

Interreligiöser Dialog

Marie-Thérèse Urvoy, *Essai de critique littéraire dans le nouveau monde arabo-islamique*, Edition du Cerf, Paris 2011, 381 S., ISBN 978-2-204-09538-9, EUR 35,00

Die Verfasserin ist Professor für Islamkunde, arabische Geschichte des Mittelalters und das klassische Arabisch an dem Katholischen Institut in Toulouse. Sie leitet das CISA, eine Einrichtung zur Erforschung des Christentums, des Islams und der arabischen Gesellschaften, und ist zugleich Herausgeberin der Reihe *Studia Arabica* (Édition de Paris).

Vorliegendes Opus enthält einen repräsentativen Überblick über die vielfältigen Themen, mit denen sich die Verfasserin im Verlaufe ihres reichen Forscherlebens (Entstehung eines Sakraltextes, Redaktion des Korans und seine textliche Überlieferung, Geschichte des arabischen Denkens und der Beitrag hierzu seitens der christlichen Minderheit im Herrschaftsbereich des Islams, islamische Mystik besonders des Sufismus) befaßt hat. Es finden sich darunter verschiedene, z. T. recht spezielle Arbeiten, andere hingegen sind auf ein breiteres Publikum hin konzipiert. Die Darstellung des Stoffes wurde bei der Veröffentlichung auf Allgemeinverständlichkeit hin angepaßt und derart vereinheitlicht, daß ein gemeinsamer Titel für das Gesamtwerk gefunden werden konnte, der mit dem etwas global anmutenden Oberthema der Literaturkritik die ursprünglich verschiedenen Bereiche sowohl der Islamkunde als auch der arabischen Literatur gleichzeitig abdeckt. Doch durch die offensichtliche Verschiedenheit der Einzeldarstellung werden einige Konstanten sichtbar, die sich um die beiden Hauptachsen drehen: der Philologie, die einen kritischen Text zu erstellen trachtet, auf der einen Seite, und der Geschichtswissenschaft, die nach der Aussageabsicht eines antiken Textes und seinem Fortwirken durch die Jahrhunderte forscht, auf der anderen Seite. Das erste Kapitel ist der allgemeinen Problematik der Textentstehung und der Erstellung kritischer Textausgaben gewidmet, was an einigen Beispielen wie Averroës und Yahya ibn Adi demonstriert wird. Es sei an dieser Stelle lediglich vermerkt, daß es bis auf den heutigen Tag keine kritische Koran Ausgabe gibt und daß diese Lücke selbst durch die verstärkten Aktivitäten des Berliner *Corpus Coranicum* auch auf absehbare Zeit nicht zu schließen sein wird. Für die arabische Philologie bleibt also noch viel zu tun.

Yahya ibn Adis »ethischer Traktat« (Kap. II, p. 32) wirft die Frage nach dem Beitrag christlicher

Autoren zur entstehenden arabischen Schriftkultur des neunten und zehnten Jahrhunderts auf. In unseren Tagen gehört es zum guten Ton, das Licht der orientalischen Christen bei der Übersetzung griechischer Werke aus dem Syrischen ins Arabische unter den Scheffel der geflissentlichen Nichtbeachtung zu stellen. Doch lief der spätantike Wissenstransfer aus der hellenistischen in die orientalische Welt im wesentlichen über die nordmesopotamischen Klöster, die im sechsten Jahrhundert häufig zweisprachig (griechisch-syrisch) waren. Die syrischen Mönche kopierten Handbücher philosophischer Grundbegriffe, die ihnen neben den Väterzeugnissen und den exegetischen Kommentaren in der christologischen Debatte jener Tage dienlich waren. Ein vergleichbarer Adaptationsvorgang fand in Andalusien, dem maurisch besetzten Spanien, statt. Hier waren es vor allem die alten Eliten der romanisierten Goten, die, sofern sie nicht vertrieben wurden oder zum Islam abfielen, das lateinische Erbe der Spätantike konservierten und ihren Beitrag zur aufblühenden arabischen Literatur der Iberischen Halbinsel leisteten. So wurde von dem Mozaraber Hafs dem Goten auf der Basis der *Vetus Latina* ein eigener arabischer Psalter für die liturgischen Bedürfnisse jener Laienchristen geschaffen, die, aufgewachsen in einer arabischsprachigen Umgebung, keinen unmittelbaren Zugang mehr zu den Quellen des lateinischen Christentums hatten. Als feinsinniger Kenner des klassischen Arabisch schuf Hafs ein poetisches Meisterwerk, das dem holprigen Koranarabisch (Kap. XII, p. 295: « le langage du Coran est loin d'être claire ») gegenübergestellt werden konnte und die geistige Überlegenheit des Christentums über den militärisch erfolgreichen Islam in ästhetischer Hinsicht demonstrierte. Der Beitrag der arabisierten Christen, der sog. Mozaraber (vgl. Kap. VII »Une communauté chrétienne arabe problématique«), zum philosophischen, religiösen und wissenschaftlichen Kulturleben Andalusiens wird weitgehend verdrängt, obwohl es vielen Philologen bekannt sein dürfte, daß orientalische Manuskripte vor allem nestorianischer und melkitischer, aber auch monophysitischer Provenienz auf recht verschlungenen Pfaden in den Westen nach Spanien gelangten. Die moderne westliche Forschung und erst recht das muslimische Durchschnittsschnittsbewußtsein assoziiert mit dem Arabertum immer zugleich auch den Islam, was mit der Vernachlässigung des christlichen oder auch nichtchristlichen Erbes im arabischen Denken einhergeht. In der Vergangenheit hat der wohl bedeutendste sunnitische Denker al Ghazali die griechischen Namen seiner Zitate bewußt in arabische umgewandelt, um den Angriffen seiner

militanten Glaubensgenossen zu entgehen, die ihm die permanenten Anleihen an das vorislamische Heidentum verübelten. Wie wenig die Gleichung Arabertum = Islam aufgeht, zeigt die Beschäftigung mit nestorianischen Autoren wie Ammar al Basri (9. Jh.), die unter Zuhilfenahme von Syriazismen den philosophischen und theologischen Wortschatz der Araber bereicherten (Kap. XIII, p. 303). Die Autorin kann sich auf die Untersuchungen des libanesischen Jesuiten Louis Cheiko, eines profunden Kenners der arabisch-christlichen Literatur, berufen, der jegliche Konnaturalität zwischen der arabischen Sprache und dem Islam bestritt. Die ältere Forschung (de Sacy und Wellhausen) hat bereits den Nachweis führen können, daß die christlichen Araber Nordarabiens und Mesopotamiens im sechsten Jahrhundert Erfinder der arabischen Schrift waren (p. 308f mit Bezugnahme auf die Inschriften [512] von Zabad und [568] Harran).

Was den Beitrag der christlichen Araber zur Philosophiegeschichte des Orients angeht, hat die Autorin sich intensiv mit Yahya ibn Adi auseinandergesetzt, der erstmalig einen arabischen Traktat zur Ethik (frz. Übersetzung von M.-Th. Urvoy, Cariscript, Paris 1991) vorlegte (Kap. VI). Wegen seines durch und durch christlichen Charakters wurde er indes in der muslimischen Überlieferung häufig nur unter fremdem islamischen Namen zitiert. Auch wenn Yahya, arab. für Johannes, recht allgemein im aristotelischen Sinne von Tugenden und Lastern handelt (Kap. VI, p. 72f), ist seine Anthropologie, seine Vorstellung von den Eigenschaften des vollkommenen Menschen (Kap. IX, p. 82–90), doch von einer nestorianischen Christologie her inspiriert. Es ist der vollkommene Mensch Jesus, der von dem Gott-Logos angenommen wurde und mit ihm prosopisch (gleichsam »personal«, aber nicht hypostatisch!) geeint für den einzelnen Christgläubigen Vorbildfunktion ausübt. Nachfolge Christi geschieht nie direkt, sondern nur über die verklärte Menschennatur des Erlösers, in dem die Gottheit wie in einem Tempel einwohnt. Selbst eine solche Christologie, die doch weit entfernt ist von den monophysitisierenden Tendenzen der Reichskirche, war noch zu anstößig für gewisse muslimische Ohren. Für den Historiker gilt es festzuhalten, daß es die hochentwickelte christliche Theologie jener Tage war, die wegen der permanenten christologischen Streitigkeiten an den klassischen Begriffen geschult, dem entstehenden Islam das philosophische Rüstzeug lieferte.

Die sprachliche, kulturelle und religiöse Identität jener spanischen Christen („Mozaraber«, Kap. VII), die während der Maurenzeit unter muslimischer Herrschaft verblieben, sich assimilierten und

arabisierten, gehört zu den faszinierendsten Phänomenen der mittelalterlichen Kirchengeschichte. Die Situation der Christen auf der Iberischen Halbinsel war trotz ihrer Brückenfunktion zwischen den Glaubensbrüdern im Norden und den muslimischen Herrn im Süden äußerst unbequem. Nicht selten mußten sie sich von ihren Vettern in politischer Hinsicht den Vorwurf der Kollaboration und des Verrats gefallen lassen, den Muslimen galten sie als unsichere Kantonisten, von den Dominikanern wurden sie wegen ihrer rituellen und doktrinären Eigenarten nicht selten der Häresie bezichtigt. Ein multikulturelles und multireligiöses Idyll war das maurische Spanien zu keiner Zeit, trotz fragwürdiger Glorifizierung in der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. Die muslimische Toleranz, oder besser gesagt Duldung gegenüber der christlichen Minderheit war aufgrund der Schutzverträge, die fälschlich dem »rechtgeleiteten« Kalifen Omar zugeschrieben wurden, äußerst wechselhaft und den jeweiligen politischen Umständen entsprechend veränderlich. Grundsätzlich besaßen die Christen innerhalb der *Umma* nicht die gleichen Bürgerrechte und genossen eine eingeschränkte Kultfreiheit (die man nicht mit Religionsfreiheit verwechseln darf), für die sie einen hohen Preis zu zahlen hatten. Schon früh stieg Córdoba als Sitz des Emirats jener aus Syrien vertriebenen Omaiaden auf, die ihren ersten islamischen »Gottesstaat« auf europäischem Boden errichteten. Die Stadtkirchen wurden in dieser Phase der Islamisierung zerstört oder in Moscheen umgewandelt, die St. Vinzenz-Kathedrale (p. 192) wurde zeitweilig als multireligiöses Gebetszentrum benutzt, um schließlich gänzlich zerstört und als Großmoschee wieder aufgebaut zu werden. Die mit Mauern bewehrte Innenstadt war im neunten Jahrhundert christenfrei, Kirchen durften nur außerhalb an bestimmten Orten jenseits des Guadalquivir errichtet werden. Während der Almoravidenzeit wurden die letzten noch verbliebenen christlichen Gemeinden wegen angeblicher Nichteinhaltung des Schutzvertrages nach Marokko deportiert. In den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat sich die französische Forschung des öfteren mit der sog. muslimischen »Toleranz« beschäftigt. Das neunte Kapitel widmet sich dieser speziellen Fragestellung in bezug auf die christlichen Schutzbefohlenen Andalusien. Der Philosoph Ibn Rushd (Averroës) ist an verschiedenen Stellen seines Werkes der grundsätzlichen Frage nachgegangen, ob der Islam überhaupt zu einem vernünftigen Umgang mit den »ungläubigen« Schriftbesitzern und Schutzbefohlenen fähig sei. Dies kam nicht von ungefähr, da sein Großvater, Abu-l-Walid ibn Rushd, noch an der gewaltsa-

men Deportation von unbotmäßigen Christen nach Nordafrika persönlich beteiligt war. Moralische und physische Gewalt gegen solche, die durch die *dhimma* in einem bestimmten Schutzverhältnis zur islamischen Obrigkeit standen, ist denn auch das Thema im Kapitel XVI. Sure IX,29 spricht von *dschisja*, die als Tribut zu verstehen ist und der fiskalischen Unterdrückung der »Ungläubigen« diente. Tritton sprach seinerzeit in seinem Standardwerk »The califs and their non-muslim subjects« von einer finanziellen Verfolgung, die auch das alltägliche Leben der Christen (Oxford 1930) umfaßte und prägte.

Die Artikel dieses Sammelbandes beschränken sich allerdings nicht nur auf das Mittelalter und das mittelalterliche Spanien, sondern auch auf die Gegenwart und die mystischen Strömungen im Sufismus, welche das theologische Interesse moderner christlicher Dialogiker hervorgerufen haben: Kap. III handelt über den Volkssufismus und die islamische Vulgärpsychologie, Kap. IV über die Mehrdeutigkeit des Liebesbegriffs im Sufismus, Kap. V über die denkerische Unmöglichkeit des verstandesmäßigen Sufismus. Für den Theologen stellt sich im Anhang die Frage nach den unterschiedlichen Heiligkeitsidealen im Christentum und im Islam, die ihre Wurzel im unterschiedlichen Gottes- und Menschenbild haben. Neuzeitliche

Probleme (Kap. XV) stellen sich mit ungeahnter Dringlichkeit angesichts einer möglichen Liberalisierung des Islam (Stichwort: Euro-Islam) und seiner Eingliederung in die westlichen Gesellschaften, vor allem in Frankreich mit seinen maghrebinischen Minoritäten, die heute das Bild der großen Städte prägen.

Alle Einzelbeiträge decken das weite Spektrum der Philologie und Philosophie, der Text- und Literaturkritik, der Exegese und der historisch-theologischen Rückfrage ab, dies alles auf einem hohen intellektuellen Niveau und von bestechender methodischer Strenge. Betrachtet man indes die Berufungspolitik in Frankreich und in Belgien, so kann man mit Sorge feststellen, daß diese beste Tradition einer analytisch-kritischen Islamwissenschaft, die diesen Namen noch verdient und nicht zu bloßer Islamkunde verkommt, sowohl an katholischen Universitäten wie Löwen oder an laizistischen wie Toulouse II-Le Mirail nicht mehr fortgesetzt wird. Hier wie dort gelangen aufgrund ungünstiger Konstellationen im allgemeinen geistespolitischen Klima vornehmlich Islamisten auf die Kathedra, welche die historisch-kritische Analyse durch simple muslimische Apologetik ersetzen. Die stille Revolution ist längst dabei, ihre eigenen Kinder zu fressen, darunter die klügsten und die kritischsten Geister.

Peter Bruns, Bamberg

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano,

E-Mail: manfredhauke@bluewin.ch

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald,

E-Mail: stickel@utanet.at

Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Peter Hofmann, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie,

Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

Prof. Dr. Heinz Sproll, Felbachstraße 10, 71640 Ludwigsburg

Dr. Regina Willi, Kleinhain 6, A-3107 St. Pölten

Prof. Dr. Josef Kreiml, Domplatz 1, A-3100 St. Pölten

Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, 86399 Bobingen