin.de/miles/zp.htm>.

<sup>470</sup> Sukale, a. a. O., S. 26.

<sup>471</sup> Belting, *Florenz und Bagdad*, S. 187 und 190.

<sup>472</sup> a. a. O., S. 107–11.

dessen Analogie mit der Lochkamera offensichtlich war. Doch als frommer Muslim war er nicht an der praktischen Seite, der Bildproduktion, interessiert.

Es war vielmehr *vor* Al-Hazen, der die Kritik Avicennas und Averroes an der Sendetheorie des Sehens, also am aktiven Sehen, aufnahm, Al-Kindī. Auch dieser stellte selber optische Studien an und machte sich die Sendetheorie der Euklidischen Optik nicht nur zu eigen, sondern verbesserte sie auch. Damit musste er sich gegen die von Avicenna und Averroes favorisierte Empfangstheorie des Aristoteles, die zum Mainstream in der Optik wurde, aussprechen.<sup>473</sup>

»Al Kindis ›De aspectibus‹ nehmen eine Kritik an den Lücken in Euklids Theorie vor und versuchen, sie zu füllen bzw. die Theorie zu verbessern. Seine Strategie besteht darin, die Empfangstheorie der Atomisten, die kombinierte Sende- und Empfangstheorie Platons und die ein Medium fordernde Theorie von Aristoteles zu widerlegen und dadurch zu beweisen, dass allein Euklids Theorie mit den bekannten Tatsachen der Gesichtswahrnehmung verträglich ist.«<sup>474</sup>

Denn alle anderen Theorien enthalten die Vorstellung vom passiven Empfang, Al-Kindī aber startet einen grundlegenden Angriff auf die Empfangsidee: Neben der anatomischen Formung des Ohrs und Auges, die sich auch als Muschel und Kugel voneinander unterscheiden (nur das erstere ist auf Empfang gerichtet), ist die Sendetheorie die einzige, die »die Selektivität des Gesichtssinns und die Abhängigkeit der Sehschärfe von der Stelle im Gesichtsfeld erklären kann.«<sup>475</sup>

Unhaltbar hingegen findet Al-Kindī Euklids Vorstellung eines Sehkegels, nach der getrennte einzelne Strahlen mit Zwischenräumen anzunehmen sind, denn Strahlen können nicht eindimensional sein, wenn sie Dreidimensionales abbilden sollen. (Al-Kindī sieht den zusammenhängenden Charakter des Sehkegels, von dem es nicht bloß einen gibt, denn von jedem Punkt auf der Augenoberfläche geht einer aus.) Für Lindberg war Al-Kindī der erste, der das oft implizit vorhandene Prinzip der punktwisen Auflösung explizit vertreten hat, wobei kein körperliches Ding vom Auge zum sichtbaren Gegenstand transportiert wird. »Der Strahl ist gemäß Galens Pneuma-

<sup>473</sup> Lindberg, a. a. O., S. 47f, sowie *Tachau, Vision and Certitude in the Age of Ockham*, S. XIV.

<sup>474</sup> Lindberg, a. a. O., S. 53.

<sup>475</sup> a. a. O., S. 54.

Theorie eine Umwandlung der umgebenden Luft, die durch die Sehkraft des Auges hervorgerufen wird.«<sup>476</sup>

Ganz anders bei Al-Hazen: Dieser entwickelte daraus eine Alternative zu den zusammenhängenden Formen, die nach den antiken Empfangstheorien in einem Stück übermittelt werden, was geradezu die Grundlage einer neuen Sehtheorie bilden sollte: Al-Hazen entwickelte eine neue Empfangstheorie des Sehens, und zwar nicht als Theorie von zusammenhängenden Bildern oder Formen. Er benutzte Al-Kindis Idee einer punktwisen Auflösung eines sichtbaren Gegenstandes, ließ also jeden einzelnen Punkt des Gegenstandes einen Strahl aussenden, aber: das Sehen ist passiv. (Al-Hazens »*De aspectibus*« oder auch »*Perspectiva*« beginnt mit einer Darstellung der Schmerzen und Verletzungen, die das Auge erleidet, wenn man sehr grelles Licht schaut.<sup>477</sup>)

Zu dem Irrtum mag beigetragen haben, dass Belting sich bei der Interpretation Al-Hazens auf die 1529 in Basel herausgegebene lateinische Übersetzung von Friedrich Risner stützt, der Lindberg Verwirrungspotenzial bescheinigt. Wie Lindberg nachweist, hat Risner eigene Zwischenüberschriften gesetzt und dabei durch Verwendung platonischer Begriffe den Eindruck erweckt, als schwäche Al-Hazen seine Ablehnung der Sehstrahltheorie ab. Im Gegensatz zu Al-Kindi stand Al-Hazen aber auf der Seite der Empfangstheoretiker.<sup>478</sup>)

Das Licht ruft Wirkungen im Auge hervor: »Es ist eine Eigenschaft des Lichts, das Auge zu beeinflussen, und es liegt in der Natur des Auges, vom Licht beeinflusst zu werden.«<sup>479</sup> Doch Al-Hazen macht Zugeständnisse: Die zum Auge kommenden Strahlen können ja nur dann empfangen werden, wenn das Auge sie auch empfangen kann, also auf das Objekt gerichtet ist.

Damit nähert sich Al-Hazen gegen die so wirkmächtigen Aristoteles-Apologeten Avicenna und Averroes, die mit einer Empfangstheorie wütend gegen Al-Kindis Sendetheorie agierten, wieder der gemischten Sende-Empfangstheorie Platons an, dessen Denken zusammen mit dem Plotins für das arabische Denken so folgenreich

---

<sup>476</sup> a. a. O., S. 68.

<sup>477</sup> Lindberg, a. a. O., S. 117.

<sup>478</sup> Belting, a. a. O., S. 14 ff, dazu Lindberg, a. a. O., S. 128.

<sup>479</sup> Lindberg, a. a. O., S. 122.

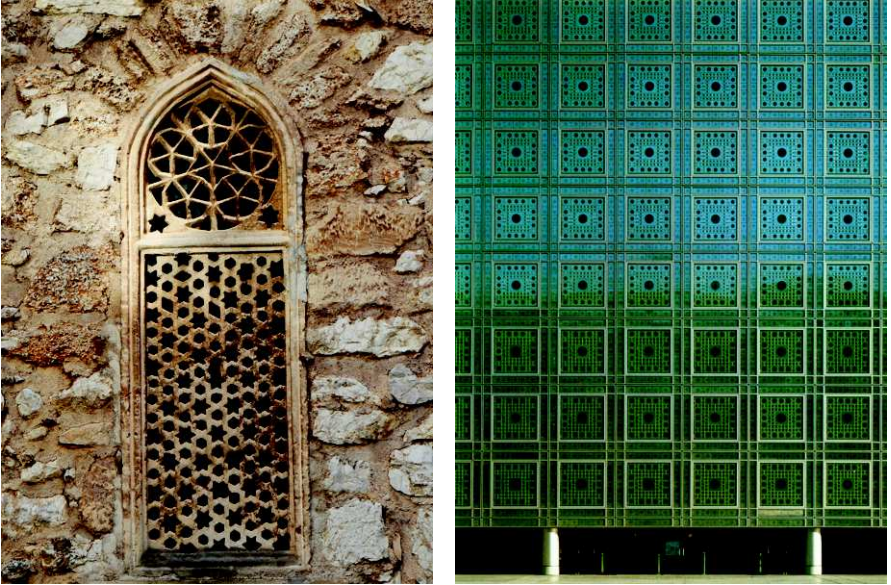


Bild 12: 3 Fotos von Maschrabiyyas, klassisch und modern.

Üblicherweise wurden gedrechselte Holzteile auf Stäbe oder Drähte gezogen. Eine moderne Version bietet die Front des Institut du Monde Arabe in Paris, wo der Lichteinfall noch zusätzlich durch Fotolinsen gesteuert wird, die sich bei großer Helligkeit enger stellen und bei schwachem Licht weiten. In den Innenräumen lässt das göttliche Licht dann die unterschiedlichsten Formen entstehen, was wie die Muqarnas als Symbol für die göttliche Schöpfer-tätigkeit interpretiert werden kann. (s. u.). (Es ist kein Zufall, dass der Architekt des Pariser »Institut du Monde Arabe«, Jean Nouvel, eine theologisch korrekte Maschrabiyya für den neuen Louvre in Abu Dhabi konzipieren durfte.)

geworden ist. Ganz sicher ist auch Platons Mimesis-Ablehnung bedeutsam geworden.<sup>480</sup>

Weltabgewandtheit – denn die Sinne können täuschen – und Lichtmetaphysik, da das Licht als Ausfluss des All-Einen gesehen wird, prägen hinfort das arabische Denken, indem man sich beim Sehen vom göttlichen Licht erfüllen lässt. Daher sieht Belting zu Recht die geschnitzten oder gemeißelten Fenstergitter im arabischen Raum

<sup>480</sup> Ich folge hier der Interpretation Lambert Wiesings in Wiesing, *Artifizielle Präsenz*, S. 125 ff, siehe auch Belting, a. a. O., S. 78.

(»Maschrabiyyas«, oder »Moucharabiehs«) als eine symbolische Form für dieses Sehen, denn das göttliche Licht fällt so gefiltert in die Innenräume und produziert je nach Tageszeit andere Schatten, an denen man die Zeit ablesen kann Und sicherlich ist auch die Lichtführung in den Kuppeln der Moscheen auf diese Weise symbolisch zu deuten.

Die arabische Theorie des Sehens ist also zu einer Optik des Lichts geworden (»Allah ist das Licht der Himmel und der Erde«, K 24,35). Belting spricht zu Recht von einer »Zähmung des Auges«, <sup>481</sup> – denn Al-Kindī's Theorie wurde nicht zum Mainstream islamischen Denkens, wohingegen seine Optik über den Arzt Hunain ibn Ishāq, der die abendländische und islamische Augenheilkunde maßgeblich beeinflusst hat, und den Andalusier Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad al Ghaibi (†1165) den Weg ins Abendland fand. Von diesem bezog dann Roger Bacon, der später von Oxford nach Paris ging, seine Al-Kindī -Kenntnisse, <sup>482</sup> die zu einer Theorie des aktiven Sehens bzw. in der Renaissance zu einer Theorie des Blicks wurden. Denn Al-Kindī's Idee einer punktwisen Auflösung und Rasterung des Sehfeldes machte es dann auch praktisch möglich, verkleinerte, aber perspektivisch richtige Bilder aus einer individuellen Perspektive zu fertigen. Das konnte nach Sukale zu einer neuen Subjekt-Objekt-Konfrontation und in der Folge durch die Nachbildung menschlichen Sehens zu einer neuen Bewusstwerdung des Subjekts führen.

Al-Kindī's Lehrbuch *De aspectibus* wurde zwar im Islam ein populäres Lehrbuch und beeinflusste die Optik jahrhundertlang. Doch es hatte in den Verfechtern der aristotelischen Empfangstheorie ernsthafte Konkurrenten, nicht nur die wortgewaltigen Avicenna und Averroes. So z. B. heißt es in Al-Fārābī's »Musterstaat«: »Sehen ist eine Möglichkeit und Verlagerung der Materie«: Es komme dank

---

<sup>481</sup> Belting, a.a.O., S. 66ff. Waldenfels, *Sinnesschwellen*, S. 138f bemerkt, dass es auch im »höfischen Sehen« des europäischen Mittelalters Normierungen gab, wie man sehen oder angeschaut werden durfte.

<sup>482</sup> Für Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, S. 4f war Bacon der erste Gelehrte im lateinischen Westen, der Al-Hazens Theorien gemeistert hatte, Al-Kindī's Werk gut kannte und der an einer Synthese der neuplatonischen und aristotelischen Sehtheorie arbeitete sowie eine Camera obscura zur Beobachtung von Sonnenflecken nachbaute. »Bacon was in many respects an innovative and even brilliant thinker who read widely in the Greek, Muslim and Jewish sources still reaching the Latin west for the first time in his lifetime [...]«

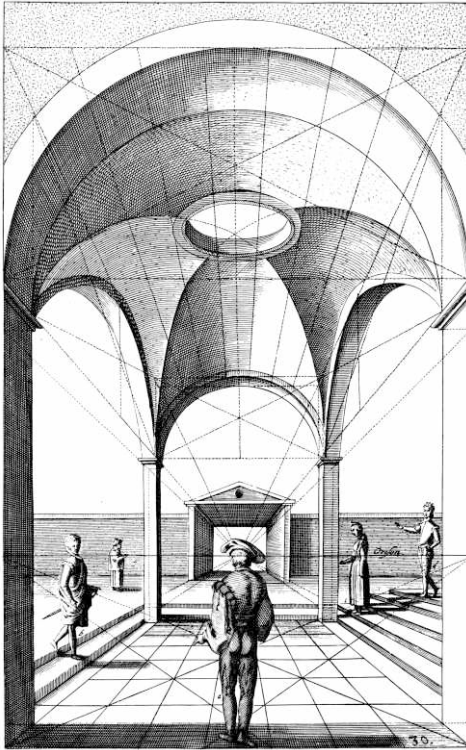


Bild 13: Jan de Vries, Perspective (1604)

der Tätigkeit des äußeren Lichts, nicht dank der Tätigkeit des Sehens, dazu, dass das Licht selbst, die Sonne, von der es ausstrahlt, und schließlich all die potentiell sichtbaren Gegenstände wirklich gesehen würden.<sup>483</sup> Und für Avicenna ist das Auge »wie ein Spiegel, und der gesehene Gegenstand ist wie das in einem Spiegel durch Vermittlung der Luft [...] reflektierte Ding, und wenn Licht auf den sichtbaren Gegenstand fällt, dann projiziert es das Bild des Gegenstandes auf das Auge. [...] Wenn ein Spiegel eine Seele besäße, so würde er sehen.«<sup>484</sup> Doch Avicenna bearbeitete auch Aspekte, die bei Aristoteles unerwähnt geblieben waren, z. B. die Aufnahme der Formen im

<sup>483</sup> Lindberg, a. a. O., S. 89.

<sup>484</sup> nach Lindberg, a. a. O., S. 100.



Auge und ihre anschließende Übertragung zum Sitz des Bewusstseins im Gehirn.

Für Lindberg zeigte das erneute Erstarken der Empfangstheorien im Islam, dass gegen die mathematischen Interessen der Euklidischen Richtung die anatomischen und physiologischen Interessen der Naturforscher stärker waren. Natürlich passt eine passive Sehtheorie, die sich auf den Empfang des Lichts und seiner Wirkungen richtete, besser zum Mainstream des Islam, der sich gegen die vernunftgeleiteten Mu'taziliten und ihre Vorstellung von Willensfreiheit wandte, u. a. wohl auch, weil sie eine kritische Hermeneutik zur Auslegung des Koran entwickelten. Sie unterschieden nämlich zwischen dem »*zahir*«, dem äußeren Schein, und seiner »*batin*«, der tieferen Bedeutung, und wollten vor die Kommentierung der heiligen Schrift Exegese setzen.<sup>485</sup> Sie hatten sich daher Widersacher aus dem Kreis der Orthodoxie geschaffen, besonders in der erstarkenden Gegenbewegung der Ash'ariten, die zwar an der Methode der Argumentationsführung der Mu'taziliten festhalten wollten, doch mit ihrem Gründer Al-Asharī die Inhalte völlig verwarfen.

»Insbesondere weist er jede Wirksamkeit und Bedeutung des logischen Denkens bei der metaphysischen Erkenntnisgewinnung zurück und sieht diese Gewissheit nur im Koran gegeben. In dieser Heiligen Schrift, die er für ein unausschöpfbares Gotteswerk hält, sieht Al-Ashari die objektiv gewordene Wahrheit, welche keiner Interpretation bedarf. Nach dieser Bewertung ist das im Koran geoffenbarte Wort absolut und eindeutig.«<sup>486</sup>

Die Idee des aktiven Sehens war vor allem deshalb theologisch brisant, weil im Hintergrund das Problem des aktiven Handelns stand und mit ihm das Thema Willensfreiheit lauerte, die die Mu'taziliten befürworteten. Dagegen formierte sich Widerstand, denn die (sunnitischen, also traditionalistischen) Ash'ariten wandten sich gegen jede Form rational einsehbarer Verursachung, u. a. um rational nicht erklärbare Wunder zu legitimieren. Nach Al-Ascharīs Vorstellung ist Gott nicht reiner Intellekt, sondern Wille, »Allmacht, die absolute und unbegrenzte Freiheit, derart, dass das Wahre und das Gute und das Schöne nur eine zufällige Schöpfung Gottes sind, die er anders hätte machen können und die er jederzeit zurückrufen kann.«<sup>487</sup>

---

<sup>485</sup> Yousefi, a. a. O., S. 44.

<sup>486</sup> Yousefi, ebd.

<sup>487</sup> Papadopoulo, a. a. O., S. 45.

Diese absolut theozentrische Vorstellung (gegen den griechischen Humanismus), die später von Malebranche Okkasionalismus genannt wurde, hatte Folgen für die Prädestinationslehre:

»Gott sieht zugleich auch das ganze Universum von innen und von außen, wie die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Diese ewige Sicht Gottes begreift das *Schicksal* mit ein. Alles steht im Buch der menschlichen Taten im voraus geschrieben und da Gott allmächtig ist, bedingt dies den Glauben an die Vorausbestimmung aller Ereignisse und damit den Fatalismus. [...] Daraus entsteht auch die tiefe Überzeugung, dass der Mensch wie eine Marionette ist, deren Fäden Gott hält.«<sup>488</sup>

Die Ash'ariten gehen aber sogar noch weiter und lehnen es sogar ab, die Materialität der gegenständlichen Welt anzuerkennen, um die Allmacht und Allgegenwärtigkeit Gottes zu betonen. Sie orientieren sich an Demokrit und Epikur und glauben, das einzig Wirkliche seien die Atome, aus denen jeder Gegenstand bestehe und die nach Gottes Willen nur einen Moment lang existierten, um dann durch Gottes Eingreifen ständig neu gruppiert werden zu können. Eine wie immer geartete materielle Realität wird damit zur Sinnestäuschung.<sup>489</sup>

### 2.3.3 *Al-Ghazālī*<sup>490</sup> und die islamische Mystik

Die islamische Mystik ist fast so alt wie der Islam selbst, und es hat auch berühmte Frauengestalten gegeben, die Allahs Nähe nicht auf rationalem Wege suchten.

Nach Lerch kann »die islamische Mystik als Träger philosophischer Ideen« gelten,<sup>491</sup> und für Ipsiroglu ist es nur von den Lehren der Sufis her zu verstehen, wenn es auf islamischem Boden zu einer islamischen Malerei kommen konnte. Zwar bleibt die Wirklichkeit auch für den Sufi bloßer Schein. Doch

»das Antlitz Gottes [...] tut sich kund in seinen Schöpfungen, die nach sufiischer Lehre seine Schatten und Spiegelungen sind; und wir können ihn in seinem Werk schauen und erkennen. [...] Die Welt ist der Spiegel Gottes. Alles erscheint in ihm in einer spirituellen Lichttransparenz. Die Materie

<sup>488</sup> ebd.

<sup>489</sup> vgl. Leaman, Averroes, in: Niewöhner, KdRP, a. a. O., S. 151 ff.

<sup>490</sup> Eigentlich muss man auf die geläufige Arabisierung seines Namens »Al-Ghazali« verzichten, da er Perser war.

<sup>491</sup> Lerch, *Denker des Propheten*, S. 73.

verklärt sich, das Wirkliche wird unwirklich, der Mystiker sieht nur noch Schemen, die in selbstleuchtenden Farben erglühen, Bilder aus einer inneren Schau, in denen er die Spiegelung des göttlichen Lichts auf der Erde erblickt.«<sup>492</sup>

Dieses innerliche Schauen ist neben dem Denken ein zweiter möglicher Zugang zur transsubjektiven Welt.<sup>493</sup>

Zunächst bestanden frühe asketische Traditionen.<sup>494</sup> Die frühen Asketen trugen bewusst kratzige Wolle (arab.: *suf*), aßen sehr wenig (manche nur zweimal im Monat), verzichteten häufig auf Schlaf, da sie in der Nacht beteten (so soll Abu Bakr nach Aussage seiner Frau 40 Jahre lang nicht in seinem Bett gelegen haben), lebten oft sogar zölibatär und legten keinerlei Wert auf ihre äußere Erscheinung (obwohl sie natürlich durch die Gebetszeiten an fünf rituelle Waschungen pro Tag gewohnt waren).<sup>495</sup>

Schon der schiitische Imam Jaʿfar as-Sadiq hatte eine Definition der göttlichen Liebe als »göttliches Feuer, das den Menschen völlig verzehrt« gegeben,<sup>496</sup> die später von Mystikern oft wiederholt wurde, doch es war wohl die vielfach als Heilige verehrte Mystikerin Rabiʿa al Adawiyya, die im 8. Jahrhundert die Wende von der Askese zu einer Liebeshaltung einleitete und »damit den Sufismus in eine echte Liebes-Mystik« verwandelt hat. Sie war eine freigelassene Sklavin aus Basra, »jene zweite unbefleckte Maria«,<sup>497</sup> von der berichtet wird, dass sie mit einer Fackel und einem Wassereimer in der Hand »Feuer ans Paradies legen und Wasser in die Hölle gießen« wollte, »damit diese beiden Schleier verschwinden und es deutlich wird, wer Gott aus Liebe und nicht aus Höllenfurcht oder Hoffnung aufs Paradies anbetet«. <sup>498</sup>

»Rabiʿas Gottesliebe war absolut. [...] In solch vollkommener Liebe hat der Mystiker aufgehört zu existieren und ist sich selbst entworden. ›Ich bin

---

<sup>492</sup> Ipsiroglu, a. a. O., S. 47 und 46.

<sup>493</sup> Lerch, a. a. O., S. 165.

<sup>494</sup> Melchert, *Origins and Early Sufism*, in: Ridgeon (Hg.), *The Cambridge Companion to Sufism*, S. 3.

<sup>495</sup> Melchert, a. a. O., S. 4–7, sowie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 62 f. Auf S. 17 betont sie, dass auch in der christlichen Mystik erst nach einer langen Zeit der Reinigung, nach der *via purgativa*, die *via illuminativa* erreicht werden konnte.

<sup>496</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 70.

<sup>497</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 66 f.

<sup>498</sup> Smith, *Rabiʿa the Mystic and her Fellow Saints in Islam*, S. 98.

eins mit ihm und ganz und gar sein.« Rabi'a hatte über die koranische Aussage nachgedacht, dass Gottes Liebe der des Menschen vorausgeht: »Er liebt sie und sie lieben ihn.« (Sure 5/59) »Ein paar Huris und Schlässer«, wie sie dem Frommen im Paradies versprochen sind, sind mehr oder weniger Schleier, welche die ewige göttliche Schönheit verhüllen: »Wenn er Deinen Sinn mit Paradies und Huris füllt, dann wisse, dass er dich fern von sich hält [...] denn Paradies und Hölle sind geschaffen, und daher von Gott verschieden.«<sup>499</sup>

Da die Liebenden in der Einheit Gottes nicht länger mehr getrennte Existenzen haben, gibt es dort auch keine Unterscheidung mehr zwischen Mann und Frau.<sup>500</sup> Solche Einheitserfahrungen waren der Orthodoxie suspekt, musste doch zwischen dem Schöpfergott und den von ihm geschaffenen Menschen zum Zeichen seiner Größe ein unendlicher Abstand angenommen werden, weshalb auch die Sufi-Vorstellung von einer quasitrinitarischen Drei-Einheit des Liebenden und Geliebten in der Liebe (oder des Denkenden und Gedachten im Denken) suspekt waren. Es verwundert nicht, dass in Bagdad eine Sufi-Inquisition eingerichtet wurde<sup>501</sup> und dass Mystiker auch verfolgt und wegen Blasphemie hingerichtet wurden.

»Das widerfuhr auch Al-Halladj, als er gewagt hatte, den Ausspruch, »*ana al-haqq*«, d. h. »Ich bin die absolute Wahrheit« öffentlich zu äußern. Eine solche Aussage, die das Aufgehen des Menschen in Gott bezeugt, widerspricht diametral dem Prinzip der Einzigkeit Gottes und stellt die transzendente Stellung des Schöpfers gegenüber seiner Schöpfung in Frage.«<sup>502</sup>

Und das, obwohl der Perser Al-Halladj in seinem Buch *Kitāb al-Tawāsīn* darauf hingewiesen hatte, dass zwischen dem Vorzeitlichen und dem in der Zeit Geschaffenen keinerlei Ähnlichkeit vorstellbar sei.<sup>503</sup> Doch in seinem Werk sind auch manche christologischen Aspekte untersucht worden, und er soll im Jahr 900 nach Indien und Ostasien gereist sein.<sup>504</sup> Doch die Ähnlichkeiten islamischer und

<sup>499</sup> Schimmel, a. a. O., S. 66 f zitiert Fariduddin Attai, *Tadhkirat al-auliya*, (T) Bd. I, S. 204 und 73.

<sup>500</sup> a. a. O., T Bd. I, S. 59.

<sup>501</sup> Melchert, a. a. O., S. 16 berichtet von einer »Inquisition of 264/877–8, in which Ghulam Khalil, a popular preacher from Basra, procured the indictment of seventy odd Sufis for allegedly saying they no longer feared God but, rather, loved him.« Vgl. K 19,93: »Keiner darf sich dem Erbarmer anders nahen wie als Sklave.«

<sup>502</sup> Turki, a. a. O., S. 149.

<sup>503</sup> Diese Übersetzung wird zitiert von Lerch, *Denker des Propheten*, S. 83.

<sup>504</sup> z. B. Schimmel, *Der Sufismus*, S. 34 und 32. Tatsächlich sollen Sufi-Prediger wie

buddhistischer Mystik, aber z. B. auch mit der Advaita-Vedanta könnten auch älteren Datums sein. Im 9. Jahrhundert wurde jedenfalls die Lehre über die Vernichtung bzw. Auflösung des Selbst entwickelt, sowie eine Theorie von intuitiver Gotteserkenntnis, ab dem 12. Jh. wurden Sufi-Orden gegründet. Der Weg der Sufis folgt vier Stufen, die möglicherweise auf den indischen Raum verweisen: 1. Auslöschen sinnlicher Wahrnehmung, 2. Aufgabe des Verhaftetseins an individuelle Eigenschaften, 3. Sterben des Ego (»Sterben, bevor man stirbt«, zugunsten einer mystischen Gotteserfahrung, der »*unio mystica*«), 4. Auflösung in das göttliche Prinzip, wobei die letzten Stufen nicht erreicht werden mussten.<sup>505</sup>

Nach einer 40-tägigen Vorbereitungsphase musste man durch einen Meister per Handschlag initiiert werden<sup>506</sup> und war dann Teil einer Initiationskette, die bis in die Zeit der vier rechtgeleiteten Kalifen, auf Ali oder Abu Bakr zurückging.

Als Meilensteine des Sufismus sind Ibn Arabi und Ghazālī zu nennen, der »den Weg für den Anschluss des Sufismus an den sunnitischen Islam ebnete.«<sup>507</sup> (Melchert hat bemerkt, dass die Schia entscheidend für die Emergenz des Sufismus gewesen sei, nicht nur im Hinblick auf esoterische Elemente, sondern auch weil die Sufi-Idee von charismatischen Individuen durch frühe schiitische Vorstellungen vorgeprägt gewesen sei.<sup>508</sup>)

Ibn Arabi wurde 1165 im Kalifat Cordoba, in Murcia, geboren und starb 1240 in Damaskus. Er wirkte traditionsbildend und hat die islamische Mystik auch mit seiner Methodik<sup>509</sup> nachhaltig beeinflusst, denn er wurde unter den Sufi-Anhängern nicht nur der »Größte Meister« (*al Schaikh al-akbar*), und »der Prediger religiöser Toleranz« genannt, sondern ist nach Lerch auch der »Spinoza des Islam«, da er *vor* diesem Verfechter des Seinsmonismus in der Neu-

---

Al-Halladj für die Islamisierung Ostindiens verantwortlich sein, denn ihre Vorstellungen harmonisierten aufs wunderbarste mit der viel älteren Hindu-Mystik; die Missionierung fand einen günstigen Boden.

<sup>505</sup> Melchert, a. a. O., S. 10 ist eher nicht dieser Ansicht.

<sup>506</sup> Schimmel, *Der Sufismus*, S. 18 ff.

<sup>507</sup> Turki, a. a. O., S. 152.

<sup>508</sup> Melchert, *Origins and Early Sufism*, in: Ridgeon (Hg.), *The Cambridge Companion to Sufism*, S. 15.

<sup>509</sup> einen Einblick gibt Izutsu, der die Mystik Ibn Arabis in ihren einzelnen Stufen genau analysiert und mit der taoistischen Mystik vergleicht, s. Izutsu, *Sufism and Taoism*, S. 7–28.

zeit bereits die These von der »Einheit des Seins« (*al-Futûhât al Makkiyya*) vertrat<sup>510</sup> und »das geistige Erbe des islamischen Ostens und des islamischen Westens miteinander verbunden« hat.<sup>511</sup>

In Mekka wurde Ibn Arabi beim Umrunden der Kaaba eine gewaltige Vision zuteil, die in den *Mekkanischen Offenbarungen* ihren Niederschlag fand.

Er soll »die göttliche Ipseität (*huwiya*) in der Gestalt des Buchstabens *h* in strahlendem Licht auf einem roten Teppich« geschaut haben, »einem *h*, zwischen dessen beiden Armen das Wort *hu* (»ER«) aufleuchtete und Strahlen nach allen Richtungen aussandte.«<sup>512</sup>

»Eine solche Vision des Göttlichen in der Gestalt eines Buchstabens ist charakteristisch für eine Religion, die figürliche Darstellung und vor allem jede Darstellung des Göttlichen verbietet. Der Buchstabe ist tatsächlich die höchste Manifestation des Göttlichen im islamischen Denksystem.«<sup>513</sup>

Man muss dabei bedenken, dass »die arabischen Buchstaben [...] die Gefäße der Offenbarung sind, die göttlichen Namen und Attribute können nur mit Hilfe dieser Buchstaben ausgedrückt werden. Und doch stellen die Buchstaben etwas von Gott Verschiedenes dar; sie sind »ein Schleier der Andersheit«, den der Mystiker durchdringen muss. Denn solange er von den Buchstaben gefesselt ist, ist er [...] gewissermaßen noch im Banne von Götzenbildern, er vollzieht Idolatrie, statt an jenem Ort zu weilen, wo es keine Buchstaben und Formen mehr gibt.«<sup>514</sup>

Wie in vielen Religionen steht der erste Buchstabe des Alphabets, hier *alif*, mit dem Zahlwert 1 für den Schöpfergott, weist aber für Schiiten auch auf Ali, und das *b* auf die 14 unschuldigen Märtyrer der Schia.<sup>515</sup>

»Besondere Wichtigkeit wird dabei der Verbindung *lam – alif = la* zugeschrieben, die, wenn man sie als ein Wort liest, *la*, »nicht, kein« bedeutet und damit das erste Wort des Glaubensbekenntnisses »Kein Gott ...«. Obgleich das *lam-alif* aus zwei Buchstaben besteht, wurde es oft als ein Buchstabe betrachtet und mit besonderem mystischem Sinn erfüllt. Es ist meist

<sup>510</sup> Lerch, *Denker des Propheten*, S. 106.

<sup>511</sup> Ramahi, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn Arabis*, S. 1.

<sup>512</sup> Ibn Arabi, *Mekkanische Offenbarungen*, I 51–83, nach Corbin, *Imagination créatrice et prière créatrice*, S. 171.

<sup>513</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 595.

<sup>514</sup> Schimmel, a.a.O., S. 578.

<sup>515</sup> a. a. O., S. 581.

eine Metapher für die sich eng umarmenden Liebenden, die zwei und gleichzeitig nur eines sind.«<sup>516</sup>

Betrachte man hingegen das *alif* als Zeichen des Iblis, des Satans, und verbinde es mit dem Buchstaben *n*, der *nafs*, Triebseele bedeutet, ergäben beide zusammen *ana*, »Ich«, womit man auf das Übel des menschlichen »Ich« hinweisen kann.<sup>517</sup>

Den Buchstaben werden also je andere Bedeutungen unterlegt, »die Gruppen von Einzelbuchstaben, die sich zu Beginn von 29 koranischen Suren befinden, inspirierten die Sufis zu erstaunlichen allegorischen Ausdeutungen«;<sup>518</sup> dazu kommen jeweils Zahlenwerte. (Die Araber hatten ja von den Indern die Zahlen übernommen und die Null hinzugefügt, was ein viel einfacheres Rechnen ermöglichte.) Im Zusammenhang mit der Emanationslehre ist es auch nicht verwunderlich, dass die Kabbala für viele Sufis interessant wurde:

»Schon in vorislamischer Zeit hatten die arabischen Dichter verschiedene Körperteile, oder auch ihre Wohnplätze, mit Buchstaben verglichen – Vergleiche, die dann von den islamischen Dichtern in aller Welt übernommen und ausgearbeitet wurden.«<sup>519</sup>

Ibn Arabi wurde vielleicht auch deshalb so populär, weil er auf dieser alten Tradition aufbaute und sie theologisch umdeutete, und selbst in fernen Grenzgebieten der islamischen Welt, wie in Indonesien, sind Manuskripte mit Spekulationen über Buchstabenmystik zutage gekommen.«<sup>520</sup> (Hier zeigen sich also Ähnlichkeiten zur jüdischen Mystik in der Kabbala, die ja ebenfalls in der Heimat Ibn Arabis, in Al-Andalus entstand.)

Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazālī sollte diese Mystik fortführen und mit einer rationalen Kritik an der rationalistischen Ausrichtung der Philosophie der *falasifa* verbinden, die Al-Kindī in Gang gesetzt hatte. Ghazālī wurde um das Jahr 1055 im Nordosten des heutigen Iran geboren. Als Kind einer Gelehrtenfamilie wurde er von einem mit seinem Vater befreundeten Sufi erzogen<sup>521</sup>, lernte aber auch bei dem berühmten ashʿarīten Theo-

<sup>516</sup> a. a. O., S. 591.

<sup>517</sup> a. a. O., S. 590.

<sup>518</sup> a. a. O., S. 579.

<sup>519</sup> a. a. O., S. 579.

<sup>520</sup> ebd.

<sup>521</sup> Zakzouk, Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, in: Niewöhner, KdRP, S. 112.

logen al-Djuwajny.<sup>522</sup> Seine Karriere führte ihn bis zum höchsten Lehramt in Bagdad, doch er verließ die Professur im November 1095, um unter dem Vorwand einer Pilgerfahrt nach Mekka zu einem Sufi in Damaskus zu reisen und von dort an seiner privaten Schule zu lehren.<sup>523</sup> Auch wenn er später zurückkehrte, verstand er sich doch als einer der vom Propheten vorhergesagten Erneuerer der Religion. Denn seine Kritik richtete sich gegen bestimmte Haltungen der Philosophen, die laut Al-Fārābī die Glückseligkeit auf dem Weg der Apodiktik, des schlussfolgernden Erkennens mit Anspruch auf unbedingte Wahrheit erreichten und sich dem anderen Weg, dem der Offenbarungsreligion, überlegen fühlten. Denn das einfache Volk könne eben aufgrund seiner intellektuellen Mängel nur auf die Religion zurückgreifen, die ihnen zwar sagt, was tugendhaftes Verhalten sei, sie aber nicht über das »warum« aufkläre.<sup>524</sup> Ghazali betrachtet diese Lehre der *falasifa* als alternative Religion zum Islam. Genau wie später Derrida in der Apokalypseschrift stellt er Offenbarungswissen und Vernunftreligion gegenüber und betätigt sich als Rationalismuskritiker. Durch unkritische Nachahmung werde die Religion der *falasifa* wie die der Juden und Christen von einer Generation zur nächsten übertragen, was sogar zum Hochmut gegenüber den Religionsgelehrten des Islam führe. »Ihm geht es darum, zu zeigen, dass Rationalität allein nicht zu dem Wissen führen kann, das die *falasifa* für sich in Anspruch nehmen.«<sup>525</sup>

Obwohl Ghazālī sich einige Teile der Lehre Avicennas durchaus aneignete, wurde er doch mit seinem Werk *Inkohärenz der Philosophen* (*Tahafut al-Falasifa*) zu einem scharfen Kritiker des philosophischen Aristotelismus, wobei er natürlich selber ein qualifizierter Philosoph war und in großer Kennerschaft kritisch Inkonsistenzen philosophischer Systeme aufzuzeigen wusste.

Die Argumente der *falasifa* in der Metaphysik genügen nach Ghazālī nicht den eigenen hohen Ansprüchen auf Apodiktik. Vor allem geht aber »das aristotelische Konzept der *falasifa* davon aus, dass die ganze Welt rational erfahrbar ist und dass wir auch gewisse Aussagen über Gott, sein Wesen und seine Attribute machen können,

<sup>522</sup> Hendrich, a. a. O., S. 86.

<sup>523</sup> Frank Griffel, Al-Ghazali als Kritiker, in: Heidrun Eichner et al (Hg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter*, S. 289–313, hier: S. 292.

<sup>524</sup> a. a. O., S. 296.

<sup>525</sup> a. a. O., S. 297.



selbst wenn ein ultimatives Verständnis von Gottes Wesen niemals erreicht werden kann.«<sup>526</sup> Doch für Ghazālī kann menschliche Rationalität nichts über Gottes Wesen aussagen.<sup>527</sup>

Den Hintergrund von Ghazālīs Kritik bilden natürlich die orthodoxen Theologen, besonders die der Ash'ariyyah, und er greift auch die Emanationslehre an, denn »die Ausführungen der Philosophen über die stufenmäßige Emanation vom ersten einfachen Prinzip bis hin zu der mannigfaltigen Materie sind nach Ghazālī willkürliche und irreführende Behauptungen.«<sup>528</sup>

Dem liegt die radikale Kritik der Ash'ariten am Kausalitätsprinzip zugrunde, und Ghazālī präzisiert, dass zwischen Ursache und Wirkung zwar eine Gleichzeitigkeit festgestellt werden kann, die aber auch zufällig sein kann, denn ob und wie eine kausale Folge anzunehmen sei, können wir nur vermuten und nicht beweisen. Damit wurde Ghazālī wohl zum Vorgänger von Humes Kausalitätsargument,<sup>529</sup> denn »unsere Überzeugung bezüglich der Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung stellt bloß eine erfahrungsmäßige Erkenntnis dar; durch die Vernunft entsteht sie nicht.« Das deutet Abu Ridah als Bemühen, »Gott, als dem einzigen Schöpfer, Seine Rechte zu wahren.«<sup>530</sup>

Ghazalis Kritik richtet sich vor allem – wegen der Emanationslehre – gegen Al-Fārābī und Ibn Sina. Er will zwanzig philosophische Theorien der *falasifa* widerlegen und erklärt siebzehn davon als »Abweichung vom rechten Glauben« (wie z. B. Ibn Sinas Theorie der Seele) und drei davon als »Ketzerei und Abfall vom Islam«, somit als Unglauben, z. B. die Auffassung von der Ewigkeit der Welt.<sup>531</sup>

Für Spuhler war »mit dem Lebenswerk Ghazalis [...] die schöpferische Periode der sunnitischen Theologie auf Jahrhunderte hin abgeschlossen [...] Die Tradition beherrschte die islamische Theologie.«<sup>532</sup>

In der heutigen Zeit wird diese Position z. B. von Abdelwahab

---

<sup>526</sup> a. a. O., S. 299.

<sup>527</sup> a. a. O., S. 299 f.

<sup>528</sup> Abu Ridah, *Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie*, S. 135 und 175.

<sup>529</sup> a. a. O., S. 174 f.

<sup>530</sup> a. a. O., S. 176.

<sup>531</sup> Hendrich, a. a. O., S. 87 f.

<sup>532</sup> Spuhler, *Der Islam. Ausbreitung und Entstehung einer Weltreligion*, in: Sourdel-Thomine/Spuhler (Hg.), *Die Kunst des Islam*, S. 50.

Meddeb weitergeführt, der die Unübertrefflichkeit und Unfassbarkeit des Koran (*idschaz*) zu achten mahnt, dem Signifikanten (hier also der Schrift) einen hohen Stellenwert zuspricht und vor Verabsolutierungen des Signifikats, also der jeweiligen Gottesvorstellungen warnt. Meddeb behauptet »als Pointe des Islam die Verkörperung des Wortes Gottes in dem (von Stimme und Graph unterstützten) Buchstaben, während es sich in der christlichen Überlieferung »im Leib«, in der jüdischen als »Gesetzestafel« verkörpere.<sup>533</sup>

Gegen Fanatismus und Dogmatismus gelte es, die symbolische Funktion des Korans wieder zu erlangen – und damit den hinweisen den Gestus auf einen sich menschlichem Begreifen entziehenden Gott, und »das hieße: auf die Unendlichkeit des Textes zu verweisen, und aus seiner Interpretation eine fortwährende, nie vollendete Aufgabe zu machen.«<sup>534</sup>

Zurück zu Ghazālī: Neben dem durch Lernen und Studieren erworbenen Wissen gibt es für ihn noch ein unmittelbares Wissen, zu dem der mystische Weg führt. Doch die »mystischen Ekstasen verführen die Sufi, wie Ghazali feststellte, leicht zu subjektiven und einseitigen Aussagen«, weswegen die zweite Grundfunktion der Vernunft die kritische Beurteilung und Auswertung dieser mystischen Erlebnisse sein muss.<sup>535</sup>

Man kann verstehen, dass der Sufismus dem orthodoxen Islam oft suspekt war. Ghazālīs Primat des Religiösen vor der Philosophie war zwar wie das Denken der Ash'ariten verantwortlich für Modelle einer »geistfeindliche Theokratie«;<sup>536</sup> innerislamisch würde man sagen: »rechte Unterwerfung unter den Willen Gottes«, was natürlich Averroes als seinen größten Kritiker auf den Plan rief. Dieser nämlich unternahm es, u. a. in seiner »Widerlegung der Widerlegung« (*Tahafut al Tahafut*), sowohl Avicenna als auch Ghazālī (als Mystiker) im Namen der *falasifa* zu kritisieren:<sup>537</sup> Letzterer folge keiner einheitlichen Lehre, sondern sei

»mit den ash'arischen Theologen [...] Theologe, mit den Mystikern [...] Mystiker, und mit den Philosophen [...] Philosoph.«<sup>538</sup>

<sup>533</sup> Meddeb, *Der Koran als Mythos*, S. 22 Sp 4, vgl. Petermann, a. a. O., S. 172.

<sup>534</sup> Meddeb, a. a. O., S. 22, Sp 4, und Petermann, a. a. O., S. 173.

<sup>535</sup> Zakzouk, Ghazali, in Niewöhner, a. a. O., S. 122.

<sup>536</sup> Hendrich, a. a. O., S. 95.

<sup>537</sup> Leaman, Averroes, in: Niewöhner (Hg.), *KdRP*, S. 146.

<sup>538</sup> Nach Turki, a. a. O., S. 109.

Doch man muss auch betonen, dass Ghazālī es zu seinen Lebzeiten geschafft hat, die Orthodoxie mit dem Sufismus zu versöhnen, indem er »dem Sufismus zum Heimatrecht im Islam verhalf«. <sup>539</sup> Heute ist der Sufismus auch bei vielen Sunniten anerkannt.

Eine der bekanntesten Sufi-Gemeinschaften ist heute die der Mevlevi, die auf den im gesamten arabischen Raum geschätzten Sufi-Poeten Dschalāl ad-Dīn Muhammad ar-Rūmī (auch Mawlānā, arabisch Maulana – »Unser Herr«) zurückgeht, der nach Ghazālī lebte. Die Derwische dieses Ordens praktizieren ein Gebet (*Dhikr*) mit religiöser Musik und drehen sich dabei um die eigene Achse, um in tranceähnliche Zustände zu kommen. Es geht dabei immer um Transzendenzerfahrung, auch in den so überaus populären Liebesgedichten Rumis, in dem vom Liebenden (Sufi) und dem Geliebten (Gott) die Rede ist, und metaphorisch ist mit »Wein« die »Trunkenheit in Gott« <sup>540</sup> gemeint. Es geht Rumi um Liebe generell, denn »nur durch die Liebe ist es möglich, mit der Unendlichkeit, mit der Basis aller Existenz in Verbindung zu treten.« <sup>541</sup> Und in der Tat ist die Erfahrung der Auflösung des Ich im Du (wenn gleich auch nicht sofort im »ewigen Du«, wie Buber das nennt) ja eine Transzendenzerfahrung, die Erfahrung eines Aufgehens in einem Einheitsgefühl, das uns dem Zeit- und Raumempfinden entheben kann. Es geht also um eine kosmische Liebe, die in allen Geschöpfen wirkt.

Für Öztürk bringt diese Liebe »die von ihr eroberten Seelen außerhalb der Normen zusammen, lässt sie sich umarmen, sich vereinigen. Deshalb gibt es bei jenen, die in das Fluidum der Liebe vordringen, kein Zanken, kein Streiten, kein Raufen. [...] Sie werden zu Liebesgeschwistern. Für den Wahrheitssucher gibt es jenseits der Hautfarben, der Rassen und Religionen nur einen Verwandten: den Liebenden.« <sup>542</sup> Für Rumi mache die Liebe auch den Kern der Schöpfung aus. Zum Beleg einige Zitate aus Rumis *Diwan*:

»Die Welt entstand und wurde geboren aus den vier Elementen. Die 4 Elemente sind aus der Liebe geboren.« – »Die Wärme der Welt entsteht durch die Feuer der Liebe. [...] Die Liebe ist einzig, doch zeigt sie sich in unterschiedlichen Arten und Formen« – »Ist die Liebe nicht die Seele aller Wesen

---

<sup>539</sup> Zakzouk, a. a. O., S. 125.

<sup>540</sup> Lerch, *Denker des Propheten*, S. 74 f.

<sup>541</sup> Öztürk, *Rumi und die islamische Mystik*, S. 106.

<sup>542</sup> Öztürk, a. a. O., S. 109 f.

der Welt? Alles außer der Liebe stirbt, sie jedoch bleibt.« – »Was ist schon die Liebe?, werden einige sagen. Denen sollst Du antworten: Liebe ist Verzicht auf Verlangen, auf Wünsche, auf früheren Willen. Denn wer das Alte nicht aufgibt, nützt niemandem.« – »Liebende, die sich zu einer Seele vereinigen, sterben in Liebe zueinander.«<sup>543</sup>

Wenn in einer Seele keine Liebe wohne, so bestehe Religion aus bloßer Täuschung, so Öztürk.<sup>544</sup> Viele Sufis glauben, dass in allen Religionen eine grundlegende Wahrheit zu finden sei oder dass die großen Religionen von ihrem Geist her dasselbe seien. »Jenseits von richtig und falsch«, so Rumi, »liegt ein Ort. Dort treffen wir uns.«<sup>545</sup> »Der Weg der Liebe verläuft jenseits aller 72 Konfessionen.«<sup>546</sup>

Heute ist der Sufismus u. a. auch spirituelle Quelle der Hizmet-Bewegung des in der Türkei seit einiger Zeit in Ungnade gefallenen Fetullah Güllen, denn er predigt eine allumfassende islamische Religion der Liebe und Toleranz.<sup>547</sup>

Turki führt also nicht von ungefähr Bloch an, für den »die Mystik in den verschiedenen Kulturen eine wichtige Rolle im Widerstand gegen die Macht der Orthodoxie« spiele, »weil sie sich mehr an dem

Freigeist als an Gesetzen orientiert, die an die Schrift gebunden sind.«<sup>548</sup>

Dennoch muss man mit Schimmel betonen, dass der Sufismus ohne seine spirituelle Quelle, den Koran, nicht denkbar gewesen wäre und ein »eingeborenes Produkt des Islam« sei.<sup>549</sup> Und zudem, wie in vielen Religionen, kann diese Mystik als spirituelle Quelle der

<sup>543</sup> Rumi, *Aus dem Diwan* 3/426, 4/264, 7/229, 2/302, 5/123.

<sup>544</sup> a. a. O., S. 110, vgl. auch Ibn Arabi (spanischer Sufi aus Murcia), *Abhandlung über die Liebe* und Al Ghazali, *Das Elixier der Glückseligkeit*.

<sup>545</sup> Dieses Rumi-Zitat findet sich z. B. in Rosenberg, *Gewaltfreie Kommunikation*, S. 31; vgl. auch David Loy, *Nonduality* (mit einem Vergleich von Derrida, Cusanus und Nagarjuna).

<sup>546</sup> Rumi, *Diwan* 3/92.

<sup>547</sup> Güllen, *Hin zu einer globalen Kultur der Liebe und Toleranz*, S. 187: »Alle namhaften, dauerhaften und profunden Formen des Denkens entstanden auf der Grundlage von Metaphysik und Spiritualität. Die ganze alte Welt gründete auf Schriften wie dem Koran, der Bibel, den Veden und Upanishaden. Antimaterialistische Denker, Wissenschaftler und Philosophen wie Kant, Descartes, Pascal, Hegel und Leibniz zu vergessen hieße einen ganz wesentlichen Strang des westlichen Denkens zu ignorieren.« Zum Sufismus s. S. 163–212.

<sup>548</sup> Turki, a. a. O., S. 146 zitiert u. a. Bloch, Avicenna und die aristotelische Linke, S. 486.

<sup>549</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 47 ff und S. 25.

Erneuerung dienen. Man darf aber auch nicht unerwähnt lassen, dass, so Schimmel, »eine Reihe moderner Bewegungen, die heute als ›fundamentalistisch‹ bezeichnet werden, aus den Sufi-Milieus stammen.«<sup>550</sup> Als Beispiele mit Sufi-Herkunft nennt sie hier den Begründer der in Ägypten und den Nachbarländern so wirkmächtigen Muslim-Brüder, Hasan al-Banna, sowie Maududi, den Gründer der *ichwan al-muslimin* in Pakistan.

### 2.3.4 Lichtmetaphysik, Musterstaat und Prädetermination

Für das Denken des Islam ist die Lehre »Plotins, des Ägypters« noch viel bedeutsamer geworden als für das Christentum. Zum einen kann hier seine Theorie von Ur-Einen (*hen*) als bedeutend angesehen werden, ebenso seine Lichtmetaphysik, in der das göttliche Licht, das die Welt durchwaltet, als Emanation und »Überfluss« des göttlichen Urgrunds gesehen wird. Dieses Eine und vollkommene Erste, das Gute schlechthin, strahlt und fließt in die Welt hinein:

»So strahlt die Emanation des Einen bzw. höchsten Wesens auf alles Bestehende aus; ohne dadurch etwas von seiner Substanz zu verlieren, wie die Sonne ihre Licht und ihre Wärme auf die Erde ausstrahlt.«<sup>551</sup>

Dieser Ansatz passte, denn im Koran besagt Sure 24,35: »Allah ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist gleich einer Nische, in der sich eine Lampe befindet [...] Allah leitet zu Seinem Licht, wen Er will [...]«. (Weswegen die Nische in der islamischen Architektur eine besondere Rolle spielen sollte<sup>552</sup>).

Diese Lichtmetaphysik übernahm also Abu Nasr Al-Fārābī,<sup>553</sup> der zum eigentlichen Begründer der islamischen Philosophie wurde,<sup>554</sup> denn er systematisierte und ordnete die Wissenschaften und brachte in seinem System Metaphysik, Kosmologie, Psychologie, Erkenntnistheorie und Ethik in einen engen Zusammenhang mit sei-

<sup>550</sup> Schimmel, *Der Sufismus*, S. 100.

<sup>551</sup> Turki, a. a. O., S. 64.

<sup>552</sup> Zur Metaphorik der Nische s. Ghazalis sufische Schrift zur *Nische der Lichter*.

<sup>553</sup> Nach Yousefi, a. a. O., S. 25 wurde er in Persien geboren, nach Turki, a. a. O., S. 60 in Transoxanien, dem heutigen Turkmenistan, und war türkischer Herkunft. Eigentlich muss man also auch hier auf die geläufige Arabisierung »Al-Farabi« verzichten.

<sup>554</sup> vgl. Endress, *Die arabisch-islamische Philosophie*. Ein Forschungsbericht. In: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Bd. 5, S. 11 ff.

nem politischen Denken, war aber auch in den Bereichen Mathematik, Logik und Grammatik zu Hause. So wurde er, als er hochbetagt von Bagdad nach Aleppo und Damaskus zog, wo er 950 starb, mit dem Titel »Zweiter Lehrer« (nach Aristoteles) geehrt.

Wegweisend war für ihn wohl eine durch den Plotin-Schüler Porphyrios kommentierte und paraphrasierte Kurzfassung von Plotins *Enneaden*, die unter dem Titel »Die Theologie des Aristoteles« sehr wirkmächtig wurde und zunächst wegen des irreführenden Titels als Werk des Aristoteles galt (obwohl dieser, wie wir wissen, keine Emanationstheorie vertrat).

Nach de Boer soll Fārābī diese Schrift für ein echtes Werk des Aristoteles gehalten haben, während er nach Marmura gezögert haben soll, die neuplatonische Theologie des Aristoteles als echt zu akzeptieren.<sup>555</sup> Jedenfalls kombinierte er diese Weltsicht mit Elementen der Kosmologie des Ptolemäus, löste aber die irdische Welt von der streng determinierten Emanationslehre ab und räumte Handlungsspielräume ein, denn »der Mensch muss sein Leben und seine Umwelt selbst ordnen und sie in Harmonie mit dem kosmischen Universum bringen.«<sup>556</sup>

Das göttliche »Eine« emaniert in 10 Stufen aus der ersten Intelligenz in die supralunare Sphäre und ist dort noch in einer immaterialisierten Welt auf der Ebene der Fixsternsphäre und der darunter liegenden Planetensphären, bis schließlich der »*intellectus agens*« unterhalb der Mondsphäre als letzte Stufe den Umschlag in die Welt des Entstehens und Vergehens in der sublunaren Sphäre bewältigt und in die menschliche Vernunftseele fließt, aus der *intellectus habitus*, *intellectus activus* und *intellectus potentialis*<sup>557</sup> fließen, die schließlich auf Tiere, Pflanzen sowie die vier Elemente und die aus ihnen zusammengesetzten Körper einwirken. Dabei wird die »Lehre von der Bewegung bei Aristoteles zusammen mit dem abstrakten Modell des Ptolemäus in den Dienst der Emanationslehre gestellt und fungiert als Träger für den Ausströmungsfluss.«<sup>558</sup> (Wie man sieht, war auch eine ontologische Hierarchie impliziert.)

<sup>555</sup> De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, S. 100 sowie Watt/Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, a. a. O., S. 348.

<sup>556</sup> Turki, a. a. O., S. 67.

<sup>557</sup> Ferrari, *Al-Farabi und der arabische Aristotelismus*, in: Eichner/Perkams et al. (Hg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter*, S. 229 unterscheidet hier potentiellen, aktuellen, erworbenen und aktiven Intellekt als vier »Potenzen der Erkenntnis«.

<sup>558</sup> vgl. genauer Turki, a. a. O., S. 64 ff.

Das Ziel des Erkennens ist es, die Stufe des reinen Denkens im *intellectus agens* zu erreichen, wobei nur der Philosoph/Prophet dem vollkommenen Einen am nächsten kommt, was auch der Grund ist, dass Al-Fārābī ihn (analog zu Platons Philosophenkönigen) als Lenker eines Staates und Imam für am geeignetsten hält.<sup>559</sup> Hier schließt sich also Al-Fārābīs politische Philosophie an, denn höchstes Glück im allgemeinen und menschliche Vollkommenheit als Ziel sind rückgebunden an die Gemeinschaft. Nach Ferrari hatte Al-Fārābī in einer Epoche des Zerfalls des Kalifats höchstes Interesse, eine gesellschaftliche Ordnung als Fundament des Gemeinwesens und der islamischen Religionsgemeinschaften zu schaffen, und orientierte sich an der *Politeia* und den *Nomoi* Platons.<sup>560</sup>

»In der menschlichen Gemeinschaft hat, ebenso wie im Kosmos, jedes Mitglied seine bestimmten Platz und seine bestimmte Aufgabe. [...] Ein gelungenes Leben außerhalb sozialen Regelwerks ist nicht möglich. Für sein Überleben ist jedes Individuum auf die anderen angewiesen.«<sup>561</sup>

Al-Fārābī entwirft also einen »Musterstaat«, in dem nach Maßgabe der göttlichen Vernunft die Menschen harmonisch zusammenleben sollten, für Turki das »Modell einer metaphysischen und gesellschaftlichen Utopie, in der sowohl die Ziele des Individuums als auch die der Gemeinschaft mit dem kosmischen Universum im Einklang stehen«.<sup>562</sup>

Als gemeinschaftsbildende Maßnahmen sind natürlich auch die fünf Pflichten (»Säulen«) des Islam zu verstehen: Neben dem Glaubensbekenntnis (*Schahāda*) führt das tägliche fünfmalige Gebet zu festgelegten Zeiten (wozu man astronomische Kenntnisse benötigte, die sich in Sonnenuhren und anderen Zeitmessern niederschlugen) die Muslime in Gebetshäusern und Moscheen auch körperlich eng zueinander, und die einzelnen Betenden wissen sich mit den zugleich in der ganzen Welt Betenden der *Umma*, der religiösen Gemeinschaft der Muslime, eng verbunden. Das Fasten im Monat der ersten Koranoffenbarung soll Einfühlung in die Situation der Hungernden auf der Welt ermöglichen, die Verpflichtung zum Almosengeben (*Zakāt*),

<sup>559</sup> Yousefi, a. a. O., S. 65, sowie Turki, a. a. O., S. 66.

<sup>560</sup> Das Konzept geht nach Yousefi, S. 66 aber über Platons *Politeia* hinaus, da es sich dort nur um Uniformierung gehandelt habe, hier aber »die Selbstaufklärung zur Grundlage eines gerechten Gemeinwesens« gemacht werde.

<sup>561</sup> Ferrari, a. a. O., S. 228 f.

<sup>562</sup> Turki, a. a. O., S. 67.

manchmal in Form einer Art Steuer, aber auch individuell, soll an die Armen der Welt und die Verpflichtung, ihnen zu helfen, erinnern; und schließlich führt der *Hadsch*, die einmal im Leben vorgeschriebene Wallfahrt nach Mekka aus allen Ländern der Welt zu einer überwältigenden Einheitserfahrung.<sup>563</sup>

Theologie (*kalam*) und Philosophie (*falsafa*) stehen also bei Al-Fārābī keineswegs – wie bei den Ash‘ariten – im Widerspruch zueinander und münden ein in Recht (*fiqh*) und Sozialwissenschaften (*al-‘ilm al-madani*).

Dabei ist der Philosoph »kein Eingeschlossener im Elfenbeinturm, sondern ein handelnder und beratender Mensch«,<sup>564</sup> und als solch ein Berater fühlt sich auch Al-Fārābī.

Al-Fārābī beschreibt also »Struktur, Aufgaben und Funktion einer Zivilgesellschaft islamischer Prägung«, wobei er diese mit einem großen Körper vergleicht, in dem alle Organe aufeinander angewiesen sind. Dessen Herz, der durch die *Umma*, die religiöse Gemeinschaft, legitimierte Regent oder Imam müsse »weise, aufrichtig, gerecht, gesetzestreu, redegewandt sein und dürfe Unterdrückung und Ungerechtigkeit nicht dulden«. Fehlten einige dieser Eigenschaften, sei auch eine Aufteilung denkbar.<sup>565</sup>

Der »Musterstaat« lege also den Grundstein für die weitere Ausarbeitung islamischen Rechts. Erwähnt werden sollte hier auch die im islamischen Herrschaftsbereich der damaligen Zeit geübte Toleranz gegenüber Juden und Christen als »Leuten der Schrift« (K 57/29), also mit schriftlicher Offenbarung. Sie galten nicht als ungläubig, schließlich hatte der Koran »das Frühere« bestätigt (mit »der Unterscheidung« einiger anderer Stellen im Koran, K 6,12 und K 2,89). Sie galten als andersgläubig (auch Jesus habe das alte Testament bestätigt und auf einen nach ihm kommenden Propheten namens Achmad hingewiesen). Sie konnten oft als »Dhimmis« gegen eine Kopfsteuer Schutzanspruch als Mitglieder der Gemeinschaft geltend machen, ihren Berufen nachgehen, waren allerdings von Staatsämtern ausgeschlossen.<sup>566</sup>

<sup>563</sup> Ferrari, a. a. O., S. 229.

<sup>564</sup> Goodman, *Islamic Humanism*, S. 8.

<sup>565</sup> Yousefi, a. a. O., S. 65. Man lese Montesquieus *Lettres Persannes!*

<sup>566</sup> Das Thema der Dhimmis behandelt ausführlich Khoury, *Toleranz im Islam*, S. 138–176.



Damit legt Al-Fārābī die Basis für ein bis heute aktuelles transzendenzverwurzeltes Staatsverständnis (Islam bedeutet ja »Hingabe« bzw. auch »Unterwerfung«), in dem Staat und Religion nicht geschieden sind, sondern einander stützen. Die »westliche« Autonomie (im populären, nicht im Kant'schen Sinn!) sieht aus dieser Perspektive fast wie Dekadenz aus, denn der moralisch reife Muslim unterwirft sich dem Willen Gottes und erkennt den Sinn göttlicher Gesetzgebung, einer Theonomie für alles Seiende. Im Gegensatz zur »ignoranten Gesellschaft«, in der »Habgier, Maßlosigkeit, und Dekadenz« herrschen, ist hier eine »transzendenzverwurzelte und rational ausgerichtete Moral Basis der Politik«. <sup>567</sup> Das Konzept kann damit aber auch, so Yousefi, wegweisend für die heutige Moderne sein und »Einheit angesichts der Vielfalt« <sup>568</sup> verwirklichen helfen.

Ibn Sina (»Avicenna«), einer der größten und bekanntesten Philosophen aus der Blütezeit der arabischen Philosophie, ist wesentlich von Al-Fārābī beeinflusst. 980, also 40 Jahre nach Al-Fārābīs Tod, in Persien geboren, entstammt er einer Kultur, die schon im Mithras- und Zarathustra-Kult immer empfänglich für Lichtmetaphorik war, und er gewinnt durch die Lektüre von Al-Fārābīs Werken Zugang zum Aristotelismus, wenngleich erst einmal in seiner neuplatonischen Färbung, und gab der »Metaphysik eine bis dahin beispiellose Einheit und Kohärenz«, <sup>569</sup> weshalb man ihn später »Fürst der Philosophen« nannte.

Er arbeitete hochanerkant als berühmter Arzt, war Autor eines im lateinischen Mittelalter und darüber hinaus bis ins 17. Jahrhundert geschätzten medizinischen Standardwerks, das nach der Erfindung des Buchdrucks das erste weltweit verbreitete Buch nach der Bibel wurde. <sup>570</sup> Er beschäftigte sich aber auch ganz allgemein mit Wissenschaft, und wie bei Al-Fārābī ist für ihn in seiner Philosophie die neuplatonische Emanationslehre der Ausgangspunkt. Eines seiner Hauptwerke, »Philosophie als Heilkunde« <sup>571</sup>, sieht die Philosophie als Therapie für die menschliche Seele und betont die heilende Wirkung des Wissens.

<sup>567</sup> Yousefi, a. a. O., S. 65.

<sup>568</sup> a. a. O., S. 64.

<sup>569</sup> Germann, Avicennas Metaphysik, in: Eichner et al. (Hg.), a. a. O., S. 254.

<sup>570</sup> Yousefi, a. a. O., S. 84.

<sup>571</sup> Avicenna, *Buch von der Genesung der Seele*. Es enthält als 2. Band »Die Philosophie«.

Auch für ihn ist es das »Ur-Eine« (Plotins *hen*), das er mit dem Gott des Korans und der aristotelischen »ersten Ursache« gleichsetzt, aus dem alle Vielfalt hervorgeht und aus dem die Welt ihre Existenz und ihr Wesen erhält.<sup>572</sup> Avicenna hatte aber auch Zugang zu echten aristotelischen Schriften, und so ergab sich »ein Problem, das die Philosophie in Gestalt der unter dem Titel *Metaphysik* versammelten, ursprünglich aber gar nicht zusammengehörenden aristotelischen Schriften geerbt hatte«.<sup>573</sup> Als Gegenstand der Metaphysik werden nämlich die separaten Substanzen (der aristotelischen Substanzontologie), aber auch die Reflexion erster Ursachen und Prinzipien genannt; und damit auch ein Gott als allererste Ursache, aber ebenso das Seiende, insofern es Seiendes ist. Eine Harmonisierung bzw. Interpretation war also der Nachwelt überlassen, und die einzelnen Aspekte wurden dem islamischen Denken erst schrittweise verfügbar.

Avicenna legte sich für den Gegenstand der Metaphysik ganz allgemein auf »Seiendes-als-Seiendes« als dem universalsten Begriff fest, denn mit der aristotelischen Methodik der *analytica posteriora* argumentierte er, dass man Ursachen und erste Ursachen nicht setzen, sondern erst beweisen müsse (was später Ibn Ruschd – Averroes – kritisieren sollte).<sup>574</sup>

An den Dingen unterscheidet Avicenna Existenz und Essenz (was später Thomas von Aquin aufgreifen sollte<sup>575</sup>): Sie haben eine extramentale, affirmative Existenz und gemäß ihrer wahren Natur eine spezifische intramentale, eigentümliche »Washeit« (Quiddität oder Essenz). Dabei ist im Stofflichen (»*materia*«, mit einer Verbindung zu *mater*, Mutter) die Möglichkeit der Formen (*essentiae*) immer schon enthalten. Alle Dinge sind also Komposita von Existenz und Essenz,<sup>576</sup> und sie können notwendigerweise oder kontingent existieren.

Eine Unterscheidung von zwei Notwendigkeitstypen, einer absoluten und einer bedingten Notwendigkeit, macht deutlich, dass die Dinge gemäß letzterer aufgrund einer externen Ursache existieren,

<sup>572</sup> Hendrich, *Arabisch-Islamische Philosophie*, S. 80.

<sup>573</sup> Germann, a. a. O., S. 253.

<sup>574</sup> a. a. O., S. 254. (Averroes wird hier nicht behandelt, da er für die Bilderfrage weniger relevant ist.)

<sup>575</sup> Buschmann, *Untersuchungen zum Problem der Materie bei Avicenna*, S. 18 zeigt auch Verbindungen zu Albertus Magnus und zum »non aliud«-Argument des Cusanus auf.

<sup>576</sup> ebd.

wobei Avicenna der Auffassung ist, dass die Wirkursache für die Existenz eines Dinges mit diesem fortwährend koexistiert.<sup>577</sup> Im Gegensatz dazu steht ein durch sich selbst notwendiges Ding, in dem dann auch Existenz und Essenz zusammenfallen. Denn Avicenna verwendet die aus dem *kalam* bekannte Argumentation der Unmöglichkeit einer infiniten Ursachenkette. Also wird das nicht verursachte notwendig Seiende in seiner Washeit als ewig bestimmt. Es ist »Geber von Existenz, Wahrheit, reiner Intellekt und »*dator formarum*«. <sup>578</sup> »Alle anderen Seienden in der Welt sind kontingent, nur der Möglichkeit nach existent.«<sup>579</sup>

Wie kommt nun die Emanationslehre ins Spiel? Die nunmehr als ewig erkannte erste Ursache des notwendig aus sich selbst heraus Seienden in ihrer Fülle und reinen Geistigkeit fließt in die Welt über und aktualisiert die im Stofflichen angelegten Möglichkeiten konkreter Formen von Quiddität, und zwar anders als bei Al-Fārābī auf jeder Stufe der Himmelsphären in je drei Dimensionen: in Seele, Intelligenz und Körper, bis sie schließlich auf der Ebene des 10. Intellekts, des *intellectus agens*, auf der Grenze zur sublunaren Sphäre die sublunare Wirklichkeit, also die Erde und ihre Bewohner erreicht und sie in ihrer Washeit hervorbringt. Das erste Seiende ist also sowohl transzendentes als auch immanentes Prinzip für die Welt. Nach Buschmann müsste es also bei Avicenna analog zum späteren Descartes »*deus cogitat, ergo mundus est*« heißen.<sup>580</sup>

»Die Seele ist zunächst eine rein geistige Substanz, die erst im Akt der Entstehung des Körpers individualisiert und mit ihm verbunden wird. Nach dem Tod löst sie sich wieder vom Leib ab, bleibt aber erhalten und kehrt zu dem Ort zurück, von dem sie herabgestiegen ist. [...] Bei der Erklärung der Welt und der sie tragenden Materie meint Ibn Sina, diese sei der Möglichkeit nach ein Substrat, in Wirklichkeit aber kann sie nur in den Körpern und nicht in ihrer Wesensform existieren. Insofern fungiert sie als »Mutter des Seins« bzw. als »Schoß der Formen«, wie sie Bloch zu bezeichnen pflegt.«<sup>581</sup>

Bloch hatte wegen der fehlenden Trennung von Stoff und Form bei Ibn Sina einen Materiemonismus angenommen, interpretiert ihn

---

<sup>577</sup> Avicenna, *Das Buch der Genesung*, 6,2.

<sup>578</sup> Germann, a. a. O., S. 259 f, S. 265 f.

<sup>579</sup> Lerch, *Denker des Propheten*, S. 68.

<sup>580</sup> Buschmann, a. a. O., S. 19 f.

<sup>581</sup> Turki, a. a. O., S. 94 f.

aber wohl zu Unrecht in Analogie zum marxistischen »Linkshegelianismus« »linksaristotelisch« als Materialisten.<sup>582</sup>

(Buschmann zeigt durch Vergleich mit einer französischen und englischen Übersetzung und dem arabischen Original, dass die Avicenna-Übersetzungen durch Max Horten, die Bloch wohl einzig vorlagen und die durch Kommentare doppelt so lang wie das Original wurden, oft danebengehen, im Gegensatz zur lateinischen Übersetzung; dass zudem aber Bloch »auf der Suche nach geistigen Ahnen« wohl ein Interesse hatte, Avicenna zu seinem 1000. Geburtstag als frühen Materialisten auszumachen und für sich zu reklamieren.<sup>583</sup>)

Das Stoffliche ist bei Avicenna aber, anders als beim aristotelischen Dualismus – das mag Blochs Aufmerksamkeit erregt haben –, nicht von der Form zu unterscheiden, sondern auf jeder Emanationsstufe mit bestimmten Formen verbunden, weshalb

»Gott als reines Sein und reine Notwendigkeit auch im Stofflichen anwesend (ist), und zwar durch die notwendige Verbindung von Stoff und Form. Das Universum besteht aus diesen notwendigen Verbindungen. Da sie aber gleichzeitig mit Gott, der sie hervorgebracht hat, existieren, müssen sie wie Gott auch ewig sein. Folglich besteht die Welt und das Stoffliche auch von Ewigkeit her.«<sup>584</sup>

Man muss sich also eine Art *creatio continua* vorstellen, in der Gott gleichzeitig transzendent und immanent ist und »in den stoffgebundenen Formen aufscheint«.<sup>585</sup> Das aber ist für die Orthodoxie problematisch und sogar anstößig, denn diese notwendigerweise auch ewige Materie wie auch die zu Gott zurückgekehrten Seelen verletzen seine ewige Einzigartigkeit und können der »Sünde der Beigesellung« bezichtigt werden, weshalb Ibn Sinas Bücher auch verbrannt wurden. Das aber tat seinem Ruhm keinen Abbruch.<sup>586</sup>

Ibn Sina unterschied allerdings zwei Arten von Ewigkeit: eine ontologische Ewigkeit und eine zeitliche. Da die Dinge im universalen göttlichen Geist *vor* ihrer realen Existenz vorhanden sind (Gott denkt sich also auch selber in seiner Essenz) und in reiner Potentialität »je-

<sup>582</sup> Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, S. 500; im Gegensatz dazu s. Buschmann, *Untersuchungen zum Problem der Materie bei Avicenna*, S. 75.

<sup>583</sup> Buschmann, a. a. O., S. 31–36, sowie 65–75.

<sup>584</sup> Hendrich, a. a. O., S. 82.

<sup>585</sup> ebd.

<sup>586</sup> Lerch, *Denker des Propheten*, S. 66.

derzeit als Konzepte in seinem Denken«<sup>587</sup> existieren (Berkeley!), sind sie also zunächst im platonischen Sinn *ante res*, dann immanent *in rebus* (im neuplatonisch-aristotelischen Sinn) und schließlich auch *post rem* in einer Art von existenzlosem Sein (womit Ibn Sina den mittelalterlichen Universalienstreit der lateinischen Scholastik ange-regt hat<sup>588</sup>).

Es ist aber strittig, ob mit der Lehre von der göttlichen Emanation in die Welt und der intramentalen Präexistenz aller Konzepte vor ihrer Aktualisierung (sowie der »perfekten Prinzipienkenntnis des notwendig Seienden im Hinblick auf alle kontingenten Dinge und Ereignisse«!<sup>589</sup>) eine strenge Auffassung von Prädetermination verbunden sein muss.<sup>590</sup>

Zwar ist die Lehre von der göttlichen Vorausbestimmung zu allen Zeiten zur Legitimation von Herrschaft verwendet worden, z. B. bei den drei ersten rechtgeleiteten Kalifen. (Man könnte also vielleicht ein Erkenntnisinteresse unterstellen.) Doch für die zweite Annahme spricht, dass Ibn Sina an anderer Stelle von der Pflicht persönlicher Vervollkommnung, z. B. durch Wissenszuwachs, spricht<sup>591</sup> und »die egoistischen Mechanismen im Menschen durch eine rechte Führung [...] zügeln« will, wofür er »klare Strafen und Grenzen (fordert), welche die Menschen daran hindern, willkürlich zu handeln«.<sup>592</sup> Dabei entwickelt auch er Vorstellungen von einem idealen Gemeinwesen:

»Für ihn sind Vergehen zu sanktionieren, welche die Ordnung des Ganzen zu stören drohen. [...] Ibn Sina verlangt – und das ist die Kulmination seiner Ethik – eine Verfassung, in der sowohl allgemeine ethische Grundsätze niedergelegt werden als auch Gewohnheiten der Völker Berücksichtigung finden. [...] Dies soll ein harmonisches Gleichgewicht in der Gesellschaft herbeiführen und den Menschen dazu verhelfen, einen ethischen Charakter auszubilden, in dem Weisheit, Enthaltbarkeit und Mut« (die griechischen Kardinaltugenden!) »eine verhaltensbestimmende Rolle ein-

---

<sup>587</sup> Germann, a. a. O., S. 258.

<sup>588</sup> Lerch, *Denker des Propheten*, S. 70.

<sup>589</sup> Germann, a. a. O., S. 269.

<sup>590</sup> a. a. O., S. 271.

<sup>591</sup> ebd. Germann bezieht sich u. a. auf Ivry, *Destiny Revisited. Avicenna's Concept of Determinism*.

<sup>592</sup> Yousefi, a. a. O., S. 86 f.

nehmen. Die praktische Grundlage der friedlichen Koexistenz sieht Ibn Sina in einer gerechten Verwaltung der Gesellschaft.<sup>593</sup>

Doch im Sinne seiner ganzheitlichen Auffassung vom Menschen sieht Ibn Sina in seinem *Kitab al-ischaratwa al-tanbikat* (Buch der Zeichen und Ermahnungen, einer kurzen Enzyklopädie der mystischen Begriffe), dass »der Rationalismus nur *eine* Seite des geistigen Wesens des Menschen ausmacht« (*my italics*). Daneben sieht er die Notwendigkeit, auch eine »Kultur des Herzens« zu pflegen.<sup>594</sup>

### 2.3.5 Ornamentik, Kalligraphie und islamische Kunst

Überall im Koran ist die Rede von *Zeichen*, die Allah den Menschen schickt (dazu gehören auch die Schrift und die Propheten); und die Menschen sollen diese Zeichen lesen und recht verstehen. So konnte sich auf der Basis der bisher geschilderten Denksysteme eine ganz besondere islamische Kunst entwickeln. Doch »Sollten wir nicht den Schluss ziehen, dass das, was die Kunst prägte, die Existenz eines sozialen Ethos war – sozial hier in einem sehr weiten Sinn verstanden – und nicht so sehr die Existenz religiöser oder intellektueller und schon gar nicht ästhetischer Doktrinen?« Das fragt allen Ernstes Grabar als Kunsthistoriker in Bezug auf die frühislamische Kunst und beklagt, dass die sich mit der Kunst beschäftigenden Texte höchstens fragten: »Hier ist ein Bild. Wer hat es gemacht?« und »so gut wie nie [...] mit der theoretischen Frage nach dem Verhältnis zwischen der Bildschöpfung und der Realität, die dem Bild zugrunde liegt«, beginnen.<sup>595</sup>

Die Frage ist falsch gestellt und offenbart eine eurozentristische Forschungsperspektive, die eigene Selbstverständlichkeiten (hier: das an der Realität gemessene Abbilden) ins zu Erforschende projiziert und damit gerade am Eigentümlichen des Anderen vorbeigeht. Denn die (illusionäre) Realität war ja gerade nicht abzubilden, sie galt als nicht der Rede bzw. Abbildung wert, als bloßer Schein, und so konnte »die Kunst einer sich auf Religion gründenden Kultur« mit einer »überlieferten, ursprünglichen Vorstellung von der Transzendenz Gottes« ein »im wahrsten Sinne verschwommenes Bewusstsein von

<sup>593</sup> a. a. O., S. 87 f.

<sup>594</sup> Lerch, a. a. O., S. 71.

<sup>595</sup> Grabar, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, S. 81.

der Irrealität der kreatürlichen Welt« entwickeln und »sich instinktiv auf das erlaubte freie Spiel des Abstrahierens richten.«<sup>596</sup>

Es ist nachvollziehbar, dass mit der hohen Wertschätzung der Schrift als Träger der göttlichen Offenbarung sich in der islamischen Kunst eine besondere Kunst der Schönschrift (»Kalligraphie«) entwickelt hat, die zur Dekoration auch von großen Flächen verwendet werden konnte. Schließlich sollte der Koran nicht übersetzt, sondern nur in der Ursprache gelehrt werden, was zur weiten Verbreitung der arabischen Schrift beitrug und zum gemeinsamen Band verschiedenster Kulturen unter dem Dach des Islam wurde<sup>597</sup>. Doch daneben – und das ist bemerkenswert – sind viele Einflüsse religionsphilosophischer Positionen für die charakteristische Besonderheit islamischer Kunst bedeutsam geworden, vom Platonismus über den aristotelischen *horror vacui*, über Plotins Emanationslehre, besonders im Zusammenhang mit Avicennas Vorstellung des 10. Intellekts als »Schoß der Formen«,<sup>598</sup> bis hin zum Occasionalismus und zum Sufismus.

Für Ipsiroglu sind, wie bereits erwähnt, die Mystiker die Ursache, dass es bereits zur Zeit Muhammads überhaupt im Islam zur Malerei kommen konnte.<sup>599</sup>

»Die Begegnung des islamischen Geistes mit [...] der Lichtmetaphysik Plotins wird für das Schicksal des Bildes im islamischen Kulturbereich von entscheidender Bedeutung. Dieser Vorgang fand in den intellektuellen Kreisen der Muslime, vor allem aber in den Lehren der islamischen Mystiker, eine lebhaft Resonanz. Die tiefe Kluft zwischen Gott und dem Menschen, zwischen Himmel und Erde, wird nicht überwunden. An der Transzendenz Gottes zweifelt der Sufi (der Mystiker) nicht, und die Sinnenwelt ist auch für ihn nur ein Schein.«<sup>600</sup>

Doch – wie wir bereits sahen – ist dieser Schein nach neuplatonischer Vorstellung Ausstrahlung des urseienden Göttlichen und hat, wenn gleich auch nur nach Art eines platonischen Schattens, am Urbild teil. Zwar hat Gott sich in den Worten des Korans geoffenbart, doch der Weise kann ihn auch im Schein, bzw. durch den Schein hindurch,

---

<sup>596</sup> Sourdel-Thomine, *Die Kunst des Islam*, in: Sourdel-Thomine/Spuler (Hg.), *Die Kunst des Islam*, S. 72 f.

<sup>597</sup> Kühnel, *Islamische Schriftkunst*, S. 7.

<sup>598</sup> vgl. Papadopoulo, *Islamische Kunst*, S. 41–62.

<sup>599</sup> Ipsiroglu, *Das Bild im Islam*, S. 45.

<sup>600</sup> Ipsiroglu, a. a. O., S. 9.

schauen. So wird »im Islam der Daseinsgrund des Bildes legitimiert«. Allerdings entsteht eine ganz spezifische Art von Bildern, im »Bereich zwischen Diesseits und Jenseits [...], in einer Welt der geistigen Schau, in der die Eindrücke der Wirklichkeit sich zu einer inneren Sicht verwandeln und ins Unwirkliche entgleiten.«<sup>601</sup>

So gibt es auch unwirkliche Darstellungen von Muhammad, es ranken sich um die Erzählungen aus dem Leben Muhammads in den Hadithen bildliche Darstellungen, in denen er meistens mit einem Schleier vor dem Gesicht dargestellt wird.

Doch auch der Trick einer figürlichen Nichtdarstellung innerhalb einer Darstellung, z. B. durch Aussparung von Farbe (Muhammad ist durch Schleier und Feuermantel zu erkennen, das Pendant zum christlichen Heiligenschein und zum buddhistischen Nimbus) galt wie andere figürliche Darstellungen als suspekt und anstößig und rief die Orthodoxie auf den Plan.



Bild 14 *Muhammad auf dem Berg Hira*

<sup>601</sup> a. a. O., S. 9f.



Politisch korrekte Kunst war die des Ornaments und der geometrischen bzw. vegetabilen Formen, denn »Dinge mit Lebensodem« sollen ja nicht dargestellt werden.

Geometrische Ornamentik, z. B. in den Kuppeln der Moscheen, galt der Schau als Inbegriff göttlicher Gesetzmäßigkeit, besonders wenn sie punktsymmetrisch von einem Zentrum aus ausstrahlte.

In diesem Zusammenhang sind die *Muqarnas* zu nennen, die die Form der mit göttlichem Licht assoziierten Nische verbinden mit einer stalaktitenartig – oft aus Moscheekuppeln (aber auch in Privathäusern) herabwachsenden Emanation von Formen (das ist jedenfalls meine Deutung: Gott als »dator formarum«). Belting deutet sie zu Recht wie die Maschrabiyyas als symbolische Formen:

»Ähnlich wie Alhazens mathematische Theorie die antiken Sehtheorien von anthropomorphen Vorstellungen säubert« soll »das Sehen von allzu viel Sinnlichkeit und Augenlust durch Geometrie gereinigt werden. [...] In diesen körperlosen Ordnungen scheinen sich Raumgrenzen und Wände aufzulösen. Diese Wirkung kommt dadurch zustande, dass alle körperliche Substanz oder Materie hinter dem Licht und dem Dekor zurücktritt.«<sup>602</sup>

Zusammen mit dem Einfallen des göttlichen Lichts regt dies zur Meditation über das Ewige als Ursprung aller Formen an und bewirkt eine Entrückung in transzendente Sphären.

In frühen Ausführungen, z. B. in preiswertem Stuck, der es möglich machte, in Innenräumen noch ganz eigene neue Strukturen aufscheinen zu lassen und die Basisstruktur zu verhüllen, arbeitete man mit Ornamenten in vollständiger Flächenausfüllung, mit den erlaubten vegetabilen Formen, sowie mit Ranken und geometrischen Formen. Letztere müssen im Hinblick auf ihren Sinngehalt als Symbole göttlicher Gesetzmäßigkeit und überzeitlicher ewiger Ordnung gelten:

»Damit kommen wir wieder zur platonischen Grundanschauung des Islam, denn wir haben hier genau die Vorstellung Platons von der Beziehung zwischen den »schönen Formen«, die ewige Wesen sind, und der Vielfalt der Objekte, aus denen sie zurückgestrahlt werden können, die aber niemals die »Formen« erschöpfen. Die abstrakte islamische Kunst ist um so mehr im Sinne Platons, als die Formen, um die es geht, vollkommene mathematische Figuren sind, [...] wie die »fünf platonischen Körper.«<sup>603</sup>

---

<sup>602</sup> Belting, *Florenz und Bagdad*, S. 131.

<sup>603</sup> Papadopoulo, a. a. O., S. 193.

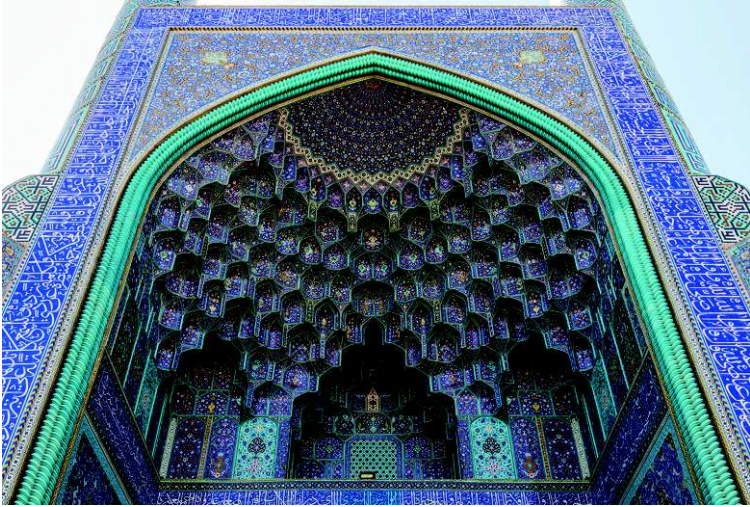


Bild 15: *Muqarna Kuppel in Isfahan*

Die vielen sternförmigen Polygone z. B., besonders der aus zwei Quadraten entstehende achtzackige Stern, gingen unmittelbar zurück auf die von Platon als die schönsten bezeichneten »fundamentalen Dreiecke«: Ziehe man in beiden Quadraten die Diagonalen, so erhalte man schon acht dieser gleichschenkelig-rechtwinkligen Dreiecke. Besonders platonisch war das aber dadurch, dass man die Gleichheit der Formen in jedem Material verfolgen konnte.<sup>604</sup>

Man experimentierte nämlich – auch im Falle der Muqarnas – wie so oft mit anderen Materialien,<sup>605</sup> z. B. solchen, die weitere Verfeinerung ermöglichten, wie Schnitzwerk oder in Stein gemeißelten Formen, mit denen sich filigranere Wirkungen erreichen ließen, und auch das kann man als eine Umsetzung der »göttlichen Emanation der Formen« interpretieren. Belting hingegen spricht von einem »kosmischen Schauspiel, das in islamischen Innenräumen aufgeführt wird«. Die gezeigte Kuppel der Alhambra in Granada stelle das bewegte Himmelsgewölbe dar, werde durch die Muqarnas gleichsam in Rotation versetzt und symbolisiere auf diese Weise den Tagesverlauf des Lichts und den Wandel der Sterne:

<sup>604</sup> ebd.

<sup>605</sup> vgl. allgemeiner Sourdel-Thomine, a. a. O., S. 75.

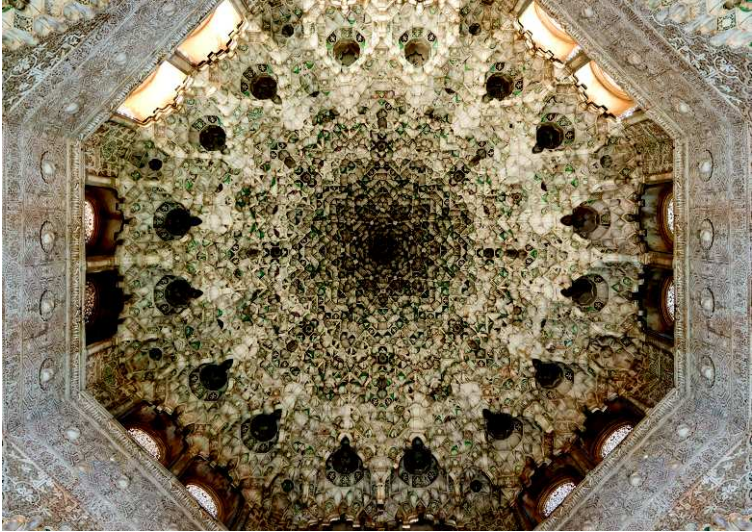


Bild 16: Kuppel des Saals der zwei Schwestern; Alhambra/Granada

»Durch die Höhe entzieht sich die Kuppel unserem Blick. Ihre Schönheit ist sichtbar und bleibt dennoch (unserem Blick) verborgen. [...] Man könnte sie für die himmlischen Sphären halten, denn sie scheinen aus Perlen zu bestehen und Himmelskörper abzubilden. [...] Spanische Mathematiker können heute nachweisen, dass das gesamte Dekor der Alhambra, ob auf dem Boden oder an den Wänden, originelle Lösungen für mathematische Probleme verbirgt.«<sup>606</sup>

In das Dekor gliedert sich auch oft wunderbar die arabische Schrift ein, wie z. B. im obigen Bild aus Isfahan deutlich wird. Die arabische Schrift ist keine lautierende Schrift, sie muss mit Vokalen zu Wörtern ergänzt werden. Es entstanden als diakritische Zeichen Punkte über den Buchstaben, deren Anzahl eine Art Intonation beim Lesen vorgab.<sup>607</sup> In Moscheen gibt es keinerlei Bilder von lebenden Wesen, an ihre Stelle tritt die Kalligraphie, das Gemeinte wird durch Zeichen symbolisiert:

<sup>606</sup> Belting, a. a. O., S. 132f zitiert zum letzten Punkt einen Vortrag von José Montelinos auf einer Tagung der Academia Europea in Toledo im September 2007. Zum geometrischen Aufbau der Muqarnas, s. sein Kapitel auf S. 222–228.

<sup>607</sup> Grabar, *The Mediation of Ornament*, S. 69f.



Bild 17: Foto des Innenraums der Hagia Sophia, Istanbul.  
Die vier Pfeiler im Zentrum zeigen keine Bilder  
der vier rechtgeleiteten Kalifen, sondern ihre Namen

Kalligraphen waren hochangesehen, die Schreibkunst galt als das vornehmste aller Gewerbe, und die Kalligraphen bekamen nach einer langen Ausbildung ein Diplom und stellten Schreibgerät und Tinte selbst her.<sup>608</sup> Mit der Erfindung des Papiers, das irgendwann den ägyptischen Papyrus ablöste, wandelte sich die Schrift.

Von der frühen eckigen Kufi-Schrift zum flüssigeren Naskhi und zum andalusischen Maghribi wurden kunstvoll Buchstaben ineinander und nebeneinander gestellt, und zwar nicht nur für Koranverse. Auch hier wurde das Verbot figürlicher Darstellung umgangen, indem man aus Buchstaben und geheiligten Namen Vögel, Tiger oder sogar Gesichter – wiederum zum Ärger der Orthodoxie – zusammenstellte, in der auch die aus der Mystik bekannte Spielerei mit Zeichen ihren Niederschlag fand.

<sup>608</sup> Kühnel, *Islamische Schreibkunst*, S. 82 f.



Bild 18: Gesicht aus den Namen von Allah, Muhammad, 'Ali, Husain

Scheinbar willkürlich verteilte Punkte, die das Nichts zwischen den Atomen verdeutlichen sollen, tauchten später auch außerhalb der Schrift als Elemente am Rand anderer Darstellungen auf und entsprechen so dem, was Papadopoulo die Ästhetik des Atomismus nennt. (Grabar hingegen stellt fest, dass für »Schraffuren und Punkte auf Keramiken oder bestimmte Randentwürfe [...] im Augenblick noch keine bestimmte Kategorie angegeben werden kann.«<sup>609</sup>) Doch die occasionalistische Überzeugung der Ash'ariten von der nicht für Menschen fasslichen Gesetzlichkeit der Schöpfung und der Uneinsehbarkeit von Gottes Willen findet hier ihren Niederschlag. Und so finden sich neben geometrischen Dekors auch kleine, scheinbar zufällige nichtmathematische Formen in großer Anzahl, z. B. zwischen Blumen und am Rand von Ornamenten:

»In der autonomen Welt des Kunstwerks finden sich beliebige nichtrationale Formen, die ohne erkennbare Ordnung verteilt sind. Sie stellen das dar, was wir »auf Zufall beruhende Gruppen nicht rationaler Elemente« nennen, das heißt, »dekorative Atome«, deren Anordnung dem Zufall überlassen blieb. Dies ist die beste Verkörperung des Atomismus und des ash'aritschen Okkasionalismus.«<sup>610</sup>

Doch ist die für den Islam so typische »Arabeske« für Papadopoulo keineswegs – und da gebe ich ihm recht – auf den Atomismus der Ash'ariten zurückzuführen, wie man es versucht hat, da eine Linie

<sup>609</sup> Grabar, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, S. 286.

<sup>610</sup> Papadopoulo, a. a. O., S. 47.

ein sich bewegendes Punkt ist. Wenn sich Punkte zufällig bewegen, würden sie nie eine mathematische Form ergeben, aber die Basis der Arabeske, die Spirale, komme als Formvorstellung von den Pythagoreern und Platonikern und symbolisiere in ihrer schraubenförmigen Bewegung »zugleich die mystische Bewegung, die von Gott zum Menschen herab und vom Menschen wieder aufsteigt zu Gott.«<sup>611</sup> (Man muss sich wundern, dass Grabar mit der »Idee der Arabeske« wenig anfangen kann.<sup>612</sup>)



Bild 19 Arabeskenkuppel, Sahi Luthfulla Moschee, Isfahan

Der ash'arite Atomismus war nun entscheidend für eine Weiterentwicklung der islamischen Kunst: Da alle Atomkombinationen frei durch Zufall entstehen, kann der Künstler beliebig und frei Formen und Farben kombinieren und es werden Phantasiewesen möglich. Boden, Felsen oder Meere erhalten die unwahrscheinlichsten Farben und Formen, wodurch sie irreal werden und die Natur durchaus nicht nachbilden, was für Papadopoulo direkt zu der später folgenden ästhetischen Revolution im bildnerischen Schaffen führen sollte. Der Maler brauchte sich auch nicht um Gesetze der Perspektive zu küm-

<sup>611</sup> a. a. O., S. 46.

<sup>612</sup> Grabar, a. a. O., S. 275.

mern, die ja durchaus bekannt waren. (»Man sieht, dass alle Freiheit gegenüber der Wirklichkeit der Ästhetik der islamischen Malerei zutiefst entspricht.«<sup>613</sup>)

So ist für das absolut theozentrische Weltbild der Ash'ariten auch nicht die verpönte Zentralperspektive statthaft, die den Betrachter nach Art des menschlichen Sehens sehen lässt, sondern allenfalls die Überblicksperspektive (»God's eye view«), die den Aufblick von oben zeigt, oft mit bewusst verfälschten Perspektiven im Bild selber, wie z. B. in der folgenden Aufsicht auf das alte Istanbul:

In der Darstellung belebter Wesen, vor allem in Moscheen, war man aber streng, gemäß einem Hadith, nach dem die Engel nicht in ein Haus eintreten, in dem ein Hund ist, und nicht in eines, in dem sich



Bild 20: Istanbul aus der Vogelperspektive (1. Hälfte 16. Jh.)

Man sieht links vom Goldenen Horn den Galaterturm, und rechts einander gegenüber die Hagia Sophia und Blaue Moschee, aber eine Multiperspektivität z. B. bei den Stadtmauern und verschiedene Perspektiven bei den Gebäuden, da die Zentralperspektive gemieden werden musste: Der Maler hätte sich sonst an die Stelle Gottes gesetzt.

<sup>613</sup> ebd.

Bilder befinden, wobei wohl die Zentralidee die *Nachbildung* belebter Wesen war, durch die der Künstler mit dem Schöpfergott konkurriert. Ihre suggestive Realpräsenz im Bild rief die zu unterdrückenden magischen Aspekte des Bildhaften wieder ins Bewusstsein,<sup>614</sup> und das musste unterbunden werden.

Einer der entscheidenden Quellpunkte der bereits erwähnten umwälzenden ästhetischen Revolution war wohl, folgt man Papadopoulo, ein Hadith, nach dem Ibn Abbas von einem Maler gefragt wurde, ob er nicht belebte Wesen darstellen dürfte, und eine zustimmende Antwort bekam, mit der Auflage, er solle die Tiere enthaupten, damit sie nicht lebendig aussähen, und versuchen, dass sie Blumen ähnlich seien.<sup>615</sup> Und hier fanden die islamischen Maler die Lösung ihres Problems.

In der Folge entstanden Rankenwerke mit Tierköpfen oder Schriftzüge mit menschlichen Gesichtern an den Enden der Haspen, und die Gesetzestreuen glaubten dieser Maßgabe Genüge zu tun, indem sie, z. B. in den seit dem 13. Jh. entstehenden persischen Miniaturen, den Dargestellten »den Hals abschnitten«, was mit einem Tintenstrich vollzogen wurde. Oder sie konnten mit einem Loch, das auf eine tödliche Wunde hinwies, dargestellt werden, wie die Marionetten, die erlaubt waren, denn sie galten zudem wegen ihrer Fäden als Symbole für Menschen unter Gottes Führung.<sup>616</sup>

Daher wurde möglicherweise auch das Bild vom unverschleierten (!) Muhammad auf seinem nächtlichen Himmelflug statthaft, denn die Engel geleiten ihn, und unten im Bild betrauern seine Gefährten seinen Weggang.

Viele dieser Himmelfahrtsdarstellungen wurden angefeindet und zerstört, diese jedoch fand ihren Weg nach Amerika. (Es ist vielleicht hier noch anzumerken, dass mit der Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahr 1258 – sie traten dann zum Islam über – die Auftraggeber andere waren, und die Ikonographie der Gestalten, wie man auch am folgenden Beispiel sieht, asiatischen Schönheitsidealen folgte: runde Gesichter, mandelförmige Augen, »ein Mund wie eine Pistazie«).<sup>617</sup>

<sup>614</sup> vgl. Papadopoulo, S. 54 f.

<sup>615</sup> nach Papadopoulo, a. a. O., S. 57.

<sup>616</sup> Papadopoulo, a. a. O., S. 45 und 57.

<sup>617</sup> Ipsiroglu, *Das Bild im Islam*, S. 51–84.





Bild 21: Mohammeds Nachtflug (Ausschnitt)

Man lernte also, dass man das Verbot der Abbildung lebender Wesen umgehen kann, wenn man nicht die Absicht der Imitation des Realen und Lebendigen hat. (Muhammads Pferd Buraq im obigen Bildausschnitt hat z. B. einen Menschenkopf)

»So war es nötig, dass der Maler die *sichtbare Erscheinungswelt* aufgab, also Perspektive, Tiefe, Licht und Unwahrscheinliches und Unmögliches in die Details seines Werkes mischte. Damit bewies er seinen echten Glauben und zeigte, dass er nie die Absicht hatte, das Leben nachzuahmen und es dem Schöpfer gleichzutun.«<sup>618</sup>

Ein Bild musste also unähnlich und unwahrscheinlich sein, weswegen natürlich Porträtmalerei streng verboten war, wenn sie Ähnlichkeit beabsichtigte oder gar zuwege brachte.<sup>619</sup> Ein Ausweg war z. B. auch,

<sup>618</sup> a. a. O., S. 57.

<sup>619</sup> Im Kriminalroman des türkischen Nobelpreisträgers für Literatur, Orhan Pamuk, *Rot ist mein Name*, der möglicherweise refundamentalisierende Wirkung in der Bildfrage hatte, wird ein Porträt zur Zeit des osmanischen Reiches zum Anlass für einen Mord und eine Selbstblendung. Die Malerei der »Franken« mit Zentralperspektive und Porträts wird dort als gottlos gebrandmarkt.

dass man mit Menschen entindividualisierte Genres darstellte, z. B. Krieger, Bauern, Weiße, Schwarze, Fürsten, Handwerker, sowie ihre typischen Tätigkeiten.



Bild 22: Typisierte Astronomen (2. Hälfte 16 Jh.)

Damit wurde die islamische Malerei schematisiert und abstrakt, zu einer Typologie des Begriffs. Es gab also erlaubte und unerlaubte Malerei, und als einige Sultane des Osmanischen Reiches sich porträtieren ließen – oft von christlichen Künstlern, z. B. als Geschenk für andere Machthaber – musste dies streng geheim gehalten werden. Das Osmanische Reich dauerte immerhin von 1281–1922 und nahm vom nordwestlichen Anatolien aus nicht nur Byzanz ein. (Die Hagia Sophia, damals noch christliche Basilika, wurde zur Moschee, und die Gesichter der Cherubim in der Kuppel wurden mit schwarzen Gesichtsmasken übermalt.) Es erstreckte sich auch im Norden über den Balkan bis hin nach Österreich, breitete sich im Osten bis um das Schwarze Meer herum aus, und reichte im Westen bis nach Nordafrika und Ägypten.<sup>620</sup> Es bestand also Anerkennungsbedürfnis der Sultane gegenüber den europäischen Machthabern.

<sup>620</sup> Spuhler, Das osmanische Reich, in: Sourdel-Thomine / Spuler (Hg.), *Die Kunst des Islam*, S. 64–71.

Als Sultan Selim II. sich von Bellini porträtieren ließ – auch noch mit einem Weinbecher in der Hand –, galt dies vielen als Zeichen der Dekadenz. Nicht nur war Porträtmalerei aus religiösen Gründen verboten; auch die Übernahme von bewusst vermiedenen Stilelementen abendländischer Malerei, wie »Perspektive, Modellierung, Licht und Schatten«, war aus Furcht, die Natur nachzubilden, verpönt, und gerade das galt wegen der sündhaften Nachbildung der sichtbaren Erscheinungen als »Ende der islamischen Ästhetik.«<sup>621</sup>

Man hatte also vor allen gelernt, wie man das Bilderverbot umgehen kann, und auf dieser Grundlage war eine spezifisch islamische Kunst in Fortsetzung der frühen Ornamentik entstanden.

Es gibt also Bilder im Islam, doch es ist nicht egal, was und wie etwas gezeigt wird. Die konformen Sujets legen einen Schwerpunkt auf die Abstraktion von Weltlichem, z. B. in einer geometrischen Ornamentik, die aber nicht einfach nur Dekoration ist, sondern z. B. in den Kuppeln von Moscheen mit der Bedeutung göttlicher Gesetzmäßigkeit unterlegt ist: Denn die Kunst »schwebt gleich dem Weltbild, von dem sie getragen wird, in einem Bereich zwischen Diesseits und Jenseits, in einer Welt der geistigen Schau, in der die äußeren Eindrücke der Wirklichkeit sich zu einer inneren Sicht wandeln [...] und ins Unwirkliche entgleiten.«<sup>622</sup>

Aber auch in der figürlichen Darstellung wurde schließlich, wie wir gesehen haben, abstrahiert.

»Das Bild wird Gleichnis (mital), d. h. hinweisendes Zeichen. [...] Ein größerer Gegensatz zur christlichen Kunst lässt sich schwer vorstellen. Erscheint dort das Höchste leibhaftig auf der Erde, so rückt hier die Wirklichkeit bis zu den untersten Seinsformen in eine unerreichbare Ferne, in jene Regionen, wo, wie Schiller sagt, »die reinen Formen wohnen.«<sup>623</sup>

Das Ornamentale hat hier seine ursprüngliche Bedeutung noch nicht verloren: Es ist »Zeichen und Sinnbild und bedeutet die Verdichtung einer in mystischer Schau erkannten Wahrheit«. So soll der Betrachter »zur inneren Schau und Kontemplation geführt werden«; und daher muss die Wirklichkeit entindividualisiert und entmaterialisiert werden, denn der Weise sieht die Welt nur als Schatten. Nur der Weltbesessene hält die Schatten(bilder) ganz im Sinne des Plato-

<sup>621</sup> Papadopoulo, a. a. O., S. 60 f.

<sup>622</sup> Ipsiroglu, a. a. O., S. 47 und 10.

<sup>623</sup> Ipsiroglu, S. 10.

nischen Höhlengleichnisses für wahr.<sup>624</sup> Die Geometrie hingegen erlaubt die Darstellung der wunderbaren Harmonie kosmischer Gesetze, Ornament wie Schrift sind Träger einer Botschaft, deren Entzifferung kulturelle Einübung voraussetzt.<sup>625</sup> Im Gegensatz zur darstellenden Geometrie einer Optik des Blicks im Abendland ist für Belting hier eine dargestellte Geometrie einer Optik des Lichts vorzufinden,<sup>626</sup> die sinnbildlich für göttliche Emanation steht und daher wie die Kalligraphie Verweisungscharakter hat. Der Blick ist »gezähmt«,<sup>627</sup> denn sowohl das, *was* wir sehen (dürfen), als auch *wie* wir es sehen (dürfen) (also keinesfalls aus einer individuellen subjektiven Perspektive!) leitet und prägt das Sehen. Auch die figürlichen Darstellungen folgten später dieser Tendenz zur Abstraktion und Verfremdung, um als annehmbar zu gelten.

Nach dem Ende des osmanischen Reiches schaffte Kemal Atatürk das Kalifat endgültig ab und führte nicht nur für die inzwischen wieder kleiner gewordene Türkei eine säkulare Verfassung ein, sondern auch die europäischen Schriftzeichen, da er das Land an den »Westen« heranzuführen wollte. Als aber die türkischen Künstler seit den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts nach Paris kamen und im Zuge der Liberalisierung »nach der Natur malen« lernen wollten, hatte die Avantgarde dort bereits zu ihrer großen Enttäuschung das gegenständliche Abbilden verlassen und sich auf den Weg der Abstraktion gegeben.<sup>628</sup>

Doch die anderen Länder islamischen Glaubens – auch sie wurden selbständige Nationen – hielten bei aller Öffnung zum »Westen« hin – wie z. B. die strengste sunnitische Ausprägung im arabischen Wahabismus<sup>629</sup> – oft an ihren Bild-Traditionen fest.

### 2.3.6 Moderne Strömungen

Zwar findet sich in den Propagandavideos des sog. »Islamischen Staats« (IS) die Aufforderung, »den Westen« für seine »Idolatrie« und Bildervergötzung zu strafen, und eine exemplarisch am (heid-

<sup>624</sup> a. a. O., S. 109 und S. 48.

<sup>625</sup> Belting, S. 128.

<sup>626</sup> Belting, S. 43.

<sup>627</sup> Belting, S. 67 ff überschreibt ein Kapitel mit »Das gezähmte Auge«.

<sup>628</sup> Ipsiroglu, *Das Bild im Islam*, S. 168.

<sup>629</sup> »wahab« bedeutet wie »salaf« »wie ehemals«.

nischen, durch hellenistische Kultur beeinflussten) Baal-Tempel in Palmyra in Syrien vollzogene Zerstörung, besonders der Plastiken, entsprach im Selbstverständnis der Handelnden genau dem Vorbild des Propheten beim »Reinigen« der Kaaba.

Doch gleichzeitig ist auch innerislamisch seit Ende des 19. Jahrhunderts eine »Vermehrung der Bilder« in einer großen Bandbreite, vor allem auch im Alltag, festzustellen, denn die neuen Techniken der Produktion und Reproduktion und massenhaften Verbreitung von Bildern erlauben problemlos ihre Ubiquität. Diese völlig neue – und erschütternde – Situation stellte die Geistlichen vor die große Herausforderung, sich mit dieser neuen Realität, der Allgegenwart des Bildhaften auch im muslimischen Raum, zu arrangieren.

So gibt es z. B. die Tendenz, »flache« und daher unähnliche Bilder zu erlauben, nur das, »was einen Schatten werfe« (also Statuen und plastische Darstellungen), sei zu verdammen. In bestimmten Gegenden zog das ein Verbot von Puppen nach sich, zumindest solche mit einem Gesicht, andernorts sind sie – eingedenk des bereits erwähnten Hadiths – als Ausnahmen erlaubt, da sie für die Erziehung der Mädchen wichtig seien. (Die islamische Variante der verbotenen Barbie, die verschleierte Fullah, wurde erlaubt.<sup>630</sup>)

Doch in der sunnitischen Türkei wie auch in Ägypten gab es, wengleich anfangs gegen Protest, plastische Standbilder. Kemal Pascha (»Atatürk«) förderte die Bildhauerkunst ausdrücklich. Nachdem im Osmanischen Reich über 700 Jahre lang keine einzige Statue aufgestellt worden war, gehörte es für ihn »zu einem zivilisierten Volk, Denkmäler aufzustellen und Maler und Bildhauer zu beschäftigen.«<sup>631</sup> In der Tat fehlt die Atatürk-Statue heute in kaum einer türkischen Stadt.

Doch im wahabitischen Saudi-Arabien erging auf Anfrage tatsächlich eine Fatwa, die das Tischfußballspiel mit plastisch ausgeformten »Kickern« unter Strafe stellte<sup>632</sup>. Das Schachspiel aber war erlaubt worden, da ja die Figuren abstrakter geworden waren.<sup>633</sup>

Vor dieser Zeit der »Vermehrung der Bilder« konnten »westliche Orientreisende [...] noch erstaunt auf jede bildliche Darstellung hin-

---

<sup>630</sup> Naef, a. a. O., S. 122 f.

<sup>631</sup> Naef, a. a. O., S. 95–98.

<sup>632</sup> Naef, a. a. O., S. 122 zitiert Schammā'ī 1988, S. 326.

<sup>633</sup> Tilman Nagel, Ist Schachspielen religiös zulässig? in: Nagel, *Die Festung des Glaubens*, S. 325–327.

weisen, die sie entdecken konnten«, und die Vorstellung verbreiten, »im Orient gebe es keinerlei Bilder, und die wenigen dort angetroffenen Spuren seien Ausnahmen, Verstöße gegen die religiösen Vorschriften«<sup>634</sup>, doch zeigt eine Reise in ein beliebiges islamisches Land heute ein völlig anderes Bild:

»Überall auf den Straßen sieht man Photographien von Kinostars, Sängern und Staatschefs sowie volkstümliche religiöse Darstellungen und riesige Kino- und Werbeplakate. In den Privatwohnungen sind Familienfotos allgegenwärtig; oft läuft der Fernseher den ganzen Tag, und Riten wie Beschneidung und Hochzeit werden auf Videokassetten aufgezeichnet und den Gästen vorgeführt.«<sup>635</sup>

Wie bereits erwähnt, muss man hier ergänzen, dass Fotografie und Film als mechanisch bzw. maschinell, also nicht als durch einen *musavvir* schöpferisch entstandene Formen von Bildlichkeit gelten, und damit meist erlaubt sind. Die Fotografie schließlich ebnete dem Porträt den Weg, und Filmvorführungen (die ersten in Istanbul und Kairo) wurden überaus populär. Doch hatte man in Saudi-Arabien die Einrichtung eines Fernsehstudios erlaubt, um Filmsäle zu verhindern. Das rief dann den Widerstand und eine Demonstration der Geistlichkeit auf den Plan, wobei auch ein Prinz der Königsfamilie ums Leben kam. Um die Geistlichkeit von der Nützlichkeit des neuen Mediums zu überzeugen, wurden dann seit 1965 auch Koranlesungen im Fernsehen ausgestrahlt.<sup>636</sup>

Amartya Sen hat darauf hingewiesen, dass viele der indischen Bollywood-Regisseure Muslime sind,<sup>637</sup> doch andererseits beklagt Dorothee Kreuzer als Muslima die »Kollision von Transparenz und Schleier« in der arabischen Welt »angesichts des westlichen Bildergebots« (wobei sie den Schleier als symbolischen Ort deutet). Sie mokiert sich über eine Titelzeile des »Spiegel« zum Ende der kriegesischen Auseinandersetzungen in Afghanistan: »Endlich ins Kino. Über 5 Jahre mussten die Einwohner Kabuls warten, bis sie wieder einen Film ansehen durften, bewegte Bilder.« Und zugleich kritisiert

<sup>634</sup> Naef, *Bilder und Bilderverbot im Islam*, S. 7.

<sup>635</sup> ebd.

<sup>636</sup> Naef, a. a. O., S. 109f.

<sup>637</sup> Sen, *Identity and Violence*, S. 47. Zum indischen Film s. auch Martig, *Indische Mythologie und sozialkritischer Realismus*, in Valentin (Hg.), *Weltreligionen im Film*, S. 197–209.

sie, dass auch die ZEIT sich nicht zu schade ist, in einem Leitartikel »die Burka gegen den freien Nabel auszuspielen«. <sup>638</sup>

Enthüllung und Verhüllung stehen sich also paradigmatisch für den jeweiligen Gottesbegriff gegenüber (wobei dessen Einheitlichkeit ja auch Fiktion ist): »Geht man der Bilderflut auf den Grund, so kommt man darauf, dass ein bestimmter Gottesbegriff eine bestimmte Semiotik setzt bzw. selbst ihr Ausdruck ist.« Daher könne man »den jeweiligen Gottesbegriff als transzendentes Signifikat und als transzendenten Signifikanten das jeweilige Abbildungsverhältnis von Sprache und Schrift« einsetzen. <sup>639</sup> Denn »im Westen« werde die »Transparenzfiktion des Alphabets durch seine Naturalisierung« überall inszeniert, während dem Islam »die Verankerung der Wahrheit in der Materialität der Schrift« sehr bewusst sei, da jede Übersetzung aus dem Arabischen nur als Interpretation gelten könne und Muhammad ja *ummî* (d. h. des Schreibens und Lesens unkundig, im Sinne von »unberührt« oder »jungfräulich«) gewesen sei. <sup>640</sup> Arabische Sprache und Schrift sind also der Niederschlag einer göttlichen Transzendenz, die sich so in die Welt hinein entäußert. (Kreutzer stellt ganz prinzipiell »Inlibration« gegen »Inkarnation« <sup>641</sup>, und letztere muss unterbleiben.

Natürlich kann man jede filmische Darstellung als – profane – Repräsentation einer »Verkörperung«, z. B. einer Romanfigur sehen. Das mag einer der Gründe sein, weshalb 1994 der ägyptische Film »Der Auswanderer. Über das Leben Josephs« verboten wurde, weil er »den Propheten Joseph personifizierte und dadurch gegen eine Fatwa aus dem Jahre 1983 verstieß«. <sup>642</sup> Der ägyptische Regisseur meinte in einem Interview mit der ägyptischen Tageszeitung Al-Hayât, dies

---

<sup>638</sup> Kreutzer, Die Kollision von Transparenz und Schleier, in: Valentin, a. a. O., S. 89 bezieht sich auf den SPIEGEL-Artikel »Die unverschleierte Würde des Westens« in Nr. 52/2001, S. 50–66, hier S. 50 und auf einen Leitartikel von Josef Joffe in der ZEIT v. 27.12.2001 mit dem Zwischentitel »Bauchfrei ist besser als Burka«, wobei sie anmerkt, dass in *beiden* Kulturen der weibliche Körper als Schauplatz des Symbolischen konstruiert ist: »Das Pendant zum gesellschaftlichen Zwang zur Burka ist das internalisierte weibliche Körperbild, das seine Dysfunktionalität in Bulimie und Anorexie geltend macht« (FN 3, S. 97).

<sup>639</sup> Kreutzer, a. a. O., S. 96. Leider zeigt Kreutzers kluger Aufsatz eine zu starke Polarisierung der Gegensätze auf, denn sie unterschlägt völlig, dass es in vielen religiösen Kulturen auch säkulare Tendenzen bis hin zum Agnostizismus gibt.

<sup>640</sup> a. a. O., S. 97.

<sup>641</sup> a. a. O., S. 96.

<sup>642</sup> Le Monde v. 31.12.94, S. 9.

sei ein Angriff auf den gesamten ägyptischen Film, worauf der Erlass vom Berufungsgericht in Kairo aufgehoben wurde.<sup>643</sup>

Schon zu Beginn des 20. Jh. hatte es in Istanbul und Ägypten etliche Kinosäle gegeben, und der ägyptische Film war durchaus erfolgreich in der arabischen Welt.

»Das einzige Tabu scheint in der Darstellung des Propheten auf der Leinwand bestanden zu haben. [...] al-Ashar sprach eine Fatwa aus, die besagte, jegliche Darstellung Muhammeds und seiner nahen Angehörigen sei verboten. [...] 1947 wurde das Zensurgesetz verschärft und verbot von da an nicht nur die Darstellung des Propheten, sondern auch seiner Familie, den ersten 4 Kalifen [...] sowie seiner engsten Gefährten, selbst auf symbolische Art – wenn zum Beispiel nur ihr Schatten gezeigt wurde.«<sup>644</sup>

So zeigt die arabische Version eines Muhammad-Films von 1976 niemals diesen selbst, man hört aber eine Stimme und sieht die Dinge aus seiner Perspektive. Aber bei der Vorführung der internationalen Version mit Anthony Quinn – vorsichtshalber in Washington – gab es eine Geiselnahme durch eine aus den Black Muslims hervorgegangene extremistische Gruppierung.<sup>645</sup>

Und das bringt uns zum »Karikaturenstreit«.

Der Streit um die Muhammad-Karikaturen, die im September 2005 in der dänischen rechtsgerichteten Zeitung *Jyllands Posten* erschienen sind und später in anderen Zeitungen abgedruckt wurden, wurden im sog. »Westen« viel zu oberflächlich unter der Überschrift »Presse- und Meinungsfreiheit« oder gar »Freiheit der Kunst« abgehandelt.<sup>646</sup>

Nach Saleh waren es nicht »irgendwelche Bilder zu irgendeinem Anlass«. Man habe um das Abbildungsverbot gewusst (und vorher sogar bei strikten Imamen nachgefragt). Gewollt war »die Zuspitzung einer in Dänemark seit Jahren betriebenen, ausländischer- und besonders islamfeindlichen, von [...] *Jyllands Posten* unterstützten Stimmungsmache, aus der politisches Kapital geschlagen werden konnte«.<sup>647</sup>

<sup>643</sup> Al-Hayât v. 31.3.95, S. 19.

<sup>644</sup> Naef, a.a.O., S. 107 f.

<sup>645</sup> ebd.

<sup>646</sup> vgl. Debatin (Hg.), *Der Karikaturenstreit und die Pressefreiheit*, etwa die Beiträge von Meier (S. 29–34) und Weber (S. 41–44) sowie Pöttker, Öffentlichkeit kann wichtiger sein als religiöses Empfinden, S. 73–84.

<sup>647</sup> Saleh, *Der Karikaturenstreit – Chance für Reflexion und Veränderungen*, in Baatz / Belting et al. (Hg.), *Bilderstreit 2006: Pressefreiheit, Blasphemie? Globale Politik?*, S. 36.



Der dänischen Redaktion ging es nach Kermani darum, »eine Minderheit im eigenen Land über 4 Monate hinweg zu einer Reaktion zu provozieren, die zur Rechtfertigung dienen sollte, eben diese Minderheit noch weiter zu marginalisieren: Es ging nicht um das Recht auf Kritik und den Witz als die Speerspitze freier Meinungsäußerung. Hier wurde und wird gelacht über eine andere Kultur.«<sup>648</sup>

»*Jyllands Posten* bezeichnete ihre Aktion ursprünglich als ›Test‹ zur Überprüfung der Meinungsfreiheit. [...] Trotz geduldiger Bemühungen der muslimischen Dänen nach dem Abdruck der Karikaturen wurde jeder Dialog verweigert. Es gehe dabei um eine ›notwendige Provokation zur Verteidigung der Meinungsfreiheit‹. So unterstützte Ministerpräsident Rasmussen die Aktion und lehnte ein Treffen mit elf muslimischen Botschaftern ab. Diese Behandlung müsse man in einer Demokratie ertragen können.«<sup>649</sup>

Doch Polarisierung und Feindbildklischees sind nur für bestimmte Parteien förderlich, weshalb Saleh darauf hinweist, dass grundsätzlich die Meinungs- und Pressefreiheit auch von Muslimen keineswegs in Frage gestellt wird.<sup>650</sup>

»Die islamischen Quellen fordern übrigens – im modernen Sprachgebrauch gesagt – zu Zivilcourage auf. Es muss ungestraft möglich sein, Kritik zu üben, zu hinterfragen und dies auch mit Humor zu tun.«<sup>651</sup> (Was von autoritären Regimes und Terroristen eher nicht geteilt wird.)

Kermani übt Kritik an der Reaktion der Muslime weltweit in dem »Skandal, in dem beide Seiten versagt haben«: Ein »beträchtlicher Teil speziell der iranischen und arabischen Öffentlichkeit« habe nicht begriffen, »dass man nicht zur Gewalt greift, nur weil man sich ärgert oder beleidigt fühlt, und dass es in der globalisierten Welt weit effektivere Mittel gebe, die eigene Position zu vertreten«.<sup>652</sup>

»Hätten die Muslime sich daran gehalten, sie hätten den aktuellen Konflikt für sich entscheiden können und nebenbei aller Welt die lächerliche Prinzi-

---

<sup>648</sup> Kermani, Hassbilder und Massenhysterie, in: Baatz / Belting et al. (Hg.) a. a. O., S. 67.

<sup>649</sup> Saleh, a. a. O., S. 37.

<sup>650</sup> Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam enthält allerdings zum Passus der Meinungs- und Pressefreiheit den Zusatz »wenn das Ansehen Gottes nicht beschädigt wird«. Blasphemie muss also ausgeschlossen sein.

<sup>651</sup> Saleh, a. a. O., S. 35.

<sup>652</sup> Kermani, a. a. O., S. 63.

pienlosigkeit des dänischen Ministerpräsidenten vorführen können, der beim ersten nicht verkauften Feta-Käse bereit war, seine Verachtung für die Muslime beiseite zu schieben und »bittebitte Dialog« zu winseln. [...] Aber wieder einmal hat sich gezeigt, dass viele Muslime zwar in der modernen Welt leben wollen, aber deren Spielregeln noch längst nicht begriffen haben.«<sup>653</sup>

Auch *Charlie Hebdo* hat im Namen der in Frankreich traditionell gegen Religion gerichteten Aufklärung nicht nur den Islam, sondern auch andere Religionen verunglimpft, und zwar mit beispielhafter Insensitivität für große Bevölkerungsteile nicht nur unter den französischen Muslimen.

Die Karikatur, besonders die politische, soll überspitzen und einen kritischen Impuls enthalten. Sie ist aber keineswegs ein Kind der Aufklärung, die in anderen Ländern so nicht stattgefunden habe, wie Schneider meint.<sup>654</sup> Man erinnere sich an die Darstellung von Luther als des Teufels Dudelsack oder an die in den christlichen Katakomben in Rom gefundene Wandzeichnung eines Gekreuzigten mit Eselskopf und der Unterschrift »Christus asinus est« (»asinus« hat im Lateinischen die gleiche Doppelbedeutung wie der deutsche »Esel«).

Doch bot der Karikaturenstreit die – leider vertane – Chance, jenseits aller Empörung auf beiden Seiten tiefergehend die Frage zu diskutieren, wo kulturelle Sensibilitäten liegen – im »Westen« beispielsweise bei Enthauptungsvideos, die eine ultimative Menschenrechtsverletzung ja nicht nur darstellen, sondern auch (ganz im Sinne von Roland Barthes<sup>655</sup>) bezeugen. In welcher Weise sollte man die oft nötige Kritik üben? Und will man im Namen der Meinungsfreiheit alle Bilder als »Kunst« legitimiert sehen oder doch bestimmte Grenzen setzen? (Wie es ja auch beim Verbot von Darstellungen des Missbrauchs von Kindern geschieht.)

Es entbehrte nicht einer inneren Logik, als die Taliban die zwei riesengroßen Buddha-Statuen von Bamiyam in Afghanistan, Überreste des später noch zu schildernden Kushana-Reiches und UNESCO-Weltkulturerbe, zerschossen und zersprengten. Für sie waren es keine typisierten Darstellungen eines zur Erlösung bzw.

<sup>653</sup> Kermani, a. a. O., S. 63 f.

<sup>654</sup> Schneider, Mit anderen Augen: »Die islamische Aufklärung ist historisch bedeutend älter, anderen Inhalts – und ohne sie ist die westlich-christliche nicht denkbar.« (taz zwei vom 14. 2. 06, S. 15)

<sup>655</sup> s. das zweite Eingangsmotto zum Wesen der Fotografie zu Beginn dieses Buches.